

Kurt Koch

Kolumbus oder Franziskus?

Eine historische Annäherung an unseren Umgang mit der Schöpfung

Kolumbus oder Franziskus? Hinter diesen zwei historischen Persönlichkeiten stehen zwei äußerst verschiedene Wahrnehmungen der Natur und zwei differente Verhaltensweisen im Umgang mit den natürlichen Ressourcen, die bis auf den heutigen Tag nachwirken und deshalb im Sinn einer historischen Vergewisserung vergegenwärtigt werden müssen, um zu einem neuen Denken und zu einem neuen Handeln zu kommen. Dabei sollen die zwei konträren Ansätze jeweils mit ihren Auswirkungen im wissenschaftlichen Denken und in der theologischen Gestalt des Gottes- und Weltverständnisses skizziert werden.

Kolumbianische Herrschaft über die Natur

1. Der Kolonialismus der europäischen Staaten, der mit der Conquista Lateinamerikas begonnen hat und für den Kolumbus als historisches Stichwort steht, ist ohne jeden Zweifel als eine der in der Weltgeschichte dramatischsten Gestalten zu beurteilen, wie kulturelle, politisch-ideologische und religiöse Vorherrschaft Europas über weite Teile der Erde errichtet wurde. Diese Vorherrschaft richtete sich zwar in erster Linie gegen die sogenannten Naturvölker. Doch bereits diese Bezeichnung der Indios, der Indianer und der Schwarzen als Naturvölker dokumentiert und verrät zugleich, daß die kolonialistische Gewalt des frühneuzeitlichen Europa gegen die sogenannten Naturvölker auf das engste zusammengehört mit der Ausbeutung der Natur überhaupt durch den neuzeitlichen Menschen. Für ihn stellt sich die Natur weithin bloß als Materie und damit als Material für den materialistischen Umgang mit ihr dar. Denn wer Menschen zu Sklaven macht, wird sehr schnell auch die Natur als Ware behandeln. Dieser Schicksalszusammenhang ist bereits bei Kolumbus angelegt, und er hat in der europäischen Neuzeit seinen Siegeszug angetreten.

Historisch gesehen gibt es aber nicht nur eine verhängnisvolle Kongruenz zwischen der Beherrschung der Natur und der Ausbeutung der sogenannten Naturvölker durch den europäischen Menschen. Man muß vielmehr auch einen Verhängniszusammenhang zwischen dem Mensch-Natur-Konflikt und dem Mann-Frau-Konflikt in der europäischen Neuzeit feststellen. Denn die Frauen teilen in

der neuzeitlichen Gesellschaft weithin das Schicksal der Natur überhaupt, worauf der Physiker Fritjof Capra mit Recht hinweist:

„Die Ausbeutung der Natur ging Hand in Hand mit der der Frauen, die in allen Zeitaltern mit der Natur identifiziert wurden. Seit unvordenklichen Zeiten wird die Natur – und besonders die Erde – als gütige und allesernährende Mutter angesehen, aber gleichzeitig auch als wildes und unbeherrschtes Weib. Unter dem Patriarchat wandte sich das Bild der gütigen Natur in ein Abbild der Passivität, und die Vorstellung von der wilden gefährlichen Natur erzeugte den Gedanken, daß sie vom Mann beherrscht werden müsse. Und gleichzeitig wurden Frauen zu passiven und dem Manne untertanen Wesen erklärt.“¹

Diese Unheilsassoziation von Frau und Natur tritt überdeutlich vor Augen, wenn man die weitverbreitete Praxis der Folterung von Frauen in den Hexenprozessen des frühen 17. Jahrhunderts mit der Art und Weise vergleicht, wie zur gleichen Zeit der englische Lordkanzler Francis Bacon, der als Generalstaatsanwalt von König James I. nicht zufälligerweise auch die Hexenprozesse mit ihrer grausamen Foltergewalt gegenüber Frauen unter sich hatte, als Begründer der neuzeitlichen Naturwissenschaft seine empirische Forschungsmethode empfahl. Seiner Überzeugung nach sollte man die Natur, verstanden als ein weibliches Wesen, „auf ihren Irrwegen mit Hunden hetzen“, man sollte sie „sich gefügig und zur Sklavin machen“. Man sollte sie „unter Druck setzen“, und das Ziel der Naturwissenschaft sollte darin liegen, die „Natur auf die Folter zu spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt“². Stellt man diese Definition der naturwissenschaftlichen Methode den Anweisungen zur Folterpraxis an den sogenannten „Hexen“ gegenüber, wird überdeutlich, wie sehr in der europäischen Neuzeit die Beherrschung der auf die zur Hexe gestempelten Frau projizierten menschlichen Natur mit der Unterwerfung der gesamten Natur geradezu identifiziert werden konnte.

2. Von daher erstaunt es nicht, daß Francis Bacon als Ziel der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze die Macht des Menschen über die Natur betrachtete: „Wissen ist Macht“. Einen gravierenden Schritt darüber hinaus vollzog René Descartes, der in seiner Wissenschaftstheorie „Discours de la méthode“ zum Ziel der exakten Naturwissenschaften erklärte, den Menschen zum „maître et possesseur de la nature“ zu erheben, ihn zum „Lehrmeister und Eigentümer der Natur“ zu machen. In der Fluchtlinie dieses Ansatzes kam Descartes zur fundamentalen Unterscheidung von Geist und Materie, die das abendländische Denken zutiefst beeinflußt hat; und ganz konsequent betrachtete er die Natur als eine perfekte Maschine, die von exakten mathematischen Gesetzen beherrscht wird. Dieses Bild von der Welt als einer vollkommenen Maschine wurde sodann vor allem durch Isaac Newton zu einer vollendeten Tatsache. In seinem Bemühen, eine geschlossene mathematische Theorie der Welt zu liefern, kam Newton zur Anschauung des Universums als eines gewaltigen mechanischen Systems, das nach exakten mathematischen Gesetzen funktioniert.

Der eigentlich springende Punkt dieser kartesisch-newtonschen Weltan-

schauung muß dabei in der – aufgrund der kartesianischen Spaltung von Geist und Materie – notwendigen Spaltung zwischen dem Menschen als Subjekt der Naturbeherrschung und der Natur als Objekt des menschlichen Macht- und Eroberungswillens gesehen werden. Diese Spaltung hat nicht nur zu jenem Auseinanderdriften von Geschichte und Natur geführt, das seither die abendländische Geschichte so sehr bestimmt hat. Sie hat vielmehr auch jene Entfremdung des Menschen von der Natur provoziert, die der dänische Dichter Thorkild Biorvig treffend als „universellen Rassismus“ bezeichnet hat. Demgemäß versteht sich der Mensch gegenüber der Natur als eine ganz andere – und selbstverständlich höherwertige – Rasse und als von der übrigen Welt total verschieden. Und es ist letztlich genau diese rassistische Einstellung des Menschen zur Natur, die in der Neuzeit zu einer radikalen Trennung zwischen Mensch und Welt, zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung geführt hat.

3. Schließlich ist es nicht unbedeutsam, darauf hinzuweisen, daß diese neuzeitliche Trennung zwischen Mensch und Natur auch verhängnisvolle Auswirkungen auf die christliche Theologie gehabt hat. Denn seit der beginnenden Neuzeit geht die Schöpfungstheologie immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt und deshalb auch von der Gegenwart der Schöpfung in Gott aus, sondern umgekehrt von einer fundamentalen Unterschiedenheit von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung und von Himmel und Erde. Demgemäß wird Gott in der Welt jenseitiger Transzendenz angesiedelt; und die Welt wird als „Werk seiner Hände“ zur rein weltlichen Immanenz gemacht, was sich auf den verschiedensten Ebenen auswirkt: „Die Natur wird entgöttert, die Politik wird profanisiert, die Geschichte defatalisiert. Die Welt wird zur passiven Materie gemacht.“³ Letzten Endes rückt damit Gott immer mehr in die Position der weltjenseitigen Herrschaft ein, währenddem die Natur rein immanent und diesseitig verstanden wird, so daß Gott weltlos und umgekehrt die Welt gottlos gedacht wird, wie Gisbert Greshake treffend beobachtet:

„Eine Welt, die nicht mehr als Medium der Offenbarung Gottes erfahren wird, die also im wahrsten Sinne des Wortes Gott-los ist, entspricht auf der andern Seite ein Welt-loser Gott. Ein solcher aber erwies sich im Fortgang der neuzeitlichen Geschichte immer mehr und erweist sich heute vollends als ein unwirklicher, illusionärer Gott.“⁴

Erschwerend kommt noch hinzu, daß diesem weltlos gedachten Gott in der europäischen Neuzeit vor allem eine Eigenschaft zugeschrieben wird, nämlich die Allmacht. Insbesondere seit der Renaissance wird Gott stets einseitiger als der Allmächtige verstanden. Nicht etwa Güte und Liebe, Weisheit und Wahrheit werden zu vornehmlichen Eigenschaften Gottes erkoren, sondern seine Allmacht. Als Allmächtiger aber wird Gott aufgefaßt als unumschränkter Herr und Herrscher der Welt; und die Welt wird dementsprechend verstanden als sein Eigentum, mit dem er machen kann, was er will. Gott gilt als das absolute Subjekt, die Welt aber als das passive Objekt seiner allmächtigen Herrschaft.

Es versteht sich leicht, daß diese beiden dominierenden Grundzüge des Gottesgedankens im neuzeitlichen Christentum sehr schnell auch auf das Ebenbild Gottes, auf den Menschen, abgefärbt haben. In diesem Sinn jedenfalls versteht sich der neuzeitliche Mensch sehr gerne als Gottes Ebenbild: So wie Gott als ganz von der Welt verschieden gedacht wird, so unterscheidet sich nun auch das Ebenbild Gottes, der Mensch, von der übrigen Schöpfung. So wie Gott als der allmächtige und als das absolute Subjekt verstanden wird, so versteht sich nun auch der neuzeitliche Mensch als Gottes Ebenbild auf Erden und damit als absolutes Subjekt, das sich die Natur als passives Objekt gegenüberstellt und sich unterwirft. So wie Gott als Herr und Eigentümer der ganzen Welt gilt, so bemüht sich nun auch der Mensch, zum Herrn und Eigentümer der Natur zu werden. Und so wie die Schöpfung als Gott total unterworfen gedacht wird, so versteht sich auch der Mann allein als Gottes Ebenbild und die Frau als sein Schattenbild. Nicht etwa durch Liebe und Güte, Weisheit und Wahrheit will der neuzeitliche Mensch das Ebenbild Gottes sein, sondern durch seine Allmacht über die Natur und die ganze Schöpfung. Genau darin liegt jene fundamentale Entfremdung des Menschen von der Natur wurzelhaft angelegt, die sich in der ökologischen Krise der Gegenwart rächt.

Franziskanische Freundschaft mit der Natur

1. Um eine ganze Welt verschieden von dieser neuzeitlichen Apartheid zwischen dem Menschen und der Natur ist die Einstellung des heiligen Franziskus zur Natur. Diese ist nicht von Herrschaft, sondern von Freundschaft geprägt. Deshalb versteht Franziskus den Menschen nicht als Lehrer und Zuchtmeister der Natur, sondern als ihren guten Hirten, der die ihm anvertraute Natur züchtet, nährt, pflegt, zähmt, leitet und sie von daher vor allem zu sich selbst kommen läßt. In dieser Perspektive der franziskanischen Hirtensorge erscheint die Natur gleichsam als große Kollektivnächste für den Menschen, so daß sich der aufmerksame und verantwortungsbewußte Umgang des Menschen mit der Natur auch als integraler Teil der Nächstenliebe verstehen läßt. Denn wer sogar, wie Franz von Assisi es in seinem „Sonnengesang“ tut, angeblich Unbeseeltes als Schwester und Bruder anspricht, ist von einer universalen Ökologie alles Geschaffenen überzeugt, weshalb sich Franz von Assisi in dieser Grundhaltung als Anti-Kolumbus erweist.

Es fällt sofort auf, daß die franziskanische Freundschaft mit der Natur voll und ganz in der Tradition Jesu steht, der seine Jünger nachdrücklich auf die Sprache der Schöpfung verwies, wenn er diese zum Reden brachte und sie in den Ehrenrang einer „Predigerin Gottes“ erhob⁵. In überdeutlichem Kontrast zu Descartes, der den Menschen zum „*maître et possesseur de la nature*“ hochstilisierte, erblickt Jesus in der Schöpfung eine hervorragende Lehrmeisterin des Menschen,

wenn er in der Bergpredigt sogar die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes den Menschen radikales Vertrauen auf Gott lehren läßt (Mt 6, 25–34). In der Nachfolge Jesu, „des guten Hirten der Natur“⁶, kann sich deshalb auch der Mensch nicht anders verstehen denn als guter Hirte der Schöpfung und hat er sich als auch politisch engagierter Schöpfungsdieners zu bewähren.

Bei Franziskus versteht es sich von selbst, daß sein aufmerksamer und verantwortungsbewußter Umgang mit der Natur zutiefst religiös begründet ist. Denn wirkliche Liebe zur Schöpfung erweist sich nur als möglich, wenn der Mensch von der Religion dazu befähigt wird, Gott in allen Dingen zu finden, wozu Bonaventura, der große Franziskanertheologe der mittelalterlichen Scholastik, in seinem „Itinerarium“ auffordert:

„Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer, von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm.“⁷

Bonaventura hat aber nicht nur diese harte Diagnose gestellt, die auch heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Er hat vielmehr angesichts der Schöpfung zum universalen Lob Gottes, des Schöpfers, ermutigt:

„Öffne darum deine Augen, wende dein geistiges Ohr ihnen (den Signalen der Welt) zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Kreaturen deinen Gott entdeckst, hörst, lobest, liebest.“

Diese imponierende Wegmarke christlicher Schöpfungsspiritualität ist ein prägnanter Ausdruck des intensiven spiritueller-theologischen Bemühens Bonaventuras, die Wirklichkeit Gottes in der ganzen Schöpfung zu suchen und ausfindig zu machen, mithin Gott in allen Dingen zu finden. Der verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle hat deshalb mit Recht Bonaventura die personifizierte „theologische Konsequenz des Franziskus“ genannt⁸.

2. Diese franziskanische Tradition hat fortgewirkt bis in die moderne Physik hinein. Fritjof Capra hat in seinem Buch „Das Tao der Physik“ erhellend aufgewiesen, daß es eine grundlegende Übereinstimmung zwischen alten spirituellen Traditionen und der modernen Physik gibt. Denn gegenüber der atomistisch-reduktionistischen Betrachtung der Natur in der kartesisch-newtonschen Welttheorie hat die moderne Physik auf der Grundlage der speziellen wie der allgemeinen Relativitätstheorie Albert Einsteins und der Quantentheorie Werner Heisenbergs das mechanistische und deterministische Weltbild der traditionellen Physik nicht mehr aufrechterhalten können. Es ist vielmehr zu einer fundamentalen Verlagerung von atomistischen Einzelobjekten zu ökologischen Zusammenhängen gekommen. Demgemäß kann man in der Materie nicht isolierte Grundbausteine ausfindig machen, sondern beobachtet man vielmehr ein kompliziertes Gewebe von Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen eines einheitlichen Ganzen oder, mit den Worten von Niels Bohr gesprochen: „Isolierte Materie-

Teilchen sind Abstraktionen, ihre Eigenschaften sind nur durch Zusammenwirken mit anderen Systemen definierbar und wahrnehmbar.“ Damit erscheint die Welt als ein „kompliziertes Gewebe von Vorgängen, in dem sehr verschiedenartige Verknüpfungen sich abwechseln, sich überschneiden und zusammenwirken und auf diese Art und in dieser Weise schließlich die Struktur des ganzen Gewebes bestimmen.“⁹ In diesem Sinn verwandelte die moderne Physik das traditionelle Bild des Universums als einer mechanischen Weltmaschine in die Vision eines unteilbaren dynamischen Ganzen, dessen Teile in grundsätzlichen ökologischen Wechselbeziehungen zueinander stehen.

3. Will christliche Schöpfungstheologie diesem modernen Weltbild gerecht werden, muß sie sowohl die Weltjenseitigkeit als auch und vor allem die Weltgegenwart Gottes in seiner Schöpfung und umgekehrt die Gegenwart der Schöpfung in ihm zum Ausdruck bringen. Sie hat neu die Grundbotschaft des christlichen Glaubens zu formulieren, daß Gott nicht nur der Welt transzendent ist, sondern gerade in seiner weltjenseitigen Unendlichkeit der in der Welt gegenwärtige Gott ist. Gerade angesichts der ökologischen Krise der Gegenwart ist der christliche Schöpfungsglaube gut beraten, wenn er seinen entschiedenen Ausgangspunkt nimmt beim Evangelium von der Versöhnung Gottes mit seiner eigenen Schöpfung. Dies aber bedeutet, daß sich die Schöpfung nicht bloß als das Eigentum Gottes begreifen läßt; sie erweist sich vielmehr als die bevorzugte Wohnung Gottes selbst, so daß die Liebe zu Gott von selbst die liebende Fürsorge des Menschen für die ganze Schöpfung impliziert. Konkret bedeutet diese christlich-spirituelle Schau der Schöpfung als Wohnung Gottes, daß die Erfahrung der Schöpfung einen zutiefst sakramentalen Charakter hat und daß sie Sakrament der Selbstoffenbarung Gottes ist¹⁰.

Von daher kann einsehbar werden, daß der spezifische Beitrag des christlichen Glaubens zur Bewältigung der ökologischen Krise der Gegenwart in einer neuen Integration der in der europäischen Neuzeit auseinandergerissenen Erfahrungen Gottes und der Welt liegt, so daß der christliche Schöpfungsgedanke den Menschen in die Lage versetzen kann, einen aufmerksamen und verantwortungsbewußten Umgang mit der Schöpfung Gottes zu pflegen. Denn wirkliche Liebe zur Schöpfung ist letztlich nur möglich, wenn der christliche Glaube den Menschen dazu befähigt, Gott in allen Dingen zu finden. Nur ein sakramentales Verständnis der Schöpfung als Wohnung Gottes vermag die Natur dem rücksichtslosen Zugriff der Menschen zu entziehen und eine wahre ökologische Ökumene der ganzen Schöpfungsgemeinschaft freizusetzen. Dies bedeutet in letzter Konsequenz, daß sich die bedrohlich nahe Zerstörung der Schöpfung letztlich als ein Attentat auf Gott selbst erweist, worauf in besonders eindringlicher Weise der reformierte Theologe Jürgen Moltmann insistiert: „Die Vernichtung der Menschheit ist... auch die Vernichtung des menschengewordenen Gottes und die Vernichtung allen Lebens auf dieser Erde ist auch die Vernichtung des lebendigen Gottes selbst.“¹¹

Hermeneutik des Gleichen oder Hermeneutik des Andersseins?

Kolumbus oder Franziskus? Diese Alternative stellt uns vor die Frage, wie wir Menschen heute die Natur betrachten: als bloße Materie, die der Herrschaft des Menschen anheimgegeben ist, oder als Mitkreatur, die uns auch den Weg zu Gott öffnet? Von der Beantwortung dieser Frage hängt unser notwendig neues Denken und Handeln im Blick auf die Natur ab. Denn nachdem in der Neuzeit die Naturwissenschaften und die Technik unaufhörlich gezeigt haben, wie man die Schöpfung Gottes als Natur, die der Herrschaft des Menschen unterstellt ist, versteht und behandelt, ist heute die Zeit überreif für die Erkenntnis geworden, daß die Natur als Schöpfung Gottes zu betrachten und mit ihr zu leben ist. Der spezifische wie entscheidende Beitrag des christlichen Glaubens zur Bewahrung der Schöpfung und ihrer Ressourcen liegt auf jeden Fall darin, den Blick des heutigen Menschen für die Schöpfung allererst wieder freizulegen. Dies erweist sich aber nur als möglich, wenn sich der Umgang des Menschen mit der Natur nicht nach der herrschaftlichen „Hermeneutik des Gleichen“ vollzieht, sondern sich nach der sympathischen „Hermeneutik des Andersseins“ gestaltet.

In der „Hermeneutik des Gleichen“, die von Aristoteles grundgelegt und sowohl mit dem Erkenntnisprinzip „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt“ als auch mit dem Gemeinschaftsprinzip „gleich und gleich gesellt sich gern“ konkretisiert worden ist, wird Erkenntnis überhaupt und Erkenntnis der Natur im besonderen verstanden nach dem Modell der Entsprechung. Dieses aber führt, tiefer gesehen, bloß zu einer „Gemeinschaft“ von Gleichem und vor allem von – zu meist mit Gewalt – Gleichgemachtem, und es sucht im Anderen letztlich nur die eigene Identität wieder, gleichsam wie in einem Spiegelkabinett. Von daher drängt sich beispielsweise im Blick auf das große Ereignis, das am Beginn der modernen Welt stand und das sich im Jahr 1992 zum fünfhundertsten Mal gejährt hat, nämlich die sogenannte „Entdeckung Amerikas“ durch Kolumbus, Cortes und die Conquistadores, die Frage auf, ob die Kolonisatoren wirklich Amerika „entdeckt“ oder ob sie nicht vielmehr in Amerika ihr eigenes Europa „wiederentdeckt“ haben.

Tzvetan Todorov hat jedenfalls in einer erhellenden Studie nachweisen können, daß Amerika in seiner Eigenart und Andersartigkeit von den Europäern nie wirklich „entdeckt“ worden ist. Nicht nur haben die Conquistadores bloß das „entdeckt“, was sie immer schon gesucht haben, nämlich Silber und Gold, sondern auch und gerade die Indianerreiche wurden nie wirklich erkannt und bleiben bis auf den heutigen Tag unverstanden. Sie wurden nicht in ihrer Andersartigkeit und Eigenart wahrgenommen, sondern unterworfen, nach Maßgabe europäischer Entwürfe kolonisiert und missioniert, den Herrschenden als Untertanen angepaßt und gleichgemacht, wobei das traurige Ergebnis dieser historischen Prozesse in der Etablierung einer kolonialen Einheitskultur, in der Durchsetzung einer impe-

rialen Einheitsreligion und in der Festlegung einer nivellierenden Einheitssprache diagnostiziert werden muß¹².

Hier liegt es begründet, warum vor allem lateinamerikanische Denker den geschichtseuphemistischen Ausdruck „Entdeckung Amerikas“ neuerdings konsequent vermeiden und statt dessen von der „Eroberung Amerikas“ durch die Europäer sprechen¹³. Gerade dieses Beispiel erweist sich als charakteristisch für die „Hermeneutik des Gleichen“, weil es diese als eine gefährliche Beherrschungshermeneutik entlarvt, die beim Erkennen des Anderen vom „Willen zur Macht“ und zur Unterwerfung geleitet ist. Wie nämlich in Amerika Europa wiederentdeckt wurde, so wurden auch die Natur und ihre Ressourcen nach dem Gleichheitsprinzip erkannt und ausgebeutet.

Demgegenüber dient die „Hermeneutik des Andersseins“, in der die Erkenntnis nicht nach dem Modell der Entsprechung, sondern nach dem Modell des Kontrasts und der Dissonanz aufgefaßt wird, der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein. Denn nur die Erkenntnis des Anderen gerade in seiner Andersheit führt zu einer Gemeinschaft in der Verschiedenheit, die auch die Veränderung des eigenen Standpunkts provoziert und impliziert. Wirklich wach für Neues wird der Mensch nämlich nicht durch Konsonanz und Entsprechung, sondern nur durch Dissonanz und Widerspruch, was zumeist nicht ohne Schmerz abgeht. Darauf weist bereits die griechische Sprache hin, wenn sie in vielen Sprichwörtern „mathein“ (lernen) auf „pathein“ (leiden) reimen läßt. In der Tat vermag der Mensch etwas Anderes nur dann wirklich zu erkennen und zu verstehen, wenn er sich auf dieses Andere einstellt und sich dabei, möglicherweise in einem schmerzhaften Prozeß, selbst verändert, worauf Jürgen Moltmann mit Recht hinweist: „In meiner Erkenntnis des Anderen unterziehe ich mich den Schmerzen und Freuden der eigenen Veränderung, nicht um mich selbst dem Anderen anzupassen, sondern um mich in das Andere hineinzusetzen.“¹⁴

Konsequenzen: Öko-politisches Hirtenamt des Menschen

In dieser elementaren Empathie, aus der von selbst eine verbindende und verbindliche Sympathie fließt, liegt der eigentliche Kern menschlicher Liebe zur Natur. Diesen gilt es in einem dritten Gedankenschritt noch auszufalten, indem die wichtigsten Konsequenzen für ein neues Denken und für einen verantwortungsvollen Umgang mit den natürlichen Ressourcen der Schöpfung gezogen werden sollen.

1. *Anthropozentrik oder Lebenszentrierung?* In der traditionellen Sicht erweist sich die Welt vor allem als Welt des Menschen; und die übrige Welt und Schöpfung stellt sich gleichsam nur als Bühne für das Schauspiel dar, das der Mensch auf dieser aufführt. Diese Anthropozentrik läßt sich dabei zurückverfolgen bis in

die Reformation. Bereits in Martin Luthers Katechismen ist die ganze Schöpfung auf den Menschen konzentriert und deshalb dazu da, dem Menschen zu dienen. Der Glaube an den Schöpfer enthält für Luther vor allem das Bekenntnis, „daß Gott mich geschaffen hat samt allen Kreaturen“ und daß Gott mir „alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen läßt“. Diese anthropozentrische Naturbetrachtung wirkt auch heute noch nach im selbst bei Christen lautstarken Gerede von Umwelt und Umweltschutz, ohne freilich zumeist zu merken, daß die Sprache uns verrät. Wer nämlich von Umwelt redet, gibt damit zu erkennen, daß er sich als Mensch für den Mittelpunkt, gleichsam den Nabel der Welt hält und daß er alles um ihn „herum“ eben als Umwelt betrachtet. Mit Recht spricht der Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich von einem „unerbittlich anthropozentrischen Eindruck“ der gegenwärtigen Umweltgesetze und interpretiert diesen so:

„Im anthropozentrischen Weltbild sehen wir alles, was mit uns ist, nur von uns aus, so daß die Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft.“ Und er zieht daraus die logische Konsequenz: „Wer sich einmal auf die anthropozentrische Bewertung der Umweltprobleme einläßt, begibt sich damit politisch auf eine abschüssige Bahn, auf der es kaum noch ein Halten gibt und an deren unterem Ende die Rechtfertigung des status quo steht. Die Anthropozentrik kann den Menschen nicht schützen. So bleibt sie letztlich nur ein Vorwand, um die natürliche Mitwelt nicht zu schützen.“¹⁵

Hier liegt es begründet, warum ein anthropozentrisches Schöpfungsverständnis über die heute auch gesellschaftlich vorherrschende Tautologie nicht hinauskommt, daß Umweltschutz eigentlich gar nicht Naturschutz ist, sondern in erster Linie Menschenschutz. Nach den bisher bekannt gewordenen offiziellen Begründungen des Umweltschutzes ist primär der Mensch des Schutzes bedürftig, die Natur jedoch nur indirekt in ihrer Eigenschaft als Umwelt des Menschen, als biologisch-physische Voraussetzung für das gesellschaftliche Leben und wirtschaftliche Handeln des Menschen. Dementsprechend schützt nach dem heutigen Verständnis von Umweltschutz in der Tat nur der Mensch sich selbst vor den für seine Gesundheit, für seine Lebensqualität und für seine Wirtschaft schädlichen Folgen der Umweltzerstörung. Geschützt werden soll der Mensch, nicht aber die Natur als solche: „Der sogenannte Umweltschutz ist in Wirklichkeit also Selbstschutz.“¹⁶

Wirklicher Umweltschutz setzt demgegenüber ein anderes Verständnis der Natur voraus, und zwar dahingehend, daß dem Menschen keine unumschränkte Herrschaft über die Natur und keine omnipotente Unterwerfung der Natur zukommt, daß der Mensch vielmehr zu einer solidarischen Gemeinschaft und lebensfördernden Gegenseitigkeit zwischen ihm und der übrigen Schöpfung verpflichtet ist. Da nämlich in der traditionellen Sicht der Mensch von der natürlichen Umwelt abgetrennt und die Natur zur Ressource wurde, die zum Nutzen der menschlichen Gemeinschaft gebraucht und ausgebeutet werden konnte, gilt es heute in neuer Weise zu erkennen, daß die menschliche Geschichte ein gewiß

wichtiger, aber nur begrenzter Teil der Naturgeschichte ist und daß folglich das menschliche Leben von der regenerativen Kraft der natürlichen Lebenszyklen abhängig ist und bleibt.

Der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Konrad Raiser, hat mit Recht betont, daß dieser notwendige „Wechsel vom Anthropozentrismus zur Lebenszentrierung“¹⁷ an die Wurzel des Verständnisses von Gott reicht und daß es gilt, die im Zentrum der meisten religiösen Traditionen, die biblische eingeschlossen, zu findende Lebenszentrierung (live-centredness) ausfindig zu machen. Dann wird deutlich, daß in der biblischen Sicht sich nicht der einzelne Mensch als Gottes Ebenbild auf Erden erweist, sondern die wahre Gemeinschaft der Menschen mit der Schöpfung. Denn nicht einzelne Teile der Schöpfung, auch nicht der Mensch, entsprechen dem biblisch offenbaren Gott, sondern die lebendige Schöpfungsgemeinschaft im ganzen. Eben deshalb ist die besondere Vollmacht und Sonderstellung, die den Menschen auch in christlicher Sicht in der Schöpfung heraushebt, im Sinn einer besonderen Verantwortung des Menschen für die ganze Natur zu verstehen: Der Mensch ist nicht der willkürliche Eigentümer und Verbraucher der Natur, er ist vielmehr als Statthalter Gottes in der Natur in die Sorgepflicht für die ganze Schöpfung gerufen und zum solidarischen Mitglied der ganzen Schöpfungsgemeinschaft verpflichtet, so daß die Schöpfung nicht mehr als des Menschen Umwelt zu verstehen ist, sondern als dessen wirkliche Mitwelt.

2. *Kategorischer Imperativ ökologischer Gewaltverminderung.* Diese Mitgeschöpflichkeit des Menschen mit der ganzen Natur kann selbstverständlich den bleibenden Unterschied zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Schöpfung nicht prinzipiell aufheben. Aber sie betrachtet den Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur nicht als primär und grundlegend, sondern schaut vielmehr auf das gemeinsame Leben von Mensch und Natur, also auf die ganze Schöpfungsgemeinschaft, um dadurch die Aufhebung der selbstverhängten Apartheid zu fördern, genauerhin jener unheilvollen Trennung zwischen dem Menschen und der Schöpfung, die mit der Überordnung des Menschen über die Schöpfung begonnen hat und die mit schrankenloser Gewaltherrschaft des Menschen über die außermenschliche Kreatur zu enden droht.

Diese Aufhebung kann ihrerseits realistischerweise nicht bedeuten, daß es überhaupt keine Überordnung und Herrschaft und damit auch keine Gewalt des Menschen gegen die Natur mehr geben wird. Es gilt sich aber dafür stark zu machen, daß es keine naturzerstörende Wissenschaft und Technik mehr geben darf, sondern nur noch solche Wissenschaft und Technik, die der ganzen Schöpfungsgemeinschaft angepaßt und ihr dienlich ist, und daß nur noch so viel Gewalt des Menschen gegen die Schöpfung erlaubt sein darf, als für die Fristung menschlichen Lebens unumgänglich und notwendig ist. Dazu gilt es, sich an jenem ökologischen Imperativ zu orientieren, den Gerhard Liedke dahingehend formuliert hat: „Vermindere die Gewalt gegen die Schöpfung Gottes, wo immer und wann

immer es möglich ist.“¹⁸ Konkret bedeutet dieser Imperativ, daß das Eingreifen des Menschen in die Natur an der ihr eigenen Würde seine unbedingte Grenze finden muß und daß dazu als Ausgleich mit dem Recht des Menschen auf die Benutzung der Natur ein ökologisches Grundrecht der Natur gegenüber dem Menschen geltend zu machen ist.

3. *Eindimensionale Wirtschaftlichkeit oder ganzheitliche Wirklichkeit des Lebens?* Praktisch handhabbar und politisch praktikabel wird dieser Imperativ freilich nur, wenn entgegen den dominierenden Tendenzen der bisherigen Schau, die nicht selten menschliche Gewalt gegen die außermenschliche Schöpfung legitimiert hat, für jeden noch auszuübenden Gewaltakt des Menschen gegen die Natur die Begründung seiner Unumgänglichkeit politisch verlangt werden muß. Diese Forderung ruft ihrerseits nach einer Ethik asketischer Verantwortung und nach einer politisch zu organisierenden kollektiven Askese, die zu begründen ist mit einer Ethik der Selbstbegrenzung, die „im Konfliktfall dem ökologischen Erhaltungsinteresse“ den „Vorrang vor dem ökonomischen Steigerungsinteresse“ zukommen läßt¹⁹.

Dieser notwendige wie notwendende politische Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie, der die Schöpfung als naturale Basis auch aller Ökonomie respektiert, impliziert zugleich den wirtschaftsethischen Imperativ, daß das Wirtschaftsverhalten des Menschen heute nur noch im Horizont der Ökologie betrachtet und beurteilt werden kann, weil und insofern alles – auch und gerade das ökonomische Handeln des Menschen – auf die umfassende Wirklichkeit der Schöpfung zielen muß und sich nicht einfach an der eindimensionalen Wirtschaftlichkeit des menschlichen Produzierens orientieren darf. Denn der ursprüngliche Sinn des Wortes „Wirtschaft“ erinnert noch heute daran, daß ihre eigentliche Bestimmung nicht allein in der Selbsterhaltung und Selbstvergrößerung des Menschen liegen kann, sondern in der Wirklichkeit des Lebens der ganzen Schöpfung. Gemäß diesem Verständnis kann es deshalb – gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, die freilich ein eindimensionales wie eingleisiges Wirtschaftsdenken verraten –, keine „gesunde Wirtschaft“ geben, wenn die Menschen durch sie krank werden und die Schöpfung sogar tödlich bedroht wird.

Als Tatbeweis für diese Perspektive muß der Umgang des Menschen mit dem Gleichgewicht von Arbeit und Ruhe bzw. zwischen Alltag und Sonntag gelten. Denn zwischen der Umweltzerstörung und der zumindest partiellen Abschaffung der Sonntagsruhe besteht ein unlösbarer Zusammenhang. Sie erweisen sich als zwei Seiten derselben Medaille, nämlich einer sträflichen Mißachtung der zyklischen Struktur allen Lebens. Wie die Umweltzerstörung auf dem Streben des Menschen beruht, die zyklischen Strukturen des geschöpflichen Lebens nicht mehr zu erkennen und anzuerkennen, sie statt dessen in eindimensionale Linearität zu übersetzen, so besteht in der heutigen Gesellschaft ebenfalls die Gefahr, die zyklische Zeitstruktur des geschöpflichen und menschlichen Lebens, die der ge-

sellschaftlichen Institution des Sonntags zugrunde liegt, nicht mehr zu respektieren, sondern sie linear verfügbar zu machen. Bedenkt man diesen Schicksalszusammenhang zwischen Umweltzerstörung und Abschaffung der Sonntagsruhe, wird man in der Rettung des Sonntags ohne jeden Zweifel eine wichtige Bewährungsprobe des politischen Vorrangs der Ökologie vor der Ökonomie erblicken dürfen²⁰.

Diesen Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie auch politisch zur Geltung zu bringen, erweist sich als das dringende Gebot der Stunde, weil allererst dessen Befolgung wirklich zeigt, ob wir Menschen des 20. Jahrhunderts die ökologische Lektion der gegenwärtigen Krise wirklich gelernt haben. Denn noch allzu viele ökologische Grundsatzversprechen und Parteiprogramme scheitern auch heute stets an handfesten ökonomischen Interessen und demonstrieren den umgekehrten faktischen Vorrang der Ökonomie vor aller Ökologie. Die unbedingte Voraussetzung für diese notwendige Perspektive eines fundamentalen Vorrangs der ökologischen Notwendigkeiten vor allen ökonomischen Interessen liegt in der sensiblen Wahrnehmung der gegenwärtigen ökologischen Krise als einer nicht bloß technischen, sondern radikal ethisch-religiösen Krise.

Entgegen dem Postulat des Philosophen Hermann Lübbe, auf die gegenwärtige Krise dürfe nicht „moralisch“, sondern könne allein „pragmatisch“ reagiert werden, da die gegenwärtige Krise keine moralische und keine „Zielkrise“, sondern nur eine „Steuerungskrise“ sei²¹, gilt es, die gegenwärtige ökologische Krise als eine fundamentale Zielkrise zu betrachten, gemäß der klarsichtigen Diagnose Carl Friedrich von Weizsäckers, daß wir heute in einer Zivilisation mit unendlichen technischen Möglichkeiten, aber mit äußerst verworrenen Zielen leben. Denn nur die Wahrnehmung der ökologischen Krise als einer ethisch-religiösen Zielkrise ermöglicht die nicht von außen an die Wissenschaften heranzutragende, sondern aus ihnen selbst aufsteigende ethische Fragestellung, die zugleich Ethik mit Metaphysik verklammert und vor zutiefst religiös-theologische Fragen wie die folgenden stellt: Soll es die Menschheit und die Natur insgesamt überhaupt weiterhin geben? Warum soll der Mensch so, wie ihn die Evolution bisher hervorgebracht hat, erhalten bleiben? Und warum soll es überhaupt Leben auf dieser Erde geben?

Diese Fragen lassen sich nicht beantworten ohne eine radikale Umkehr der Menschen in ihrer Einstellung zur Schöpfung. Denn letztlich gibt es nur eine Alternative, wie sie David Henry Thoreau in dieser Kurzformel festgemacht hat: „Entweder kann die Natur geändert werden oder der Mensch.“²² Oder um das Thema der vorausgehenden Überlegungen nochmals zuzuspitzen: Unsere Verantwortung heute besteht darin, Franziskus gegen Kolumbus zum Sieg zu verhelfen. Dies jedenfalls sollten wir aus der historischen Spurensicherung lernen, um sowohl globale Betrachtungen zurückzugewinnen als auch individuelle Umsetzungen in vielen kleinen Schritten realisieren zu können. Beides wird sich aber nur

als möglich erweisen, wenn wir auch den Mut zum Einbezug der religiösen Traditionen aufbringen, die keineswegs historisch verbraucht sind, sondern sich in ihrer unverfälschten Aktualität darbieten.

ANMERKUNGEN

- ¹ F. Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (Bern 1982) 38.
- ² Vgl. dazu C. Merchant, *The Death of Nature* (New York 1980).
- ³ J. Moltmann, *Gott in d. Schöpfung. Ökolog. Schöpfungslehre* (München 1985) 28.
- ⁴ G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung u. Gotteserfahrung* (Freiburg 1986) 24.
- ⁵ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart ¹³1983) 108.
- ⁶ A. Ganoczy, *Theologie d. Natur* (Zürich 1982) 46.
- ⁷ Bonaventura, *Itinerarium I*, 15.
- ⁸ K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – Ein Weg für heute* (Freiburg 1975) 14.
- ⁹ W. Heisenberg, *Physik u. Philosophie* (Stuttgart 1984) 85.
- ¹⁰ K. Koch, *Schöpfung als d. universale Sakrament Gottes. Chr. Schöpfungsglaube und d. Krise d. Sakramentalen*, in: ders., *Gottlosigkeit oder Vergötterung d. Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche u. Ges.* (Zürich 1992) 81–104.
- ¹¹ J. Moltmann, *Die atomare Katastrophe: Wo bleibt Gott?*, in: *EvTh* 47 (1987) 58.
- ¹² T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt 1985).
- ¹³ *Die Neuentdeckung Amerikas*, hg. v. H. Dieterich (Göttingen 1990).
- ¹⁴ J. Moltmann, *Die Entdeckung des Anderen. Zur Theorie d. kommunikat. Erkennens*, in: *EvTh* 50 (1990) 409.
- ¹⁵ K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit d. Natur* (München 1984) 47, 54ff.
- ¹⁶ S. M. Daecke, *Chr. Glaube u. Umweltkrise aus prot. Sicht*, in: *US* (1987) 161.
- ¹⁷ K. Raiser, *Die Welt im 21. Jh. Herausforderungen an d. Kirchen*, in: *Die Theol. auf d. Weg in d. dritte Jt.* (FS J. Moltmann) (Gütersloh 1996) 16.
- ¹⁸ G. Liedke, in: *Damit die Erde wieder Gott gehört. Plädoyer für einen neuen Umgang mit Mensch u. Natur*, hg. v. H. A. Cornik (Freiburg 1986) 77.
- ¹⁹ W. Huber in: *Frieden in d. Schöpfung. Das Naturverständnis prot. Theologie*, hg. v. G. Rau u. a. (Gütersloh 1987) 246.
- ²⁰ K. Koch, *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente* (Ostfildern 1991).
- ²¹ H. Lübke, *Polit. Moralismus. Der Triumph d. Gesinnung über d. Urteilskraft* (Berlin 1987).
- ²² Zit. in: *Ökologie-Lesebuch*, hg. v. E. Schramm (Frankfurt 1984) 101.