

Jürgen Moltmann

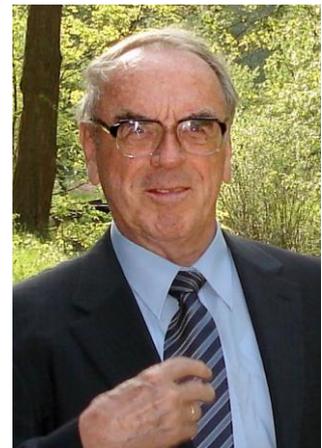
Was ist der Mensch?

Von der anthropozentrischen zur kosmischen Anthropologie

Zusammenfassung

In den Millionen-Supercities haben die Menschen keine Erdberührung und die Sonne ist wegen den Abgasen kaum zu sehen. Warum ist die Harmonie von Kultur und Natur verschwunden? Welche Verantwortung kommt der christlichen Anthropologie bzw. dem Verständnis des Menschen als Herrscher über die Natur zu? In diesem Aufsatz wird die Entwicklung der christlichen, westlichen und heutigen Anthropologie nachgezeichnet. Im zweiten Teil wird eine christliche, nicht anthropozentrische, kosmische Anthropologie entworfen. Zentral dabei ist die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Natur und die Rolle der Anthropologie für eine nachhaltige, ökologische Kultur. Eine authentische christliche Anthropologie unterstützt keine Herrschaftsstellung des Menschen in der Welt, weil sie zur ökologischen Krise und zur Entfremdung des Menschen von der Natur führt. Die kosmische Anthropologie gründet auf das Verständnis des Menschen als Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft, als Geschöpf der Erde unter vielen anderen Geschöpfen, der auf die Existenz der Tiere und die lebensförderliche Erde angewiesen bleibt. Die kosmische Anthropologie fördert somit die Vielfalt des Lebens auf unserem Planeten und die ökologische Kultur.

DER AUTOR



Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jürgen Moltmann ist Professor Emeritus für Systematische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Stichworte

Anthropozentrische Anthropologie, Bestimmung des Menschen, philosophische Anthropologie, kosmische Anthropologie, Schöpfungsgemeinschaft, Globalisierung, kosmische Christologie, ökologische Kultur

Nach einem Dialog mit dem konfuzianischen Philosophen Tu weiming im Beijing Forum 2010 über die Harmonie der menschlichen Kultur und der Natur der Erde¹ trat ich hinaus in die 5-Millionen-Supercity von Peking und fand keine Natur. In den Hochhausgebieten haben Menschen keine Erdberührung und die Sonne sehen sie im Smog der Abgase auch nicht mehr. Sie existieren ganz in der menschengemachten Welt der Stadt. Dann fuhr ich hinaus zum Tanzhesi Kloster und erkannte die alte chinesische Harmonie von Kultur und Natur im Kult. Das uralte buddhistische Kloster liegt am Ende eines Tals eingebettet in bewaldete Berge. Seine geschwungenen Dächer entsprechen hängenden Tannenzweigen. Die Proportionen der Tempelanlage stimmen mit den Höhen und Tälern der Landschaft überein. Im Kloster werden Jahrtausende alte Bäume gepflegt. Sie verwurzeln den Kult tief in der Erde und waren wohl einst als heilige Bäume verehrt. Dieses Tanzhesi Kloster wurde im dritten Jahrhundert gegründet und war lange vor der Stadt Peking das Zentrum der Landschaft und der in ihr wohnenden Menschen. Bietet diese alte Harmonie von Kultur und Natur im Kult ein gutes Vorbild für die Zukunft von Mensch und Erde in einem postindustriellen, ökologischen Zeitalter? Es wäre dann ein Bild des Widerspruchs gegen die gegenwärtige Entwicklung, denn die Flucht der Menschen aus dem Dorf in der natürlichen Landschaft zu der menschengemachten Supercity hält ungebrochen an. Die Urbanisierung hat schon mehr als 50 % der Menschheit erreicht, auch in China. Zentralismus bestimmt die moderne Globalisierung. In Asien und Afrika wachsen die Super- und Megacities mit riesigen Slumvorstädten und eine Umkehr ist nicht in Sicht.

Was bedeutet das für das Selbstverständnis der Menschen? Ist das eine Folge der westlichen Selbstbefreiung des Menschen von der Naturabhängigkeit und seiner wachsenden Beherrschung der Naturkräfte? Ist der Mensch, wie es im Westen geglaubt und seit Jahrhunderten praktiziert wird, zur Herrschaft über die Natur bestimmt, oder ist er, wie in Asien immer geglaubt und praktiziert wurde, ein Teil der Natur und also zur Integration in die natürlichen Zusammenhänge des Lebens bestimmt?

¹ Beijing Forum 2010. The Harmony of Civilizations and Prosperity for all. Commitments and Responsibilities for a Better World. November 5 – 7, 2010 Beijing.

Liegt die Menschenwürde in der Sonderstellung des Menschen im Kosmos oder ist sie sein Anteil an der Würde aller Geschöpfe auf der Erde?

Ich will in diesem Essay die Entwicklung der zuerst christlichen, dann westlichen und heute modernen Anthropologie nachzeichnen, um nach ihrer Wirkung für die Natur und die Menschen selbst zu fragen. Im Teil II entwerfe ich eine christliche, nicht anthropozentrische, kosmische Anthropologie.

I. Anthropozentrische Anthropologie

1. Der Mensch als Herrscher

Wir beginnen mit der Wirkungsgeschichte der Schöpfungsgeschichte Israels:

„Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bild; zum Bild Gottes schuf er ihn, und schuf sie als Mann und Frau“. (Genesis 1, 27)²

„Ebenbild Gottes“ ist ein orientalischer Herrschertitel. Nur der König ist Gottes Bild auf Erden und sein Stellvertreter gegenüber seinem Volk. Das verleiht ihm absolute Autorität und fordert von seinen Untertanen totalen Gehorsam. Er ist nur den Göttern verantwortlich, denn er gehört zu ihnen. Niemandem sonst ist er rechenschaftspflichtig. Wird er von den Göttern verstoßen, ist das sein Ende.

Im Kontext altorientalischer Herrschaft ist dieser Text aus Israels Schöpfungsgeschichte revolutionär zu nennen, denn er überträgt die Herrschaftsideologie von einem Herrscher auf alle Menschen und zwar schon damals gleichermaßen Männer und Frauen:

„Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer, die Vögel unter dem Himmel und über alle Tiere des Feldes ...“ (Genesis 1, 26)

Diese Bestimmung ist in zweifacher Weise revolutionär:

1. Jeder Mensch, ob jung oder alt, Mann oder Frau, weiß oder schwarz, behindert oder nichtbehindert und welche Unterschiede es sonst noch geben mag, ist als Ebenbild Gottes zu achten. Damit wird die gottgewollte und essentielle Gleichheit aller Menschen ausgedrückt. Der göttliche Herrscher, der „Sohn des Himmels“, wird humanisiert und demokratisiert. Alle Menschen sind von göttlichem Geschlecht und

² Claus Westermann, *Genesis*, Neukirchen 1974, 203 ff; Leo Scheffczyk (Hg), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, IX: *Gottes Bild in der Schöpfung: Die Menschen*, 222-235; *Mensch*, Stuttgart 1971, 2005³

Töchter und Söhne Gottes. Alle werden auf die Ebene der Herrscher gehoben.

2. Alle Menschen sind gemeinsam zur Herrschaft über die anderen Lebewesen und diese Erde bestimmt. Die Herrschaft über die Erde (dominium terrae) wird sozialisiert. Psalm 8 ist eine Spitzenerklärung: „Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott ...
Du hast ihn zum Herrn gemacht über Deiner Hände Werk, alles hast Du unter seine Füße getan“. (Psalm 8, 6.7)

„Macht euch die Erde untertan“. Hier ist das Bild der thronende Pharaos, der seine unterworfenen Feinde unter seinen Füßen hat; ein durchaus aggressives Bild: Wie der Pharaos seine Feinde besiegt, so soll der Mensch die Erde mit ihren Lebewesen besiegen und sich unterwerfen. Aber es ist „der Mensch“, das heißt: alle Menschen gemeinsam, nicht ein Volk oder eine Rasse oder eine Klasse oder ein Despot. So lange es solche ungerechten Machtverhältnisse in der Menschheit gibt, ist diese göttliche Bestimmung der Menschen nicht erfüllt, sondern wird verfehlt und pervertiert.

Man hat mit Recht auf die Lebensverhältnisse der Menschen hingewiesen, die vor 2500 Jahren diese Texte verfasst haben. Es waren Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft. Diese Texte waren die Herrschaftsträume der Erniedrigten und Heimatlosen. Die Erde „untertan“ zu machen, bezog sich vor allem auf Ackerbau und Viehzucht, nicht auf Ausbeutung von Bodenschätzen, denn Bergwerke gab es erst in Anfängen. Allgemein gesehen wurden diese Herrschaftsträume von Menschen verfasst, die sich ihrer Naturabhängigkeit sehr bewusst waren. Sie waren den Krankheiten wehrlos ausgeliefert und von unverstandenen Naturkräften umgeben. Ihre Lebenserwartung war vergleichsweise kurz. Darum wird man diese „Imago-Dei-“ und „Dominium-terrae“-Anthropologie auch als Protestbewegung und eine Theologie der Befreiung der Menschen von den vielfältigen Naturabhängigkeiten deuten können: Nicht die Natur soll die Menschen, sondern die Menschen die Natur bestimmen.

Die Prozesse, die mit den anthropologischen Grundaussagen der Schöpfungsgeschichte Israels angestoßen sind, haben weitreichende Folgen gehabt und sind mitnichten schon erfüllt:

1. Wie Aids, Krebs, Erdbeben, Tsunamis und andere Naturkatastrophen beweisen, hat sich die Menschheit bei weitem noch nicht die Erde untertan gemacht, jedenfalls gehorcht ihr die Natur nicht.
2. Die Humanisierung und Demokratisierung der Herrschaft über die Erde ist trotz vieler Revolutionen der Freiheit und Gleichheit immer noch ein unerreichtes Ideal. So lange es Herrschaft von Menschen über

Menschen gibt, ist noch nicht „der Mensch“ als „Bild Gottes“ auf der Erde erschienen.³

3. So lange diese Herrschaft nicht gemeinsam in sozialer Gerechtigkeit und rechtlicher Gleichheit ausgeübt wird, wird die göttliche Bestimmung der Menschheit verfehlt. Nicht der „Mensch“, den Gott mit „Ehre und Herrlichkeit krönt“ (Psalm 8, 5), sondern der Unmensch herrscht mit gottlosem Unrecht und mit Gewalt, nicht mit der Gerechtigkeit, die Gott entspricht. Wollte man die revolutionäre Übertragung der Gottebenbildlichkeit von singulären Herrschern auf alle Menschen fortsetzen, so wäre es an der Zeit, alle Geschöpfe Gottes als „Bild Gottes“ zu achten und damit die Herrschaft der Menschen über die Erde in die Schöpfungsgemeinschaft der Erde aufzuheben.

2. In der Mitte der Welt

Die christliche Theologie hatte die Welt hierarchisch in Stufen des Seins aufgeteilt: Im Menschen gibt es *imago Dei*, in allen anderen Lebewesen nur *vestigia Dei*. Die Renaissance trieb dieses Bild weiter: Der Mensch stellte sich in den Mittelpunkt der Welt. Der klassische Text findet sich in Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, 1486.⁴ Der Philosoph gehörte zum Kreis des „Machtmenschen“ Lorenzo Magnifico in Florenz, zu dem auch Macchiavelli gehörte, und beginnt seine Abhandlung mit einem Zitat des islamischen Gelehrten Abdallah: Nichts gibt es in der Welt, das bewunderungswürdiger ist als der Mensch. Er sieht den Menschen „aus der Reihe des Universums hervorschreiten, beneidenswert nicht nur für die Tiere, sondern auch für die Sterne, ja sogar für die überweltlichen Intelligenzen“, gemeint sind die Engel. Damit beginnt in Europa eine messianische Anthropologie. Gott hat den Menschen in die Mitte der Welt gesetzt und sagt zu ihm:

„Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns (scil. Gott) vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du aber bist durch keine unüberwindlichen Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, ... damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst“ (10 f).

Diese „Mitte der Welt“ ist nicht nur die Mitte der Erde, sondern auch die Mitte zwischen Himmel und Erde. Als Ebenbild des Schöpfers ist der

³ Das zeigt die Prophetie Daniels vom kommenden „Menschensohn“ Kapitel 7 und die Menschensohn-Christologie des Neuen Testaments.

⁴ Pico della Mirandola. *Über die Würde des Menschen*, Zürich 1988.

Renaissancemensch ein „Schöpfer seiner selbst“ und – wie heute oft gesagt wird – seine eigene Erfindung. Die Welt steht unter dem gesetzlichen Zwang der Notwendigkeit, der Mensch aber ist ihr freier Herr. Tiere und Engel warten auf die Erscheinung dieses göttlichen Geschöpfes „Mensch“, das sich seine eigene Welt schafft. Diese Erhöhung des Menschen zum höchsten Wesen ist mit einer Abwertung aller anderen Wesen verbunden. Der Mensch gewinnt seine schöpferische Freiheit auf Kosten der Unfreiheit der anderen Geschöpfe. Die Welt spricht nicht mehr die Sprache der „Spuren“ und „Zeichen“ Gottes, sondern wird durch vorgeschriebene und erkennbare Gesetze bestimmt. Darin liegt die Geburt der Modernen Welt und der Beginn der Neuzeit: Die Natur wird als ein Mechanismus angesehen und die Naturerkenntnis wird auf Mathematik reduziert. Der Mensch wird zum „Maß aller Dinge“ und zum Erfinder seiner selbst und seiner eigenen Welt. Darin besteht sein moderner „Gotteskomplex“ (H. E. Richter).

3. Herr und Eigentümer der Natur

Der Siegeszug der modernen Naturwissenschaft und Technologie begann mit Rene Descartes in Frankreich und Francis Bacon in England.⁵ Descartes teilte die Welt in das denkende menschliche Subjekt und ausgedehnte materielle Objekte ein: Res cogitans und res extenso. Mit der Subjektivierung des Menschen wurde die Natur der Objektivierung ausgeliefert.

Durch Naturwissenschaft und Technik sollen Menschen nicht nur zu autokratischen „Herren“, sondern auch zu kapitalistischen „Eigentümern der Natur“ werden, sagte er in seinem Buch „Über die Methode“.⁶

Indem der Mensch sich das „herrenlose Gut“ der Natur aneignet, wird er ihr Eigentümer. Indem sich Einzelne das Gemeineigentum aneignen, entsteht der moderne Kapitalismus. In der Natur sieht der Mensch nur Objekte, deren hervorragende Eigenschaft ihre messbare Ausdehnung ist. Diese Reduzierung der Naturerkenntnis auf die Vermessung wurde zur Grundlage moderner Naturwissenschaft.

Im Menschen selbst koexistiert eine denkende Seele mit einem ausgedehnten Körper. Descartes suchte die Verbindung irgendwo im Gehirn, konnte sie aber logischerweise an keinem ausgedehnten Ort finden. Was übrig blieb, war die Objektivierung der Leiblichkeit menschlicher Existenz zum Körper, den die denkende Seele zeitweilig von

⁵ Alexandre Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt 1969

⁶ René Descartes, Discours de la Méthode (1692), Mainz 1948

seiner Geburt bis zu seinem Tod „hat“ und besitzt. Sein Schüler, der französische Arzt LaMettrie machte daraus das Bild vom „L'Homme machine“ (1748).

Das mechanistische Weltbild beherrschte auch das Selbstverständnis des Menschen. Das 17. Jahrhundert war an den europäischen Höfen auch das Zeitalter der Uhrwerke und Automaten, so wie wir heute im Zeitalter der Computer und Roboter leben.

Von Francis Bacon kam der Ruf, der bis in meine eigene Jugend hinein die Schule prägte: „Wissen ist Macht“ – also „lerne“. Francis Bacon verband den wissenschaftlich-technischen Machtgewinn über die Natur mit einem Erlösungstraum: Der Mensch wurde zur Herrschaft über die Erde geschaffen. Durch den Sündenfall verlor er diese gottbestimmte Herrschaft. Durch Naturwissenschaft und Technik gewinnt er die „restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power ... which he had in his first state of creation“.⁷ Durch wissenschaftliche Naturbeherrschung wird also nichts Geringeres als die Gottebenbildlichkeit der Menschen wiederhergestellt. Der „moderne Mensch“ ist der durch Naturwissenschaft erlöste, rationale, göttliche Mensch. Das ist der moderne Messianismus – der menschengemachten Maschinenwelt.

4. Das Waisenkind der Natur

Es gab immer auch die andere Seite der Aufklärung und der Modernen Welt: die romantische Bewegung und ihre Naturphilosophie.⁸ In ihr wird der Verlust der Natur beklagt, die mit der Befreiung von ihr einhergeht. Der gottgleiche Beherrscher der Natur ist zugleich das vernachlässigte Waisenkind der Natur. Dafür hat Johann Gottfried Herder in seiner Schrift „Über den Ursprung der Sprache“ 1770 den klassischen Text der deutschen Tradition geschrieben.⁹ Wie Pico della Mirandola geht er davon aus, dass das Tier umweltgebunden ist, der Mensch jedoch „keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte“ hat, sondern: „Eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn her“. (18f) Der Mensch ist weltoffen und frei. Aber das ist für Herder keineswegs nur ein Vorzug des Menschen wie für Pico della Mirandola, sondern auch ein Mangel:

„Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung seyn:
- oder die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter, da sie gegen jedes

⁷ Zitiert nach W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York 1972, 48ff.

⁸ Rüdiger Saffransky, *Romantik*. München 2007

⁹ Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1779), Berlin 1959

Insekt die liebeichste Mutter war. Jedem Insekt gab sie, was und wieviel es brauchte: Sinne zu Vorstellungen, und Vorstellungen in Triebe gediegen ... Bei dem Menschen ist alles in dem größten Missverhältnis – Sinne und Bedürfnisse, Kräfte und Kreis der Wirksamkeit, der auf ihn wartet, ...“ (21)

Und, so führt er aus, hat der Mensch zum Ersatz für seine natürlichen Mängel die Sprache bekommen, und anstelle der mangelnden Instinkte die Freiheit, um die Mängel durch bewusste Handlungen zu ersetzen. Bis ins 20. Jahrhundert ging eine Tradition der deutschen Anthropologie von dem Menschen als einem natürlichen Mängelwesen aus, das seine Defizite durch Kulturleistungen kompensieren muss.¹⁰ Der Mensch ist nach dieser Einsicht in die *condition humaine* nicht ein Herr und Eigentümer der Natur, sondern ein durch bewusste Kulturleistungen auf seiner Ebene die Vollkommenheit der Tiere, ihrer Umweltgeborgenheit und Instinktsicherheit erreichendes unfertiges Wesen. Der Mensch — das unvollkommene Geschöpf: „Jede Ameise kennt die Formel ihres Ameisenbaus; jede Biene kennt die Formel ihres Bienenstocks. Sie kennen sie auf ihre Weise. Nur der Mensch kennt seine Formel nicht“, schrieb Dostojewski dazu und stimmte Nietzsches Definition zu: „Der Mensch — das nicht festgestellte Tier“.¹¹ Daraus folgt die politische Kulturaufgabe, den Menschen „festzustellen“ und das Risiko seiner Freiheit abzuschaffen.

Diese romantische Klage über die „Stiefmutter Natur“ drückt das gestörte Naturverhältnis des modernen Menschen sehr gut aus. Seine Kultur wird als seine Ersatznatur aufgefasst. Ihr Ziel kann nicht die unbestimmte Freiheit der Menschen sein, sondern nur deren Abschaffung: In seiner Gesellschaft muss der Mensch so institutionalisiert und „festgestellt“ werden wie das Tier in seiner artspezifischen Umwelt. Das ist die „schöne, neue Welt“ der globalen Kultur einer „harmonischen Gesellschaft“.

Es gehört zu dieser romantischen Kehrseite der Aufklärung und der modernen Gesellschaft, wenn der junge Karl Marx als Endziel der menschlichen Geschichte konstatiert:

„Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“. (Frühschriften, 237)

Durch den Rabbi Moses Heß kam eine Unterscheidung in die deutsche philosophische Anthropologie, die sich bis heute durchgehalten hat: die Unterscheidung der Kategorien Haben und Sein.¹² Wendet man sie auf den

¹⁰ Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1959

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, III Das religiöse Wesen*.

¹² Siehe Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Frankfurt 1976

Menschen selbst an, kann man sagen: Ich bin Leib und ich habe einen Körper. Das Subjekt Mensch ruht in sich selbst und steht sich doch zugleich gegenüber. Das nannte Helmut Plessner die „exzentrische Position“ des Menschen.¹³ In seiner Spontaneität ist er mit sich einig, in seiner Reflexion tritt er sich gegenüber und macht sich zum Gegenstand seiner Beobachtung. Der Unterscheidung von Sein und Haben liegt auch die Kapitalismuskritik von Karl Marx zugrunde: Die kapitalistische Welt verwandelt alles menschliche Sein ins Haben von Waren und entfremdet damit den Menschen von sich selbst. In der käuflichen Warenwelt gibt es kein authentisches menschliches Sein. An ihre Stelle soll eine „Assoziation“ treten, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“, wie es so liberal im letzten Satz des „Kommunistischen Manifest“ heißt.

Der wissenschaftliche und technische Materialismus verwandelt die Natur in einen menschlichen Herrschaftsbereich des Ausbeutens und Habens. Dafür reduziert der philosophische Materialismus die Natur auf die berechenbare mechanische Bewegung: „Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers“. Der dialektische Materialismus des jungen Marx sieht dagegen die „Bewegung“ als die vorzüglichste Eigenschaft der Materie, aber nicht als mechanische und mathematische Bewegung, sondern als „Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual ... der Materie“.¹⁴ Er nimmt den Ausdruck „Qual der Materie“ von dem spätmittelalterlichen Mystiker Jakob Böhme auf, der damit das „Seufzen der Kreatur“ nach Erlösung von der Vergänglichkeit aufnahm, das der Apostel Paulus im Römerbrief Kap. 8 beschrieben hatte. „Religion“ ist für Marx „der Seufzer der bedrängten Kreatur“. Damit wird der „dialektische Materialismus“ von Marx in einer seiner Eigenschaften auch zu einer Welterlösungslehre.

5. Höhepunkte philosophischer Anthropologie in Deutschland im 20. Jahrhundert: Max Scheler und Arnold Gehlen

Ich schließe die kurze Darstellung der christlichen, der westlichen und der modernen anthropozentrischen Anthropologie mit zwei deutschen Positionen ab. Max Scheler präsentierte 1927 noch einmal die „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“¹⁵, während Arnold Gehlen dem menschlichen

¹³ Helmut Plessner, *Conditio humana*. Einleitung zur Prophylläen-Weltgeschichte, Berlin 1961

¹⁴ Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, 330.

¹⁵ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947. Die Schrift geht zurück auf einen Vortrag mit dem Titel „Die Sonderstellung des Menschen“ 1927. Wolfhart Pannenberg knüpft in seiner Anthropologie an Schelers Schrift an, indem er die Weltoffenheit des Menschen zur Gottoffenheit erweitert. Was ist der Mensch? Die

Mängelwesen in „Urmensch und Spätkultur“ 1956 durch eine Gesellschaft fester kultureller Institutionen zur Ersatzerfüllung verhelfen wollte.¹⁶ Beide gingen von dem Kulturschock des 1. Weltkriegs in Europa aus und waren von der durch das vierjährige Morden auf den Schlachtfeldern aufgeworfene Frage bewegt: „Was ist der Mensch?“ „Zu keiner Zeit der Geschichte (ist) der Mensch sich so problematisch geworden wie in der Gegenwart“, schrieb Max Scheler. Aber es war doch nur die Gegenwart des europäischen Mensch, und der ist sich selbst immer „problematisch“ gewesen. Die Unruhe und das Verlangen, das Geheimnis, das er sich selbst ist, aufzudecken, kennzeichnet den christlichen, den westlichen und den modernen Menschen. Er ist zugleich eine Hoffnung und ein Risiko für den „Rest der Welt“.

Max Scheler begründet die Sonderstellung des Menschen im Kosmos durch seine Unterscheidung vom Tier: Das Tier ist umweltgebunden und von seinen Instinkten geleitet; der Mensch aber ist weltoffen und zu bewussten, freien Handlungen fähig. Das ist seine berühmte Formel: „Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes“.¹⁷

Alles was das Tier von seiner Umwelt merken und fassen kann, liegt in den sicheren Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur. Der Mensch aber hat durch seine Offenheit zur Welt diesen Umweltbann abgeschüttelt. Daraus folgt, dass seine Triebüberschüssigkeit stets unbefriedigt bleibt. Die dadurch entstehende „Leere des Herzens“ wird zu einer „unendlichen Leere“. Der Mensch ist auf das Transzendieren der jeweils gegebenen Wirklichkeit angelegt, denn seine Weltoffenheit ist im Grunde seine Gotttoffenheit, wie Augustin schon sagte: „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig in uns, bis es Ruhe findet in Dir“. Die ruhelose Selbsttranszendenz und das stets unbefriedigte Streben nach dem Neuen würden zu Kennzeichen des christlichen, des westlichen und des modernen Menschen in welcher säkularen Form heute auch immer.

In welchem Verhältnis steht dieser „Mensch“ zur Natur? Nach Max Scheler kommt in der Erhebung des Menschen zur Weltoffenheit kraft des Geistes die Natur auf der Leiter des Materiellen, Vegetativen, Organischen und Tierischen zum Bewusstsein ihrer Selbst. Sie fasst sich im Menschen zur höchsten Blüte. Es hat den Eindruck, als gäbe es „eine Stufenleiter, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst

Antropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1981⁶, 12: „Die Weltoffenheit des Menschen setzt eine Gottbezogenheit voraus.“ Dieser augustinische Gedanke ist bei Scheler schon angelegt.

¹⁶ Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956

¹⁷ Scheler, 41.

zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich seiner selbst inne zu werden – um schließlich im Menschen sich selbst ganz zu haben und erfassen“.¹⁸ Damit ist Scheler bei Hegel angekommen: Im menschlichen Bewusstsein kommt der absolute Geist zu sich selbst, indem er sich seiner selbst bewusst wird. Also ist der Mensch nicht nur die Krone der Schöpfung und der Höhepunkt der Evolution des Lebens, sondern auch ihr Vollender und der Erlöser aller anderen natürlichen Lebensformen, der vegetativen, der organischen und der tierischen Lebensformen, die auf seine Erscheinung gewartet haben. Das ist die moderne Position der idealistischen Konzeption des Menschen, die aus Renaissance und Aufklärung hervorgegangen ist.

Demgegenüber vertritt Arnold Gehlen die romantische Position der Aufklärung: Die Welt des Geistes, der bewussten Handlungen der Menschen und der Kultur sind keine „Erhebung zur Weltoffenheit“, sondern nur die unentbehrliche „Ersatzwelt“ des von der Natur so vernachlässigten Lebewesens „Mensch“. Geist ist nur eine Art der Selbstheilung des am „Menschen“ erkrankten Lebens. Der von Natur aus „weltoffene“ Mensch schafft sich durch seine Kultur eine Ersatz-„umwelt“. Seine natürliche Freiheit überführt der Mensch in habitualisierte Verhaltensweisen, aus denen die feste Institution seiner Kultur hervorgeht. „Alle Kulturen ruhen ... auf Systemen stereotypisierter und stabilisierter Gewohnheiten ... Eine Kultur wäre chaotisch, in der die potentielle Variabilität der Handlungen ... zur Geltung käme“.¹⁹ Die „Antriebsüberschüssigkeit“ des Menschen ist lediglich seine „Instinktarmut“, seine Weltoffenheit nur ein Mangel an stabiler Umwelt, sein Geist offenbart eine Krankheit seiner Seele. Der total vergesellschaftete Mensch entledigt sich seiner Weltoffenheit, seiner Freiheit und seines Geistes. Er ist zum festgestellten Tier geworden.

Arnold Gehlen war über diese Konsequenzen seines anthropologischen Ansatzes offenbar selbst so erschrocken, dass er am Schluss seines Buches „Urmensch und Spätkultur“, das übrigens zuerst 1940 (in der Nazizeit) erschienen war, schrieb: „In der Welt der Maschinen und Kulturwerte zerläuft das Leben wie Wasser zwischen den Fingern, die es halten wollen, weil es der Güter höchstes ist. Aus nicht lotbaren Tiefen heraus wird es in Frage gestellt“.²⁰ Es wäre m. E. sinnvoll gewesen, mit dieser transzendenten Infragestellung des Menschen zu beginnen, um seine Selbsttranszendenz, seine Freiheit, seine Weltoffenheit, seine Kultur, kurz:

¹⁸ Scheler, 44.90.

¹⁹ Gehlen, 22.23.

²⁰ Gehlen, 289.

seinen Geist als seine geschichtlichen Resonanzen auf den transzendenten Ruf zu erklären.

Im Rückblick auf diesen kurzen Durchgang durch die christliche, westliche und moderne philosophische Anthropologie fällt auf, dass sowohl die idealistische wie die romantische Anthropologie von einer Natur im fertigen Zustand ausgehen: Die Herrschaftsanthropologie reduziert die Natur auf den fertigen Mechanismus in einem geschlossenen System. Die romantische Anthropologie idealisiert die Natur zu einer vollkommenen Harmonie, die der Mensch durch kulturellen Ersatz für seine natürlichen Mängel erreichen soll. Natur aber ist kein geschichtsloser Zustand, sondern eine Wirklichkeit von eigener Dynamik. Die Geschichte der Natur ist so zukunfts offen und alles Möglichen voll wie die Geschichte der Menschen.

Beide Anthropologien stützen und rechtfertigen den „modernen Menschen“.

6. Wer ist „der moderne Mensch“?

Wir stellen einige Eigenschaften zusammen, die jeder beobachten kann, ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

1. Die modernen Menschen wohnen durchweg in den Großstädten und dort in Hochhäusern. „Natur“ gibt es für sie nur im Park, auf der Urlaubsreise oder in TV-Tierfilmen.
2. Sie sind Individualisten, freiwillig oder notgedrungen. Familienbindungen und Traditionen werden zunehmend schwächer, weil die Familien nicht mehr an einem Ort zusammen leben.
3. Moderne Menschen sind in großer Zahl Singles. Mehr als 50 % der Großstadthaushalte in Deutschland sind Single-Haushalte. Alleinerziehende Elternteile nehmen zu.
4. Moderne Menschen müssen mobil und flexibel sein. Die Arbeit kommt nicht zu ihnen, sie müssen die Arbeit suchen. Sie können sich nicht mehr nur für einen „Beruf“ ausbilden, sondern müssen für verschiedene „Jobs“ bereit sein. Viele haben mehr als einen Job.
5. Moderne Menschen haben – wenn überhaupt – ein oder zwei Kinder, denn die City ist kinderfeindlich und biologisch gesehen nimmt die männliche Fertilität rapide ab. Das ist in Seoul ebenso wie in Atlanta oder Berlin. Sie werden jedoch immer älter. Die Lebenserwartung steigt. 50 % aller Ehen werden geschieden. Je ärmer ein Volk ist, umso reicher seine Kinderzahl. Die kinderarmen Industrieländer sind darum Einwanderungsgesellschaften. Das sind die Gründe für die modernen Völkerwanderungen.

6. Sie müssen systematisch denken lernen, denn die menschengemachte Welt der City besteht aus vielen Systemen, Verkehrssysteme, Kommunikationssysteme, ökonomische, finanzielle und politische Systeme. Sie müssen diese Systeme im Überblick erfassen können, um sich ihnen anzupassen und sich ihrer zu bedienen. Moderne Menschen müssen richtig funktionieren, damit diese Systeme funktionieren können.
7. Modernes Denken ist auf die gleichzeitige Verfügbarkeit aller Informationen in der virtuellen Welt des Internet angelegt. Was in der Zeit nacheinander geschehen ist und geschieht, ist im virtuellen Raum allgegenwärtig und jederzeit abrufbar. Das systemische Denken im gleichen Raum wächst, das geschichtliche Denken in verschiedenen Zeiten lässt nach.
8. Modernes Leben in der Supercity fordert die Fernsinne der Menschen heraus: Hören und Sehen und vernachlässigt ihre Nahsinne: Schmecken, Riechen und Fühlen oder quält sie durch Fastfood, Abgase im Verkehr und berührungslosen Umgang in der menschlichen Kommunikation. Moderne Menschen führen eine zum großen Teil entsinnlichte Existenz. Durch Jogging und Wellness-Culture werden diese Defizite künstlich wettgemacht.
9. Die kulturellen Traditionen der Völker werden in der Supercity auf Folklore und Sehenswürdigkeiten für Touristen reduziert oder zum „Weltkulturerbe“ erklärt. Die moderne Kultur ist überall dieselbe in Peking und New York, in Moskau und Los Angeles, es bauen ja auch überall dieselben Stararchitekten. Die Hotels und Restaurants sind die gleichen, denn es sind dieselben Ketten. Die Shops liefern überall dasselbe internationale Angebot und verdrängen die lokalen, traditionellen Angebote. Gucci, Armani, Vuitton, Boss, Sarwatzki und wie die global player auch heißen, sind allgegenwärtig. Die moderne Welt uniformiert die modernen Menschen und wird immer langweiliger. Die Begegnung der traditionellen Kulturen ist überall möglich, aber es sind dekorativ gemachte Kulturen, die irrelevant geworden sind.
10. Moderne Menschen können mit den traditionellen Natur- und Familienreligionen wenig anfangen. Die öffentlichen religiösen Bindungen lassen nach. Religion wird zur Privatsache, die säkulare Öffentlichkeit wird durch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit beherrscht. Religion wird zur Sache eigener Erfahrung und freien Entscheidung für eine Kultgemeinschaft. Darum nehmen die traditionellen Kirchen, zu denen man „gehört“, ab und die Gemeinden, zu denen man „geht“, wachsen. Die Pfingstkirchen sprechen die modernen Menschen an, weil sie Glauben als eigene Erfahrung und attraktive Gemeinschaft als freie Entscheidung vermitteln. In der

säkularen Stadt verschwindet Religion nicht, sondern wechselt nur das Gesicht.

II. Die Wendung zur kosmischen Anthropologie

Es gibt dazu einen alten, etwas böartigen Witz: Zwei Planeten treffen sich im Weltall. „Wie geht es Dir?“, fragt der Eine den Anderen. Der Andere antwortet: „Ach, ziemlich schlecht. Ich bin krank. Ich habe homo sapiens“. Tröstet der Eine ihn und sagt: „Das ist sehr unangenehm. Ich habe das auch gehabt. Aber das geht vorüber“.

Ist das Menschengeschlecht für den Planeten Erde wichtig? Ist unser Planet für den Kosmos wichtig? Gäbe es den Nachweis eines „starken anthropischen Prinzips“, dann könnten wir uns im Kosmos zuhause fühlen: „At Home in the Universe“, wie das Buch von Stuart Kauffman heißt.²¹ Gibt es aber diesen Nachweis nicht, dann gibt das Universum uns auch keine Antwort auf unsere Existenzfrage, ob eine Menschheit da sein und überleben soll oder nicht.

Auf der Suche nach einer kosmischen Anthropologie beginnen wir nicht mit dem Menschen, um dann seine Umwelt oder seine Weltoffenheit zu verstehen, sondern beginnen mit seiner Umwelt und seiner Welt, um ihn zu verstehen.

1. Die Schöpfungsgemeinschaft

1985 schrieb ich in meiner Schöpfungslehre: „Um den Menschen umfassend zu verstehen, müssen wir mit den Zusammenhängen und Umgebungen beginnen, in denen der Mensch auftritt und von denen er lebt: mit der Entstehung des Kosmos, der Evolution des Lebens und der Geschichte des Bewusstseins, nicht mit der kosmischen Sonderstellung des Menschen, seiner religiösen Gottebenbildlichkeit und seiner bewussten Subjektivität. Wir sprechen darum zuerst vom Menschen als Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft, und bevor wir dieses Geschöpf als imago Dei verstehen, verstehen wir es als imago mundi, als einen Mikrokosmos, in welchem sich alle bisherigen Geschöpfe wiederfinden und der nur in Gemeinschaft mit allen anderen Geschöpfen existieren kann“.²²

Diesen Gedanken der „Schöpfungsgemeinschaft“ haben Larry Rasnussen in seiner Ethik „Earth Community. Earth Ethics“, Geneva 1996, und jetzt Richard Bauckham in seiner Biblischen Theologie „Bible and Ecology

²¹ Stuart Kauffman, At Home in the Universe, Oxford 1995

²² Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 194.

Rediscovering the Community of Creation“, London 2010, aufgenommen und weitergeführt. Ich führe an dieser Stelle meinerseits den Vorschlag von Richard Bauckham weiter, in der Darstellung der biblischen Schöpfungslehre mit den reichen Schöpfungsbildern von Psalm 104 und Hiob 38 zu beginnen und die einseitig selektive Verwendung von Gen 1, 26 vom Menschen als Bild Gottes und Herrn der Erde in der theologischen Tradition fallen zu lassen. Erst wenn sich der Mensch in der Lebensgemeinschaft der Erde erkennt, kann er sich selbst verstehen und seine ihm zugedachten Aufgaben erfassen.

a) Die Größe der nichtmenschlichen Schöpfung

Hiob 38 – 40 ist die ausführlichste Darstellung der Schöpfung in der Bibel. Das Universum, das hier entfaltet wird, ist Gottes unermessliche, schöne und wilde Schöpfung, und sie ist nicht auf den Menschen und seine Sonderstellung oder seine Herrschaft bezogen. Sie existiert auch ohne Menschen. Der Leser wird mit Hiob eingeladen, in die Weite eines Universums und eines Lebens zu schauen, das nicht um des Menschen willen gemacht ist. Im Gegenteil: durch gezielte Fragen Gottes wird Hiob seine Bedeutungslosigkeit klar gemacht: „Wo warst Du, als ich die Erde gründete?“ (38, 4) „Kannst Du die Bande des Siebengestirns zusammenbinden?“ (38, 31); „Kannst Du der Löwin ihren Raub geben?“ (38, 39) und so weiter. Und Hiob muss antworten: „Siehe, ich bin zu gering, was soll ich antworten?“ (40, 4).

Angesichts der Größe der Schöpfung und der unbezähmbaren Naturkräfte wird bei den Menschen eine „kosmische Demut“ hervorgerufen. Jede gottähnliche Hybris vergeht. Der Mensch ist kein göttlicher Herr der Erde, sondern ein kleines Mitgeschöpf angesichts der um ihrer selbst willen geschaffenen, reichen Schöpfungswelt.

Aus der Gottesrede über die Schöpfung spricht eine wilde Lust. Selbst an den Chaosmächten Behemoth und Leviathan hat der Schöpfer seine spielerische Freude.

Das Bild der Schöpfung in Hiob 38 —40 ist weit entfernt von irgendeinem anthropozentrischen Weltbild. Des Menschen Gottebenbildlichkeit wird nicht einmal erwähnt. Dagegen werden die „Hochmütigen“ und als solche „Gottlosen“ verurteilt. Man hat auch nicht den Eindruck, dass hier von einer fertigen Schöpfung oder einem Urzustand die Rede ist. Man wird vielmehr in das kosmische Drama einer schöpferischen Lust Gottes hineingezogen. Aber nicht erst Gott selbst begrenzt den Menschen: seine außermenschliche Schöpfung spricht für ihn und weist dem Menschen seine Grenzen auf. Gott offenbart dem Menschen seine Schöpfungswelt

und durch sie wird der Mensch gedemütigt, auf seinen Platz verwiesen und erkennt seine Grenzen.

„Cosmic humility is a much needed ecological virtue“, schreibt Richard Bauckham.²³ Diese Demut vor der Natur ist heute wichtiger als „die Bewahrung“ der Schöpfung oder das „Bebauen“ (Gen 2, 15). Unter dem Titel der „Verantwortung“ verbirgt sich ebenso oft nur ein Machtanspruch wie unter dem Titel des „Dienens und der „stewardship“.

Das Schöpfungsbild von Hiob 38 – 40 entspricht bei aller Poesie durchaus unseren modernen Erfahrungen: 1. Je mehr wir wissen, desto mehr wissen wir auch, wie wenig wir von der Welt wissen. 2. Je mehr wir mit moderner Technik machen können, um so mehr erkennen wir auch, was wir mit ihr nicht machen sollten. Hybris oder der moderne „Gotteskomplex“ sind keine Tugenden eines Wissenschaftlers, Demut angesichts der Geheimnisse der Natur ist eine.

b) Ordnung der Schöpfungsgemeinschaft

Während Hiob 38 40 als Lehrgespräch Gottes mit Hiob stilisiert ist, bietet Psalm 104 einen Schöpfungshymnus.²⁴

Verse 1 – 4 preisen den Schöpfer aller Dinge, der in den Elementen seiner Schöpfung lebt und sich ihrer bedient: „Licht ist das Kleid, das Du anhast ... Deine Gemächer sind über den Wassern ... Du fährst auf den Wolken ... reitest auf den Schwingen des Windes ... machst Feuer und Flammen zu Deinen Boten“. Gottes Energien sind in den genannten Geschöpfen.

Dann geht es um die Gemeinschaft der Geschöpfe der Erde: Menschen sind Geschöpfe der Erde unter vielen anderen Geschöpfen. Alle Lebewesen nehmen an der gleichen Erde teil. Die Erde wird als eine beziehungsreiche und aufeinander angewiesene Erdgemeinschaft dargestellt, ökologisch gesagt: die Biosphäre der Erde enthält eine noch lange nicht erforschte Biodiversität. Diese Vielfalt des Lebens ist für die Erdgemeinschaft und die Erde als deren Ökosystem lebenswichtig. Der Schöpfer hat den Haushalt der Erde weise geordnet.

„Herr, wie sind deine Werke so gross und viel.
Du hast sie alle weise geordnet,
und die Erde ist voll Deiner Güter“. (104, 24)

Was Psalm 104 darstellt, ist eine friedliche Natur. Alle leben vom Licht und Wasser und von der Ordnung der Tages- und Jahreszeiten, und was die Nahrung angeht, so ist genug für alle da.

²³ Bauckham, 46.

²⁴ Bauckham, 64-72.

„Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie.
Wenn du deine Hand aufst, so werden sie mit Gutem gesättigt“. (104, 28)

Löwen und Menschen lebe chiedono-friedlich zusammen:

„Du machst Finsternis, dass es Nacht wird,
da regen sich alle wilden Tiere.
Die jungen Löwen, die da brüllen nach Raub
Und ihre Speise suchen von Gott.
Wenn aber die Sonne aufgeht, heben sie sich davon
Und legen sich in ihre Höhlen.
Dann geht der Mensch aus an seine Arbeit
Und an sein Werk, bis an den Abend“. (104, 20 – 23)

Alles lebt von dem lebensschaffenden Segen, der von dem „leuchtenden Angesicht Gottes“ ausgeht. Die Lebenskraft, die in allen Lebewesen ist, ist wie der „Atem Gottes“. Gott atmet durch die ganze Schöpfung, und Menschen nehmen an diesem großen und vielfältigen Schöpfungsleben teil.

„Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie,
nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie
und werden wieder zu Staub.
Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen,
und du erneuerst das Antlitz der Erde“. (104, 29 - 30)

Durch seinen schöpferischen Geist ist Gott in seiner Schöpfungsgemeinschaft und in jedem seiner Geschöpfe präsent. Gott schafft ständig neues Leben und erneuert das Antlitz der Erde. Der göttliche Geist wird an der Lebendigkeit des Lebens erfahren und in der Emergenz des Neuen:

„Siehe, ich will ein Neues schaffen,
jetzt wächst es auf,
erkennt ihr es denn nicht?!“ (Jes 43, 39)

Der Mensch: ein Mitgeschöpf in der vielfältigen, auf den Lebensgeist Gottes angewiesenen Schöpfungsgemeinschaft. Von einer besonderen Gottebenbildlichkeit der Menschen und ihrer Herrschaft über die Erde ist hier nicht die Rede. Sie sollen auch nicht die Erde „bebauen und bewahren“. Sie sollen sich mit ihrem Anteil an Leben, Behausung, Nahrung und der Freude am Dasein begnügen. Aber da ist etwas anderes über die Menschen gesagt, nur über sie. Dieser Psalm über die gute und gesegnete Schöpfungsgemeinschaft schließt mit einem Fluch:

„Die Sünder sollen ein Ende nehmen auf Erden
und die Gottlosen nicht mehr sein“. (104, 35)

Wie Gott nach Hiob 38 die hochmütigen Menschen zur kosmischen Demut bringt, so sollen in Psalm 104 die Sünder, die sich von Gott und der Schöpfungsgemeinschaft absondern, und die Gottlosen, die sich an die Stelle Gottes setzen, von der Erde verschwinden, damit die Erde als Gottes

Erde leben kann. Das ist der negative Bezug des Psalms auf die „Sonderstellung“ des Menschen im Kosmos und vielleicht eine Erinnerung an die Tyrannen vor der Sintflut, die sich „Göttersöhne“ nannten und die Erde mit Frevel überzogen (Genesis 6, 5 und 31 – 32). Verlässt die Menschheit ihre geschöpfliche Rolle in der Schöpfungsgemeinschaft, dann wird sie von der Erde verschwinden. Menschen sind besonders gefährdete und gefährliche Geschöpfe, das ist ihre vielgerühmte „Sonderstellung“.

c) Die kosmische Christologie und die Weisheit des Kosmos

Wir kehren jetzt die Perspektive herum und interpretieren die Weisheit der Schöpfung, die im Alten Testament so reichhaltig beschrieben wird, im Licht des kosmischen Christus, wie er im Neuen Testament universal in allen Dingen geglaubt wird. Wir deuten damit das Frühere im Licht des Späteren. Das hat einen immanenten Grund: Im Neuen Testament wird Christus „der Erste und der Letzte, das Alpha und das Omega“, der Anfang und die Vollendung genannt (Offb 1, 8). Das ist eine Aussage nach der Seinsordnung. Die Erkenntnisordnung ist umgekehrt: Weil der auferstandene Christus der „Letzte“ ist, ist er auch „der Erste“ der Schöpfung. Das Letzte in der Ausführung ist das Erste in der Absicht, wie schon Aristoteles bemerkte. Darum ist die Auferstehung Christi der Erkenntnisgrund für seine Inkarnation in diese Welt und deren Grund in seiner Präexistenz vor der Welt. Weil Christus der Anfang der Neuschöpfung aller Dinge zu ihrem wahren Wesen ist, muss er auch der Seinsgrund für ihre Existenz überhaupt sein. Das ist der eschatologische Rückschluss auf den Ursprung aller Dinge: Der Letzte ist auch der Erste.²⁵ Wir finden diese Logik im postpaulinischen Kolosserbrief:

„Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten,
damit er in allem der Erste sei“. (1, 18)

„Er ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung,
denn in ihm ist alles geschaffen,
was im Himmel und auf Erden ist,
das Sichtbare und das Unsichtbare“. (1, 15.16)

Schon in den ursprünglichen Paulusbriefen – etwa 20 Jahre nach dem Tod Jesu geschrieben – findet sich diese kosmische, universale Sicht Jesu Christi:

„Wir haben nur einen Gott, den Vater, -
von dem alle Dinge sind und wir durch ihn,

²⁵ Pablo Carlos Sicouly, Schöpfung und Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns, Paderborn 2007

und einen Herrn Jesus Christus,
durch den alle Dinge sind und wir durch ihn". (1 Kor 8, 6)²⁶

Christus, mit dessen Überwindung des Todes die Neuschöpfung aller Dinge beginnt, ist auch der Schöpfungsmittler, durch den alle Dinge existieren. Es ist darum sinnvoll, in der Osternacht die Schöpfungsgeschichte im Gottesdienst zu lesen, denn sie ist die erste Auferweckungsgeschichte wie die Auferweckung Christi die neue Schöpfungsgeschichte ist.²⁷

Auch im christlichen Testament ist die göttliche Ordnung nicht anthropozentrisch, sondern kosmozentrisch: Zuerst der Kosmos – dann die Menschen. Das ist im Folgenden zu beweisen. Der auferstandene Christus lebt nicht erst in der Gemeinschaft der glaubenden Menschen, sondern auch schon im inneren Geheimnis des Kosmos. Er kommt nicht nur durch neugeschaffene Menschen (2 Kor 5, 17) in die Welt, sondern auch durch den versöhnten Kosmos zu den Menschen. Die Kirche Christi ist die menschliche Repräsentation des Kosmos Christi, denn

„Gott war in Christus
und versöhnte den Kosmos mit sich selbst". (2 Kor 5, 19)

1. Die Versöhnung des Kosmos: Als der, durch den alle Dinge geschaffen sind, ist Christus auch der eine, durch dessen Lebenshingabe im Kreuz alle Dinge mit Gott „versöhnt" werden (Kol 1, 20). Durch sein „Blut am Kreuz", Symbol für seine Lebenshingabe, versöhnt Gott nicht nur gottentfremdete Menschen, sondern zuerst den gottentfremdeten und dadurch offenbar zerrütteten Kosmos. Das ist eine denkwürdige Vorstellung. Wie kann das historische Geschehen auf Golgatha kosmische Bedeutung haben? Dafür gibt es zwei Argumente: 1. Gott wollte, dass in Jesus „alle Fülle wohnen sollte" (1, 19). In ihm wohnte „die Fülle der Gottheit leibhaftig" (2, 9). Damit gewinnt das Geschehen transzendente Bedeutung. 2. Mit seiner Auferweckung wurde der gekreuzigte Christus zum Herrn des Kosmos eingesetzt: Er sitzt „zur Rechten Gottes". Damit gewinnt das Geschehen auf Golgatha kosmische Dimensionen.

Sein Friede erfüllt schon Himmel und Erde (1, 20). Braucht aber der Kosmos Versöhnung wie feindliche Menschen? Worin sollten die „Sünden" des Kosmos bestehen? Im Blick auf den Kosmos handelt es sich nicht um schuldhaftige „Sünden", sondern um die Zerrüttung durch „die Mächte und Gewalten", wie schon Paulus sie nennt, „Herrschaft, Macht und Gewalt" (1 Kor 15, 24), „Reiche, Gewalt, Macht und Herrschaft", wie Eph 1, 20 sie nennt. Damit sind offenbar nicht nur die kosmischen Mächte gemeint, die

²⁶ Ich möchte hinzufügen: ... und einen Heiligen Geist, in dem alle Dinge sind und wir in ihm (oder: ihr).

²⁷ Bauckham, 151-160.

in der antiken Welt gefürchtet und verehrt wurden, sondern auch die politischen Mächte und Gewalten, die Jesus gekreuzigt haben. Es sind die „herrenlosen Gewalten“, wie Karl Barth sie nannte, die diese Welt friedlos machen und an den Rand des Abgrunds bringen. Was geschieht mit ihnen, wenn der gekreuzigte Christus zum Herrn des Kosmos eingesetzt wird?

2. Die Zusammenfassung des Kosmos: Hier unterscheiden sich Paulus und seine Schüler: Nach 1 Kor 15, 28 wird Christus zuletzt alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt „vernichten“ wie er den „letzten Feind“ Gottes den Tod „vernichten“ wird, damit Gott „alles in allen sei“. Auch nach Kol 2, 15 hat Gott schon „die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus“. Durch die Auferstehung des von ihnen gekreuzigten Christus ist ihnen die Macht über Menschen genommen, sie sind am Kreuz Gottes in ihrer Nichtigkeit offenbar geworden. Aber sie werden nicht „vernichtet“, sondern durch die kosmische Herrschaft Christi zurechtgebracht und geordnet: Er ist „das Haupt aller Mächte und Gewalten“ (Kol 2, 10). Diesen Vorgang nennt der Epheserbrief die *anakephaleiosis ton panton* (recapitulatio mundi) (1, 20): „Gott hat Christus von den Toten aufenlveckt und eingesetzt zu seiner Rechten über alle Reiche, Mächte, Herrschaft und was sonst einen Namen hat alles hat er unter seine Füße getan“. (1, 20 – 22)

Diese Zusammenfassung der ins Chaos abgleitenden kosmischen und weltgeschichtlichen Mächte ist die neue Weltordnung: „Es wird regiert“ (Karl Barth).²⁸

Für die frühe Christenheit war dieser kosmische Friede wichtig, denn sie lebte in einer Welt der Vergötterung und Dämonisierung kosmischer Kräfte. Es sind uns keine interreligiösen Dialoge mit den vielen antiken Kulte überliefert. Offenbar griff das Evangelium vom kosmischen Frieden diese Kulte an der Wurzel an und machte sie überflüssig. Der Glaube an den kosmischen Frieden in Christus befreite die antike Welt von Naturangst und Natunrergötterung und verbreitete Vertrauen in die Weisheit des Kosmos und die Weltvernunft.

Das Evangelium vom kosmischen Frieden ist heute so aktuell wie damals: Wie sollen Menschen ein Leben bejahen und lieben können, das von Erdbeben, Tsunamis, Klimakatastrophen, Krebs und HIV-Viren heimgesucht wird?! Es macht gewiss einen Unterschied, ob Menschen unberechenbaren Naturkatastrophen ausgeliefert sind, oder ob die Erde zur Müllhalde unberechenbarer Menschen verkommt. Aber es ist das gleiche Evangelium des kosmischen Friedens. Wir existieren weder in

²⁸ Eberhard Busch. Karl Barths Lebenslauf, München 1978, 515.

einem beherrschbaren noch in einem undurchschaubaren noch in einem sinnlosen Kosmos. Wir existieren in einem versöhnten und durch göttliche Weisheit regierten Kosmos. Nur wir Menschen müssen erst noch weise werden und die göttliche Weisheit in allen Dingen und nicht zuletzt in uns selbst entdecken.

3. Die Weisheit des Kosmos wurde von Anfang an im Christentum mit dem göttlichen Geheimnis des aufenveckten und erhöhten Christus identifiziert. Der in ihm offenbare Logos wurde nicht nur mit der Weisheit Israels, sondern auch mit der Weltvernunft der griechischen Philosophen verbunden. In Christus werden das Geheimnis Gottes, das Geheimnis der Menschen und das Geheimnis des Kosmos offenbar, so dass eine gemeinsame Geschichte auf ihre gemeinsame Zukunft eröffnet wird. Wir sehen hier zuerst auf die Identifizierung Christi mit der Weisheit des Kosmos im Alten Testament, denn diese Identifizierung hat zwei Seiten: Auf der einen Seite wird in Christus die Weisheit Gottes, die den Kosmos zusammenhält, unausgesprochen offenbar, auf der anderen Seite wird Christus durch die allen Menschen zugängliche kosmische Weisheit offenbar.

Zuerst fällt auf, dass auch in Israel die kosmische Weisheit personal, göttlich und vor der Welterschöpfung existierend vorgestellt wurde, freilich nicht als „Sohn Gottes“, sondern als „Tochter Gottes“:

„Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege.
Ehe er etwas schuf, war ich.
Ich bin eingesetzt von Ewigkeit,
von Anfang, vor der Erde.

...

Da er die Erde noch nicht gemacht hatte noch die Berge,
war ich der Werkmeister bei ihm
und hatte meine Lust täglich
und spielte vor ihm allezeit
und spielte auf seinem Erdboden
und meine Lust ist bei den Menschenkindern". (Sprüche 22 – 31)

Die Weisheit ist Schöpfungsmittler, durch sie ruft Gott nicht nur das Nichtseiende ins Dasein (bara), sondern gestaltet das Geschaffene (asa) im Spiel der Formenvielfalt aus purer Lust am Schaffen und Gestalten wie ein Künstler. Das Spiel wird in vielen Religionen und Philosophien als „Weltsymbol“ angesehen.²⁹ Es bringt die Freiheit des Schaffens und den Überfluss des Lebens jenseits der Welt der Notwendigkeiten zum Ausdruck. Das Spiel muss nicht sein, aber es ist sinnvoll in sich selbst, weil es frei ist und frei macht.

²⁹ E. Fink, Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960; Moltmann, Schöpfung, 311-313

Was offenbart die Weisheit im Kosmos von Gott? Gott wird als ein „Liebhaber des Lebens“ wahrgenommen (Spr. 11, 26). Wie ein Künstler gestaltet er die Dinge und ihre Zusammenhänge so, dass sie dem Sein, nicht dem Nichtsein, dem Leben, nicht dem Tod dienen, denn komponiert sie in Resonanz auf seine ewige Harmonie und gestaltet sie zum Spiegel seiner Herrlichkeit. In Gott ist nicht Licht und Finsternis, sondern das reine, ewige Sein. Es kommt im Seienden, nicht im Nichtseienden, in der Geburt, nicht im Tod zum Ausdruck. Darum wird ein Kosmos, der seinem Schöpfer ganz entspricht, eine Welt ohne Tod, ohne Chaosmächte und ohne Finsternis sein (Offb 21 – 22). Die Himmel verkünden Gottes Gerechtigkeit“ (Psalm 97, 6): „Alle seine Werke loben Gott“. (Psalm 145, 10)

Wie offenbart sich die Weisheit Gottes im Kosmos? „Gott hat die Erde durch Weisheit gegründet“ (Sirach 3, 19). „Du hast alle Deine Werke in Weisheit gemacht“. (Psalm 104, 24) Seine Weisheit „ist ausgegossen über alle seine Werke“. (Sirach 1, 9) „Der ganze Erdkreis ist seiner Weisheit voll“. (Weisheit 1, 7) Diese Weisheit des Kosmos ist transzendenten Ursprungs und von immanenter Präsenz: „Sie ist Glanz des ewigen Lichtes und ein unbeflecktes Siegel der göttlichen Kraft und ein Bild seiner Gültigkeit“. (Weisheit Salomos 7, 23 – 26) Es sind ihre schöpferischen Energien, die zwischen dem ewigen Licht in Gott und dem Lichterglanz der bunten Schöpfung vermitteln.

Die göttliche Weisheit im Kosmos ist durchaus auch auf die Menschen angelegt, um ihn zu integrieren. Durch die kosmische Weisheit spricht Gott zu den Menschen, und es ist erstaunlicherweise die lebensbejahende Sprache der Liebe: „Dieses Ordnungsgeheimnis der Welt ruft nicht nur den Menschen; es liebt ihn. Die Topik der Liebessprache fächert sich in den Texten von Prov 1 – 9 über Sirach bis zu der späten Weisheit Salomos aus Weil sich das große Weltgeheimnis in Liebe den Menschen öffnet, muss diese Weisheit des Kosmos auch ihrerseits von den Menschen geliebt werden: „liebe sie, und sie wird dich behüten“ (Sprüche 4, 6). So spricht die Weisheit im Kosmos: „Ich liebe, die mich lieb haben, und die mich suchen, ünden mich“. (8, 17) Gerhard von Rad nennt es einen „Liebesbund zwischen dem Menschen und dem göttlichen Schöpfungsgeheimnis“.³⁰ Die göttliche Weisheit ist auf dem Wege durch den ganzen Kosmos zum Menschen und kommt ihm entgegen, wenn er sie sucht, sie steht ihm weit offen. Sie muss nicht erst durch besondere Aktionen offenbar gemacht werden, sie ist schon offenbar im ganzen Kosmos, der den Menschen umgibt. Der Mensch ist kein Fremdling am Rande des Kosmos und keine vorübergehende Fehlentwicklung der Natur: „Welch ein Heimatgefühl des

³⁰ Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 220.

Menschen in der Welt", rief Gerhard von Rad erstaunt aus.³¹ Aber diese Weltliebe hat eine Bedingung:

„Wer mich findet, hat das Leben gefunden
und Wohlgefallen von Gott erlangt,
aber wer mich verfehlt, schädigt sich selbst,
alle, die mich hassen, lieben den Tod“. (Sprüche 6, 35)

Verbinden wir dieses schöne „Heimatgefühl der Menschen in der Welt" mit der Versöhnung des zerrütteten Kosmos durch Christi Tod und seiner göttlichen Neuordnung unter der Herrschaft des Auferstandenen, dann entsteht eine realistische Liebe zur Welt trotz der Naturkatastrophen und eine resistente Liebe zum Leben, der Liebe zum Tod und dem Sterben zum Trotz.

Wird der erhöhte Christus mit der kosmischen Weisheit identifiziert, dann verschmelzen Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung zu einer harmonischen Einheit. Es gibt in ihr weder Stufen noch Alternativen. Das göttliche Geheimnis der Welt umgibt den Menschen von allen Seiten. Es ist das weltweite Geheimnis des erhöhten Christus, und diese Welt wird mit ihm offenbar werden in der kommenden Herrlichkeit Gottes.

2. Der Herrschaftsauftrag des gottensprechenden Menschen

Am Schluss dieses Kapitels kommen wir auf den Herrschaftsauftrag der Menschen nach den Schöpfungsgeschichten Israels zurück, um diese im Licht der dargestellten biblischen Kosmologien neu zu lesen.

- a) Die anthropozentrische Lesart der Geschichten sieht den Menschen als Ziel und Krone aller Schöpfungen Gottes an, weil nur von ihm Gottebenbildlichkeit ausgesagt wird. Seine Göttlichkeit besteht in seiner Herrschaft über „die Fische im Meer, die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und alles Getier, das auf der Erde kriecht". (1, 28)

„Du hast ihn zum Herrn gemacht über Deiner Hände Werk,
alles hast Du unter seine Füße getan:
Schafe und Rinder zumal, dazu auch die wilden Tiere,
die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer
und alles, was das Meer durchzieht“. (Psalm 8, 7 — 9)

Nur der Mensch ist Subjekt dieser Herrschaft, alle Tiere und selbst die Erde sind Objekte und ihm untertan wie Untenrvorfene unter den Füßen des Siegers. Das Bild stammt von den ägyptischen Pharaonen. Auch im Bild des Gärtners, der den Garten Eden „bebauen und bewahren" soll, (Gen 2, 2, 15) ist der Mensch das Subjekt und alle

³¹ Ebd. 228.

Pflanzen, Bäume und Tiere sind die Objekte seiner Fürsorge. Wenn man heute dafür gern das Wort von der „Weltverantwortung“ verwendet, wird nur ein anderes Wort für seine Herrschaft verwendet. Weil nach dem ersten Schöpfungsbericht Menschen und Tiere sich vegetarisch ernähren (1, 29.30), ist an eine Herrschaft durch Gewalt nicht gedacht. Nach dem zweiten Schöpfungsbericht soll der Mensch den Tieren Namen geben und nach denen sollen sie bei Gott heißen (2, 19). Seine Herrschaft über die Tiere besteht in der Namensgebung für den gemeinsamen und gottentsprechenden Umgang mit ihnen. Dass die Tiere Namen bekommen, erhebt sie auf die Ebene des Menschen als ihre Mitgeschöpfe.

Nimmt man dieses Bild vom Menschen im Kosmos jedoch für sich, wie es seit Beginn der modernen Welt in Renaissance und Aufklärung verwendet wurde, dann ist Gott der Herrscher der Welt und seine vorzügliche Eigenschaft ist die Allmacht. Als Gottes Ebenbild auf der Erde muss der Mensch seine Herrschaft über die Erde und alle irdischen Geschöpfe antreten. Wie Gott Herr und Eigentümer der Welt ist, so muss der Mensch „Herr und Eigentümer der Natur“ werden, denn nur durch Machtgewinn und Ausbreitung seiner Herrschaft wird der Mensch seinem Gott ähnlich. Der Mensch hat „den Allmächtigen“ über sich und die Welt als sein Eigentum unter sich. Die göttliche Eigenschaft der Güte, der Wahrheit, der Schönheit und der Liebe verschwinden hinter seiner „Allmacht“, um die Machtergreifung des modernen Menschen über die Welt zu legitimieren. Damit rückt Gott in die Sphäre der Transzendenz und die Welt verliert ihr göttliches Geheimnis und wird immanent und diesseitig verstanden. Die früher verehrte „Weltseele“ wird vertrieben, die Welt wird entzaubert und zum Material der menschlichen Herrschaft.

Moderne Naturwissenschaften objektivieren die Welt und machen sie erkennbar und durchschaubar, moderne Technologien machen sie zum Eigentum der menschlichen Kultur. Die Erde mit ihrer Biodiversität wird zur monotonen „Umwelt der Menschen“ umgebaut. Lebewesen, die nicht hineinpassen, werden eliminiert. Wir werden durch Gentechnologie klimaresistente Pflanzen und gewünschte Fleischprodukte herstellen. Wir werden mit genetic engineering eine neue menschliche Rasse züchten, die keine natürliche, sondern nur noch eine technische Umwelt braucht wie schon heute in den Supercities.³² Wir werden aus der Erde eine globale Raumstation

³² Bill McKibben, *The End of Nature*, New York 1989, 91.

machen, die wir nach Belieben durch den Weltraum steuern können. Die technischen Utopien weisen in diese Richtung, - die technischen Apokalypsen freilich auch.

- b) Die kosmologische Lesart derselben Texte aus der biblischen Schöpfungsgeschichte sieht das Erscheinen der Menschen in der Schöpfung ganz anders: Der Mensch ist als das letzte Geschöpf Gottes nicht der Höhepunkt der Schöpfungsgeschichte, sondern das am meisten auf alle anderen Geschöpfe und ihr Wohlwollen angewiesenes Geschöpf.³³ Der Mensch ist auf die Existenz der Tiere und die lebensförderliche Erde angewiesen, die vor ihm geschaffen wurden; er ist auf die Fische im Wasser und die Vögel unter dem Himmel angewiesen; er ist auf Abend und Morgen, auf die Sonne, den Mond und die Sterne angewiesen; er ist auf das Licht angewiesen und auf die Scheidung des Kosmos vom Chaos angewiesen. Der Mensch ist das abhängigste Geschöpf von allen. Alle Geschöpfe können ohne den Menschen existieren und waren ohne ihn schon da, aber der Mensch kann nur unter ihren Voraussetzungen existieren.

Nicht er ist die „Krone der Schöpfung“: der Sabbat ist es. Zusammen mit allen anderen Geschöpfen wird er durch den Schöpfungssabbat Gottes am „siebten Tag“ gekrönt. Zusammen mit allen anderen Geschöpfen feiert der Mensch dieses Schöpfungsfest am siebten Tag, im siebten Jahr und im Jubeljahr und nimmt damit das Heil der ganzen Schöpfung in seiner Geschichte vorweg.³⁴

Also ist der Mensch mit seiner Herrschaft eingebettet in eine größere Schöpfungsgemeinschaft. Die Tiere sind nicht Objekte seiner Herrschaft und Ausbeutung, sondern seine „Mitgeschöpfe“, wie das deutsche Tierschutzgesetz von 1986 sagt. Sein Verhältnis zu den anderen Geschöpfen ist nicht das einseitige Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern eher als ein wechselseitiges und gemeinschaftliches Subjekt-Subjekt-Verhältnis aufzufassen. Wie weit der Mensch auch seine Herrschaft ausweitet, er ist immer und überall eingebettet in größere Schöpfungszusammenhänge, und seine Weltvernunft ist umgeben von der Weisheit des Kosmos und ist nur ein schwacher Abglanz von ihr.

³³ Bauckham, 16-20.

³⁴ Wenn man die Schöpfungsgeschichte und die Schöpfungsweisheit vom Sabbat und der Sabbatgesetzgebung her liest, ergibt sich die kosmologische Lesart der Anthropologie von selbst.

Man kann seine wissenschaftlichen Erfolge auch umgekehrt lesen: In der menschlichen Erkenntnis der Natur kommt die Natur zur Erkenntnis und zum Bewusstsein ihrer selbst. Dann ist Natur nicht nur sein Objekt, sondern sein Subjekt und er wird sich bewusst, mit seiner Erkenntnis und seiner Herrschaft im Dienst der Natur zu stehen.

Wir fassen zusammen:

1. Der Herrschaftsauftrag der Menschen kann nur innerhalb der Schöpfungsgemeinschaft sinnvoll ausgeübt werden, in der sich der Mensch als ein Teil der Natur versteht.
2. Er kann seine Werke nur in Übereinstimmung mit der Erde und allen lebendigen Wesen lebensförderlich gestalten. Nur in Resonanz auf die Weisheit des Kosmos wird dieser Herrschaftsauftrag weise wahrgenommen, und das heißt, dass er nur in Liebe, nicht mit Gewalt ausgeübt werden kann.
3. „Ich liebe, die mich lieben“, spricht die Weltweisheit, „und die mich suchen, finden mich Wer aber mich verfehlt, zerstört das Leben, und alle, die mich hassen, lieben den Tod“. (Sprüche 8, 17.36)
4. Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass der sog. „Herrschaftsauftrag“ an der Gottebenbildlichkeit und dem gottentsprechenden Leben hängt und nicht umgekehrt seine Gottebenbildlichkeit an seinem Herrschaftsauftrag hängt. Gott aber, nach dem sich der Mensch ausrichten soll, ist nicht „die Allmacht“, sondern nach dem Zeugnis der Weisheit des Kosmos und der Christusoffenbarung „die Liebe“. (1 Joh 4, 16) Wer „in der Liebe bleibt“, bleibt darum nicht nur in Gott, sondern auch in der Welt, denn Liebe, die teilnehmende und mitteilende Gemeinschaft schafft, ist das Geheimnis des Kosmos.

Die alte kosmische Anthropologie war vorindustriell und gehörte in die Agrargesellschaft. Die menschliche Kultur war in die Natur der Landschaft eingebunden und von ihr abhängig. Durch die industrielle Revolution und die Urbanisierung haben sich Menschen, so weit sie können, von der Naturabhängigkeit befreit und sich eine menschengemachte Umwelt geschaffen. Die modernen anthropozentrischen Anthropologien drücken das Selbstverständnis der Bewohner der modernen World City aus.³⁵ Menschen haben sich zwar von der Natur draußen entfernt und bemühen

³⁵ Ich lasse hier männlich fixierte Einseitigkeit der modernen anthropozentrischen Anthropologie ebenso wie die rassistisch auf die Weisen fixierte Einseitigkeit aus, weil ich darüber an andere Stelle geschrieben habe. Vgl. Erfahrungen theologischen Denkens, Gütersloh 1999, 238-260. Es gibt in der Anthropologie der Moderne immer um eine rassistische Andrologie der „white male supremacy“. Siehe Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco 1980.

sich, ihre eigene leibliche Natur frei zu gestalten, aber sowohl ihre Super City wie sie selbst bleiben auf das lebensförderliche System der Erde angewiesen. Der natürliche Rahmen für menschliche Kultur wird nur weiter hinausgeschoben oder unterdrückt. Eine neue kosmische Anthropologie muss die vorindustriellen Verhältnisse der „Kultur in Natur“ in postindustrielle Möglichkeiten übersetzen, um die Industrialisierung und Urbanisierung der Menschen ökologischer gerecht zu gestalten.

Es war ein Irrtum der anthropozentrischen Anthropologie, die Welt-offenheit der Menschen nur im Vergleich mit der Umweltgebundenheit der Tiere zu ihrem Ausgangspunkt zu nehmen und die kosmische Umwelt der Menschen und der Tiere zu übersehen. Wie die Abstammungslehre von Charles Darwin und die evolutionäre Biologie zeigen, sind die Mensch-Tier-Übergangsfelder fließend: Der Mensch ist nur relativ weltoffen, das Tier ist nur relativ umweltgebunden, manche von ihnen sind bemerkenswert anpassungsfähig.

Weltoffenheit gibt es für den Menschen nur innerhalb der Welt, und diese besteht in seiner Angewiesenheit auf den Organismus seines Körpers und die Rhythmen und Zyklen des Erdsystems, des Sonnensystems und weiterer kosmischer Bedingungen. Man wird die Weltoffenheit und Freiheit des Menschen von den Möglichkeiten der Welt, die ihn erhält und umgibt, ableiten und nicht vom Vergleich mit Tieren und Pflanzen.

Den „Herrschaftsauftrag“ über die Tiere und die Erde gibt es biblisch nur innerhalb der Schöpfungsgemeinschaft, auf die Menschen angewiesen sind. Ihre Freiheit besteht darum nicht in der Herrschaftsfreiheit gegenüber Untertanen und Objekten, sondern in der kommunikativen Freiheit gegenüber ihren „Mitgeschöpfen“.

Ihre Gottebenbildlichkeit gebietet ihnen, die Würde ihrer Mitgeschöpfe zu achten. Der „Geist“, durch den sie sich zur Weltoffenheit erheben, ist der ewige Geist, der in allen Dingen ist. (Weisheit 12, 1) Es ist die gleiche Weisheit in der menschlichen Vernunft wie in der Weltvernunft. Darum bildet sich die menschliche Vernunft durch Erkennen der Weltvernunft aus, nicht umgekehrt. Die menschliche Vernunft ist, wie der Name sagt, ein vernehmendes Organ.

Wir werden darum jene Eigenschaften, die von der modernen anthropozentrischen Anthropologie mit der „Weltoffenheit“ der Menschen verbunden wurden, auf ihre körperlichen und kosmischen Bedingungen hin untersuchen, um sie neu zu bestimmen. Wir werden sie nicht einschränken, sondern uns bemühen, sie in Konsonanz mit der Weisheit des menschlichen Körpers und des Kosmos zu bringen, um ihnen die zerstörerischen Momente zu nehmen, die durch die selektive Einseitigkeit

entstehen, die wir schon bei dem Zentralbegriff der Weltoffenheit erkennen können.

Da ist auch noch ein anderer Umstand zu beachten: Sowohl die moderne Machtergreifung des Menschen über die Natur wie auch die romantische Vorstellung vom Menschen als einem natürlichen Mängelwesen verstehen Natur als etwas Fertiges, das zuhanden ist und nur unterworfen oder als ideal erreicht werden muss. Nach der neuen Kosmologie vom „Urknall“ und der Evolutionslehre aber ist der Kosmos ebenso in Bewegung wie das Leben auf der Erde. „Natur“ ist in einer Geschichte der Natur begriffen, das Leben ist im Werden begriffen, und der Mensch ist nicht das Ende der Geschichte und auch noch nicht am Ende seiner eigenen Geschichte. Eine kosmische Anthropologie wird nach Konsonanzen zwischen der menschlichen und der natürlichen Geschichte suchen, um die menschliche Geschichte nach den Tendenzen und Latenzen der Naturgeschichte auszurichten und Dissonanzen abzubauen und zu vermeiden. Im Blick auf eine gemeinsame Zukunft ist es wichtig, nachhaltige Übereinstimmungen in der Geschichte zu finden.

Wir kommen am Schluss auf den „modernen Menschen“ zurück (I, 6) und ermessen die Umriss des postmodernen und sich ökologisch seiner selbst bewussten Menschen. Damit stellen wir die dargestellte „kosmische Anthropologie“ in den neuen ökologischen Kontext einer überlebensfähigen Zukunft der Erde. Jede Anthropologie ist kontextuell bedingt. Auch die abstrakte philosophische, auch die transzendente theologische Anthropologie sind kontextbedingt, wäre es anders, wären sie auch nicht kontextrelevant. Das heißt nicht, dass sie „nichts anderes als“ eine Reflexion des jeweiligen Kontextes wären, denn sie haben durchaus kontexttranszendente Orientierungen. Aber ohne kulturgeschichtliche, soziologische und politologische Dimensionen wird keine Anthropologie konkret. In den vorausgreifenden Vorstellungen über den „ökologischen Menschen“ beginnen wir darum mit der absehbaren Entwicklung in Politik und Wirtschaft.

1. Von der Weltpolitik zur Erdpolitik: Menschliche Identität im Wandel?³⁶

- a) Bis zum 2. Weltkrieg war die politische Organisation der Völker im Westen der Nationalstaat. Die europäischen Nationalstaaten hatten sich jedoch im 19. Jahrhundert Kolonialreiche zugelegt und stellten sich auch als Imperien dar, ganz besonders das British Empire. Auf

³⁶ Eine gemeinsame Religion der Erde. Weltreligionen in ökologischer Perspektive, in: ÖR 60, 1/2011, 18-29.

universale Herausforderungen reagierten diese Nationalstaaten mit internationalen Verträgen. Nach dem 1. Weltkrieg wurde der Völkerbund, nach dem 2. Weltkrieg die Vereinten Nationen gegründet. Es besteht jedoch bis heute nicht nur in den Vereinten Nationen, sondern sogar in der Europäischen Gemeinschaft ein Misstrauen gegen transnationale Institutionen, für die Nationen Teile ihrer Souveränität abtreten müssen. Gemeinsame politische Antworten auf gegenseitige Bedrohungen waren und sind noch heute und auch in der Europäischen Gemeinschaft Angelegenheiten nationaler Außenpolitik und werden durch internationale Verträge geregelt.

Die politische Identität der Menschen ist deshalb national bestimmt, wie auf ihren Identitätskarten und Pässen zu sehen ist, aber immer mehr Menschen werden zu Migranten und müssen ihre nationale Identität wechseln, um Arbeit und Überlebenschancen zu finden. Die ökonomische Globalisierung macht die nationale Identität flexibler und verlangt eine stärkere transzendente Identität, die dem Verlust der Heimat und den Erfahrungen der Fremde gewachsen ist.

- b) Je stärker aber die globalen Gefahren wachsen, desto weniger sind die partikularen Nationen in der Lage, den Frieden zu sichern und das Leben zu schützen. Carl-Friedrich von Weizsäcker hat schon 1963 gefordert, die nationale Außenpolitik zur WeltInnenpolitik umzugestalten. Dem entspricht der Übergang von der „Nationalökonomie“ des 19. Jahrhunderts zur „Weltwirtschaft“ im 21. Jahrhundert. Damit wird das Zentrum des Interesses von den Interessen der eigenen Nation auf das Überleben der Menschheit verschoben. Nationale und ideologische Werte müssen dem Überleben der Menschheit untergeordnet werden, Konflikte zwischen Nationen, Religionen und Klassen dürfen den Fortbestand der Menschheit nicht bedrohen.

Die politische Identität der Menschen wird zunehmend mehr menschheitlich bestimmt. Dafür sind die allgemein anerkannten Erklärungen der Menschenrechte (1948, 1966) maßgeblich. Jeder Mensch ist nicht nur Träger nationaler Rechte, sondern auch universaler Menschenrechte. Schwere Menschenrechtsverletzungen wie Völkermord, ethnische Säuberung, Terror gegen das eigene Volk können vor Internationalen Gerichtshöfen wie in Den Haag angeklagt werden, und die Massenmörder können durch internationalen Haftbefehl festgenommen werden. Unbeschadet seiner nationalen Identität ist jeder Mensch in dieser Hinsicht auch „Weltbürger“.

- c) Endlich ist der zukünftige Schritt von der Weltinnenpolitik zur Erdpolitik absehbar.³⁷ Die ökologischen Katastrophen machen an Landesgrenzen nicht halt, sondern bedrohen alle Nationen. Eine großräumige Strategie zu ihrer Bewältigung ist auf inter-nationaler Ebene kaum noch möglich. Eine gemeinsame Erdpolitik verlangt transnationale Institutionen. Für die genannte Weltinnenpolitik liefern die universalen Menschenrechte einen guten Ausgangspunkt; für die zukünftige Erdpolitik müssen die Rechte der Erde und aller Lebewesen formuliert und durchgesetzt werden und zwar, wie es in der Präambel der „Earth Charta“ der UNESCO heißt: „unabhängig von ihrem Wert für den Menschen“. Andere Lebensformen der Natur müssen „um ihrer selbst willen“ geschützt werden.³⁸

Die politische Identität der Menschen wird dann von der Erde bestimmt. Menschen sind „Teil der Natur“, wie es in der Earth Charta heißt. Der ökologische Mensch versteht sich aus den Lebenszusammenhängen der Erde. Er versteht sich nicht als eine göttliche Person, die sich über die Natur erhebt und sich ihr gegenüberstellt, sondern als eine Hypostase der Natur, in der sich die Natur ihrer selbst bewusst wird. Er versteht sich als Erdbewohner und ordnet sich demokratisch in die Gemeinschaft der Erdgeschöpfe ein.

Seine „Weltreligionen“ werden zur gemeinsamen Religion der Erde.³⁹ Seine Weltwirtschaft wird zur gemeinsamen Erdwirtschaft werden. Erdwirtschaft gründet in „erneuerbaren Energien“ und Circulation economy „from cradle to cradle“.⁴⁰ An die Stelle quantitativer Fortschrittswerte treten die Kreisläufe der Wiedergeburt der Kräfte. Die Zukunft der Erde liegt nicht im weiteren Rohstoffverbrauch, sondern im Müll, d. h. in der Wiederaufbereitung der verwendeten Materialien. Diese Kreisläufe sichern Stabilität und entsprechen der Weisheit der Natur der Erde.

³⁷ Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens*, Frankfurt 1963, 9.

³⁸ Lukas Vischer (ed), *Rights of Future Generations – Rights of Nature. Proposal for enlarging the Universal Declaration of Human Rights*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, 19, Geneva 1990. Jürgen Moltmann, *Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Erde*, in: *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloh 1997, 111-124.

³⁹ Anm. 48

⁴⁰ Michael Baumgart / William McDonough, *Die nächste industrielle Revolution. Die Cradle-to-Cradle-Community*, Hamburg 1009², über die perfekte Kreislaufwirtschaft.

Die ökologische Stadt

- Die moderne Tendenz zur Zentralisierung und zur Supercity ist extrem umweltzerstörend und naturfeindlich. Die modernen Kommunikationsmittel machen eine Umkehr möglich. In der virtuellen Welt des Internet und Facebook und weiteren Mitteln werden Entfernungen überwunden und alle Menschen einander fast gleichzeitig. Sie müssen nicht zusammen wohnen, um einander nahe zu sein. Schon heute werden europäische Call-Center im indischen Bangalore betrieben und weitere Beispiele liegen auf der Hand. Also kann man dezentralisieren und die Peripherien aufwerten.
- Es wird statt der Landflucht ein Zug von der City auf das Land einsetzen, wenn die Lebensbedingungen, Bildungsmöglichkeiten und Arbeitsplätze auf das Land und an die Peripherien verlagert werden.⁴¹
- Man kann nicht nur die Stadt mit ihren vielen Lebensmöglichkeiten auf das Land bringen, sondern auch das Land in die Stadt. Dann werden die lebensfeindlichen Steinwüsten zu Gartenstädten⁴² und das Citygardening wird in Mode kommen.
- Es kommt darauf an, dass Stadtbewohner wieder Erdboden unter die Füße bekommen, reine Luft atmen und blauen Himmel über ihren Industriegebieten sehen. Das ist durch neue Energietechnik in den Häusern und Elektroautos auf den Straßen durchaus möglich. Statt des Autoverkehrs lassen sich auch andere Verkehrsverbundsysteme entwerfen.
- Eine kinderfreundliche Stadt wird familiengerechtes Wohnen erlauben und die moderne Singlekultur überwinden. - Nicht zuletzt wird eine ökologische Kultur auf die Bedürfnisse und die Grenzen menschlicher Körper und Sinne Rücksicht nehmen. Der moderne, körperausbeutende Lebensstil wird sich ändern. Nehmen Menschen die Natur draußen wieder wahr, dann werden sie auch ihre eigene Natur respektieren und nach Harmonie mit den Möglichkeiten und Grenzen ihres Körpers suchen.⁴³

⁴¹ Das ist F. H. Cardosos bekannte Dependenztheorie. Die Entwicklung der Städte als Zentren geht zu Lasten des Landes. Die Peripherien werden unterentwickelt.

⁴² Die Neue Schöpfung soll nach der Offenbarung Johannes die himmlische Stadt Jerusalem und den Garten Eden harmonisch vereinigen. Vgl. Offb 22, 1-5.

⁴³ Dieter Kamper / Christian Wulf, Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt 1982.