

## Ebenbild Gottes und Mit-Geschöpf

Christliche Schöpfungsethik in Zeiten der Anthropozentrismus-Kritik

**Michael Rosenberger**

Noch am Beginn der umweltethischen Debatten im Horizont christlicher Theologie in den 1980er-Jahren dachte man, aus den biblischen Schöpfungserzählungen einen streng monolinearen Schöpfungsplan Gottes und einen eindeutigen Anthropozentrismus ableiten zu müssen. So zog einer der Pioniere christlicher Umweltethik, Alfons Auer, aus Gen 1–2 den Schluss, „dass die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als das höchste Schöpfungswerk [...] hingeeordnet ist, in Gen 2 auf den Menschen als die Mitte, um die herum alles aufgebaut wird, in Gen 1 als die Spitze der durch die Schöpfung aufgerichteten Pyramide.“<sup>1</sup>

So tief war der Anthropozentrismus im Christentum verwurzelt, dass man ihn quasi wie ein Dogma behandelte und unter allen Umständen beibehalten wollte. Genau diese Positionierung jedoch wurde von der säkularen Umweltbewegung und der ökologischen Wissenschaft immer stärker infrage gestellt. Und das, wenn man genau hinschaut, bereits in den 1960er- und nicht erst in den 1980er-Jahren. Alfons Auer schwimmt also bereits wissentlich und willentlich gegen den Mainstream der säkularen Umweltethik seiner Zeit.

Im Folgenden werde ich zunächst die in den 1960er-Jahren angestoßene Debatte über die historischen Wurzeln der Umweltkrise rekapitulieren (1). Anschließend prüfe ich, wieweit die Enzyklika „Laudato si“<sup>2</sup> hier einen neuen Kurs einschlägt (2). Auf der Grundlage einer eingehenden Klärung des Begriffs „Anthropozentrismus“ (3) lassen sich die tatsächlichen Wurzeln des christlichen Anthro-

---

<sup>1</sup> A. Auer, *Der Mensch – „Partner“ der Natur? Wider theologische Überschwänglichkeit in der ökologischen Diskussion*, in: H. Gaulty u. a. (Hg.), *Im Gespräch. Der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog*, Düsseldorf 1981, 65–78, hier 69; ders., *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, 220.

zentrismus und seine untrennbare Verbindung zur traditionellen Rede vom „Schöpfungsplan Gottes“ aufzeigen (4). Auf dieser Basis ergeben sich erste Überlegungen zu seiner Überwindung (5) und einer kreuzestheologischen Öffnung (6).

## 1. Die Frage nach den Wurzeln der Umweltkrise

Eröffnet wurde die Debatte über die Ursprünge der Umweltkrise 1967, als der Mediävist Lynn White in der naturwissenschaftlichen Fachzeitschrift „Science“ einen aufsehenerregenden Artikel über „die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise“ veröffentlichte. Darin wies er nach, dass die technologische und naturwissenschaftliche Dynamik Westeuropas, die im 11. Jahrhundert beginnt und bis heute fort dauert, ihre Wurzeln in der flächendeckenden Christianisierung durch die Karolinger im 9. Jahrhundert hat. Denn diese habe zu einer Kombination zweier geistiger Grundeinstellungen geführt:

Erstens habe man die biblischen Schöpfungserzählungen so verstanden, dass alles Geschaffene allein zum Nutzen und für das Wohlergehen des Menschen da sei, weil nur er Gottes Ebenbild sei. Damit sei das Christentum die am stärksten anthropozentristische Religion der Welt geworden. „God planned all of this explicitly for man’s benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man’s purposes. And, although man’s body is made of clay, he is not simply part of nature: he is made in God’s image. Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. [...] Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia’s religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends.“<sup>2</sup>

Zweitens aber müsse der signifikante Unterschied zwischen lateinischer West- und griechischer Ostkirche erklärt werden. Denn nur die lateinische Kirche habe die erwähnte technisch-naturwissenschaftliche Dynamik hervorgebracht, während der christliche Osten

---

<sup>2</sup> L. White, *The Historical Roots of the Ecological Crisis*, in: *Science* (155) 1967, 1203–1207, hier 1205.

in dieser Hinsicht zurückgeblieben sei. Hier verweist White auf den im 11. Jahrhundert aufkommenden Voluntarismus der Westkirche, der den menschlichen Willen und seine Freiheit der Vernunft-erkenntnis vor- bzw. überordnet. Im Gegensatz dazu sei die griechische Ostkirche intellektualistisch geblieben, habe also die Vernunft-erkenntnis dem Willen und der Freiheit vorgeordnet.

Damit ergibt sich für White als Schlussfolgerung: „first, that, viewed historically, modern science is an extrapolation of natural theology and, second, that modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man’s transcendence of, and rightful mastery over, nature.“<sup>3</sup> Die ökologische Krise könne also nicht einfach durch mehr Naturwissenschaft und mehr (Umwelt-)Technik gelöst werden, sondern nur durch eine geistig-spirituelle Umkehr. Hierfür biete sich die Schöpfungsmystik des Franz von Assisi und seine Idee der Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen an, so White abschließend.

Mit seinem Aufsatz hat White eine Debatte angestoßen, die bis heute nicht verstummt. Seine These ist allerdings oft vergrößert und ihrer zeitlichen wie räumlichen Eingrenzungen beraubt worden. Der Mediävist White analysiert nur das Mittelalter. Er fragt nicht danach, woher die mittelalterlichen Interpretationen der biblischen Erzählungen kommen und ob sie exegetisch betrachtet zutreffend sind. Er fragt auch nicht danach, was am Ursprung des westlichen Voluntarismus steht und warum dieser eben nur den christlichen Westen, nicht aber den christlichen Osten erfasst hat. Schließlich analysiert er auch nicht die nachreformatorische und neuzeitliche Entwicklung, die darauf hindeutet, dass weniger der Katholizismus als vielmehr der Protestantismus (und dort insbesondere der Calvinismus sowie die Freikirchen) die Umweltzerstörung begünstigt haben.<sup>4</sup> Als Mediävist bleibt White bei seinem Leisten. Allerdings suggeriert die Überschrift, man sei bei den historischen Wurzeln angekommen, so als gäbe es keine Vorgeschichte für das Mittelalter. Genau das führt in der Folge zu ungedeckten Verallgemeinerungen und sehr pauschalen Schuldzuweisungen an „das Christentum“. Im deutschen Sprachraum haben sich vor allem Carl Amery 1972 mit seiner Mo-

<sup>3</sup> Ebd., 1206.

<sup>4</sup> Vgl. P. Hersche, (K)eine Frage von gestern, in: HerKorr 74 (12/2020), 29–31; ders., M. Weber, Die Ökologie und der Katholizismus, Basel 2020.

nografie über die „gnadenlosen Folgen des Christentums“ und Eugen Drewermann 1986 mit seiner Abhandlung über die „Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums“ zu Wort gemeldet. Populärwissenschaftlich ist ihre Sicht der Dinge bis in die Gegenwart dominant geblieben.

Die Kirchen haben Lynn Whites Kritik spät, aber dafür sehr klar aufgegriffen und sich zu ihrer Mitschuld bekannt. So konstatiert die Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) in Basel 1989: „Wir haben versagt, weil wir nicht Zeugnis abgelegt haben von Gottes sorgender Liebe für all und jedes Geschöpf und weil wir keinen Lebensstil entwickelt haben, der unserem Selbstverständnis als Teil von Gottes Schöpfung entspricht“ (EÖV 43). Und: „Umkehr zu Gott (Metanoia) bedeutet heute die Verpflichtung, einen Weg zu suchen aus der Trennung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung, aus der Herrschaft des Menschen über die Natur [...] in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden“ (EÖV 45).

Papst Franziskus gesteht 2015 ebenfalls unumwunden ein: „Das gestattet, auf eine Beschuldigung gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken zu antworten: [...] Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird“ (LS 67).

Trotz dieser grundsätzlichen Anerkennung, dass das Christentum wesentlich dazu beigetragen hat, dass der Anthropozentrismus im Abendland bis heute die dominierende ethische Ideologie geblieben ist, muss man doch fragen, ob er im Christentum bereits einer neuen ethischen Grundlegung gewichen ist. Diese müsste sich vor allem in der bislang einzigen Schöpfungszyklika „Laudato si“ von 2015 finden. Werfen wir also einen genaueren Blick in diesen Text.

## 2. Die Enzyklika „Laudato si“ 2015

Zunächst einmal wird deutlich, dass die schöpfungstheologische Wende offensichtlich noch nicht ganz gelungen ist. An mehreren Stellen vertritt Papst Franziskus nämlich einen klassischen Anthropozentrismus, z. B. wenn er auf KKK 2418 verweist (LS 92; 130)

oder wenn er den Biozentrismus ausdrücklich ablehnt (LS 118). Die Kernthese des klassischen Anthropozentrismus weist Franziskus jedoch eindeutig zurück: „Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen“ (LS 69). Und: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir“ (LS 83). Darüber hinaus wird der „Eigenwert eines jeden Geschöpfes“ als eines der Zentralthemen der Enzyklika bezeichnet (LS 16; vgl. auch LS 76; 208). Weil die Enzyklika wie der ihr zugrunde liegende Sonnengesang des Franz von Assisi mit „Geschöpf“ auch Lebensräume bezeichnet (Sonne, Wasser, Erde, Feuer etc.), könnte man sie sogar als ökozentristisch oder holistisch einstufen. Denn sie spricht vom Eigenwert der Lebewesen (LS 69; 118), der Arten (LS 33; 36) und der Welt (LS 115).

Die Nähe von „Laudato si“ zum Holismus zeigt sich auch in der Überzeugung, dass alles miteinander verbunden ist – nach LS 16 eines der „Zentralthemen, welche die gesamte Enzyklika durchziehen“. Aus dieser deskriptiven Beschreibung der Welt als einer untrennbaren Einheit resultiert dann normativ die Forderung geschwisterlicher Liebe: „Da alle Geschöpfe miteinander verbunden sind, muss jedes mit Liebe und Bewunderung gewürdigt werden, und alle sind wir aufeinander angewiesen“ (LS 42). Ganz im franziskanischen Duktus betont der Papst die universale Geschwisterschaft aller Geschöpfe (LS 92; 228) und ihre Zugehörigkeit zu einer universalen Familie (LS 89–92).

Inhaltlich wird der Eigenwert der Geschöpfe im Gegensatz zum Nutzwert einer Ressource verstanden: „Es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen‘ zu denken und zu vergessen, dass sie einen Eigenwert besitzen“ (LS 33). Der Eigenwert ist nicht skalar, sondern übersteigt jedes Kalkül (LS 36). Ihn wahrzunehmen ist nur möglich in einer anderen Perspektive als der „Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt“ (LS 118). Das technokratische Paradigma, das Papst Franziskus vehement zurückweist, ist blind für den Eigenwert der Geschöpfe. Sein Denken in Kategorien des menschlichen Eigentums steht der gläubigen Sicht entgegen, dass die Schöpfung eine Leihgabe ist, dem Menschen zu treuen Händen anvertraut: „Die Geschöpfe dieser Welt können nicht als ein herrenloses Gut betrachtet werden: Alles ist dein Eigentum, Herr, du Freund des Lebens (vgl. Weish

11,26)“ (LS 89). Mit diesem Postulat des göttlichen Besitzanspruchs wird die menschliche Verfügungsgewalt über die Schöpfung massiv eingeschränkt. Die ausschließliche oder primäre Subsumierung der nichtmenschlichen Geschöpfe unter das VII. Gebot, wie sie im Katechismus der Katholischen Kirche vorgenommen wird, ist damit obsolet.

Mit Verweis auf KKK 2416 betont Franziskus zweimal, der Eigenwert der Geschöpfe gründe darin, dass sie Gott „schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen“ (LS 33; 69). Gott hat die Geschöpfe nicht geschaffen, damit sie ihn erfreuen, sondern damit sie sich selbst ihres Lebens erfreuen. Gott freut sich, gerade weil sich die Geschöpfe am Leben erfreuen. Die Betonung in „Laudato si“ liegt daher eher auf dem Dasein als auf dem Lobpreis Gottes: Die Geschöpfe müssen nicht erst einen Nutzen oder eine Leistung erbringen, um einen Wert zu erwerben – dieser ist ihnen allein durch ihr Dasein geschenkt. Dieses ist in sich wertvoll.

Franziskus weiß um die Gefahr, Umweltschutz und Menschenrecht gegeneinander auszuspielen. Aber sein Rezept gegen einen menschenverachtenden Ökologismus ist wiederum stark anthropozentristisch formuliert. Unermüdlich betont er die „unermessliche“ (LS 65; 158), „unendliche“ (LS 65), „einzigartige“ (LS 69), „besondere“ (LS 154), ja „ganz besondere“ (LS 43) Würde des Menschen. An einer entscheidenden Stelle scheint er daher die biozentristische Egalität zurückweisen zu wollen: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt. [...] Manchmal bemerkt man eine Versessenheit, dem Menschen jeden Vorrang abzusprechen, und es wird für andere Arten ein Kampf entfacht, wie wir ihn nicht entwickeln, um die gleiche Würde unter den Menschen zu verteidigen. Es stimmt, dass wir uns darum kümmern müssen, dass andere Lebewesen nicht verantwortungslos behandelt werden. Doch in besonderer Weise müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen, denn wir dulden weiterhin, dass einige sich für würdiger halten als andere“ (LS 90; sinngemäß ähnlich LS 119).

Natürlich ist es vollkommen richtig, dass der Einsatz für die Umwelt und die Tiere nicht die Vernachlässigung der Menschenrechte und der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit rechtfertigen kann. Und vermutlich stimmt es auch, dass manche radikale Umwelt-

und Tierschützerinnen und Tierschützer genau dies mit Verweis auf die Egalität aller Lebewesen tun. Aber der biozentristische Grundgedanke der Egalität aller Lebewesen besagt in Wahrheit etwas anderes. Insofern ist LS 118 vorsichtiger und daher zutreffender: „Diese Situation führt uns in eine beständige Schizophrenie, die von der Verherrlichung der Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt, bis zur Reaktion geht, dem Menschen jeglichen besonderen Wert abzusprechen.“ Hier deutet sich an, dass die Leugnung der menschlichen und der geschöpflichen Würde in der Regel Hand in Hand gehen: Wer Menschen vorrangig oder ausschließlich als Ware mit einem Preis behandelt, wird dies auch mit nichtmenschlichen Geschöpfen tun und umgekehrt.

Eine bedeutende spirituelle Tiefendimension leuchtet auf, wenn an einigen wenigen Stellen darauf verwiesen wird, dass der „Fleisch“, d. h. Geschöpf gewordene Christus „diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt“ (LS 221). Damit ist er zum „Keim der endgültigen Verwandlung“ des gesamten Universums geworden (LS 235). Hier verweist Franziskus ausdrücklich auf Teilhard de Chardin: „Das Ziel des Laufs des Universum liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen Christus – den Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses – schon erreicht worden ist“ (LS 83). Besonders dicht sind die Auslegungen des Kolosser-Hymnus (Kol 1,15–20) und des Logos-Hymnus (Joh 1,1–18) in LS 99: „Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit.“ Häufig verweist die christliche Anthropologie darauf, dass in der Menschwerdung Gottes die Würde des Menschen in einzigartiger Weise aufleuchtet. In Analogie müsste man aus der päpstlichen Interpretation der Inkarnation als Geschöpfwerdung den Schluss ziehen, dass darin die Würde der menschlichen wie nichtmenschlichen Geschöpfe in einzigartiger Weise aufleuchtet.

Eine Enzyklika ist keine wissenschaftliche theologische Abhandlung und genießt daher das Recht, begrifflich und argumentativ etwas unscharf zu bleiben. Erkennbar versucht Papst Franziskus, einerseits das Anliegen des klassischen Anthropozentrismus zu

bewahren, die Würde des Menschen zu schützen und für zwischenmenschliche Gerechtigkeit einzutreten, andererseits aber das Anliegen des Bio- und Ökozentrismus damit zu verbinden, den Eigenwert der Geschöpfe zu achten und für Gerechtigkeit gegenüber allen Geschöpfen zu kämpfen. „Laudato si“ geht also einen entscheidenden Schritt weiter als der Katechismus der Katholischen Kirche. Einen vollständigen Paradigmenwechsel schafft die Enzyklika aber noch nicht. Sie schwankt weiterhin zwischen dem traditionellen Anthropozentrismus und dem modernen Bio- und Ökozentrismus, wenn sie auch für die letzteren eine bislang kirchenamtlich ungeahnte Sympathie erkennen lässt.

### 3. Zur Klärung des Begriffs „Anthropozentrismus“

Die Debatte um den Anthropozentrismus ist häufig von Begriffsverwirrung geprägt. Denn obwohl mittlerweile in allen mir zugänglichen Sprachfamilien klar ist, dass man drei Perspektiven unterscheiden muss, ist diese Differenzierung noch lange nicht in der gesamten Breite der Diskussion angekommen. Daher möchte ich vorab den aktuellen „state of the art“ wiedergeben:<sup>5</sup>

Die *erkenntnistheoretische, methodische oder epistemische Perspektive* fragt danach, welche Maßstäbe dem Menschen für umweltethische Urteile zur Verfügung stehen. Hier ist völlig unbestritten, dass es ihm nur möglich ist, mit seinen menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten auf die Welt zu schauen. Diese Vorstellungsmöglichkeiten kann er durch technische Hilfsmittel erweitern, aber nicht prinzipiell hinter sich lassen. So stoßen viele Tiere Töne aus, die der Mensch nicht hören kann. Er kann sie aber mittels Sonografie messen und auf diese Weise erschließen. Auch haben manche Tiere Sinnesorgane, die der Mensch nicht besitzt, etwa die Sensibilität für das Magnetfeld der Erde, das ihnen zur Orientierung dient. Auch hier können Messgeräte das Fehlen menschlicher Sinne ersetzen. Insofern erweitert sich die Wahrnehmung des Menschen für seine Um- und Mitwelt in den letzten Jahrzehnten enorm.

---

<sup>5</sup> Vgl. für den deutschen Sprachraum zuerst *G. M. Teutsch*, Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985, 16–18; *B. Irrgang*, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel 1992, 17.



Zugleich bleibt sie prinzipiell in den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten gefangen. Denn selbst wenn wir durch das Verhalten der Tiere und Pflanzen gültige (!) Rückschlüsse auf ihr eigenes subjektives Empfinden ziehen, wird es uns für immer verschlossen bleiben zu fühlen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“ – so der Titel des berühmten Aufsatzes von Thomas Nagel 1974. Mit anderen Worten: Der Mensch erkennt die Welt methodisch anthropozentrisch, der Hund methodisch kynozentrisch und die Biene methodisch melissazentrisch<sup>6</sup>. Gleichwohl haben bestimmte Tiere wie der Mensch hohe Fähigkeiten an Empathie über Artgrenzen hinweg. Die Gemeinsamkeiten in Aufbau und Funktionsweise des Gehirns bewirken Ähnlichkeiten in Gestik, Mimik und Verhalten, so dass diese wiederum per analogiam Rückschlüsse auf das innere Erleben ermöglichen. Um die Schwächen der *methodischen oder erkenntnistheoretischen Anthropozentrik* auszugleichen, ist also die größtmögliche Entwicklung der Fähigkeit des Hineinfühlens und Hineindenkens, mithin des Sich-in-andere-Spezies-Hineinversetzens gefragt. Und doch bleiben Grenzen.

Die Unhintergebarkeit der methodischen Anthropozentrik hat eine unmittelbare ethische Konsequenz: Sie erfordert große Demut. Denn angesichts der Relativität der menschlichen Erkenntnisperspektive gilt es jede Überheblichkeit zu vermeiden, die sich in dem Glauben ausdrückt, der Mensch wisse, wie die Natur funktioniert und was zum Schutz der Um- und Mitwelt zu tun sei. Wenn wir schon nicht einmal wissen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“, dann steht es uns Menschen nicht zu, uns über Tiere und Pflanzen zu erheben. Umwelt- und tierethische Entscheidungen, die wir treffen, stehen immer unter dem Vorbehalt der begrenzten Erkenntnisperspektive, die uns Menschen mitgegeben ist.

---

<sup>6</sup> Die Idee einer artspezifischen epistemischen Begrenztheit findet sich bereits in der Überlegung des Xenophanes (geboren zwischen 580 und 570 v. Chr.), wenn die Tiere Hände hätten, würden die Löwen löwenähnliche und die Ochsen ochsenähnliche Götterbilder herstellen (*H. Diels* (bearb.), *W. Kranz* (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, Zürich/Berlin 1972–1975, 21 B 15/16), und in einem Epicharmos (um 540–460 v. Chr.) zugeschriebenen Gedicht, dass Hunde andere Hunde am schönsten fänden, Esel andere Esel, Schweine andere Schweine und eben Menschen andere Menschen (ebd., 23 B 5). Vgl. *U. Dierauer*, *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam 1977, 62.

Die zweite, *formale Perspektive* fragt danach, wer für sein Handeln welche Verantwortung übernehmen kann. Hier dürfte unbestritten sein, dass für das Überleben der Biosphäre als ganzer nur der Mensch ansatzweise die Möglichkeit zur Verantwortung besitzt. Er ist der Adressat globaler ethischer Forderungen – und nur er.

Wiederum besteht die Gefahr, aus dieser Sonderstellung des Menschen falsche Schlüsse zu ziehen. Im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit in Gen 1 kann man leicht sehen, wohin solche ungedeckten Schlüsse führen können. Während die Gottebenbildlichkeit dort nämlich einzig und allein eine *formale Anthropozentrik* beschreibt, wurde der Begriff in späteren Jahrhunderten als Antwort auf die dritte Frageperspektive gelesen und aus ihm der materiale Anthropozentrismus abgeleitet. Aus dieser historischen Tatsache folgern viele US-amerikanische Schöpfungsethikerinnen und Schöpfungsethiker man solle den Begriff der Gottebenbildlichkeit wie auch seine moderne Übersetzung mit „Haushalterschaft“ aufgeben. Das wäre natürlich prinzipiell möglich – der formalen Anthropozentrik entkäme man damit aber keineswegs. Es ginge nur um Semantik, nicht um harte Inhalte. Ich möchte daher eher danach fragen, wie zwischen der formalen Anthropozentrik und dem materialen Anthropozentrismus eine wirksamere Firewall eingezogen werden kann.

Die dritte, *materiale oder teleologische Perspektive* schließlich fragt danach, für wen denn die Erde erhalten werden soll: Wer sind die Teloi, die (Selbst-)Zwecke, um derentwillen die Mittel der Natur eingesetzt werden dürfen und sollen? Sind es nur die Menschen, wie der Anthropozentrismus behauptet? Sind es alle fühlenden, schmerzempfindenden Lebewesen, wie der Pathozentrismus oder Sentientismus meint? Sind es alle Lebewesen, wie der Biozentrismus postuliert? Oder sind es Lebewesen und anorganische Materie, ja sogar kollektive Entitäten wie Ökosysteme und Arten, wie der Ökozentrismus oder Holismus sagen würde? Das ist die Gretchenfrage der Umwelt- und Tierethik schlechthin, und sie ist nicht so trivial, wie man denken könnte.

Zunächst einmal ist klar, dass alle vier teleologischen Festlegungen sowohl mit der methodischen als auch mit der formalen Anthropozentrik kompatibel sind, ja dass alle vier diese beiden in der Regel bejahen. Denn egal für welche teleologische Festlegung wir uns entscheiden, wir tun es als Menschen und damit methodisch

und formal anthropozentrisch. Daher unterstreicht z. B. der Biozentrismus die formale Sonderstellung des Menschen, die mit seiner einzigartigen Verantwortung verbunden ist.<sup>7</sup> Auch erkennt er methodisch an, dass der Mensch die umweltethischen Werturteile nach menschlichen Maßstäben fällt.<sup>8</sup> Dasselbe gilt für den Ökozentrismus.<sup>9</sup> Umgekehrt lässt sich der materiale Anthropozentrismus nicht zwingend aus der Tatsache ableiten, dass der Mensch der allein Verantwortliche ist und dass er nur nach seinen Erkenntnismaßstäben urteilen kann.<sup>10</sup> Die drei Perspektiven müssen also sauber auseinandergehalten werden und haben keinen inhaltlichen Nexus, der die eine aus der anderen herleiten ließe.

Um dieser sauberen Unterscheidung der drei Perspektiven willen muss ich an dieser Stelle einige Sätze zur *Terminologie* sagen: Ausgehend vom angelsächsischen Bereich hat es sich in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren auch im deutschen und romanischen Sprachraum eingebürgert, von „Anthropozentrismus“ zu sprechen, wenn man die teleologische Frage meint. Das halte ich für eine sachlich richtige und angemessene Entwicklung, denn an der teleologischen Frage hängt die eigentliche ideologische Positionierung – und Ideologien bezeichnen wir semantisch traditionell mit dem Suffix „-ismus“ und „-istisch“.

Allerdings passen „Anthropozentrismus“ und das in der Regel dazu kombinierte „anthropozentrisch“ semantisch nicht zusammen. Zum Substantiv „Anthropozentrismus“ gehört rein sprachlich das Adjektiv „anthropozentristisch“. Und das gilt natürlich auch für das

---

<sup>7</sup> Vgl. F. Ricken, Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der öko-logischen Ethik, in: ThPh 62 (1987), 1–21, hier 20; H. J. Münk, Die Würde des Menschen und die Würde der Natur, in: StZ 215 (1997), 17–29, hier 26.

<sup>8</sup> Vgl. P. W. Taylor, The Ethics of Respect for Nature, in: Environmental Ethics 3 (1981), 197–218, hier 204; H. J. Münk, Die Würde (s. Anm. 7), 26.

<sup>9</sup> Vgl. J. B. Callicott, How ecological collectivities are morally considerable, in: The Oxford handbook of environmental ethics 2017, 113–124, 116; H. Kopnina, Anthropocentrism and Post-humanism, in: The International Encyclopedia of Anthropology 2019, 4 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118924396.wbiea2387> (Abruf 24.9.2022).

<sup>10</sup> Vgl. T. Hayward, Anthropocentrism. A misunderstood problem, in: Environmental Values 6 (1997), 49–63, hier 49; G. Rae, Anthropocentrism, in: Encyclopedia of Global Bioethics (2014), 1–12, hier 7.

englische Substantiv „anthropocentrism“, das das Adjektiv „anthropocentric“ nach sich ziehen muss – was in der englischsprachigen Literatur leider überhaupt nicht der Fall ist. Umgekehrt korrespondiert das Adjektiv „anthropozentrisch“ mit dem Substantiv „Anthropozentrik“, so wie z. B. das Adjektiv „ethisch“ mit dem Substantiv „Ethik“. Im Englischen entsprächen dem das Substantiv „anthropocentric“ und das Adjektiv „anthropocentric“. Denn sprachlich bezeichnet das Suffix „-ismus“ ein Weltbild, eine Ideologie, das Suffix „-ik“ hingegen – abgeleitet vom zugehörigen griechischen Adjektiv – eine Methode oder Herangehensweise (Ethik, Physik, Logik ...).

Folglich ist sprachlich korrekt zwischen moralischem, materialem oder teleologischem Anthropozentrismus (mit Adjektiv anthropozentristisch) einerseits sowie formaler Anthropozentrik und epistemischer Anthropozentrik (beide mit Adjektiv anthropozentrisch) andererseits zu unterscheiden.<sup>11</sup> Das verdeutlicht dann auch schon sprachlich, dass von der formalen oder epistemischen Anthropozentrik kein zwingender Schluss zum materialen Anthropozentrismus führt. Die Firewall zwischen den ersten beiden und der dritten Perspektive wird sprachlich deutlich markiert. In exakt dieser Weise verwende ich die Terminologie in meinen Publikationen. Vom materialen Anthropozentrismus kann dann auch kürzer bloß von Anthropozentrismus und anthropozentristisch gesprochen werden. Die Anthropozentrik hingegen verlangt immer die Spezifizierung durch ein Adjektiv, damit klar wird, in welcher Perspektive wir uns befinden.

Vorausgesetzt ist für mich, dass die Bezeichnung einer teleologischen Festlegung mit einem „-ismus“ nur eine Beschreibung und keineswegs eine Wertung beinhaltet – weder positiv noch negativ. Das ist nicht selbstverständlich, weil in gesellschaftlichen Debatten mit „-ismen“ häufig Abwertungen einhergehen – man denke nur an Islamismus, Rassismus oder Antisemitismus. Jene „-ismen“ hingegen, die weniger oder gar nicht wertend verwendet werden, sind gegenwärtig in den öffentlichen Debatten kaum präsent. Das kann zur Vorverurteilung in der einen oder anderen Richtung verleiten, und so interpretiere ich die Tendenz mancher Tierethikerinnen und Tierethiker, die ausdrücklich betonen, sie seien materiale bzw. teleologische Anthropozentrikerinnen und Anthropozentriker, aber keine

<sup>11</sup> Vgl. R. Boddice (Hg.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden/Boston 2011, 13.

Anthropozentristinnen und Anthropozentristen. Hier wird ein semantischer Trick angewandt, der sprachanalytisch nicht gedeckt ist und deswegen vermieden werden sollte. Wer eine anthropozentristische Teleologie vertritt, sollte sich unumwunden Anthropozentristinnen und Anthropozentristen nennen. Es ist keine Schande.

#### 4. Die wahren Wurzeln: Stoa, nicht Bibel

Auf dem Hintergrund der terminologischen Präzisierungen kann und muss nun nochmals nach den Wurzeln des christlichen Anthropozentrismus gefragt werden. Wie dargestellt hatte Lynn White ihn bis zu den Karolingern zurückverfolgt und auf die zu dieser Zeit vorherrschende Interpretation der biblischen Schöpfungserzählungen hingewiesen. Für ihn als Mediävist musste jedoch die Frage offenbleiben, ob die mittelalterliche Theologie eine sachlich angemessene Interpretation der Bibeltexte referiert oder nicht. Diese Frage ist in der Exegese der letzten Jahrzehnte intensiv diskutiert worden und hat zu einem negativen Ergebnis geführt: Nein, die mittelalterliche Theologie gibt nicht die ursprüngliche Intention der biblischen Autoren wieder, wenn sie die Schöpfungserzählungen anthropozentristisch interpretiert.

##### a) Die jüngere Schöpfungserzählung

Um der Kürze der Ausführungen willen beschränke ich mich im Folgenden auf die Kernsätze Gen 1,26–28 der jüngeren Schöpfungserzählung, die dem Menschen eine besondere Rolle zuschreiben. Denn es sind genau diese Sätze, die in der Christentumsgeschichte die am weitesten reichenden Folgen hatten. Einerseits wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet, andererseits wird ihm ein „Regierungsauftrag“ gegeben. Beide Aspekte bedürfen einer gründlichen und von der späteren theologisch-kirchlichen Interpretation unabhängigen Analyse.

*Gen 1,26–27* lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf den Menschen

als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“

Zunächst einmal ist es bemerkenswert, dass der Begriff der *Gott-ebenbildlichkeit*, obwohl in dieser Erzählung höchst prominent und in Gen 5,1 und 9,6 wiederkehrend, jenseits der Noacherzählung in der gesamten hebräischen Bibel keinerlei Echo gefunden hat – im Gegensatz zu seiner zentralen Bedeutung in der christlichen Dogmatik.<sup>12</sup> Das mahnt zur Vorsicht, denn es könnte durchaus sein, dass die christliche Anthropologie in den Begriff Dinge hineininterpretiert hat, die er nicht enthält. Was also ist gemeint? Auffällig ist, dass es im biblischen Text heißt, der Mensch sei „als“ Ebenbild geschaffen. Das „als“ weist auf eine Rolle, eine Funktion des Menschen in der Schöpfung hin. Es geht nicht um eine ontologische Aussage über das Wesen des Menschen, sondern um eine relationale Aussage über seine Beziehung zu den Mitgeschöpfen.<sup>13</sup>

In diesem Sinne nennt die Exegese drei Bedeutungsgehalte des Ebenbildbegriffs:<sup>14</sup> Der Mensch ist Ebenbild

1. wie eine Götterstatue: Götterstatuen wurden im alten Orient als Ebenbilder der Gottheiten bezeichnet. Die damit zugewiesene Rolle ist die, ein Medium göttlicher Lebenskraft für die gesamte Schöpfung zu sein. Wer auf die Statue schaut und betet, empfängt Segen und Heil.
2. wie ein König: In den altorientalischen Reichen wurden Könige als Ebenbilder der Gottheit bezeichnet, weil ihnen einerseits die göttliche Vollmacht verliehen war, im Namen der Gottheit innerhalb ihres Reiches zu regieren, andererseits aber auch die Pflicht

<sup>12</sup> Vgl. O. Keel, S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002, 177–178; B. Schmitz, Die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung und seine Verantwortung für die Lebenswelt im Zeugnis der Heiligen Schrift, in: TThZ 129 (2012), 29–51, hier 20.

<sup>13</sup> Vgl. O. Keel, S. Schroer, Schöpfung (s. Anm. 12), 177–178; B. Schmitz, Der Mensch als „Krone der Schöpfung“. Anthropologische Konzepte im Spannungsfeld von alttestamentlicher Theologie und moderner Rezeption, in: Kirche und Israel 27 (2012), 18–32, hier 20; gegen R. Brandscheidt, Die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung und seine Verantwortung für die Lebenswelt im Zeugnis der Heiligen Schrift, in: TThZ 129 (2020), 29–51, hier 36.

<sup>14</sup> Vgl. K. Löning, E. Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 146–155; O. Keel, S. Schroer, Schöpfung (s. Anm. 12), 178–180.

aufgelegt war, die Lebensordnung ihres Gottes gerade mit Blick auf die Schwachen zu verteidigen. Nicht nur in der Bibel wird der König auf das Ideal eines fürsorglichen Hirten verpflichtet. Und nicht nur in Israel gibt es Darstellungen, die den König als Beschützer des Lebensbaums, mithin der göttlichen Schöpfungsordnung zeigen. Ein König wird seiner Rolle als Ebenbild Gottes also nur dann gerecht, wenn er in der Schöpfung für Gerechtigkeit sorgt. Das ist gemeint, wenn Gen 1,26 in der überarbeiteten Einheitsübersetzung formuliert, der Mensch solle über die Tiere in den verschiedenen Lebensräumen „walten“. Der Herrschaft des Menschen haftet folglich „keine ausbeuterische oder zerstörerische (,niedertretende‘) Bedeutung an, sondern sie fügt sich in das Bild des Königtums ein, das von Frieden (Ps 72,7–11), Gerechtigkeit (Ps 72,12–14) und Fruchtbarkeit des Landes (Ps 62,16f.) geprägt ist“.<sup>15</sup>

3. wie ein Kind: Einige altorientalische Schöpfungsmythen erzählen, dass der Mensch aus dem Leib der Gottheit hervorgegangen ist und ihr deswegen wie ein Ebenbild gleicht. Die Ebenbildlichkeit ist die Ähnlichkeit eines Kindes mit seinen Eltern. Diese Ähnlichkeit sollen alle Menschen in ihrem Handeln gegenüber der Schöpfung an den Tag legen, so der Impuls aus Gen 1,26–27.

Othmar Keel und Silvia Schroer gehen davon aus, dass in Gen 1 dieser letzte Aspekt der wichtigste ist: „Der Aspekt der stellvertretenden Herrschaft ist in Gen 5,3 kein Thema, eine Assoziation mit einem Götterbild ist nicht impliziert. So darf man auch für 1,26 annehmen, dass mit der Ebenbildlichkeit nicht nur Gedanken an Repräsentation und Herrschaft verbunden waren, sondern vor allem auch die größtmögliche Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht werden sollte.“<sup>16</sup>

In der kontinentaleuropäischen Philosophie und Theologie hat man die Gottebenbildlichkeit mit René Descartes<sup>17</sup> mit „maîtres et possesseurs de la nature“ – „Meister und Besitzer der Natur“ um-

<sup>15</sup> U. Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004, 307f.

<sup>16</sup> O. Keel, S. Schroer, Schöpfung (s. Anm. 12), 180.

<sup>17</sup> Vgl. R. Descartes, La Haye en Touraine 1596 – 1650 Stockholm.

schrieben.<sup>18</sup> Descartes dachte dabei zwar nicht an eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur, wohl aber an ihre umfassende Beherrschung durch menschliche Technologie und Wissenschaft und ebnete zumindest unbewusst den Weg in den modernen Anthropozentrismus. Demgegenüber haben die angelsächsische Philosophie und Theologie schon eine Generation nach Descartes begonnen, den Begriff der Gottebenbildlichkeit mit dem Konzept der „stewardship“, „Haushalterschaft“ zu deuten. Der Begriff wurde 1676 durch Matthew Hale (1609–676 Alderley, Gloucestershire) in die schöpfungsethische Debatte eingebracht und in den letzten Jahrzehnten auch in Kontinentaleuropa entdeckt.<sup>19</sup> Seitdem hat er sich als brauchbarer Begriff eingebürgert. Er entspricht auch mehr der Beschreibung des Handelns Gottes im Schöpfungsakt. Denn im Gegensatz zum babylonischen Schöpfungsmythos „Enuma elish“, der die Erschaffung der Welt als göttliche Eroberung darstellt, betont Gen 1 die fürsorgliche, liebevolle Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung.<sup>20</sup> So lässt sich zusammenfassen: Gottebenbildlichkeit meint die „tätige Verantwortung des königlichen Menschen als des Sachwalters Gottes für die gesamte Schöpfungswelt in der Kraft des göttlichen Segens“<sup>21</sup>.

Revolutionär, weil gegen die reale patriarchale Umwelt gerichtet, ist der starke Impuls in Gen 1, dass alle Menschen als Gottes Ebenbilder walten sollen, Männer wie Frauen. Zudem wird die Ebenbildlichkeit nicht allein dem König zugeschrieben, sondern jedem Menschen. Im Ebenbildbegriff kommt also, und zumindest darin hat die spätere christliche Rezeption recht, eine fundamentale Gleichheit aller Menschen zum Ausdruck. Im Haus der Schöpfung sind alle Menschen berufen, mit unmittelbarer, von Gott geschenkter Vollmacht dieses Haus zu gestalten, aber ebenso mit unabweisbarer Verantwortung für die Gemeinschaft aller Lebewesen fürsorglich, lebensdienlich und segensreich da zu sein. Es geht um formale Anthropozentrik, nicht um materialen, teleologischen Anthropozentrismus.

<sup>18</sup> *Ders.*, *Discours de la méthode*, 1637, VI,2.

<sup>19</sup> Vgl. G. M. *Teutsch*, *Lexikon* (s. Anm. 5), 98.

<sup>20</sup> Vgl. A. *Portier-Young*, „Bless the Lord, Fire and Heat“. *Reclaiming Daniel's Cosmic Liturgy for Contemporary Eco-Justice*, in: T. Berger (Hg.), *Full of Your Glory. Liturgy, Cosmos, Creation*, Collegeville MS 2019, 45–67.<sup>4</sup>

<sup>21</sup> W. *Groß*, *Gottebenbildlichkeit. I. Altes Testament*, in: *LThK*<sup>3</sup> 4, 871–873, hier 871.



Kommen wir zum zweiten Satz über die menschliche Sonderstellung. *Gen 1,28* lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“

Es handelt sich um den sogenannten „*Herrschaftsauftrag*“, das „*dominium terrae*“ – eine aus heutiger Sicht problematische, weil vorurteilsbehaftete Begrifflichkeit. Während die erste Hälfte des Verses mit dem Fruchtbarkeits- und Mehrungssegens auch den Tieren zugesagt wird, ist der zweite Teil nur dem Menschen gewidmet. Was aber meint er? Zunächst einmal wird im Vergleich verschiedener Übersetzungen deutlich, dass es auf die genaue Wortwahl ankommt: Heißt es

- „füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über ...“<sup>22</sup>,
- „bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über ...“<sup>23</sup>,
- „füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über ...“<sup>24</sup> oder
- „füllt die Erde und macht sie urbar und regiert über ...“<sup>25</sup>?

Es fällt auf, dass die beiden letztgenannten Übersetzungen auf das „*euch*“ verzichten. Es kommt im hebräischen Text nicht vor. Und natürlich macht es einen erheblichen Unterschied, ob der Mensch die Erde sich oder einem anderen, Größeren untertan macht. Im Sinne der zuvor genannten Ebenbild-Metapher ist eigentlich klar, dass es nur darum gehen kann, die Erde Gott untertan zu machen, also darauf zu achten, dass Gottes Wille in der gesamten Schöpfung geschieht.

Im Weiteren stehen im Hebräischen zwei Verben:

- כבש / *kabaš* heißt wörtlich übersetzt „den Fuß setzen auf“. Es könnte das altorientalische Ritual bezeichnen, das verwendet wurde, wenn jemand ein Territorium oder ein Haus zu Lehen übernahm. In dem Moment, in dem er erstmals den Fuß darauf setzte, übernahm er die Sorge und Verantwortung, aber natürlich auch die Gewalt. Diese Gewalt würde dann beim „Fuß setzen auf

<sup>22</sup> So die revidierte Lutherbibel 2017.

<sup>23</sup> So die Einheitsübersetzung von 1983.

<sup>24</sup> So die Einheitsübersetzung von 2016.

<sup>25</sup> So O. Keel, S. Schroer, Schöpfung (s. Anm. 12).

die Erde“ darin bestehen, das Lebenshaus der Schöpfung für alle seine Bewohnerinnen und Bewohner lebenswert zu erhalten und gegen Zerstörung zu verteidigen. Altorientalische Darstellungen zeigen, wie Menschen ihr Vieh gegen den Angriff von Raubtieren verteidigen und dabei den Fuß auf das zu schützende Tier setzen. Man kann das als eigennützig interpretieren, denn die Kuh oder Ziege ist für ihren Besitzer viel wert. Man kann aber auch den Aspekt stark machen, dass hier ein Lebewesen fürsorglich geschützt wird – unter Gefahr für das eigene menschliche Leben.

- הרדח / *radah* heißt wörtlich übersetzt „herrschen, niedertreten“. Indem anschließend die Lebensräume der Tiere aufgezählt werden, deutet sich an, was gemeint ist: Der Mensch soll dafür sorgen, dass alle Lebewesen ihren Lebensraum bekommen. Vielfach wird das in altorientalischen Abbildungen des sogenannten „Herrn der Tiere“ deutlich: Zwei miteinander kämpfende Steinböcke oder Strauße oder andere Tiere werden vom Menschen getrennt, um ihren Konkurrenzkampf zu beenden. Nicht gemeint ist mit dem „Herrschen“ hingegen das Töten. Denn im anschließenden Satz Gen 1,29 werden auch dem Menschen nur Pflanzen zur Nahrung gegeben.

Natürlich bleibt auch ein fürsorgliches, gerechtes und uneigennütziges Regieren mit der Anwendung von Gewalt verbunden. Das ist selbst im modernen demokratischen Rechtsstaat nicht anders. Ohne Gewalt lässt sich Ordnung nicht herstellen. Aber die Gewalt soll der Herstellung von Gerechtigkeit dienen. Daran muss sie sich messen lassen: „Die in Gen 1,28 verwendeten Begriffe *kibbesch* ‚den Fuß setzen auf‘ und *radah* ‚treten, niedertreten, beherrschen‘ bezeichnen Herrschaft, die ggf. die Anwendung von Gewalt einschließt ... Apologetische Exegese, die die Gewaltaspekte völlig auszuklammern sucht ... und nur auf die Verantwortung abhebt, trägt zur Verarbeitung der Wirkungsgeschichte dieses Herrschaftsbefehls nicht bei.“<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Ebd., 181.

## b) Die Stoa

Wenn der christliche Anthropozentrismus seine Wurzeln nicht in der hebräischen Bibel hat, wo dann? Im Grunde gibt es nur eine Alternative – und dort wird man schnell fündig: in der griechischen Philosophie. In ihr hat sich der Anthropozentrismus bereits im 5. vorchristlichen Jahrhundert als teleologische Standardüberzeugung etabliert. Grundvoraussetzung für ihren Transfer in die jüdisch-christliche Sphäre ist der Hellenismus, also die Ausbreitung der griechischen Kultur im gesamten Mittelmeerraum und weit darüber hinaus ab den Eroberungszügen Alexanders des Großen im 4. Jahrhundert v. Chr. Aufgrund des Hellenismus sickern unscheinbare Spuren des Anthropozentrismus bereits in die Spätschriften des Alten Testaments und in die neutestamentliche Briefliteratur ein. Als maßgebliche Teleologie der christlichen Schöpfungslehre setzt sich der griechische Anthropozentrismus jedoch erst in der Zeit der Kirchenväter durch. Das ist vor allem der Stoa geschuldet, die zu dieser Zeit die populärste griechische Philosophie ist und die das Christentum aus vielen Gründen sehr attraktiv fand.

Die Stoa vertritt die These eines durch und durch rationalen Schöpfungsplans der göttlichen Vorsehung ( $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$ ), dessen Sinnziel es ist, dem Menschen als dem einzigen mit Vernunft ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) begabten Wesen ein gutes Leben zu ermöglichen. Daraus leitet sie im zweiten Schritt ethische Pflichten des Menschen für ein natur- und das heißt vernunftgemäßes Leben ab. Gleichsam als Synthese dieser Theorie beschreibt Cicero in seiner Abhandlung über die Natur der Götter mit vielen Beispielen, wie wundervoll und zweckmäßig die Lebewesen geschaffen sind und wie es im Grunde keine Funktion ihres Körpers gibt, die nicht ihren Sinn hätte. Dann wirft er ein: „Vielleicht könnte nun jemand fragen, um wessentwillen (*cuiusnam causa*) denn ein so gewaltiges Werk geschaffen wurde. Etwa für Bäume und Kräuter, deren Erhaltung doch durch das Naturgesetz gesichert ist, obgleich sie ohne Empfindungsvermögen (*sine sensu*) sind? Das ist doch absurd! Oder aber für die Tiere? Es ist aber doch wohl ebenso unwahrscheinlich, dass sich die Götter für Geschöpfe, die nicht einmal reden und denken können (*mutarum et nihil intellegentium*), so große Mühe gemacht haben. Für wen also soll die Welt nun geschaffen sein? Natürlich für die vernunftbegabten lebenden Wesen, das sind Götter und Menschen, die zwei-

fellos vollkommensten Wesen; denn die Vernunft (ratio) übertrifft alles.<sup>27</sup>

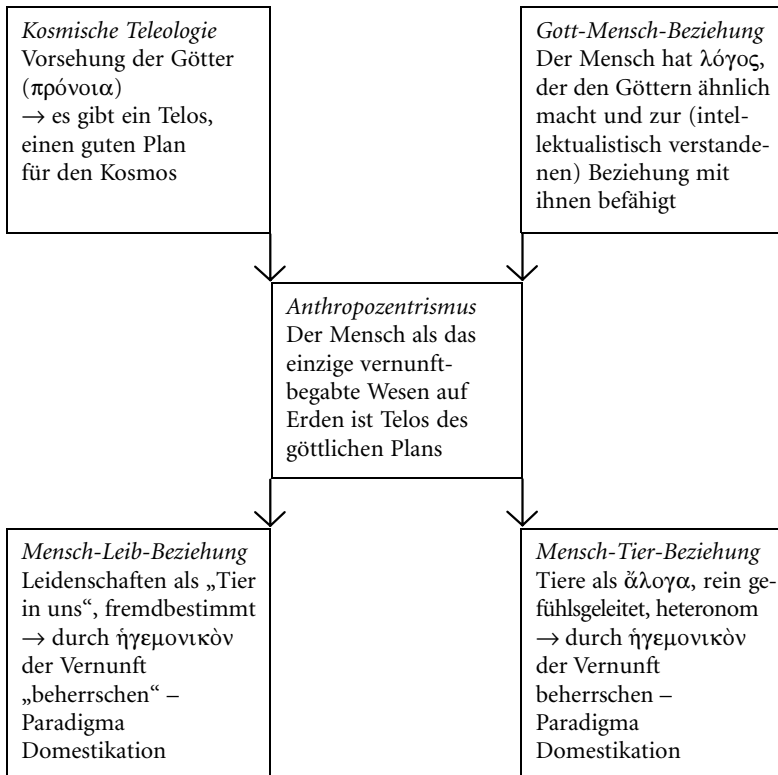
Der Abschnitt kann als eine Summe des stoischen Anthropozentrismus verstanden werden. Sämtliche Schlüsselbegriffe der Ontologie der Lebewesen tauchen auf, und die gesamte Hierarchie der Geschöpfe (scala naturae) wird durchgegangen. Am Schluss ist der Rekurs auf die Vernunft die entscheidende Begründung für jene Wesen, die selbstzwecklich sind: Götter und Menschen. Ausgangspunkt des stoischen Anthropozentrismus sind also die beiden Prämissen der gütigen Vorsehung der Götter und der Vernunftbegabung des Menschen, der dadurch den Göttern ähnlich und zur Beziehung mit ihnen fähig wird. Aus diesen beiden folgt zwingend der Anthropozentrismus, also die Überzeugung, dass die gesamte Welt allein für die Menschen geschaffen ist.

Für das praktische Leben des sittlich verantwortungsvollen Menschen ergeben sich daraus zwei Maximen. Die eine betrifft seine Beziehung zu den „vernunftlosen“ Tieren (ἄλογα) und zur nicht-menschlichen Natur insgesamt: Sie sollen domestiziert, d. h. in vernünftige Bahnen gelenkt werden, damit sie möglichst viel Nutzen und möglichst wenig Schaden für den Menschen bewirken. Unter der Vernunft als Führerin (ἡγεμονικόν) sollen die vernunftlosen Kräfte der Schöpfung fruchtbar gemacht werden. Die andere Maxime betrifft die Beziehung des Menschen zu seinem Leib und vor allem zu seinen Gefühlen: Sie sollen beherrscht werden, denn sie sind das „Tier in uns“, das sich ohne kluge Führung von äußeren Reizen leiten lässt und den Menschen völlig fremdbestimmt macht. Dass damit in etlichen stoischen Texten auch die hierarchische Überordnung des vernunftbegabten Mannes über die emotional bestimmte Frau begründet wird und dass hier außerdem der Ursprung der lustfeindlichen christlichen Sexualmoral liegt, sei nur am Rande bemerkt.

Diese zweite Maxime der stoischen Ethik wird in tierethischen Debatten gerne übersehen, obwohl sie mit der ersten denkerisch untrennbar verbunden ist und die abendländische Ethik mindestens genauso geprägt hat wie jene. Das „Tier in uns“ werden die Menschen genauso behandeln wie das „Tier außerhalb von uns“. Und das heißt, wenn man die stoischen Beherrschungsparadigmen über-

<sup>27</sup> Cicero, de natura deorum 2, 133.

Schaubild: Das Ideen-Netz des stoischen Anthropozentrismus



nimmt: genauso fragwürdig. Denn warum sollten wir unsere Gefühle prinzipiell „beherrschen“? Haben sie wirklich nichts in sich Gutes oder Vernünftiges? Und können wir Gefühle nicht auch durch andere Gefühle kritisch begleiten und ausgleichen? Warum sollte es allein die Vernunft sein, die sie beurteilt und korrigiert? Könnte es nicht sogar manches Mal so sein, dass Gefühle das korrigieren, was uns rational absolut vernünftig scheint? Einerseits hat es Charme, wenn man dieselbe Behandlung für sich selbst wie für die Tiere fordert. Andererseits scheint es höchst problematisch, wenn dafür das Modell einer Hierarchie und Alleinherrschaft der Vernunft gelten soll.

Man ahnt, warum der stoische Anthropozentrismus für das frühe Christentum attraktiv ist. Die beiden Prämissen Schöpfungsplan und Logozentrik lassen sich viel besser mit christlichen Überzeugun-

gen verbinden als die Prämissen anderer philosophischer Konzepte dieser Zeit. Noch dazu ist die Stoa das populärphilosophische Modell der Spätantike schlechthin. Die winzig kleine Minderheit der Christinnen und Christen konnte sich ihr nicht entziehen. – Die Opfer für die christliche Rezeption liegen hingegen eher in den beiden Maximen, die aus dem Anthropozentrismus gefolgert werden: Sie sind biblisch kaum begründbar. Es bedarf einer erheblichen interpretatorischen Anstrengung (die bereits mit der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, der Septuaginta, beginnt!), um den biblischen Biozentrismus in den stoischen Anthropozentrismus und die ganzheitliche Anthropologie der Bibel in eine Unterordnung der Gefühle unter die Vernunft „umzudeuten“ (womit kein bewusst gesteuerter Vorgang, sondern eher so etwas wie „Betriebsblindheit“ gemeint ist!). Der lange Schatten dieser Umdeutung verfinstert das Evangelium gegenwärtig wie kaum je zuvor.

##### 5. Perspektiven zur Überwindung des christlichen Anthropozentrismus

Auf dem Hintergrund der Evolutionstheorie hat der Anthropozentrismus schon dogmatisch betrachtet einen schweren Stand. Denn dass sich alles linear und eindeutig auf den Menschen hin entwickelt hat, lässt sich evolutionsbiologisch nicht behaupten. Auch exegetisch dürfte es schwer sein, den Kerntexten der Bibel einen Anthropozentrismus zu unterstellen. Moraltheologisch betrachtet ist dessen argumentative Schwäche geringer: Tier- und Umweltschutz lassen sich prinzipiell sowohl anthropo- als auch bio- oder ökozentristisch begründen. Ich halte es jedoch für fahrlässig, die emotionale Seite auszuklammern. Denn der Anthropozentrismus<sup>28</sup>

- vertraut tendenziell mehr der *technischen Rationalität* und lässt sich eher vom „technokratischen Paradigma“ verführen als Bio- oder Ökozentrismus. Er neigt mehr zur Überschätzung des menschlichen Wissens von natürlichen Prozessen und der menschlichen Möglichkeiten des Managements der Natur.
- neigt eher zum alles beherrschenden ökonomistischen Denken, das das Ökosystem nur als „Naturkapital“ sieht und bestenfalls um der

<sup>28</sup> Vgl. M. Rosenberger, Was dem Leben dient, Stuttgart 2001, 162f.

langfristigen ökonomischen Folgen willen schützt. Der Würdebegriff ist aber nach Kant genau die gegenteilige Kategorie zu mess- und skalierbaren Geldwerten. Er setzt die ethische Wahrnehmung von Würdenträgerinnen und Würdenträgern dem ökonomischen Kalkül entgegen – wohl wissend, welche Macht dieses besitzt.

- lässt sich schneller zum Chauvinismus verleiten, indem er aus der Sonderstellung des Menschen vor allem Rechte und kaum Pflichten ableitet und damit nichtmenschliche Lebewesen aus Prinzip unterordnet.

Moraltheologisch betrachtet liegt die Differenz der teleologischen Begründungsansätze von Umwelt- und Tierethik also vor allem auf der Ebene der Emotionen. Diese haben für das faktisch sich entwickelnde Ethos einer Gesellschaft höchste Bedeutung und dürfen keinesfalls unterschätzt oder übergangen werden. Insofern spricht vieles dafür, den Anthropozentrismus aufzugeben und sich einem der anderen Begründungsansätze der Umwelt- und Tierethik zuzuwenden. Ich selber plädiere für den Biozentrismus, was ich an anderer Stelle<sup>29</sup> ausführlich dargelegt und begründet habe.

Für die leitende Frage nach dem Schöpfungsplan Gottes ist gleichwohl bemerkenswert, dass auch Patho-, Bio- und Ökozentrismus teleologisch strukturiert sind. Ohne eine vorsichtige Prämisse über das Telos der Natur bzw. Schöpfung scheint eine Umwelt- und Tierethik (und letztlich auch eine Ethik insgesamt) nicht begründbar zu sein. Man muss deswegen nicht dem berühmten „naturalistischen Fehlschluss“ (George Edward Moore) anheimfallen und bar jeder kritischen Hermeneutik vom Sein auf das Sollen schließen. Man muss auch nicht aus den sehr begrenzten Teleomien, die die Naturwissenschaft nach heutigem Stand beobachtet, eine alles überwölbende monolineare Teleologie ableiten. Aber man wird im Rahmen kognitivistischer Ethiken doch nicht umhinkommen, auf so etwas wie eine regelhafte „Natur“ oder einen „Schöpfungsplan“ zurückzugreifen. Das haben selbst Kontraktualisten wie John Rawls (, der auf die „allgemeinen Tatsachen“ rekurriert und seine Theorie als Naturrechtstheorie klassifiziert,) und Diskursethiker wie Jürgen Habermas (, der die „Natur“ als das nicht von Menschen Gemachte benötigt,) anerkannt.

---

<sup>29</sup> Vgl. *ders.*, *Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik*, Münster 2021, 131–188.

Hier liegt das unbestreitbare Verdienst der Stoa. Sie hat der abendländischen Ethik ins Stammbuch geschrieben, dass Sollensansprüche unabdingbar mit Erkenntnissen über das Sein in Beziehung gesetzt werden müssen. Ihre Schwäche liegt jedoch darin, eine allzu simple, geradlinige und allein auf den Menschen zulaufende Teleologie entwickelt zu haben. Diese kann sie nur mit einer rationalistisch verengten Vorstellung der Vernunft begründen. Beides ist heute nicht mehr überzeugend, ja sogar schädlich für Menschen, Tiere, Pflanzen und Ökosysteme.

Die christliche Schöpfungstheologie und -ethik sollte also vom göttlichen Schöpfungsplan mit größter Vorsicht und Zurückhaltung sprechen und dort, wo sie diesen inhaltlich bestimmt, auf die geschichtliche Bedingtheit menschlicher Erkenntnis hinweisen. Außerdem sollte sie den unaufhebbaren Widerstreit natürlicher Teleonomien klarer betonen, der angesichts begrenzter Ressourcen im Ökosystem Erde darin liegt, dass alle Lebewesen auf das Sterben anderer Lebewesen angewiesen sind. Dieser schöpfungstheologische Ursprung der Theodizeefrage darf nicht mit salbungsvollen Floskeln zugedeckt werden, sondern muss als unauflöslicher Einspruch gegen eine naive Harmonisierung der Rede von göttlicher Liebe und Fürsorge stehenbleiben, ja stark gemacht werden. Zugleich gilt es jedoch die Anstrengung hochzuhalten, aus den zahlreichen einander widerstreitenden Teleonomien der Natur Richtungsanzeigen für Sinnpotenziale herauszulesen, die ethischen Ansprüchen ein Fundament geben. Ein Verzicht auf die Erschließung solcher Sinnpotenziale wäre eine Kapitulation kognitivistischer Ethik.

## 6. Epilog: Der Lebensbaum als Kreuz

Schon in der frühen Kirche hat man das Kreuz Christi mit dem Symbol des Lebensbaums in Beziehung gesetzt – literarisch ebenso wie in bildlichen Darstellungen.<sup>30</sup> Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes werden so auf innige Weise miteinander verbunden: Was Gott mit seiner Schöpfung von Anfang an vorhat, nämlich ein einträgliches Zusammenleben der Geschöpfe durch alle unvermeid-

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 84–89.



baren Konkurrenzen und Konflikte hindurch, dafür ist Christus am Kreuz gestorben. So begründet er die Hoffnung auf eine Vollendung der Schöpfung, in der sich die Widersprüche gegenläufiger Teleonomien auflösen, unter denen die Geschöpfe gegenwärtig leiden.

Das Kreuz als Lebensbaum ist Zeugnis eines durch die gesamte Kirchengeschichte unterschwellig vorhandenen Bewusstseins einer biozentristischen Teleologie. Es sprengt die engen Grenzen des theologisch und kirchenamtlich gelehrten Anthropozentrismus. Zugleich durchkreuzt es alle zu glatten und simplen Vorstellungen eines göttlichen Schöpfungsplans. Denn in keinem anderen Symbol ist die Theodizeefrage so explizit präsent wie im Kreuz. Nie dürfen wir von einem göttlichen Schöpfungsplan sprechen, ohne das Ärgernis des Kreuzes im Blick zu behalten.