

Die Bedeutung der biblischen Vision «eines neuen Himmels und einer neuen Erde»

Roger Burggraeve

Verantwortlich für «einen neuen Himmel und eine neue Erde»

Wer von einem christlichen Standpunkt aus über die Ökologie nachdenken will, kann dies nicht tun, ohne der biblischen Kategorie eines neuen Himmels und einer neuen Erde, auf die wir sowohl im Alten (vgl. Jes 66,22) als auch im Neuen Testament stoßen, besondere Aufmerksamkeit zu widmen¹.

Die Verheißung Gottes und die Aufgabe der Menschen

Mit dem Ausdruck «Himmel und Erde», der überall, wo er vorkommt, letztendlich auf die erste Zeile der Bibel verweist (Gen 1,1), sind die Welt, der Kosmos, das Universum gemeint. Was Jesaja und Johannes als Vision skizzieren, könnten wir dann auch «die neue Welt» nennen. Dieser Begriff eröffnet die Perspektive einer messianischen bzw. eschatologischen Zukunft, in der der Kosmos erlöst und vollendet wird. Die Vollendung darf dabei nicht verstanden werden als

eine reine Zurückversetzung der heute «gebrochenen Welt» in ihren ursprünglichen Zustand, sondern muß verstanden werden als eine Verwandlung der Welt, welche jede Vorstellung, die sich am Existierenden orientiert, übersteigt.

Man kann diese befreiende Neuerschaffung und Vollendung der Welt in sich zu verstehen suchen. Sinnlos ist dies sicherlich nicht. So wie dieser Kosmos heute ist, ist er nicht nur von Schönheit und Harmonie gekennzeichnet, sondern auch von Unvollkommenheit, und vor allem von Zerstörung und Gewalt. Allerdings wird in der Botschaft der Schrift im Alten wie auch im Neuen Testament von jenem neuen Himmel und jener neuen Erde meistens nur im Zusammenhang mit dem neuen Menschen, d.h. dem erlösten, vollendeten Menschen, gesprochen (vgl. Ez 36,26; Röm 5,14). Oder man denke an den Bericht von der Sintflut: Dort wird nicht nur der Mensch, sondern mit ihm werden auch die Tiere gerettet, und der Bund zwischen Jahwe und Noach umfaßt darüber hinaus die gesamte Natur. Auf diese Weise ist er nicht nur ein Bund zwischen Jahwe und dem Kosmos, sondern auch zwischen dem Menschen und der Natur (vgl. Gen 9,1-17). Und in Jesajas Vision des messianischen Friedens als einer Zeit, in der der Nachkomme Jesses den Schwachen zu ihrem Recht verhelfen und der Gewalt unter den Menschen ein Ende setzen wird, ist diese Zeit für den Propheten auch das Ende der Gewalt unter den Tieren (Jes 11,6ff) und in der gesamten Natur (Jes 55,12).

Auch sonstwo in der Bibel finden sich ähnliche Gedanken, z.B. Ez 34,24.26-28, Joël 4,18. Die gesamte Schöpfung harret nach der Meinung der Propheten ihrer Erlösung vom Leiden. Diese steht aber immer zur Erlösung des Menschen in Beziehung (vgl. Jes 60,19-20), Dies gilt auch für das Neue Testament. So tröstet das Buch der Offenbarung das neue Volk Gottes in all seinem Leiden und bei all seiner Verfolgung, indem es ihm die Perspektive der Befreiung und der glorreichen Wiederherstellung eröffnet. Um dieser «heilsgeschichtlichen» Perspektive Kraft zu verleihen und umfassende Bedeutung zu geben, wird sie im Kontext eines neuen Himmels und einer neuen Erde situiert, und: «Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen» (Offb 21,4). Auch Paulus spricht über die Erlösung des Kosmos im Kontext der Erlösung des

Menschen: Die gesamte Schöpfung seufzt in Geburtswehen, um eines Tages teilzuhaben an der Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,18–23).

Dies alles heißt erstens, daß nirgendwo in der Bibel von einer Erlösung bzw. einer Vollendung der Schöpfung als einer isolierten, für sich allein stehenden Wirklichkeit die Rede ist. Zweitens ist dort auch umgekehrt nichts zu lesen von einer Befreiung und Vollendung des Menschen als Individuum oder in der Gemeinschaft (Auferstehung, Gemeinschaft der Heiligen), ohne daß gleichzeitig auch die Befreiung des Kosmos mit zur Sprache kommt. Dies erlaubt uns, von einem radikalen Antidualismus der biblischen Erlösungsidee zu reden.

Das intensive Band zwischen dem Heil des Menschen und dem des Kosmos zieht einige wichtige Folgen nach sich, will man die Kategorie der Neuen Welt richtig verstehen. So wird bei dieser Kategorie davon ausgegangen, daß die heutige Welt nicht ist, wie sie sein müßte. Aus biblischer Perspektive betrachtet, heißt dies nicht nur, daß sie endlich ist und Mängel aufweist, sondern auch, daß sie an der «Sündigkeit» des Menschen teilhat. Genauer formuliert: Ihre Unvollkommenheit und ihr bedrohlicher Charakter, ihre Aggressivität, werden mit der menschlichen Geschichte des Bösen und der Sünde in Zusammenhang gebracht. Der Kosmos teilt das menschliche Schicksal, er ist gezeichnet von den Folgen der Sünde, wie dies u. a. aus der Geschichte des menschlichen Sündenfalls hervorgeht. Dort kommt auch zum Ausdruck, daß die Harmonie zwischen dem arbeitenden Menschen und der Natur (vgl. Gen 2,15) infolge der Sünde grundsätzlich zerstört ist (Gen 3,17–19).

Demnach versteht die Bibel den aktuellen Zustand der Natur, in der es oft Gegnerschaft und Feindschaft zwischen den nichtmenschlichen Geschöpfen gibt und verbunden damit einen unerbittlichen «struggle for life», nicht ausschließlich als eine «natürliche» Gegebenheit, die mit der Begrenztheit des Erschaffenen als Erschaffenen zu tun hat: Sie ist auch und vor allem ein «heilsgeschichtlich» bedingter Zustand des Un-erlöstseins.

Darüber hinaus werden in der Heiligen Schrift die künftige Vervollkommnung und die «neue Schöpfung» ausschließlich als Erlösung und Befreiung, d. h. als Sieg über die Sünde, interpretiert. Dies bedeutet, daß der biblische Begriff der Vollendung nicht nur ein theologisches Leitmo-

tiv ist, das von Gottes Verheißung und Gnade spricht: Er weist zugleich auch eine wesentliche ethische Dimension auf. Das Bild einer neuen Welt besagt nicht nur, daß die heutige Welt nicht ist, wie sie sein müßte, sondern auch und vor allem, daß sie dies nicht ist infolge der Sünde des Menschen. Die Verheißung einer neuen Welt ist folglich nicht nur die Verheißung einer «fernen», absoluten Zukunft, die wir schließlich umsonst, infolge der überreichen Gnade Gottes empfangen «werden», sondern sie stellt zugleich schon heute unser Verhältnis zur Welt radikal in Frage.

So betrachtet enthält die Verheißung einer neuen Welt einen dringlichen ethischen Auftrag: Wir sollen uns unseres sündigen Verhältnisses zur Welt bewußt werden, uns bekehren und — kraft der Verheißung — schon heute an dieser neuen Welt arbeiten, so wie sie uns in Aussicht gestellt worden ist. Handelt der Mensch dementsprechend, ist er «Vermittler der Erlösung, ein unverzichtbares Bindeglied (*relais*) der Bewegung, die von Gott ausgeht»².

Um zu verstehen, wie wir heute schon diese «neue Schöpfung» vorbereiten können, müssen wir zur «ersten Schöpfung» zurückkehren, d. h. zu der Welt und zu der Beziehung der Menschen zu dieser Welt, wie diese ursprünglich von Gott beabsichtigt waren. Das biblische Reden von der Schöpfung hat nicht nur eine protologische, es hat auch eine eschatologische Bedeutung. Als Verweis auf den Ursprung öffnet es zugleich einen Ausblick auf das «wünschenswerte» Verhältnis zwischen dem Menschen und der Welt (sowie darauf, wie ein solches Verhältnis sicherlich nicht sein darf). Es verweist also auf ein Verhältnis zwischen Mensch und Welt, das der Vision der neuen Welt so nah wie nur möglich kommt.

Um von der «ersten» Schöpfung aus einige Einsicht darüber zu gewinnen, wie uns die «neue» Schöpfung eine ethische Orientierung sein kann, wollen wir das biblische Reden von der Schöpfung, vor allem wie es uns in Gen 1 vorliegt, einer tiefer gehenden philosophischen Analyse unterziehen³. Diese philosophische Lesung der Schrift geht davon aus, daß sich in ihr anthropologische, metaphysische, ontologische und ethische Ansichten und Einsichten entdecken lassen, mit denen wir uns so auseinandersetzen können, daß sie sich nicht nur nachvollziehen und weiterdenken lassen, sondern auch auf vermittelbare und tragfähige Weise inspirieren und motivieren⁴.

Unsere kreatürliche Verantwortung für die Welt

Das Buch «Genesis», also das Buch der «Entstehung», des «Ursprungs», könnten wir auch das Buch über «den Ursprung vor dem Ursprung» nennen. Es redet ja von der Erschaffung des Menschen durch Gott, d.h. über den Ursprung, der dem Menschen als Ursprung und Anfang vorangeht. Die biblische Aussage, daß der Mensch erschaffen ist, besagt ja implizit, daß er nicht sein eigener Ursprung ist. Er ist auf keine Art und Weise «*causa sui*» (Ursache seiner selbst). Bevor ich selber Geschehendes gestalten und mich selbst zum Geschehen machen kann, ist schon etwas geschehen mit mir. In dieser «Urpasivität» offenbart sich meine kreatürliche Verfassung als Mensch: Ich bin erschaffen worden, und dieses Erschaffensein ist konstitutives Element meiner «Grund-» bzw. «Urverfassung». Was dies bedeutet, wollen wir hier erklären und weiterverfolgen⁵.

An erster Stelle wollen wir der Frage nachgehen, wie der Mensch zum «zuletzt Erschaffenen» geworden ist: Nach Gen 1 ist er ja erst am Vorabend des Sabbats erschaffen worden⁶. In der Schöpfung kam er zuletzt: Er ist die «Nachhut» der Schöpfung. Er hat noch nicht einmal den Anfang der Welt gesehen: Sie ist ganze fünf Tage älter als er. Die Schöpfung ist also nicht aus der schöpferischen Freiheit und Phantasie des Menschen hervorgegangen. Der Mensch ist in eine Welt gestellt worden, die es als solche schon gab, bevor er war⁷. Die Welt wird vom Menschen zuerst vorgefunden (die passive Zeitwortform «wird» muß hier besonders betont werden), und erst dann arbeitet er in ihr und er bearbeitet sie. Die Welt ist die Vergangenheit des Menschen, oder genauer: Es gab sie einfach vor ihm⁸.

Darüber hinaus ist diese Welt selbst erschaffen: Sie ist aus dem souveränen Wort Gottes hervorgegangen. Als «erschaffene» Wirklichkeit gehört sie Gott und nicht dem Menschen, der ja selber auch Geschöpf ist. So ist diese Welt in keinerlei Art und Weise *Eigentum* des Menschen. Als geschaffene Welt ist sie dem Menschen *geschenkt* worden. Der Mensch *bekommt, empfängt* die Welt: Er verfügt im Hinblick auf sie über keine Urheberrechte. Die Welt ist nicht nur eine faktische «Gegebenheit», die der Mensch vorfindet, sie ist ihm auch im buchstäblichen Sinn des Wortes «Gegebenes»: etwas, was dem Menschen nur dann gehört, wenn es ihm «gegeben» ist. Dies be-

deutet, daß der Mensch, sollte er sich die Erde «nehmen» bzw. «aneignen», ein Usurpator und Räuber ist. Er hat überhaupt kein Recht auf diese Welt und kann auch keine eigenen besonderen Vorrechte ihr gegenüber geltend machen: Er ist schließlich der «zuletzt Gekommene». Wer die Erde besitzt, über sie verfügt, sie nach Belieben bearbeitet, tut so, als ob sie «durch ihn» existierte. Damit begibt er sich aber in die Unwahrheit. Er vergißt sein Erschaffensein, oder genauer: Er erschafft sich die Illusion eines eigenen «Uner-schaffenseins»⁹.

Hiermit haben wir aber noch nicht alles gesagt über die kreatürliche Beziehung des Menschen zur Welt. Gehen wir noch näher philosophisch auf das biblische Reden von der Schöpfung ein, so zeigt sich, daß jene Beziehung von Anfang an streng ethischer Natur war, und dies nicht aufgrund einer freien menschlichen Wahl, sondern als eine von Gott selbst mit dem Wesen des Menschen und der Welt eng verbundene, in sie «hineingeschaffene» Gegebenheit. Der Mensch ist nicht einfach als ein «Seiendes neben anderen Seienden» in die Welt hineingestellt worden: Er ist erschaffen worden als ein Wesen, das in einem ethischen Bezug zur Welt steht. Er entdeckt sich selbst als jemand, zu dessen Wesen die «ethische Verbundenheit» zur Welt gehört.

In diesem ethischen Sein des Menschen der Welt gegenüber lassen sich verschiedene Aspekte unterscheiden. Erstens können wir das ethische Band zwischen dem Menschen und der Welt *formal* benennen. Denn nach Gen 1,26.28 wurde die Welt nicht so ohne weiteres dem Menschen gegeben: Er sollte etwas mit dieser Welt tun: sie «unterwerfen» und über sie «herrschen». Der jüdische Talmud sagt dies sehr prägnant: Der Mensch ist, auch wenn er der zuletzt Gekommene der Schöpfung ist, *der erste, der bestraft wird*. Er wird für die Schöpfung verantwortlich gemacht. Und wenn nun diese Schöpfung pervertiert wird, ist er der erste, der zur Verantwortung gezogen wird¹⁰.

Diese Verantwortung sollten wir richtig verstehen. Es handelt sich ja nicht um eine Verantwortung, die aus der menschlichen Freiheit bzw. der freien Wahl des Menschen hervorgeht, sondern um eine *kreatürliche Verantwortung*, d.h. um eine Verantwortung, die diesem Menschen als Bestandteil seines Erschaffenseins mit auf den Weg gegeben, ihm auferlegt ist, und die so seiner Freiheit vorangeht.

Im westlichen Denken wird im allgemeinen die Verantwortung des Menschen von seinem Subjektsein abgeleitet. Sie beruht demnach darauf, daß der Mensch sich selbst bestimmen und sich selbst als «Ich» proklamieren kann, das als «Selbstbewußtsein» Ursprung, *arché*, Prinzip, Grundlage, «Anfang» und «Ende», Alpha und Omega des eigenen Denkens, Urteilens, Handelns und Sinngebens ist¹¹.

Aus dem biblischen Reden von der Schöpfung spricht ein ganz anderes Verantwortungsverständnis. Die Verantwortung ist demnach konstitutiver Bestandteil unserer Geschöpflichkeit. Als eine mit dem Menschen erschaffene Verantwortung ist sie «prä-originell» und «an-archisch». Man sollte diese Worte buchstäblich interpretieren. Die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung hat ihren Ursprung und ihr Prinzip nicht in einer menschlichen Subjektivität als Ursprung (*origo*) und Prinzip (*arché*) menschlichen Handelns. Mein Menschsein besteht gerade darin, daß ich zu Verantwortung berufen bin «trotz meiner selbst», d. h. noch bevor ich mich selbst als Berufenen betrachte oder ich mich von mir aus für eine Berufung entscheide. Hierin zeigt sich, wie die «Urpassivität» unserer Verfassung als Geschöpf eine ethische Urpassivität ist.

Dies beinhaltet auch eine radikale Neudefinition der menschlichen Subjektivität. Die biblische Sicht unseres Erschaffenseins enthält implizit eine ethische Definition des Menschen. Demnach bildet unsere kreatürliche Verantwortung den Kern, das Wesen, das Prinzip unserer Subjektivität. Dies bedeutet, daß unsere Verantwortung mehr ist als nur ein *Merkmal*, eine Eigenschaft der Subjektivität, als ob diese zuerst an sich bestehen könnte und erst dann ein ethisches Bezogensein auf das andere als diese Subjektivität selbst, nämlich auf die Welt, hinzukäme. Das Ethische ist keine *Ergänzung*, die erst in zweiter Instanz zu einer vorher existierenden, nichtethischen Seinsgrundlage oder Substanz hinzukäme. Im ethischen Selbst, nämlich in dem «In-die-Verantwortung-Hineingestelltsein» dieses Selbst, liegt der *Knoten* bzw. das *Gelenk* der Subjektivität.

Nach der biblischen Sicht der Schöpfung ist die Subjektivität kein «An-und-für-Sich» (*pour soi*): Sie ist von Anfang an auch ein «Für-das-andere» (*pour l'autre*). Unser Menschsein ist grundsätzlich ein «Ausgerichtetsein auf das andere als

wir selbst», nämlich auf die Welt. Dieses Ausgerichtetsein haben wir auf keinerlei Weise selbst gewählt. Es ist uns als Verantwortung übertragen worden, und zwar so, daß wir uns dem nicht entziehen können. Diese Verantwortung ist eine Form des «Engagements» oder genauer: des «Engagiertseins trotz unser selbst». Ich selbst *bin* dieses Engagement, es ist der ethische Modus meines Erschaffenseins, meine Seinsweise als Geschöpf. Wir könnten es danach auch unsere «ethische Kreatürlichkeit» nennen¹².

Wenn wir nun diese unsere Verantwortung als Geschöpf *inhaltlich* näher betrachten, stellt sich heraus, daß sie heteronom ist: Ihre Wurzeln liegen nicht im Menschen. Es gibt sie durch Zutun eines anderen. Gott hat den Menschen als ethischen Sinn und als ethisches Ausgerichtetsein geschaffen: Ich bin ein durch Gott ethisch inspiriertes (buchst.: «in dessen Nase der Lebensatem eingeblasen wurde») und animiertes (buchst.: «beseeltes») Wesen.

Darüber hinaus richtet meine ethische Geschöpflichkeit mich aus auf das, was ich selber nicht gemacht habe. Ich trage Verantwortung für Dinge, deren Urheber ich nicht bin. Ich muß Rechenschaft ablegen über Dinge, die ich selbst nicht gewollt habe und die auch nicht aus meiner Kreativität (aus meiner Phantasie, meinem Planen, Überlegen...) hervorgegangen sind. Ich muß Verantwortung ablegen über meine eigene Fähigkeit zur Freiheit hinaus, d. h. meine Verantwortung geht weiter als meine Zurechnungsfähigkeit, die doch das «Maß» meiner Freiheit bestimmt. Ich bin wesentlich auf das andere (die Welt) bezogen, und dies vor jeder Kenntnisnahme dieses anderen, vor jeder Mitbestimmung und jedem Mitreden meinerseits¹³.

Mit anderen Worten: Ich stehe in einer ethischen, mich fordernden und auffordernden «Verbundenheit» mit dem anderen als mir selbst, mit der Welt. Diese ganz und gar heteronom bedingte Verantwortung, zu der und in der ich erschaffen bin, ist dann auch ohne weiteres *Solidarität*. Sie ist allerdings keine Solidarität, die aus meiner eigenen freien Entscheidung, aus meinem eigenen «Können» und «Vermögen» hervorgeht. Es ist eine Solidarität, die mir «angetan» worden ist und die mich trotz meiner selbst in eine unent-rinnbare Beziehung der Verantwortung der Welt gegenüber hineinstellt. Diese ethische Solidarität ist ihrem Wesen nach eine kreatürliche Solidarität, und dies gerade, weil sie in einer radika-

len Passivität ihren Ursprung hat: Ich *werde*, oder genauer: ich *wurde* solidarisch «gemacht» — von Gott als solidarisch erschaffen — und so in die Solidarität hineingestellt mit dem, was ich selber nicht gemacht habe, was ich selbst noch nicht einmal hervorbringen konnte, weil ich damals noch nicht existierte. Es handelt sich also um eine Solidarität, die in «undenklicher Zeit», in «einer Zeit vor meiner Zeit» verborgen ist¹⁴.

Wir können diese kreatürliche Solidarität auch eine Art «Los», «Schicksal» nennen, das mich ergreift und ethisch orientiert, noch bevor ich selber nach etwas greifen oder mich ethisch orientieren kann. Ich *bin* immer schon mit der Welt verbunden, und dies, bevor ich mich dazu entschließen kann, ob ich mich verantwortungsbewußt einer solchen Verbundenheit mit der Welt stelle oder nicht bzw. ob ich in «einer guten Beziehung zu ihr» leben will. Ohne daß ich darum gebeten wurde, ohne meinen Willen ist das Los der Welt auch das meine, und ich bin dem Los der Welt hingegeben, gewidmet. So kann ich nicht mehr sagen: Die Welt geht mich nichts an!

Die Frage ist nun, wie wir diese kreatürliche Verantwortung der Welt gegenüber verstehen sollen. Mit anderen Worten: Was ist der Hintergrund und das Ziel der menschlichen Herrschaft über die Welt? Um dem auf die Spur zu kommen, müssen wir näher auf den Schöpfungsbe-griff in Gen 1 eingehen. Von den ersten Versen von Gen 1 an ist deutlich, daß Gott seine Schöp-fung nicht einfach so ohne Absichten erschaffen hat. Gewöhnlich denken wir den Schöpfungsakt ontologisch-neutral: Eine Vielzahl vorher nicht existierender Seiender fängt an zu sein. Es gibt aber mehr als nur die Erschaffung dieser Seienden «aus dem Nichts». Gott hat nicht geschaffen, ohne sich um einen Sinn und eine Ausrichtung seiner Schöpfung zu kümmern. In alles Geschafene hat er ein *télos* hineingelegt, das für dieses Erschaffene wesentliche, konstitutive Bedeutung hat. Wenn es nun in Gen 1,1–2 heißt, daß die Erde am Anfang, als Gott Himmel und Erde erschuf, «wüst und wirr war, und Finsternis über der Urflut lag», ist dies mehr als nur ein sogenannter mythologischer Rest. Gottes Erschaffen besteht gerade darin, daß er aus dem Chaos des *tohuwabohu* eine Ordnung schafft, d.h. durch das «Licht» gibt er dem vorherigen Durcheinander Sinn und Richtung.

Nunmehr vollzieht sich, markiert durch die aufeinanderfolgenden Tage, die weitere Schöp-

fung auf eine geordnete Art und Weise. Sie folgt der dynamischen, aufsteigenden Linie der Trennung und Unterscheidung der verschiedenen Geschöpfe, bis sie beim Menschen anlangt¹⁵. Und bei diesem Menschen angelangt wird jene «Ordnung» oder jener «Sinn» sofort ethisch ge-deutet: Der Sinn der Schöpfung ist ein ethischer, nämlich die Verantwortung des Menschen der Schöpfung gegenüber als «Abbild Gottes» (Gen 1,27), d.h. als Stellvertreter Gottes, der mit ihr so zu verfahren hat, wie dies Gott will.

Welches ist nun der von Gott mit der Schöp-fung miterschaffene, ihr mitgegebene «Sinn» der Schöpfung? In Übereinstimmung mit der gesam-ten Entwicklung der alttestamentlichen Offen-barung finden wir dafür in der rabbinischen Li-teratur einen interessanten, wichtigen Hinweis. Ein Midrasch besagt, daß der sechste Tag der Schöpfung auch der Tag war, an dem Israel die Thora gegeben wurde. Demnach liege der Sinn bzw. der Zweck der Schöpfung in der Verwirkli-chung und Befolgung dieser Thora, und dies sei dann auch zugleich der Auftrag, der dem Men-schen mit auf den Weg gegeben ist. Die Welt ist erschaffen, damit Israel die Thora befolgen könne. Mit anderen Worten: Die ethische Ordnung des «Tuns der Gerechtigkeit» sollte die Chance haben, Wirklichkeit zu werden, und dies nicht nur im Verhalten des Menschen seinen Mitmen-schen gegenüber, sondern auch in seinem Ver-halten zur Welt¹⁶.

Wollen wir diese Ausrichtung der Schöpfung nach dem biblischen Reden von dieser Schöp-fung von der globalen, umfassenderen Perspekti-ve der gesamten Schrift aus betrachten, dann läßt sich sagen, daß jener «Sinn», den Gott in seine Schöpfung hineingelegt hat, nicht als eine Na-turgesetzmäßigkeit betrachtet werden sollte, sondern als ein Auftrag an den Menschen. Dieser muß den Sinn der Schöpfung dadurch Wirklich-keit werden lassen, daß er sich auf den Weg macht zur messianischen Zukunft des «*schalom*» als der bleibenden Grundlage des neuen weltum-fassenden und die Natur mitumfassenden Bun-des. So wurde es übrigens auch von den Prophe-ten immer deutlicher geweissagt und gefordert.

Aus dem Neuen Testament geht hervor, wie Jesus dieses Denken über Sinn und Zweck der Schöpfung weiterführt. Er setzt sie dem Kom-men und der Verwirklichung des Gottesreiches gleich als der Verheißung und Praxis von Gottes befreiender Vorzugsiebe zu den Armen, Wei-

nenden, Bedürftigen, Verfolgten sowohl als einzelnen Individuen wie auch als gesellschaftlich benachteiligten Gruppen¹⁷. Und sowohl bei Paulus (Röm 8,19–22) als auch im Buch der Offenbarung (21,2) wird deutlich, daß die letztendliche Verwirklichung des Gottesreiches auch eine «neue Schöpfung», also auch die Erlösung und Vollendung des Kosmos, beinhaltet.

Die Infragestellung des westlichen Autonomiedenkens

Diese ethisch qualifizierte Beziehung zwischen Mensch und Welt ist auch der Ausgangspunkt für eine radikale Kritik des oft einseitig interpretierten und funktionierenden westlichen Autonomiedenkens, nach dem der Mensch ein über alles verfügendes Prinzip, eine fast absolute *arché*, sei.

Wer das menschliche Subjekt als Zentrum der Welt und Maß aller Dinge interpretiert, schreibt unwillkürlich dem Menschen alle Macht und alle «Verfügungsgewalt» (alles «Recht») über die Welt zu. Anders und genauer formuliert: Er denkt spontan, daß die Welt die exklusive «Domäne» des Menschen sei, sein «Besitz», über den er nach Belieben und Gutdünken schalten und walten kann. Wer den Menschen als ein solches «Prinzip» [Niederl.: «Beginsel», «Beginn-sel»] versteht, muß alles andere als «sekundär» demgegenüber betrachten, d. h. er denkt grundsätzlich vom Menschen aus in Funktion seiner Interessen und Bedürfnisse. Eine solche funktionalistische und instrumentalistische Anthropozentrik hat die gesamte herkömmliche westliche Reflexion und Praxis im Hinblick auf das Eigentum sowie auf ein angebliches Recht des Menschen, mit der Welt zu machen, was er will, sie sozusagen tyrannisch auszubeuten, hervorgebracht und bestimmt.

Dieser absolute Besitzanspruch und dieses rücksichtslose Machtdenken im Hinblick auf die Welt zeigen sich in extremer Form in der Art und Weise, wie in der westlichen industriellen und technologischen Konsumgesellschaft mit den Tieren verfahren wird. Wir erinnern hier an die so berechtigte Anklage des maßgeblichen Initiators des «*New Animal Liberation Movement*», Peter Singer¹⁸. Der heutige Mensch habe das Tier in vielerlei Hinsicht «verdinglicht», d. h. er habe es zu einem bloßen, beliebig instrumentalisierbaren und nutzbaren Objekt verkürzt¹⁹. Ein

treffendes Beispiel hierfür ist die Bioindustrie mit ihren «Tierfabriken»²⁰, in denen die Tiere nur noch «Biomachines auf Pfoten» sind²¹. Hier ist die Geschichte zu erzählen von einem künstlich zerstörten Tages- und Jahresrhythmus im Leben der Tiere, von ihrem unnatürlichen Eingepferchtsein auf kleinstem Raum ohne artgerechten, «gesellschaftlichen» Umgang mit ihren Artgenossen bzw. von einer solchen Beschränkung der natürlichen Lebensbedingungen der Tiere auch in ihrem Verhältnis den anderen Tieren gegenüber, daß dies unter ihnen zu einer maßlosen Aggressivität und zum gegenseitigen Töten und Auffressen führt. Dabei wird ein «intelligenter» Züchter seine Tiere durch allerlei Eingriffe, durch Beruhigungsmittel und die Verabreichung medizinischer und anderer Substanzen einem solchen Produktionsprozeß anzupassen suchen, aber dies nicht zum Wohle der Tiere, sondern in der Absicht, die Produktion zu steigern und damit im gnadenlosen allgemeinen Konkurrenzkampf mithalten zu können²².

Ein ähnliches Beispiel für diese Verdinglichung der Tiere ist ihre Verwendung als Versuchstiere in den Laboratorien²³. Nie zuvor in seiner Geschichte hat der zivilisierte Mensch die Tiere so sehr *sachlich-funktionalistisch* als *Objekte* gesehen, die er nach Belieben für allerlei wissenschaftliche Untersuchungen verwenden und anschließend wegwerfen kann²⁴. Dabei handelt es sich nicht nur um die Entwicklung und Erprobung von Medikamenten, sondern die Tiere dienen auch zu militärischen und kosmetischen Zwecken, zum Testen von Wasch- und Unkrautvertilgungsmitteln, zur psychologischen und zur Verhaltensforschung usw.²⁵. Auch die wissenschaftliche Sprache selbst verrät, in welchem Maße das Tier Teil eines objektiv-wissenschaftlichen Systems geworden ist. Die Forscher reden nicht mehr von Tieren, sondern von «Modellen». Während sie ihr «Modell» testen und manipulieren, können sie ohne weiteres vergessen, daß sie es eigentlich mit Lebewesen zu tun haben²⁶.

Zu dieser funktionalistischen Reduktion des Tieres ist es nicht wie von selbst gekommen. Sie hat tiefe Wurzeln in der gesamten westlichen Kultur und ganz besonders in dem, was wir angefangen haben, die «Moderne» zu nennen, und zu dessen Wegbereitern Descartes gehört. Nun treffen wir bei diesem Descartes auf ganz besondere

Weise jenes «Apartheids-» bzw. Segregationsdenken, bei dem von einem totalen Bruch zwischen Mensch und Tier ausgegangen wird. Das Tier wird so vollends zum Ding, und dies impliziert eine «absolute Ablehnung» jeder Verbundenheit mit ihm²⁷. Wie der menschliche Leib sind auch die Tiere als vernunftlose leibliche Wesen bloß Maschinen, «*autómata*», die weder denken noch fühlen können. Die praktischen Folgen dieser Theorie waren verheerend. So hielt man es für zulässig, lebende Hunde ohne Betäubung festzunageln und anschließend zu sezieren, um so ihre Anatomie und ihre Nervensystem studieren zu können. Auf ihr Wimmern und Heulen brauchte man nicht zu achten: Maschinen machen Lärm, aber sie fühlen nicht²⁸. Diese cartesianische Totalreduktion des Tieres auf ein nacktes, schutzloses Objekt ist keineswegs einer zufälligen Laune entsprungen. Sie ist ein Aspekt des Rationalismus Descartes' und somit Ausdruck der damals in der Entstehung begriffenen «Moderne». In dieser Moderne stehen das menschliche Subjekt und seine Autonomie an zentraler Stelle, und dies hat seine Fortsetzung gefunden in einem extrem funktionalistischen und instrumentalischen Umgang mit der Natur. Die Welt wird somit nicht mehr als «Schöpfung» erfahren, sondern als ein Objekt des menschlichen Erkennens und Könnens. Der Mensch der Aufklärung fing an, mehr und mehr so mit der Wirklichkeit zu verfahren, als ob er sie in selbstherrlicher Freiheit voll seiner eigenen Existenz und deren Projekten untertan machen könnte. Dies hatte zur Folge, daß aus der Sicht des Menschen alles andere nur insoweit Wert und Bedeutung hatte, als es für die menschliche Selbstbestimmung im individuellen oder im kollektiven Sinn Nutzen haben konnte bzw. mußte. Dies führte langsam aber sicher zur heutigen westlichen instrumentalistischen Anthropozentrik, die als rationales, strategisch-ökonomisches Nutz- und Effizienzdenken alles andere nur als Mittel im Dienste des emanzipatorischen Identitätsstrebens des eigenen Ichs betrachtet²⁹.

P. Singer meint darüber hinaus, daß diese instrumentalistische Anthropozentrik im allgemeinen sowie die Verdinglichung des Tieres im besonderen ihre entfernten Wurzeln im jüdischen Denken über die Schöpfung haben³⁰. Er ist nicht der einzige, der so denkt, und er war auch keineswegs der erste³¹. Schon 1967 nannte L. White das westliche Christentum die Wurzel

des modernen, umweltzerstörerischen Umgangs mit der Natur³². Nach C. Amery (1974) hat der typisch christliche umweltzerstörerische Wachstumsmythos seinen fatalen Ursprung in Gen 1,28³³. Nach seiner Meinung hat dieser Vers zu der so verhängnisvollen Kluft zwischen dem Menschen und den anderen Wesen geführt. Er habe den Menschen zu einer fast göttlichen Position erhoben, die es ihm gestattete, willkürlich über alles Nichtmenschliche zu verfügen. Demzufolge muß nach T. Lemaire die «Zuwendung zur Erde als dem einzigen und wahren Wohnort des Menschen und aller anderer Lebewesen sich von der christlichen Tradition befreien»³⁴.

Man kann nicht leugnen, daß die gründliche Entsakralisierung einer vorher als bedrohlich empfundenen Natur durch den jüdisch-christlichen Monotheismus ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Entstehung der späteren Wissenschaft und Technik war. Ist der Mensch berufen, sich die Erde untertan zu machen, sie zu bearbeiten und über sie zu herrschen, heißt dies, daß er selbst der Natur nicht untertan ist. Die Bibel entzaubert eine Natur, die den Menschen vorher als eine unzählbare und numinose Macht in ihrem Griff hielt, ihm Angst einjagte und ihn zugleich faszinierte. Der Schöpfungsglaube befreit so den Menschen zu einem nüchternen und rationalen Umgang mit der Welt.

Diese Überlegungen erlauben es aber noch nicht, den mit der heutigen industriellen Gesellschaft verbundenen zerstörerischen Umgang mit der Natur bedingungslos auf den biblischen Schöpfungsmonotheismus, der den Menschen zum Mitschöpfer Gottes erhebt, zurückzuführen bzw. mit ihm zu identifizieren. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß die Christen des Westens — vor allem seit der Entstehung des bürgerlichen Kapitalismus — Gen 1,26.28 einseitig aktivistisch und instrumentalistisch interpretiert haben, um damit gerade den Raubbau an der Natur zu rechtfertigen. Es stellt sich hier aber die Frage, ob diese Interpretation wohl tatsächlich dem biblischen Menschenbild entspricht. Wenn wir darauf achten, daß das biblische Reden von der Schöpfung auch implizit die Vorstellung von einer «ethischen Geschöpflichkeit» des Menschen enthält, wird uns klar, daß jene instrumentalistische Interpretation der Schöpfung dem biblischen Denken diametral widerspricht.

Man gewinnt so auch eher den Eindruck, daß das westliche Christentum sich vor allem seit

der Zeit der Moderne aufgrund seiner apologetisch bedingten, aber kritisch ungenügend durchdachten Angst, es könne hinter der Zeit zurückbleiben, nur allzu leicht kompromittiert hat mit der Freiheits-, Fortschritts- und Herrschaftsideologie, die sich seit dem 17. Jahrhundert im Westen aufgrund der sog. anthropozentrischen Wende langsam aber sicher durchgesetzt und dann auch auf dem Weg des Kolonialismus und der westlichen Herrschaft die gesamte Welt infiltriert hat.

Zum Schluß

Das einseitige westliche Autonomiedenken, das den gesamten Kosmos zu einem bloßen Instrument im Dienst der selbtherrlichen Willkür des Menschen reduziert, widerspricht auf jeden Fall diametral der Vision einer «neuen Schöpfung», und es macht darüber hinaus einen solchen neuen Himmel und eine neue Erde vollkommen un-

möglich. Deshalb muß dieses Autonomiedenken radikal entlarvt und als Sünde (als *die* Sünde des Westens?) hinterfragt werden. Nach dem biblischen Reden über die Schöpfung darf der Mensch nicht ohne weiteres mit der Welt machen, was er will. Er darf diese Welt nicht rücksichtslos unterwerfen und in den Dienst seiner eigenen individuellen Ziele stellen, sie einfach seiner Selbstentfaltung unterordnen. Mit anderen Worten: Es ist ihm nicht nur aufgetragen worden, mit der Welt etwas zu tun: Er muß mit ihr auch etwas ganz bestimmtes tun. Er hat einen spezifischen Auftrag bekommen, und dies impliziert, daß er Gott gegenüber Rechenschaft ablegen muß. Er muß mit dieser Erde so arbeiten, daß die gesamte Wirklichkeit sich immer mehr auf einen «neuen Himmel und eine neue Erde» hin entwickelt und unsere Welt zum «Ort» der Verwirklichung und des Kommens von Gottes Reich als eines Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit wird.

¹ Vgl. C. Charlier, *L'alliance avec la nature* (Paris 1989) 183-207.

² «L'homme est le médiateur de la rédemption, indispensable relais du mouvement qui part de Dieu»: E. Levinas, *Hors sujet* (Montpellier 1987) 85.

³ Dies ist sicherlich nicht der einzig gültige Weg. So tritt Moltmann z. B. für eine ökologische Theologie ein, die nicht nur von Gott als dem transzendenten Schöpfer ausgeht, sondern auch von dem immanenten Geist und dem eschatologischen Messias. Man könnte dies mit Moltmann auch als eine trinitarische und messianische Schöpfungslehre bezeichnen. Siehe J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (München 1985).

⁴ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris 1968) 119.

⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag 1974) 71.

⁶ E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris 1977) 123.

⁷ AaO. 136.

⁸ E. Levinas, *Quatre lectures* 136.

⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris) 176.

¹⁰ E. Levinas, *Quatre lectures* 136.

¹¹ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris 1982) 97-104.

¹² E. Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris 1982) 101-103.

¹³ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 14.

¹⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1972) 78.

¹⁵ Vgl. R. Burggraave, *Zin-volle seksualiteit* (Löwen 1985) 63-75.

¹⁶ E. Levinas, *Quatre lectures* 90.

¹⁷ Vgl. R. Burggraave, *Responsability Precedes Freedom. In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic*: J. Selling (Hg.), *Personalistic Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens* (Löwen 1988) 113-120.

¹⁸ Vgl. P. Singer, *Animal Liberation* (New York 1975).

¹⁹ E. Doornbal, *Dierenproeven en hun consequenties*: H. Smid (Hg.), *Dierproeven in de moderne samenleving* (1978) 197-198.

²⁰ Vgl. J. Mason/P. Singer, *Animal Factories* (New York 1980).

²¹ Zur Veranschaulichung folgendes Zitat aus einer niederländischen Fachzeitschrift für Schweinezüchter: «Wir müssen vergessen, daß das Schwein ein Tier ist. Behandle es wie eine Maschine in einer Fabrik, die auch rechtzeitig Schmieröl braucht. Die Geburt von Ferkeln muß wie das Anlaufen eines Fließbandes gesehen werden und der Viehhandel wie die Lieferung des Endproduktes»: zitiert bei U. Melle, *Menselijke en andere dieren*: S. Ijsseling (Hg.), *Over de mens. Vijf filosofische conferenties* (Löwen 1987) 86-87.

²² R. H. Harrison, *Ethical Questions Concerning Modern Livestock Farming*: D. Patterson/R. D. Ryder (Hgg.), *Animals' Rights. A Symposium* (Sussex/London 1979) 122-130.

²³ Smid, aaO.; A. Elsaesser, *Lassen sich Tierversuche ethisch rechtfertigen?: Stimmen der Zeit* 11 (1986) 723-736.

²⁴ H. van Praag, *Ten geleide*: Smid, AaO. 13.

²⁵ R. D. Ryder, *Psychologische experimenten met dieren*: Smid, aaO. 208-209.

²⁶ B. E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo 110-111).

²⁷ M. Midgley, *Animals and Why They Matter*. A Journey around the Species Barrier (Aylesbury 1983) 45-46.

²⁸ Vgl. T. Regan/P. Singer (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs 1976) 435.

²⁹ A. Auer, *Umweltethik*. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1985) 19-20; G. Noller, *Die ökologische Herausforderung an die Theologie: Evangelische Theologie* 34 (1974) 592.

³⁰ Singer, *Animal Liberation* 25-30.

³¹ Vgl. G. Manenschijn, *Geplunderde aarde, getergde hemel*. Ontwerp voor een christelijke milieuetiek (Baarn 1899) 78-85.

³² L. White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis: Science* 155 (1967) 1203-1207. In einem späteren Aufsatz hat er diese These weiterentwickelt und nuanciert: L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Continuing the Conversation*: H. G. Barbour, *Western Man and Environmental Ethics, Attitudes toward Nature and Technology* (1973) 18-30.

³³ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung*. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek bei Hamburg 1974).

³⁴ T. Lemaire, *Een nieuwe aarde*. Utopie en ecologie: W. Achterberg/W. Zweers (Hgg.), *Milieufilosofie tussen theorie en praktijk* (Utrecht 1986) 285.

ROGER BURGGRAEVE

1942 in Passendale, Flandern, geboren. Studierte Philosophie an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom und Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Seit 1988 Professor der Moraltheologie ebendort. Gründer und Vorsitzender des «Centrum voor Vredestheologie» (Zentrum für Friedenstheologie). Veröffentlichungen u.a.: *Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas* (Tielt 1986); *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* (1929-1989) (Löwen 1990); *Levinas over vrede en mensenrechten* (Löwen 1990); zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken über Friedensethik, Sexualethik, Glaube und Ethik, Methodologie der Ethik, Ethik und Erziehung und über das Denken von Emmanuel Levinas. Anschrift: Prof. Dr. Roger Burggraeve, Don Bosco, G. Gezellelaan 21, B-3001 Leuven, Belgien.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans