

MÜHLING, MARKUS, Gaias Kinder? Medeas Kinder? Oder doch ...? Theologische Anthropologie im Zeitalter der Klimakrise, in MÜHLING, MARKUS/WEINHARDT, BIRGITTA A. (Hg.), Der Klimawandel als gesellschaftliche Herausforderung, Berlin u.a. 2024, 63–100

Markus Mühling*

Gaias Kinder? Medeas Kinder? Oder doch ...? Theologische Anthropologie im Zeitalter der Klimakrise

Wie ist das Verhältnis von Mensch und Umwelt, oder des Menschen in seiner Mitwelt zu bestimmen? Sobald die Idee der klassischen Moderne der Steuerung der Umwelt durch den Menschen auch nur sanft in Zweifel gezogen ist, scheint sich ein Spektrum von Alternativen zu ergeben. All diesen Alternativen ist gemeinsam, dass nicht mehr der Mensch alleiniges Subjekt ist, wenn nicht die Distinktion Subjekt-Objekt überhaupt aufgegeben wird. Wie ist aber die Gesamtheit dieser Lebenswelt zu benennen, welchen Charakter hat sie, und wie färbt das auf den Menschen ab? Wie beeinflusst die Umwelt oder Mitwelt, wenigstens auf den Biotopos Erde bezogen, dann den Mensch und umgekehrt? Gleicht der Mensch den Kindern Gaias, die selbst aus dem Chaos entstiegen, den Menschen anleitet, alle Gefahren zu überstehen, die Giganten und Nymphen hervorbringt und so letztlich ein erfreuliches Leben ermöglicht? Oder gleicht die Erde doch eher Medea, die nicht nur den Menschen, sondern auch all ihre anderen Kinder frisst? Oder gibt es Alternativen?

In den gegenwärtigen ökologischen (Dauer)krisen kann Theologie aufgrund ihres Gegenstandes nicht funktionalisiert werden. Auch wenn man nach „Ressourcen“ der Theologie und ihres Menschenverständnisses in der gegenwärtigen Lebenswelt der Klimakrise fragt, ist klar, dass man nicht eine Anthropologie entwerfen kann, die funktional auf dieses Ziel hin designed ist. Das schließt nicht aus, dass es kontingente Nebeneffekte geben kann, die sich für die gegenwärtige Situation als bedeutsam erweisen.

* Kirchliche Hochschule Wuppertal, Systematische Theologie und Philosophie, (E-Mail: markus.muehling@kiho-wuppertal.de).

Im Folgenden soll daher zuerst eine theologische Anthropologie entworfen werden, die des *Menschen in, mit und unter dem geschaffenen Gewebe* (1). Darauf werden zehn gegenwärtige, meist nicht-theologische Ansätze vorgestellt, die den Menschen inmitten seiner Mitwelt in einem neuen Lichte stellen, die entweder anschlussfähig, kritikwürdig oder beides sind (2). Ein dritter, kurz gehaltener Abschnitt bringt die in Abschnitt 1 entworfene theologische Anthropologie dann nicht nur in Zusammenhang mit der Mitwelt, sondern auch in Zusammenhang des religiösen Pluralismus globalisierter Gesellschaften (3). Ein kurzes Fazit beschließt den Text (4).

1. Menschen inmitten des geschaffenen Gewebes (theologische Anthropologie)

1.1 Offenbarung in der Verschränkung der Geschichten

Der Hintergrund, vor dem im Folgenden Grundzüge einer theologischen Anthropologie entfaltet werden ist der einer wahrnehmungsphänomenologisch und offenbarungstheologisch orientierten, narrativen Ontologie. Eine narrative Ontologie verbindet dabei eine relationale mit einer dynamischen Ontologie. Sie ist nicht mit einer literaturwissenschaftlichen Narratologie zu verwechseln.¹

Der Mensch ist dabei nicht direkter Gegenstand einer Offenbarungstheologie, sondern indirekter Gegenstand. Der direkte Gegenstand ist der dreieinige Gott. Dieser erschließt sich in der Verschränkung der Geschichten des Menschen als Offenbarungsempfängers mit der Geschichte des Evangeliums. Eine Offenbarung oder Selbstpräsentation findet dabei nur in denjenigen Geschichtenverschränkungen statt, in denen Menschen faktisch fähig sind, die Geschichte des Evangeliums als den Kanon und die Richtschnur ihrer Lebensgeschichte anerkannt zu bekommen, so dass sie fortan alles Erscheinende im Lichte der *story* des Evangeliums wahrnehmen. Wahrgenommen werden nämlich nicht wertlose Fakten, sondern eine Einheit von Fakt und Wert – *affordances*, wie sie in der ökologischen Psychologie genannt werden² – so dass man sinnvollerweise vom

1 Vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 6, 69–84.

2 Vgl. dazu GIBSON, J.J., Ecological Approach to Visual Perception, 119–125. und MÜHLING, M., PST I, Kap. 5, 54–56.

Wahrwertnehmen spricht. Wahrwertnehmen erfolgt unmittelbar, aber narrativ vermittelt.³ Wahrwertnehmen ist dabei nicht direkt eine Interpretationsleistung, sondern geht der Deutung voraus und ermöglicht diese erst. Insofern ist sie unmittelbar. Vermittelt ist diese Unmittelbarkeit aber durch die Geschichten, die Menschen bewohnen.

Im Folgenden unterscheide ich drei Arten von *stories*: die *primäre Narrativität*, d.h. das Geschehen unabhängig davon, ob es von Menschen oder anderen Geschöpfen erzählt wird oder erzählt werden kann; die *sekundäre Narrativität*, die alle geschöpfliche Zeichenkommunikation zusammenfasst; und die *transzendentale Narrativität*, also die Bedingung der Möglichkeit im dreieinigen Gott wie sie durch die Offenbarung erschlossen ist.

In der durch das Evangelium geformten Wahrwertnehmung erweisen sich alle Phänomene als

- a) primär passiv gegeben, d.h. als geschaffen;
- b) als ver-rückt verlaufend, d.h. als zumindest in der Imagination nicht optimal, und schließlich daher
- c) als in Hoffnung vollendbar.

Gleichzeitig erscheint als Urheber dieser Phänomenalität Gott, d.h. die *narrative Integration aller Weglinien unter einer besonderen Weglinie*,⁴ als selbstidentifiziert in einer dreifachen Verschränkung sekundärnarrativer Geschichten:

- a) als des Schöpfers der Welt, der sich in der partikularen Geschichte Israels mit dem Gott Israels identifiziert,
- b) als Gott in der Geschichte Jesu Christi, der diesen Gott Israels als seinen Vater anspricht und dessen Anspruch über die Welt realisiert, und
- c) als Gott in den Geschichten der Glaubenden, der die Gewissheit über die Wahrheit der zweiten (und indirekt daher auch der ersten) Geschichte erschließt.

Damit hat das Evangelium eine narrative Struktur dreier narrativer Identifikationserzählungen, die mit Kennzeichnungen oder Namen abgekürzt werden.⁵ Als diese Namen dienen Vater, Sohn und Heiliger Geist.

3 Vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 5, 39–68.

4 Vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 21.11, 542–548.

5 Vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 22, 549–578.

Aufgrund des Offenbarungsprinzip muss nun der Offenbarenden so verstanden werden, dass er so „ist“, wie er sich erschließt. Da sich Gott als dreieinige Geschichte im Werden erschließt, muss er auch in Ewigkeit als eine dreieinige Geschichte von Vater, Sohn und Heiliger Geist verstanden werden, *etsi mundus non daretur*.

Primär gegeben ist daher in der Offenbarung die Differenz und Alterität von Vater, Sohn und Heiliger Geist.⁶ Sie lässt sich traditionell am besten mit dem Personbegriff benennen, wobei eine Person zu verstehen ist als ein „in Kommunikation besonderes Voneinander-her-und-zueinander-hin Werdendes“.⁷ Damit ist ausgedrückt: Jede der drei Personen ist eine narrativ Werdendes, dessen Werden unabschließbar ist (also kein Werden zu einem festen, statischen Sein hin ist). Dieses Werden geschieht immer „voneinander-her-und-zueinander-hin“, d.h. in konstitutiver wechselseitiger Relationalität, so dass es sich um interne (d.h. notwendige), nicht um externe (d.h. akzidentielle) Beziehungen handelt.⁸ Gleichzeitig kommt den Personen eine Besonderheit zu, die sich, wie alle Besonderheit, nicht prädikativ ausdrücken lässt, die aber nicht in den Relaten selbst liegt, sondern in ihrer Beziehung des Austauschereignisses (in ihrer kommunikativen Beziehung).

Die Einheit des Offenbarungsurhebers erweist sich nicht unmittelbar, sondern muss reflexiv erschlossen werden. Ich habe dabei vorgeschlagen, diese Einheit am präzisesten als die narrative Einheit eines Liebesabenteuers⁹ zu verstehen. Sie ist selbst narrativ, d.h. ein Werden in wechselseitiger, konstitutiver Relationalität, die, wie die Geschichte des Evangeliums zeigt, mit Liebe zu benennen ist.¹⁰ Der Abenteuerbegriff fügt die irreduzible und immer wieder überraschend eintretende *Koinzidenz von Kontingenzen und Güte* hinzu, ohne dass das eine auf das andere reduzierbar wäre.¹¹

6 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 29.1, 7–9 und ähnlich PANNENBERG, W., *Systematische Theologie I*, 326. 370.

7 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 29.8, 24–28.

8 Vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 7, 85–122.

9 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 30.7, 178–185.

10 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 30.6, 86–177.

11 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 30.5, 56–85.

1.2. Mensch und Welt als besondere voneinander- und-füreinander Werdende

Der Mensch erweist sich dann abgeleitet als *imago trinitatis*, die eine *imago personalitatis* und eine *imago narrationis* ist. Der Sachgrund für die Benutzung der *imago*-Metapher ist dabei nicht – oder nur äußerlich – die at. terminologische Verwendung, sondern tatsächlich die Inkarnation der 2. Person, d.h. die vorauszusetzende Tatsache, dass die 2. Person eine doppelte narrative Identität besitzt: Sie ist a) konstitutiv in der transzendentalen narrativen Relationalität in ihrem Werden auf die innertrinitarische *story* gebunden, und sie ist b) ebenso in der primären Narrativität in ihrem Werden an die *story* der primären Narrativität gebunden, so dass das Werden von Mensch und Welt für ihre Identität ebenso konstitutiv ist. Da es sich um eine wechselseitige Konstitutivität handelt, ist dann auch der Mensch (und die Welt) im Umkehrschluss *imago*. Die Konsequenz ist dann, dass – anders als der exegetische Befund es andeutet – die *imago* koextensiv mit Geschöpflichkeit wird, d.h. nicht mehr dazu verwandt werden kann, eine innergeschöpfliche Differenz zwischen Mensch und nichtmenschlichen Geschöpfen zu begründen.¹²

Ich habe versucht zu zeigen, dass dies auch exegetisch keine unmögliche Deutung der *imago* ist, auch wenn diese konstitutiv an das *dominium terrae*, wie immer es zu verstehen sein mag, gebunden ist.¹³ Das *dominium* wäre dann anders als traditionell zu deuten. Freilich muss man dieser Argumentation nicht folgen. Man könnte auch die Rede von der *imago* ganz aufgeben, ohne sachlich dadurch etwas (an dieser Stelle) zu verlieren.¹⁴

Ist aber auch der Mensch in abgeleiteter Form wesentlich ein „in Kommunikation besonderes voneinander-und-Füreinander Werdendes“, dann hat das die folgenden Konsequenzen für das Menschenverständnis:

1. Auch Menschen sind *Werdende*, keine Seiende. Es handelt sich nicht um ein Werden zu etwas Statischem.
2. Auch Menschen sind *wechselseitig konstitutiv* Werdende, d.h. sie sind in ihrem Werden konstituiert durch wechselseitig konstitutive

12 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 360.

13 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 35.9, 352–361.

14 Vgl. MOLTMANN, J., Weisheit in der Klimakrise, 31–48.

Beziehungen. An dieser Stelle sind zwei Bemerkungen wichtig: Erstens: Die wechselseitige Konstitutivität ergibt sich nicht einfach aus der Phänomenalität. Insbesondere wenn durch naturwissenschaftliche Reflexion die Einheit des Wahrwertnehmens von Fakt und Wert aufgehoben wird, erscheint die wechselseitige Konstitutivität nicht mehr. Zweitens: Die berechtigte Frage ist zu stellen, wie weit in die Geschöpflichkeit hinein sich diese wechselseitige Konstitutivität erstreckt. Denn zunächst gibt es keine Grenze: Nicht der Mensch als Spezies kann als Grenze angenommen werden, auch keine besonderen Prädikate des Menschen, wie z.B. die neuzeitliche Subjektivität, weil diese im Personbegriff überhaupt nicht (oder höchstens indirekt) erscheint. *Dann aber ist jede Beschränkung der Konstitutivität begründungsbedürftig, nicht umgekehrt, auch wenn die Tradition fälschlicherweise genau umgekehrt vorgegangen ist.* Anderen nichtmenschlichen Geschöpfen ist daher weder Personalität noch die *imago* vordergründig abzusprechen.

- AQ: List items are not listed in the proper sequential order.
Please check and update it.
2. Auch Menschen wie alles Geschaffene sind dann primär narrativ beschreibbar. Menschen haben keine Narrationen, sondern sie *sind* Geschichten.
 3. Auch die *partikulare Besonderheit* des Menschen liegt dann in den dynamischen Relationen, d.h. *in den Geschichten*, nicht in den Menschen als abtrennbaren Relaten. Damit ist die Partikularität und Identität dem Menschen und anderen Kreaturen selbst unverfügbar. Wie Gott sind dann Mensch und Welt „absolute“ Narrationen, d.h. Geschichten, die nicht verlustfrei auf Narrative (d.h. Strukturen von Geschichten) reduzierbar sind.¹⁵
 4. Wie die transzendentale Narrativität müsste dann die primäre Narrativität der Welt primär die einer Liebesgeschichte, genauer, die einer Abenteuergeschichte bzw. eines Liebesabenteuers sein.
- Genau hier aber sperrt sich die Erfahrung doppelt: Zum einen ist Liebe in der Neuzeit im Unterschied zu anderen Epochen, keine naturwissenschaftliche oder naturphilosophische Kategorie mehr. Gerade die scheinbar apersonale lebendige Welt von Tier und Pflanze kann vielleicht noch in wechselseitiger Konstitutivität interpretiert werden,

15 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 47.

aber die Interpretation dieses „Voneinander-und-füreinander“ kann nicht nur mit Liebe, sondern auch mit merkantilen oder manipulativen Beziehungen der Visktimisierung oder des „Fressens und Gefressen Werdens“ ausgedrückt werden. Zum anderen ist gerade von der sich immer wieder einstellenden abenteuerlichen Koinzidenz von Güte und Kontingenz nichts zu spüren. Schon im Leben Gottes ergibt sich diese abenteuerliche Koinzidenz ja nur von Ostern her. Ostern aber ist kein Erfahrungsphänomen, sondern eine Hoffnungsphänomen für den Menschen. Sein eigener Ort des Lebens in der Geschichte des Evangeliums ist weder Ostern noch Karfreitag, sondern Karsamstag.¹⁶

5. Da die Partikularität in Kommunikation erscheint, bedarf es – bei Gott, wie beim Menschen und anderen nichtmenschlichen Kreaturen – eines Mediums dieser Kommunikation. Dabei handelt es sich um ein narratives Medium. Es wird klassisch in so unterschiedlichen Traditionen wie der phänomenologischen (bei Merleau-Ponty¹⁷) aber auch der analytischen (bei P.F. Strawson¹⁸) als *Leib* benannt. Der Leib ist dadurch definiert, dass er das *Medium des kommunikativen Voneinander-und-Füreinander Werdens ist*.¹⁹ Leiblichkeit geht daher sowohl Körperlichkeit als auch Mentalität voraus. Körperlichkeit und Mentalität mögen Abstraktionsprodukte der Leiblichkeit sein, aber die Leiblichkeit ist umgekehrt nicht durch eine Addition von Körperlichkeit und Geistigkeit definiert. Eine erste wichtige Konsequenz dieses Leibverständnisses ist, dass primär Gott, d.h. die trinitarischen Personen, als leiblich anzusprechen sind, und zwar auch unabhängig von der Inkarnation. Mensch und Welt haben dann sekundär eine abgeleitete Leiblichkeit. Die Realisierungsgestalt dieser Leiblichkeit ist für den Menschen die primärnarrative, raumzeitliche Körperlichkeit.
6. Das „besondere Voneinander-und-Füreinander Werden“ von Mensch und Welt steht unter einer Alternative. Es kann so werden, wie es im Evangelium wahrwertgenommen wird, d.h. einschließlich des passiven

16 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 81 f, 540.

17 Vgl. MERLEAU-PONTY, M., Phänomenologie der Wahrnehmung, 106, 114, 117 f, 173, 182, 184, 402, 442, 490 u.ö.

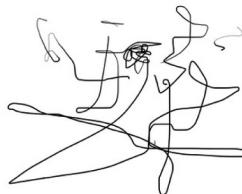
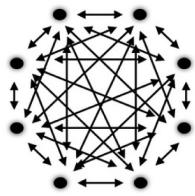
18 Vgl. STRAWSON, P.F., Individuals, 115 f.

19 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 227.

Gegeben-seins, des ver-rückt Seins, und des auf Hoffnung vollendet Werdens, oder ohne diese, sondern mit anderen Wahrwertnehmungen. Damit kommt eine qualitative Alternative in das Werden von Mensch und Welt. Diese Alternative ist eigentlich primär eine hamartiologische. Sie kann aber auch konkreter benannt werden, als Alternativen im Werden. Dabei stellt immer die erstgenannte Alternative die ver-rückte, nicht der Wirklichkeit entsprechende Wahrwertnehmung dar, die zweite die zurecht gebrachte.

- a) Die Alternative von nur externen (nicht konstitutiven) Beziehungen zu internen (konstitutiven) Beziehungen.
- b) Die Alternative von *transport* im *Netzwerk* mit *intentionaler* Zielfindung und begrifflich-kategorial hinreichender Beschreibung zu *wayfaring* im *Gewebe (mesh)* mit *attentionaler* Zielfindung und narrativer Beschreibung.²⁰

<i>transport</i>	<i>wayfaring</i>
net	mesh
Intentionalität	Attentionalität
klassifikatorisches Wissen	narratives Wissen
logische Kohärenz	dramatische Kohärenz
epistemische Kontingenzen	wahrhafte Kontingenzen



Transport meint ein Werden, in dem Punkte und Ziel primär sind und die Wege und Bewegungen nur der Realisierung der Ziele dienen. *Transport* generiert Netzwerke, die durch die *Externalität* ihrer Beziehungen gekennzeichnet sind, so dass im Falle des Erlöschens eines Relates die Funktion des Netzwerks als

20 Zur Unterscheidung vgl. MÜHLING, M., PST I, Kap. 8.2–8.3, 133–142.

Ganzem nicht tangiert ist (Bsp.: Ihr Adressverzeichnis bildet ein Netzwerk. Wenn eine Person stirbt, und sie wissen nichts davon, können Sie die anderen Einträge, auch miteinander verbunden, immer noch verwenden). *Transport* erfordert die *intentionale* Zielbestimmung *vor* dem aktuellen Gehen oder Werden. Entsprechend werden Wahrnehmungen während des Weges unter die Alternative von zielförderlich oder zielhemmend wahrwertgenommen. *Transport* ist auf sekundärnarrativer Ebene hinreichend begrifflich-kategorial zu beschreiben.

Dagegen steht die Alternative des *wayfaring*. Hier sind die Wege, Bewegungen oder Linien primär. Die Punkte, Ziele oder Relate ergeben sich nur als Verknotungen dieser Weglinien. Sie bilden auch keine Endpunkte, sondern dienen dem Weitergehen, bzw. Weiterwerden. Seine Direktion und Orientierung erhält *wayfaring* nicht intentional, sondern *attentional*, d.h. durch immer wieder während des Wahrwertnehmens sich ergebende Bewegungsänderungen aufgrund der Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Anderen, d.h. des Wahrwertgenommenen, nicht des Wahrwertnehmenden. *Wayfaring* bildet kein Netzwerk oder network, sondern ein *Gewebe*, *mesh* oder *meshwork*. Metaphorisch mag man sich hier tatsächlich das Gewebe eines Gesticks vorstellen. Fällt eine Masche aus, ist es nur eine Frage der Zeit, bis sich das Gewebe als Ganzes auflöst. *Wayfaring* kann auf sekundärnarrativer Ebene hinreichend nicht begrifflich-kategorial, sondern nur mit *stories* (strukturellen Narrationen) beschrieben werden, und zwar präzise mit *dramatischen Narrationen*, nicht mit epischen Narrationen.²¹

- c) Die Alternative von der ontischen Bedeutung von merkantilen und manipulativen Beziehungen zu Liebe als einzig ontischer Beziehung.²²

Merkantile Beziehungen sind Beziehungen, in denen die kommunizierten, d.h. ausgetauschten Güter von den Kommunikanten ablösbar sind. Beispiele sind Wirtschaftsbeziehungen, aber auch systemtheoretisch-modellierte Beziehungen, in denen die Funktion des Systems Priorität gegenüber den partikularen Relaten hat.

Manipulative Beziehungen sind Machtbeziehungen oder technische Beziehungen, in denen ein Kommunikant in der Lage ist, das Werden des Ganzen zu steuern, und zwar hinsichtlich seines intentional festgelegten Guts.

Liebesbeziehungen sind Beziehungen, in denen die ausgetauschten Güter in der Identität und im Werden der Kommunikanten selbst bestehen.

21 Vgl. zur Distinktion MÜHLING, M., PST I, Kap. 16.2, 319–322.

22 Vgl. zur Unterscheidung MÜHLING, M., PST II, Kap. 39.2.4, 620.

- d) Die Alternative des Werdens als Nicht-Abenteuer, in dem entweder Gesetzmäßigkeiten oder Kontingenzen walten, zum Abenteuer als Koinzidenz von Kontingenz und Güte.
- e) Aus allem Beschriebenen geht hervor, dass partikulare Menschen keine fest umrissenen Substanzen in einer Umwelt sind, sondern eher Verdichtungen und Verknotungen des geschaffenen Gewebes, die selbst eine ereignishafte oder narrative Verfassung haben, als dass von Ihnen Ereignisse oder *stories* nur zu präzidieren wären. Wenn dem so ist, müsste man überlegen, ob nicht das Substantiv „der Mensch“ sprachlich grundlegend wäre, sondern eher, wie es Raimundus Lullus angedeutet hat, die *Tätigkeit des Menschen (inf.)*, das grundlegend ein Verb im Medium wäre, von dem aber passivische und aktivische Formen abzuleiten wären.²³
- f) Das Werden des geschaffenen Gewebes geht nach christlicher Überzeugung über in ein neues, eschatisches Werden des geschaffenen Gewebes. Erst für dieses gilt die vollständige Erlösung. Auch wenn diese neue Schöpfung immer noch Schöpfung ist und das Werden des alten Gewebes mitaufnimmt, stellt es doch *keine teleologische Entwicklung*²⁴ aus diesem alten Gewebe heraus dar. Die Zukunft als Advent ist daher strikt von der Zukunft als Futur zu unterscheiden und die eschatischen Vollendungshoffnungen für die Kreatur sind von Extrapolationen zu unterscheiden. Für das geschaffene Gewebe im Hier und Jetzt bedeutet dies, dass seine Prozesse *erschöpflich* sind.²⁵

1.3 Menschen in ontischer Solidarität zum Mitgewebe

Versucht man das Verhältnis des Menschen zu anderen Tätigkeiten und Ereignissen, einschließlich von emergierenden, nichtmenschlichen kreatürlichen Relaten im geschaffenen Gewebe (*meshwork*) zu bestimmen, dann ist unter dem unter 1.2 Gesagten eigentlich alles implikativ enthalten. Wir fassen hier aber noch einmal das wichtigste zusammen:

23 Vgl. LULLUS, R., *Logica nova*, 23 und dazu MÜHLING, M., PST II, Kap. 29.7, 22–24 sowie INGOLD, T., *To Human is a Verb*.

24 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 601.

25 Vgl. MÜHLING, M., PST II, Kap. 43, 743–760.

- Partikulares Menschen geht kontinuierlich in das Gewebe geschaffener Weglinien über. Weder *skin* noch *skull*, noch die Reichweite der unterschiedlichen Sinne bildet die Grenze des einen Partikularen vom Anderen. Menschen sind nicht in einer Umwelt eingebettet wie Playmobilfiguren in einem Kinderzimmer, sondern sie sind metaphorisch eher meteorologische Gebilde wie Hochs oder Tiefs, die nur relativ von ihrer Umwelt unterscheidbar und überhaupt nicht separierbar sind.
- Vor allem aber sind Menschen in wechselseitig konstitutiven Beziehungen auf andere Erscheinungen des geschaffenen Gewebes bezogen, unabhängig davon, ob es sich um lebendige, nicht lebendige oder artifizielle emergierende Relate handelt. Daraus ergibt sich:
- Die Diagnose einer ontischen Solidarität alles Geschaffenen. Sie ist ontisch, weil sie in ihrem Bestehen unabhängig von der aktiven Anerkennung durch konkrete Menschen ist, d.h. die ontische Solidarität ist in der kreatürlichen Verfassung passiv gegeben. Im aktiven Respons zur ontischen Solidarität kann sich der Mensch freilich auch ablehnend dazu verhalten, und macht dies auch ständig. Radikale Unterscheidungen von Kultur und Natur, von Individualismus und Kollektivismus, oder von Subjekt und Objekt können, wenn sie nicht instrumental, sondern ontisch verstanden werden, Ausdruck eines solchen falschen Responses sein.
- Der reaktive Respons des Menschen kann viele Gestalten haben. Wichtig ist aber, dass nicht nur der reflektierte Respons und nicht nur der instrumentalisierte Respons in Konkordanz zur Mitgeschöpflichkeit erfolgen, sondern auch der spontane Respons einschließlich des Erlebens im Gefühl. Daher ist die Bildung eines Ethos der Geschöpflichkeit wichtig, das auch eine Personbildung im Sinne von Affektbildung und Tugendethik erfordert. Da auch die *praxis pietatis* Teil eines solchen Ethos ist, ist auch diese *praxis pietatis* entsprechend zu befragen. Gerade hier gibt es von vielen Theologien ähnliche, konvergierende Ansätze, etwa J. Moltmanns Ideen zu einer kosmologischen Anthropologie und Frömmigkeit.²⁶
- Das geschaffene Mitgewebe aus dem Menschen (subst.) gebildet sind bzw. aus dem das Menschen (verb) emergiert, ist insgesamt als *Gabe*

26 Vgl. MOLTMANN, J., Weisheit in der Klimakrise, 70–87; 107–110.

(nicht als Gegebenheit oder Gestell) zu verstehen, das *Dank* und *Klage* evoziert und zu *Hoffnung* Anlass gibt.²⁷

- Da das Menschen im geschaffenen Gewebe offenbarungstheologisch gewonnen ist, ist zu fragen, wo es Anschlussmöglichkeiten in interdisziplinären Debatten gibt, aber auch, wo Anschlussmöglichkeiten eher kritisch gesehen werden müssen.

2. Theologische Anthropologie in interdisziplinären Relationen

Vor den Hintergründen der hier rudimentär ausgeführten theologischen Anthropologie lässt sich Stellung nehmen zu einer Reihe von Konzeptionen und Programmen, theologisch-kirchlichen, wie auch nicht theologischen, die gegenwärtig größere und kleinere Rollen spielen. Dabei ist deutlich, dass sich sowohl angeschlossfähige Konzeptionen finden lassen als auch zu kritisierende Positionen. Die folgenden Liste versucht das Feld zu weiten, versteht sich aber nicht als abschließend oder erschöpflich.

2.1 Bewahrung der Schöpfung und *integrity of creation*

Seit den 1980er Jahren – genauer, seit der 6. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver – erfreuen sich die Slogans der Bewahrung der Schöpfung durch den Menschen oder, wie es im Englischen heißt, an der *integrity of creation* einiger Beliebtheit,²⁸ obwohl diese Slogans zu Recht des Öfteren als inadäquat kritisiert wurden.²⁹ Die Bewahrung, *conservatio*, ist klassisch ein göttliches Werk, kein menschliches Werk. Bestenfalls ist an eine Mitarbeit des Menschen zu denken. Aber auch das ist fragwürdig, da das geschaffene Gewebe weit über das irdische Biotop hinaus geht. Noch problematischer ist die Rede von der *integrity of creation*. Theologisch

27 MÜHLING, M., PST II, Kap. 34.6, 303–310.

28 Vgl. MÜLLER-RÖMHELD, W. (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983. Vgl. dazu auch SCHÜRGER, W., Bewahrung der Schöpfung; KISTLER, S., Bewahrung der Schöpfung.

29 Vgl. SCHWÖBEL, C., Gott, die Schöpfung und die christliche Gemeinschaft, 162 f; RENDTORFF, T., Vertrauenskrise?, 246; MEIREIS, T., Schöpfung und Transformation, 28.

ist hier die Unterscheidung von *integritas* und *sanctitas* sinnvoll. Beide sind keine Kennzeichen der aktuellen Erfahrung. Während aber durch die Erlösung in Christus die *sanctitas* in gewissen Grenzen ermöglicht wird, ist die *integritas* zu Recht erst dem eschatischen Werden vorbehalten und kein Kennzeichen des geschaffenen Gewebes im Hier-und-Jetzt. Entsprechend kann weder die Produktion noch die Mitarbeit an der Produktion der *integritas* eine menschliche Aufgabe sein.

Die Rede von der Bewahrung der Schöpfung bzw. der *integrity of creation* spiegelt somit keinesfalls einen Paradigmenwechsel vom neuzeitlichen, alten Menschen als manipulativen Herren über die Schöpfung hin zum Menschen inmitten und ausmitten des geschaffenen Gewebes, sondern sie ist Zeuge des alten Titanismus, der Mensch und Welt gegenüberübersetzt.

2.2 Apokalyptische Utopien

Während bis in die 70er Jahre hinein Utopien vordergründig hell gefärbt waren, überwiegen in den kulturellen Ausdrucksformen als Spiegel unserer Zeit mittlerweile die dunkel gefärbten Dystopien oder apokalyptischen Utopien. Einerseits ist das begrüßenswert, weil damit auch in den entsprechenden kulturellen Leistungen die Problematik des menschlichen Umgangs mit seinem Mitgewebe sichtbar wird und entsprechende künstlerische Ausprägungen der sekundären Narrativität für die personale Bildung des Menschen nicht hoch genug geschätzt werden können. Problematisch sind aber zwei Züge: Erstens, Furcht, die nicht in Hoffnung eingebettet ist, lähmt Wahrwertnehmen wie Handeln. Zweitens: Wenn der Mensch nun als Zerstörer der Umwelt auftritt, wenn er als Subjekt der Apokalypse und des Untergangs modelliert wird, dann ist prinzipiell gerade kein Wechsel der alten, manipulative oder merkantilen Herrschaftsideologie herbeigeführt, sondern nur deren affektive Vorzeichen sind vertauscht.³⁰ Auch ohne den Menschen wäre das geschaffene Gewebe eben geschaffen, endlich und erschöpflich.

30 Vgl. MOLTMANN, J., Weisheit in der Klimakrise, 101.

2.3 Ökologie

Deutlich ist, dass die „Klimakrise“ Ausdruck einer größeren „ökologischen Krise“ ist, bzw. ein nun drängend werdendes Problem innerhalb der Grenzen der planetaren Belastbarkeit³¹ darstellt, das nicht isoliert betrachtet werden darf. Deutlich ist aber auch, dass der Terminus der „Ökologie“ dabei gerade seit den letzten 40 Jahren außerordentlich positiv konnotiert ist, so dass der Terminus gegenwärtig ausgeweitet wird. Auch ich selbst habe vom „ökologischen Gehirn“ gesprochen,³² der ÖRK und *Brot für die Welt* fordern im *Wuppertal Call* eine ökologische Reformation von Kirche und Theologie.³³ All das muss nicht falsch sein. Wichtig aber ist zu sehen, dass der Ökologiterminus selbst hoch problematisch ist. Ungeachtet seiner Geschichte wurde jüngst diagnostiziert, dass gerade die ursprüngliche Verwendung bei Ernst Haeckel, der den Begriff einführt hatte,³⁴ viel deutlicher der gegenwärtigen inter- und transdisziplinären Verwendung des Begriffs entspreche, als Begriffsbestimmungen im 20. Jh.³⁵ Wenn das stimmt, ist der Ökologiebegriff aber selbst problematisch zu betrachten:

1. Haeckel definiert Ökologie als Gesamtheit der Beziehungen des Organismus zur Außenwelt.³⁶ Damit bedient er sich einer rein externen Relationalität, die eine relationale Ontologie und damit ein wahrhaft relationales Verständnis der Lebensbereiche nicht zulässt, sondern gerade verhindert. Organismen besitzen nicht eine Außen- oder Umwelt,³⁷ sondern gehen aus dieser in starker Immersion³⁸ hervor, und sie gehen grenzenlos ineinander über.

31 Vgl. RICHARDSON, K./ROCKSTRÖM, J./U.A., *Earth beyond Six of Nine Planetary Boundaries*.

32 Vgl. MÜHLING, M., *Resonanzen*.

33 Vgl. ANDRIANOS, L./BIEHL, M./GÜTTER, R./MOTTE, J./PARLINDUNGAN, A./SANDNER, T./STORK, J./WERNER, D. (Hg.), *Kairos for Creation*.

34 Vgl. HAECKEL, E., *Morphologie I*, 286 f.

35 Vgl. WATTS, E./HOSSFELD, U./LEVIT, G.S., *Ecology and Evolution*.

36 Vgl. HAECKEL, E., *Morphologie I*, 286.

37 Der Umweltbegriff wurde erst von Jakob von Uexküll eingeführt, vgl. UEXKÜLL, J.v., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*.

38 Vgl. zum Begriff MÜHLING, M., *PST II*, 37.3; 330–337.

2. Haeckel modelliert die Ökologie letztlich nur im Rahmen der scheinbaren Bewegung von transportartigen Bestimmungen.
3. Haeckel versteht das Verhältnis zwischen Organismen und Umwelt im Modell des Haushalts der Natur und bedient sich damit eines merkantilökonomistischen Modells.
4. Alle Veränderungen und Bewegungen des Gesamthaushalts der Natur, d.h. alle ökologischen Bewegungen, werden als mechanistische, rein kausale „Bewegungen“ verstanden, die keinen Raum für Kontingenz und Spontaneität lassen. Hier ist Haeckels pseudoreligiöse Überfrachtung des Ökologiebegriffs am greifbarsten, ist es doch der Hauptzug seines Monismus, dass Gott als lückenlose und geschlossene Kausalität interpretiert wird.³⁹
5. Obwohl Haeckel die ökologischen Beziehungen als reine Kausalbeziehungen versteht, interpretiert er diese mit der Metapher des „Kampfes um das Dasein“. Er nimmt dabei die ursprünglich darwinische Metapher des *struggles for life* auf, radikaliert sie aber. Während Darwin die Vorstellung eines direkten Kampfes von Kontrahenten bewusst relativieren wollte,⁴⁰ verschärft Haeckel diesen, indem er sich der Metaphern der Freunde und Feinde bedient, und indem er pflanzliches Leben bewusst ausnimmt. Damit ist aber Haeckels Ökologieverständnis sozialdarwinistisch und gewalt-manipulatorisch durchtränkt, was sich daran sehen lässt, dass er in kolonialen Kämpfen unterlegene, menschliche Kulturen in dieses Schema einzeichnet.⁴¹

Fazit: Haeckels Ökologiebegriff ist völlig untauglich zur Beschreibung der ontischen Solidarität des geschaffenen Gewebes. Er beschreibt dieses verzeichnend geradezu gegensätzlich zur christlichen Beschreibung dieses geschaffenen Gewebes und zum phänomenalen Wahrwertnehmen dieses Gewebes. Haeckels Ökologiebegriff gehört nicht in die Geschichte der Bearbeitung der globalen Überlebensprobleme, sondern in die Geschichte der Produktion derselbigengleichen.

39 Vgl. MORGENTHALER, E., Von der Ökonomie der Natur zur Ökologie, 246.

40 Vgl. MORGENTHALER, E., Von der Ökonomie der Natur zur Ökologie, 247.

41 Vgl. MORGENTHALER, E., Von der Ökonomie der Natur zur Ökologie, 247.

Die Herkunft eines Begriffs spricht nun nicht unbedingt gegen seine Verwendung. Aber die mit der Herkunft gegebenen Probleme sollten bekannt sein, wenn man sich des Begriffs in der Gegenwart bedient.

2.4 Anthropozän versus Technozän

Gegenwärtig scheint sich die Benennung des Erdzeitalters als Anthropozän durchzusetzen. Diese Bezeichnung geht bekanntlich auf Paul Crutzen zurück,⁴² der für seine Arbeiten über die Entstehung des winterlichen, südpolaren Ozonlochs den Nobelpreis für Chemie bekam. Der Vorschlag des Begriffs trägt dabei selbst narrative, fast schon legendarische Züge.⁴³ Es fragt sich aber, ob der Begriff tatsächlich adäquat ist. Die Kritik von Hornborg, Hörl u.a. sollte jedenfalls gehört werden:⁴⁴ Potentielle zukünftige Erdwissenschaftler würden in den Schichten der Gegenwart nicht primär Menschliches finden, sondern nur menschliche Kulturgüter, genauer *technische* Artefakte. Schon rein phänomenal wäre daher der Ausdruck Technozän viel adäquater. Der Ausdruck Technozän ist auch adäquater, weil er zum Ausdruck bringt, dass die Medien – hier Technologie – nicht einfach Mittel zum Zweck der Mediate, d.h. der Menschen ist, sondern dass nach neueren Medienverständnissen die Medien – hier die Technologie – bestimmt, wie sich Menschen verhalten, denken und gebildet werden. Wir leben im Technozän schon deshalb, weil wir unser Mitgewebe des Biotopos Erde versuchen, vom Werden des *wayfaring* in Strukturen des *transport* zu invertieren. Diese Inversion ist bis heute größtenteils erfolgreich. Begrüßt man sie, dann kann man von ihr auch die Wende in der Krise erwarten – wie Crutzen, der ganz auf Geoengineering zur Überwindung der Krise setzte.⁴⁵ Begrüßt man sie nicht – wie der Autor dieses Textes – dann hat der Begriff des Technozäns wenigstens den Vorteil,

42 Vgl. CRUTZEN, P.J./STOERMER, E.F., The ‘Anthropocene’.

43 Vgl. HORN, E./BERGTHALLER, H., Anthropozän, 8 f.

44 Vgl. HÖRL, E., Ökologisierung des Denkens; ursprünglich geht der Begriff des Technozäns zurück auf HORNBORG, A., Political Ecology of the Technocene.

45 Vgl. CRUTZEN, P.J., Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections. A Contribution to Resolve a Policy Dilemma? Konkret geht es hier um die Idee, die Albedo der Erde durch das Einbringen von Schwefeldioxid oder Schwefelwasserstoff in der Stratosphäre zu erhöhen.

nicht der neuzeitlichen Verengung des anthropozentrischen Herrschaftsideal nach dem Mund zu reden, wie dies im Begriff des Anthropozän geschieht.

2.5 Nachhaltigkeit

Eine noch steilere Karriere als der Ökologiebegriff hat der Nachhaltigkeitsbegriff in den letzten 20 Jahren erfahren – und vermutlich hat er sich noch mehr abgenützt. Problematisch an den Nachhaltigkeitszielen der UN war von Anfang an der Substitutionsgedanke, d.h. dass sich innerhalb der Klammer des Produkts von Ökologie, Wirtschaft und Gerechtigkeit einzelne Faktoren durch andere substituieren lassen.⁴⁶ Die Abschleifung des Begriffs durch das Marketing wird fast nur noch durch die EU übertroffen, mit ihrer bekannten Einstufung der Kernenergie als „nachhaltig“. Dennoch gibt es aber nicht wirkliche Alternativen zu seiner Verwendung. Angesichts dessen scheint es hilfreich zu sein, sich daran zu erinnern, dass der Nachhaltigkeitsbegriff nicht nur Wurzeln in der frühen Forstwirtschaftslehre hat,⁴⁷ sondern dort auch theologisch (wenn auch primitiv) begründet wurde.⁴⁸ Die prinzipielle Ausweitung vom engen Bereich der Forstwirtschaft auf alle Ökonomie hat aber auch Vorteile: Ging es in der

46 Vgl. WORLD BANK, *Changing Wealth of Nations* und dazu PITTEL, K./LIPPELT, J., *Kurz zum Klima und zur Kritik* MEIREIS, T., *Schöpfung und Transformation*, 48 f.

47 Vgl. CARLOWITZ, HANS CARL v., *Sylvicultura oeconomica*, 105 f.: „Wird derhalben die grösste Kunst, Wissenschaft, Fleiß, und Einrichtung hiesiger Lande darinnen beruhen, wie eine sothane Conservation und Anbau des Holtzes anzustellen, daß es eine continuierliche beständige und nachhaltende Nutzung gebe, weil es eine unentberliche Sache ist, ohne welche das Land in seinem Esse nicht bleiben mag.“

48 Vgl. CARLOWITZ, HANS CARL v., *Sylvicultura oeconomica*, 104: „Man hat dabey nicht nöthig sich alleine weitläufigt auf Befehle und Verordnungen zu beziehen. Die heilige Schrift giebt uns hierzu Befehls genug. Denn es hat ja die höchste Göttl. Maj. dem Menschen das Land bebauen, und also die Gewächse folglich auch das wilde Holz fortpflanze heissen, Gen. 2.V.5&15. Sonderlich aber ist nach dem Sünden-Fall seinen allerheiligsten Willen gefällig gewesen, daß er dem Menschen nicht unmittelbarer Weise, sondern wenn auch dieser seiner Hände Arbeit anlegen würde, Nahrung und Unterhalt geben wolle. Abraham kam dieser selber nach, indem er Gen. 21. Bäume, oder vielmehr nach der Grund-Sprache, einen Wald oder Gehölze pflanzte.“

Forstwirtschaft noch um die deutlich spezifizierbare Zukunft der Enkelgeneration der Wirtschaftenden, geht es bei der Ausweitung um die nicht mehr spezifizierbare Zukunft einer immer neuen *unbestimmten* Generation. Diese Argumentation schafft gewissermaßen einen eschatischen Vorbehalt, die die vollständige Nutzung des Er- oder Bewirtschafteten prinzipiell verbietet.⁴⁹

2.6 Gaia oder Medea?

Ein wichtiger Wendepunkt im Bewusstsein des Menschen von ihm selbst in, mit und unter seiner Mitwelt stellte im 20. Jh. nicht nur der Bericht des *Club of Rome* aus den 1970er Jahren,⁵⁰ sondern auch die Entwicklung (und unendliche Modifikation) der Gaiahypothese durch James Lovelock und Lynn Margulis dar. Die Entwicklung dieser Theorie ist um so signifikanter, als nicht nur Ökotheologen wie Moltmann sich vollständig zu ihr bekennen,⁵¹ sondern auch einflussreiche gegenwärtige Intellektuelle wie Bruno Latour ihr vor noch nicht ganz zehn Jahren zu neuem Glanz verhalfen.⁵²

Kurz zur Erinnerung: Die Gaia-Hypothese modelliert den Biotopos Erde als ein System, das es erlaubt durch Selbstorganisation seine Entropiesteigerung einzustellen und so zu einer Homöostase zu gelangen. Der Biotopos Erde wird also, mit anderen Worten, nicht nur als aus Organismen bestehend, sondern selbst als Organismus modelliert. Während die Anfänge der Gaia Hypothese noch durch animistische Gedanken und selbstoptimierende Fortschrittsphantasien getränkt waren, bemühte sich Lovelock, die homöostatische Theorie mit dem Stand der Evolutionsbiologie am Ende des 20. Jh. kompatibel zu machen.⁵³

Die von Lovelock angeführten erdgeschichtlichen Zusammenhänge lassen sich allerdings auch anders verstehen. Am weitestgehenden ist dies durch Peter Ward's programmatisch entgegengesetzte Medea-Hypothese geschehen. Hier werden die gleichen (und andere) Befunde herangezogen,

49 Vgl. MÜHLING, M., PST II, 879 f.

50 Vgl. Vgl. MEADOWS, D./RANDERS, J./BEHRENS, W., Grenzen des Wachstums.

51 Vgl. MOLTMANN, J., Weisheit in der Klimakrise, 73–75.

52 Vgl. LATOUR, B., Kampf um Gaia.

53 Vgl. LOVELOCK, J., Gaia-Prinzip; LOVELOCK, J., Gaia.

um zu zeigen, dass die Erde gerade kein selbststabilisierendes System sei und es mit dem Leben auf der Erde – übrigens auch wenn es den Menschen nicht gäbe – eher früher als später ein Ende nimmt. Nicht erst in 3 Mill. Jahren, sondern „schon“ in 500 Mio. Jahren führe die Entwicklung dazu, dass auf Photosynthese basierendes Leben aufgrund der atmosphärischen Entwicklung nicht mehr möglich sei, so dass die Erde in einen Zustand gelange, der nur noch mikrobiologisches Leben kenne.⁵⁴

Obwohl die Gaia-Theorie auf den ersten Blick Ähnlichkeiten mit unserer offenbarungstheologisch begründeten Konzeption des Menschen inmitten des Gewebes geschaffener Weglinien hat, ist die Gaia-Hypothese doch genauso problematisch zu bewerten wie die Medea Hypothese, wenn auch letztere den Vorteil hat, den Ökospiritualismus, den Gaia ausgelöst hatte, im Zaum zu halten.

Die Gaia-Hypothese arbeitet durchgehend in transportartigen Schemata und modelliert die Erde als System eines Netzwerks. Die Koinzidenz von Kontingenz und Güte wird zugunsten der Güte aufgelöst, d.h. zugunsten eines verborgenen Gesetzes, das zur Stabilisierung führe. (Und wer das Gesetz kennt, kann entsprechend, vermeintlich produktiv handeln) Umgekehrt löst die Medeahypothese die Koinzidenz von Kontingenz und Güte zur Seite der Kontingenz auf, so dass aus Fortuna Medea wird.

Latour nimmt die Gaia-Metapher auf,⁵⁵ sieht aber die Steuerung nicht in einem verborgenen, zur Homöostase führendem Gesetz, sondern in einer Integration natürlich-kultureller Aktanten in sein Parlament der Dinge, so dass es zu einem freien Spiel der Gewalten kommt.⁵⁶ Zwar ist Latour bemüht, die Natur-Kultur Differenz aufzulösen, jedoch gelingt dies nur um den Preis eines manipulativen Modells für alle Aktanten. Lovelock und Ward, so unterschiedlich sie die Sicht des Menschen auf der Erde sehen, plädieren letztlich hinsichtlich der gegenwärtigen Klimakrise für die gleiche Option: Ohne Geo-Engineering unterstützt durch eine platonische Technokratie werde es nicht gehen.⁵⁷ Auch das ist wieder ein manipulatives Modell, wenn auch eines, welches nicht das freie Spiel der

54 Vgl. WARD, P., *Medea Hypothesis*.

55 Vgl. LATOUR, B., *Kampf um Gaia*, 124–180.

56 Vgl. LATOUR, B., *Kampf um Gaia*, 406–455.

57 Vgl. LOVELOCK, J., *Geoengineering*; WARD, P., *Flooded Earth*, 203.

Gewalten, sondern die bewusste Steuerung durch den Menschen impliziert. Der Mythos des *homo faber* wird gerade nicht überwunden.

Bei allen dreien, Lovelock, Ward und Latour, wird das Geschehen übrigens in rein externen Relationen modelliert. Alle drei bieten auch so etwas wie kleine Großerzählungen, die jedenfalls über das naturwissenschaftlich Sagbare, das stets uneindeutig bleibt, hinausgehen, indem sie verschiedene naturwissenschaftliche Befunde in größere *stories* einbauen, die aber immer die Gestalt eines allgemeinen Narrativs behalten – also nie konkreter werden. Damit beanspruchen sie natürlich, ethische Orientierungskraft zu geben. Sie haben, wenn man so will, stets eine quasi-religiöse Funktion.

2.7 Die Relativierung der Natur-Kultur Differenz

Schon angesprochen wurde Bruno Latour als einer derjenigen Denker, der am deutlichsten für eine Relativierung der Natur-Kultur Distinktion eintritt, bzw. diese von Anfang an bestreitet.⁵⁸ Während Latour seine Thesen rhetorisch gewandt, aber nicht immer unbedingt verständlich vorträgt, darf nicht übersehen werden, dass die Natur-Kultur Distinktion auch von anderen Wissenschaftlern mit besseren Gründen in Frage gestellt wird.

Kannte die klassische Moderne noch eine starke Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, zwischen dem, was dem Menschen unveränderlich vorgegeben ist, und dem, was seiner Gestaltungsaufgabe durch institutionelles Handeln aufgegeben ist, so relativierte sich diese Unterscheidung bis heute in verschiedener Art und Weise, so dass das Verhältnis zwischen „nature“ und „nurture“ ein in der Anthropologie der Gegenwart hoch diskutiertes ist.⁵⁹ Nicht nur haben sich die klassischen „Naturzustände“ der Vertragstheoretiker Locke und Rousseau als sekundärnarrative Fiktionen ihrer eigenen Zeit – und damit als Kulturprodukt – erwiesen; nicht nur ist der Mensch, wie die philosophische Anthropologie des 20.Jh. annahm, „von Natur ein Kulturwesen“⁶⁰, sondern in der Gegenwart mehren sich die Hinweise, dass nicht nur nichtmenschliche

58 Vgl. LATOUR, B., Kampf um Gaia, 27–34.

59 Vgl. z.B. die diversen Beiträge in FUENTES, A./VISALA, A. (Hg.), Verbs, Bones and Brains.

60 GEHLEN, A., Der Mensch, 80.122.

Tiere fähig sind zumindest rudimentär Kulturen auszubilden, sondern auch die Kulturbildung des Menschen in Korrelation zu Erfordernissen anderer Spezies erfolgt. Interessant ist dabei, dass die Bewegung sowohl von der biologischen Anthropologie, der Sozialanthropologie als auch von der theologischen Anthropologie ausgeht. Nicht mehr die Differenz zu anderen Spezies steht im Vordergrund, sondern der Mensch in Solidarität zu anderem Leben. Damit erweisen sich sowohl sozialkonstruktivistische als auch sozialdarwinistische Ansätze zum Verständnis des Menschen als simplifizierend⁶¹ und man spricht nun von biokulturellen bzw. biosozialen Zugängen, die den Menschen dynamisch verstehen. Nicht mehr das Sein des Menschen, sondern das Werden des Menschen steht hierbei im Vordergrund.⁶²

Als Beispiele können neben den unten genannten Erweiterungen der neodarwinistischen Synthese um das Konzept der Nischenkonstruktion und den Begriff des *genophenotype* eine Reihe von Evidenzen genannt werden. Mittlerweile ist es auch üblich geworden, bei der Weitergabe von erlerntem Verhalten von Delfinen von „Kultur“ zu sprechen.⁶³ Besonders signifikant sind dabei aber weniger die Beispiele von erfundenem und sozial weitergegebenem Werkzeuggebrauch zur Nahrungsbeschaffung,⁶⁴ als vielmehr Beispiele, in denen in Gefangenschaft erlerntes, spielerisches, für das Tier an sich nutzloses Verhalten nach der Freilassung an andere, freilebende Tiere weitergegeben wurde (*tailwaking*).⁶⁵ Ist das schon Kultur? Das hängt, wie so oft, vom Kulturbegriff ab.⁶⁶ Ein anderes Beispiel ist die ethnoprimateologische Forschung, die das Verhältnis von Menschen und anderen Primaten untersucht. Hatten in der

61 Vgl. FUENTES, A., Blurring the Biological and Social, 43.

62 Vgl. FUENTES, A., Blurring the Biological and Social, 46.

63 Vgl. WHITEHEAD, H./RENDELL, L., Cultural Lives of Whales and Dolphins.

64 Vgl. WHITEHEAD, H./RENDELL, L., Cultural Lives of Whales and Dolphins, 136–157.

65 Vgl. WHITEHEAD, H./RENDELL, L., Cultural Lives of Whales and Dolphins, 160.

66 So betonen SUSSMAN, R./SUSSMAN, L., Off Human Nature and on Human Culture, bes. 65, dass die Verwendung des Kulturbegriffs zwar im Unterschied zum genetisch bedingten gerechtfertigt sei, aber das Problem mit sich bringe, nicht zu menschlicher Kultur, für die dann ein anderer Terminus nötig sei, passe. Sie schlagen vor, den Kulturbegriff menschlicher Kultur vorzubehalten und bei nichtmenschlichen Tieren von „traditions“ zu sprechen.

Vergangenheit hier Konkurrenzmodelle vorgeherrscht, überwiegen derzeit Kooperationsmodelle.⁶⁷ In vielen Fällen haben Menschen und andere Primaten nicht getrennte Umwelten, sondern gemeinsame. Insbesondere bei den Makaken in Indonesien ist das Verhältnis zwischen Menschen und Alloprimaten gut erforscht. Es ist ein Missverständnis, als bräuchte jede „wilde“ Spezies ihre „natürliche“ Umwelt. Vielmehr haben sich eine Reihe von Alloprimaten evolutiv und in ihrem Verhalten „schon immer“ in Beziehung zur menschlichen Kultur entwickelt. In Singapur beispielsweise wurde das Füttern von Makaken verboten, mit der Doppelmotivation, den Primaten eine natürliche, menschenunabhängige Entwicklung zu ermöglichen und Krankheitsübertragungen zu minimieren. Allerdings kann man nachweisen, dass sogar die längere Evolutionsgeschichte der Makaken nicht unabhängig von der menschlichen Kultur erfolgte, so dass diese für Makaken gewissermaßen ihre natürliche Umwelt darstellt.⁶⁸ Im Unterschied zu Haustieren überrascht ein solcher Befund bei vermeintlichen Wildtieren dann doch. Umgekehrt konnte die Sozialanthropologie zeigen, dass die Entwicklung menschlicher „Kulturen“ von „natürlichen“ Entwicklungen anderer Spezies stark abhängig sind, etwa im Falle der Sami von den Rentieren.⁶⁹ Ein anderes signifikantes Beispiel berichtet davon, dass Hyänen Menschen in ihr Spielverhalten einbeziehen können und diesen Einbezug auch gegen Artgenossen verteidigen können, und so eine Art von *fairness* oder *wild justice* entwickeln.⁷⁰ Mittlerweile spricht Dominique Lestel auch von hybriden Mensch-Tiergesellschaften, weil es keine menschlichen Gesellschaften ohne Tiere und (heute) kaum tierische Gesellschaften völlig unabhängig vom Menschen gibt.⁷¹ Die klassischen Bestimmungen von Gemeinschaften über biologische Arten, die noch für

67 Vgl. FUENTES, A., Ethnoprimatology and the Anthropology of the Human-Primate Interface.

68 Vgl. FUENTES, A./KALCHIK, S./GETTLER, L./KWIATT, A./KONECKI, M./JONES-ENGEL, L., Characterizing Human Macaque Interactions in Singapore.

69 Vgl. INGOLD, T., Anthropologie jenseits des Menschen.

70 Vgl. BEKOFF, M./PIERCE, J., Wild Justice, bes. 113–115; BAYNES-ROCK, M., Hyenas like Us und zur Interpretation DEANE-DRUMMOND, C., Wisdom of the Liminal, Pos. 3379–3484.

71 Vgl. LESTEL, D., Biosemiotics and Phylogenesis of Culture; LESTEL, D./BRUNOIS, F./GAUNET, F., Etho-Ethnology and Ethno-Ethology.

den Sozialitätsbegriff der Soziobiologie kennzeichnend war,⁷² erscheint so verfehlt.

Auch die gegenwärtige theologische Anthropologie verabschiedet eine anthropozentrische Anthropologie, denn Ansätze

‘of what and who human beings are and how they ought to be existentially set into their lived worlds that are systematically oriented to and framed in terms of major human interests are precisely the type of anthropocentric anthropologies that are dangerous to the entire living web of creatures, human and nonhuman.’⁷³

Wenn man gleichzeitig beobachtet, dass Anthropologen sogar den Personbegriff zumindest analogisch auf nichtmenschliche Tiere ausdehnen,⁷⁴ und dass gleichzeitig die Unterscheidung von Handlungen der Menschen und dem Verhalten von Tieren in einigen Diskussionen aneinander angeglichen oder sogar aufgehoben werden,⁷⁵ so dass der Handlungsbegriff seinen einstigen fundamentalanthropologischen Status verliert, dann wird man die Relativierung der Unterscheidung von Kultur und Natur schlicht anerkennen müssen – ob man sie nun begrüßt oder für falsch hält. Eine Relativierung der Unterscheidung bedeutet ja nicht, dass sie gar kein Recht hätte. Vielmehr werden Übergänge deutlich und auch, dass das eine nicht ohne das andere zu haben ist.

Für uns bedeutet das, dass auch nichtmenschliche, „natürliche“ Tiere (und nicht nur Kulturtiere) narrative Lebewesen sind: Sie sind primärnarrative Lebewesen, weil sie jeweils eine primärnarrative Geschichte haben. Aber sie sind auch sekundärnarrative Wesen zweiter Ordnung: nicht, weil sie sich Geschichten erzählen könnten (auch wenn die Biosemiotik nach rudimentären Arten des Zeichengebrauchs bei nichtmenschlichen Tieren erfolgreich gefragt hat⁷⁶), sondern weil ihre primärnarrativen Geschichten von den sekundärnarrativen Kulturbildungen des Menschen mitbestimmt sind – und umgekehrt unsere primärnarrativen und sekundärnarrativen

72 Vgl. WILSON, E.O., *Sociobiology*, 322.

73 KELSEY, D., *Eccentric Existence*, 118.

74 Vgl. FUENTES, A., *The Humanity of Animals and the Animality of Humans*.

75 Vgl. INGOLD, T., *Anthropologie jenseits des Menschen*.

76 Vgl. FUENTES, A./KISSEL, M./PETERSON, J., *Semiose in der Evolution*.

Geschichten von den primärnarrativen Geschichten nichtmenschlicher Tiere mitbestimmt werden.

2.8 Die Externalität der Bedeutung und die *mens extensa*

Neben der Aufhebung der Kultur-Naturdifferenz ist die Anthropologie der Gegenwart durch eine Aufhebung der cartesischen Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* gekennzeichnet. Dies kann unterschiedliche Formen annehmen. Hilary Putnam konnte durch seine Zwillingserdengedankenexperimente zeigen, dass die Bedeutung von semantischen Einheiten (Begriffen) keine geistige Angelegenheit ist, sondern von der vergangenen Geschichte und damit von der Einbettung der Sprachverwender in eine narrative Umwelt abhängig ist.

In unserer Welt gibt es die Substanz H_2O mit bestimmten objektiven Eigenschaften. Wir nennen Sie „Wasser“. Man stelle sich nun eine Zwillingswelt vor, die genau so beschaffen ist wie unsere Welt mit der Ausnahme, dass es kein H_2O gibt, sondern eine unbekannte Substanz XYZ, auf die die Bewohner der Zwillingswelt aber reagieren wie wir auf H_2O und die diese Bewohner ebenfalls „Wasser“ nennen. Wird nun ein Bewohner dieser Zwillingswelt ohne sein Wissen in unsere Welt versetzt, dann wird er vor einem Glas Wasser stehend wie auch sein Zwillling den Satz äußern „Das ist Wasser“. Auch alle messbaren Gehirnzustände werden identisch sein. Dennoch ist der Satz des Erdenbewohners wahr, der des Zwillings aber falsch, weil die Substanz ja nicht XYZ, sondern H_2O ist. Putnam schließt daraus lapidar: „Wie immer man es auch wendet oder dreht: ‚Bedeutungen‘ sind einfach nicht im Kopf“⁷⁷.

David Chalmers und Andy Clark gehen in ihrer These des *extended mind* noch einen Schritt weiter: Sie behaupten, dass der Geist auch in seinem aktuellen Vollzug in die Welt ausgedehnt sei und nicht vor den Grenzen von *skin and scull*⁷⁸ hält mache. Neben zahlreichen empirischen Sachverhalten wird auch hier gern ein Gedankenexperiment vorgenommen.

Die normale Person Inga hat einen bestimmten Geistesgehalt – die Lage des *Museum of Modern Art* (MoMa) in der *53th Street* in New York – in ihrer Erinnerung, die sie befähigt, tatsächlich das MoMa aufzusuchen zu können. Der

77 PUTNAM, H., Meaning of ‘Meaning’, 227: ‘Cut the pie anyway you like, „meanings“ just ain’t in the head’.

78 Vgl. CLARK, A./CHALMERS, D.J., The Extended Mind, 23. Andy Clark hat jüngst seine These noch in funktionalistischer Hinsicht untermauert, vgl. CLARK, A., Supersizing the Mind.

Alzheimerpatient Otto jedoch vergisst ständig die Lage des MoMa. Daher schreibt er diese Information in sein Notizbuch und konsultiert dies mehrere Male auf dem Weg zum MoMa. Die These besagt nun, dass beide Situationen äquivalent – genauer: funktionsäquivalent – sind, und infolgedessen das Notizbuch genauso zu Ottos Geist gehört, wie die Erinnerung zu Ingas.

Die Konsequenz wäre, dass auch Computertastaturen, das Griffbrett einer Geige, etc. zum Geist einer Person gehören – und implikativ auch lebendige Mitgeschöpfe wie Menschen, Tiere und Pflanzen, und der Geist damit ein räumlich ausgedehntes prozessual-relationales Geschehen wäre – und zwar in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und nicht nur in der Vergangenheit wie in Putnams Externalismus der Bedeutung.

Während Clark und Chalmers ihre Thesen eher in naturalistischem Rahmen sehen, geht Anton Friedrich Koch mit seiner These der *mens extensa* nicht reduktionistisch und klassisch philosophisch vor. Begrifflichkeit hat einerseits die Seite des Allgemeinen. Deutlich ist aber auch, dass noch so viele Kombinationen von Allgemeinbegriffen (z.B. eine sich drehende, rote, weich anfühlende Kugel, deren Schwerpunkt nicht ganz im Mittelpunkt liegt, und die ...) nicht zur Individuation führt, sich nicht auf die primärnarrative Wirklichkeit beziehen kann, sondern immer ein Abstraktionsprodukt bleibt. Erst wenn indexikalische Kennzeichnungen oder *deixis* hinzukommen (*ich* also von *dieser* Kugel sprechen kann), ist ein Bezug zur Wirklichkeit möglich. Indexikalität ist damit eine Bedingung des Wirklichkeitsbezugs und sie ist im Wahrwertnehmen immer schon genauso vorausgesetzt, wie übrigens auch in der imaginativen Phantasie des Tagträumens:⁷⁹ Träume sind keine Abstrakta. Im Wahrwertnehmen geschieht nun nichts anderes, als dass sich *mir* Wahrgenommenes indexikalisch präsentiert (hier, dort, unten, links, hinten, gestern, gerade jetzt, etc.). Jenes „*mir*“ im letzten Satz aber ist selbst ein indexikalischer Ausdruck, der auf meinen Leib als Einheit von Körper und Geist referiert. Das „*mir*“ kann nicht auf einen unkörperlichen Geist referieren, weil dann jene ausgedehnte Indexikalität nicht möglich wäre, also ich etwas wäre, dem gar nichts anderes erscheinen könnte und das sich seinerseits nicht auf anderes beziehen könnte. Es kann sich aber auch nicht auf einen geistlosen Körper beziehen, der gar nicht in einer Bezugssituation

79 Vgl. KOCH, A.F., Raum als allgemeines Bewusstseinsfeld, 101.

stehen könnte. Daraus folgt, dass durch die Indexikalität Geistigkeit und Leiblichkeit intern relational so verschränkt sind, dass das eine ohne das andere nicht zu haben ist:

,Dass hingegen der Geist ausgedehnt ist, gehört zu seiner Natur als Bewusstsein. An seiner Basis ist alles Bewusstsein kollektiv, ein einziges Feld für alle wahrnehmenden Wesen. [...] Es gibt übrigens noch einen weiteren Sinn, einen ganz naheliegenden, in dem vom ausgedehnten Geist zu reden wäre. Erstens erstreckt der Geist sich als Bewusstsein über unsere Körperrgrenzen hinaus in die Weite des Raumes, den unsere Einbildungskraft ins potentiell Unendliche ausdehnt. Zweitens ist der Geist notwendig leiblich, ein lebendiger menschlicher Körper, und auch in diesem Sinn eine *res extensa*, ein ausgedehntes Ding. Wir sind nicht zusammengesetzt aus Körper und Geist, sondern beides, Leib und Geist, in einem. Die Grenzen unseres Leibes erfahren wir kraft der affektiven Besetzung des Wahrnehmens, die besonders an die Nahsinne Riechen, Schmecken und Tasten gebunden ist, doch in geringerer Intensität auch an die Fernsinne Sehen und Hören sowie an körperliche Befindlichkeiten wie Hunger und Durst, Unwohlsein und Wohlbefinden. Unser Leib reicht so weit, wie es wehtut oder guttut, wie das Wahrgenommene sich so oder so anfühlt.⁸⁰

Geistigkeit ist also gar nicht anders als Räumlichkeit, als leiblicher Geist zu denken.

2.9 Auf dem Weg zu einer erweiterten Evolutionstheorie am Beispiel der Nischenkonstruktion

Während die synthetische Evolutionstheorie bis Ende des 20. Jh. insofern dualistisch verfasst war, als sie adaptionistisch vorging, so dass Organismen oder Populationen als in einer Umwelt eingebettet beschrieben wurden, die einen Selektionsdruck zu Anpassungen der Organismen ausübt, ist gegenwärtig klar, dass die bisherige synthetische Theorie einmal mehr zu erweitern, wenn nicht gar zu übersteigen ist, und zwar aus phänomenalen Befunden selbst heraus.⁸¹ Neben vielen Vorschlägen (evo-devo, evolutions in four dimensions, die neue Rolle der Kooperation,

80 KOCH, A.F., Raum als allgemeines Bewusstseinsfeld, 102.

81 Vgl. LALAND, K.N./ULLER, T./FELDMAN, M./STERELNY, K./MÜLLER, G.B./MOCZEK, A./JABLONKA, E./ODLING-SMEE, F.J./WRAY, G.A./HOEKSTRA, H.E./TFUTUYAMA, D.J./LENSKI, R.E./MACKAY, T.F.C./SCHLUTER, D./STRASSMANN, J.E., Does Evolutionary Theory Need a Rethink?

spieltheoretische Modellierungen, etc.)⁸² möchte ich hier nur einen, den Vorschlag der Nischenkonstruktion bzw. Nischenrezeption kurz herausstellen, weil er eine vergleichsweise sanfte Erweiterung darstellt, die dennoch gravierende Folgen hat. Die klassische Evolutionstheorie kann mithilfe zweier Differentialgleichungen beschrieben werden, die beide zur gleichen Zeit gültig sind:⁸³

$$(1) \quad \frac{dO}{dt} = f(O, E)$$

$$(2) \quad \frac{dE}{dt} = g(E)$$

In Gleichung (1) meint dO die Veränderung der Organismen (O), dt die Veränderung der Zeit (t), während $f(O, E)$ eine Funktion zwischen den Organismen und der Umwelt bedeutet. Ausgedrückt wird also, dass die Veränderung der Organismen durch die Zeit (dO/dt) sowohl vom Zustand der Organismen als auch vom Zustand und der Veränderung der Umwelt abhängt. Diese Veränderung der Umwelt (dE) durch die Zeit (dE/dt) ist nun aber gemäß Gleichung (2) lediglich eine Funktion $g(E)$, die vom Zustand der Umwelt abhängig ist, nicht von den Organismen – obwohl diese ja Teil der Umwelt sind. Die Nischenkonstruktionstheoretiker schlagen demgegenüber alles in allem eine Modifikation der zweiten Gleichung vor:

$$(2^*) \quad \frac{dE}{dt} = g(O, E)$$

In Gleichung (2^{*}) ist nun die Veränderung der Umwelt durch die Zeit (dE/dt) jetzt ebenfalls eine Funktion der Veränderung des Zustands der Umwelt in Beziehung zum Zustand der Organismen. Damit beschreiben diese Gleichungen die *Koevolution von Organismen und Umwelt*. Beide fungieren hier sowohl als Ursachen als auch als Effekte, so dass

82 Vgl. für eine kurze Übersicht von Erweiterungskandidaten MÜHLING, M., PST II, Kap. 38.3.2, 566 f und vgl. FUENTES, A., A New Synthesis.

83 Vgl. ODLING-SMEE, F.J./LALAND, K.N./FELDMAN, M.W., Niche Construction, 18 und dazu MÜHLING, M., PST II, Kap. 38.3.3, 567–573.

der *unidirektionale Charakter* der klassischen Evolutionstheorie *aufgegeben* ist. Diese scheinbar nur geringfügige Änderung ändert aber tatsächlich sehr viel. Die Signifikanteste Änderungen bestehen darin, dass nun die strikte Unterscheidung von Genotyp und Phänotyp aufgegeben wird, manchmal zugunsten eines *phenogenotype*,⁸⁴ und das die für die Entwicklung von Populationen relevante Information nun nicht mehr lokalisch in den Genen gespeichert betrachtet wird, sondern insgesamt als ökologische Information im sich Ereignen der Umwelt oder Mitwelt verstanden werden muss.⁸⁵ Obwohl auch die Nischenkonstruktionstheorie nicht ohne quasi-religiöse Gehalte auskommt,⁸⁶ scheinen mir diese doch so gering zu sein, dass man hier eine konzeptionelle Nähe zum Menschen inmitten des Gewebes sehen kann.

2.10 Postökologie

An dieser Stelle breche ich die Besprechung gegenwärtiger nicht-theologischer Konzeptionen, die aus Sicht der theologischen Anthropologie mehr oder weniger anschlussfähig oder zu kritisieren sind, ab. Als Letztes möchte ich nur auf eine Distinktion hinweisen, die sich in anthropologischen Betrachtungen der Gegenwart durchzusetzen scheint, ohne benannt zu sein, und die auf einen Gegensatz hinweist, der mir kaum überwindbar erscheint. Man kann diesen Gegensatz mit den Begriffen Postökologie versus Ökologie modellieren (eingedenk der o.a. Problematik des Ökologiebegriffs): Ökologische Modelle in diesem Sinne sind konservativ eingestellt. Sie wollen ein Humanum des Menschen, worin immer es gesehen wird, in oder inmitten einer Umwelt oder Mitwelt bewahren oder schützen. Als Paradebeispiel kann Hans Jonas' Heuristik der Furcht als Handlungsanweisung gelten, auch wenn diese noch klassisch am spezifisch menschlichen Handeln orientiert ist.⁸⁷ Dagegen stehen Postökologien, in der Regel von Posthumanisten und Transhumanisten vertreten, die insofern progressiv sind, als sie die Notwendigkeit der Transzendierung

84 Vgl. FUENTES, A., Blurring the Biological and Social, 50.

85 Vgl. ODLING-SMEE, F.J./LALAND, K.N./FELDMAN, M.W., Niche Construction, 42.

86 Vgl. zur Kritik MÜHLING, M., PST II, Kap. 38.3.5, 577–580.

87 Vgl. JONAS, H., Prinzip Verantwortung, 391 f.

sowohl des Humanum als auch der gegenwärtigen natürlichen oder/und kulturellen Lebenswelten anstreben oder als unumgänglich ansehen.⁸⁸ Beide Sichtweisen führen hier zu prinzipiell anderen Handlungsoptionen. Innerhalb der relativierten Natur-Kultur Differenz erhält quasi in den ökologischen Modellen immer noch die Natur die Federführung, während in den Postökologischen Modellen die Kultur, deren Subjekt nicht mehr der Mensch, sondern die starke KI ist, die Federführung übernimmt.

3. Die Aufgabe eines Ethos der Geschöpflichkeit im pluralistischen Zusammenhang mit *ethe* der relationalen Verbundenheit

Die Beispiele aus Abschnitt 2 dienten dazu aufzuzeigen, dass die in Abschnitt 1 entworfene theologische Anthropologie einerseits an bestimmte nicht-theologische Entwicklungen angeschlussfähig ist, ohne aber eine Ableitung aus diesen darzustellen, andererseits aber gleichzeitig ein kritisches Potential in gegenwärtige Debatten um den Menschen inmitten seiner Mitwelt einbringen kann. Das lässt nach der Rolle der Religionen fragen. Diese Frage hat eine Außen- und eine Innenperspektive.

Beginnen wir mit der Außenperspektive, auch wenn diese für einen Theologen nicht wirklich einnehmbar ist. Schon seit den 1960er Jahren wird vor allem in der Sozialanthropologie und hier vor allem ange regt durch die Arbeiten Roy Rappaports nach der Rolle der Religion im Gemenge von Mensch und Umwelt gefragt. Rappaports These, gewonnen an den indigenen Kulturen Papua Neuguineas, ist, vereinfacht gesagt, dass es die *praxis pietatis*, genauer liturgische oder kulturelle Handlungen sind, die eine Gesellschaft davor bewahren, wirtschaftliche oder politische Gründe so wirkmächtig werden zu lassen, dass das ökologische Gleichgewicht gestört wird.⁸⁹ Hätte Rappaport recht, könnten sich zwar

88 Vgl. BOSTROM, N., Transhumanist FAQ; KHATCHADOURIAN, R., Doomsday Invention; BOSTROM, N., Future of Humanity; BOSTROM, N., Superintelligence; KURZWEIL, R., Singularity is Near und zur Kritik MÜHLING, M., PST II, Kap. 45.6.2, 862–868.

89 Vgl. RAPPAPORT, R., Pigs for the Ancestors; RAPPAPORT, R., Ritual and Religion.

auch Religionen in der Krise befinden, aber sie hätten – anders als bei Latour, der auf das frei Spiel aller Naturkulturaktanten setzt, und der den Religionen wenig zutraut⁹⁰ – doch zumindest geschichtlich klassisch ein Potential, das es auch in der gegenwärtigen Krise zu bedenken gäbe.

Und damit bin ich bei der theologischen Innenperspektive. Diese tritt auf der Basis der in Abschnitt 1 vorgestellten theologisch-anthropologischen Konzeption des Menschen inmitten des geschaffenen Gewebes für ein Ethos der Geschöpflichkeit ein, das es in der Lebenswelt zu entwickeln und zu entdecken gilt. Ein Ethos der Geschöpflichkeit ist ein Ethos der Gesamtheit des Werdens von der partikularen christlichen Weglinienperspektive aus. Es ist deutlich, dass in einer globalisierten Welt angesichts globaler Überlebensprobleme die christliche Weglinienperspektive immer pluralistisch mit anderen Weglinienperspektiven verbunden ist, so dass eine rein christliche Partikularität, selbst wenn sie sich ökumenisch gebiert, nur unzureichend sein könnte. Was aber ist dann gefordert? Ein universales Schöpfungsethos, das unbeschadet aller Weglinienperspektiven gelten würde? Selbstverständlich widerspricht ein solches Programm dem phänomenalen Wahrwertnehmen auf dynamischen Weglinienperspektiven. Es würde hierin den potentiell totalitären, rein monistischen Konzeptionen Küngs, Hicks und anderer in der Pluralismusdebatte ähneln.⁹¹ Obwohl deren Widersprüchlichkeit und Gefährlichkeit seit Langem erkannt sind, sind entsprechende Einheitsphantasien nicht aus den öffentlichen Debatten verschwunden. Wichtig ist, dass sich analoge Einheitsfiktionen in der noch wichtigeren Frage eines Ethos der Geschöpflichkeit nicht wiederholen. Zum partikularen Universalismus existieren keine Alternativen. Daher wird erstens das Ethos der Geschöpflichkeit im Rahmen des Christentums selbst plural auftreten müssen, indem es nicht ein Ethos ist, sondern mehrere *ethe*, die sich je nach konfessioneller und kultureller Gestalt des Christentums unterscheiden. Zweitens

90 Vgl. LATOUR, B., Kampf um Gaia, 111.

91 Vgl. dazu die Beiträge in HICK, J./KNITTER, P.F. (Hg.), *Myth of Christian Uniqueness*; D' COSTA, G. (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered*; BERNHARDT, R. (Hg.), *Horizontüberschreitung*; HERMS, E., *Pluralismus aus Prinzip*; HERMS, E., *Kirche in der Zeit*; SCHWÖBEL, C., *Christlicher Glaube im Pluralismus*; MÜHLING, M., *Liebesgeschichte Gott*, 416–459.

werden diese christlichen *ethe* der Geschöpflichkeit plural mit anderen *ethe* anderer Weglinienperspektiven kommunizieren müssen – unter programmatischem Verzicht der Konstruktion von Einheitsethen von Anfang an. Auch Minimalkonsense zwischen diesen *ethen* sind nicht sinnvoll, da jedes Ethos nur ein solches ist, wenn es überhaupt in der Konkretion einer Lebenswelt existiert. Wichtig ist allerdings, dass es gelingt, dass das Kennzeichen der dynamisch konstitutiven Relationalität von unterschiedlichen Weglinienperspektiven aus, das im Falle des Christentums durch seine trinitarische Ontologie alles Werdenden immer gegeben ist, andere und eigenständige Begründungen finden kann. Wo ein Ethos nicht diese konstitutive Relationalität alles Geschaffenen aufweist, dessen ontische Solidarität und attentionale Zielbestimmungsfindung Handeln im Modus des *wayfaring* befördert, wird es für das Biotop des Planeten Erde insgesamt äußerst problematisch.

Allerdings braucht man auch nicht besonders pessimistisch sein, dass sich solche partikular-universalen *ethe* der Verbundenheit oder Solidarität formulieren lassen, die *wayfaring* und *attentionales* Wahrwertnehmen in den Mittelpunkt stellen. Innerhalb des Christentums hat Christina Aus der Au gezeigt, dass sich eine ähnliche Konzeption auch auf Basis der Prozessphilosophie formulieren, und mit Johannes Fischers hermeneutischem Ethikansatz⁹² kombinieren lässt,⁹³ so dass hier ein zwar mit einem anderen Theorierahmen begründeter, aber im Effekt in vielem unserem Ansatz ähnlicher Zugang vorliegt. Aus nicht christlicher Perspektive wird man bei Arne Naess' Ansatz einer *deep ecology*⁹⁴ in ein kritisch konstruktives Gespräch treten können, wie es z.B. Niels Gregersen getan hat.⁹⁵ Kritik ist hier notwendig, weil Naess' Holismus – Hegel lässt grüßen – Partikularität nicht wirklich zu denken erlaubt.

4. und die Klimakrise?

Nach Latour ist die Klimakrise oder die ökologische Krise insofern keine Krise, als ihr ein wesentliches Kennzeichen der Krise, dass sie temporär und vorübergehend ist, fehlt.⁹⁶ Diese nun nicht besonders innovative Einsicht mag zu dem Bewahrenswerten aus Latours Gaiabüchlein gehören,

92 Vgl. FISCHER, J., Theologische Ethik.

93 Vgl. AUS DER AU, C., Achtsam wahrnehmen.

94 Vgl. NAESS, A., Ecology, Community and Lifestyle.

95 Vgl. GREGERSEN, N.H., Deep Incarnation.

96 Vgl. LATOUR, B., Kampf um Gaia, 18 f.

wenn man ihm auch sonst nicht folgen mag. Im Unterschied zu allen in Abschnitt 2 genannten Ideen, Ansätzen und Metaphern ist das Konzept des Menschen in, mit und unter dem geschaffenen Gewebe zwar phänomenal orientiert, aber nicht einfach aus ihren Werten entkleideten Phänomenen abgeleitet, sondern offenbarungstheologisch orientiert. Es beschreibt die vergangene, gegenwärtige und innerweltliche Zukunft der Welt verrückt und gestört im Vergleich zu einem eschatischen Idealzustand, der aber weder eine Ideal noch eine Idealisierung⁹⁷ ist, sondern der eschatisch von einer neuen Schöpfung erhofft wird, der aber innerweltlich nicht erreicht werden kann. Diese Unverfügbarkeit, so ist zu hoffen, mag ein Ethos der Geschöpflichkeit vor Totalitarismen schützen. Gleichzeitig, so ist zu hoffen, mag ein Ethos der Geschöpflichkeit damit auch Hoffnung und Freude in einer schwierigen Lebenswelt generieren.

Ist das aber auch angesichts der Probleme effektiv? Eigentlich ist die Frage nach der Effektivität die falsche Frage. Aber ich denke doch, dass angesichts nicht kleiner, sondern größer werdender ökologischer Probleme ein christliches Ethos der Geschöpflichkeit doch wichtig ist. Auch wenn diese zukünftigen Problematiken nicht vollständig antizipierbar sind, so dass eine zielorientierte Bearbeitung im auf das erhaltende Regiment beschränkten Modus des *transport* nicht möglich ist, so ist doch klar, dass die Förderung unterschiedlicher, attentionaler *ethe* der Verbundenheit im Modus des *wayfaring*, von denen das christliche, attentionale Ethos der Geschöpflichkeit eines ist, samt der Förderung der damit verbundenen Tugenden, unabdingbar für das zukünftige Leben ist.

Was also sind Menschen? Sie sind weder Gaias noch Medeas Kinder, sondern Geschwister des inkarnierten Logos.

Literatur

ANDRIANOS, LOUK/BIEHL, MICHAEL/GÜTTER, RUTH/MOTTE, JOCHEN/PARLINDUNGAN, ANDAR/SANDNER, THOMAS/STORK, JULIANE/WERNER, DIETRICH (Hg.), Kairos for Creation – Confessing Hope

97 Vgl. zur Unterscheidung von Ideal (selbst nicht erreichbar, aber in abgestufter Weise realisierbar), z.B. „Gerechtigkeit“ und Idealisierung (Abstraktion, die nicht realisierbar ist, z.B. „Kreis“ im mathematischen Sinne) RESCHER, N., Pluralism, 195–198.

for the Earth. The „Wuppertal Call“ – Contributions and Recomendations from an International Conference on Eco-Theology and Ethics of Sustainability, Solingen 2019.

AUS DER AU, CHRISTINA, Achtsam wahrnehmen. Eine theologische Umweltethik, Neukirchen-Vluyn 2003.

BAYNES-ROCK, MARCUS, Hyenas like Us. Social Relations with an Urban Carnivore in Harar, Ethiopia, Sydney, unpublished PhD Thesis

BEKOFF, MARC/PIERCE, JESSICA, Wild Justice. The Moral Lives of Animals, Chicago 2009.

BERNHARDT, REINHOLD (Hg.), Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991.

BOSTROM, NICK, The Future of Humanity, in BERG OLSEN, JAN-KYRRE/SELINGER, EVAN/RIIS, SOREN (Hg.), New Waves in Philosophy of Technology, New York 2009, 1–29.

–, Introduction – The Transhumanist FAQ: A General Introduction, in MERCER, CALVIN/MAHER, DEREK F. (Hg.), Transhumanism and the Body. The World Religions Speak, Basingstoke 2014, 1–17.

–, Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies, Oxford – New York 2014.

CARLOWITZ, HANS CARL VON, Sylvicultura oeconomica oder haußwirthliche Nachricht und Naturgemäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht, Leipzig 1713.

CLARK, ANDY, Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension, Oxford–New York 2011.

CLARK, ANDY/CHALMERS, DAVID J., The Extended Mind, Analysis 58 (1998), 10–23

CRUTZEN, PAUL J., Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections. A Contribution to Resolve a Policy Dilemma?, Climatic Change 77 (2006), 211–219

CRUTZEN, PAUL J./STOERMER, EUGENE F., The ‘Anthropocene’, Global Change Newsletter 41 (2000), 17–18

D’COSTA, GAVIN (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1990.

DEANE-DRUMMOND, CELIA, The Wisdom of the Liminal. Evolution and other Animals in Human Becoming, Grand Rapids 2014.

- FISCHER, JOHANNES, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart u.a. 2002.
- FUENTES, AGUSTIN, Blurring the Biological and Social in Human Becomings, in INGOLD, TIM/PALSSON, GISLI (Hg.), Biosocial Becomings, Cambridge 2013, 42–58.
- FUENTES, AGUSTÍN, Ethnoprimatology and the Anthropology of the Human-Primate Interface, *Annu. Rev. Anthropol.* 41 (2012), 101–117
- , The Humanity of Animals and the Animality of Humans. A View from Biological Anthroöpology Inspired by J.M. Coetzee's Elisabeth Costello, *American Anthropologist* 108 (2006), 124–132
- , A New Synthesis. Resituating Approaches to the Evolution of Human Behaviour, *Anthropology Today* 25 (2009), 12–17
- FUENTES, AGUSTÍN/KALCHIK, STEPHANIE/GETTLER, LEE/KWIATT, ANNE/KONECKI, MCKENNA/JONES-ENGEL, LISA, Characterizing Human Macaque Interactions in Singapore, *American Journal of Primatology* 70 (2008), 1–5
- FUENTES, AGUSTIN/KISSEL, MARC/PETERSON, JEFFREY, Semiose in der Evolution von Primaten und Menschen, in HEMMINGER, HANS-JÖRG/BEUTTLER, ULRICH/MÜHLING, MARKUS/ROTHGANGEL, MARTIN (Hg.), Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?, Frankfurt/M. 2017, 33–51.
- FUENTES, AGUSTIN/VISALA, AKU (Hg.), Verbs, Bones, and Brains. Interdisciplinary Perspectives on Human Nature, Notre Dame (In) 2017.
- GEHLEN, ARNOLD, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden ¹³1986.
- GIBSON, JAMES JEROME, The Ecological Approach to Visual Perception, New York – London 2015.
- GREGERSEN, NIELS HENRIK, Deep Incarnation. Why Evolutionary Continuity Matters in Christology, *Toronto Journal of Theology* 26 (2010), 173–188
- HAECKEL, ERNST, Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Gründzüge der mechanischen Wissenschaft von den entwickelten Formen der Organismen, begründet durch die Descendenz-Theorie. Bd. 1: Allgemeine Anatomie der Organismen, Berlin 1866.
- HERMS, EILERT, Kirche in der Zeit, in HERMS, EILERT (Hg.), Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 231–317.

- , Pluralismus aus Prinzip, in HERMS, EILERT (Hg.), Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 467–485.
- HICK, JOHN/KNITTER, PAUL F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Eugene ND2005.
- HÖRL, ERICH, Die Ökologisierung des Denkens, *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14 (2016), 33–45
- HORN, EVA/BERGTHALLER, HANNES, *Anthropozän. Zur Einführung*, Hamburg 2019.
- HORNBORG, ALF, The Political Ecology of the Technocene. Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System, in HAMILTON, CLIVE/GEMENNE, FRANCOIS/BONNEUIL, CHRISTOPHE (Hg.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis*, London 2015, 57–69.
- INGOLD, TIM, Anthropologie jenseits des Menschen, in BEUTTLER, ULRICH/HEMMINGER, HANSJÖRG/MÜHLING, MARKUS/ROTHGANGEL, MARTIN (Hg.), *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Menschen und Tiere?* (JKHG 30), Frankfurt/M. u.a. 2017, 52–75.
- , To Human is a Verb, in FUENTES, AGUSTÍN/VISALA, AKU (Hg.), *Verbs, Bones and Brains.*, Notre Dame 2017, 71–87.
- JONAS, HANS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979.
- KELSEY, DAVID, *Eccentric Existence. A theological Anthropology*, Louisville 2009.
- KHATCHADOURIAN, RAFFI, The Doomsday Invention. Will Artificial Intelligence Bring us Utopia or Destruction?, *The New Yorker* 23.11.2015 (2015), 64–79
- KISTLER, SEBASTIAN, Bewahrung der Schöpfung, Verkündigung und Forschung 66 (2021), 67–79
- KOCH, ANTON FRIEDRICH, Der Raum als allgemeines Bewusstseinsfeld, in MÜHLING, MARKUS/BEUTTLER, ULRICH/ROTHGANGEL, MARTIN (Hg.), *Raum. Interdisziplinäre Aspekte zum Verständnis von Raum und Räumen* (JKHG 34), Frankfurt/M. et al. 2022, 85–96.
- KURZWEIL, RAYMOND, *The Singularity is Near. When Human Transcend Biology*, New York 2005.
- LALAND, KEVIN N./ULLER, TOBIAS/FELDMAN, MARC/STERELNY, KIM/MÜLLER, GERD B./MOCZEK, ARMIN/JABLONKA, EVA/ODLING-SMEE, F. JOHN/WRAY, GREGORY A./HOEKSTRA, HOPI E./TFUTUYAMA,

- DOUGLAS J./LENSKI, RICHARD E./MACKAY, TRUDY F.C./SCHLUTER, DOLF/STRASSMANN, JOAN E., Does Evolutionary Theory Need a Rethink?, *Nature* 514 (2014), 161–164
- LATOUR, BRUNO, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Klimaregime, Berlin 2017.
- LESTEL, DOMINIQUE, The Biosemiotics and Phylogenesis of Culture, *Social Science Information* 41 (2002), 35–68
- LESTEL, DOMINIQUE/BRUNOIS, FLORENCE/GAUNET, FLORENCE, Etho-Ethnology and Ethno-Ethology, *Social Science Information* 45 (2006), 155–177
- LOVELOCK, JAMES, Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten, Zürich – München 1991.
- , Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen, Bern u.a. 1992.
- , A Geophysiologist's Thoughts on Geoengineering, *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 366 (2008), 1–8
- ULLUS, RAIMUNDUS, Die neue Logik, lat.-dt., Hamburg 1985.
- MEADOWS, D./RANDERS, J./BEHRENS, W., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.
- MEIREIS, TORSTEN, Schöpfung und Transformation. Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive, in JÄHNICHEN, TRAUGOTT/ET.AL. (Hg.), Nachhaltigkeit. *Jahrbuch Sozialer Protestantismus* 9, Gütersloh 2016, 15–150.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Weisheit in der Klimakrise. Perspektiven einer Theologie des Lebens, Gütersloh 2023.
- MORGENTHALER, ERWIN, Von der Ökonomie der Natur zur Ökologie. Die Entwicklung ökologischen Denkens und seiner sprachlichen Ausdrucksformen, Berlin 2000.
- MÜHLING, MARKUS, Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013.
- , Post-Systematische Theologie I. Denkwege – Eine theologische Philosophie, Leiden – Paderborn 2020.

- , Post-Systematische Theologie II. Gottes trinitarisches Liebesabenteuer: Dreieiniges Werden, ökologische Schöpfungswege, Menschen und Ver-rückung, Leiden – Paderborn 2023.
 - , Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie. Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie, Göttingen – Bristol (CT) 2016.
- MÜLLER-RÖMHELD, WALTER (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 24.7.–10.8.1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt/Main 1983.
- NAESS, ARNE, Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy, Cambridge 1989.
- ODLING-SMEE, F. JOHN/LALAND, KEVIN N./FELDMAN, MARCUS W., Niche Construction. The Neglected Process in Evolution, Princeton–Oxford 2003.
- PANNENBERG, WOLFHART, Systematische Theologie I, Göttingen 1988.
- PITTEL, KAREN/LIPPELT, JANA, Kurz zum Klima: Nachhaltigkeit und Naturkapital – wie viel und wie wichtig?, ifo Schnelldienst 67 (2014), 55–58
- PUTNAM, HILARY, The Meaning of ‘Meaning’, in PUTNAM, HILARY (Hg.), Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Vol. 2, Cambridge 1996, 215–271.
- RAPPAPORT, ROY, Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People, New Haven 1968.
- , Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge 1999.
- RENDTORFF, TRUTZ, Vertrauenskrise? Bemerkungen zum Topos „Bewahrung der Schöpfung“, ZEE 32 (1988), 245–249
- RESCHER, NICOLAS, Pluralism. Against the Demand for Consensus, Oxford – New York u.a. 1993.
- RICHARDSON, KATHERINE/ROCKSTRÖM, JOHANN/U.A., Earth beyond Six of Nine Planetary Boundaries, Sciences Advances 9 (2023), 1–16
- SCHÜRGER, WOLFGANG, Bewahrung der Schöpfung – Christliche Hoffnung für die Erde, Verkündigung und Forschung 66 (2021), 31–46
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003.

- , Gott, die Schöpfung und die christliche Gemeinschaft, in SCHWÖBEL, CHRISTOPH (Hg.), *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002, 161–192.
- STRAWSON, PETER F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London– New York 1959.
- SUSSMAN, ROBERT/SUSSMAN, LINDA, Off Human Nature and on Human Culture. The Importance of the Concept of Culture to Science and Society, in FUENTES, AGUSTIN/VISALA, AKU (Hg.), *Verbs, Bones, and Brains*, Notre Dame 2016, 58–69.
- UEXKÜLL, JAKOB VON, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909.
- WARD, PETER, *The Flooded Earth. Our Future in a World without Ice Caps*, New York 2010.
- , *The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-destructive?*, Princeton 2009.
- WATTS, ELIZABETH/HOSSELD, UWE/LEVIT, GEORGY S., Ecology and Evolution. Haeckel's Darwinian Paradigm, *Trends in Ecology and Evolution* 34 (2019), 681–683
- WHITEHEAD, HAL/RENDELL, LUKE, *The Cultural Lives of Whales and Dolphins*, Chicago – London 2015.
- WILSON, EDWARD O., *Sociobiology. The new synthesis*, Cambridge, Mass. u.a. 1975.
- WORLD BANK, *The Changing Wealth of Nations*, Washington, DC 2011.