

Zur Problemgeschichte des Topos »christliche Anthropozentrik« und seine Bedeutung für eine Umweltethik

Von Bernhard Irrgang

»Es gehört zum Wesen einer jeden Dichtung, welche zwischen zwei Kulturepochen steht, daß sie an der Religionssuche beteiligt ist.«¹ Dies können wir am Ende von Hermann Brochs »Die Verzauberung« lesen. Das lapidare Fazit dieses 1935 geschriebenen Werkes lautet: »Es gehört zum Wesen dieser Zeit, daß sie den Religionsverfall durch eine beinahe frenetisch werdende Naturanbetung ersetzt.«² Dabei versucht Broch »die erzieherische Wirksamkeit ethischer Dichtung« derart einzusetzen, um »das eigentlich Menschliche, wie es aus den Tiefen der Seele und ihrer Naturverbundenheit aufsteigt, zum Ausdruck zu bringen«.³ Die Freiheit ethischer Dichtung weist auf ein Sachproblem, das erst in der Gebundenheit ethischer Reflexion voll einsichtig wird. — Die Warnung jedoch vor einer »Verzauberung« kann nichts so eindringlich machen wie die Dichtung.

1. Theologie der Umwelt im Zwiespalt

Hermann Broch sieht also einen Zusammenhang zwischen Religionsverfall und Naturanbetung. Und der gegenwärtige Streit um die »christliche Anthropozentrik«, auf die sich keine »Ethik der Natur« begründen lasse,⁴ mutet als Bestätigung dieser Einsicht an. Worum geht es eigentlich? Häufig wird hinsichtlich dieses neuesten Produktes babylonischer Sprachverwirrung auf die Interpretation von Gen 1, 16f., auf die »Imago-Dei-Lehre« verwiesen. Doch fehlt in den oft emphatischen Anklagen die genaue Begründung und Angabe des Umschlagspunktes in der Geschichte des Problemtopos »Der Mensch als Abbild Gottes«, die das Phänomen Neuzeit ermöglichte und die ökologische Krise zu verantworten hat.

Trotzdem scheint Vorsicht geboten, da dieser Ausdruck eine längere Problemtradition aufweist, also gar nicht der aktuellen Diskussion entstammt. Bereits gegen Ende des letzten Jahrhunderts benutzt Wilhelm Windelband in seinem »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« diese Vokabel, um die christliche Position zu kenn-

¹ Hermann Broch: *Die Verzauberung*. Kommentierte Werkausgabe; hrsg. von P.M.Lützeler, Bd. 3, Frankfurt ²1980, S. 385.

² ebd.

³ ebd. S. 387.

⁴ Eugen Drewermann: Mit dem alten Geist brechen; in: *Theologie der Umwelt-kontrovers*. Ist der Mensch die Krone der Schöpfung? Publik-Forum-Sonderdruck Nr. 11/12, 14. Jg., vom 31. 5. 85, S. 5.

zeichnen: »Auf diese Weise (indem das Heil des Menschengeschlechts zum Inhalt des göttlichen Weltplanes gemacht wird; B. I.) wird nun aber der *Mensch und sein Geschick* zum Mittelpunkt des Universums. Dieser *anthropozentrische* Charakter unterscheidet die christliche Weltansicht wesentlich von der *neuplatonischen*.«⁵

Vorsicht ist daher anzuraten, auch wenn Drewermanns radikale Forderungen zu spontaner Ablehnung reizen, wenn er z. B. schreibt: »... gefordert ist vielmehr eine weit grundlegendere religiöse Neubesinnung, die mit dem bisherigen jüdisch-christlichen Anthropozentrismus bricht und zu einem neuen Einheitsdenken, zu einem religiösen Welterleben zurückfindet, das in der abendländischen Geistesgeschichte stets als unchristlich, ja als quasi pantheistisch oder gottlos bekämpft wurde.«⁶ Trotz des Verdachtes einer heimlichen Verzauberung durch ein funktionalistisches Denken, das ein vermeintlich erfolgreiches Öko-Krisen-Management zum Quasi-Wahrheitskriterium für Religionen erhebt, verlangen Drewermanns Einwände eine sorgfältige kritische Prüfung.

Ein erster Schritt konfrontiert daher dessen Position mit alternativen Entwürfen. Jürgen Moltmann hält ebenfalls den Anthropozentrismus nicht für in der christlichen Lehre verankert. Die christliche Kosmologie im Epheser- und Kolosserbrief stellen eindeutig Christus ins Zentrum der neuen Schöpfung. »Weil der Mensch nur ein ‚Erdgeschöpf‘ ist, kann dieser Christozentrismus nicht mit Anthropozentrismus verwechselt werden.«⁷ Nicht der Mensch und seine hektische Betriebsamkeit seien die Krone der Schöpfung, sondern der Sabbat, »denn am Sabbat ‚vollendete Gott alle Werke, die er machte‘ (Gen 2,2), indem er sich aus seiner schöpferischen Tätigkeit zurücknahm und in seinem ewigen Sein ruhte. Sein Vollenden besteht darin, daß er nicht mehr eingreift, seine Schöpfung da sein läßt und sich empfänglich macht für das Wohlgefallen und das Lob seiner Geschöpfe.«⁸

Unverkennbar treten hier Defizite in der protestantischen Schöpfungstheologie zutage. Dabei bleibt insbesondere die Stellung des Heiligen Geistes als Bindeglied zwischen dem trinitarischen Gott und seiner Schöpfung noch näher zu bestimmen. Moltmann betont die »creatio continua«. Allerdings will dies nicht recht zum Sabbat als Krone der Schöpfung passen. Bei Moltmann steht der Mensch als Bild Gottes eher im Hintergrund, er wird als Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft gesehen.¹¹ Dabei ist es möglich, die »Offenheit des Evolutionskosmos theologisch als Gottoffenheit der Schöpfung zu interpretieren.«¹² Dadurch werde die anthropozentrische Weltanschauung, nach der Himmel und Erde um des Menschen willen ge-

⁵ W. Windelband, H. Heimsoeth: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*; Tübingen ¹⁵1957, S. 223.

⁶ E. Drewermann, a. a. O.

⁷ Jürgen Moltmann: Die Welt ist für den Sabbat da; in: Publik-Forum-Sonderdruck, a. a. O., S. 6.

⁸ ebd.

⁹ Ulrich Ruh: *Bausteine für eine ökologische Schöpfungslehre. Überlegungen aus Anlaß von Jürgen Moltmanns neuem Buch*; in: Herder Korrespondenz, 39. Jg., Nr. 10/85, S. 472.

¹⁰ ebd. S. 473.

¹¹ ebd. S. 474.

¹² ebd. S. 473.

schaffen wurde,¹³ überflüssig. Letztlich versäumt er es jedoch, einsichtig zu machen, weshalb sich Anthropozentrik, Erlösungstat Christi und Offenheit des Kosmos widersprechen müssen: denn der göttliche Logos hat menschliche Gestalt angenommen.

Es scheint nicht einfach möglich, sich dem mit »Anthropozentrik« bezeichneten Problem zu entwinden, ohne auf zentrale Aussagen des christlichen Glaubens verzichten zu müssen. Daher weist Alfons Auer darauf hin, daß Anthropozentrik nicht Maßlosigkeit bedeutet¹⁴ und daß Menschsein nur aus dem Zusammenhang mit der Natur heraus entfaltet und erfüllt werden kann.¹⁵ Dennoch beharrt er darauf: »Je entschiedener die Theozentrik der Schöpfung herausgestellt wird, desto klarer treten auch ihre Zuordnung und damit ihre Weltlichkeit hervor.«¹⁶

Auch Auer erkennt eine Mitschuld des Christentums an der verhängnisvollen Entwicklung an. Doch sieht er ihren Grund völlig anders als Drewermann: »Aber sie liegt primär jedenfalls nicht dort, wo Amery (und Drewermann) sie suchen. Sie liegt vielmehr darin, daß die christlichen Kirchen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte viel zu wenig ernstgenommen haben, als daß sie in der Auseinandersetzung mit ihr die eigenen Vorstellungen von Verantwortlichkeit hätten wirksam entfalten können.«¹⁷

Damit haben wir eine konkurrierende Erklärungshypothese zur Verknüpfung von Anthropozentrik, neuzeitlicher Freiheitsgeschichte und Christentum, die sich zumindest im Umriss überprüfen läßt. Im Gegensatz zu Auer bestimmt Drewermann die Ursachen der ökologischen Krise in einem Menschenbild, in einer Geisteshaltung »im säkularisierten Erbe des Christentums«.¹⁸ Abgesehen von der methodischen Fragwürdigkeit, eine so umstrittene Interpretationsformel wie die der »Säkularisation«¹⁹ hier heranzuziehen, an der Bewertung des Phänomens »Neuzeit« scheiden sich offenbar die Geister in der Frage nach einem »Anthropozentrismus«. Selbstverständlich ist das Problem »Neuzeit« viel zu komplex, um an dieser Stelle auch nur im Umriss erläutert werden zu können. Dennoch soll ein Weg gefunden werden, um die Berechtigung von Drewermanns Forderung nach einem »neuen Einheitsdenken« und »religiösen Welterleben« überprüfen zu können.

Diesen weist uns Drewermann selbst durch sein Vorgehen. Denn zur Beurteilung der Schuldfrage und zur Stützung seiner Säkularisierungs-Behauptung greift er zu »einem gedrängten geistesgeschichtlichen Abriss«.²⁰ Um diesen zu relativieren, soll im folgenden das treibende Motiv aufgedeckt werden, das sich hinter dem sog. neu-

¹³ ebd. S. 474.

¹⁴ Alfons Auer: Nur im Menschen kommt die Natur zu sich selbst; in: Publik-Forum-Sonderdruck, a. a. O., S. 2.

¹⁵ ebd.

¹⁶ ebd. S. 3.

¹⁷ ebd.

¹⁸ E. Drewermann: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*; Regensburg 31983, S. 7.

¹⁹ vgl. H. M. Baumgartner, B. Irrgang: Zur These vom Ende der Neuzeit; in: Dies. (Hg.) *Am Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertwandels und ihre Probleme*; Würzburg 1985, S. 14–18, und die dort zitierte Literatur.

²⁰ Drewermann, *Fortschritt*, a. a. O., S. 66.

zeitlichen Autonomieexperiment²¹ verbirgt. Nietzsche formuliert seinen Inhalt unter dem Bild des Prometheus äußerst treffend so: »Das herrliche ‚Können‘ des großen Genius, das selbst mit ewigem Leid zu gering bezahlt ist, der herbe Stolz des *Künstlers* — [...] die Würde, die er dem Frevel erteilt.«²² Der Frevel als »ein Raub an der göttlichen Natur« wird von Nietzsche — durchaus ungriechisch, aber konsequent im Sinne der Neuzeit — positiv gesehen. Obwohl unter dieser Formulierung kaum zu erkennen, hat dabei die Interpretation von Gen 1, 27 eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. So werden die Grenzen von Drewermanns Argumentation sichtbar, aber auch die Fruchtbarkeit eines Denkansatzes, gespeist aus der Einsicht, »daß die eigentliche Entscheidungsebene nicht technischer, sondern geistiger, letztlich religiöser Natur ist.«²³

2. Protagoras' »homo-mensura«-Satz als Pseudobeispiel für »griechischen Anthropozentrismus«

Drewermann übersieht, daß es eine Problemlinie des neuzeitlichen Autonomieexperimentes und damit einer Art von Anthropozentrik gibt, welche nicht von Gen 1, 27 inspiriert ist, aber auch nicht unter dem Oberbegriff »griechischer Anthropozentrismus«²⁴ eingeordnet werden kann, wie dies der Paderborner unbesehen tut. Gemeint ist jener Satz des Protagoras, der zu vielfältigen Spekulationen Anlaß gegeben hat: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nichtseienden, daß (wie) sie nicht sind.«²⁵

Dieser Satz wurde zum Ausgangspunkt von mancherlei Streitigkeiten in der Interpretation. Zum einen ging es um die Bedeutung des griechischen *ὡς*, welches mit »daß« oder »wie« wiedergegeben werden kann. Die philologisch exaktere Übersetzung ist »daß«. Dies würde aber einen absoluten Relativismus und Solipsismus implizieren, der außerhalb der Denkmöglichkeiten griechischer Philosophie lag, und dem Zeugnis Platons widersprechen, der diesen Satz als Beispiel für die Behauptung ansah: Erkennen sei Wahrnehmen.²⁶ Kurt von Fritz macht als Lösung plausibel: sowohl Protagoras wie Platon sehen in den Dingen, »über deren Existenz oder Nichtexistenz der Mensch entscheidet, offenbar die Eigenschaften [...] (z. B.; B. I.) warm und kalt.«²⁷ Gegen Protagoras aber wendet Platon ein, daß dies in einen völligen Relativismus in der Erkenntnistheorie führe.²⁸

²¹ Ludwig Feuerbach bezeichnet die Einsicht, das »Geheimnis der Theologie sei die Anthropologie« (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie 1842; in: Ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Friedrich Jodl, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstadt 21959, S. 222) als die »autonomische That der Menschheit« (ebd. S. 244), die das dem Menschen zurückgibt, was vormals ins Göttliche projiziert wurde.

²² Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie; in: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bden. ed. Colli, Montinari Bd. 1 (München, Berlin/New York 21980), S. 68 f.

²³ Drewermann, Fortschritt, a. a. O., S. 46.

²⁴ ebd. S. 68.

²⁵ Protagoras: Fr. B 1 (H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2; o. O. 161972, S. 263).

²⁶ Platon, Theaitetos, 151 e 3; 152 a 1—4.

²⁷ Kurt v. Fritz, Art. Protagoras, in: Pauly, Wissowa: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, Bd. 45; Stuttgart 1957, Sp. 914.

²⁸ Platon, Theait., 170d 7f.

Die zweite Frage war, »ob ‚Mensch‘ in dem gegebenen Zusammenhang den einzelnen Menschen oder den Menschen im allgemeinen bedeutet«. ²⁹ Nur wenn letztere Möglichkeit eine zutreffende Behauptung über Protagoras Lehre darstellen würde, dürfte die These vom »griechischen Anthropozentrismus« als berechtigt gelten. Es kann jedoch als ziemlich gesichert angesehen werden, daß Protagoras letzteres nicht gemeint haben dürfte. Vielmehr scheint er gegen die großen griechischen Naturphilosophen eingewandt zu haben, daß es Begriffe wie »das Sein« (Parmenides), »die Vernunft« (Heraklit) nicht gibt, vielmehr jedem Menschen etwas anderes bedeuten. Für Kurt v. Fritz ergibt sich also, »daß der Satz ursprünglich nicht einen konsequenten Sensualismus, Relativismus oder Subjektivismus zum Ausdruck bringen sollte, sondern vielmehr den seltsamen, sich von der communis opinio weit entfernenden Philosophien der Eleaten, des Heraklit etc. eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes entgegensetzen wollte«. ³⁰ Nicht Anthropozentrismus liegt hier vor, sondern vielmehr eine Relativierung des individuellen Menschen. Der einzelne Mensch nimmt sich und seine Fähigkeit der Erkenntnis der Natur in eine Bescheidenheit zurück, die der nicht-dogmatischen Skepsis eigen ist.

Zwei Reaktionsweisen sind auf diese Position möglich: »Nur das isolierte Individuum ist nämlich das Maß aller Dinge; in bezug auf den Menschen als Bürger eines Staates ist das Maß gewisser ‚Dinge‘ der allgemeine Konsens« ³¹ oder die Durchsetzung von Machtpositionen, wie dies Lehre der Sophisten war. Eine dritte Möglichkeit ist denkbar: »Nicht der Mensch ist somit nach Plato das Maß aller Dinge, sondern die Idee, die allerdings auch nicht allgemein zugänglich ist.« ³² Röd zieht ein Fazit: »Wir, die wir den Kampf der beiden Vernunftkonzeptionen von Platos Tagen bis in unsere Zeit überschauen, sehen in Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik eine Episode in der Geschichte zweier Auffassungen, deren keine durch definitive Widerlegung der jeweils anderen ein für alle Mal durchgesetzt werden konnte.« ³³

Für Platon ist die Konsequenz aus Protagoras »homo-mensura«-Satz ein erkenntnistheoretischer und — viel gravierender noch — ein ethischer Relativismus. Daher bedarf es für ihn bei der »Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst« ³⁴ des Weges einer »Verähnlichung mit Gott, soweit als möglich; und diese Verähnlichung, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht«. ³⁵ Pointiert gegen Protagoras formuliert Platon schließlich in seinem Spätwerk: »Die Gottheit dürfte nun für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgendso ein Mensch.« ³⁶ Gegen die Hybris und den Dünkel weiß der

²⁹ K. v. Fritz, a. a. O., Sp. 914.

³⁰ ebd. Sp. 916.

³¹ Wolfgang Röd: *Absolutes Wissen oder kritische Rationalität. Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik*; in: Hans Poser (Hrsg.): *Wandel des Vernunftbegriffs*; Freiburg/München 1981, S. 85.

³² ebd. S. 90.

³³ ebd. S. 106.

³⁴ Platon, *Theait.*, 175c2.

³⁵ ebd. 176b1f.

³⁶ Platon, *Nomoi*, 716c4—6.

Besonnene, der Philosoph, daß der Mensch nur dann glücklich wird, wenn er einem Maß folgt. Den göttlichen Mächten, den Eltern und Vorfahren muß die geschuldete Verehrung erwiesen werden, nur aus diesem Geist wird die Gesetzgebung gerecht.

Für den Theologen und die Anthropozentrik-Diskussion ist an der ursprünglichen Formulierung des Protagoras interessant, daß dadurch nicht die Würde des Menschen betont wird, sondern seine Endlichkeit und das Auf-sich-selbst-Verwiesensein in der Beschränkung auf die Sinne. Platons Formulierung: »Gott ist das Maß« ermöglicht später immerhin ein Weiterdenken in einer christlichen Perspektive. Aber auch die von Röd herausgearbeitete Alternative, Sicherheit im Konsens nach gemeinsamer Suche zu finden, verrät nichts von einer selbstsicheren griechischen Anthropozentrik, sondern ist eher Ausdruck der bescheidenen Einsicht in die dem Menschen gezogenen Grenzen.

3. Die Entstehung der Neuzeit und das Humanitätsideal der Renaissance

Denken wir an die Mahnung von Alfons Auer, die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ernster zu nehmen, und gehen wir von dem Ergebnis aus, die Rede von einer »griechischen Anthropozentrik« sei zumindest stark übertrieben, wenn nicht gar falsch, so erhält die Analyse des Themas »Neuzeit« drängende Brisanz. Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte aber, angefangen vielleicht vom Zweifel als Form der Suche nach Gott im »Parzival« Wolframs von Eschenbach bis hin zum Pseudobeweis der individuellen Willkür-»Freiheit« durch das systematisch verübte Verbrechen bei de Sade und den großen Massenvernichtungskampagnen des 20. Jahrhunderts, ist nicht aus sich heraus verständlich. Vielmehr weist ihre Entstehung zurück auf ein Faktorengeflecht, in dem Gelehrsamkeit, Wissenschaft, Kunst und Technik ineinandergreifen.

Dies beschrieb eine Projektgruppe am ehemaligen Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (Starnberg) folgendermaßen:

»Im 13. und 14. Jahrhundert befreite sich die Philosophie durch den Nominalismus von der dogmatischen Theologie, in der Renaissance treffen die Traditionen der Gelehrten und der Handwerker zusammen, im 17. Jahrhundert erfährt die experimentelle Philosophie ihre soziale Institutionalisierung. Dieser Prozeß stellt eine Transformation des wissenschaftlichen Erkenntnischemas dar, die sich in drei Phasen vollzieht.«³⁷

Ein derartiges Schema — im einzelnen durchaus noch ergänzungsbedürftig und verbesserungsfähig — kann wenigstens in den großen Linien eine nicht geringe Plausibilität für sich verbuchen.

³⁷ G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn: *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*; Frankfurt 1977, S. 7f.

W. Krohn³⁸ beschreibt dann den genetischen Zusammenhang von Spätmittelalter, Renaissance und früher Neuzeit wie folgt: Ein erster Durchbruch sei zwischen 1250 und 1350 zu verzeichnen:

»Die Impetusphysik und die nominalistische Philosophie legen die Grundlagen der modernen Bewegungslehre; die intellektualistische Theologie des Thomas von Aquin und auf andere Weise die Lehre von den zwei Wahrheiten im Nominalismus befreien die Vernunft aus dogmatischen Bindungen; und Roger Bacon formuliert Visionen von technischen Durchbrüchen, die der Gesellschaft Nutzen bringen. Allerdings bleiben diese neuen Methoden und Überlegungen eingebettet in die mittelalterlichen Orientierungen und Einstellungen.«³⁹

In der zweiten Phase — der Renaissance — lassen sich zwar kaum große wissenschaftliche und technische Innovationen aufweisen. Dennoch müssen die Indikatoren des sich vollziehenden geistigen Umbruchs anerkannt werden, nämlich daß »eine neue Form der Religiosität und ein neues Weltbild entstanden sind oder daß der Entdecker- und Unternehmergeist des Menschen freigesetzt worden ist«.⁴⁰ Und sieht man »auf die Veränderungen der Erkenntnisprozesse, also die Modi der Ergebniserzeugung, dann bleibt die Renaissance eine Epoche der Veränderung auch des wissenschaftlichen Denkens«.⁴¹ Ein solches Resultat ist nicht weiter verwunderlich, denn hier stand weder Gelehrsamkeit noch Wissenschaft im Zeichen des Umbruchs, sondern vielmehr Kunst und Technik, wenn auch in der Weise einer Konvergenz mit Tendenzen in der Wissenschaftsentwicklung. »Die Umstrukturierung einer Weltanschauung ist etwas anderes als die Akkumulation wissenschaftlicher Erkenntnis«,⁴² gerade darum jedoch besonders aufschlußreich.

Im frühen 17. Jahrhundert ist dann mit der Idee des wissenschaftlichen Fortschritts der Konstitutionsprozeß der Neuzeit als Epoche abgeschlossen. Die in der ersten Hälfte der 17. Jahrhunderts vorliegende Methode und die ihr zugrundeliegende Denkungsart lassen sich dabei so beschreiben: »In den Ereignissen der Natur sind Gesetze aufzudecken, die Erkenntnis von Gesetzen wird, wenn möglich, experimentell betrieben; neue Gesetze sind Erkenntnisfortschritte.«⁴³ Hier datiert der Zeitpunkt, »an dem die Kennzeichen der neuzeitlichen Wissenschaft (a) vorhanden, (b) reflexiv thematisiert und (c) normativ ausgezeichnet worden sind«.⁴⁴

Für das 15. Jahrhundert jedoch formuliert den Zusammenhang von neuzeitlicher Anthropozentrik und Renaissancephilosophie Edmund Husserl so:

»In dem die Renaissance leitenden Ideal ist der antike Mensch der sich in freier Vernunft einsichtig Formende: [...] es gilt, nicht nur sich selbst ethisch,

³⁸ vgl. zum folgenden Abschnitt: W. Krohn: Die »Neue Wissenschaft« der Renaissance; in: Experimentelle Philosophie, a. a. O., S. 16—19.

³⁹ ebd. S. 16.

⁴⁰ ebd. S. 17.

⁴¹ ebd.

⁴² ebd. S. 27.

⁴³ ebd. S. 32.

⁴⁴ ebd. S. 33.

sondern die ganze menschliche Umwelt, das politische, das soziale Dasein der Menschheit auf freier Vernunft, aus den Einsichten einer universalen Philosophie neu zu gestalten.«⁴⁵

Wenn auch angesichts solch emphatischer Worte Skepsis angebracht erscheint — erinnert sei nur an Schattenseiten dieser Periode, wie sie in Machiavellis »Il Principe« zum Ausdruck kommen —, ganz unzutreffend ist diese Begeisterung denn doch nicht.

Auch Egon Friedell begreift in seiner »Kulturgeschichte der Neuzeit« den Ansatz der Renaissance in diesem Sinne: »Dies ist offenbar der ursprüngliche Sinn der Renaissance: die Wiedergeburt des Menschen zur Gottähnlichkeit. In diesem Gedanken liegt eine ungeheuere Hybris, wie sie dem Mittelalter fremd war, aber auch ein ungeheurer geistiger Aufschwung, wie er nur der Neuzeit eigen ist.«⁴⁶ Friedell beruft sich dabei auf das 1486 erschienene Buch »De dignitate hominis« von Pico della Mirandola. Allerdings ist die eigentliche Geburtsstunde der Renaissance etwa 70 Jahre früher zu datieren, gebunden an einen Ort, in dem auch besagtes Werk entstand, nämlich Florenz:

»Denn hier, in der florentinischen Kunst, nahm um 1400 [...] die Entwicklung der Renaissance ihren Anfang. Der erste Schritt wurde von Werkstätten getan, die mit dem Bau und der Ausstattung von Stiftungen bürgerlicher Körperschaften beauftragt waren. Der Dom S. Maria del Fiore, um 1294 von Arnolfo di Cambio begonnen, das romanische Baptisterium S. Giovanni und das im 14. Jahrhundert errichtete, nahe gelegene Orsanmichele, eine Kapelle der Handlungszünfte und zugleich deren Lagerhalle und Verkaufsmagazin, bezeichnen den aufs engste begrenzten Geburtsort des neuen Stils.«⁴⁷

Die entscheidende Zeitspanne läßt sich noch weiter eingrenzen, nämlich auf die Jahre, die die Struktur des Wahrnehmens und Erkennens veränderten. Der wichtigste Schritt war hier die Entdeckung der Zentralperspektive durch Brunelleschi, der zwischen 1418 und 1420 das letzte Zwischenstück (Höhenmeter 42 bis 83) der Kuppelschale des Florentiner Doms fertigstellte. Im Jahre 1419 errichtete Brunelleschi die »Loggia degli Innocenti«, 1422 bis 1429 dann die »Alte Sakristei«, den ersten vollkommenen Zentralbau der Renaissance, 1426 die Capella Pazzi, einen Raum von klarer Schönheit und ebenmäßiger Harmonie, in dem die Geistigkeit von Mathematik und Geometrie in seltener Lauterkeit ihren Sieg über die Materie feierte: »Maß, Zahl und Überschaubarkeit sollten dem Raum jene vollkommene Ruhe sichern, die als Schwerelosigkeit erlebt wurde.«⁴⁸

Um 1427 folgt das erste revolutionäre Produkt dieser Epoche in der Malerei, Masaccios »Dreifaltigkeit«, gemalte Renaissance-Architektur, teils Kapelle, teils Mausoleum.⁴⁹

⁴⁵ Edmund Husserl; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1976, S. 6.

⁴⁶ E. Friedell; *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München o. J., S. 179.

⁴⁷ Jan Bialostocki (Hrsg.): *Propyläen Kunstgeschichte*, Bd. 7; Berlin o. J., S. 72.

⁴⁸ Wolfgang Braunfels: *Kleine italienische Kunstgeschichte*; Köln 1984, S. 224.

⁴⁹ ebd. S. 235 f.

Von Anthropozentrik ist in der Florentiner Frührenaissance nicht die Rede. Am Anfang steht ein neues Raumgefühl, ein verändertes Verhältnis zur Natur und zum Kosmos, die nach den Gesetzen der Mathematik in einer neuen Harmonie erfaßt werden. Außerhalb der Universitäten verband sich hier künstlerisches Schaffen mit wissenschaftlicher Erkenntnis in der Lehre von der Zentralperspektive oder von Proportionen in organischen Leibern aufgrund anatomischer Studien. So lehrten Architektur und Kunst eine neue Art zu sehen, veränderten die Struktur wissenschaftlicher Erfahrung, indem sie Wahrnehmung mit Gesetzen der Optik und der Geometrie begriffen und nahezu einen Traktat wissenschaftlicher Architektur und Malerei entwickelten: »Malerei, Plastik und Architektur strebten, da sie nun auf wissenschaftliche Methoden gründeten, nichts weniger an als den Rang der alten Artes liberales.«⁵⁰ Seine Originalität und Kraft bezog dabei der Stil des frühen Quattrocento aus dem Gesetz der Einheitlichkeit, Einfachheit, der rationalen Haltung und der Kraftlinien.

Ausdruck eines neuen Menschenbildes ist Donatellos David von 1442, der Hirtenknabe in Siegerpose, die erste freistehende Aktfigur nach der Antike.⁵¹ Obwohl als biblischer Held gezeigt, provozierte diese Figur damals ungeheuer: »Die Nacktheit hat hier, obwohl kindlich-unschuldig, etwas Programmatisches und Herausforderndes, da sie weder aus der alttestamentarischen Geschichte noch aus der ikonographischen Tradition Rechtfertigung bezieht.«⁵² Kunst- und Weltanschauung des Mittelalters sind überwunden, die »höchste Würdigung aber erfuhr das neue Menschenbild in der Aktstatue«.⁵³

Allerdings kam dieses Weltbild — basierend auf der mathematisch gegliederten Wahrnehmung — schon bald ins Wanken, mußte die soeben gefundene neue Struktur der Erfahrung wieder in Zweifel gezogen werden:

»Einmal erkannten Piero della Francesca und nach ihm Leonardo, daß es eine solche Klarheit der perspektivischen Linien in der Natur selbst nicht gäbe. Sie werden durch die Luft, das Licht und auch den Dunst gebrochen. Zum zweiten wurden sich die Künstler bewußt, daß die Antike die Natur keineswegs so, wie sie erscheint, wiedergegeben habe, vielmehr verändert durch das eigene Stil- und Kunstempfinden. Naturnachahmung und Antikennähe widersprachen sich.«⁵⁴

Die Renaissance wirkt daher als in sich durchaus widersprüchlich, als religiös und christlich, aber auch als »heidnische Revolte der Sinne und der Vernunft, durch den sich die mittelalterliche Bindung an die übersinnliche Welt aufhob, so daß es möglich geworden war, den selbständig gewordenen Menschen in den Mittelpunkt des von ihm entdeckten Kosmos zu stellen«.⁵⁵ Auch der festverwurzelte Glaube an den

⁵⁰ Bialostocki, a. a. O., S. 76.

⁵¹ Braunfels, a. a. O., S. 232.

⁵² Bialostocki, a. a. O., S. 80.

⁵³ ebd.

⁵⁴ Braunfels, a. a. O., S. 220 f.

⁵⁵ Bialostocki, a. a. O., S. 67.

Neubeginn »fordert zum Nachdenken auf, zumal wenn man die unterdessen von Wirtschaftstheoretikern vorgenommenen Untersuchungen der ökonomischen Verhältnisse der Zeit berücksichtigt«. ⁵⁶ Obwohl nur von kleinen Elite-Gruppen getragen und den widrigen Zeiten »zum Trotz ließen sich die Humanisten von dem unerschütterlichen Glauben leiten, der menschliche Geist, stütze er sich nur auf die antike Überlieferung, sei zur Beherrschung der Natur fähig«. ⁵⁷

Von einer Anthropozentrik kann zumindest in der Florentiner Frührenaissance nicht die Rede sein. Allerdings werden ihre Denkstrukturen vorbereitet. Als Hypothese — zu belegen unter Punkt 4) — ließe sich demnach formulieren: Die Rezeption antiken Gedankengutes durch die christliche Brille im Geist des Renaissance-Aufbruchs, inspiriert vom Typus der genialen Künstlerpersönlichkeit, führt zu einer Höherbewertung der menschlichen Persönlichkeit. Hier läge der sachlich zutreffende Kern der Schuldzuweisung an eine »christliche Anthropozentrik«, allerdings in erheblich einzuschränkendem Maße.

4. Der Mensch als »zweiter Gott«: Nikolaus Cusanus, Pico della Mirandola und der Beginn des Autonomieexperimentes

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts, als Nikolaus von Kues (1401—1464) den »Beryll« schrieb, lebte er in Rom und blieb sicher nicht unbeeinflusst von dem geistigen Aufbruch um ihn herum, wenn er auch noch einmal versuchte, die Einheit und Geschlossenheit des mittelalterlichen Weltbildes unter den Bedingungen der Umbruchzeit zu formulieren. In dieser Schrift wird mittels des Gleichnisses vom konvex und konkav geschliffenen Edelstein Beryll dem Leser klarzumachen versucht, daß die Vernunft durch die Perspektive der »coincidentia oppositorum«, der über gegensätzlichen Einheit aller Gegensätze, Gott als Schöpfer der Welt und somit auch sich selbst zu begreifen vermag.

Cusanus geht von vier Denkprinzipien als Grundlage einer sich zu Gott erhebenden Vernunftbewegung aus, von denen die beiden letzten von erheblichem sachlichen Interesse für unsere Fragestellung sind. Diese lauten:

1. Das Eine sei erster Ursprung, nach Anaxogoras die Vernunft (De Beryllo 3)⁵⁸
2. Was nicht wahr oder wahrscheinlich ist, ist nicht (De Beryllo 4)
3. Der Mensch ist das Maß aller Dinge nach Protagoras (De Beryllo 5)
4. Der Mensch ist ein zweiter Gott gemäß dem Ausspruch des Hermes Trismegistos (De Beryllo 6).

Auf den ersten Blick könnte man meinen, hier würde eine Verknüpfung von zwei Problemlinien vorgenommen, die die Rede von der »christlichen Anthropozentrik«

⁵⁶ ebd. S. 71.

⁵⁷ ebd.

⁵⁸ Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Schriften*; hrsg. von L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. 3, Wien 1967.

rechtfertigen würde. Denn was sollte die Verknüpfung von der Bestimmung des Menschen als dem Maß aller Dinge und als zweiter Gott denn anderes bedeuten? Daß dem Menschen hier keine unbedeutende Stelle am Rande des Universums — ein solcher Gedanke wird überhaupt erst ein halbes Jahrhundert später durch Kopernikus möglich — zugesprochen wird, darf nicht verwundern. Dennoch erscheint das Menschenbild des Nikolaus von Kues als ein gelungenes Beispiel, wie christliche Anthropozentrik ohne Untertöne eines instrumentellen Herrschaftsbewußtseins verstanden werden kann.

Den Satz des Protagoras interpretiert der Cusaner im erkenntnistheoretischen Sinn. Das Sinnliche ergreife der Mensch durch die Sinne, das Einsehbare durch das Verstehen und alles andere durch eine diese beiden Bereiche überschreitende Denkbewegung. Seine Schlußfolgerung lautet: »Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata (Darum findet der Mensch in sich selbst gleichsam als der messenden Wesensbestimmung alles Geschaffene).«⁵⁹ Der Mensch erkennt nach seinen eigenen Prämissen, er mißt das Geschaffene gemäß seiner eigenen Natur.

Wie bestimmt sich hier aber die »Natur des Menschen«, im Sinne individualistischer Willkür, der Pluralität verschiedener Menschen wie bei Protagoras oder im Sinne Platons durch Gott? Um die Interpretationsdifferenzen im Menschenbild zu überwinden, greift der Mann aus Kues auf Hermes Trismegistos und seine Bestimmung des Menschen als »zweiter Gott« zurück, die er ganz im Sinne des AT als Abbild Gottes (Gen 1, 26 f.) und Befähigung zum Begriffsschöpfertum (Namensgebung in Gen 2, 18 f.) auslegt. Das »Abbild Gottes« bezieht sich darauf, daß der Mensch die Dinge erkennt und begreift. Sein Vernunft-Denken hat Ähnlichkeit mit dem Göttlichen und zwar »im schöpferischen Tun.«⁶⁰ Er faßt zusammen:

»Daher mißt er sein Denken durch die Mächtigkeit und Möglichkeit seiner Werke und gewinnt danach ein Maß für das göttliche Denken in ähnlicher Weise, wie die Wahrheit durch ihr Bild gemessen wird. Und das ist gleichnishaftes Wissen. Der Mensch hat einen zutiefst dringenden Blick, mit dem er sieht, daß das Gleichnis ein Gleichnis der Wahrheit ist, so daß er weiß, daß das die Wahrheit ist, die nicht in irgendeinem Gleichnis darstellbar ist.«⁶¹

Der Kosmos, die Natur, der Mensch selbst, sie alle werden damit zum Gleichnis Gottes, der Mensch aber zu seinem Abbild, eine zwar hervorgehobene Stellung, jedoch nicht abgetrennt oder gar im Gegensatz zur ganzen übrigen Schöpfung zu sehen.

Wenn auch die Einschränkung auf den Begriffsschöpfer das ursprüngliche Verständnis bei Hermes Trismegistos nicht trifft, in einem sieht der Cusaner ganz richtig, daß die Bestimmung »hominem esse secundum deum« nicht nur das Zahlwort »zwei« enthält, sondern »secundus« im Sinne der Nachahmung und auch der Ähnlichkeit gemeint ist. Denn, »... et rationis imitorem et diligentiae facit

⁵⁹ ebd. S. 6f.

⁶⁰ ebd. S. 9.

⁶¹ ebd.

hominem«⁶² (denn er machte den Menschen sowohl zum Nachahmer seiner Vernunft wie seines Wohlwollens). Auch hier läßt sich nur mit einer Hermeneutik der Gewalt ein instrumentell gehandhabter Herrschaftsauftrag des Menschen herauslesen.

Mit seiner Position hätte sich der Cusaner auch auf Augustinus berufen können, der explizit sagt: »... sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius qui verus est Deus« (die Menschen sind Götter, aber sie werden dies durch die Teilhabe an jenem einen, der wahrer Gott ist).⁶³ Für die christliche Tradition konstituiert sich das Menschsein in der Nachfolge der Imago-Dei-Lehre aus Gen 1,26f. darin, daß der Mensch dem Gesetz Gottes folgt, ein Gesetz, das nicht von dieser Welt ist, durch Nikolaus von Kues zunehmend dahingehend interpretiert wird, daß es gleichnishaft in der Natur aufscheint. Denn er kritisiert an Platon und Aristoteles, daß sie aus der Naturnotwendigkeit heraus dächten (De Beryllo 23). Mit Aristoteles sieht er die Wesensbestimmung des Menschen im Erkennen, allerdings zielt er darauf ab, daß in den sichtbaren Dingen Gott erkannt wird (De Beryllo 36). Erkennend ist der Mensch das Maß aller Dinge (De Beryllo 37), nicht instrumentell verändernd.

Mit dem etwa dreißig Jahre später verfaßten Werk »De Hominis Dignitate« von Pico della Mirandola ist der Rubikon zum Autonomieexperiment überschritten, das — so unsere These — das zur Diskussion stehende Sachproblem treffender umschreibt als jede Anthropozentrikdiskussion. Dieses Werk wurde nun bezeichnenderweise wieder in Florenz geschrieben, wo seit den Entdeckungen Brunelleschis mehr als siebenzig Jahre vergangen waren, Zeit genug, um in Architektur, Kunst und Mechanik Ansätze einer mathematisch-instrumentellen Denkweise sich weiterentwickeln zu lassen.

Pico beginnt seine Schrift über die »Würde des Menschen« mit der Bestimmung: »nihil spectari homine admirabilius«⁶⁴ (nichts Bewunderungswürdigeres als der Mensch scheine zu sein). Dabei beruft auch er sich auf das Corpus Hermeticum. Ihm reicht es nicht mehr, den Menschen bloß als »naturae interpretem« zu betrachten, sondern er glaubt, Gott habe den Menschen in die Mitte der Welt (»in mundi positum meditullio«)⁶⁵ gestellt, damit er »ipsius, quasi arbitrarius honorariusque plastes et factor«⁶⁶ (gleichsam willkürlich und in allen Ehren sich selbst Bildhauer und Dichter) wird, sich selbst seine eigene Form gibt. Mit Händen greifen läßt sich dahinter das Künstler-Ideal der frühen Renaissance. Der Mensch könne tiefer herabsinken als die Tiere, aber es stehe ebenso in seiner Macht, sich in die höchsten göttlichen Ebenen aus eigenem Entschluß seiner Seele zu erheben.

Gepriesen wird die Freiheit Gottes und das höchste Glück des Menschen, »cui datum id habere quod optat, id esse quod velit«⁶⁷ (dem es gegeben ist, das zu haben,

⁶² Hermes Trismegiste, *Corpus Hermeticum*, Bd. II, Asclepius; ed. A. D. Nock u. A. J. Festugière, Buch I, 8, Paris ³1973, S. 304 f.

⁶³ Augustinus, *Ennarationes in Psalmos*, 118, XVI, 1.

⁶⁴ G. Pico della Mirandola: *De Hominis Dignitate*; hrsg. von Eugenio Garin, Florenz 1942, S. 103.

⁶⁵ ebd. S. 104.

⁶⁶ ebd. S. 106.

⁶⁷ ebd.

was er wünscht, das zu sein, was er will). Allumfassende Möglichkeiten sind dem »Chamäleon« und »Proteus« unter den Lebewesen verliehen, da er auf verschiedenen Stufen existieren kann, sogar die Befähigung besitzt, sich in die dunkle Einzigartigkeit Gottes zurückzuziehen, wenn er mit dem Schicksal aller anderen Geschöpfe nicht zufrieden ist. So formuliert sich das neuzeitliche Autonomieexperiment: »ut id simus quod esse volumus«⁶⁸ (damit wir das seien, was zu sein wir wollen), der epochale Versuch, Menschsein durch die Selbstbestimmung zu begreifen, dadurch, daß der Mensch sich selbst das Gesetz seines eigenen Seins gibt. Er ist ein Gott mit Fleisch umkleidet. Und damit wird der Mensch erstmals zum Maß seiner selbst, ausgestattet mit der Schöpferkraft des als Künstler gedachten christlichen Gottes, der die Welt ex nihilo schafft, ein »kleiner« Unterschied zu den menschlichen Fähigkeiten, der sich mit dem Voranschreiten des Autonomieexperimentes zunehmend verwischt. Und diese Bestimmung der Kreativität und Schöpfungspotenz unterscheidet den Satz des Protagoras von der Künstler-Autonomie des Renaissance-Genies.

Zugleich aber beginnt mit Pico die Geschichte des neuzeitlichen Eklektizismus, die sich dem Autonomiegedanken verpflichtet weiß: »Diejenigen nämlich, die sich irgend einem Schulphilosophen angeschlossen haben, [...] die freilich können auch mit der Diskussion weniger Themen ein Gefecht für ihre Lehre bestehen. Ich hingegen habe mich selbst schon dahin belehrt, daß ich nicht auf die Worte eines einzigen schwöre, sondern daß ich mich auf alle Lehrer der Philosophie stütze.«⁶⁹

5. Aufklärung als Prozeß der Vernunft gegen die Natur, aber auch gegen sich selbst

Nicht mehr Interpret der Natur zu sein, das ist auch Descartes' Programm. Doch vertritt er keinen Eklektizismus, im Gegenteil eine systematische Methode, die radikale Vorurteilkritik mit der Sicherheit gewährenden Philosophie ineinanderdenkt. Es geht nicht mehr wie bei Pico darum, daß der Mensch sich selbst bestimmt nach dem, was er aus sich machen will. Vielmehr wird er bestimmt durch seine Methode, durch die Vorgehensweise einer »praktischen Philosophie« jenseits aller Spekulation, die naturwissenschaftliches Experimentieren, mechanisches Wissen, technische Kenntnisse der Handwerker zusammenbringt und uns so zu Meistern und Eigentümer der Natur, zu »maîtres et possesseurs de la nature«⁷⁰ erhebt.

Der Prozeß, im frühen Quattrocento in Florenz begonnen, hat rund zweihundert Jahre später ein solches Eigenleben entwickelt, daß der Mensch zum Opfer seiner Entdeckung zu werden droht, indem er einen Teil der gerade entdeckten Autonomie einbüßt. Pointiert formuliert: als Sklave seiner praktischen Philosophie wird er zum Herrscher über die Natur. Aber Primordialität der Methode besagt auch, daß der

⁶⁸ ebd.

⁶⁹ P. della Mirandola: *Die Würde des Menschen*; übers. von H. W. Rüssel; Fribourg / Frankfurt / Wien o. J., S. 81 f.

⁷⁰ René Descartes; *Discours de la méthode*, VI, 2; hrsg. von Lüder Gabe, Hamburg ²1969, S. 100.

Vorwurf eines radikalen Anthropozentrismus bei Descartes so nicht greift. Was er an dieser Stelle zumindest propagiert, ist das Programm einer »instrumentellen Vernunft«, und dieses scheint viel eher in unsere heutige Krise geführt zu haben als alle Formen eines wie auch immer gearteten Anthropozentrismus. Folgerichtig bestimmt Descartes Vernunft als ein Universalinstrument: »la raison est un instrument universel«,⁷¹ welches Einsicht in die Maschinennatur unserer sichtbaren Welt verleiht.

Was blieb, war Descartes »generali . . . opinionum eversioni«,⁷² jenes Programm eines allgemeinen Umsturzes der Vormeinungen, später als Prozeß der Vorurteils-kritik bezeichnet und von Kant als »Revolution der Denkungsart« umschrieben. Es ist der Siegeszug der »geometrischen Methode«, die die mechanischen Gesetze auszurechnen vermag und in den Dienst des Menschen stellt. Daher bestimmt Hobbes neuzeitliche Vernunft als ein »Rechnen«,⁷³ die rechte Vernunft (ratio recta) als diejenige, die den Status eines Richters oder Schiedsrichters »durch eigene Übereinkunft«⁷⁴ erhält, wenn die rechnende Vernunft (ratio ratiocinans)⁷⁵ einmal in einen Streit über ihre Ergebnisse mit sich selbst gerät und sich in Parteien aufspaltet. Diese konstruierend-ausrechnende Vernunft muß dann in der Politik — im »Leviathan« — über alle gewachsenen und geoffenbarten Strukturen hinweg ein politisches Gebilde entwerfen, in dem z. B. Religionskriege nicht mehr möglich sind.

Das neuzeitliche Autonomie-Experiment ist damit in eine neue Phase eingetreten, in dem nicht mehr die Selbstbestimmung des einzelnen Individuums im Vordergrund steht, sondern umfassende Prozesse. Paradigmatisches Beispiel dafür ist die Behandlung der Theodizeefrage in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Sie ist zugleich Ausdruck dafür, daß die im 17. Jahrhundert neu begründete Metaphysik an der ihr innewohnenden Selbstüberforderung zerbricht. Es beginnt sich abzuzeichnen, daß rechnende Vernunft Themen wie Tod und Negativität nicht zu bewältigen vermag.

Daher avanciert die Theodizeeproblematik mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts immer mehr zu einer Schlüsselfrage im Selbstverständnis der Aufklärung: Mit den Mitteln der Vernunft wird Gott angesichts der Übel in der Welt der Prozeß gemacht. Theodizee als Vernunftsprozeß und Verfahren der Vorurteilskritik wird implizit zur Selbstthematizierung der Aufklärung als Methode und als Säkulum,⁷⁶ die ihren Umschlag in Geschichtsphilosophie vorbereitet, wodurch das zumindest im 17. Jahrhundert formulierte optimistische Programm in sein Gegenteil verkehrt wird. Die in der zweiten Hälfte des »siècle des lumières« radikal durchgeführte Theodizee hat nicht mehr die Verteidigung Gottes und der Vernunft zu ihrem Ziel, vielmehr führt

⁷¹ ebd. V, 10; a. a. O., S. 92.

⁷² René Descartes; *Meditationes de prima philosophia*, I, 1; hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 21959, S. 30.

⁷³ Thomas Hobbes; *Leviathan*, Kap. 5, hrsg. von Iring Fetscher, Augsburg 21976, S. 32.

⁷⁴ ebd. S. 33.

⁷⁵ ebd. S. 29.

⁷⁶ vgl. Bernhard Irrgang: *Skepsis in der Aufklärung*. Zur Rekonstruktion der Bedeutung skeptischer Argumentation und ihrer Widerlegung in Versuchen der Rechtfertigung ihres Anspruchs als »Siècle Philosophique«; Frankfurt 1982, S. 171—178.

sie zur Verabschiedung Gottes. Der »Atheismus ad maiorem Dei gloriam«,⁷⁷ der dem Menschen alle Verantwortung für die Übel in der Welt überträgt, leitet zur Flucht in Entlastungs-Ideologien wie Libertinismus, Konsumwahn oder marxistische Utopien und anderen Kompensationsmechanismen an, wird faktisch zum Inhalt des Autonomieexperimentes der Neuzeit, obwohl dies im Programm eines Pico della Mirandola nicht zwingend angelegt war.

Um Anthropozentrik im Sinne der Renaissance-Philosophie geht es schon lange nicht mehr. Die »Imago-Dei-Lehre« von Gen 1,26f. mußte zu einem zentralen Punkt christlicher Theologie werden, da nur unter dieser Voraussetzung gedacht werden konnte, daß der Gottessohn Mensch zu werden vermochte. Im späten 15. Jahrhundert faszinierte die Propaganda-Spezialisten einer neuen Epoche daran nicht die theologischen Implikationen, sondern der Gedanke einer abgeleiteten Schöpferkraft und Macht des Menschen. Um den Unterschied deutlich zu bezeichnen, wurde die Analogie zwischen Gott und Mensch, insbesondere bis hin zu Nikolaus von Kues, begrenzt. Der Mensch war »Begriffsschöpfer«, der allmächtige Gott jedoch erschuf die Welt »ex nihilo«.

Theodizee im 17. und 18. Jahrhundert stellte den Versuch dar, dieses »ex nihilo« so umzuinterpretieren, daß es als ein »gemäß den Möglichkeiten Gottes« verstanden werden konnte. Nichts anderes verbirgt sich hinter Leibniz' Gedanken von der »besten aller möglichen Welten«. Eigentlich wollte man den Ursprung des Übels, der Negativität und des Todes selbst erklären. Das Scheitern dieses Unterfangens war gedanklich vorprogrammiert, so daß Nietzsches Heroisierung des Prometheus verständlich erscheint. Unter der Hand war der Unterschied zwischen Schöpfertum des Menschen und Gottes verwischt, so daß Prometheus zur Leitfigur des Autonomieexperimentes im 18. Jahrhundert werden konnte. Goethes Gedicht gleichnamigen Titels aus seiner Sturm-und-Drang-Zeit legt von dieser Entwicklung beredtes Zeugnis ab. Sie gipfelt in der bereits zitierten Äußerung Nietzsches vom »herrlichen Können« des großen Genius, das in seiner dezidiert antichristlichen Einstellung nur wenig mit dem Autonomieexperiment der Renaissancephilosophie gemeinsam hat.

Aber längst geht es nicht mehr um das »große Individuum« und die Selbstbestimmung des Menschen, zur Debatte steht die Vernunft, oftmals in ihrer instrumentalisierten Verkürzung. Gewiß meint Kant diese letztere nicht, wenn er von der »Revolution der Denkart«⁷⁸ spricht, obwohl sie dem Wortlaut nach so gelesen werden könnte. So schreibt er:

»Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien [...] und mit dem Experiment [...] an die Natur herangehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen benötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.«⁷⁹

⁷⁷ vgl. Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie; Frankfurt 1973; Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*; Stuttgart 1981; Ders.: Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis; in: *Fschr. f. Jacob Taubes*; Würzburg 1984.

⁷⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft; B XI.

⁷⁹ ebd. B XIII.

Wie bei Hobbes und in der Theodizeefrage steht dahinter die Vorstellung eines Gerichtshofs der Vernunft.⁸⁰

»Erkenntnis als Gericht«, so formulieren Hartmut und Gernot Böhme⁸¹ lapidar: »Als Wahrheit gilt, was das Objekt unter Zwang äußert. [...] Darin liegt ein tiefes Mißtrauen gegenüber der Natur. [...] Das Streckbett, die Tortur, die peinliche Befragung — Feyerabend hat schon in seinem Buch ‚Wider den Methodenzwang‘ die Identität naturwissenschaftlicher Methodologie mit der Hexeninquisition behauptet. [...] Was sich als Natur nach dieser Methodologie von Erkenntnis zeigen kann, ist nur noch ein totes, zwanghaft funktionierendes Ding.«⁸² Es wird nicht weiter verwundern, wenn wir behaupten, daß diese Interpretation überzogen ist. Was Kant unter dem Schlagwort »Revolution der Denkart« beschreibt, ist das Zusammenspiel von Hypothese und Experiment. Zutreffend ist, daß die Natur den Gesetzen des Denkens unterworfen wird, weil nur das in der Natur — nach Kant — systematisch und abgesichert begriffen werden kann, was Vernunft in sie hineinlegt. Die Gefahr ist nicht zu leugnen, daß Natur damit auf das reduziert wird, was in ihr berechenbar ist. Ein Umschlag aufklärerischer Vernunft in den bloßen Utilitarismus einer instrumentellen Rationalität ist möglich, hat sich geschichtlich auch vollzogen und ist zu Recht von Horkheimer und Adorno als »Dialektik der Aufklärung«⁸³ gebranntmarkt worden. Trotzdem verfehlt ein Verdikt wie das folgende sein Ziel: »Die Vernunft der Aufklärung, die Kantische Vernunft, ist von Anstrengung und Furcht gezeichnet. Es ist eine spastische Vernunft: rigide, verschlossen.«⁸⁴

Zum einen ist die Identifikation von Kantischer und Aufklärungsvernunft wenigstens stark übertrieben. Zwar gibt es eine Problemlinie von Descartes über Christian Wolff zu Kant, in der gelegentlich der Systemzwang von Rationalität die Oberhand zu gewinnen scheint. In nicht geringerem Maße jedoch ist Aufklärungsvernunft an der Empirie interessiert, eine durchgebildete Form des Common Sense, Popularphilosophie und Eklektizismus. Aufklärungsvernunft ist kein monolithischer Block, sondern in sich differenziert. Vernunft befragt im Gerichtsprozeß nicht nur die Natur, sondern auch sich selbst. Dadurch wird es möglich, Einseitigkeiten der Aufklärungsvernunft zu korrigieren, ohne in das »Andere der Vernunft« springen zu müssen. Nach dem Versuch des radikalen Umsturzes der Vorurteile bei Descartes versteht sich Philosophie im 18. Jahrhundert zunehmend als ein sich argumentativ rechtfertigendes Denken, welches die skeptische Rückfrage nach ihrem eigenen Status in den *Prozeß* der Vorurteilskritik mit einbezieht.⁸⁵ Sie entwickelt Ansätze zu einer Philosophie des kontroversen Dialoges, durch die Einseitigkeit im Natur- wie Vernunftverständnis korrigiert werden können.

⁸⁰ ebd. A XI.

⁸¹ Hartmut Böhme, Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*; Frankfurt 21985, S. 290.

⁸² ebd. S. 291 f.

⁸³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*; Amsterdam 1947.

⁸⁴ *Das Andere der Vernunft*, a. a. O., S. 273.

⁸⁵ Irrgang, *Skepsis*, a. a. O., S. 367—390.

6. Der Stellenwert der Anthropozentrik und die Aufgabe der Moraltheologie

Obwohl so die Aufklärung als geistesgeschichtliche Epoche wie als Forschungsprogramm den Wegecharakter des Denkens betont, autoritäts- und selbstkritisch ist, das Vorläufige relativiert und die Endlichkeit des Menschen hervorkehrt, stehen auch heute noch viele Theologen verständnislos vor den Ansprüchen dieser Epoche, die in so manchen ihren Zielen Intentionen Jesu entdecken könnte: etwa in der Gesetzeskritik, dem Anruf zur inneren Freiheit und zur persönlichen Frömmigkeit. Sicher wurden auch Keime zu ambivalenten Entwicklungen gelegt: zum Utilitätsdenken, zu Naturalismus und Positivismus. Andererseits scheiterte die Aufklärungsbeziehung im 18. Jahrhundert nicht zuletzt am Widerstand des Klerus. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Radikal-Emanzipatoren des 19. Jahrhundert — Feuerbach, Marx und Nietzsche — mit ihrer Religionskritik verstehen. Gefangen in der Kritik am neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein, war die Kirche häufig genug blind für das eigentlich Fragwürdige an der sich anbahnenden Entwicklung. Daher kann der »Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung«⁸⁶ nur zugestimmt werden, wenn sie schreibt:

»Ein neues Verhältnis zur Welt — das kann kein Zurück hinter die Errungenschaften der Neuzeit bedeuten, nachdem wir einmal den wissenschaftlich-technischen Umgang mit den Naturkräften erschlossen haben. Es kann aber auch nicht die geradlinige Verlängerung des Strebens nach einer immer umfassenderen Ausnutzung aller Möglichkeiten unserer technischen Zivilisation bedeuten.«⁸⁷

Dieses Verhältnis zur Welt wird nur dann erreicht werden können, wenn der Mensch eine neue Beziehung zu sich selbst gewinnt. Nach seiner Formulierung im Autonomieexperiment kann hinter dieses nicht mehr zurückgegangen werden. Denn selbst wenn man dessen Möglichkeit negiert, hat man sich gewählt als einer, der so nicht sein will.

Zusammen mit Hermann Krings lassen sich aus dieser Einsicht Schlußfolgerungen ziehen, und es wird möglich aufzuzeigen, welche Konsequenzen sich für die Umweltethik und die Moraltheologie ergeben könnten:

»Die zentrale Bedeutung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins ist vielmehr darin zu sehen, daß sich der Mensch im Notwendigkeitszusammenhang der ihn umgreifenden Natur (einschließlich des Todes) als sittliches Wesen behauptet [...]. Das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen entbehrt [...] einer allgemein anerkannten materialen Sinninstanz. Zwar ist der Begriff der sittlichen Freiheit ein Sinnbegriff [...]. Aber die Sinnsuche des Menschen endet nicht bei dem Begriff der sittlichen Freiheit. [...] Ich für meine Person anerkenne die Kirche als legitime Sinninstanz. Doch der christliche Glaube ist

⁸⁶ Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Nr. 28, Bonn 1980, S. 4.

⁸⁷ ebd. S. 5.

nicht eine Alternative zum geschichtlich gewachsenen Selbstverständnis des modernen Menschen, sondern er kann und sollte dessen religiöse Orientierung und seine *Metanoia* leisten.«⁸⁸

Metanoia zu predigen ist die Aufgabe der Kirche. Die der theologischen Ethik besteht jedoch darin, hierfür die entscheidenden Argumente zu sammeln und zu ordnen. Den Ausweg weist nicht ein modisches Überbordwerfen der Anthropozentrik aus Angst vor der Freiheit, aus »Angst vor der Offenheit einer menschlich-sozialen Existenz«,⁸⁹ aus Angst vor der Entscheidung für den persönlichen Sinn seines Lebens. Spätestens die Ereignisse im 20. Jahrhundert müßten gezeigt haben, daß das Autonomieexperiment nur dann sinnvoll ist, wenn es Erkenntnis und Anerkennen der eigenen Grenzen — individuell wie sozial — mit einschließt, also gerade nicht in den »Gotteskomplex« (Horst Eberhard Richter) und den Allmachtswahn führt. Anders als Nietzsche lehnt eine Reflexion in der Traditionslinie des Autonomieexperimentes heute das »herrliche Können« ab, *wenn* es mit ewigem Leide bezahlt werden muß, belehrt durch die geschichtliche Erfahrung.

Insofern erscheint es verständlich, wenn Alfons Auer an seiner »Option für die Anthropozentrik«⁹⁰ festhält, dennoch aber einräumt: »Soweit das Verständnis von Anthropozentrik sich aus einer dualistischen Deutung des Verhältnisses Mensch — Natur ergibt, bedarf es der Revision.«⁹¹ Hier wächst der theologischen Reflexion angesichts der »Schöpfungskrise« eine neue, wichtige Aufgabe zu, nämlich »jenen radikal autonomistischen Anspruch zurückzuweisen und die Relationalität der Autonomie im Bereich des Menschen und des Natürlichen herauszustellen. Die Theologie kann dieser Aufgabe nur nachkommen, wenn sie endlich begreift, daß es dem neuzeitlichen Autonomiestreben nicht um Emanzipation vom Ethischen, sondern um Emanzipation des Ethischen ging.«⁹² Ohne diese Einsicht ist Umweltethik nicht möglich, daher die Option für neuzeitliche Autonomie und in diesem Sinne für Anthropozentrik verständlich.

Noch deutlicher wird uns diese Notwendigkeit, wenn wir Dieter Birnbachers Antwort auf die Frage: »Sind wir für die Natur verantwortlich?« nachzeichnen:

»Das vielleicht stärkste Argument für einen Selbstzweckcharakter auch der unbeselten Natur ist ein ästhetisches Argument. [...] Die Natur ist nicht nur eine Produktivkraft, sie besteht auch um ihrer selbst willen und — in *dieser* Daseinsweise — *für den Menschen*. Damit wird der Selbstzweckcharakter der Natur zugleich bekräftigt und negiert. So sehr die Natur innerhalb der ästhetischen Sichtweise als Subjekt, als An-sich erscheint, so ist dieser Selbstzweckcharakter objektiv doch bloßer Schein.«⁹³

⁸⁸ Hermann Krings: Zur anthropologischen Relevanz der modernen Wissenschaften — Beitrag Philosophie; in: *Quid est homo?* Arbeitshilfen 32, Bonn 1983, S. 33—35.

⁸⁹ ebd. S. 35.

⁹⁰ Alfons Auer: *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*; Düsseldorf 1984, S. 54.

⁹¹ ebd.

⁹² ebd. S. 228.

⁹³ Dieter Birnbacher: Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: Ders.: (Hrsg.) *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, S. 130f.

Geht man von einer gewissen Verwandtschaft von Ethischem und Ästhetischem aus, so läßt sich die Aufgabe der Umweltethik aus christlicher Sicht folgendermaßen umschreiben. Jenseits der Trennung in Moraltheologie und christliche Sozialethik⁹⁴ muß eine theologische Ethik dem neuzeitlichen Menschen die Entscheidung ermöglichen, es anzunehmen, daß er einmal Rechenschaft ablegen muß über sein Leben. Christliche Nächstenliebe aber umfaßt die Verantwortung auch gegenüber den kommenden Generationen. Und die Liebe zu Gott schließt die Liebe zu seiner Schöpfung ein, die gut war.

⁹⁴ vgl. hierzu Auer, *Umweltethik*, a. a. O., S. 88.