

Christliche Umweltspiritualität als Antwort auf die Umweltkrise

Die negativen Nebenwirkungen des technisch-wirtschaftlichen Fortschritts lehren uns je länger desto mehr das Fürchten. Zudem überschatten sie zunehmend die positiven Seiten der naturwissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Erfindungen, ohne die eine Weltbevölkerung von gegenwärtig 7,7 Milliarden nicht überleben könnte. Dramatische Umweltprobleme, vor allem der Klimawandel, stellen diese modernen, technisch-naturwissenschaftlichen Entwicklungen, ja mehr die Moderne selbst und das ihr entsprechende menschliche Selbstverständnis fundamental in Frage. Um den gewaltigen Dynamiken und entfesselten Kräften globaler Weltentwicklung gerecht zu werden, bedarf es – dies ist offenkundig – eines grundlegenden Umdenkens, einer »mutigen, kulturellen Revolution«, wie Papst Franziskus in seinem Umweltschreiben formulierte.¹ Da die westliche Zivilisation mit ihren Erfolgen im Kampf gegen Hunger, Elend und Krankheiten aber auch ihren Schattenseiten inzwischen global geworden ist, bedarf es auch der globalen Bemühungen und Reflexion aller Akteure, einschließlich der Religionsgemeinschaften, um Ansätze aufzuzeigen, wie die ökologische Krise überwunden oder wenigstens abgemildert werden kann. Dies setzt vor allem voraus, dass möglichst viele Menschen weltweit den Weg zu einem neuen, nicht ausschließlich utilitaristischen Naturverständnis und der Achtung der Natur auch um ihrer selbst willen finden. Da kein gangbarer Weg hinter die modernen Entwicklungen zurückführt, es sei denn um den Preis gewaltiger humanitärer Katastrophen, stellt sich die dringliche Frage, welchen Beitrag Ethik und Spiritualität der Religionen zu einer Sicht der Natur leisten können, die der Realität begrenzter Ressourcen entspricht.

Ein Klassiker der Umweltethik, das »Prinzip Verantwortung«, hatte genau diese Frage gestellt. In ihm schildert Hans Jonas die durch die moderne Industrialisierung entstandene historisch neue Situation und bringt das Dilemma höchst präzise auf den Punkt:

Denn eben dieselbe Bewegung, die uns in den Besitz jener Kräfte gesetzt hat, deren Gebrauch jetzt durch Normen geregelt werden muß – die Bewegung des modernen Wissens in Gestalt der Naturwissenschaft – hat durch eine zwangsläufige Komplementarität die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden könnten, und hat die bloße Idee von Norm als solcher zerstört [...]. Erst wurde durch dieses Wissen die Natur in Hinsicht auf Wert »neutralisiert«, dann auch der Mensch. Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu. Es ist die Frage, ob wir ohne die *Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen* [Hervorhebung IG], die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzuerwerben und auszuüben beinahe gezwungen sind (Jonas 1980: 57).

Das Christentum als jene Religion, zu der sich mehr als ein Drittel der Menschheit bekennt, hat bereits aufgrund der Zahl seiner Gläubigen eine besondere Verantwortung. Zudem bildet es einen prägenden Faktor der technisch-naturwissenschaftlichen Zivilisation des Westens, die inzwischen global geworden ist. Wiewohl die vielfach vertretene Ansicht, dass die christlich-jüdische Tradition an der Umweltkrise die Schuld trage, nicht haltbar ist und eine unbegründete Spekulation darstellt (s. unten), stellt sich dennoch die Frage, wieso gerade in der westlichen Zivilisation die Problematik in dieser Schärfe entstehen konnte und welchen Beitrag der christliche Glaube für eine Umweltethik und -spiritualität leisten kann, die das menschliche Bewusstsein an ökologisch verträglichen Zielen ausrichtet. Eben dieser Frage soll im Folgenden in drei Punkten nachgegangen werden: Welche Bedeutung kommt dem Schöpfungsglauben für einen verantwortlichen Umgang mit der Umwelt zu? Welches sind die Grundlagen einer christlichen Anthropologie und Verantwortungsethik, die für eine Begründung einer Umweltethik wesentlich sind? Sowie abschließend: Welche Grundeinstellungen (Tugenden) aus christlicher Inspiration können dazu beitragen, ein neues Verhältnis zur Natur und Umwelt zu gewinnen, wobei zu zeigen sein wird, dass sich hier wesentliche Überlappungen mit anderen religiösen Traditionen aufweisen lassen.

1 Die Welt als Schöpfung: Zur Bedeutung biblischer Kosmologie für ein (christliches) Weltverständnis und seine Ethik

Der für die monotheistischen Religionen (vor allem Judentum, Christentum, Islam) charakteristische Glaube an die Geschaffenheit der Welt und des Menschen durch einen Gott besagt, dass dieser Gott, der Ewige, in Freiheit eine Welt außerhalb seiner selbst hervorbringen wollte und hervorbrachte (*creatio ex nihilo*).² Dieser Schöpfungsakt wird dabei niemals als etwas Vergangenes und damit Abgeschlossenes verstanden, sondern ist im Sinne eines kontinuierlichen Wirkens Gottes in der Welt und Schöpfung zu begreifen, das sich durch die Zeit hin durchhält (*creatio continua*) und an dem der Mensch als Mitschöpfer mitzuwirken befähigt und beauftragt ist.

Für Max Weber, der in seiner »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« die Rückfrage nach den kulturellen wie ethischen Wurzeln westlicher Zivilisation stellte, ist es erst der jüdische Monotheismus, der aufgrund seines Schöpfungsverständnisses einen rationalen und moralisch verantwortbaren Zugang zur Welt ermöglicht. Durch die kulturgeschichtlich schrittweise Zurückdrängung eines mythischen Weltbilds mit seinen durch vielfältige Opfer zu befriedigenden, unsichtbaren Zwischenwesen konnten – so Weber – jene Freiheitsräume entstehen, die die Voraussetzung für »eine religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns« bildeten und die »noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen Ethik zugrunde« liegen (Weber 1988: 6). Aufgrund der Entmachtung der dem Menschen wohlwollend oder feindlich gesinnten, in jedem Fall eigene Ansprüche anmeldenden Geistwesen, wie Feen, Dämonen, aber auch unterschiedlichste Götter, konnten die Gläubigen das Vertrauen gewinnen, dass die von *einem einzigen* Gott geschaffene und ihm untergeordnete Welt nach verlässlichen Gesetzen funktioniert. Diese grundsätzliche Kohärenz der Realität bildet die Voraussetzung für die in allen monotheistischen Religionen vorfindbare Überzeugung, dass der (gläubige) Mensch nur diesem einen Gott gegenüber verantwortlich ist, was ethische Rationalität zuallererst ermöglicht.³ Die Entgötterung der Welt im jüdischen und später christlichen Glauben und Denken (ebenso wie nochmals später im islamischen), verbunden mit dem Verbot der Magie, bildet daher die Grundlage für eine ethisch-rationale Lebensführung. Nur in einer grundsätzlich berechenbaren Welt ist es zudem möglich, universale Naturgesetze und ihre technische Anwendung

zu erkennen, die zudem, weil eben die ganze Welt von Gott geschaffen ist, universale Geltung beanspruchen können. Wiewohl mit dieser Erkenntnis aus heutiger Sicht beachtliche Probleme einhergehen, gilt es dennoch, diese Grundlagen universaler Rationalität zuerst zu verstehen, um dann in einem zweiten Schritt die Frage zu stellen, was dies für die welthistorisch neue Situation weit verbreiteter Umweltzerstörung bedeutet.

Zwei biblische Narrative, die so genannten Schöpfungserzählungen, die sich beide im ersten Buch der Bibel, dem Buch Genesis (Entstehung der Welt) finden, explizieren diese Überzeugung von der Erschaffung der Welt durch den einen Gott. Der erste, längere Text stammt aus dem 6. Jhdt. v. Chr., der zweite – ihm nachgeordnete – aus dem 10. Jhdt. v. Chr. Diese beiden, inhaltlich höchst unterschiedlichen Erzählungen stehen ohne Harmonisierung hintereinander und interpretieren sich wechselseitig. Vom Genus her haben beide ätiologischen, d.h. erklärenden, Charakter. Ihr Ziel ist es, die göttlichen Intentionen im Hinblick auf den Kosmos und den Menschen aufzuzeigen. Sie sind so universal auf die gesamte Menschheit bezogen. Sie sind zugleich den historisch verortbaren Geschichten, die mit der Abrahamserzählung in Genesis 12 beginnen und die Yahwes erlösendes Handeln am Volk Israel behandeln, vorangestellt. Die Schöpfungserzählungen legen demnach den universalen und kosmologischen Rahmen dieser als Heilsgeschichte begriffenen, folgenden Texten fest. Sie tun dies, indem sie die Grundgegebenheiten des vorfindbaren Kosmos sowie der *conditio humana* in doppelter Weise theologisch reflektieren: Den ersten Teil bildet eine Beschreibung der Welt, wie sie nach göttlicher Intention sein *sollte*, den zweiten die real erfahrbare, deformierte Weltwirklichkeit. Die Bruchstelle zwischen diesen beiden Teilen markiert die, gleichfalls ätiologische, Sündenfallerzählung (Genesis 3), auf die der Mord an Kain (Genesis 4) sowie die Sintfluterzählung (Genesis 5/6–9) folgt. Sie endet mit der Zusicherung, dass die Schöpfung trotz der moralischen Verderbnis der Menschen Bestand haben wird. Damit ist auch klar, dass es sich bei den Schöpfungserzählungen nicht um einen Evolutionsbericht handelt. Sie enthalten vielmehr eine Kosmologie und eng damit verbunden eine Anthropologie, deren Basis die Erschaffung des Kosmos durch Gott in sechs Tagen mit dem siebenten Tag als Ruhetag (Sabbat) bildet. Bereits hier wird offenkundig, dass es im Text nicht um Zeitangaben geht (vgl. Zenger 1987). Vielmehr wird das Narrativ über die Erschaffung der Natur einschließlich des Menschen mit der

aus der hebräischen Kultur stammenden, gleichfalls biblisch vermittelten Wochenperiodisierung verschränkt. Die Schöpfung durch Yahwe wird zudem analog zur menschlichen Arbeit gedacht, der damit auch eine besondere Bedeutung zugesprochen wird. Ihren Gipfel- und Höhepunkt bildet der Sabbat als Ruhetag, durch den das Schaffen Gottes wie des Menschen geistig überhöht und damit bei aller Wichtigkeit und Würde der Arbeit relativiert wird.⁴ Auch hier zeigt sich – allgemein gesprochen –, dass Natur und Kultur unauflösbar miteinander verschränkt sind. Die Art und Weise wie Menschen ihre natürliche Umwelt begreifen, ist demnach immer auch kulturell vermittelt und notwendig in eine das gesamte Denken und Handeln umfassend prägende Weltsicht eingebettet.

Dazu einige weitere Anmerkungen im Hinblick auf die Umweltthematik. Die sogenannte priesterschriftliche Schöpfungserzählung aus dem 6. Jhdt., die den Anfang der Bibel bildet, beginnt mit den Worten: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer [hebräisch *tohu wabohu*, »dunkle weglose Wüst«] und Finsternis war über der Urflut [...] und Gottes Geist [hebräisch *ruah*, weitere Bedeutungen: »Leben«, »Atem«] schwebte über den Wassern.« (Genesis 1,1) Die bereits vorhandene ungeformte Materie wird so erst durch die göttliche Schöpfungstat zum gestalteten Kosmos. Dieser Prozess beginnt mit der Erschaffung von Licht und Finsternis (erster Tag), gefolgt von der Schöpfung von Himmel, Erde und Meer, die – wie allgemein im Alten Orient – als drei örtliche Sphären vorgestellt werden (zweiter Tag), den Pflanzen (dritter Tag) sowie Sonne, Mond und Sternen (vierter Tag). Letztere sollen den Wechsel der Zeiten und Feste anzeigen. Hier zeigt sich wiederum die innere Verschränkung von Kultur und Natur im Schöpfungstext. Die Erschaffung der Wassertiere und Vögel (fünfter Tag) wie auch der übrigen Tiere, der Land- und Wildtiere (sechster Tag), wird jeweils mit einem so genannten Vermehrungssegen verbunden, der nicht zuletzt aufzeigt, dass ihr Bestand mehr gefährdet ist als jener der anderen Kreaturen. Dies gilt auch für den Menschen, der gemeinsam mit einem Großteil der Tierarten am sechsten und letzten Schöpfungstag erschaffen wird. Dies erlaubt eine erste für die gegenwärtige Umweltthematik äußerst relevante Einsicht. Der Mensch ist nach biblischem Verständnis zuerst und vor allem in das Gesamt der physischen Schöpfung, der Natur, eingebunden. Seine Sonderstellung ergibt sich freilich aus dem abschließenden Zusatz: »Als Abbild Gottes (*sälām*) schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Genesis 1,27). Damit

ist bereits die nur für den Menschen typische Zwischenstellung aufgezeigt: Er/sie gehört zu den höheren Tieren.⁵ Zugleich aber kommt ihm/ihr als Abbild (*sälām*) des Gottes eine Sonderstellung in der Natur und im Kosmos zu. Diese wird mit dem Wort *sälām*, das »Statue«, »Bildnis« bedeutet, charakterisiert. Es verweist damit auf die allgemein im Alten Orient übliche Praxis, die Statue eines Herrschers (oder Gottes) auf dem Stadtplatz (oder im Tempel) aufzustellen, um diesen Herrscher oder Gott dort präsent zu setzen. Der Mensch repräsentiert, so die Grundaussage des Textes, die Gottheit respektive den Herrscher (wobei beides oft in eins fällt). Diese Repräsentanz ist dabei nicht zuerst und vor allem als Seinsaussage zu verstehen, sondern ihr kommt primär ethische Bedeutung zu. Das Leben des Adam (*adamah*, »Menschlein«) soll und muss von anderen Menschen respektiert werden, da er/sie Abbild Gottes sind. Die negative Parallel-erzählung dazu bildet die Ermordung Abels durch Kain nach dem Sündenfall, also in einer deformierten, permanent von Mord bedrohten Welt. In den jüdischen wie christlichen Traditionen bildet diese Grundeinsicht das Fundament der gesamten Anthropologie und ist das Grundaxiom der Ethik (Janowski und Liess 2009; Frevel 2010; Konradt und Schläpfer 2014). Im Menschen als Geschöpf verbinden sich so Naturhaftigkeit, d. h. Lebendigkeit, Verwundbarkeit, Endlichkeit und letztlich Sterblichkeit, mit jener spezifischen Transzendenz, die als Gottesebenbildlichkeit bezeichnet wird und die es aufgrund des sogenannten noachitischen Grundgebots verbietet, sein Blut zu vergießen (Genesis 9,5). Aus der Gottesebenbildlichkeit werden in der Folge spezifisch menschliche Fähigkeiten abgeleitet, wie Verstand, Wille und individuelle Kreativität (Thomas von Aquin 1985). Diese anthropologische Deutung bleibt jedoch eng verbunden mit der Sicht des Menschen als eines Gott repräsentierenden Gegenüber, jenes Anderen, dessen spezifische Würde aufgrund seiner/ihrer Gottähnlichkeit zu respektieren die Grundlage der Ethik bildet (vgl. dazu Levinas 1989).

Sie bildet zusammen mit der Vermehrungsverheißung und dem so genannten Herrschaftsauftrag eine inhaltliche Einheit, weshalb die Aussagen textlich miteinander verschränkt sind: »Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.« (Genesis 1,28, Vorverweis in Genesis 1,26, weiters Genesis 9,1 nach der Sintflut).⁶

Da dieser Vers in den letzten Jahrzehnten vielfach direkt für die Umweltkatastrophen unserer Zeit und eine westliche Mentalität des Beherrschens verantwortlich gemacht wurde, ist hier in gebotener Kürze auf die diesbezügliche Kritik einzugehen, die sich vor allem gegen das Christentum richtet. Es gibt mehrere Gründe, die diese These trotz ihrer Popularität als nicht haltbar erscheinen lassen. Da ist zum ersten der Text selbst. Die hebräische Wortwurzel *raddah* bedeutet »führen«, »auf Weideland geleiten« und geht damit von einem sich am Beruf des Hirten orientierenden Herrschaftsverständnis aus, wie es für den Alten Orient typisch war.⁷ Im Hintergrund steht demnach nicht das Bild eines orientalischen Despoten, sondern eines fürsorglichen Königs. Diese Deutung gewinnt dadurch an Gewicht, dass die zweite, zeitlich frühere Schöpfungserzählung (Genesis 2,4b-24) davon spricht, dass Gott den Mann und dann die Frau aus Lehm formte, ihnen den Lebensodem einblies und ihnen die Welt als einen zu bebauenden und zu pflegenden Garten, den Garten Eden, zur Kultivierung übertrug. Das Herrschaftsmotiv von Genesis 1, 28 wird hier textimmanent im Sinne der Fürsorge für das Land interpretiert. Zwar hat der Mensch ein Vorrecht, das darin besteht, den anderen Geschöpfen ihre Namen zu geben, was auf die Sonderstellung des Menschen als Vernunftwesen verweist (Genesis 2,19), aber die Grundintention des Textes ist es, die Besonderheit des Menschen im Sinne seiner Verantwortung für die Schöpfung zu interpretieren. Die islamische Vorstellung, dies sei hier nur erwähnt, ist im Übrigen weitgehend analog. Gott der Schöpfer aller Dinge setzt den Menschen als *khalifa* (Statthalter) über seine Schöpfung ein, für die er/sie eine Art Treuhandschaft übernimmt. Auch für das koranische Denken liegt die Umweltproblematik außerhalb des eigenen Denkhorizonts und wird Herrschaft nicht willkürlich absolutistisch sondern fürsorglich verstanden.⁸ Den allen Monotheismen gemeinsame und für sie charakteristische Vorstellung ist demnach trotz aller Unterschiede im Einzelnen, dass der Schöpfergott den Menschen geschaffen und zugleich beauftragt hat, gerecht über seine Schöpfung zu herrschen. Er soll so die gerechte Herrschaft Gottes, der für seine Geschöpfe Sorge trägt, nachahmen und weiterführen. Die ökologische Theologie spricht daher zu Recht von einer menschlichen Treuhandschaft (*stewardship*) über die Natur, die in direktem Gegensatz steht zu jeder Form der Willkürherrschaft und Ausbeutung.

Hinzu kommt ein Zweites: Die Herleitung der naturwissenschaftlich-technischen Erfindungen der Moderne aus einem bib-

lischen Halbsatz ist nicht nur bibelinterpretatorisch unzulässig, sie ist auch schlechterdings anachronistisch. Denn sie übersieht, dass über Jahrtausende der Mensch gegenüber der Natur in einer höchst prekären Lage war. Als Mängelwesen (Arnold Gehlen) hatte er in jener agrarischen Umwelt, aus der die biblischen Texte stammen, Jahr für Jahr um sein Überleben zu kämpfen. Ernteausfälle, Ungeziefer, Dürre u. Ä. m. führten immer wieder zu Hungersnöten und bedrohten das menschliche Leben, ja jenes der Spezies (so auch Genesis 6–9). Jene weltgeschichtliche Wende, durch die der Mensch nun seine eigene Existenz und jene der anderen Lebewesen bedroht, war für die biblischen Autoren des 1. Jahrtausends v. Chr. – so könnte man sagen – ebenso wenig vorstellbar wie die Konstruktion von Flugzeugen, Mikrochips und Atombomben.

Eine Entzauberung der Welt, der nichts Innerweltliches mehr heilig ist (Hardmeter und Ott 2016: 183), lässt sich demnach in keiner Weise aus dem Text der biblischen Schöpfungserzählung herauslesen. Sie stellt vielmehr das Resultat einer langen Reihe geschichtlicher Transformationsprozesse dar, die keineswegs linear und zwangsläufig erfolgten. Erst in der letzten Etappe dieser komplexen Entwicklungsgeschichte von mehreren Jahrtausenden, die offenkundig an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Ergebnissen führten, wurde die Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur absolut gesetzt und eine strikte Trennlinie zwischen ihm und dem Rest der Natur eingezeichnet. Im Gegensatz zum biblischen Weltbild reduzierte diese cartesianische Subjekt-Objekt-Dichotomie die doppelte Ausrichtung menschlicher Existenz auf *eine einzige* Dimension, jene eines der Natur gegenüberstehenden (transzendenten) Bewusstseins, das in der menschlichen Ratio gründet. Die offenkundig naturhaft-biologische Dimension des Menschen wird damit ausgeblendet. Er wird nicht mehr als Teil der Natur gesehen sondern als ein rein geistiges Subjekt, das aufgrund seiner Vernunft über dieser steht. Aus seiner natürlichen Verankerung gänzlich herausgelöst begreift er/sie sich nun als Gegenpol zur nunmehr rein physisch verstandenen Materie, die ihres Schöpfungscharakters entkleidet ist. Damit geht freilich auch ihr Eigenwert verloren, der nach biblischem Verständnis der nicht-menschlichen Schöpfung in allen ihren Formen zukommt. Sie wird zum reinen Objekt, über das der Mensch zum eigenen Nutzen absolut verfügen kann. Das anthropologische Leitbild der Moderne versteht den Menschen daher als Besitzer, Arbeiter und Forscher, der die vorhandene Natur willkürlich beherrschen kann und soll (Barruzi

1993: 56). Die Arbeit wird zur »Erzeugerin und Erlöserin« eines neuen Menschen (Leser 1980: 67), der sich so von seiner eigenen biologischen Natur zu emanzipieren sucht.⁹ Erst hier wird das Verhältnis zur Natur als ein Herrschaftsverhältnis gefasst, das die bereits aufgrund der gemeinsamen biologischen Konstitution vorhandene innere Verbundenheit des Menschen mit der übrigen Natur zerschneidet. Anders in den biblischen Schöpfungserzählungen, für die die Interdependenz alles Lebendigen aufgrund seines Geschaffenseins gegeben ist und die die Sonderstellung des Menschen immer im Zusammenhang mit seiner mit allen anderen Lebewesen gemeinsamen biologischen Existenz denken. Dies zeigen im Übrigen viele Gebetstexte, die das Lob des Schöpfers durch die gesamte Natur zum Inhalt haben und dessen universale kosmische Dynamik. Zur Illustration seien einige Verse zitiert:

Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament. Ein Tag sagt es dem anderen, eine Nacht tut es der andern kund, ohne Worte und ohne Reden, unhörbar bleibt ihre Stimme, doch ihre Botschaft geht in die ganze Welt hinaus, ihre Kunde bis zu den Enden der Erde (Psalm 19, 2–7).

Gerade die als Gebete für Juden wie Christen zentralen Psalmen zeigen somit, dass biblisch gesehen, die Natur alles andere als unbelebte Materie ist. Ihre Poesie könnte dazu beitragen, den Eigenwert aller Geschöpfe wieder neu zu entdecken.¹⁰ Gleiches gilt für die Schriften christlicher Mystiker wie des Franz von Assisi (1181/1182–1226) oder von Angelus Silesius (1624–1677).¹¹

2 Der anthropologische Zugang: Der Mensch als Mitschöpfer und Bewahrer einer Schöpfung in Evolution

Ebenso wie der Subjekt-Objekt-Dualismus ist für die Moderne zudem ein ihr bereits vom Begriff her eingestiftetes, geschichtsphilosophisches Fortschrittsmodell charakteristisch. Es ist einerseits deterministisch, andererseits programmatisch und zielt auf eine permanente Selbstüberbietung. Knapp gesagt: Das Neue ist immer und notwendig das Bessere. Diese Hypothese einer linearen Entwicklung der Weltgeschichte findet ihren Ausdruck paradigmatisch im Dreistadienmodell des Philosophen und Begründers der Soziologie, Auguste Comte (1798–1857). Die Geschichte bewegt sich demnach

unaufhaltsam vom religiös-christlichen Obskurantismus über eine philosophische Weltsicht hin auf ein positives, aufgeklärtes Zeitalter. Es ist eben diese Grundannahme eines linearen Fortschritts, die aus religiöser und insbesondere christlicher Sicht nicht überzeugt und heute nicht zuletzt aufgrund der Umweltprobleme in eine fundamentale Krise geraten ist.

Ihre Schwäche bestand von Anfang an darin, dass sie ihre »barbarische Rückseite« (Habermas 1994: 52),¹² und damit auch die negativen Folgen naturwissenschaftlich-technischer Innovationen, auszublenken beinahe gezwungen ist. Diese inhärente Einseitigkeit führt je länger desto mehr zu einer Haltung, die jener eines Spielers in einem Casino gleicht, der immer höhere Risiken auf sich zu nehmen bereit ist, um das Spiel doch noch zu gewinnen. Der Soziologe Ulrich Beck hat in eben diesem Sinn von der »Risikogesellschaft« als Charakteristikum der Spätmoderne gesprochen (Beck 2015). Der Fortschrittsglaube der Moderne wird dabei Schritt für Schritt von einer Hoffnungsvision konstanter Humanisierung zur Vorstellung eines »stählernen Gehäuses« (Max Weber), die das eigene Weltbild unterhöhlt.

Diese der Moderne von Anfang an inhärente Problematik wurde bereits früh erkannt. Dies zeigen Gedichte wie der Zauberlehrling von Johann W. Goethe sowie die romantischen Gegenentwürfe, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewinnen. Sie setzen dem rationalistischen und fortschrittsorientierten Narrativ der Moderne eine »Bewegung der Ganzheitlichkeit« entgegen, rufen zu einer »Rückkehr zur Natur« auf und/oder idealisieren frühere Kulturformen, sei es jene der Antike oder des Mittelalters, als der Moderne überlegen. Die ursprüngliche Einheit mit einer idyllisch überhöhten Natur soll durch die »Wiederverzauberung« der Welt möglich werden. Mit dieser Idee verbindet sich bereits in der Romantik eine Kritik des Monotheismus und hier wiederum des Christentums, das für eben diese »Entzauberung« verantwortlich gemacht wird.¹³ Der heutige Neoromantismus und die ihn begleitenden esoterischen Bewegungen sind Nachfahren dieser romantischen Weltsicht, die die Fortschrittshypothese durch eine nostalgisch unterfütterte Verfallshypothese ersetzte. Diese steht freilich vor der Frage: Kann der Glaube an eine von Geistern und Göttern bevölkerte Welt heute einen echten Beitrag zur Lösung der ökologischen Frage leisten? Oder handelt es sich nicht vielmehr um einen Eskapismus, der zur Flucht aus der Verantwortung verführt? Und was bedeutet dies angesichts einer

wachsenden Weltbevölkerung, für die der Verfall der technischen Zivilisation humanitäre Katastrophen unvorstellbaren Ausmaßes mit sich bringen würde? Es erscheint damit offenkundig, dass es in der gegenwärtigen ökologischen Situation ein Höchstmaß an menschlicher Besonnenheit und kreativer Verantwortungsbereitschaft braucht, um mit den Folgen moderner Entwicklungen in einer Weise umzugehen, die die bereits vorhandenen Schäden minimiert und ihnen nicht weitere hinzufügt. Ein nostalgischer, auf eine so nie gegebene ursprüngliche Einheit zielender Naturmystizismus lenkt jedoch von eben dieser verantwortungsorientierten Sicht der Welt und einem ihr entsprechenden Tun ab.

Einen zweiten neben einer Einheitsromantik höchst einflussreichen Versuch, die Subjekt-Objekt-Dichotomie der Moderne zu überwinden, stellt ein biologistischer Evolutionismus dar. Wiewohl die Evolutionisforschung verschiedene Ausprägungen entwickelt hat (vgl. Sarasin 2010; Langthaler und Weber 2013), basieren sie doch durchgängig auf der Hypothese, dass der Mensch ein Säugetier unter anderen in der Kette einer Evolution darstellt, die durch Kampf und Selektion den *survival of the fittest* deterministisch herbeiführt. Nicht der Mensch ist es demnach, der der historischen Entwicklung ihre Richtung vorgibt, sondern ein sich selbst determinierender evolutionärer Fortschrittsprozess, dessen Objekt er ist. Ein derartiges Weltbild lässt offenkundig kaum Raum für menschliche Freiheit und damit Verantwortung. Es erscheint daher weder mit einem christlichen noch einem immanenten Humanismus als vereinbar, die beide von der Grundannahme menschlicher Freiheit nicht absehen können, wollen sie nicht jene Transzendenzvorstellung aufgeben, die den Menschen – christlich – als Bild Gottes und philosophisch-ethisch als mit besonderer Würde begabt versteht. Die Attraktivität eines derartigen Evolutionismus liegt m. E. darin, dass er einen scheinbaren Ausweg aus der cartesianischen, einseitig auf die Vernunft fixierten Weltsicht aufzeigt, sowie die für die Moderne zentrale Fortschritts-idee dadurch rettet, dass er sie evolutionistisch deutet. Sein gegenwärtiger Boom, für den Autoren wie Steven Pinker (2016, 2018) und Yuval Noah Hariri (2017, 2018) stehen, scheint daraus erklärlich.

Der Paläontologe, Christ und Jesuit Pierre Teilhard de Chardin hat bereits in der ersten Hälfte des 20. Jhdt. eine alternative Evolutionsthese vorgelegt. Sie kann hier nicht näher ausgeführt werden, könnte jedoch einen Weg der Neubewertung von Fortschritt aufzeigen und soll daher erwähnt werden. Die gegenwärtige Phase der An-

thropogenese (heute des Anthropozäns) fordert nach Teilhard de Chardin ein menschliches Handeln heraus, das in freier Entscheidung die humanen Potentiale der Schöpfung weiterentwickelt. Der »Mensch im Kosmos«, so der Titel seines Hauptwerks, und seine weitere Evolution hängen von der Wahrnehmung eben dieser ethischen Verantwortung durch die gegenwärtige Generation ab (de Chardin 1959). Fortschritt stellt demnach keine automatische, evolutionär bedingte oder auf natürlicher Selektion basierende Notwendigkeit dar. Er muss vielmehr durch das Handeln jedes einzelnen Menschen unter Einsatz aller seiner geistigen Energien und schöpferischen Kräfte weitergeführt werden. Sein Letztkriterium sind die Personwerdung jedes einzelnen Menschen, Mann und Frau, sowie das allgemeine Wohl der Welt in der Realisierung des Humanen (de Chardin 1969: 132). »Fortschritt heißt menschlicher sein oder er bedeutet nichts«¹⁴ – so die Grundaussage (de Chardin zitiert in Broch 1977: 322). Ein derartiger Weltfortschritt hat für den Christen Teilhard de Chardin sein letztes Maß in Christus, der den Menschen in seiner vollendeten Gestalt darstellt und Grund wie Ziel der gesamten Menschheit und des Universums ist. Fortschritt wird hier von einer geschichtsnotwendigen Größe zum Resultat menschlichen Handelns umgedeutet, das sich für die Humanisierung der Welt in allen ihren Dimensionen verantwortlich weiß. Es ist die Aufgabe der Religion, diese Art des Fortschritts und damit die Quellen des *élan vital*, der Lebens- und Handlungsfreude, zu fördern (de Chardin 1963: 245; vgl. auch Broch 1977: 226–234). Ein derartiges, nicht deterministisches und nicht auf dem Willen zur Macht basierendes Fortschrittsmodell lässt sich mit dem Christentum und seiner Ethik verbinden. Positive wie negative Entwicklungen sind demnach keineswegs zwingend, wiewohl es Voraussetzungen für ihre Realisierung gibt. Diese Ernstnahme menschlicher Freiheit führt eben dazu, dass massive Rückschritte und apokalyptische Entwicklungen ebenso möglich sind wie Fortschritte. In diesem Sinn schreibt Papst Franziskus in seinem Antrittsschreiben *Evangelii gaudium*: »Wir stehen hier vor einer großen Verantwortung, weil einige gegenwärtige Situationen, falls sie keine guten Lösungen finden, Prozesse einer Entmenslichung auslösen können, die dann nur schwer rückgängig zu machen sind« (Papst Franziskus 2013).

Die Frage, die sich im Anschluss daran stellt, ist freilich: Wie lassen sich nach Jahrhunderten im menschlichen Bewusstsein fest verankerte Mentalitäten eines rein instrumentellen Umgangs mit der Natur nachhaltig verändern? Wie lässt sich die etwas rezentere,

aber nun weit fortgeschrittene Kolonialisierung aller Lebensbereiche durch Naturwissenschaften, Technik und Ökonomie aufhalten? Wie kann eine Weltsicht gefördert werden, in der sich der Mensch nicht als absoluter Herrscher über die Natur, sondern als Hüter der Erde von seiner Verantwortung her begreift? Anders gesagt, wie lässt sich jene cartesianische Spaltung rückgängig machen, die letztlich auch den Menschen als *res cogitans* reifiziert und entpersönlicht, ohne damit freilich eine naturwissenschaftlich-technische Entwicklung zu verunmöglichen?

Im abschließenden Abschnitt soll es darum gehen, einige jener christlichen und allgemein religiösen Haltungen herauszuarbeiten, die einem zerstörerischen Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen entgegenwirken könnten. Eine derartige »Tugendethik« steht, so sei vorweg angemerkt, in keiner Weise im Gegensatz zu struktur- und rechtsethischen Überlegungen und sie politisch effektiv umsetzenden Maßnahmen.¹⁵ Es bedarf heute mehr denn je der Institutionen, Gesetze und Regelungen zum Schutz der Umwelt auf globaler, nationaler und regionaler Ebene. Ohne sie können der Natur bereits zugefügte Schäden nicht reduziert und die ärmeren Bevölkerungen der Welt, die den Auswirkungen der Umweltzerstörung am stärksten ausliefert sind, nicht wirksam geschützt werden.¹⁶ Dies gesagt, sollen im Folgenden individuelle Haltungen benannt werden, die als Grundlagen auch für strukturethische Fortschritte unverzichtbar erscheinen.¹⁷

3 Ökologisch relevante Tugenden aus christlich-interkonfessioneller und interreligiöser Perspektive

a. *Humilitas als Anerkennung der Begrenztheit menschlicher wie naturaler Wirklichkeiten*

Die Thematisierung von Grenzen, einschließlich der begrenzten Lebenszeit und der materiellen Ressourcen ist höchst überraschend kein Bestandteil moderner Theorien. Diese Schwach- und Leerstelle bedeutet letztlich einen Verlust des Bezugs zu einer menschlichen wie naturalen Wirklichkeit, die immer und überall durch Verwundbarkeit, Unvollkommenheit und letztlich Sterblichkeit charakterisiert ist, zu der beim Menschen aufgrund seiner Freiheit seine Fehlbarkeit (biblisch Sündhaftigkeit) kommt. Diese offenkundigen und un-

umstößlichen Tatsachen stellen jedoch einen notwendigen Bezugspunkt ethischer Rationalität dar. Ihre Anerkennung kann mit dem in der christlichen Ethik ursprünglich verankerten Begriff der *humilitas* bezeichnet werden.¹⁸ Das Wort leitet sich ursprünglich von *humus*, »Erde«, ab. Der Mensch ist demnach als Teil der Natur und ihrer Vergänglichkeit auf die Erde in ihrer immer mitgegebenen Begrenztheit als natürliches Habitat angewiesen.

Die christliche Haltung der *humilitas* stellt den Gegensatz zur *hybris* (Hochmut) dar, die mit einer Überschreitung menschlicher Möglichkeiten und menschlichen Maßes einhergeht. Die durchaus moderne Vorstellung, dass der Mensch sich je neu selbst erschaffen kann und seiner Ingenuität keine Grenzen gesetzt sind, vermittelt eine Illusion absoluter Machbarkeit, die durch keinerlei reale Bedingungen gedeckt ist. Ohne die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen gering zu achten, liegt ein Problem heutiger Vorstellungen von Naturbeherrschung eben darin, dass ihre grundsätzliche Intention ist, Grenzen jeweils neu zu überschreiten. Eine derartige Einstellung widerspricht einer selbstreflexiven *humilitas*, die realistisch die Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten in der jeweiligen Situation in Denken und Handeln einbezieht und sich von der verführerischen Vorstellung der Grenzenlosigkeit nicht blenden lässt. Ein derartiger nüchterner Realismus, der eben als *humilitas* bezeichnet werden kann, wäre höchst notwendig, um ökologische Verbesserungen in allen Bereichen effektiv voranzutreiben. Eine Anerkennung der offenkundigen Begrenztheit menschlicher wie tierischer Existenz (wie der natürlichen Ressourcen) könnte zu einer neuen Sicht aller Geschöpfe und alles Geschaffenen, also der außermenschlichen Realität, führen, die deren intrinsischen Wert wieder klarer in den Blick bekommt.¹⁹

b. Maß und Verzicht als wirklichkeitsadäquate Haltungen

Die Haltung der *humilitas* erweist sich bei näherem Hinsehen eng verwoben mit jener des Maßes. Diese bildet bereits in der griechischen Philosophie neben der Besonnenheit die eigentliche menschliche Urtugend und wurde von dort in das frühe Christentum übernommen (Dihle 1957). Es gibt demnach ein allgemein menschliches Maß, das in unterschiedlichen Situationen und bei unterschiedlichen Menschen variieren kann, jedoch nie in eine grundsätzliche

Unbegrenztheit umschlagen kann. Dies eben wäre das Laster der *pleonexia* als Grundlage einer von Begehrlichkeit und Gier beherrschten Lebensweise. Es ist beachtenswert, dass das immer Mehr-Haben-Wollen, das hier wie in allen religiösen Ethiken als Laster gilt, im Wirtschaftsdenken der Moderne zur wesentlichen Triebkraft für den Fortschritt und damit zu einer Tugend avanciert. Seine sozial negative Seite wird dabei schlicht unterschlagen (Gabriel 2011). Alle Religionen sowie vormoderne philosophische Weltanschauungen gehen hingegen davon aus, dass die Maßlosigkeit des Einzelnen wie ganzer Gesellschaften das Zusammenleben und letztlich den Frieden gefährdet. Dies kann nur solange verborgen bleiben, als der technische und wirtschaftliche Fortschritt das rechte Maß im Gebrauch der Güter immer wieder kräftig nach oben verschiebt, wobei bereits früh Krisen und Revolutionen die Fragilität dieser wirtschaftlichen Dynamiken zeigen. Eine grundsätzliche Infragestellung erfährt diese Mentalität durch die Umweltkrise. Sich der Frage des Maßes ernsthaft zu stellen, erweist sich daher heute mehr denn dringlich. Dies umso mehr als offenkundig geworden ist, dass der Lebensstil der reicheren und industrialisierten Regionen aufgrund der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen auf eine wachsende Weltbevölkerung nicht übertragbar ist.²⁰ Nur durch einen maßvolleren Umgang mit den natürlichen Ressourcen können längerfristig weltweite Verteilungskämpfe vermieden werden. Eine neue, positiv konnotierte Sicht des Maßes und der Selbstbeschränkung sind so aufgrund der Verpflichtung zu weltweiter Solidarität gefordert. Sie bilden jedoch auch die Grundlage innerer Freiheit und menschlicher Zufriedenheit. Die Weisheit aller Religionen lehrt, dass Einfachheit in der Lebensführung ein hohes Gut darstellt.²¹ Das Ideal war und ist demnach eine Reduktion der materiellen Bedürfnisse und nicht ihre Ausweitung, die notgedrungen zur Entfremdung des Menschen von der Natur und seinen wesentlichen Lebenszielen führt. So schreibt der christliche Kirchenlehrer Basilius im 4. Jhdt. stellvertretend für viele Weisheitslehrer: »Arm ist, wer viele Bedürfnisse hat« (Basilius von Cäsarea 1925: 248). Diese Haltung liegt jedoch offenkundig quer zur Moderne. Gerade die ökologischen Probleme zeigen jedoch, dass Knappheiten in einer endlichen Welt nie überwunden werden können. Eine dies akzeptierende Grundhaltung erforderte eine Beschränkung, nicht eine Ausweitung der Bedürfnisse als Ausdruck von Solidarität wie Nachhaltigkeit.

Die Frage: Wie viel der Mensch braucht, um ein menschenwür-

diges und gutes Leben zu führen, muss daher heute trotz wirtschaftlicher und technischer Dynamiken, die die Grenzen hinauszuschieben und den Konsum über jedes historisch bekannte Maß hinaus zu steigern erlaubten, aufgrund der evidenten Knappheit natürlicher Ressourcen neu gestellt werden.²² Ein Weg dazu könnte eine Wiederbelebung der alten Fastenordnungen sein, wie sie sich in allen Religionen finden, um u. a. den Fleischverbrauch zu verringern.²³ Gelänge es, derartige Einsichten und religiös fundierte Praktiken zu gesellschaftlichen Trends zu verdichten, könnte ein Lebensstil gefördert werden, der der Begrenztheit der Güter der Welt Rechnung trägt und ihren Eigenwert wieder anerkennt.

c. *Dankbarkeit als Grundlage einer christlichen und relationalen Weltsicht*

Die moderne Vorstellung, wonach der Mensch als Individuum die Welt einschließlich seiner selbst erschafft, ist vielfach mit der Illusion verbunden, dass die eigene Existenz und der eigene Erfolg ausschließlich Folge der eigenen Leistung sind. Dies widerspricht jedoch offenkundig den sozialen und ökologischen Realitäten. Jeder Mensch lebt von Anfang bis Ende seines Lebens in einer Vielzahl sozialer Bezüge und ist auf eine von ihm selbst nicht hergestellte Natur wie Kultur, einschließlich ihrer Sprache angewiesen. Dankbarkeit bedeutet jene Grundhaltung, die diese der individuellen Existenz vorausliegenden sozialen, geschichtlichen und naturalen Interdependenzen wertschätzend anerkennt. Sie weiß um die Beschränktheit der je eigenen Leistung. Eine derartige Grundhaltung der Dankbarkeit ermöglicht es auch, die Natur in ihrer Eigenart und Schönheit zu begreifen, ohne sie zuerst und vor allem als Quelle eigener Bedürfnisbefriedigung zu vereinnahmen. Christlich verstanden wird sie so als Schöpfung verstanden und damit als Ausdruck von Gottes Wirken und Fürsorge. Dieses biblische und christliche Weltverständnis findet seinen poetischen Ausdruck gleichfalls in den Psalmen, wo es heißt: »Du sorgst für das Land und tränkst es, Du überschüttest es mit Reichtum [...]. Der Bach Gottes ist reichlich gefüllt, Du schaffst ihnen Korn: so ordnest Du alles. Du tränkst die Furchen, ebnest die Schollen, machst sie weich durch Regen, segnest ihre Gewächse, Du krönst das Jahr mit deiner Güte, deinen Spuren folgt Überfluss. In der Steppe prangen die Auen, die Höhen umgürten sich mit Jubel. Die Weiden schmücken

sich mit Herden, die Täler hüllen sich in Korn, sie jauchzen und singen.« (Psalm 65, 10–13) Die Dankbarkeit für die Gaben der Erde verbindet sich hier intensiv mit dem Lob ihres Schöpfers, dessen Güte in und durch alle Dinge präsent ist.²⁴ Dies bedeutet offenkundig nicht, dass der Mensch keinen Beitrag zu ihrer Kultivierung zu leisten hat. Doch die Welt ist für ihn nicht nur Aufgabe, sie ist zuerst und ebenso sehr Gabe. Die hohe Bedeutung der Dankbarkeit im Christentum wird daraus ersichtlich, dass seine zentrale kultische Feier die Eucharistie (griechisch: »Danksagung«) ist. In ihr werden die Gaben der Erde Gott in Dankbarkeit dargebracht, damit sie durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gewandelt werden und so die Erde erneuert und die ursprüngliche Gutheit der Schöpfung wiederhergestellt wird (vgl. de Chardin 1990). Nach christlicher Überzeugung ist es den Menschen nicht gegeben, eine vollkommene Welt zu schaffen. Es ist ihm / ihr jedoch aufgetragen, im Hier und Jetzt so zu handeln, dass das menschliche Leben und die Schöpfung erhalten, gefördert und geachtet werden. Ethik und Spiritualität sollen dazu die denkerische und existentielle Grundlagen schaffen.

—Ingeborg G. Gabriel, Universität Wien, Österreich

Literatur

- Amery, Carl, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg, 1972.
- Bagir, Zainal Abidin und Martiam, Najiyah, »Islam«, in: *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, ed. Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim, New York, 2017, S. 79–87.
- Baruzzi, Arno, *Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt, 1993.
- Basdekis, Athanasios, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte*, Frankfurt am Main / Paderborn, 2006.
- Basilus von Cäsarea, »Sechste Predigt (Mauriner-Ausgabe Nr. 6): An die Reichen«, in: ders. *Des heiligen Kirchenlehrers Basilus des Großen Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übersetzt, Band II, München, 1925. Verfügbar unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2630-5.htm> [3.7.2018].
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 22. Aufl., Frankfurt am Main, 2015.
- Broch, Thomas, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz, 1977.

- Conradie, Ernst M., »An Ecological Critique of Christianity and a Christian Critique of Ecological Destruction«, in: *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, ed. Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim, New York, 2017, S. 70–78.
- ed. Chrysavgis, John, *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York, 2012.
- de Chardin, Pierre Teilhard, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1959 (Original: *Le phénomène humain*, Paris, 1955).
- de Chardin, Pierre Teilhard, *Le goût de vivre* (Œuvres, vol. 7), ed. du Seuil, Paris, 1963.
- de Chardin, Pierre Teilhard, *Comment je crois* (Œuvres, vol. 10), ed. du Seuil, Paris, 1969.
- de Chardin, Pierre Teilhard, »Messe über die Welt«, in: ders., *Das Herz der Materie*, Olten, 1990, S. 120–140.
- ed. Demko, Daniela, Elger Bernice S., und Jung Corinna, u. a., *Umweltethik interdisziplinär*, Tübingen, 2016.
- Dihle, Albrecht, »Demut«, in: ed. Theodor Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band III, Stuttgart, 1957, S. 736–778.
- Franz von Assisi, *Sämtliche Schriften: Lateinisch / Deutsch*, ed. Dieter Berg, Stuttgart, 2014.
- ed. Frevel, Christian, *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg/Basel/Wien, 2010.
- Gabriel, Ingeborg, *Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik*, in: *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch. Festschrift für Augustinus Wucherer-Huldenfeld zum 80. Geburtstag*, ed. Karl Baier, Markus Riedenaue, Wien, 2011, S. 199–219.
- ed. Gabriel, Ingeborg und Steinmair-Pösel, Petra, *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökonomie-Wirtschaft-Ethik*, 2. Aufl., Ostfildern, 2014.
- Gabriel, Ingeborg, »Ökologie als Frage nach dem neuen Menschen«, in: *Grüne Reformation. Ökologische Theologie*, ed. Michael Biehl, Bernd Kappes, Bärbel Wartenberg-Potter, Hamburg, 2017, S. 83–108.
- Habermas, Jürgen, »Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?«, in: *Diagnosen zur Zeit*, ed. Johann B. Metz u. a., Düsseldorf, 1994.
- Hardmeter Christoph und Ott, Konrad, »Biblische Schöpfungstheologie«, in: *Handbuch Umweltethik*, ed. Ott, Konrad, Dierks, Jan, und Voget-Kleschin, Lieske, Stuttgart, 2016, S. 183–189.
- Noah Hariri, Yuval, *Homo Deus: eine Geschichte von Morgen*, München, 2017.
- Noah Hariri, Yuval, *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*, München, 2018.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg, 1989.
- Lintner, Martin, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Wien, 2017.
- ed. Janowski, Bernd und Liess, Kathrin, *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschung zur alttestamentlichen Anthropologie*, Freiburg/Basel/Wien, 2009.
- Jonas, Hans, *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1980

- ed. Konrad, Matthias und Schläpfer, Esther, *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen, 2014.
- ed. Langthaler, Rudolf und Weber, Hubert Philipp, *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Neue Perspektiven der Debatte*, Göttingen, 2013.
- Leser, Norbert, »Christliche und marxistische Anthropologie«, in: ders., *Jenseits von Marx und Freud*, Wien, 1980.
- Moltmann, Jürgen, *Die ökologische Wende in der christlichen Theologie*, in: *Grüne Reformation. Ökologische Theologie*, ed. Biehl, Michael, Kappes, Bernd und Wartenberg-Potter, Bärbel, Hamburg, 2017, S. 27–40.
- vgl. Munteanu, Daniel, »Cosmic Liturgy. The Theological Dignity of All Creation as Basis of an Orthodox Ecotheology«, *International Journal of Public Theology* 4 (2010), S. 332–344.
- ed. Ott, Konrad, Dierks, Jan und Voget-Kleschin, Lieske, *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart, 2016.
- Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Nr. 51, 2013. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [4. 1. 2019].
- Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Nr. 114, 2015. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [10. 12. 2018].
- Pinker, Steven, *Gewalt: eine neue Geschichte der Menschheit*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 2016.
- Pinker, Steven, *Aufklärung jetzt: für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt: eine Verteidigung*, Frankfurt am Main, 2018.
- ed. Sarasin, Philipp, *Evolution: ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u. a., 2010.
- Schiller, Friedrich, *Gedichte*, 2. Aufl., Berlin, 2013.
- Schmidt, Konrad, *Schöpfung im Alten Testament*, in: ed. ders., *Schöpfung*, Tübingen, 2012.
- Schor, Juliet, *Wahrer Wohlstand: Mit weniger Arbeit besser leben*, München, 2016.
- Schulte, Christoph, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin, 2014.
- Silesius, Angelus, *Der cherubinische Wandersmann*, 15. Aufl., Zürich, 2006.
- Skidelsky, Robert und Edward, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München, 2013.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main, 2009).
- Thomas von Aquin, *Summe der Theologie II-I*, Vorwort, hrsg. und übers. v. Joseph Bernhart, Band II, 3. durchgesehene und verbesserte Auflage, Stuttgart, 1985.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen, 1988.

Zenger, Erich, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, 2. Aufl., Stuttgart, 1987.

Zenger, Erich, u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Aufl., Stuttgart, 2006.

Anmerkungen

¹ So Papst Franziskus in seinem Lehrschreiben von 2015 zur Umweltfrage.

² Zur jüdischen Theologie des Zimzum, wonach Gott sich in seiner Freiheit zurücknimmt, um für die Schöpfung Raum zu schaffen, vgl. Schulte (2014).

³ Der Text der hebräischen Bibel ist (mit kleinen Adaptionen in der Reihenfolge der Bücher und Auslassung der »deuterokanonischen« Bücher: Tobit, Judith, Zusätze LXX bei Ester, 1 und 2 Makkabäer, Weisheit Salomos, Jesus Sirach und Baruch) auch Teil des christlichen Kanons. Dieser besteht somit aus einem alttestamentlichen und einem neutestamentlichen Teil, wobei ersterer aus der Sicht des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi neu interpretiert wird. Die Schöpfungsgeschichten sind so Teil der christlichen Bibel. Vgl. Zenger u. a. (2006: 30).

⁴ Dies betont Jürgen Moltmann im Ansatz seiner Umweltethik, vgl. Moltmann (2017).

⁵ Die Abfolge in der Erschaffung der Geschöpfe steht den Erkenntnissen der Evolutionstheorie des 19. Jhdts. näher als vom Entstehungsdatum her zu erwarten ist. Letztlich orientiert sich die Komposition freilich an theologischen Kriterien, vgl. die noch immer maßgebliche Studie Zengers (1987).

⁶ Diese Bestandszusage wird in Genesis 9,1–7 nochmals wiederholt und durch die Zusage erweitert, dass der Mensch nicht von wilden Tieren vernichtet werden wird.

⁷ Ersteres zeigt die neuere bibelexegetische Forschung, vgl. Hardmeter und Ott (2016: 183–189); vgl. auch den Überblick bei Ernst M. Conradie (2017) mit weiterer Literatur. Die im deutschen Sprachraum meist zitierte Studie von Carl Amery (1972), führt die Christentumskritik von Lynn White weiter. Der einseitig religionskritische Charakter wird dadurch erhärtet, dass die Wissenschaftsfeindlichkeit des Christentums betont und ihm zum anderen die negativen Folgewirkungen von Wissenschaft und Technik angelastet werden.

⁸ Vgl. den Überblick mit weiterer Literatur von Zainal Abidin Bagir (2017: 81 f.).

⁹ Vgl. den umfassenden Überblick über die Entwicklung der westlichen Kultur in Bezug auf ihr Naturverhältnis bei Taylor (2007). Erst über den Deismus, der die Schöpfung durchaus wertschätzend nach Art einer Maschine denkt, die des Eingreifens Gottes nicht mehr bedarf, wird die Subjekt-Objekt-Dichotomie der Moderne möglich.

¹⁰ Die wichtigsten Schöpfungspsalmen sind Psalm 8, 19 und 104. Wie Schmidt hervorhebt, »führt aber auch der Gesamtduktus des Psalters im Bereich seines »fünftens Buchs« (Ps 107–150, [...]) auf eine profilierte Schöpfungstheologie hin«, vgl. Schmidt (2012: 101).

¹¹ Angelus Silesius (2006); Franz von Assisi (2014).

¹² Habermas knüpft damit an die von Max Horkheimer und Theodor Adorno bereits 1944 formulierte These von der Dialektik der Aufklärung an.

¹³ Als Beispiel sei hier die Monotheismuskritik im Gedicht Friedrich Schillers, *Die Götter Griechenlands* genannt. Hier heißt es in einer der Verszeilen: »Einen zu be-

reichern unter allen, mußte diese Götterwelt vergehn« (Schiller 2013: 127). Sie stellt somit einen Vorläufer jener Kritik dar, die – siehe oben – seit den 1960er Jahren geäußert wird, vgl. Fn 8.

¹⁴ »Le progrès – être plus, ou bien il ne signifie rien«. Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le Progrès* (unveröffentlicht), zit. in Broch (1977).

¹⁵ Vgl. dazu Gabriel (2017), sowie die Beiträge in Gabriel und Steinmair-Pösel (2014).

¹⁶ Vgl. dazu mehrere Beiträge in Ott, Dierks und Voget-Kleschin (2016), besonders 322–329, 330–334, 335–342, 343–347, 348–352, 353–360; sowie Demko, Elger, Jung u. a. (2016).

¹⁷ Nicht eingegangen werden kann hier auf den praktischen Beitrag der Kirchen zur Umweltethik und -spiritualität, vgl. im Blick auf die Orthodoxie Basdekis (2006); weiters Chrysavgis (2012).

¹⁸ *Humilitas* eignet sich als Begriff offenkundig besser als das vielfachen Missverständlichkeiten ausgesetzte deutsche Äquivalent der Demut.

¹⁹ Dies wäre u. A. für eine Tierethik von beachtlicher Bedeutung, vgl. Lintner (2017).

²⁰ So das Dokument der Bischofssynode der Katholischen Kirche *De iustitia in mundo* von 1971 (!): »Die Nachfrage der wohlhabenderen Länder nach Rohstoffen und Energie (wie auch die schädliche Wirkung ihrer Abfälle auf Atmosphäre und Ozeane) hat ein solches Ausmaß erreicht, dass die wesentlichen Voraussetzungen des Lebens auf dieser Erde wie Luft und Wasser unwiederbringlich geschädigt würden, wenn die Höhe des Verbrauches, der Grad der Verschmutzung und die Schnelligkeit des Wachstums bei der gesamten Menschheit Platz greifen würden«. Nr. 11. Verfügbar unter: http://www.iupax.at/fileadmin/documents/pdf_soziallehre/1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.pdf [25.12.2018].

²¹ Auch die Konsumforschung sieht in einer Verringerung des Konsums den Grund für mehr Freiheit und Zufriedenheit, vgl. u. A. Schor (2016).

²² Vgl. aus der Fülle der Literatur Robert und Edward Skidelsky (2013).

²³ Dieser ist gegenwärtig für etwa 1/3 aller CO₂ Emissionen weltweit verantwortlich.

²⁴ Dies war eine Grundeinsicht der frühen Theologie. Vor allem Maximus Confessor (580–662) vertrat eine derartige kosmische Theologie, vgl. Munteanu (2010).