

Mariano Delgado / Klaus Vellguth (Hg.)

Schöpfung und Verantwortung

Religionswissenschaftliche, ethische und
theologische Perspektiven

Matthias Grünewald Verlag

Inhalt

Vorwort	7
Mariano Delgado und Klaus Vellguth Schöpfung und Verantwortung	9
Markus Vogt Verantwortung für die Schöpfung im Anthropozän Anmerkungen zum Verhältnis zwischen ethischen und religionswissenschaftlichen Perspektiven	19
Ursula Nothelle-Wildfeuer Auf ein Neues – Das zweite Papstschreiben zum Klimawandel <i>Laudate Deum</i> und seine besondere Relevanz	31
Sebastian Kistler Reflexion auf die Grundlagen der Umweltethik	45
Jürgen Kroth Für die Zukunft der menschlichen und nichtmenschlichen Natur einstehen Religionspädagogische Erwägungen zu einem zentralen Zeichen der Zeit	59
Annette M. Boeckler „Gelobt sei der Schöpfer der Frucht des Weinstocks!“ Umweltethik im Judentum	73
Abdel-Hafiez Massud Zum friedensstiftenden Potenzial des Gottesattributs „rabb al-‘ālamīn“ in der koranischen Kain-und-Abel-Geschichte	91
Mariano Delgado Die Spiritualität der Erde in der Enzyklika <i>Laudato si’</i> von Papst Franziskus und in der Religiosität der Andenvölker	113
Carlos Mendoza-Álvarez OP Ökologische Rationalität und Öko-Weisheiten Die Rückkehr zu den Wurzeln der Spiritualität	133

Hans Ulrich Steymans OP Impulse von <i>Laudato si'</i> und <i>Querida Amazonia</i> für eine biblische und kosmische Theologie der Erde	145
Klaus Vellguth Entwicklungsparadigma und Suffizienz Die Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen	163
Autorinnen und Autoren	191

Vorwort

Das Thema „Schöpfung und Verantwortung“ ist wohl eines der relevantesten und drängendsten Themen unserer Zeit. Angesichts der Klimakrise und des Artensterbens, das mit einem dramatischen Verlust an Biodiversität verbunden ist, rückt die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Schöpfung sowie der Umgang mit der Um- beziehungsweise Mitwelt in den Mittelpunkt wissenschaftlicher, ethischer und gesellschaftlicher Debatten. Diese Herausforderungen verlangen nicht nur praktische Lösungen, sondern auch eine tiefgehende Reflexion über den Ursprung und die Bedeutung des Lebens, über die Rolle und Relation des Menschen in der Schöpfung und über die Verantwortung, die sich daraus ergibt.

Dabei ist „Schöpfung und Verantwortung“ ein zutiefst theologisches Thema. Es berührt grundlegende Glaubensfragen, die seit jeher in den großen religiösen Traditionen diskutiert werden. Der hier vorliegende Band dokumentiert die interdisziplinäre Tagung „Schöpfung und Verantwortung“ der Sektion Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Ethnologie, die im Rahmen der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft Ende September 2024 in Regensburg stattfand und die sich mit Fragen der Ökotheologien und der Schöpfungsspiritualitäten aus religionswissenschaftlicher, ethischer und theologischer Sicht befasst hat.

Der vorliegende dritte Band in der Reihe „Religionswelten“ präsentiert Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven – auch über die christliche Tradition hinaus. So lädt auch dieser Band zu einem interdisziplinären und zugleich interreligiösen Dialog ein, der sowohl das Christentum als auch das Judentum und den Islam einbezieht. Die religionsverbindenden Brückenschläge sollen dazu beitragen, das komplexe Verhältnis zwischen Schöpfung, Mensch und Verantwortung differenziert und vielschichtig zu beleuchten.

Ergänzt wurde der hier vorliegende Band durch einzelne Beiträge, die weitere schöpfungstheologische Perspektiven einbringen. Er enthält Fachartikel von Annette M. Boeckler, Mariano Delgado, Sebastian Kistler, Jürgen Kroth, Abdel-Hafiez Massud, Carlos Mendoza-Álvarez OP, Ursula Nothelle-Wildfeuer, Hans Ulrich Steymans OP, Klaus Vellguth und Markus Vogt.

Unser Dank gilt neben den Autorinnen und Autoren sowohl Michael Rost für die sorgfältige Manuskriptbetreuung sowie für die

Satzarbeiten als auch Volker Sühs für die gute verlegerische Begleitung des Projektes.

Mariano Delgado und Klaus Vellguth

Schöpfung und Verantwortung

Mariano Delgado und Klaus Vellguth

Bereits in der griechischen Tragödienliteratur hatte Sophokles das destruktive Potenzial menschlicher Handlungen erkannt, wenn er im Chor der „Antigone“ festhält: „Ungeheuer ist viel. Doch nichts ungeheurer als der Mensch.“ Spätestens in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zeichnete sich ab, dass die Menschheit mit den „ungeheuren“ ökologischen Konsequenzen des eigenen Handelns konfrontiert werden würde. Dabei wurde der Vorwurf erhoben, dass die Religionen (und insbesondere das Christentum) Schuld an der ökologischen Krise tragen. So publizierte Lynn White Jr. im Jahr 1967 – also bereits fünf Jahre vor Veröffentlichung des ersten Berichts des „Club of Rome“ im Jahr 1972 – sein Werk „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“, in dem er anprangerte, dass das Christentum einen Dualismus von Mensch und Natur konstruiert habe, was die Voraussetzung für einen Anthropozentrismus sowie eine Arroganz gegenüber der Schöpfung darstelle. Dabei sah er in der konstruierten Relation von Mensch und Umwelt die Ursache für die ökologische Krise. „What people do about their ecology depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – this is, by religion.“ Er schreibt: (1) „Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.“ (2) „If so, Christianity bears a huge burden of guilt.“ (3) „Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, wether we call it that or not.“

Spätestens seit Veröffentlichung dieses Werkes findet sich die christliche Theologie, die mit ihrer anthropozentrischen Weltsicht in einer jüdisch-christlichen Tradition steht, auf der „umweltethischen Anklagebank“ wieder und ist mit dem Vorwurf konfrontiert, dass der biblische Herrschaftsauftrag die kulturgeschichtliche Wurzel der modernen Naturvergessenheit sei. Damit ist das Christentum, ebenso wie andere Religionen, herausgefordert, eigene Konzepte zu überdenken und Perspektiven einer Umweltethik zu entwickeln.

In einem ersten Beitrag „Verantwortung für die Schöpfung im Anthropozän. Anmerkungen zum Verhältnis zwischen ethischen und religionswissenschaftlichen Perspektiven“ geht Markus Vogt

(München) auf ein Schöpfungsvertrauen angesichts der Klimakrise ein. Er verweist darauf, dass Anthropozän- und Nachhaltigkeitskonzepte ohne Beachtung der religiösen Dimension des Unverfügbaren sowie ohne eine adressatenspezifische Eingrenzung der normativen Ansprüche in entweder leere oder totalitäre Verantwortungsdeklarationen münden. Sie können nicht durch moralische Appelle abgegolten werden, sondern erfordern eine Transformation des menschlichen Selbst- und Naturverständnisses sowie eine kulturelle Revolution hinsichtlich der Leitbilder von Fortschritt, Entwicklung und Wohlstand. Hier liegt der spezifische Beitrag der Theologie, dessen Entfaltung jedoch nur auf der Basis einer Revision gewohnter Denk- und Machtstrukturen gelingen wird. Vogt betont den innovativen Charakter der von Papst Franziskus formulierten Umweltenzyklika *Laudato si'* sowie die in *Veritatis gaudium* explizit benannte Vision einer „mutigen kulturellen Revolution“ (VG 3). Dabei weist er den Religionen weltweit eine hohe Bedeutung zu: „Bisher werden diese religiösen Potentiale [allerdings] nur eingeschränkt und eher vereinzelt für Schöpfungsverantwortung und eine global nachhaltige Entwicklung aktiviert. Der entscheidende Mehrwert der Religionen gegenüber säkularen Ethiken ist, dass sie durch sinnvermittelnde Narrative, Riten und Praxen auf einer tiefer liegenden Ebene für eine ökosoziale Transformation motivieren und Hoffnung stiften können. Verantwortung für die Schöpfung im Anthropozän fordert aber auch von den Religionen selbst eine ökologische Umkehr.“

Ursula Nothelle-Wildfeuer (Freiburg) stellt in ihrem Beitrag „Auf ein Neues. Das zweite Papstschreiben zum Klimawandel *Laudate Deum* und seine besondere Relevanz“ das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* vor und beleuchtet seine besondere Relevanz. Mit diesem 2023 kurz vor der 28. Weltklimakonferenz in Dubai veröffentlichten Schreiben knüpfte Papst Franziskus an seine erste klimabezogene Enzyklika *Laudato si'* von 2015 an, wiederholte aber nicht einfach deren Aussagen. Vielmehr ergänzte und intensivierte er angesichts neuer Erkenntnisse und aufgrund aktueller Zahlen zahlreiche Facetten der Analyse. Eindringlicher als zuvor benannte er multifaktorielle Aspekte und griff die Rede vom technokratischen Paradigma wieder auf, dem er eine anthropologische Grunderkenntnis gegenüberstellt, die im wissenschaftlichen Diskurs als Ansatz der Anthroporelationalität bezeichnet wird. Als Adressat*innenkreis hatte er alle Menschen guten Willens vor Augen, mit denen gemeinsam Christ*innen aufgefordert sind, sich zu engagieren für die

Schöpfung, für diese globale soziale Frage und für eine neue Kultur, die auf allen Ebenen vom Individuum bis hin zur „Weltautorität“ die Verantwortung für die Umsetzung von Lösungsansätzen impliziert. Die Autorin zeigt auf, dass Papst Franziskus eine stärkere internationale Zusammenarbeit fordert, die Relevanz der Subsidiarität betont und eine neue Kultur beschreibt, die die ökologischen Probleme im Zusammenhang mit den anthropologischen und sozialen Herausforderungen sieht: „Diese neue Kultur ist, so zeigen seine Ausführungen, geprägt von dem Versuch, Spannungen auf einem Weg der Weisheit auszutarieren: Verantwortung für Gottes Erde bedeutet, die eigene menschliche Vernunft zu nutzen, um ‚Gesetze der Natur und die empfindlichen Gleichgewichte unter den Geschöpfen auf dieser Welt‘ (LD 62) zu respektieren. Deutlich wird, dass es in dieser neuen Kultur beides braucht, individuelle Bemühungen und zugleich große politische Entscheidungen auf nationaler und internationaler Ebene, Entwicklungen der Lebensstile und Überzeugungen in der Gesellschaft, aber auch bei jedem Einzelnen.“

Sebastian Kistler (Regensburg) beleuchtet in seinen anschließenden Reflexionen die Grundlagen einer Umweltethik. Er verweist darauf, dass unter dem Stichwort „Grundlagen der Umweltethik“ vielfältige Zusammenhänge verstanden werden können. Die verschiedenen Positionen zur Grundlegung der Umweltethik werden meist als Antworten auf die Frage nach der Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft systematisiert. Unterschiedliche Eigenschaften von Wesen sollen Auskunft darüber geben, wer oder wessen Interessen in umweltethischen Überlegungen berücksichtigt werden sollen. Grob könnten diese in zwei Zugänge unterschieden werden. Zum Grundlagendiskurs gehören einerseits naturphilosophische Überlegungen, wer oder was alles zur sogenannten *moral community* gehört. Es geht um die Bestimmung von Merkmalen oder Fähigkeiten, aus denen ein moralischer Wert abgeleitet werden kann, und darum, welcher Grad an moralischer Berücksichtigungswürdigkeit daraus erwächst. Dieser Diskurs wird seit den 1970er Jahren geführt. Auch wenn sich in den aktuellen Positionierungen eine Tendenz zur Pathozentrik abzeichnet, bleiben schwerwiegende Probleme dieser Position ungelöst. Ein zweiter Zugang zu den Grundlagen der Umweltethik lässt sich von den Problemen des Wertdiskurses nicht lähmen, und schafft über Begriffe wie Nachhaltigkeit, (Schöpfungs-) Verantwortung, Risikomündigkeit und Resilienz wichtige Konzepte zur Bearbeitung umweltethischer Herausforderungen. Eine naturphilosophische Antwort auf das „Warum“ eines umweltschonenden

Handeln bleiben diese Konzepte aber oft schuldig. Im Vortrag wurde deshalb als Ergänzung (nicht Alternative) zu den erwähnten werttheoretischen Positionen über die Handlungstheorie die Position der Anthroporelationalität vorgestellt, auf die sich Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Laudate Deum* bezieht. Abschließend hält Kistler fest, „dass die Frage nach der Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft als Grundlage der Umweltethik weder mit Blick auf ihre historischen Vorläufer noch auf zeitgenössische Impulse alternativlos ist. Für die Weiterführung der umweltethischen Grundlagendebatte erscheint es spannend, alternative Fragestellungen in Betracht zu ziehen, und darauf interessante Antworten durchzuspielen.“

Jürgen Kroth (Vallendar) skizziert in seinem Beitrag „Für die Zukunft der menschlichen und nichtmenschlichen Natur einstehen“ religionspädagogische Perspektiven zu einem zentralen „Zeichen der Zeit“. Er ordnet zunächst die expandierende Bedrohung der menschlichen und nichtmenschlichen Natur als ein „Zeichen der Zeit“ ein und betont, dass Papst Franziskus dieser Frage mit der Umweltenzyklika *Laudato si'* sowie dem Apostolischen Schreiben *Laudate Deum* zwei wichtige Schreiben gewidmet habe. Kroth geht der Frage nach, wie und unter welchen Bedingungen Schüler*innen mit diesem Zeichen der Zeit in Berührung gebracht werden: Wo entdecken sie Urteilsstrukturen, die bestehende Situation zu bewerten? Wo finden sie persönliche Andockpunkte und inwiefern können diese Fragen ihr Handeln bestimmen? Kroth plädiert dafür, dass eine Religionsdidaktik auf der Höhe der Zeit sich dieser Problematik stellen müsse. Sie könne dabei nicht die Lösung darstellen, sondern müsse mit Schüler*innen gemeinsam Perspektiven entwickeln. Dabei setzt er sich kritisch mit dem Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* auseinander und erweitert ihn um die handlungsmotivierende Dimension des Wollens: „Zwischen Wissen und Handeln besteht eine offensichtlich schwer überwindbare Kluft. Das betrifft alle Bildungsprozesse und drängt zu einer Neujustierung. Die Problematik lässt sich in Umkehrung von Lk 23,34 formulieren: Denn sie tun nicht, was sie wissen. [...] Dem methodischen Dreischritt wäre daher ein vierter Schritt hinzuzufügen, denn es geht um: *Sehen – Urteilen – Wollen – Handeln*.“

Aus jüdischer Sicht skizziert Annette Böckler (Bonn) in ihrem Beitrag „Gelobt sei der Schöpfer der Frucht des Weinstocks!“ Perspektiven einer Umweltethik im Judentum. Sie schaut in die Geschichte des Judentums und führt zahlreiche Belege für eine jüdische

Umweltethik im ersten und zweiten Jahrtausend (nach christlicher Zeitrechnung) an. Dabei bietet sie einen Überblick über die Vielfalt der jüdischen Positionen zur Umweltethik: Da es im Judentum nicht üblich ist, eine systematische Theologie zu formulieren, versammelt sie ökologische Ansätze aus der jüdischen Liturgie, beispielsweise dem Schabbat, und verweist auf dessen schöpfungstheologische Dimension: „Dieser Tag macht erlebbar, dass Gott und Menschen Partner im Schöpfungswerk sind. Es ist eine Mitzvah – ein Gebot, oder besser, ein Akt der religiösen Beziehung –, Gottes Ruhe zu teilen. Auf jegliche schöpferische Tätigkeit wird jeden siebten Tag verzichtet: keine Veränderungen der Umwelt, kein auf Dauer gerichtetes Schaffen, kein Pflügen oder Pflanzen, begießen oder ausreißen, kein Zünden von Feuer, kein Hinein- oder Herausbringen aus privatem in den öffentlichen Bereich oder umgekehrt. Gott, Mensch und Umwelt ruhen.“ Darüber hinaus geht sie auf das jüdische Religionsrecht (Halacha), auf Aspekte des Landwirtschaftens, der Tierethik sowie dem Umgang mit Pflanzen und der Natur ein. Schließlich zeigt sie auf, wie im Leben der Synagogengemeinden konkrete ökologische Maßnahmen kultiviert werden. Zusammenfassend hält Böckler fest: „Ein Umweltethisches Bewusstsein ist in der jüdischen Tradition von Anfang an tief verankert, es stand jedoch lange nicht im Vordergrund. Vor allem seit Mitte des 20. Jahrhunderts werden Aspekte der Tradition neu entdeckt, die zur globalen Verantwortung für Klimaschutz und Nachhaltigkeit verpflichten.“

Im folgenden Beitrag „Zum friedensstiftenden Potenzial des Gottesattributs ‚rabb al-‘ālamīn‘ in der koranischen Kain-und-Abel-Geschichte“ geht Abdel Hafiz Massud (Frankfurt) auf das Leben der Arten im Schutze des Gottesattributs „Herr der Weltenbewohner“ ein. Dabei analysiert er das genannte Gottesattribut in der koranischen Erzählung von Hābīl und Qābīl (Abel und Kain) in Sure 5. Dieses Gottesattribut besitzt für Massud schöpfungstheologische Relevanz: „Während der Gottesname Allāh als die integrale Zusammenfassung aller göttlichen Eigenschaften gilt, akzentuiert das Attribut rabb al-‘ālamīn – „Herr der Weltenbewohner“ – in spezifischer Weise Gottes allumfassende Souveränität, Fürsorge und Weisheit über die sichtbare und unsichtbare Schöpfung.“ Auf Basis klassischer sunnitischer Exegesen untersucht Massud, wie dieses Attribut ethisches Verhalten begründet und Gewalt präventiv begrenzen kann und entwickelt einen theozentrischen Friedensansatz, der Angehörigen der Buchreligionen eine gemeinsame spirituelle Grundlage für gewaltfreie Koexistenz eröffnet. Dabei zeigt er Wege auf, wie Men-

schen in unterschiedlichen religiösen Traditionen zur Verinnerlichung dieses Gottesattributes ermutigt und erzogen werden können. Abschließend hält er fest: „Sowohl die jüdische als auch die christliche Tradition bieten – wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat – substantielle Anknüpfungspunkte an das koranische Gottesattribut ‚rabb al-‘ālamīn‘. Dieses Attribut eröffnet einen theozentrischen Bezugsrahmen, der über konfessionelle Grenzen hinweg anschlussfähig ist und das Potenzial besitzt, zu einer gemeinsamen ethischen Sprache der Verantwortung, des Friedens und der Gerechtigkeit beizutragen.“

In seinem Beitrag „Die Spiritualität der Erde in der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus und in der Religiosität der Andenvölker“ zeigt Mariano Delgado (Fribourg) auf, dass Papst Franziskus zu einer „ökologischen Umkehr“ aufruft, die über technokratische Lösungsansätze hinausgeht und eine ganzheitliche Sicht auf Umwelt, Kultur und Spiritualität fordert. Zentral sei dabei das letzte Kapitel der Enzyklika, das eine „Spiritualität der Genügsamkeit“ entwirft – eine Haltung, die auf Mäßigung, Achtsamkeit und innerer wie gemeinschaftlicher Transformation gründet. Delgado hebt hervor, dass Franziskus indigene Kosmovisionen, insbesondere die Pachamama-Verehrung der Andenvölker, positiv würdigt (LS 146). Diese sehen die Erde nicht als Ressource, sondern als lebendiges, mitwirkendes Gegenüber im kosmischen Gefüge. Die indigene Religiosität biete damit nicht nur ein alternatives Naturverständnis, sondern auch ein spirituelles Korrektiv zur westlich-anthropozentrischen Weltsicht. Der Papst erkennt in dieser Haltung eine Quelle ökologischer Weisheit, die im Dienst am Leben steht und zu einem spirituell vertieften ökologischen Handeln inspirieren kann. Die Enzyklika ruft dazu auf, von solchen Traditionen zu lernen, um eine umfassendere, lebensbejahende Beziehung zur Schöpfung zu entwickeln. Delgado sieht hierin nicht nur einen Beitrag zur ökologischen Ethik, sondern auch einen interreligiösen Lernprozess: „Das Christentum wird gewiss weiterhin eine gut verstandene Anthropozentrik einklagen und den ‚fehlgeleiteten Anthropozentrismus‘ (LS 64) zugleich kritisieren, zu dem es mit seiner Hermeneutik des Schöpfungsauftrags im Buch Genesis selbst beigetragen hat. Andererseits zeigen die neuen Arbeiten von Theologen über die indianische Religiosität die wachsende Bereitschaft zu einem Dialog auf Augenhöhe, der aus keiner missionarischen Einbahnstraße besteht, sondern ein Lernen in beiden Richtungen ermöglichen soll.“

Im Angesicht der ökologischen und zivilisatorischen Krise – ausgelöst durch das Anthropozän und Kapitalozän – plädiert Carlos Mendoza-Álvarez OP (Boston) in seinem Beitrag „Ökologische Rationalität und Öko-Weisheiten. Die Rückkehr zu den Wurzeln der Spiritualität“ für eine neue, öko-spirituelle Rationalität, die von den Opfern und Überlebenden kolonialer, patriarchaler und kapitalistischer Gewalt ausgeht. Er fordert eine Abkehr von der instrumentellen Vernunft zugunsten eines dialogischen, interkulturellen und transzendierenden Wissens. Indigene Kosmvisionen, feministische und dekoloniale Perspektiven sowie spirituelle Traditionen eröffnen Wege der „Re-Existenz“ und Resilienz. Der Text ruft dazu auf, im Hier und Jetzt die Zeichen der Hoffnung wahrzunehmen, die in widerständigen Gemeinschaften und spirituellen Bewegungen aufleuchten. Nur durch eine tiefgreifende Veränderung unserer Denk- und Lebensweisen – in Anerkennung der Vulnerabilität allen Lebens – kann eine gerechtere, solidarischere und lebensdienlichere Zukunft für die Menschheit und das gemeinsame Haus gelingen. „Vom Amazonas bis zum Kongo, diesen Biomen, die mit der Sahara und den mongolischen und sibirischen Steppen vernetzt sind, rufen uns heute Völker und Kreaturen in prekärer Lage und im Widerstand zu einer kämpferischen Hoffnung auf, in der die Spiritualitäten der Menschheit uns die Hand reichen, um unsere innere Energie und unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse zu nähren, als Wissen, das uns gemeinsam auf den Weg bringt, um uns um das Leben zu kümmern, das sich weigert zu verlöschen.“

In seinem Beitrag „Impulse von *Laudato si'* und *Querida Amazonia* für eine biblische und kosmische Theologie der Erde“ verweist Hans Ulrich Steymans OP (Fribourg) darauf, dass Papst Franziskus in diesen Schreiben Impulse der Wissenschaftler in den päpstlichen Akademien aufgegriffen hat. Von dem Theologen Leonardo Boff übernahm er das Konzept der integralen Ökologie und von Matthew Fox den Blick auf den kosmischen Christus. Bei seiner Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte verfolgt der Papst eine apologetische Stoßrichtung, die Aussagen der Heiligen Schrift von falschen Auslegungen abhebt, um zu verdeutlichen, dass die menschliche Herrschaft über die Natur eine Verantwortung zur Fürsorge und nicht einen Freibrief zur Ausbeutung bedeutet. Steymans zeigt auf, dass sich in den beiden Schreiben von Papst Franziskus in Bezug auf den interreligiösen Dialog im Kontext der ökologischen Verantwortung der Religionen ein Impuls zugunsten des Biozentrismus von Seiten der Indigenen des Amazonasgebietes zeigen lässt. „Sucht man

nach den theologischen Impulsen, die sich aufgrund der von Papst Franziskus in *Laudato si'* und *Querida Amazonia* aufgenommenen Einflüsse ergeben, so führt der Papst die neuen theologischen Konzepte nicht lautstark als Thesen ein, sondern sanft durch Begriffe, die in den Zusammenhang ökologischer Diskurse gehören. Am einfachsten hat er es mit dem Konzept der Erde als Mutter, das ihm Franz von Assisi vorgegeben hat, das aber mit nichtchristlichen Religionen und der Gaia-Hypothese verknüpft werden kann. Aus der Schöpfungsspiritualität übernimmt er kosmische Aussagen des Panentheismus. Im Aufgreifen des Konzepts der integralen Ökologie verbindet er das umweltschützende Handeln mit dem Streben nach globaler Gerechtigkeit. In *Querida Amazonia* kommt über das indigene Konzept des *Buen vivir* eine Hinwendung des Lehramts zum Biozentrismus hinzu, der die Ablehnung des Anthropozentrismus in *Laudato si'* ergänzt.“

Im Artikel „Entwicklungsparadigma und Suffizienz. Die Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen“ zeigt Klaus Vellguth (Trier) mit Bezug auf schöpfungstheologische bzw. schöpfungsethische Ansätze auf, dass sich mit Blick auf die Tugend der Mäßigung eine historische und ethische Kontinuität von der antiken Philosophie über frühchristliche Theologie bis hin zur Gegenwart feststellen lässt. Bereits Sokrates, Platon und Aristoteles verbanden ein gutes Leben mit Tugendhaftigkeit. Insbesondere Gerechtigkeit, Mäßigung, Klugheit und Tapferkeit wurden als Kardinaltugenden verstanden. Diese wurden von den Kirchenvätern – etwa Clemens von Alexandrien und Tertullian – im Kontext eines maßvollen Umgangs mit der Schöpfung aufgegriffen und weiterentwickelt. Sie thematisierten bereits früh den Gedanken eines maßvollen Ressourcenverbrauchs, was als frühe Form eines Nachhaltigkeitsdenkens interpretiert werden kann. In der Gegenwart markieren die UN-Nachhaltigkeitsziele einen globalen Orientierungsrahmen für die Sicherung ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Lebensgrundlagen. Der Beitrag hebt hervor, dass ethische Kategorien bei der Formulierung der UN-Nachhaltigkeitsziele nicht explizit benannt werden, aber implizit aufgegriffen werden – insbesondere die Tugenden der Gerechtigkeit und Weisheit. Zugleich spielen aber die in westeuropäischen Diskursen oftmals dominierenden wachstumskritischen Perspektiven und Suffizienztheorien, die stärker an Tugenden wie Maßhalten und Genügsamkeit anknüpfen, bei der Formulierung der „Sustainable Development Goals“ kaum eine Rolle. Der Beitrag lädt zu der Irritation ein, dass die in Westeuropa zahlreiche akademische Diskurse prägenden Suffizi-

enztheorien zwar in der europäischen Kultur tief verankert sind, weltweit (auch bei der Formulierung der UN-Nachhaltigkeitsziele) aber eine deutlich geringere Relevanz besitzen. „Es gilt, die real existierende Spannung zwischen dem Anspruch von Gerechtigkeit, einer im Fortschrittsparadigma verwurzelten Entwicklung oder einer maßvollen Suffizienz auszuhalten.“ Der Verfasser plädiert dafür, angesichts der real existierenden Spannungen nicht romantisierend Lösungsstrategien „aus der Sicht einer Überflussgesellschaft“ zu formulieren und global verbindlich zu machen und regt an, mit einem dekolonialen Bewusstsein und einer Sensibilität für die Marginalisierten nicht eindimensional mit Suffizienzstrategien auf die ökologischen Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu antworten.

Verantwortung für die Schöpfung im Anthropozän

Anmerkungen zum Verhältnis zwischen ethischen und religionswissenschaftlichen Perspektiven

Markus Vogt

1. „Verantwortung für die Schöpfung“ – ein überdimensioniertes Fürsorgeobjekt?

Der weit über den kirchlichen Kontext hinaus beliebte und häufig gebrauchte Titel „Verantwortung für die Schöpfung“ impliziert einen großen Anspruch. Wörtlich verstanden sind wir sicherlich nicht fähig, für die Schöpfung, was ja theologisch eigentlich den ganzen Kosmos meint, Verantwortung zu übernehmen. Jeder denkt sich stillschweigend: „Verantwortung für die Integrität der ökologischen Systeme auf dem Planeten Erde“. Aber auch das ist möglicherweise ein überdimensionierter Anspruch. Die Redeweise hat ihren Ursprung in den von der Raumfahrt der 1960er Jahre übermittelten Bildern des Planeten Erde als „*blue marble*“ in der Weite des Weltalls.¹ Diese Imagination wurde zur Ikone. Sie hat den Blick auf die Erde revolutioniert und die Denkmuster der Umweltbewegung weltweit beeinflusst. Unser Planet wurde in der Vorstellung vieler zum Fürsorgeobjekt.

In jüngerer Zeit hat die Redewendung „Verantwortung für die Schöpfung“ durch die Zeitdiagnose des Anthropozäns eine aktuelle Brisanz erhalten: Wir leben in einer neuen erdgeschichtlichen Epoche, dem Zeitalter des Menschen, in dem der Mensch zum „geologischen Faktor“ geworden ist, ohne den die Dynamik der ökologischen Veränderung von Klima, Luft- und Wasserströmen, Biodiversität und vielen anderen Aspekten nicht verstehbar ist. Zwar hat die Weltgesellschaft den im Jahr 2000 vom niederländischen Chemiker, Atmosphärenforscher und Nobelpreisträger Paul Crutzen eingebrachten Vorschlag des Anthropozäns nach über zwei Jahrzehnten intensiver

¹ Vgl. Christian Hoß, *Deutschunterricht im Anthropozän – Didaktische Konzepte einer Bildung für nachhaltige Entwicklung*, München 2019, 224.

Prüfung im Frühjahr 2024 abgelehnt², aber viele sind überzeugt, dass die Debatte nicht abgeschlossen ist und interdisziplinär weitergeführt werden muss, was weltweit intensiv geschieht.³

Man kann und muss darüber diskutieren, ob wir eher am Ende statt am Anfang der Epoche des Menschen stehen, da wir kaum fähig sein werden, in geologischen Zeitmaßen, also über Jahrtausende oder gar Hunderttausende das globale Ökosystem zu managen. Die empirisch belegte Diagnose, dass der Mensch, bzw. die technische Zivilisation des reichen Teils der Menschheit, die Dynamik des Erdsystems massiv beeinflusst, ist jedoch nicht zu leugnen. Dadurch ist uns – ob wir wollen oder nicht – eine Verantwortung für das planetare Ökosystem zugewachsen, der wir nicht ausweichen können. Das deutlichste Indiz dafür ist der Klimawandel. Wenn es nicht gelingt, den globalen CO₂-Ausstoß innerhalb der nächsten beiden Jahrzehnte drastisch zu reduzieren, wird ein erheblicher Teil der Erde für Menschen nicht mehr bewohnbar sein. Derzeit bewegen wir uns auf eine „uninhabitable world“⁴ mit einer Klimaerwärmung von drei bis vier Grad Celsius in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zu. Trotz aller Klimaverhandlungen steigt der globale Ausstoß von Kohlendioxid immer noch Jahr für Jahr. Nach dem Modell der *planetary boundaries*, das eng mit der Anthropozänforschung verbunden ist, steht der Verlust an Biodiversität, also das derzeit zu beobachtende sechste große Artensterben in der Geschichte des Lebens, an Dramatik für die Zukunftschancen für die menschliche Existenz dem Klimawandel in nichts nach.⁵ „Es ist höchste Zeit, dass Gesellschaften in aller Welt die Auseinandersetzung mit den ethischen Fragen im Anthropozän als Priorität begreifen.“⁶ Gerechtigkeit ist heute als Frage planetarer

² Vgl. <https://www.spektrum.de/news/geologen-lehnen-neues-erdzeitalter-anthropozan-ueberraschend-ab/2210153> (22.01.2025).

³ Dazu umfassend: Fabienne WILL, Evidenzen für das Anthropozän. Wissensbildung und Aushandlungsprozesse an der Schnittstelle von Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften, Göttingen 2021.

⁴ David WALLACE-WELLS, *The Uninhabitable Earth. Life After Warming*, New York 2020.

⁵ Für eine Zusammenfassung der Situation sowie der ökonomischen, ethischen und theologischen Bewertung vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Vom Wert der Vielfalt – Biodiversität als Bewährungsprobe der Schöpfungsverantwortung*. Ein Expertentext der Arbeitsgruppe für ökologische Fragen der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2021.

⁶ Klaus HEIDEL, *Ökumenischer Aufbruch. Anmerkungen zu kirchlichen Möglichkeiten der Gestaltung von Wirklichkeit*, in: Brigitte BERTELMANN/Klaus HEIDEL (Hg.), *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München 2018, 17–38, hier 37.

Kooperations- und Verhältnissverhältnisse auszubuchstabieren.⁷ Die Versöhnung mit der Erde ist die neue Gerechtigkeitsfrage. Dabei geht es nicht nur um Moral, sondern auch um eine zutiefst philosophische und religiöse Anfrage an das menschliche Selbstverständnis. Eine systematische religionswissenschaftliche Aufarbeitung des höchst anspruchsvollen und ohne anthropologische Hintergrundreflexion entweder banalen oder ideologiegefährdeten Anthropozänkonzeptes steht noch aus.⁸ Es ist wenig bekannt, dass das Anthropozänkonzept wissenschaftsgeschichtlich prägende theologische Quellen hat – in diesem Fall war der katholische Priester und Geologie Antonio Stoppani im Jahr 1873 der erste, der den Begriff entwickelte (in leichter Variation: „Anthropozoisches Zeitalter“). Eine Gruppe um den Jesuiten und Naturforscher Pierre Teilhard de Chardin hat das Konzept in den 1920er Jahren in Paris weiterentwickelt.⁹

Ohne die mit der theologischen Dimension verbundene Überschreitung der bloß auf geowissenschaftliche Statistik und Steuerungsvorstellungen bezogenen Perspektive mündet der Verantwortungsanspruch des Anthropozänkonzeptes in eine radikale Selbstüberforderung des Menschen. Vorrangig ist nicht eine als Verantwortungsappell getarnte planetare Managementtheorie, sondern eine gewisse Demut angesichts der komplexen geologischen Zusammenhänge. Statt der Phantasie von planetarer Kontrolle durch Geoengineering, geht es aus theologisch-ethischer Perspektive um Rahmenbedingungen für eine intelligente Selbstbegrenzung hinsichtlich der ökologisch-kritischen Emissionen und Ressourcenverschwendungen. Verantwortung muss langfristig, ökologisch aufgeklärt und weniger invasiv gedacht werden. Gerade weil die globale, intergenerationelle und ökologische Entgrenzung der Verantwortung im Anthropozän strukturell unvermeidbar ist, bedarf sie, um handhabbar zu sein, einer adressaten- und institutionenspezifischen Eingrenzung.¹⁰ Alle haben eine gemeinsame, aber keineswegs die gleiche Verantwortung. Religionswissenschaftlich kann das Anthropozänkonzept ein Anlass sein, den Menschen wieder stärker und in

⁷ Vgl. ebd., 35.

⁸ Für eine Spurensuche in diese Richtung vgl. Celia DEANE-DRUMMOND/Sigurd BERGMANN/Markus VOGT, *Religion in the Anthropocene*, Eugene/Oregon 2017.

⁹ Vgl. Markus VOGT, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2022 [englisch 2024], 110–146.

¹⁰ Vgl. Anja SEIBERT-FLOHR (Hg.), *Entgrenzte Verantwortung. Zur Reichweite und Regulierung von Verantwortung in Wirtschaft, Medien, Technik und Umwelt*, Berlin 2020.

neuer Weise konsequent als Teil der Schöpfung zu denken. Dazu kann der Diskurs mit indigenen Traditionen hilfreich sein.¹¹

2. Die theologische Dimension von Nachhaltigkeit

Sprachlich ist der Ausdruck „Verantwortung für die Schöpfung“ ein gewisser Kontrapunkt zur Redewendung „Bewahrung der Schöpfung“, die sich seit den 1970er Jahren im kirchlichen Kontext als Überschrift zu allen ökologischen Initiativen etabliert hat: Verantwortung meint immer auch das aktive Gestalten, was über das Bewahren im Sinne von Konservieren und Erhalten hinausgeht. Die Dimension des zielorientierten und dynamischen Gestaltens ist bereits bei Hans Carl von Carlowitz, der 1713 den Terminus „nachhaltig“ erfunden hat, im Blick: Er war stark vom jüdischen Religionsphilosophen Baruch de Spinoza geprägt und betrachtet von daher als Schutzgegenstand nicht einen bestimmten Zustand der Natur, sondern die „natura naturans“, also die schaffende Kraft der Natur – in diesem Fall zentral das Wachstum der Bäume, die auf passenden Böden angepflanzt werden und nicht über das Maß der Wachstumsraten hinaus abgeholzt werden sollen.¹²

Die hervorbringende Kraft der Natur ist für Spinoza und auch für Carlowitz etwas Göttliches: „Deus sive Natura“. Kaum jemand weiß um die prägenden theologischen Hintergrundannahmen der Entstehung des Nachhaltigkeitskonzeptes. Diese waren auch im 20. Jahrhundert bei der Wiederentdeckung des Konzeptes¹³ prägend: Der Weltrat der Kirchen war die erste Institution, die auf globaler Ebene ein Programm zur Nachhaltigkeit vorgelegt hat (1974–1976 zu „Sustainable Society“). Das Konzept der ganzheitlichen Entwicklung

¹¹ Vgl. Chijioko F. NWOSU/Markus VOGT, A cultural approach to postcolonial development. Social ethical perspectives on the example of Nigeria, in: *Journal of Sustainability Research* 6 (2024) 3, Open Access: doi.org/10.20900/jsr20240051 sowie die verschiedenen Beiträge von Andrew G. RECEPTION, Anne B. FAYÉ, Mary J. MANANZAN und Aidan G. MSAFIRI, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus* (Theologie der Einen Welt 11), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017.

¹² Vgl. Hans Carl von CARLOWITZ (1713/2013), *Sylvicultura oeconomica oder Haußwirthliche nachricht und Naturmäßige anweisung zur wilden Baum-Zucht*, neu hg. und kommentiert von Joachim HAMBERGER, München 2013 [Original: Leipzig 1713]; Ulrich GROBER, *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit, Kulturgeschichte eines Begriffs*, München 2010.

¹³ Vgl. VOGT, *Christliche Umweltethik*, 482–505.

der Enzyklika *Populorum progressio* von 1967 sowie der integrale Ansatz des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung in den 1980er Jahren haben die Dokumente der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro, die als Durchbruch für die weltweite Akzeptanz des Nachhaltigkeitskonzeptes gilt, zum Teil wörtlich geprägt.

Meine systematische religionswissenschaftliche These hierzu ist vor diesem Hintergrund, dass das Konzept der Nachhaltigkeit ohne die religiöse Dimension nicht funktioniert, dass ihm etwas Substantielles fehlt, dass sein integraler, teilweise in der Übersetzung als „zukunftsfähig“ auch sinnstiftender Anspruch ins Totalitäre eines globalen ökosozialen Managementprogramms umkippt, wenn das Bewusstsein für Transzendenz, für das Unverfügbare und nicht politisch oder technisch Herstellbare aus dem Blick gerät, wenn man – wie die ersten beiden *Sustainable Development Goals* der UNO von 2015 – verspricht, Armut und Hunger vollständig überwinden zu können. Angesichts des überbordenden moralisch-politischen Anspruchs von Nachhaltigkeit ist hier Theologie als Hüterin von Kontingenzbewusstsein gefragt. Gerade weil es im Kern ein dynamisches, auf ökologische Modernisierung ausgerichtetes Konzept darstellt, ist dieser Gegenpool von grundlegender Bedeutung.

Vor dem Hintergrund des nicht nur historisch, sondern auch systematisch relevanten Beitrags der Theologie zum Konzept der Nachhaltigkeit habe ich vorgeschlagen, dieses als viertes Sozialprinzip einzuführen.¹⁴ Ich verbinde diesen sozialetischen Zugang mit einer Akzentverlagerung gegenüber dem gesellschaftlichen Mainstream-Diskurs über Nachhaltigkeit.

3. Theologie vor der Aufgabe einer kulturellen Revolution

In der Einleitung der Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium*¹⁵ zum Erlass für die Neuordnung des Theologiestudiums von 2017

¹⁴ Vgl. Markus VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009, bes. 456–494.

¹⁵ Papst FRANZISKUS, *Veritatis Gaudium*. Apostolische Konstitution über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, hg. u. übers. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2017 (künftig zitiert als „VG“ + Nr.).

greift Papst Franziskus den Gedanken der Enzyklika *Laudato si'*¹⁶ auf, dass das Modell globaler Entwicklung in eine andere Richtung gelenkt und Fortschritt neu zu definieren seien (vgl. LS 114) und entfaltet ihn mit Blick auf die Aufgabe des Theologiestudiums und der kirchlichen Bildungseinrichtungen:

„Das Problem ist, dass wir noch nicht über die Kultur verfügen, die es braucht, um dieser Krise entgegenzutreten. Es ist notwendig, leaderships zu bilden, die Wege aufzeigen. Diese beachtliche und unaufschiebbare Aufgabe verlangt auf der kulturellen Ebene akademischer Bildung und wissenschaftlicher Forschung die großherzige und gemeinsame Anstrengung hinsichtlich eines radikalen Paradigmenwechsels, ja mehr noch – ich erlaube mir zu sagen – hinsichtlich einer ‚mutigen kulturellen Revolution‘.“ (VG 3)

Da es bei der „kulturellen Revolution“ hinsichtlich des Verständnisses von Fortschritt, Entwicklung und Wohlstand um grundlegende Weichenstellungen des menschlichen Selbstverständnisses, der Vorstellungen von Glück, Freiheit, Zusammenleben, Ethik, Zukunft und Natur geht, ist die religiöse Dimension konstitutiv. Das weltweite Netz kirchlicher Universitäten und Fakultäten sei berufen, das Licht des Evangeliums mit Situationsanalysen und Vorschlägen zur gegenwärtigen Lage zu verbinden und so die sozialökologische Zeitenwende mitzugestalten.

Der im Jahr 2018 zum fünfzigjährigen Jubiläum des Club of Rome von Ernst Ulrich von Weizsäcker und Andreas Wijkman veröffentlichte Bericht *Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen* wählt für das Anliegen einer solchen kulturellen Transformation den Begriff „Aufklärung 2.0“: Die normativen Grundlagen des Projekts der Moderne müssten hinsichtlich seines Natur-, Rationalitäts- und Freiheitsverständnisses kritisch überprüft und weitergedacht werden. Für die Suche nach einer ontologischen und ethischen Neuorientierung finden die Autoren ein wichtiges Gegenüber in den Religionen, allen voran in Papst Franziskus und seiner Enzyklika *Laudato si'*. Ihre spirituelle Dimension eröffnet einen Zugang zur Vorstellung des menschlichen Lebens und Handelns in der Welt als ganzer. Allerdings müsse auch die christliche Theologie selbst um-

¹⁶ Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, hg. u. übers. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ⁵2022 (künftig zitiert als „LS“ + Nr.).

denken, um zu realisieren, dass wir nicht mehr, wie in biblischen Zeiten, in einer „leeren Welt“ leben, sondern in einer „vollen Welt“, in der Knappheitsprobleme eine ganz andere Rolle spielen.¹⁷

Die Umweltkrise ist eine ökologische und sozioökonomische Grenzerfahrung der Moderne. Das „Schneller, Höher, Weiter“ ist kein hinreichendes Konzept für Fortschritt mehr. Aber auch die Idealisierung der Langsamkeit oder die Zuflucht zu Konzepten einer Suffizienzökonomie bieten keine tragfähigen Alternativen. Hier setzt die ethisch-politische Leitidee der Nachhaltigkeit an: Sie versteht sich als neue Definition der Voraussetzungen, Grenzen und Ziele von Fortschritt: Statt der ständigen Steigerung von Gütermengen und Geschwindigkeiten wird die Sicherung der ökologischen, sozialen und ökonomischen Stabilität menschlicher Lebensräume zur zentralen Bezugsgröße gesellschaftlicher Entwicklung und politischer Planung. Nur ein ressourcenleichter Wohlstand, der möglichst vielen Menschen Teilhabechancen eröffnet, ist gerechtigkeitsfähig.

Hans Jonas hat sein Buch *Das Prinzip Verantwortung* als Gegenmodell zu dem von Bloch formulierten neuzeitlichen „Prinzip Hoffnung“ formuliert und fordert eine Ethik der Vorsicht, der Akzeptanz von Grenzen und der „Heuristik der Furcht“¹⁸. Das Werk ist weit über die Umwelt- und Technikethik hinaus zum Klassiker geworden. Jonas hat eine ethische, anthropologische und religiöse Tiefendimension der ökologischen Debatte aufgezeigt, die bis heute wegweisend ist und vor allem in der komplexen Risiko- und Resilienzdebatte differenziert weitergeführt wird.¹⁹

Der offene Horizont eines Transzendenzbezuges kann den Menschen davon befreien, die Erfüllung all seiner Hoffnung in diesseitigen Maximierungsprojekten und dem Versprechen einer immer besseren Zukunft zu suchen. Er befähigt, die Grenzen und Brüche der geschöpflichen, naturhaften Wirklichkeit anzuerkennen, ohne zu resignieren. Dies kulturell auch im Kontext der Ökologie zu vermitteln, ist heute eine aktuelle Aufgabe und Kompetenz der Kirche im Umweltdiskurs.

¹⁷ Vgl. Ernst-Ulrich von WEIZSÄCKER/Andreas WIJMKAN, *Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt. Bericht an den Club of Rome*, Gütersloh 2018, 124–130.

¹⁸ Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt ⁵1984, 63–64.

¹⁹ Vgl. VOGT, *Christliche Umweltethik*, 412–444.

4. Der biblische Herrschaftsauftrag als kulturgeschichtliche Wurzel der Naturvergessenheit?

Seit der Studie des amerikanischen Mediävisten Lynn White von 1967 *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*²⁰ ist die christliche Schöpfungstheologie in die Defensive geraten: White diagnostiziert den Herrschaftsauftrag von Gen 1,26 „macht Euch die Erde untertan“ als kulturgeschichtliche Wurzel der Umweltkrise. Ebenfalls Ende der 1960er Jahre (möglicherweise in Vorträgen vor White) hat der islamische Religionsphilosoph und Harvard-Physiker Seyyed Nasr denselben Vorwurf an das Christentum adressiert und dies mit einer radikalen Kritik der modernen Entsakralisierung der Natur verbunden.²¹ Bekannt wurde dieser Vorwurf in Europa vor allem durch das im Jahr 1972 von dem bayerisch-katholischen Schriftsteller Carl Amery veröffentlichte Werk *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*²².

Alle drei beanspruchen nicht eine authentische Interpretation des Bibeltextes, sondern beziehen sich auf dessen Wirkungsgeschichte. Schon in der Antike – beispielsweise von Hieronymus – wurde Gen 1,26 im Rahmen imperialistischer Denkmodelle interpretiert und seit dem 16. Jahrhundert wurde der Bibelvers für eine radikale Leugnung des Eigenwertes der Natur in Anspruch genommen.²³ So wurde das Christentum zum Teil der naturvergessenen Tradition der Moderne. Bis heute gilt, dass Klimaleugner überproportionale Unterstützer unter Christ*innen haben, z. B. von evangelikal-protestantischen oder konservativen Katholik*innen in der USA, die Trump unterstützen.

Wer von „Verantwortung für die Schöpfung“ spricht, sollte diese Ambivalenzen der christlichen Tradition im Blick behalten; die Kirchen sind nicht Vorreiter, sondern eher Nachzügler in der Schöpfungsverantwortung. Trotz einiger prägnanter Äußerungen bereits in den 1960er Jahren, kann man ökologisch vom „katholischen Ver-

²⁰ Lynn WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967) 1203–1207.

²¹ Seyyed Hossein NASR, *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London 1968.

²² Carl AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

²³ Christof HARDMEIER/Konrad OTT, *Naturethik und biblische Schöpfungserzählungen. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Stuttgart 2015, 40–43.

spätungsfaktor“ sprechen. Vor 2015 tauchten die ökologischen Zentralbegriffe „Klimawandel“ und „Nachhaltigkeit“ auf der Ebene der päpstlichen Soziallehre kein einziges Mal auf.

5. „Wir sind Erde“

Die katholische Kirche hat allerdings mit der Enzyklika *Laudato si'* von 2015 mächtig aufgeholt. Diese gilt als der wichtigste Text zur kulturellen und ethischen Tiefendimension der ökologischen Krise in den zurückliegenden Jahrzehnten.²⁴ Er wird weltweit intensiv rezipiert. Wegweisend ist vor allem der ökosoziale Ansatz, der konsequent ökologische und entwicklungspolitische Dimensionen zusammendenkt und exemplarisch am Beispiel der lateinamerikanischen Tradition des *Buen vivir*, des guten Lebens in Naturverbundenheit, auch indigene Traditionen einbezieht. Aber auch politisch-strukturelle und weltwirtschaftliche Zusammenhänge sowie Missstände des Machtmissbrauchs und der Korruption werden deutlich benannt – im Unterschied zu den Umwelttexten der UNO, die diesbezüglich schweigen.²⁵ Hintergrund ist die Befreiungstheologie, die das sozialethische Denken von Papst Franziskus prägt. So kommt der Begriff „Macht“, der in der offiziellen Soziallehre zuvor konsequent vermieden wurde, in *Laudato si'* 67-mal vor.

Laudato si' ist ein rhetorisches Kunstwerk, ein Text mit hoher poetischer Qualität. Ich hatte das Glück, von der Stiftung für kulturelle Erneuerung, die Wissenschaft, Religion und Kunst zusammenführen will, den Auftrag zu erhalten, das Libretto für ein Oratorium zur Enzyklika zu verfassen (es wurde im November in der Berliner Philharmonie aufgeführt und kann auf YouTube nachgehört werden²⁶). Ich habe dafür den Titel „Wir sind Erde“ (vgl. LS 2) gewählt, das ist ein Zitat aus der Enzyklika, das eine Schlüsselbedeutung für seine enge Verbindung von Schöpfungstheologie und Anthropologie hat: Der Mensch hat eine ökologische Bestimmung, er ist „Adam“,

²⁴ Vgl. zur Wirkungsgeschichte von *Laudato si'*: Markus VOGT, Die Enzyklika *Laudato si'* als Katalysator für eine ökosoziale Transformation, in: JCSW 2025.

²⁵ Zum vgl. von *Laudato si'* und den SDGs siehe Markus VOGT, Development postcolonial: a critical approach to understanding SDGs in the perspective of Christian social ethics, in: Global Sustainability, Bd. 5, id. e4, Cambridge 2022 (<https://doi.org/10.1017/sus.2021.31>).

²⁶ Vgl. <https://www.kulturellererneuerung.de/aktivitaeten/wir-sind-erde-text-markus-vogt/>, sowie zum Hören: <https://www.youtube.com/watch?v=RL236yHgZ7k> (22.01.2025).

Erdling, der Erde zugehörig. Der lateinische Name „homo“ von *humus*, hat die gleiche Wurzel. Nur wenn wir uns konsequent als Teil der Schöpfung begreifen und Tiere und Pflanzen als Mitgeschöpfe in den Blick nehmen, haben wir Zukunft auf diesem Planeten. Demut ist angesagt.

Das bedeutet aber für mich nicht, dass ich einen biozentrischen Ethikansatz vertrete: Die Einzigartigkeit des Menschen als sittliches Subjekt und damit als einzig möglicher Adressat von Imperativen der Verantwortung sollte nicht eingeengt werden. Ich vertrete den Ansatz eines ökologischen Humanismus, der die ökologischen sowie sozialen und kulturellen Voraussetzungen des Menschwerdens, stärker als im Idealismus und der Aufklärungsphilosophie, in den Blick nimmt. Zugleich teile ich die Kritik am „despotischen Anthropozentrismus“ (LS 68), wie sie Papst Franziskus in *Laudato si'* formuliert.²⁷

Die Debatte um die Anthropozentrik bildet seit über 50 Jahren den zentralen Streitpunkt christlicher Umweltethik und man gewinnt den Eindruck, dass sich die Argumente im Kreis drehen. Daher schlage ich vor, grundlegend das Denken in zentrischen Modellen zurückzustellen und stärker in komplexen Beziehungsgefügen zu denken. Im Sachverständigenrat für Umweltfragen haben wir dafür den Begriff „Retinität“, Gesamtvernetzung, als Schlüsselprinzip der Umweltethik vorgeschlagen.²⁸ Naturphilosophische Basis der Retinität ist der Paradigmenwechsel von der Newtonschen Physik, die die Natur mit Modellen linearer Wirkungsketten und einzelner Objekte zu begreifen sucht, hin zu Modellen komplexer, nichtlinearer Wechselwirkungen, wie sie sich im Kontext von Quantenphysik und Kybernetik etabliert haben. Dies hat weitreichende Konsequenzen für politische und sozialetische Steuerungsmodelle der Nachhaltigkeit.²⁹ Lehramtlich ist dieser Zugang anschlussfähig an das, was Papst Franziskus als „integrale Ökologie“ (LS 159) umschreibt und zum normativen Leitbegriff von *Laudato si'* gemacht hat.

²⁷ Zum Konzept des ökologischen Humanismus vgl. den Festvortrag bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Regensburg: https://www.gorres-gesellschaft.de/fileadmin/user_upload/Ordner_fuer_Dateien_Generalversammlung/Regensburg_OEkoLogischer_Humanismus_revidiert.pdf (22.01.2025); zur Debatte um die Anthropozentrik vgl. Michael ROSENBERGER, *Krone der Schöpfung? Ursprünge des christlichen Anthropozentrismus und Möglichkeiten seiner Überwindung*, Baden-Baden 2023 sowie den Beitrag von Sebastian Kistler in diesem Band.

²⁸ SRU [Sachverständigenrat für Umweltfragen], *Umweltgutachten 1994. Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung*, Stuttgart 1994, 54.

²⁹ Vgl. VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 305–372.

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben Übereinstimmend mit der EU-Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit (GPSR) stellen wir sicher, dass unsere Produkte die Sicherheitsstandards erfüllen. Näheres dazu auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit. Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2025 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3398-0