

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„DIE BEDEUTUNG DER ESCHATOLOGIE
FÜR EINE CHRISTLICHE UMWELTETHIK“

Verfasserin

Edeltraut Haupt

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Mai 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. theol. Gerhard Marschütz

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	7
0. EINLEITUNG.....	9
0.1. Die Problemstellung.....	9
0.2. Ziele, Aufbau und Methode der Arbeit.....	12
0.2.1. Ziele.....	12
0.2.2. Aufbau und Methode.....	13
0.2.3. Forschungsfragen.....	14
1. ESCHATOLOGIE UND UMWELTETHIK – HINFÜHRUNG.....	15
1.1. Eschatologie.....	15
1.1.1. Begriffsklärung.....	15
1.1.2. Apokalyptik und Eschatologie.....	17
1.1.2.1. Zeitenwende.....	18
1.1.2.2. Apokalyptische Eschatologie.....	19
1.1.3. Kriterien für die „Rede von den letzten Dingen“.....	21
1.2. Umweltethik.....	23
1.2.1. Ethik allgemein.....	23
1.2.2. Ethik bezogen auf Umwelt.....	23
1.2.3. Skizzierung der Forschungsgeschichte.....	25
1.3. Unterschiede und Gemeinsamkeiten philosophischer und theologischer Ethik.....	26
1.3.1. Basis philosophischer Begründungen.....	26
1.3.2. Theologische Ethik.....	27
1.3.3. Eschatologische Umweltethik.....	27
2. PROTOLOGIE, CHRISTOLOGIE, SOTERIOLOGIE UND ESCHATOLOGIE UND IHRE UMWELTETHISCHE RELEVANZ.....	28
2.1. Schöpfungstheologische Topoi.....	28
2.2. Jesus Christus als Schöpfungsmittler und Bringer eschatologischen Friedens.....	30
EIN ERSTES RESÜMEE IM KONTEXT DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS.....	33
3. URSACHEN DER UMWELTKRISE.....	36
3.1. Die Fortschrittsidee als eine Wurzel der Umweltkrise.....	36
3.2. Verfehlen des Schöpfungsauftrags durch die Sünde.....	39

4. MENSCH UND NATUR IN DER MODERNE.....	42
4.1. Konzepte von Handlungsordnungen	45
4.1.1. Kriterien nach Martin Honecker	45
4.1.2. Klassen natürlicher Objekte	50
4.1.2.1. Anthropozentrische Ansätze.....	51
4.1.2.2. Anthro- und biozentrische Ansätze	53
4.1.2.3. Patho- Bio – und Physiozentrik	54
4.1.2.3.1. Pathozentrik	54
4.1.2.3.2. Biozentrik.....	55
4.1.2.3.3. Physiozentrische Umweltethik	56
4.2. Ökologische Ethik.....	57
4.2.1. Paradigma „Leben“	58
4.2.1.1. Ansatz beim Subjekt.....	59
4.2.1.2. Ansatz beim Gegenstand	59
4.2.1.3. Ansatz bei der Voraussetzung ökologischen Handelns.....	60
4.2.2. Ökologisches Bewusstsein und ökologisches Handeln	60
4.3. Verantwortungsethik	62
4.3.1. „Verantwortung“ – ein Grundbegriffe der Ethik	62
4.3.2. Moraltheologische Differenzierung der Verantwortung.....	63
5. SPEZIFISCH CHRISTLICHE UMWELTETHIK.....	65
5.1. Christliche Anthropologie	65
5.2. Gibt es biblisch begründete Umweltethik?	66
5.2.1. Utopie vom eschatologischen Schöpfungsfrieden	67
5.2.2. Der messianische Frieden	70
5.2.3. Kosmische Eschatologie	73
5.2.3.1. Vollendung der Schöpfung durch Befreiung aus der Nichtigkeit, Röm 8,18-24	73
5.2.3.2. Apokalyptische Vollendung – Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung	77
5.3. Umweltethik im Sinnhorizont Kreatur – Natur	81
5.3.1. Der Mensch als Mandatar des Schöpfers.....	81
5.3.2. Transparenz der Welt und Sakramentalität der Schöpfung.....	83
5.3.3. Schöpfungsspiritualität.....	85
ZWISCHENRESÜMEE UNTER EINBEZIEHUNG LEHRAMTLICHER STELLUNGNAHMEN.....	88
6. HANDELN IM HORIZONT ESCHATOLOGISCH ORIENTIERTER UMWELTETHIK	96
6.1. Ökologisches Handeln	97
6.1.1. Umweltschutz und theoretische Tätigkeit	97

6.1.2. Umweltschutz und praktisches Handeln.....	98
6.1.3. Umweltschutz und poetisches Handeln	99
6.2. Tugendlehre als Impuls für christliche Umweltethik.....	99
6.2.1. Einige Vorbemerkungen zum Begriff Tugend	100
6.2.2. Die Kardinaltugenden im Kontext von Umweltethik	101
6.2.3. Göttliche Tugenden.....	103
6.2.4. Prinzip Hoffnung	105
6.2.5. Eschatologische Tugenden	108
6.2.5.1. Dankbarkeit.....	108
6.2.5.2. Eschatologische Gelassenheit	110
6.2.5.3. Solidarität.....	110
6.3. Das Reich Gottes	111
 7. AUF DEM WEG IN DEN SABBAT DER SCHÖPFUNG –	
EINE SCHLUSSBETRACHTUNG	114
 LITERATURVERZEICHNIS.....	123
 ABSTRACT.....	129

Vorwort

Ziel meiner Arbeit ist die systematische Darlegung der Relevanz von Eschatologie für Umweltethik, wie sie in der Dogmatik und in verschiedenen Beiträgen von Moraltheologen zur Sprache kommt. Außerdem will ich der Frage nachgehen, ob und wie die Lehre von der Eschatologie eine Motivation für die Bewahrung der Schöpfung (bzw. Umwelt) darstellt und wie diese in praktische und moralische Haltungen umzusetzen ist.

Mehrere Motive haben mich bewogen, mich mit diesem Thema zu befassen: eine große Liebe zur Natur, die Bezauberung durch die Vielfalt und Buntheit des Lebens dieser Erde, eine tiefe Betroffenheit darüber, wie die Menschen mit der Schöpfung Gottes umgehen und der Wunsch, etwas zur Behebung der Umweltkrise beizutragen; auch die Faszination, die von dem Geheimnis ausgeht, das sich z.B. in der Schönheit einer aufblühenden Rose offenbart. Woher kommt dieser Zauber – was ist der Grund der Schönheit einer Rose? Die griechischen Philosophen nannten diesen Grund ἀρχή (Ursprung), das „Allem was ist“ Zugrundeliegende. Ein tiefes Geheimnis umfasst die ganze Schöpfung von ihrem Anfang bis zum Ende, das die Theologie Eschaton nennt. Der gläubige Christ kommt in seinem Glauben an den Schöpfergott diesem Geheimnis näher. Durch die langjährige Verbindung und Information mit und durch die Umweltorganisation *Global 2000* ist mein Interesse an der Umweltthematik gewachsen. Ich möchte, wie M. Theobald es ausdrückt, „Der Kreatur die Sprache leihen“¹. Das Stöhnen und Seufzen der Kreatur (vgl. Röm. 8,18 ff) hat mich berührt, und ich will, mich als Tochter Gottes fühlend, meinen Beitrag leisten, dass sie in die „Herrlichkeit Gottes“ verwandelt wird.

Herzlich bedanken möchte ich mich bei Univ. Prof. Dr. Gerhard Marschütz für seine Geduld bei der Begleitung meiner Diplomarbeit und bei Mag^a. Hannelore Niedermayer für ihre Unterstützung als Lektorin.

¹ M. Theobald, *Römerbrief*, (= SKK.NT; 6), Stuttgart 1992, 243.

0. Einleitung

0.1. Die Problemstellung

Im ORF Teletext vom 9.10.2008 wurden unter der Schlagzeile „200 Millionen Klimavertriebene bis 2050“ die Gefahren des Klimawandels dramatisch hervorgehoben. Als Folge der Klimaerwärmung könnten nach Einschätzung der Vereinten Nationen bis zur Mitte unseres Jahrhunderts 200 Millionen Menschen aus ihren Heimatregionen vertrieben werden. Als wichtigste Gründe für „Öko-Vertreibung“ gelten Dürren wegen ausbleibenden Regens, Überflutungen und Wüstenbildung².

Schon 1972 bezeichnete der *Club of Rome* den Zustand unserer Erde als „Wachstum zum Tode“³. Im Zeitraum von 1973 bis 2008 wurden die ökologischen Effekte, durch die Ökonomie bewirkt, deutlich sichtbar. Die Wechselwirkung zwischen Ökonomie und Ökologie wird jedoch, obwohl immer mehr Menschen die Umweltproblematik wahrnehmen und nach Lösungen suchen, in den Tagesmedien wenig berücksichtigt.

Die Situation unserer (Um-) Welt ist in einer enormen Umbruchsituation begriffen. Durch die Globalisierung in wirtschaftlicher, kultureller, soziologischer und medizinischer Sicht eröffnet sich eine ungeheure Bandbreite von Möglichkeiten, wie sie die Menschheit bisher noch nie gekannt hat. Wenn es uns gelingt, vorhandene Probleme gemeinsam mutig zu lösen, können wir nachfolgenden Generationen eine lebenswerte Welt übergeben. Gelingt uns dies nicht, könnte ein Ökokollaps oder, wie manche Zukunftspropheten meinen, die Vernichtung menschlichen Lebens drohen. Die ökologischen Probleme und die damit verbundene Umweltkrise sind vielfältig – und vor allem: global. Bereits im Jahr 1982 prognostizierte Jürgen Moltmann für die Entwicklung der Globalisierung:

Die Ausbreitung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation führt zur Vernichtung von immer mehr Arten von Pflanzen und Tieren. Durch die Kohlendioxyd- und Methangase entsteht der ‘Treibhauseffekt’, der das Erdklima in den nächsten Jahrzehnten folgeschwer verändern wird.

² 200 Millionen Klimavertriebene bis 2050, ORF Teletext vom 9.10.2008.

Durch chemische Fertilizide und diverse Pestizide wird der Boden vergiftet. Die Regenwälder werden abgeholzt, die Wiesen überweidet, die Wüsten wachsen. [...] Die Weltbevölkerung hat sich in den letzten 60 Jahren vervierfacht und wird Anfang des nächsten Jahrhunderts über 10 Milliarden Menschen umfassen. Der Lebensmittelbedarf und der Müllausstoß werden entsprechend steigen. Die Urbanisierung der Menschheit wird von 29% (1950) auf 46,6% (2000) steigen. Das menschliche Ökosystem ist aus der Balance geraten und auf dem Wege der Zerstörung der Erde und der Selbstzerstörung.⁴

Auch das katholische Lehramt (z. T. in Zusammenarbeit mit den evangelischen Kirchen) hat sich, da die Kirche nach ihrem Selbstverständnis auch Verantwortung für die Schöpfung trägt, mit der Problematik beschäftigt. Wie ein historischer Rückblick zeigt, in ersten Ansätzen bereits vor dem Bericht des *Club of Rome*. Seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts nimmt das Lehramt der katholischen Kirche immer wieder Stellung zu Fragen des technischen Fortschritts, der Kernenergie, der Lebensqualität, des Wohlstands, der Selbstbeschränkung etc. Erinnert sei hier besonders an die Enzyklika *Mater et Magistra* von Johannes XXIII. (1961)⁵, an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (1965)⁶, und an die Enzyklika *Populorum progressio* von Paul VI. (1967)⁷. Ausdrücklich auf die ökologische Krise wird jedoch erst im Jahre 1971, in der Nr 21 des Apostolischen Schreibens *Octogesima adveniens*, von Paul VI. eingegangen⁸.

Die Kirche muss, so Papst Benedikt XVI. in der vorläufig aktuellsten Stellungnahme des katholischen Lehramtes zum Thema Umweltethik⁹, diese Verantwortung auch auf

³ D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

⁴ J. Moltmann, Art. *Ökologie* in: TRE Bd. 25, Berlin, New York 1982, 37-38.

⁵ Johannes XIII., *Mater et Magistra* vom 15. Mai 1961; über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens im Lichte der christlichen Lehre, mit dem offiziellen lateinischen Text des Vatikans, Luzern, München 1963.

⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Breisgau 1966/Debrecen³⁰2003, 449-552.

⁷ Paul VI., Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker: *Populorum progressio*, Leutersdorf/Rhein 1968.

⁸ Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an seine Eminenz Kardinal Maurice Roy ... anlässlich der 80-Jahrfeier der Veröffentlichung der Enzyklika „*Rerum novarum*“ (= Typis Polyglottis Vaticanis), 1971.

⁹ Papst Benedikt XVI., *Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung*, Rede zum Weltfriedenstag am 8.1.2010,

politischer Ebene ausüben, denn die Schädigung der Natur hängt eng mit der Humanökologie zusammen. Die Pflichten gegenüber der Umwelt leiten sich von den Pflichten gegenüber der Person und ihren Beziehungen zu den anderen ab.

Als eine Ursache, die ein Voranschreiten aus der Umweltkrise heraus behindert, sieht der Papst das Fehlen von weitblickenden politischen Programmen und das Verfolgen einseitiger wissenschaftlicher Interessen. Er regt daher an, das Entwicklungsmodell, nach dem derzeit Wirtschaft, Wissenschaften und Politik ihre Ziele formulieren, zu überprüfen.

Die lehramtlichen Stellungnahmen sind jedoch vor allem geprägt durch den Blick auf die moralischen Komponenten der Krise; denn jede wirtschaftliche, politische aber auch wissenschaftliche Entscheidung hat moralische Quellen und auch Konsequenzen. Der Papst fordert in diesem Sinne dazu auf, Strategien zu finden, in denen technologisch fortgeschrittene Gesellschaften von einem Maßhalten geprägt sind, was sich z. B. durch Reduzierung ihres Energiebedarfs ausdrücken könnte, aber auch die Nutzungs- und Zugangsbedingungen gerechter zu verteilen erlaubt. Es sollte ein Entwicklungsmodell angenommen werden, in dem die menschliche Person im Mittelpunkt steht und so – durch Gerechtigkeit, die dem Einzelnen widerfährt –, der Förderung des gemeinsamen Wohls dienen kann. Erziehung zu einem gerechten, achtsamen Umweltbewusstsein müsse auch Humanökologie einschließen, um das menschliche Erbe der Gesellschaft zu bewahren.

Die Stellungnahmen der Kirchen beziehen sich vorrangig auf die Schöpfungsverantwortung. Wenig ist dabei das Eschaton im Blick. Vornehmlich im Anschluss an die nicht primär theologischen Diskurse zu diesem Thema wird die Bewahrung der Schöpfung, der Lebensraum des Menschen in den Blick genommen. Dieser wenig berücksichtigten Frage nach der Relevanz der eschatologischen Dimension in der Argumentation einer christlichen Umweltethik widmet sich die vorliegende Arbeit.

0.2. Ziele, Aufbau und Methode der Arbeit

0.2.1. Ziele

Ziel dieser Arbeit ist, den Zusammenhang von Schöpfungstheologie (Protologie), Christologie, Soteriologie und Eschatologie darzustellen und den Bezug zu christlicher Umweltethik zu begründen.

Einleitend werden die für die Arbeit grundlegenden Begriffe „Eschatologie“ und „Umweltethik“ geklärt. In einem nächsten Schritt werden die dogmatischen und biblischen Grundlagen hinsichtlich der Verbindung der verantwortungsvollen Hauswalterschaft des Menschen gegenüber der ihm von Gott übergebenen Schöpfung, und der Glaube daran, dass Jesus Christus nicht nur Anfang sondern auch Ziel der Schöpfung ist, besprochen. Mit der Christologie/Soteriologie ist der alttestamentliche Messianismus verbunden und dessen Hoffnung auf die Vollendung von Gottes Schöpfung im verheißenen Schöpfungsfrieden.

Danach wird die Forschungslage zur Umweltethik schrittweise expliziert. Hierbei wird die Fortschrittsidee als Angelpunkt betrachtet und es wird der Genese von „Umweltethik“ als Forschungsbegriff nachgegangen: Wie ist es zur Umweltkrise gekommen, was haben Fortschrittsglaube, naturwissenschaftliche Fortschritte, methodischer Atheismus, Spezialisierung der Wissenschaften, anthropologische Fragestellungen und deren konzeptuelle Beantwortung (z. B. bei Kant), u. a. dazu beigetragen. In diesem Kontext werden Autoren, die sich mit diesen Themen in Bezug zur Umweltethik beschäftigten, zu Wort kommen. Es werden philosophische Ansätze, anthropologische Zugänge und besonders die theologische Bewertung der Umweltkrise betrachtet.

Das Anliegen der Arbeit ist, die speziell christliche Sicht der Problematik, die wechselseitige Bezogenheit von Eschatologie und Umweltethik deutlich zu machen. Um diese beiden begrifflichen Schnittpunkte kreisend soll ein theologischer Standpunkt im Diskurs „ökologische Verantwortlichkeit des Menschen“ erarbeitet werden.

Ein, soweit der Verfasserin bekannt, bisher wenig akzentuierter Aspekt der Arbeiten zum Thema Eschatologie/christliche Umweltethik betrifft die Auswertung präsentischer und futurischer Eschatologie im Blick auf christliche Umweltethik. Dieser wird in der vorliegenden Untersuchung breiter ausgeführt werden im Hinblick darauf, dass

Protologie und Eschatologie wesentlich zusammengehören, Schöpfung ohne Vollendung nicht gedacht werden kann, und dass die gelebte Verantwortung des Menschen als Mandatar gegenüber der Schöpfung sichtbar werden muss in der Vollendung der Welt als „neue Schöpfung Gottes“.

0.2.2. Aufbau und Methode

Im methodischen Vorgehen wird der erste Teil der Arbeit das wechselseitige aufeinander Verweisen von Schöpfungslehre (Protologie) und Eschatologie sowie deren Relation zur Umweltethik aufzeigen. Dass komplementär zur Eigenständigkeit der Schöpfung dem Menschen als „Mitschöpfer“ Verantwortung gegenüber der Welt gegeben ist, wird argumentativ eingeholt und in Bezug zur Umweltkrise aufgezeigt.

In einem weiteren Schritt wird dann der Zusammenhang von Protologie/Eschatologie mit Christologie/Soteriologie betrachtet – Jesus Christus als Alpha und Omega der Schöpfung (vgl. Offb 1,17; 22,13); Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung, Überwindung von Schuld und Tod durch Jesus Christus als unsere Hoffnung – auch auf Erlösung der ganzen Schöpfung (vgl. Kol 1,15-20; Röm 8,18-30).

Daran anschließend sollen die Differenzen zwischen christlicher und rein philosophisch-rational begründeter ökologischer Ethik aufgezeigt werden. Den Unterschied macht, wie zu zeigen sein wird, aus theologischer Sicht die Betonung des Menschen als Hausverwalter in der Schöpfung Gottes aus.

Im Anschluss werden Arbeiten zum Thema Umweltethik/Eschatologie verschiedener deutschsprachiger Autoren vorgestellt. Philosophische und theologische Ansätze werden besprochen, die Großteils in ihrer Diagnose der ökologischen Krise und deren Ursachen übereinstimmen. Gemeinsam ist vielen Forschern, dass sie als Auslöser dieser Krise die Fortschrittsidee der Neuzeit, die sich der modernen Naturwissenschaft und der Technik zur Verwirklichung einer „besseren Welt“ bedient, sehen.

Zum Stichwort Eschatologie gibt es verschiedene implizite sowie auch einige (wenige) explizite Beiträge (z.B. die Sicht des „Schöpfungsfriedens“ bei M. Rosenberger¹⁰). Das kirchliche Lehramt bzw. kirchliche Dokumente haben sich zum Thema „ökologische

Krise“ mehrfach geäußert (darauf wurde bereits hingewiesen). Es soll auch der Frage nachgegangen werden, inwieweit in Zukunft Eschatologie für die Umweltethik hilfreich sein könnte bzw. welche Gesichtspunkte der Eschatologie eine Motivation für das Handeln der Christen bedeuten.

Schließlich soll aus den gewonnenen Erkenntnissen eine These, wie christliche Glaubenshaltung zur Bewältigung der Krise beitragen kann, entwickelt werden. Grundlage dieser These soll, neben den erarbeiteten biblischen und philosophischen Standpunkten, die im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils vollzogene (erneuerte) Sicht auf Schöpfung und Geschichte und der dadurch gegebene Bezug zur Ökologie sein.

0.2.3. Forschungsfragen

Ausgelöst durch die Umweltkrise kam der Aspekt der Bedrohung unserer Welt, des Zusammenbruchs unserer gemeinsamen Lebensgrundlagen, immer stärker in den Blick der Öffentlichkeit. Aus der Erkenntnis, dass die ökologische Krise zur Zerstörung unserer Welt führen *könnte*, stellen sich im Hinblick darauf, dass die Welt als „Lebenshaus“ (M. Rosenberger) des Menschen, für diesen materielle und geistige¹¹ Basis ist, u. a. folgende Fragen:

Lässt sich eine Änderung zum Besseren durch die ökologische Krise der Umwelt hindurch herbeiführen?

Kann christlich geprägte Umweltethik zur Verbesserung der globalen Situation etwas beitragen?

Welchen Einfluss hat die katholische Lehre vom Eschaton auf das sittliche Handeln des Menschen?

Gibt es speziell christliche Tugenden und Haltungen, die das sittliche Handeln im Hinblick auf die Umwelt beeinflussen?

Worauf stützt sich die eschatologische Hoffnung, die wesentlich für das ethische Handeln der Christinnen und Christen ist (sein sollte)?

¹⁰ M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaumes*. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität Würzburg 2001, 38-50.

¹¹ Als geistige Basis des Menschen kann die Welt insofern bezeichnet werden, als „die Welt in die wir geworfen sind“ (Heidegger) unsere Erkenntnis prägt, aber auch stimuliert.

Diese Fragen werden den gedanklichen Rahmen der folgenden Überlegungen bilden. Forschungen im Bereich Umweltethik sind von ihrer Anlage her, da das Thema die ganze Menschheit betrifft, global und fächerübergreifend sowie auch interreligiös von Bedeutung. Bewusst soll jedoch in der vorliegenden Untersuchung ein spezifisch christlicher Zugang gewählt werden. Die dieser Arbeit zugrunde liegende Forschungsfrage lässt sich daher wie folgt zusammenfassen:

Lässt sich aus eschatologischem Blickwinkel¹² ein genuin christlicher Beitrag formulieren, der zu einer Änderung zum Besseren hin aus der ökologischen Krise führt?

1. Eschatologie und Umweltethik – Hinführung

1.1. Eschatologie

1.1.1. Begriffsklärung

Der Begriff „Eschatologie“ leitet sich vom griech. ἔσχατος her, der *Letztes, Äußerstes, Ende* oder *Grenze* bedeutet. Er spricht von einer Grenzsituation der Welt zwischen Anfang, Ende und Neuanfang. Daher führen die Behandlungen der eschatologischen Fragen auch „zurück“ zur Protologie. In der Terminologie der christlichen Tradition bedeutet Eschatologie die „Rede bzw. Lehre vom Letzten und Endgültigen“¹³.

In der Neuscholastik, der bevorzugten philosophischen Methode des katholischen Lehramtes vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, verstand man unter der „Lehre von den letzten Dingen“ zwei komplementäre Ereignisebenen: Auf individueller Ebene diejenigen Ereignisse, welche den einzelnen Menschen *nach* seinem Tod betreffen (individuelles Gericht, Fegefeuer, Himmel oder Hölle) und auf universaler Ebene jene, welche die Weltgeschichte als ganze beenden (Wiederkunft Christi, Auferstehung der Toten und allgemeines Gericht). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzog sich

¹² Die Verfasserin ist sich der problematischen Ausdrucksweise bewusst: nämlich dass sich von einem Standort in Raum und Zeit kein Blickwinkel vom Eschaton her einnehmen lässt. Es soll mit dieser Sprachfigur jedoch zum Ausdruck gebracht werden, dass Umweltethik von der kirchlichen Lehre über das Eschaton her betrachtet wird.

(vor allem) in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*¹⁴ eine Wende hin zu Geschichte und Welt. Es wird die geschichtliche und kosmologische Sicht der erhofften Zukunft unserer Vollendung stärker betont, ohne die existenzielle Sicht zu vernachlässigen. „Eschatologie ist somit die methodisch begründete Auslegung der christlichen Hoffnung auf die verheißene endgültige Zukunft unserer (persönlichen, kirchlichen und universalen) Geschichte und der ganzen Schöpfung im Reich Gottes.“¹⁵

Eschatologie kann so auch, in Anlehnung an Kant, die methodisch begründete Antwort auf die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ sein. Da Hoffnung nach christlichem Verständnis wesentlich mit dem Letzten und Endgültigen menschlichen Daseins zu tun hat, kann die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ auch als Ausdruck einer eschatologischen Erwartung begriffen werden.

Jürgen Moltmann ist der Ansicht, es gäbe eine zeitweilige „Eschatologievergessenheit“ in der Theologie. Diese sei darauf zurückzuführen dass, nachdem das Christentum „Nachfolgeorganisation“ der römischen Staatsreligion wurde, die Eschatologie und deren revolutionierende Wirkung auf die Geschichte den enthusiastischen Sekten überlassen worden war. Der christliche Glaube hätte in dieser Phase die ihn tragenden Zukunftshoffnungen aus seinen Lehren ausgeschieden und die Zukunft ins Jenseits transportiert¹⁶. Da die biblischen Zeugnisse randvoll von messianischen Zukunftshoffnungen für die Erde sind, wäre die Hoffnung gleichsam aus der Kirche ausgewandert, und hätte sich in verzerrter Gestalt gegen die Kirche gewandt. Eschatologie heißt jedoch, so Moltmann, die Lehre von der *christlichen* Hoffnung, die sowohl das Erhoffte als auch das Hoffen selbst umfasst. Die christliche Hoffnung könne in ihrem Sprechen über das Eschaton nicht nur unter „Lehre“ eine Sammlung von Lehrsätzen verstehen, denn der Ausdruck „Logos“ hat einen Bezug zur Wirklichkeit, die immer da ist und in ihr entsprechenden Werken zu Wahrheit gebracht wird.

Wie aber kann christliche Eschatologie die Zukunft zur Sprache bringen? Die christliche Eschatologie redet nicht von der Zukunft im Allgemeinen, sondern sie spricht von Jesus

¹³Vgl. M. Kehl, *Dein Reich komme*. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung, Würzburg 2003, 17.

¹⁴Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 449-552.

¹⁵M. Kehl, *Dein Reich komme*, 18.

Christus und seiner Zukunft. Sie erkennt die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu und verkündet die Zukunft des Auferstandenen, denn die Christus-Prädikate sagen nicht nur wer er war und ist, sondern implizieren Aussagen darüber, wer er sein wird und was von ihm zu erwarten ist: „Er ist unsere Hoffnung“ (Kol 1,27).

1.1.2. Apokalyptik und Eschatologie¹⁷

Auf die Genese des – mitunter nahezu oppositionell verstandenen – Begriffspaares kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich eingegangen werden. Da sich jedoch in der Differenzierung auch Vorstellungen niederschlagen, welche die Beziehung des Menschen zur und vor allem seine Handlungsoptionen in der Schöpfung betreffen, ist ein äußerst knapper Überblick geboten.

Eine Trennung teleologischer Erwartungen jüdischer und christlicher Herkunft schien Forschern des 19. und 20. Jahrhunderts angebracht, um Jesu Botschaft von sinnlichen jüdischen Vorstellungen, die als Apokalyptik gekennzeichnet wurden, im Gegensatz zu den geistigen christlichen Hoffnungen in Bezug auf die letzten Dinge – der Eschatologie – frei zu halten. Dabei war weniger die Bedeutung des griech. Begriffs ἀποκάλυψις (*Offenbarung, Enthüllung*) im Blick, sondern die mythischen Bildwelten der Texte, deren Pseudonymität, Auditionen und vor allem der Dualismus der Zwei-Äonen-Lehre (der neue Äon bricht aus dem Jenseits in diese Welt herein). Allerdings hat sich gezeigt, dass es weder „die“ apokalyptische Sicht gibt, sondern auch, dass in neutestamentlichen Texten sehr wohl als nach den Kriterien der Forschung apokalyptisch zu wertende Texte vom Eschaton sprechen. In Jesu Verkündigung des Reiches Gottes finden sich nebeneinander weisheitliche Grundzüge (diese gelten als primär) und von apokalyptischem Bewusstsein der unmittelbaren Nähe des göttlichen Gerichts geprägte. Im Folgenden wird der Differenzierung wie sie sich in der Forschung als hilfreich erwiesen hat (unbeschadet der Diskurse der neutestamentlichen Exegese zum „apokalyptischen Jesus“) gefolgt. Um die Einheit der beiden Perspektiven zu

¹⁶ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh ²2005, 11.

¹⁷ Zum Folgenden siehe ausführlich J. Frey, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft*. Zum Problem Jesus und die Apokalyptik, in: M. Becker, M. Öhler (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (= WUNT; 2. Reihe, 214), Tübingen 2006, 23-94.

kennzeichnen, wählen Koenen und Kühschelm¹⁸ den Begriff der Zeitenwende, Moltmann spricht von apokalyptischer Eschatologie.

1.1.2.1. Zeitenwende

Mit dem Christusereignis wurde eine neue Periodisierung von Zeit festgelegt. Während die altisraelitische Sicht eine Unterscheidung zwischen der „jetzigen“ und der „kommenden“ Weltzeit macht, und dabei betont, dass „diese Welt da“ unter der Sünde steht und zugrunde gehen wird, sind mit Christi Auferstehung das „Ende der Welt“ und die „Kommende Welt“ angebrochen¹⁹.

Alttestamentlich ergibt sich Eschatologie aus dem Spannungsfeld von Prophetie und Apokalyptik. Die Bücher der sogenannten Gerichtspropheten enthalten neben Gerichtsankündigungen auch Heilsworte, die eine Zeitenwende ankündigen, „dass Jahwe aufgrund seiner Gnade eine Zeitenwende bringen und eine eschatologische Heilszeit heraufführen wird.“²⁰ Im Begriff der „Zeitenwende“ soll deutlich werden, dass die im Alten Testament gemeinte Vorstellung nicht eine Sicht vom *Ende* der Zeit sondern einer *Wende* der Zeit bis zu einer Endzeit, die sich als endgültige Heilszeit innerweltlich realisieren wird, ist²¹. In der Zeit des Exils wird der Horizont so weit gesteckt, dass Deuterojesaja die Heilszeit als wunderbares Geschehen mit universalistischen Dimensionen ausmalt²².

Im Neuen Testament ist diese Zeitenwende mit den Heilsereignissen verbunden: mit Jesu Auftreten und besonders mit Ostern. Die Zeitenwende am Ende der Geschichte ist nur letzte Konsequenz dessen, was im Christusereignis geschehen ist.

Die eschatologischen Vorstellungen des Alten sowie des Neuen Testaments sind *theozentrisch* angelegt: Gott führt die Zeitenwende herauf und verbürgt die Vollendung der Schöpfung. Durch das Christusereignis erhält die präsentisch-eschatologische

¹⁸ K. Koenen, R. Kühschelm (Hrsg.), *Zeitenwende*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (= NEB, Bd. 2), Würzburg 1999.

¹⁹ Vgl. J. Auer, *Siehe, ich mache alles neu*, Regensburg 1984, 16. Vgl. dazu auch die Midraschim des Paulus, der die Adamsexistenz der Christusexistenz gegenüber stellt (z.B. 1 Kor 15,22; Röm 5,15).

²⁰ K. Koenen, *Altes Testament*, in: K. Koenen, R. Kühschelm (Hrsg.), *Zeitenwende*, 15.

²¹ Vgl. K. Koenen, *Altes Testament*, 12.

²² K. Koenen, *Altes Testament*, 21.

Perspektive im Neuen Testament größeres Gewicht als die futurische Eschatologie des Alten Testaments. In der irdischen Verkündigung und im Wirken Jesu zeigt sich, dass die Basileia Gottes bereits angebrochen ist und alttestamentliche Hoffnungsbilder (wie z. B. „der neue Messias“ oder „das Friedensreich“) erfüllt sind²³.

1.1.2.2. Apokalyptische Eschatologie

Von den Bedeutungsebenen der Eschatologie in orthodox dogmatischem Sinne als „zukünftig“, „transzendent“ oder „auf ein letztes Ziel gerichtet“, „letztgültig“, ausgehend, thematisiert Moltmann einen terminologischen Streit der alttestamentlichen Wissenschaften, nämlich ob Geschichtshoffnungen bereits als eschatologisch bezeichnet werden können, oder ob man den Terminus „eschatologisch“ für Weisungen reservieren soll, die vom Ende der Geschichte – und also von Ereignissen *außerhalb* des Geschichtlichen reden²⁴.

Daraus ergeben sich für Moltmann die Fragen: Kann man einen Unterschied machen zwischen *Geschichtseschatologie* und *kosmologischer* Eschatologie? Zwischen *innergeschichtlichen* Eschatologien und *transzendenten* Eschatologien? Meint das Eschaton nur Zukünftiges oder wird in ihm im Gegensatz zur Geschichte Zukunft absolut genommen? Welche Verheißungen und Erwartungen sind eschatologisch, die sich auf ein geschichtlich Zukünftiges richten im Sinne des letzten Horizonts?

Bestimmte Vorstellungskomplexe als „eschatologische Schemata“ zu eruieren und den Punkt festzustellen, wo man sagen kann, hier endet *prophetische Verheißung* und dort beginnt *Eschatologie* ist äußerst schwierig.

Die *prophetische Eschatologie* ist eng verbunden mit dem israelitischen Verheißungsglauben. Dieser ringt in der Prophetie mit neuen Gottes- Gerichts- und Geschichtserfahrungen und erlangt dabei eine neue, tiefe Verwandlung. Aus den Erwartungen ergeben sich bestimmte Zeitvorstellungen. Die eschatologische Perspektive wird ausgeweitet, und was einer Generation als das „Letzte“ erscheint, kann einer späteren sich als innergeschichtlich und überholbar erweisen. Die Vorstellungen vom

²³ Vgl. K. Koenen, *Altes Testament*, 15.

²⁴ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 120-124.

„Ende“ und vom „Ziel“ hängen damit zusammen, wovon etwas das Ende und wofür etwas das Ziel sein soll.

Die prophetische Verkündigung wird da eschatologisch, wo Israel von seinen Propheten aus dem bisherigen Heilsbereich herausgestoßen und die Heilshoffnung in ein kommendes Gottesgeschehen verlagert wird. Beim Propheten Amos wird zum ersten Mal die Gerichtsandrohung universal. Gott richtet alles Unrecht; auch an den Völkern, die ihn nicht kennen. Der „Tag Jahwes“ gilt als Deutung auf eine neue Zukunft. Dieser Tag ist eine Endzeitvision vom kommenden, nie gekannten Heil, vom neuen Bund, von der kommenden Herrschaft Jahwes über die Erde – nicht nur für Israel, sondern für alle am Gericht beteiligten Völker, die in die Geschichte Jahwes mit Israel verwickelt sind. Von einer wirklichen Eschatologie möchte Moltmann jedoch erst sprechen, wo der geschichtlich beschränkte Horizont auf das angesagte Zukünftige im Eschaton das Zeichen der ganzen Schöpfung erreicht und der Horizont des kommenden Gottes alle Völker umfasst.

Eine sehr spezielle Form der Endzeiterwartungen und -vorstellungen ist für Moltmann das Phänomen der spätjüdischen Apokalyptik²⁵. Propheten und Apokalyptiker verbindet die futurische Blickrichtung, doch es gibt auch konkrete Differenzen. Während der Apokalyptik eine religiös-deterministische Geschichtsauffassung zugrunde liegt (in der Geschichte wird sukzessive ein Plan Jahwes entwickelt), fehlt diese Vorstellung in der Prophetie. In der Apokalyptik ist das Gegenüber zum geschichtlich handelnden Gott die Welt unter der Macht des Bösen, bei den Propheten hingegen ist es ein „Du“ Gottes: Israel und die Völker. Auch die Vorstellungen von Vollendung differieren: apokalyptische Erwartungen sehen darin nicht (mehr) die endgültige Überwindung des Bösen durch das Gute, sondern einen Machtwechsel von der „Welt unter der Macht des Bösen“ zu einer „Welt der Gerechtigkeit“ – dem Reich Gottes. Dieser Dualismus hat in der Apokalyptik fatalistische Züge, das Handeln des Menschen beschränkt sich auf Erduldung und Hoffnung, kann aber die Wende nicht aktiv mitgestalten. Das Gericht wird nicht in der Freiheit Gottes gesehen, sondern als unabänderliches Schicksal, das *fatum irreparabile*.

²⁵ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 112-120.

Dahingegen ist bei den Propheten der Mensch immer direkt angesprochen mit der Aufforderung zur Umkehr. Sie standen mitten im Volk Israel und in seiner Geschichte, der Standort ihrer Weissagungen ist in ihrer Gegenwart. Die Apokalyptiker verschleiern ihren eigenen geschichtlichen Standort, können am ehesten als Teil der nachexilischen Lehrgemeinde der Gerechten zugehörig verstanden werden. Aus dieser Position heraus wird das Buch Daniel mit seinem ersten universalgeschichtlichen Entwurf der Weltgeschichte zum Vollstrecker des Testaments der Propheten.

Es stellt sich bei Betrachtung der Verhältnisse von Eschatologie und Kosmologie in der Apokalyptik eine besondere Deutungsmöglichkeit und theologische Beurteilungsmöglichkeit ein: Dass in der Apokalyptik nicht die *Eschatologie kosmologisch*, sondern umgekehrt, die *Kosmologie eschatologisch* wird. Der Kosmos würde geschichtlich in den Prozess des Eschatons hinein getragen. Die ganze Welt gerät in den eschatologischen Geschichtsprozess Gottes; nicht nur die Menschen, die Völkerwelt. Der Umkehr des Menschen in der prophetischen Botschaft steht als ihr Korrelat die Umkehr des ganzen Kosmos in der Apokalyptik gegenüber. Die prophetische Revolution der Völkerwelt weitet sich aus auf die kosmische Revolution aller Dinge. In das eschatologische Leiden des Gottesknechtes werden nicht nur die Märtyrer sondern die gesamte Kreatur hineingenommen – denn das Leiden wird universal und sprengt die Grenzen des Kosmos ebenso wie die eschatologische Freude in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ erklingen wird.

Die Vergeschichtlichung der Welt in der Kategorie der universalen eschatologischen Zukunft ist theologisch von ungeheurer Wichtigkeit, denn durch sie wird die Eschatologie zum universalen Horizont der Theologie. Ohne Apokalyptik bleibt theologische Eschatologie in der Völkergeschichte der Menschen oder in der Existenzgeschichte des Einzelnen stecken.

1.1.3. Kriterien für die „Rede von den letzten Dingen“

Die für diese Arbeit grundlegende Frage, nämlich wieweit es überhaupt sinnvoll ist, von und über Eschatologie zu sprechen, stellt sich auch K. Rahner in seinen „Theologischen

Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“²⁶. Rahner versucht am Leitfaden biblisch-eschatologischer Aussagen Prinzipien abzuleiten für die verantwortete christliche Rede vom Eschaton. Dabei muss es sich, so Rahner, um wirklich Zukünftiges handeln, das in einem ganz gewöhnlichen, empirischen Sinn zeitlich noch Ausständiges meint. Aussagen, die das katholische Lehramt über das Eschaton verkündet, sind als prophetisch zu werten. Für Rahner darf es keinen Zweifel geben,

... dass diese Aussagen in diesem Sinn nicht nur vom heutigen Glaubensbewußtsein der Kirche so gemeint werden, sondern daß diese heutige Interpretation eindeutig und absolut als die des bleibenden und unveränderlichen Glaubens selbst festgehalten werden muß, also eine spätere eschatologisierende Interpretation grundsätzlich nach dem katholischen Glaubens- und Lehrbegriff ausgeschlossen ist.²⁷

Von den Befunden der Bibel her kann keine Aussage über den Tag der Vollendung gemacht werden – es gibt keine geoffenbarte Zeitangabe in den biblischen Schriften. Die ausstehende Vollendung hat, wie Rahner das ausdrückt, „Verborgenhheitscharakter“. Wenn in der Verkündigung vom Eschaton gesprochen wird, dann kommt das Verborgene aus dem Modus des bloß Nicht-Gewussten in den „Modus der Andersheit als des Verborgenen“²⁸. Das Künftige rückt uns als das Geheimnis Gottes näher.

D. h., diese Zukunft muss wirklich *da* sein; es muss auf sie vorgeblickt, von ihr als ausständiger etwas ausgesagt werden können. Ausgesagt kann aber nur werden von dieser Zukunft, dass sie sein kann und sein soll, nämlich die Vollendung des ganzen Menschen durch den unbegreiflichen Gott im Heil, das uns in Christus schon gegeben ist. Christliche Anthropologie und Eschatologie sind letztlich Christologie; sind die Einheit der verschiedenen Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Lebens.

Der „Sitz im Leben“, die eigentlich ursprüngliche Quelle der eschatologischen Aussagen, ist für Rahner die Erfahrung vom Heilshandeln Gottes an uns in Christus²⁹.

²⁶ Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen* (ThQ 82/1960), 137-158.

²⁷ K. Rahner, *Theologische Prinzipien*, 139.

²⁸ K. Rahner, *Theologische Prinzipien*, 142.

²⁹ Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien*, 149.

Aus dieser Erfahrung und mit Hilfe formaler Prinzipien der Geschichtstheologie (wie z. B. die Zweideutigkeit des innerzeitlich Geschichtlichen und die wechselnde Radikalisierung der Mächte) lässt sich ablesen, was wir in der Lehre vom Eschaton sachlich aussagen können: dass die Zeit ein Ende haben wird, dass sich auf das Ende hin der Gegensatz zwischen Christus und der Welt verschärft, und dass die Geschichte mit dem definitiven Sieg Gottes in seiner Gnade endet.

1.2. Umweltethik

1.2.1. Ethik allgemein

„Ethik als Lehre von den Voraussetzungen, Strukturen und der Praxis moralischen Handelns hat es zu tun mit der Frage nach dem Gelingen und Glücken menschlichen Lebens.“³⁰ Menschliches Handeln ist aus ethischer Perspektive durch Sinnwerte beeinflusst aus denen sich Handlungsnormen und -urteile ergeben die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Trotz der Kluft zwischen ethischer Theorie und Praxis geht Ethik davon aus, dass der Mensch grundsätzlich dazu fähig ist, die als verpflichtend gewussten Normen und Urteile in der Praxis umzusetzen³¹.

1.2.2. Ethik bezogen auf Umwelt

Unter Umwelt im engeren, biologischen Sinn versteht man die spezifische Umgebung einer Tierart. Der Umweltbegriff im weiteren Sinn bezeichnet sowohl die urwüchsige Natur als auch den an die menschlichen Bedürfnisse angepassten kulturellen Lebensraum³². Als Umwelt wird somit die Gesamtheit der belebten und unbelebten Faktoren, die auf einen Organismus einwirken, bezeichnet.

Umweltethik reflektiert gemäß den anerkannten Regeln und Methoden der Ethik die normativ bedeutsamen Grundlagen, die entscheidenden Grundsätze, Grundhaltungen und Zielvorstellungen wie auch die konkreten ethischen Kriterien, Normen, Motive und Tugenden,

³⁰ M. Schlitt, *Umweltethik*, Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Paderborn, Wien 1992, 12.

³¹ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 12.

³² Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 15.

von denen das Handeln und Verhalten des Menschen in Bezug auf die außerhumane Natur geleitet und bestimmt sein sollen.³³

Da die ökologische Krise auf Umweltdefizite genereller Art zurückzuführen ist, besteht die Aufgabe der Ethik einerseits in der Offenlegung ethisch wichtiger Problembereiche; andererseits ist auch nach der ethischen Tragfähigkeit jener allgemeinen Werte, Normen, Kriterien und Vorzugsregeln zu fragen, die bewusst oder unbewusst dem Handeln zugrunde liegen und Ursachen für die angesprochene Krise sind/sein könnten³⁴.

Die Aufgabe der Ethik ist es, alle grundsätzlich ethisch wichtigen Problembereiche offenzulegen und zu diagnostizieren, d.h. nach der ethischen Tragfähigkeit derjenigen allgemeinen Werte, Normen, Kriterien und Vorzugsregeln zu fragen, die bewusst oder unbewusst dem Handeln zugrunde liegend die Ursache für die angesprochene Krise sind.“³⁵

Eine weitere Aufgabe von Umwelt-Ethik liegt darin, die Pflichten des Einzelnen, der sozialen Gemeinschaft und der Menschheit als Ganzes in Bezug zur Natur aufzuzeigen. Da Ethik von ihrer Zielsetzung her eine praktische Wissenschaft ist, ist ihr Ziel eine von vernünftiger Einsicht geleitete Praxis. Um eine solche Praxis zu erreichen, versucht die Ethik Impulse zu setzen, durch die Fortschritte im sittlichen Bewusstsein und auch in sozialen und naturalen Strukturen erwirkt werden (können).

Es darf jedoch der Beitrag der Ethik im Bereich des technischen Handelns nicht überschätzt werden. Ethik vermag durch Benennung von Zielen und der Richtung, in der nach Lösungen zur Bewältigung der ökologischen Krise zu suchen ist, Orientierung zu ermöglichen; sie vermag aber nicht, das Allgemeine auf den Einzelfall anzuwenden. Diese Übersetzung ist Aufgabe der praktischen Urteilskraft. Ethik ersetzt nicht verantwortungsvolle Mündigkeit.

³³ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, in: M.Heimbach-Steins, A. Lienkamp, J. Wiemeyer (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik*, Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträge im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption, Basel, Wien 1995, 386.

³⁴ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung*, 13.

³⁵ H. J. Münk, *Umweltverantwortung*, 13.

1.2.3. Skizzierung der Forschungsgeschichte

Die erste Konzeption einer Umweltethik stammt aus dem Jahre 1949. Sie trägt den Titel „Land Ethic“ und wurde von Aldo Leopold verfasst unter dem Eindruck der sich schon damals in den Vereinigten Staaten zunächst als starke Bodenerosion anbahnenden Umweltzerstörung³⁶.

Eine umfassende Diskussion setzte im Jahr 1972 ein, dem Erscheinungsjahr des ersten Berichts des *Club of Rome*³⁷ zum Thema Umweltkrise. In diesem Bericht wurde zum ersten Mal deutlich darauf hingewiesen, dass die hemmungslose Nutzung der natürlichen Ressourcen zur Zerstörung der Bedingungen menschlichen Lebens führen wird. Durch die anschließende öffentliche Diskussion erhielt der Begriff „Ökologie“ eine weitreichende Bedeutung, die eine Grunderkenntnis zum Spannungsverhältnis in dem der Mensch der Moderne handelt auf wissenschaftlicher Ebene generierte: dass der Mensch in hohem Ausmaß seine Umwelt gefährdet und dennoch bemüht ist, die Gefährdung einzudämmen.

Mit „Ökologie“ wird (seit dem Biologen Ernst Haeckel, der diesen Begriff 1866 eingeführt hat³⁸) zunächst jener Teilbereich der Biologie bezeichnet, der die Wechselbeziehungen zwischen Lebewesen und ihrer (belebten und unbelebten) Umwelt, die jeweils ein Ökosystem bilden, zum Gegenstand hat. Da die Begriffsbestimmung aus der Biologie stammt, kommt der Mensch als vernunftbegabtes Wesen nicht in den Blick. Es wird in diesem Konzept der moralische Aspekt ausgeklammert: die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Umwelt.

In der westlichen Welt hat der Begriff „Ökologie“ einen weltanschaulichen Charakter angenommen – er wird als Synonym für eine ganzheitliche Sicht der Welt verwendet. Allerdings ist zu bedenken, dass die Theorie der Umweltforscher von der großen Harmonie in der Natur insoweit zu relativieren ist, als die Konzepte nachhaltiger Entwicklung auf eine *natürliche* Umwelt bezogen werden müssen.

³⁶ Vgl. G. M. Teutsch, *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen, Düsseldorf 1985, 62f.

³⁷ Vgl. D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums*.

³⁸ Vgl. H. Halter, W. Lochbühler, *Einleitung*, in: H. Halter (Hrsg.), *Ökologische Theologie und Ethik I* (= Texte zur Theologie: Moraltheologie, 1), Graz, Wien 1999, 14 f. Die Autoren übernehmen die Begriffsbestimmung von G. M. Teutsch (vgl. G. M. Teutsch, *Ökologie*, in: ders., *Lexikon der Umweltethik*).

1.3. Unterschiede und Gemeinsamkeiten philosophischer und theologischer Ethik

1.3.1. Basis philosophischer Begründungen

In der Begründung normativer Orientierungen geht es um die Fragen „Warum soll der Mensch Verantwortung für die Natur übernehmen?“, „Wann sind Eingriffe in die Natur richtig oder falsch?“ und „Gibt es vernünftige Gründe, die den Menschen verpflichten, der wachsenden Naturzerstörung Einhalt zu gebieten?“

Das klassische Gliederungsschema, um sich der Beantwortung dieser Fragen anzunähern, ist die Kategorisierung menschlicher Daseinsäußerungen in *Theorie*, *Praxis* und *Poiesis*, die auf Aristoteles zurückgeht³⁹. Mit Hilfe dieses Schemas ist eine systematische Einordnung der meisten Argumente für Naturschutz möglich⁴⁰.

Aristoteles unterteilt den Gesamtbereich menschlichen Handelns in die Bereiche von *theoretisch Tätig-Sein*, das vom einfachen Erfahren über die Wissenschaften um das Ewige und Unveränderliche bis zur reinen Theorie des Wahren reicht; *praktische Tätigkeit*, womit das sittliche Handeln gemeint ist, das seinen Wert in sich selbst hat; und dem *des Poietischen* (gr.: ποίησις, *Herstellung, Produktion*), ein Handeln, das nicht Wert in sich hat, sondern hin geordnet ist auf das Hervorzubringende – das Werk (vgl. NE X, 8, 1178 b, 20).

Bei allen Formen menschlicher Daseinsäußerung bedarf es der Natur als Grundlage. Ohne eine in ihren Grundzügen intakte Natur ist menschliches Leben nicht realisierbar.

Es kommt also in der Philosophie etwas hinzu, wovon in der Biologie nicht die Rede ist: der Mensch in seiner Besonderheit und seiner Stellung in und zur Welt. Nur so lässt sich seine Pflicht zu Verantwortung begründen, denn Tiere haben zwar Umwelt, aber keine Verantwortung.

³⁹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und hrsgg. von O. Gigon, München 1972, VI,3-5,1139a-1140b und I, 1, 1094b.

⁴⁰ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 53.

1.3.2. Theologische Ethik

Die Theologie „übersteigt“ in ihren Betrachtungen die Natur des Menschen und bringt so seine Transzendenz ins Spiel. *Theologische* Ethik bewegt sich aber gleichermaßen wie *philosophische* Ethik auf dem Gebiet vernünftiger Einsichten. Auch sie stützt sich zur Erstellung und Begründung von sittlichen Normen und Kriterien auf philosophisch-ethische Methoden sowie auf Kenntnisse der empirischen Wissenschaften⁴¹. Anders als philosophische Ethik begreift jedoch theologische Ethik die Lebensführung des Menschen aus dessen Bezogenheit auf Gott. Diese Grundentscheidung findet ihre Entsprechung in bestimmten Gesinnungen und Haltungen. Dies führt zu inhaltlichen Konsequenzen: vorgefundene sittliche Maßstäbe werden ausgewählt, Forderungen neu gewichtet und umgeprägt. Theologische Ethik hat gegenüber anderen Ethikentwürfen ein eigenes Gewicht. Das gilt auch für jenes Handeln, mit dem sich die „Umweltethik“ befasst, sodass man zu Recht von *theologischer* Umweltethik sprechen kann⁴².

Umweltethik hat im Zusammenhang mit dem vorliegenden Thema die Funktion „der Findung der sittlichen Wahrheit in der authentischen Verantwortung der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen.“⁴³ Theologische Ethik stellt sich darüber hinaus die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für eine ökologische Ethik und sucht eine christliche Leitlinie für die menschlichen Probleme zu finden.

Ein neuer, erweiterter Aspekt der theologischen Ethik findet sich in der eschatologischen Umweltethik, da diese den Blick für die Zukunft schärft.

1.3.3. Eschatologische Umweltethik

Eschatologie als der krönende Abschluss der Schöpfungslehre bringt wichtige Impulse für die christliche Umweltethik ein. In die Verbindung Protologie-Eschatologie ist aus christlicher Sicht notwendigerweise auch die Soteriologie einzufügen. Die Erlösungstat

⁴¹ Vgl. W. Korff, *Wege empirischer Argumentation*, in: A. von Herzt, u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* (Bd. 1), Freiburg, Basel, Wien 1978, 83-107.

⁴² Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 15.

⁴³ A. Auer, *Umweltethik*, Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, 13.

Christi, wie sie sich in der präsentischen und futurischen Eschatologie darstellt, ist für christliches Verständnis Vorbedingung und Wurzel für die Sichtweise der Vollendung der Welt. Als wichtigster Bezugspunkt für den Zusammenhang Eschatologie/Umweltethik sind Jesus Christus und seine Botschaft vom nahenden Gottesreich zu verstehen. Die erwartete Gottesherrschaft wird in Jesu Worten und Taten verdeutlicht.

2. Protologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie und ihre umweltethische Relevanz⁴⁴

2.1. Schöpfungstheologische Topoi

Die Lehre von der Schöpfung als dogmatischer Traktat ist gebunden an das christliche Credo. Im Symbolon bekennt die Kirche den Glauben an Gott als handelnden Schöpfer im ersten Glaubensartikel: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“; im letzten Glaubenssatz bekennen wir, dass Leben, ewiges Leben, nicht innerweltlich, innerzeitlich, ausgelotet werden kann. Es gibt eine noch ausstehende Erfüllung. Mit diesem letzten Glaubenssatz bekennen wir unsere Hoffnung auf eine uns nicht bekannte, innerweltlich nicht vollkommen einzuholende Zukunft – das Eschaton.

In der Schöpfungstheologie nehmen die Begriffe „*creatio*“ und „*creatura*“ eine zentrale Stellung ein⁴⁵. Schöpfung als *creatio* wird in der Schöpfungserzählung der Genesis mit dem hebräischen Begriff בָּרָא (*bārā'*) bezeichnet. Dieser Begriff steht ausschließlich für das von Gott ausgesagte Erschaffen. Es wird damit das unvergleichliche Schaffen Gottes, der alles Existierende ins Dasein ruft, bezeichnet. Gott ist Grund und Ursprung (gr.: ἀρχή,

⁴⁴ Dieses Kapitel orientiert sich in der Darstellung der Schöpfungstheologie weitgehend nach M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Breisgau 2006, 23-334; sowie an M. Kehl, *Dein Reich komme*, 178 ff.

⁴⁵ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah*, 33-38.

lat.: *principium*) und erschafft alles aus seinem freien Willen. Es liegt dem Existierenden keine Urmaterie zugrunde, sondern alles entsteht durch Gottes Wort aus dem Nichts⁴⁶.

Mit dem schöpferischen Handeln Gottes verbindet Paulus in Röm 4,18 (gleichsam mit Blick auf die Vollendung der Welt) die Auferstehungshoffnung, denn glauben und hoffen heißt, „sich wie Abraham, dem Vater aller Glaubenden auf Gott zu verlassen, der die Toten lebendig macht, und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“⁴⁷ Die Welt als *creatura* ist daher von Gott abhängig und dennoch zu eigenem Existieren freigesetzt, sie ist das von ihm verschiedene Gegenüber.

Mit der Erschaffung der Welt schafft Gott auch die Zeit sowie die Dinge mit Anfang, begrenzter Dauer und Ende. Diese Glaubenswahrheit ist mit dem Begriff „Schöpfung im Anfang“ (*creatio in principio*) ausgedrückt.

Gott als Ursprung der Welt und alles dessen, was in ihr ist oder entsteht, beendet sein Schöpfungshandeln nicht, wenn die Welt einmal ins Dasein getreten ist. Indem Gott sich von Ewigkeit her frei zur Schöpfung entschließt, bleibt er sich auch in Ewigkeit selbst treu.⁴⁸

Dieses „Ja“ Gottes zu seiner Schöpfung bewirkt das Bestehen der Geschöpfe; es wird auch nicht durch deren Sünde aufgehoben. Im Noah-Bund (Gen 9,8-17) wird diese unbedingte, fortwährende Treue Gottes zu seiner Schöpfung erneuert und bestätigt. Gott bleibt ihr tragender Grund. Er setzt die Welt ins Dasein und führt sie zu dem Ziel, das er für sie und alle seine Geschöpfe vorgesehen hat. Kehl sieht hier eine Verbindung zwischen *creatio continua* – als Mitgehen Gottes in der Geschichte – und dem Noah-Bund als Topos der Treue Gottes⁴⁹.

Das zukunftssträchtige Handeln Gottes wird als seine Vorsehung (*providentia*) bezeichnet. Die „neue“ Schöpfung, auf die hin sich die Welt bewegt, ist auch ein neues Geschenk Gottes; erst dann wird Gott „über alles und in allem herrschen“ (1 Kor 15,28).

⁴⁶ Ob in Gen 1 tatsächlich von einer *creatio ex nihilo* die Rede ist, wird zwar aus Sicht der alttestamentlichen Forschung zu einer überwiegenden Mehrheit bestritten, insofern von der Aussageabsicht des Verfassers des Textes gesprochen wird. Dennoch wird man sagen können, dass der Text Gen 1,1f *offen* für den Gedanken einer *creatio ex nihilo* ist.

⁴⁷ M. Kehl, *Und Gott sah*, 35.

⁴⁸ M. Seckler, *Was heißt eigentlich Schöpfung?* (ThQ 177; 1997), 161.

⁴⁹ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah*, 36.

Göttliche und menschliche Freiheit spielen bei dieser Allversöhnung der Schöpfung zusammen.

Die Schöpfung des Menschen hat für Gott eine große Bedeutung – im Sinn des Irenäus-Wortes: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes.“ (Adv. haer. IV, 20,7).

In der christlichen Tradition gibt es die Überzeugung, dass Gott die Welt aus Liebe schafft (*creatio ex amore*), um ihr Anteil zu geben an der Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Gott entschließt sich in völliger Freiheit zum Schöpfersein, denn „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,16b). Wenn die Schöpfung das Lob ihres guten Schöpfers singt, ist sie selbst gut und spiegelt ihm seine Güte zurück.

In der Scholastik wurde (und wird) das Gut-Sein der Schöpfung in der metaphysischen Reflexion durch die Teilhabe des Seienden am Sein als eine transzendente Eigenschaft begründet. In der (eher) biblisch orientierten Theologie der Gegenwart wird stärker die personale Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf betont. Dadurch gewinnt die Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung in Bezug auf seine Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,27) an Bedeutung. Indem Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen hat, kann dieser ihn „als Hirte und Herr“ in der Schöpfung vertreten. Das aus diesem Blickwinkel der doppelten Verantwortung – dem Schöpfer und seiner Schöpfung gegenüber – zu erwartende Handeln ist wichtigste Grundlage und Voraussetzung für christliche Umweltethik.

2.2. Jesus Christus als Schöpfungsmittler und Bringer eschatologischen Friedens

Die Frage, wie Gott eine schöpferische Beziehung zur Welt, dem ganz Anderen seiner selbst, eingehen kann, ohne dass dadurch seine Einheit gegenüber der Vielfalt der geschaffenen Dinge aufgehoben wird, wurde schon in frühchristlicher Schöpfungstheologie diskutiert⁵⁰. In Texten der alttestamentlichen Weisheitstheologie wird erstmals von einer Schöpfungsmittlerschaft gesprochen. Die Sophia Gottes, seine Weisheit, ist zwar Geschöpf Gottes (aber auch „Eigenschaft“ Gottes), doch indem sie

„am Anfang seiner Wege“ geschaffen wurde „vor seinen Werken in der Urzeit“ (vgl. Spr 8,22), bei allen seinen Werken bei ihm war (vgl. Spr 8,30), ist sie quasi präexistent – vor aller Schöpfung. Auch sie wird bereits mit dem Leben in Verbindung gebracht, denn „Wer mich findet, findet Leben“ (Spr 8,35). Im Buch der Weisheit tritt die Sophia parallel mit dem Logos, dem Wort Gottes auf, das schon in Jes 55,11 schöpferische Wirkkraft hat (das Wort Gottes kommt nicht leer zu ihm zurück, sondern bewirkt, was er will). In Weish 9,1-2 sind Logos und Sophia nebeneinander als Schöpfungsmittler genannt: „Gott der Väter und Herr des Erbarmens, du hast das All durch dein Wort gemacht. Den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen, damit er über deine Geschöpfe herrscht“.

In neutestamentlichen Texten findet sich die Rede der Weisheit und des Wortes Gottes besonders in jenen Schriften, in denen der Glaube an die Präexistenz des Sohnes Gottes stark ausgeprägt ist (JohEv, Kol, Eph, Hebr).

Im *Kolossierhymnus* (Kol 1,15-20) wird Jesus in seiner doppelten Funktion als Schöpfungsmittler („der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ Kol 1,15) und als Mittler der eschatologischen Versöhnung („der Erstgeborene der Toten“ Kol 1,18) besungen. Dieser urchristliche Hymnus preist die universale Heilsbedeutung Jesu. Achtmal werden die Vokabel $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ bzw. $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (alles bzw. das All) verwendet. „Gott hat Jesus in der Auferstehung von den Toten zum Mittler der universalen Versöhnung, zum großen „Friedensstifter im Himmel und auf Erden“ eingesetzt.“⁵¹ Mit den drei Präpositionen „in“, „durch“ und „auf ihn hin“ ($\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$, $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ und $\epsilon\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) entfaltet der Kolossierhymnus das Verständnis der Bedeutung Jesu für die Schöpfung.

„In Christus erschaffen“: wie die Weisheit wird Jesus Christus als „Vorentwurf der Schöpfung gesehen, in dem alles urbildlich vorgebildet ist, ehe es im Schöpfungswort Gottes ausgesprochen und als eigenständige Wirklichkeit, als Schöpfung, gesetzt wird“⁵². „In scholastischer Terminologie wäre Jesus demnach die Exemplarursache der

⁵⁰ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah*, 147.

⁵¹ M. Kehl, *Und Gott sah*, 152.

⁵² Vgl. C. Breitenbach, Art: *Schöpfer/Schöpfung III*, in: TRE 30, 287.

Schöpfung, ihr Modell und ihre ideale Grundform, nach der bzw. in die hinein Gott alle Geschöpfe geschaffen hat.“⁵³

„Durch Christus geschaffen“: Mit der Präposition „durch“ wird ähnlich wie im Prolog des Johannesevangeliums die Rolle des präexistenten Logos angedeutet, die Jesus Christus verkörpert. Er ist das von Gott ausgesprochene schöpferische Wort, das die Welt ins Dasein ruft und sie in ihre eigene Wirklichkeit entlässt.

„Auf Christus hin geschaffen“: Mit diesen Worten wird das von Anfang an intendierte Ziel der Schöpfung bezeichnet. Inhaltlich besteht dieses Ziel der Schöpfung in der von Jesus Christus in seiner Person vorweggenommenen und am Ende die ganze Welt mit umfassenden Versöhnung zwischen Schöpfer und Schöpfung.

Im Johannesprolog (Joh 1,1-18) wird in Jesus die Geschichte des ewigen Logos von der Schöpfung an durch die Menschheitsgeschichte und die Geschichte des Volkes Gottes neu aufgerollt und in ihre von Anfang an vorgesehene Erfüllung gebracht. [...] In Jesus Christus, dem „Erstgeborenen der Toten“ sehen wir das jetzt schon präsente Ursakrament, das Urbild, die Ikone dieser letzten Versöhnung von Schöpfer und Schöpfung.⁵⁴

Die Aussagen über die einzigartige Rolle Jesu im Anfang der Schöpfung begründen seine einzigartige Rolle bei der eschatologischen Vollendung der Schöpfung. Jesus ist Alpha und Omega (Offb 22,13), der Erste und der Letzte (Offb 1,17-28), zugleich Anfang und Ende der Geschichte. Bei der Betrachtung der eschatologischen Dimension christlicher Umweltethik wird darauf nochmals zurück zu kommen sein.

⁵³ M. Kehl, *Und Gott sah*, 152.

⁵⁴ M. Kehl, *Und Gott sah*, 151f.

Ein erstes Resümee im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils

Durch die Herausforderung des Berichtes des *Club of Rome* über die „Grenzen des Wachstums“⁵⁵, welcher die westliche Welt in ihrer Fortschrittsgläubigkeit zu Innehalten und Besinnung mahnte, wurde auch die theologische Ethik mit der Erwartung eines von ihr im christlichen Glauben geleisteten Beitrags zur ökologischen Problematik konfrontiert.

Theologie kann sich rational insoweit bewähren, als sie in einem interdisziplinären Dialog jene Aspekte aufweist, die aus dem christlichen Glauben kommen und den Menschen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der Umwelt motivieren. Fast ein Jahrzehnt vor dem Bericht des *Club of Rome* hat sich die katholische Kirche im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils bereits mit schöpfungstheologischen Fragen und dem daraus abzuleitenden ethischen Imperativ impulsgebend beschäftigt.

In vielen Texten des II. Vatikanischen Konzils, die für das Glaubensbewusstsein der katholischen Christen von wesentlicher Bedeutung sind, spielt als Hintergrundfolie das Verständnis von Schöpfung, Welt, Mensch und Geschichte eine nicht unbedeutende Rolle. Diese Grundausrichtung prägt die weltoffene Stellung zu, und hoffnungsvolle Sicht auf die „Dinge der Welt“. Dies kommt vor allem in der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“ (GS) zum Ausdruck⁵⁶.

Während des Konzils machte sich eine generelle theologische Neuorientierung gegenüber den neuscholastischen Lehrbüchern mit Hilfe des Rückgriffs auf die biblische und patristische Tradition bemerkbar. Die Schöpfung gehört unlösbar zur Offenbarungs- und Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Die Schöpfung der Welt und vor allem des Menschen wird voll und ganz in die *Oikonomie* des Heilshandelns Gottes integriert. Zwei Argumente sind bei der Bewertung des Schöpfungsglaubens entscheidend: zum einen der universale Heilswille Gottes, der von Anbeginn der Welt bis heute unter den

⁵⁵ D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972.

⁵⁶ Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompandium*, 423-449.

Menschen wirksam ist (GS 22), zum anderen wird in GS die Bedeutung Jesu Christi für die Schöpfung, vor allem für den Menschen hervorgehoben. Er ist Schöpfungs- und Erlösungswort zugleich (GS 38). Mit dieser Christozentrik verbindet die (implizite) Schöpfungstheologie des Konzils eine starke Anthropozentrik. Wenn in GS von der Welt und von der Sendung der Kirche in diese Welt gesprochen wird, so bedeutet dies die geschichtlich gestaltete Welt des Menschen, also „die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2)⁵⁷.

Das Konzil beschränkt sich in seinem Weltverständnis auf die vom Menschen zu gestaltende Welt. Es hält sich bewusst mit Aussagen zurück, die darüber hinausgehen – etwa hinsichtlich einer theologischen Kosmologie, die auch die nicht-menschliche Wirklichkeit des Kosmos, der Natur und der natürlichen Umwelt des Menschen schöpfungstheologisch und christologisch einzuholen versucht. Das erwies sich als anthropologische Engführung im Schöpfungs- und Weltbegriff, die erst einige Jahre später mit der innerkirchlich einsetzenden ökologischen Debatte deutlich wurde.

Der Bogen der Eschatologie reicht von den biblischen Texten des ersten Buches des Alten Testaments (Genesis) bis zum Letzten Buch des Neuen Testaments (Offenbarung des Johannes). Die alttestamentliche Eschatologie schenkt Hoffnung und Gewissheit, da diese Hoffnung auf den Verheißungen Jahwes ruhen. Die Hoffnung als Gewissheit ist lebenswichtig, denn sie ermöglicht Leben und Überleben wo die Gegenwart nur Grund zur Verzweiflung bietet. Alttestamentliche Eschatologie bietet eine Grundlage für ethisches Handeln, im Sinne des Mitarbeitens in und an Gottes Heilswerk.

Der Verheißung, dass die Gebote in der eschatologischen Heilszeit erfüllt werden, entspricht der Imperativ, sie jetzt schon zu erfüllen. Der Verheißung eines weltweiten Friedensreiches entspricht der Imperativ, schon jetzt weltweit Frieden zu schließen. In diesem Sinne ist die alttestamentliche Verheißung einer Zeitenwende auch für unser Handeln heute von aktueller Relevanz. Ohne die Vision vom verheißenen Frieden kann nicht täglich auf den Frieden hin gearbeitet werden⁵⁸.

⁵⁷ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah*, 80.

⁵⁸ Vgl. K. Koenen, *Altes Testament*, 56.

In der neutestamentlichen Eschatologie ist das Christusergehn *die* entscheidende Zeitenwende, mit der das Neue im alten Äon schon begonnen hat, die Rechtfertigung geschehen, die neue Schöpfung schon angebrochen und im Glauben, in der Taufe und einem Leben aus dem Geist erfahren werden kann. In der Heilsgeschichte Gottes mit Menschen und Welt bilden Schöpfungstheologie und Eschatologie eine unauflösbare Einheit; wobei das Telos, auf das wir uns hinbewegen, insofern schwierig ist zu fokussieren, als „die letzten Dinge“, das Eschaton, von dem uns Verborgenen, vom Zukünftigen handeln, das unserer Erfahrung entzogen ist. Eine sinnvolle Aussage darüber ist aus christlicher Sicht nur möglich, wenn die Offenbarung in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen in den Mittelpunkt der Überlegung gestellt wird. Die einmalige Stellung Jesu Christi in der Erlösungslehre umfasst seine Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen sowie die Erlösung der ganzen Schöpfung.

Diese Stellung Jesu Christi wird in Eph 1,10 sowie in Kol 1,15-20 besonders deutlich. Damit kommt ihm die Funktion eines Mittlers der eschatologischen Versöhnung und universale Heilsbedeutung zu. Er geht als Erstgeborener der ganzen Schöpfung aller Schöpfung voraus (vgl. Kol 1,15.17), er ist der Ursprung der endgültigen, erneuerten Schöpfung, auf ihn hin sind Schöpfung und Geschichte unterwegs. Die Rede von der Auferstehung Jesu und damit der Auferstehung des Fleisches bedeutet, dass die gesamte Schöpfung Träger der eschatologischen Verheißung ist, nicht nur der Mensch. Diese Hoffnung auf eine Vollendung der Schöpfung wird in Röm 8,19-22 näher ausgeführt: die gesamte Schöpfung, die an den Leiden der Kinder Gottes teilhat, harret durch die Auferstehung Jesu und den in uns Christen seufzenden Geist Gottes darauf „neugeboren“ zu werden.

Von diesem Kapitel, das sich vor allem mit der Stellung Jesu Christi im Kontext der Eschatologie beschäftigte, wendet sich der Blick nun im Folgenden den Überlegungen verschiedener (deutscher) Moraltheologen zu, die sich mit christlicher Umweltethik befassen.

3. Ursachen der Umweltkrise⁵⁹

Verschiedenste Ursachen der Umweltkrise werden von den Autoren, die sich mit dem Thema Umweltethik und Ökologie beschäftigen, diagnostiziert. Dazu gehören vor allem die weltanschaulichen Einstellungen, die technokratisch, naturalistisch oder auch chiliastisch sein können. Verbunden sind damit sozialhumane Komponenten (Ökologie und Politik)⁶⁰. Einige der maßgeblichsten Wurzeln der Umweltkrise sollen im Folgenden aus diesem sehr komplexen Themenkreis herausgegriffen werden.

3.1. Die Fortschrittsidee als eine Wurzel der Umweltkrise

Aus christlicher Sicht ist das Telos der Welt Vollendung, vollkommenes „Ankommen“ des Reiches Gottes. Diese eschatologische Rede von der Vollendung der Welt steht in Spannung zu der bereits von Gott als gut-seiend freigesetzten Schöpfung im ersten Schöpfungsbericht. Das christliche Ausgestreckt-Sein auf das Eschaton, die Hoffnung auf das Reich Gottes, auf die Vollendung der Welt, geht nicht von einer „Verbesserung“ der Schöpfung aus, sondern davon, dass diese gute Schöpfung sich zu ihrer vollen, von Gott in ihr grundgelegten Blüte entfaltet.

Im Sog der neuzeitlichen Naturwissenschaften und der Freude des Menschen an seinen technischen Fähigkeiten hat sich dieser Gedanke allerdings verselbständigt. Er hat sich von der religiösen Konnotation „befreit“ und zur Idee des Fortschritts kondensiert. Schmitz ist der Ansicht, dass durch die Fortschrittsidee die Naturwissenschaften Religion als Sinngeber abgelöst haben. Die Naturwissenschaften selbst treten nun als

⁵⁹ In diesem Kapitel werden Entwürfe verschiedener deutschsprachiger Autoren systematisiert dargestellt. Diese Autoren und ihre Werke sind: A. Auer, *Umweltethik*, Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984; B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*. Eine Einführung (= UTB.W; 1671: Theologie, Philosophie), München, Basel 1992; H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, in: M. Hembach-Stein, A. Lienkamp u. J. Wiemeyer (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption, Freiburg/Breisgau 1995, M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001; M. Schlitt, *Umweltethik*, Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Paderborn 1992; und Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?* Umweltkrise und christliche Verantwortung, Würzburg 1985.

⁶⁰ Vgl. Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten*, 15ff.

Sinnvermittler für den modernen Menschen in alle Bereiche menschlichen Lebens ein, werden Träger der westlichen Kultur und Zivilisation.

Viele Naturwissenschaftler sehen die Erde und die Welt ohne Telos im oben erwähnten religiösen Sinn, doch bindet die Evolutionstheorie, die eben Entfaltung, Entwicklung, beschreiben will, an die Theorie einer „unfertigen“ Welt, die sich beständig (weiter-) entwickelt. Worauf hin? Diese Frage steht im Brennpunkt geisteswissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit den Möglichkeiten moderner Technologien. Was wollen wir vom Fortschritt? Welchen Fortschritt wollen wir? Worin wollen wir fortschreiten? Was ist das Ziel?

Wer das naturwissenschaftliche Weltbild, das ohne Telos auskommt, übernimmt, sieht die Welt ohne Sinn und Ziel und verkennt den Prozess der Entwicklung und seine Verantwortung – denn ohne Zielvorstellung gibt es auch für das menschliche Handeln kein Telos. „Ziel“ bedeutet für den vernunftbegabten Menschen, dass er seine Handlungen und Vorgangsweisen ausrichten kann, ausrichtet.

Bereits Ludwig Klages hat die Umweltkrise 1913 prägnant formuliert:

Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die 'Zivilisation' trägt die Züge entfesselter Mordlust und die Fülle der Erde verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch. So also sehen die Früchte des Fortschritts aus!⁶¹

Mit der Aufklärung erlangte der Mensch Herrschaftsstellung als Subjekt in seiner Verpflichtung zur autonomen Vernunft. Die Autonomie des Subjekts in der Neuzeit begründet seinen Optimismus, als Veränderer der Welt und Gestalter der Zukunft aufzutreten. Immanuel Kant spricht, so Höffe, von Fortschritt als „einer moralisch-praktischen Vernunftidee, nach der zu handeln die praktische Vernunft dogmatisch gebietet“⁶².

⁶¹ L. Klages, *Mensch und Erde*, in: H. E. Schröder (Hrsg.), *Ludwig Klages, Philosophische Schriften*. Mit einem Kommentar von H. E. Schröder, Sämtliche Werke, Bd. 3, Bonn 1974.

⁶² O. Höffe, (Hrsg.) *Lexikon der Ethik* (= Beck'sche Reihe; 152), neubearbeitete Auflage, München ²1980, 58-59.

Ein weiteres Ziel unserer neuzeitlichen Geschichte ist ein zwanghaftes Element des Unbekannten: ohne zu wissen, wohin sie gehen, sind Menschen unterwegs. Ohne ihr Ziel zu kennen, streben sie vorwärts⁶³.

Die Forderung nach Produktionssteigerung und Gewinnmaximierung berührt zunehmend auch die soziale Frage (z. B. Arbeitslosigkeit durch Industrialisierung, auf der anderen Seite aber Bevölkerungszunahme). Die steigenden Bedürfnisse der Menschheit und der einsetzende Wettbewerb in der Wirtschaft führten zu Intensivierung der Technik. Fast unbemerkt zwingt die Vernunftidee „Fortschritt“, gleich einem Naturgesetz, ihren Kurs den Menschen auf. Sie erscheint dem Menschen der Neuzeit in allen Bereichen plausibel. Aber bereits am Beginn der Neuzeit, für den Descartes „Trennung“ von Bewusstsein und Welt paradigmatisch genannt wird, gab es mahnende Stimmen (z.B. Leibniz oder Rousseau). Die Priorität des Selbst und eine damit einhergehende Einstellung von Überlegenheit gegenüber der Welt bewirkt nicht nur positiven Fortschritt in Erkenntnis über die Natur und Erwerbung technischer Fähigkeiten, sondern hat auch negative Auswirkungen der Beherrschung der Natur bis hin zu dramatisch destruktiven Erfindungen wie der Atombombe.

Der Antrieb des Fortschrittsdenkens speist sich jedoch nicht nur aus der – im Laufe der Entwicklung abgekoppelten – eschatologischen Hoffnung des Christentums, sondern auch aus der platonischen Tradition der Idee des Guten. Dieses ist auf philosophischer Ebene Ursprung und Ziel allen Seins. Was nun ist „das Gute“? Was erkennt unsere Gesellschaft als Gutes? Welche Werte prägen unser Handeln und Forschen?

Die Vorstellung *einer biologischen Evolution* ist mit dem Namen *Charles Darwin* eng verknüpft. Alle Lebewesen, so lautete seine These, sind zu immer höheren Formen unterwegs. Darwins Schüler kehrten dessen Interpretation eines Werdens, fortschreitenden Entwickelns der Natur um: Im ruhenden Stein, in Pflanze und Tier, im Bewusstsein des Menschen sah man nichts anderes als immer wieder neue

⁶³ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 36.

Inszenierungen des einen universalen Materieprozesses und seiner mechanischen Gesetze.

Die Evolution kannte Ursachen, aber keine Zwecke, sie sprach von einer Richtung, aber nicht von einem Ziel. Die Sonderstellung des Menschen – bis dahin selbstverständliche Voraussetzung abendländischer Philosophie – ebenso wie sein Eingebundensein ins Universum gingen verloren.⁶⁴

Schmitz verweist darauf, dass aus verschiedensten Wissenschaftsfeldern Kritik am Darwinismus laut wird. Er zitiert den Physiker Fritjof Capra, welcher der neodarwinistischen Theorie vorwirft, dass sie dazu neige, „sich auf lineare, folgerichtige Prozesse zu konzentrieren und transaktionelle Phänomene, welche sich gegenseitig bedingen und gleichzeitig abwickeln, zu ignorieren.“⁶⁵ Ein anderer, der in die gleiche Kerbe schlägt, sei, so Schmitz, der Philosoph Illies. Dieser moniere, dass dem Begriff der Evolution Merkmale wie „Leben, Mannigfaltigkeit und Schönheit“⁶⁶ fehlten.

So geriet also im Laufe des 19. Jahrhundert die materiale Anthropozentrik in eine Krise. Der Mensch steht nicht mehr im Zentrum des Universums. Die ökologische Krise drängt nun die Diskussion in eine bestimmte Richtung⁶⁷: Das Verhältnis von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Schöpfungstheologie ist neu zu durchdenken, die Stellung des Menschen in der Welt neu zu formulieren. Nicht nur für christliche Umweltethik, sondern für jede ökologische Ethik ist die Rückgewinnung des anthropologischen Standortes wichtig.

3.2. Verfehlen des Schöpfungsauftrags durch die Sünde⁶⁸

Die theologische Diagnose fällt angesichts der fundamentalen Schöpfungskrise (unabhängig von der Frage nach Schuld und den Schuldigen) nicht schwer. Der gegenüber der Schöpfung verantwortliche Mensch bedarf der Umkehr. „Die Zeit ist

⁶⁴ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 44.

⁶⁵ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 53.

⁶⁶ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 53.

⁶⁷ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 17.

erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1,15)
Im Begriff „Gottesreich“ ist der Friede mit der Schöpfung angedeutet – dieser ist in der Person Jesu und seinem Kommen angebrochen (Mk 1,13).

Der Ruf zur Umkehr (gr: *μετάνοια*) fordert eine existenzielle Neuorientierung des Menschen. Der Umkehrgedanke impliziert eine soziale Verkettung des Geschicks untereinander; „Ihr werdet alle miteinander umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt!“ (Lk 13, 1-9) Die Umkehr ist nicht einfach Privatsache: Alle Geschöpfe sitzen in einem Boot – keines kann ohne die anderen überleben.

Aus der Sicht der Umkehrbotschaft lässt sich die Tiefe der gegenwärtigen Krise erkennen. Sie kommt aus einer inneren Einstellung des Menschen zur Schöpfung und zum Schöpfer, die in einer Orientierungs- und Identitätskrise wurzelt. Die jesuanische Umkehrbotschaft macht deutlich, dass mit ein bisschen Umwelttechnologie noch nichts erreicht ist: der Umkehrprozess fordert den ganzen Menschen, die ganze Menschheit. Menschliches Leben – und darauf bezogen: alles Leben – erhält nicht nur sein Vorhanden-Sein, sondern auch seine Begründung („Warum etwas ist und nicht nichts“) und seinen Sinn („Warum es so und nicht anders ist“) von Gott dem Schöpfer.

Nach dem zweiten, dem jahwistischen, Schöpfungsbericht, ist der Mensch (*ʾādām*) eng mit dem Boden (*ʾādāmāḥ*) verbunden. Innerhalb dieses älteren⁶⁹ Schöpfungsberichtes heißt es auch: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten, damit er ihn bebaue und hüte.“ (Gen 2,15)

Als Raum der Anwesenheit Gottes ist er [der Garten; Anm. d. Verf.] dann auch Ort menschlicher Sinnerfüllung und Lebensbefriedigung. Gott hat die Grenzen seiner Präsenz abgesteckt; innerhalb dieser findet der Mensch seine Heimat.⁷⁰

Der Befehl, den Garten zu bebauen und zu hüten, ist Aufforderung an den Menschen, in der Schöpfung seine Erfüllung zu suchen. Er ist aber auch Verheißung des Geborgenseins

⁶⁸ Vgl. Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 103.

⁶⁹ Auf die aktuelle atl. Forschungsdiskussion, welche den zweiten Schöpfungsbericht nicht mehr unisono als den älteren versteht, muss hier verzichtet werden. Es sei jedoch angemerkt, dass die Forschung zu diesem Thema im Fluss ist.

⁷⁰ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 104.

in dem was Gottes ist; Verheißung der Gegenwart Gottes. In der Offenbarung des Johannes wird dieser Doppelcharakter der Welt in folgenden Worten beschrieben:

Seht die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott wird bei ihnen sein. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. [...] Denn was früher war, ist vergangen.“ (Offb 21,3 f).

Doch die Genesis erzählt auch, dass der Mensch von Anfang an seine Bestimmung zur schöpfungsgemäßen Welterhaltung und –gestaltung missbraucht, und dadurch nicht nur das eigene Dasein sondern die ihm anvertraute Erde mit-verdirbt (Gen 3,1-4,16). Der Mensch greift nach den Früchten des Baumes der Erkenntnis des Guten und des Bösen. Todbringende Kräfte werden freigesetzt. Aber nicht sofort – wie nach dem Verbot in Gen 2,17 („... an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben.“) zu erwarten wäre, trifft die Wirkung ein, sondern erst in der Geschichte vom Brudermord des Kain an Abel (Gen 4,1-10) wird die Tragweite der Handlung in der Bibel erzählt.

Im Neuen Testament kommt die Gebundenheit der gesamten Kreatur an das menschliche Handeln, auch an die Verfehlungen des Menschen gegen den Sinn der Schöpfung (vgl. dazu Gen 2,14-19) besonders prägnant in Röm 8,19 zum Ausdruck: Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen – nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat (vgl. Röm 8,20). Doch zugleich gab Gott die Hoffnung, dass mit dem Menschen auch die Schöpfung wieder von Sklaverei und Verlorenheit befreit werden wird. (vgl. Röm 8,21)

Gott offenbart sich als der getreue Gott, wie er es im Noahbund versprochen, wie er es dem Abraham verheißen, wie er es zu der fortschreitenden Offenbarung seines Namens dem Moses bestätigt hat. Mag der Mensch auch untreu geworden sein, Gott ist gnädig. Gottes Liebe will versöhnen, nicht zerschmettern. Dafür ist Jesus Christus der letzte Beweis und Garant. Keine Krise bedeutet in sich den Sturz ins Nichts⁷¹.

⁷¹ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 105.

4. Mensch und Natur in der Moderne

Während in der Neuzeit die Herrschaft des Menschen über die Natur zum Projekt der Vernunft wurde, ist in der Gegenwart die Suche nach einer lebendigen Verbindung von Welt und Gott eine neue und dramatisch dringliche Forderung. Die Herausforderung an die Theologie ist, den Gott des Lebens als denjenigen, der Evolution – Entwicklung – möglich macht, als denjenigen, der in seiner Schöpfung mit der Geschichte des Menschen mitgeht, zur Sprache zu bringen. Dazu muss die (Schöpfungs-)Theologie ihr Gespräch mit den Naturwissenschaften weiterführen und vertiefen.

Sofern nicht auf den christlichen Hoffnungsaspekt rekurriert wird, sehen die Autoren die Umweltkrise schärfer und dramatischer. Klages versteht die technische Zivilisation als „Quasi-Subjekt“, dem er das Attribut Mordsucht unterstellt⁷². Nicht nur Raubbau an den Ressourcen, auch Faktoren der Produktion, die Entwicklung der Technik selbst und Prozesse der Wirtschaft spielen dabei eine entscheidende Rolle⁷³. Von der Fortschrittsidee betroffen waren und sind jedoch nicht nur technische und wirtschaftliche Bereiche, sondern auch in die sozialen Beziehungen von Menschen hat „der“ Fortschritt massiv eingegriffen. Eine befriedigende Antwort darf daher nicht nur (mögliche) Änderungen von Technik und Wirtschaft berücksichtigen, sondern sie muss auch die sozialen Faktoren beachten und zum Entwurf eines neuen Lebensstils beitragen. Auch die Natur muss in ihrer *sittlichen* Bedeutung in den Blick genommen, Tiere als „Partner“ des Menschen, Pflanzen als selbstständige Organismen, die Erde als Gegenüber des schöpferischen Menschen gesehen werden. Die Umweltkrise zeigt jedoch, dass die mit der Industrialisierung erreichte Beherrschung der Natur zum Teil auf einem gestörten Verhältnis zu dieser beruht. Im Zentrum jeder Bestimmung des sittlichen Handelns steht, spätestens seit der Aufklärung, die menschliche Vernunft. Sie ist Basis der sittlichen Handlungen. Die Tätigkeit der Vernunft erfolgt jedoch innerhalb von Sachverhalten (*natura rerum*), innerhalb von empirisch feststellbaren Gegebenheiten menschlicher Gesellschaft, in einem zeitlichen und räumlichen

⁷² Vgl. L. Klages, *Mensch und Erde*, 614.

⁷³ Vgl. Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 15ff.

Kontext⁷⁴. Mit der Konzentration auf das vernünftige Selbst ging jedoch offensichtlich der Sinn für Vielfalt und Artenreichtum zum Teil verloren.

Aus theologischer Sicht ist die Umweltkrise Resultat der Verfehlung des Geschöpfes. Die Schrift nennt diese Weigerung des Menschen, kraft der ihm geschenkten Freiheit in der Schöpfung als Repräsentant Gottes zu herrschen, Sünde. Damit kündigt der Mensch den Bund zwischen sich und Gott einseitig auf. Die christliche Sündenlehre beinhaltet sowohl die Dimension einer personalen Verfehlung als auch deren Auswirkung im sozialen und leibhaft-weltlichen Bereich. Die Umweltkrise ist also eine Krise der Kreatur, des Geschöpf-Seins des Menschen unter Mit-Geschöpfen. In der Schöpfungsgeschichte der Bibel wird die Beziehungseinheit von Gott und Welt dargestellt, aber auch das Zerschneiden dieser uranfänglichen Gemeinschaft. Diese Zerbrochenheit spiegelt sich in der heutigen Krise des Menschen und seiner Welt drastisch wider.

Als Korrektur der Fortschrittsidee wird, besonders von Schmitz⁷⁵, der Einsatz von alternativen Technologien (z.B. Mikroelektronik, Biotechnologie, Ökotechnik, u. a.) und ein anderes wirtschaftliches Wachstum (z.B. Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Wachstum) gefordert. Unser technisches Können müsse neu zugunsten der Umwelt und der noch verbleibenden Ressourcen koordiniert werden (z.B. Arbeit ohne Zerstörung u.a.). Das Verhältnis von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Schöpfungstheologie sei neu zu durchdenken.

Für christliche Umweltethik wie für jede ökologische Ethik ist in jedem Fall die Rückgewinnung der Bedeutung christlicher Anthropologie wichtig. Der Mensch der Moderne sucht nach einem neuen Maß „Natur“. „Frieden mit der Natur“ wird zum Programm. Ökonomen sind aufgefordert, Lösungen auch mit Blick auf die Natur zu erarbeiten. Eine Politik, die Natur und Arbeit wertschätzt, kann wesentlich zur Befriedung der Umweltprobleme beitragen. Konsequenter Umweltschutz wird zu einer Gesetzgebung führen, die gezielt umweltfreundliche Technologien fördert und unterstützt. So wird die Arbeitsleistung des Menschen in den Dienst des Lebens gestellt.

⁷⁴ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 142.

⁷⁵ Vgl. Ph. *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 143.

Ein neues Denken, ein anderes Verhältnis zur Natur, ein alternatives Menschenbild, Umkehr und Abkehr vom neuzeitlichen Weg der Rationalität und eines an der Ökonomie ausgerichteten Planens und Entscheidens wird von Geisteswissenschaftlern nahezu unisono gefordert⁷⁶. Irrgang ist der Ansicht, dass v. a. die Neuorientierung des Menschen angesichts der ökologischen Krise der Ethik als lange Zeit vernachlässigter akademischer Disziplin zu neuer Beliebtheit verhilft⁷⁷. Während in der philosophischen Ethik kein „übernatürliches“ Wissen in Sachfragen, das sie anderen voraus hätte, postuliert wird und daher auch keine endgültigen Grenzziehungen vorgenommen werden können, fehle, so Schüller, der Moralthologie die notwendige Kompetenz, Probleme als das zu erkennen was sie sind⁷⁸.

Ethik als wissenschaftliche Reflexion auf Moral (Sittenlehre) und Ethos (Lebensformen) hat das Ziel, Verhaltensvorschriften, sittliche Verpflichtungs- und Handlungsregeln für Entscheidungen argumentativ aufzuweisen und zu rechtfertigen. Problem- und Methodenbewusstsein bewahrt jedoch auch christliche Umweltethik vor der Gefahr einer Ideologisierung, die durch Überhöhung und Verabsolutierung moralischer Forderungen entstehen kann.

Eine christliche Umweltethik muss in vielfältiger Weise interdisziplinär vorgehen. Sie hat die Ergebnisse des Alten wie des Neuen Testamentes zu verknüpfen mit Überlegungen der Dogmatik, der Moralthologie und der christlichen Sozialethik. Diese müssen in Beziehung gesetzt werden zur philosophischen Ethik und zu anderen Humanwissenschaften⁷⁹.

⁷⁶ B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 9.

⁷⁷ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 9.

⁷⁸ Vgl. B. Schüller, *Die Reductio ad absurdum*, in: B. Fraling, R. Hosenstab (Hrsg.), *Die Wahrheit tun*. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. Georg Teichtweier zum 70. Geburtstag, Würzburg 1983, 237.

⁷⁹ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 14.

4.1. Konzepte von Handlungsordnungen⁸⁰

4.1.1. Kriterien nach Martin Honecker⁸¹

Kriterien dienen der Begründung von Sachentscheidungen. Martin Honecker hat in diesem Sinne den Versuch unternommen, Maßstäbe für menschliches Handeln in und an der Natur zu erstellen (bezogen auf die ökologische Problematik). Sittliche Entscheidungen zu treffen, Gewissenszweifel auszuräumen und Handlungsunsicherheit zu gewinnen, ist das Ziel der Leitlinien. Im Rahmen der praktischen Vernunft werden Entscheidungen anvisiert, indem das allgemein Gute auf die komplexe Vielschichtigkeit der konkreten Situation bezogen wird. Der Mensch kann jedoch nie den gesamten Sachverhalt einer Situation erfassen – die praktische Entscheidung bleibt immer risikobehaftet, daher können alle im Folgenden genannten Kriterien nur als Leitlinien für den Umgang des Menschen mit der Natur verstanden werden.

1. Kriterium: Pflicht zur Wissensbeschaffung – ressortübergreifendes Vorgehen

Um ethische Grundregeln für das Verhalten in und an der Natur zu eruieren, braucht der Mensch Kenntnis der Natur und Wissen um die Folgen seiner Eingriffe. Trotz der ungeheuren Wissensvermehrung in den Naturwissenschaften innerhalb der letzten Jahrzehnte gibt es hinsichtlich der Erforschung ökologischer Systeme und ihrer Gesetzmäßigkeiten, sowie des Wissens um die ökologischen Belastungsgrenzen nach wie vor ein beträchtliches Forschungsdefizit. Es besteht die Gefahr, das wirklich Wissenswerte nicht zu erfassen. Forschungspolitik müsste die Förderung von Forschungsprojekten in ökologischen Bereichen (was eine interdisziplinäre Forschung und koordinierte Aufgabenstellungen beinhaltet) vorrangig unterstützen. Frederic Vester bezeichnet die „unterschiedlichen Organisationsformen der Biosphäre mit ihren verzweigten Ursachenketten, multiplen Wirkungszusammenhängen und verflochtenen Regelkreisen“⁸² als Netzwerke. Es bräuchte ein vernetztes, systematisches

⁸⁰ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 183 ff.

⁸¹ Vgl. M. Honecker, *Konzept einer sozialetischen Theorie*, Grundfragen evangelischer Sozialethik, Tübingen 1971, 15.

⁸² F. Vester, *Unsere Welt – ein vernetztes System*. Überarbeitete und erweiterte Neuausgabe des Katalogs der Internationalen Wanderausstellung „Unsere Welt – ein vernetztes System“ (= Dtv; 10118; Dtv-Sachbuch), München 1983.

Denken, um diese Netzwerke der Ökosysteme zu verstehen und ein „Ökosystem-Management“ zu entwickeln.

2. Kriterium: Das Prinzip der Doppelwirkung und einige Vorzugsregeln

Handlungen mit Doppelwirkung sind nur dann zu verantworten, wenn sie nicht den (universal zu formulierenden) Wert, der durch sie verwirklicht werden soll (und in partikulärer Hinsicht und kurzfristig erreicht wird), im Ganzen und auf die Dauer untergraben.

Das Prinzip der Doppelwirkung geht auf Thomas v. Aquin zurück (vgl. STh II-II, 64,7). Es toleriert die Inkaufnahme eines bestimmten Übels, das zur Erreichung eines notwendigen Guten unverzichtbar ist. Das heißt, dass Handlungen dann zu verantworten sind, wenn sie sich letzten Endes nicht als kontraproduktiv erweisen.

Um den angestrebten Wert in der Ökologiefrage zu ermitteln, können *Vorzugsregeln* angewendet werden. Diese gehen jeweils von „unter sonst gleichen Umständen“ aus und benennen das je geringere – und daher vorzuziehende – Übel. Es ist z. B. eine fehlerfreundliche Vorgehensweise sinnvoller als eine fehlerfeindliche; eine Handlung, die das Risiko eines Übel enthält, besser als eine, die mit Sicherheit Schlechtes bewirkt; das kürzer dauernde Übel dem langanhaltenden vorzuziehen; und schließlich das Wohl vieler Menschen höher zu werten als das einiger weniger⁸³.

Mit Hilfe dieses Konzepts wird es dem Menschen zwar nicht erspart bleiben, Nebenwirkungen seines Handelns in Kauf zu nehmen, aber er wird davor bewahrt, „die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zwecks willen die dafür unabdingbar – direkt oder indirekt – in Kauf zu nehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen.“⁸⁴

3. Kriterium: Unter bestimmten Umständen haben die Ansprüche, die sich vom naturalen Bedingungsfeld her ergeben, Vorrang

Derzeit wird kontrovers diskutiert, ob die Natur selbst normsetzend und maßstabgebend sein kann; ob sie eine gewisse Orientierung gibt, oder ob der Mensch sich automatisch

⁸³ Vgl. W. Korff, *Kernenergie und Moraltheologie*. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (= Suhrkamp Taschenbuch; 597), Frankfurt/Main 1979, 82f.

⁸⁴ W. Korff, *Kernenergie*, 85.

über ihre Ordnungen hinwegsetzen darf. Der Stellenwert der Natur im Normfindungsprozess ist also umstritten⁸⁵.

Ein Standpunkt in dieser Diskussion ist, dass Natur als solche nicht imstande ist, eine humane Ordnung zu begründen. Nur die vernünftige menschliche Einsicht in die geschaffene Wirklichkeit des Menschen und seine Welt – für Christen durch das Licht des Evangeliums erleuchtet – kann die sittliche Richtigkeit menschlichen Handelns begründen. Aus der Natur unmittelbar den „Willen Gottes“ abzuleiten, ist nicht möglich, denn Ökologie erklärt Natur – wie alle anderen Naturwissenschaften auch.

Viele Vertreter der „Ökologiebewegung“ erheben aber „ökologische Vielfalt“, „natürliche Kreisläufe“ u. A. zu Maßstäben, die das Ziel menschlichen Handelns bestimmen sollen. Der grundlegende Fehler, aus natürlichen oder sozialen Sachverhalten normative Forderungen abzuleiten, wird als „Sein-Sollen-Fehlschluss“ bezeichnet⁸⁶. Nicht die Natur, sondern die anthropologische Option bietet dem Menschen die Kriterien für humanes Handeln.

Aus theologischer Sicht ist der Mensch keineswegs eine „Durchgangsstufe der Evolution“, wie manche Naturwissenschaftler meinen. Es kann zwar unter bestimmten Umständen sehr wohl den naturalen Ansprüchen Priorität zukommen, da elementare Lebensgüter – zu denen die nicht-menschliche Natur zählt – eine unentbehrliche Voraussetzung für die Verwirklichung höherer Güter des sittlichen und sozialen Lebens sind. In dem Sinne, dass zuerst das Grundlegende zu sichern ist, damit der Weg für die höheren Werte freigemacht wird. Doch diese höheren Werte dürfen nicht den naturalen Ansprüchen untergeordnet werden.

Die Orientierung der Wirtschaft an ökologischen Möglichkeiten und Grenzen ist nach Auffassung nicht nur der christlichen Ethik ein dringendes Gebot der Stunde⁸⁷. Es muss durch ökonomische Leistungsanreize die Erhaltung der Natur und die Sicherung menschlicher Lebensgrundlagen gewährleistet werden; d. h. es muss sich wirtschaftlich

⁸⁵ Vgl. dazu M. Schlitt, *Umweltethik*, 191.

⁸⁶ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 173.

⁸⁷ U. A. soll die ökologisch verpflichtete soziale Marktwirtschaft Sorge dafür tragen, dass die Knappheit der natürlichen Ressourcen möglichst preis-, kosten- und gewinnwirksam eingesetzt wird.

lohnem, mehr für den Schutz der Umwelt einzusetzen. Es darf sich nicht rentieren, umweltschädlich zu produzieren.

Eine ökologisch verpflichtete Marktwirtschaft muss sich vor allem auch gegen eine unreflektierte Gleichsetzung von Wachstum und Fortschritt wenden. Quantitatives muss durch qualitatives Wachstum ersetzt werden. Die derzeitige „Durchlaufwirtschaft“ („Ein-Weg-Wirtschaft“) muss zur „Kreislaufwirtschaft“ verändert werden⁸⁸.

Schließlich wäre noch als Aufgabe der Politik zu nennen, gezielt sanfte und alternative Technologien zu fördern⁸⁹, sowie Arbeitsplätze im Umweltbereich zu schaffen.

4. Kriterium: Das Wohl künftiger Generationen

Menschliche Lebensgestaltung und Indienstnahme der Umwelt dürfen nicht auf Kosten, bzw. zu Lasten der künftigen Generationen erfolgen. Die christliche Auffassung vom Menschen muss sich in einer Ordnung der intergenerationellen Gerechtigkeit zeigen. Da die zukünftigen Generationen in ihrer Abhängigkeit von den heute Lebenden Menschen stehen, gehören sie zweifellos zu den „Schwachen“. Die Option des Evangeliums für die Armen und Schwachen kann unter diesem Aspekt auch als eine Option für die zukünftigen Generationen verstanden werden. Bei der Güterabwägung zwischen dem Wohl der heutigen und dem der zukünftigen Generationen kommen den existenziellen Interessen der Nachfolgegenerationen Priorität zu im Verhältnis zu den weniger dringlichen Bedürfnissen unserer gegenwärtigen Generation. R. Spaemann zieht einen Vergleich mit der Finanz- und Kapitalwirtschaft: wir sollen mit den Naturgütern umgehen wie mit einem Kapital von dessen Zinsen wir leben, das wir aber ohne die Kapitalsubstanz anzugreifen, ohne Wertminderung weiterzugeben verpflichtet sind⁹⁰.

5. Kriterium: Schutz der Tier- und Pflanzenarten und deren Biotope

Durch die rasante Zunahme von Tier- und Pflanzensterben⁹¹ wird Artenschutz zu einem immer dringlicheren Anliegen.

⁸⁸ Darunter ist zu verstehen, dass nicht-erneuerbare Ressourcen einer Wiederverwertung zugeführt werden. Abfall-Recycling führt in der Folge dann auch zu Reduzierung des Rohstoff- und Energieverbrauchs.

⁸⁹ Darunter wären z. B. langlebige und energiesparende Produktionsverfahren oder grundsätzlich umweltfreundliche Techniken zu verstehen.

⁹⁰ Vgl. R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, in: D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik* (= Universal Bibliothek; 9983 [3]), Stuttgart 1980, 196.

⁹¹ Bis zur Jahrtausendwende werden 80-90% der Arten ausgestorben sein.

6. Kriterium: Verantwortbarkeit von Risiken der modernen Technik

Ein gelungener Einsatz von Technik ist davon abhängig, inwieweit es dem Menschen gelingt, Technik so in die sittlich-humane Zielsetzung einzubinden, dass sie zur Freisetzung der Bedingungen humanen Menschseins, zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität und zu Vermehrung menschlicher Daseinschancen beiträgt.⁹²

Dabei ist zu beachten, dass die Verantwortbarkeit von Risiken nicht allein durch Wissenschaft und Technik bestimmt wird. Aufklärung der Bevölkerung ist enorm wichtig, denn sie hat für einen Großteil der Forschung aufzukommen und die Risiken der Technologien zu tragen. Es gilt auch festzuhalten, dass absolute Sicherheit unmöglich zu bewerkstelligen ist; wobei sich die Risiken durch größere und leistungsfähigere technische Gebilde (wie Kernreaktoren, Chemieanlagen, u.a.), die auch eine gewisse Zentralisierung der Technik mit sich gebracht haben, beträchtlich erhöht haben.

Der visionären Euphorie der Naturwissenschaften über ihre Möglichkeiten wäre von Seiten der Ethik vor allem auch ans Herz zu legen, das Postulat des Vorrangs der schlechten vor der guten Prognose zu beachten: Den Voraussagen zu den Folgen technischer Großunternehmen ist mehr Beachtung zu schenken im Verhältnis zu den „Heils“-Prophezeiungen⁹³. Der Einsatz von Technologien ist nur dann sittlich verantwortbar, wenn das zu vermutende Ausmaß der Risiken gemäß des gegenwärtigen Stands der Wissenschaft erforscht und soweit bekannt ist, dass es genau kalkuliert und aufgearbeitet werden kann. Sicherheit hat Vorrang vor Wirtschaftlichkeit, denn *überleben* ist Voraussetzung für *besser leben*.

7. Kriterium: Fehlerfreundliches Vorgehen bei Eingriffen in die Natur

In den komplexen Gebilden der Industriegesellschaften sind immer wieder Grundsatzentscheidungen von großer Bedeutung gefordert (z. B. welche Arten von Energiegewinnung durch den Staat in Zukunft gefördert werden sollen). Irreversible Eingriffe des Menschen in die Natur legen künftigen Generationen häufig Folgelasten auf

⁹² M. Schlitt, *Umweltethik*, 219.

⁹³ Dabei geht es vor allem um das Erbe der Evolution, da die menschliche Fähigkeit zur Risikobewältigung begrenzt ist (z. B. Kapazitätsgrenzen bei der Kontrolle technischer Defekte).

(wie z. B. radioaktive Abfälle oder Pestizide mit Langzeitwirkung im Boden). Das Begrenzen der Fehler auf eine zumutbare Ausdehnung und Größenordnung sollte zu einem Leitmotiv menschlichen Handelns werden.

8. Kriterium: Aktive und kreative Gestaltung der Schöpfung

Es geht nicht nur um die Bewahrung der Schöpfung, sondern auch um deren aktive und kreative Gestaltung und Veränderung. Der Mensch muss seine Lebenswelt einerseits vor Beschädigung und Zerstörung bewahren, auftretende Schäden beseitigen um die Ertragsfähigkeit für künftige Generationen zu sichern, aber menschliche Arbeit ist auch zur Befreiung und zum Aufbau der Schöpfung berufen. Diese Arbeit an und mit der Schöpfung darf jedoch nie zum Selbstzweck werden, denn aus christlicher Sicht ist Gottes Wohnen unter den Menschen das Ziel allen Weltgeschehens. Der Auftrag an den Menschen aus christlicher Sicht beinhaltet eine dreifache Aufgabe: Schädigungen und Zerstörungen der Umwelt müssen beseitigt werden, die Umwelt ist planerisch zu gestalten (z.B. kreative Neugestaltung von Gebieten und Biotopen), und der Mensch soll Vorsorge vor vermeidbaren Risiken treffen.

9. Kriterium: Schönheit

Bei der Gestaltung der Umwelt sind auch ästhetische Werte der Natur zu berücksichtigen.

4.1.2. Klassen natürlicher Objekte

Einige Autoren unternehmen den Versuch, ökologische Ethiken nach dem Umfang von „Klassen natürlicher Objekte“ einzuteilen. Durch diese Klassifikationen ergibt sich eine Einteilung in Handlungsmuster oder Ethosformen.

Otfried Höffe unterscheidet z. B. „Legitimationsformen des Umweltschutzes“⁹⁴. Daneben finden sich Schemata, die auf umweltethische Konzepte nach ihrer Reichweite abzielen. Ein weiteres Klassifikationsschema schlägt Meyer-Abich⁹⁵ vor: Er stellt verschiedene Möglichkeiten zusammen, in der Welt Rücksicht zu nehmen.

⁹⁴ Vgl. O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*. Philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 380) Frankfurt/Main 1981, 146-149.

⁹⁵ Vgl. K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*. Praktische Naturphilosophie für die Umweltethik, München, Wien 1984, 19.

Ein Vergleich dieser Klassifikationssysteme ergibt eine weitgehende Übereinstimmung der Schemata⁹⁶, die zusammenfassend in zwei Gruppen nach ihren grundlegenden Ansätzen eingeteilt werden können: *anthropozentrische* und *nicht-anthropozentrische* Ethiken.

Erstere, die anthropozentrischen Ansätze, unterteilen sich wiederum in solche, die verschiedene Versionen von Egozentrik und Egoismen, oder Spielarten von Anthropozentrik als Auslöser der Probleme betrachten, sowie – lösungsorientiert – eine Zukunfts- oder Verantwortungsethik entwerfen.

Die nicht-anthropozentrischen Ansätze können als Pathozentrik, Biozentrik, physiozentrische Konzeption, theisistische Umweltethik und naturrechtliche Argumentationslinie beschrieben werden.

4.1.2.1. Anthropozentrische Ansätze

In der anthropozentrischen Begründung einer Umweltethik steht der mit Vernunft begabte Mensch im Mittelpunkt (wie z. B. bei Thomas von Aquin, Max Schell und Karl-Otto Apel)⁹⁷. Nur das menschliche Leben hat eine Würde, denn es ist Grundlage einer sittlichen Existenz. Allein den Menschen gegenüber bestehen moralische Verpflichtungen, ebenso wie allein Menschen moralische Rechte besitzen und in Anspruch nehmen können. Ziel der gesamten Ethik- und Moralsysteme ist es, das Verhalten der Menschen untereinander (bzw. Gott gegenüber) zu regulieren. Um die Grundlagen des anthropozentrischen Weltbildes zu charakterisieren, wurde folgender Gedankengang gewählt: Der Mensch ist eingebunden in die Natur – er unterscheidet sich aber von anderen Naturwesen. Das, worin er sich von den anderen Naturwesen unterscheidet, ist der Gesichtspunkt der Selbstzweckhaftigkeit, von der aus sich der Mensch als Endzweck der Natur erweist.

Gegenüber diesen Ansätzen anthropologischer Ethik hebt Irrgang das Charakteristikum einer anthropozentrischen Ethik nach Kant nochmals hervor⁹⁸. Der Mensch kann nur Menschen oder sich selbst gegenüber Pflichten haben. Verpflichtungen gegenüber

⁹⁶ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 52-54.

⁹⁷ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 29.

⁹⁸ Vgl. B. Irrgang, *Umweltethik*, 55.

anderen Lebewesen werden nicht anerkannt. Der Mensch ist gemäß seiner ihm eigenen Sittlichkeit verpflichtet, Rücksicht auf die Tiere und die Natur zu nehmen. Ihn bindet die Idee der Humanität, die Grausamkeit und Destruktion im Bereich der Natur verbietet. Obwohl auch „herkömmliche“ Anthropozentrik keinen willkürlich-ausbeuterischen Umgang mit der Natur erlaubt, sieht Irrgang doch in der Begründung bei Kant eine zwar indirekte, aber dennoch gegenüber anderen Ansätzen konkretere *Verpflichtung* des Menschen, die das Quälen und Töten von Tieren verbietet.

Die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität [...] sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird. (MS 6, 443)⁹⁹.

Gemäß Kants Überlegungen ist ein „humanitäres“ Verhalten gegenüber Tieren im Interesse des Menschen, der vor dem verrohenden Einfluss der Tierquälerei geschützt werden soll, gefordert. Wer Tiere quält, so lautet die Argumentation, wird auch den menschlichen Leiden gegenüber abstumpfen, so dass Tierquälerei die Sittlichkeit gegenüber dem Mitmenschen schwächt – Tierquälerei wird quasi als Vorstufe zur Menschenquälerei verstanden.

Eine moderne Version der Anthropozentrik ist die Konzeption der intergenerationellen Verantwortung von Birnbacher¹⁰⁰. Angesichts der Unsicherheit und Unüberschaubarkeit von Folgen empfehle sich eine Heuristik der Furcht. Auch Irrgang vertritt die Meinung, dass angesichts der Neuartigkeit der Probleme eine Ethik entwickelt werden muss, die Konfliktregeln und Entscheidungshilfen für staatliches und internationales Handeln anbietet¹⁰¹. Diese können allerdings nicht unmittelbar aus der Tradition entnommen, sondern müssen eigens begründet werden, da es sich um bisher nicht gestellte Probleme handelt. Ihre Grundfrage lautet: Warum sollen bestimmte Teile der jetzt

⁹⁹ Vgl. das Kant-Zitat bei B. Irrgang, *Umweltethik*, 56.

¹⁰⁰ D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen* (= Universal Bibliothek; 8474), Stuttgart 1988, 23.

¹⁰¹ B. Irrgang, *Umweltethik*, 73.

lebenden Menschheit möglicherweise gravierende Verzichte in Kauf nehmen, wenn die Folgen nicht sie, sondern höchstens ihre Kinder oder Enkel zu tragen haben und es im Einzelnen noch nicht gewiss ist, wie die Wirkungen konkret aussehen?

4.1.2.2. Anthro- und biozentrische Ansätze

A. Auer stellt einige Autoren vor, die er einem anthro- und biozentrischen Ansatz der Umweltethik zuordnet¹⁰². Dazu zählt er Teutsch, der seinen Ansatz als *human-ökologisch* bezeichnet. Anders als in der traditionellen Ökologie, soll eine *Humanökologie*, den Menschen als Teil des Ökosystems in die Forschung mit einbeziehen. Teutsch will sich mit diesem Begriff in gleicher Weise gegenüber einer radikalen *Biozentrik* wie einer radikalen *Anthropozentrik* absichern. Mit dem Begriffsbestandteil „human“ greift er den anthropozentrischen, mit „ökologisch“ den biozentrischen Ansatz auf, und will diese beiden verbinden. Ethik ist jedoch immer Sache des Menschen. Leben ist ein biologischer Sachverhalt – Ethik aber lässt sich nur vom Menschen als moralischem Subjekt her begründen. Unter diesem Aspekt legt R. Reichardt eine *humanökologische Wertlehre* vor, in welcher der Mensch als wertendes Subjekt den anderen Lebewesen Werte zuschreibt, woraus sich für sein Handeln bestimmte Konsequenzen ergeben.

Unter dem Eindruck der ökologischen Krise entwickelte E. Kadlec sein Konzept, das er „realistische Ethik“ nennt¹⁰³. Er stellt der traditionellen Ethik als *Humanethik* eine *Naturethik* zur Seite. So soll die menschliche Verantwortung gegenüber Pflanzen und Tieren in den Blick kommen. Das moralische Prinzip der Naturethik zielt darauf, die natürliche Ordnung zu bewahren. Anderen Lebewesen soll geholfen, nicht geschadet werden.

In diesem Sinne – der natürlichen Ordnung und des Nicht-Schädigens anderer Lebewesen – fordert Hengstenberg ein *Ethos der Sachlichkeit*¹⁰⁴, das den Menschen in Stand setzt, mit dem inneren Seins- und Sinnentwurf alles Seienden zu konspirieren; d. h., es in seiner Andersartigkeit zu verstehen, sich ganz mit ihm eins zu fühlen, und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

¹⁰² Vgl. A. Auer, *Umweltethik*, 33ff.

¹⁰³ E. Kadlec, *Realistische Ethik*. Verhaltenstheorie und Moral der Arterhaltung, Berlin 1976, 144.

¹⁰⁴ Vgl. H. E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart 1969.

Die *Überlebensethik* wird v. a. von A. M. K. Müller vertreten¹⁰⁵. Er sieht das Prinzip der künftigen Ethik darin, dass alles als notwendige Bedingung auf das Überleben des Menschengeschlechts hin geordnet zu betrachten sei.

4.1.2.3.Patho- Bio – und Physiozentrik

4.1.2.3.1. Pathozentrik

Nach der *pathozentrischen Umweltethik* (abgeleitet vom griech. *παθεῖν*, *fühlen, leiden*) und ihrem Hauptvertreter, Peter Singer¹⁰⁶, hat der Mensch unmittelbare Pflichten nur denjenigen Lebewesen gegenüber, die Schmerz fühlen können. Tiere und andere schmerzempfindliche Lebewesen haben ein moralisches Recht darauf, dass ihnen so wenig Schmerzen wie möglich zugefügt werden.

Fragen, die im Kontext dieser Konzepte gestellt werden, sind vor allem, ob nicht-menschliche Lebewesen Schmerz empfinden können – also ob auch Tiere leiden – sowie, ob Tiere ein Anrecht auf Mitleid und Gerechtigkeit haben.

Zur Frage der Tierrechte merkt Schlitt an: „In der deutschen Rechtsliteratur gibt es seit langem die Forderung nach einer Anerkennung eigener Rechtssubjektivität der Tiere und in der aktuellen anglo-amerikanischen Tierschutzdiskussion spielt das Rechtskonzept ebenfalls eine bedeutende Rolle.“¹⁰⁷ Nach einer längeren Abhandlung pro und contra Tierrechte (z.B. Anwendungsbedingungen des Rechts, u.a.) wird in den Diskussionen zuletzt das pädagogische Argument für Tierschutz angeführt¹⁰⁸: Weil der Mensch keine direkte Verpflichtung gegenüber den Tieren hat, bleibt allenfalls eine indirekte Verpflichtung gegen sich selbst oder gegen andere Menschen übrig, womit sich eine Wende zur anthropozentrischen Ethik Kants zeigt, die bereits oben besprochen wurde. Für Singer jedenfalls ist die Leidensfähigkeit der Tiere das entscheidende Kriterium, um ihnen einen moralischen Status zuzuerkennen.

¹⁰⁵ Vgl. A. M. K. Müller, *Die präparierte Zeit*, Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen, Stuttgart 1972.

¹⁰⁶ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik*; übers. v. J. C. Wolf; Stuttgart 1984, 72.

¹⁰⁷ M. Schlitt, *Umweltethik*, 80.

¹⁰⁸ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 83.

Neuerdings wird sogar die Einsetzung der Natur als Rechtssubjekt verlangt. Münk fordert für die nicht-menschliche Natur diesen Status mit dem Argument, dass die Natur, sei sie belebt oder unbelebt, ein Recht auf Existenz habe. Erhaltung und Entfaltung, Recht auf Schutz der Ökosysteme, Arten und Populationen stehe der Natur als Subjekt zu¹⁰⁹. Wie die Menschenrechte nehmen die Rechte der Natur den Charakter von Statusrechten an, deren theologische Legitimation in dem, von biblischem Gerechtigkeitsverständnis eröffneten, Bundesverhältnis zu suchen sei.

4.1.2.3.2. Biozentrik

Als prominentester Vertreter im Bereich des *biozentrischen Ansatzes* wird wohl Albert Schweitzer zu gelten haben mit seinem Konzept der *Ehrfurcht vor dem Leben*, das im Umfeld des Tier- und Naturschutzes eine Ethik des Mitfühlens und des Mitleidens mit allem Leben fordert¹¹⁰. Das Gebot der Menschlichkeit gilt nicht nur gegenüber dem Mitmenschen, sondern gegenüber allen anderen Lebewesen.

So geht die *biozentrische* Umweltethik (griech.: βίος, *Leben*) über die Forderung der *pathozentrischen* Umweltethik hinaus und behauptet, dass der Mensch unmittelbare Pflichten nicht nur gegen die schmerzempfindlichen, sondern gegen alle Lebewesen hat. Das Problem, dass eine Grenzlinie zwischen schmerzfähigen und schmerzunempfindlichen Lebewesen zu ziehen höchst schwierig ist, entfällt hier.

A. Schweitzer, der große Vordenker der Biozentrik wird als Vertreter der *radikalen Biozentrik* verstanden. Seine Forderung nach einer Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben, bei der die Heiligkeit des Lebens ins Zentrum rückt, erweitert die Verantwortung des Menschen ins Grenzenlose: gegenüber allem was lebt. Schweitzer erhebt die Ehrfurcht vor dem Leben zum obersten Prinzip der Ethik. Dieses beruht nicht auf rational zu entwickelnden Zweckmäßigkeitserwägungen, sondern wurzelt in einem tiefen religiösen Seinsverhältnis. Ausgangspunkt der Ethik Schweitzers ist die Feststellung,

¹⁰⁹ Vgl. H. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 394.

¹¹⁰ A. Schweitzer, *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, Berlin 1971, 379.

„dass hinter und in allen Erscheinungen Wille zum Leben ist“. Der Kernsatz seiner Ethik lautet: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will.“¹¹¹

Die heute wesentlich häufiger vertretene Variante der *gemäßigten Biozentrik* räumt dem Menschen weiterhin eine gewisse Vorrangstellung ein.

Es stellt sich allerdings die Frage: Ist *Ehrfurcht* ein *Maßstab* sittlichen Handelns in der Natur? Die Rückbindung unseres Handelns an die Ehrfurcht vor dem Leben könnte bei der Bewältigung der Krise des Wertbewusstseins des modernen Menschen – insbesondere bei der Behebung der ökologischen Krise – eine bedeutende Rolle spielen. Aber Ehrfurcht als reines *Gefühl* könnte für den Menschen wegen des passiven Charakters keine Handlungsmotivation bieten. Doch Ehrfurcht ist mehr als „lediglich“ ein Gefühl:

Ehrfurcht als Haltung meint jene dauernde, die ganze seelische und körperliche Verhaltens- und Erscheinungsweise umfassende Formung eines Menschen, bei der dieser die Verfolgung der auf das Selbst bezogenen Interessen freiwillig beschränkt, aus Rücksicht auf den Selbstwert von Mitmenschen, anderen Kreaturen, der Welt im Ganzen, von Gott.¹¹²

Ehrfurcht ist somit das Gegenteil einer Grundeinstellung, die sich jedes Objekts bemächtigen will und ihm nur einen Wert nach dem Maßstab des eigenen Nutzens zugesteht. Die Haltung der Ehrfurcht zeigt sich vor allem im Versuch, das Gefährdete zu schützen. Sie ist Richtungssinn. Aus ihr lassen sich aber keine Handlungen ableiten, wie sie z.B. der kategorische Imperativ dem Menschen vorschreibt.

4.1.2.3.3. *Physiozentrische Umweltethik*

Nach der *physiozentrischen* Umweltethik (griech.: φύσις, *Natur*) hat der Mensch unmittelbare Pflichten nicht nur – wie dies die *pathozentrische* Umweltethik vorsieht – gegenüber allen Naturwesen, sondern alles, was überhaupt existiert, ist wert, dass es fortbesteht und hat insofern ein Recht auf Existenz: die Menschen sind moralisch verpflichtet, diesen Anspruch zu respektieren. Damit steht die *physiozentrische* Ethik der

¹¹¹ A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*; Sonderausgabe mit Einschluss von Verfall und Wiederaufbau der Kultur, München 1960, 330.

Biozentrik nahe. Auch sie hebt nicht die Sonderstellung des Menschen in der Natur hervor, sondern sein Eingebunden-Sein in die Natur. Zur Begründung des geforderten neuen Naturverständnisses wird jedoch von den Vertretern der *physiozentrischen* Umweltethik nicht auf die *Ehrfurcht vor dem Leben*, sondern unter anderem auf den *Animismus* zurückgegriffen; oder es wird versucht, die Natur als Erscheinungsweise des Göttlichen in ein fast pantheistisches Universum einzutauchen.

Andere Bezeichnungen für die *physiozentrische* Umweltethik sind *holistische* (griech. ὅλος, *ganz, vollständig*), *kosmozentrische* (griech.: κόσμος, *Weltordnung, Weltall*) und *ökozentrische* (griech.: οἶκος, *Haus*) Umweltethik.

4.2. Ökologische Ethik¹¹³

Für die innertheologische Diskussion zum Thema Ökologie und Umweltethik scheint Münk die philosophisch-ethische Verhältnisbestimmung besonders wichtig, da sie dem Diskurs einen Stempel aufdrücken kann. Sowohl anthropozentrischer, pathozentrischer, biozentrischer als auch holistischer Ansatz eignen sich in der Bestimmung des Mensch-Natur-Verhältnisses als strukturelle Leitlinien¹¹⁴.

Als Kritik an der physiozentrischen Umweltethik muss allerdings aus theologischer Sicht angeführt werden, dass die „Reduktion“ Gottes auf die Natur und die Leugnung einer diese Natur übersteigenden Transzendenz zum Atheismus führen (kann). Vor allem stellt sich als Problem der physiozentrischen Umweltethik die Frage, wie der Mensch als moralisches Subjekt darin „unterzubringen“ ist.

Der positive Beitrag der bio- und physiozentrischen Umweltethik innerhalb der ökologischen Diskussion liegt aber in der Herausarbeitung sittlicher Grundlagen und Einstellungen wie z.B. Ehrfurcht, Achtung, Obsorge und Rücksichtnahme etc. Auch die Zurückweisung eines radikalen Anthropozentrismus kann nur begrüßt werden.

¹¹² M. Schlitt, *Umweltethik*, 102.

¹¹³ Vgl. Irrgang, B., *Umweltethik*, 52-74.

¹¹⁴ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 385.

Münk ist darüber hinaus auch der Ansicht, dass es bestimmte Tendenzen einer umfassenden Ökologisierung der Ethik gibt¹¹⁵: Die Verflochtenheit von Umweltethik mit sozialetischen Schwerpunkten ist so offenkundig, dass über eine ökologische Sozialethik nachgedacht wird. Die Folgen der technisch-industriellen Eroberung der Welt machen es notwendig, von einer gemeinsamen Sicht der biologisch-physikalischen und der sozialen Lebenswelt auszugehen.

Die Meinung von Münk, dass sich weder durch biblisch-exegetische Reflexionen noch durch systematisch-theologische konkrete ökologisch-ethische Handlungsweisen finden lassen (z. B. Tugenden), wirft ein Blitzlicht auf das bereits angesprochene Problem einer Wissenschaft ohne Telos. Wem die Schöpfung auf kein Telos hin angelegt zu sein scheint, wem der eschatologische Horizont fehlt, der muss in einem ethischen Diskurs über grundlegende Rahmenbedingung zu einem Zustand ökologisch sinnvoller Selbstbegrenzung finden. Es kommt zwar dabei auch der Eigenwert nicht-menschlicher Natur zur Sprache, doch dieser lässt sich nicht in ethische Kategorien einfügen

Hans Jonas meint, dass herkömmliche Ethik wesentlich *Gegenwartsethik* oder *Nahethik* sei¹¹⁶. Das Kennzeichen einer neuen Ethik jedoch müsse sein, Verantwortung für die *Zukunft* und den Einsatz für das Überleben der Menschheit bewusst in die nun nicht mehr anthropozentrische ethische Reflexion einzubeziehen. Nach Jonas ist das Kennzeichen vieler ökologisch-ethischer Ansätze, ein eigenes „Recht der Natur“, „Ehrfurcht vor der Natur“, „Frieden mit der Natur“, „Verteidigung der Natur“ zu postulieren; doch letztlich bleibt es auf philosophischer Ebene offen, woher sich der Sinn ökologischen Handelns begründet. Durch rationale Güterabwägung wird die Balance zwischen dem Wert *Leben* und seiner möglichen Entfremdung fixiert.

4.2.1. Paradigma „Leben“

Indem Schmitz in das Zentrum der Überlegungen den Begriff „Leben“ stellt, kann er zeigen, dass sich durch diesen Fokus die Grundfrage hinsichtlich der Zukunft anders stellt – auch in der Wissenschaft. Sie lautet nicht mehr „Was sollen wir wissen“, sondern

¹¹⁵ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 398.

¹¹⁶ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1984, 36.

„Wie sollen wir leben?“¹¹⁷ – ein Paradigmenwechsel. Nicht mehr Fortschritt, sondern die Sorge um das Überleben der Menschheit bestimmt das Bemühen, sich einem neuen Lebensstil zu verpflichten. Implizit wird damit auch Verantwortung übernommen, jeder Generation dieser Menschheit ein Überleben zu ermöglichen. Aus dieser Vorstellung, vom Leben künftiger Generationen her, muss eine normative Begrenzung des eigenen Lebens entwickelt werden.

Über unserem Jahrhundert hängt das lebensbedrohende Schwert des Hungers, der Unterentwicklung, der Rechtlosigkeit. Deshalb muss es eine *Ethik des Lebens* vor allem auch als *ökologische* Ethik geben. Schmitz versammelt, intergenerationell orientiert, verschiedene bereits besprochene systematische Zugänge unter dem spezielleren Aspekt der ökologischen Ethik.

4.2.1.1. Ansatz beim Subjekt

Im Zentrum steht das mit autonomer Vernunft ausgestattete Subjekt – der Mensch, Ursprungsprinzip seiner Handlungen. Angesichts der Umweltkrise fügt man diesem Hauptsatz der kantischen Ethik gern hinzu, die Vernunft sei allerdings „asketisch“ und „korrekturbedürftig“. „Schließlich habe der Mensch nicht nur gelernt, sich die Natur nutzbar zu machen und sie weitgehend zu beherrschen; er sei ebenso in die Lage gekommen, seine eigene Gattung und womöglich alles Leben auf diesem Planeten auszulöschen.“¹¹⁸

Im angelsächsischen Sprachraum kleidet sich der Ausgangspunkt beim Subjekt in das Gewand einer *utilitaristischen Ethik*: das Wohl aller Beteiligten soll maximiert, der Schmerz minimiert werden, und die guten Folgen des Handelns sollen das denkbar größte Übergewicht über die negativen erreichen.

4.2.1.2. Ansatz beim Gegenstand

Bei diesem Ansatz wird die Aufmerksamkeit vom Subjekt auf den Gegenstand verlagert. Eine ökologische Ethik muss sich des Kontextes „Natur“ als einer selbsterhaltenden Organisation bewusst sein. Viele zeitgenössische Denker deuten die

¹¹⁷ Vgl. Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 58 f.

Entwicklungsprozesse der Menschheit kulturell oder aber auch *biokulturell*. Die Natur kann für sich selber sorgen. Der Mensch *als Art* muss ebenso für sich selbst sorgen.

Auch das Denken des amerikanischen Vaters der Umweltethik, Aldo Leopolds (1887-1948), gründet im Kontext „Natur“¹¹⁹. Jedes Klima zeichne sich durch ein fein ausgewogenes Gleichgewicht aus; der Mensch habe dieses Gleichgewicht gestört durch Unmaß und naturwidriges Verhalten.

4.2.1.3. Ansatz bei der Voraussetzung ökologischen Handelns

Andere Denker wiederum fragen sich, ob nicht eine Sinnstruktur der Natur ausgemacht werden könne, die dann richtungweisend für ökologisches Handeln wäre.

Der kategorische Imperativ der ökologischen Ethik würde im Anschluss an Hans Jonas wie folgt lauten: „Handle so, dass die Folgen deines Handelns die Möglichkeiten des Lebens für die jetzt lebende Generation wie auch für die künftigen Generationen weder zerstören noch gefährden noch mindern.“¹²⁰

Die Frage, die sich stellt, ist, ob der Mensch allein der Grund ist, weshalb es Umweltschutz geben muss/soll? Muss nicht vielmehr im Umweltschutz eine Ordnung wiederhergestellt werden, die dem Menschen voraus liegt und die allein um dessentwillen, der sie begründet, Respekt verdient?

4.2.2. Ökologisches Bewusstsein und ökologisches Handeln

Das Engagement des Einzelnen für den Umweltschutz wird v. a. von Auer besonders beachtet¹²¹. Der Einzelne in seiner Spannung zur Gemeinschaft ist und bleibt die entscheidende Instanz einer ökologischen Ethik. Wenn der Einzelne nicht als die entscheidende Instanz einer ökologischen Ethik zum Tragen kommt, dann endet jede Reform wirtschaftlicher und technischer Strukturen, wenn sie überhaupt in Gang kommt, im Leeren. Wer das Übel beheben will, muss es an der Wurzel fassen¹²².

¹¹⁸ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 64.

¹¹⁹ Vgl. A. Leopold, *The Land Ethic*, New York 1970, 237-263.

¹²⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.

¹²¹ Vgl. A. Auer, *Umweltethik*, 71 ff.

¹²² A. Auer, *Umweltethik*, 72.

Die Kirchenväter vertraten die Auffassung, dass die Güter dieser Welt der Menschheit als Ganzer gehören und der Einzelne nur so viele Güter gebrauchen darf als er zu einer seinem Stand entsprechenden Lebensführung nötig habe. Darüber hinaus gäbe es kein Recht auf Eigentum: der Überfluss müsse dem gemeinsamen Gebrauch zurückgegeben werden.

Ökologische Ethik lebt wesentlich von der Einsicht des Menschen in die Zusammenhänge des Lebens. Die Lebensbedingungen des Einzelnen und der Menschheit im Ganzen sind in planetarische, biosphärische, Zusammenhänge eingebettet. Darum muss der Mensch sich bemühen, die anderen Lebewesen und ihre ökosystematische Zuordnung wenigstens annähernd zu erkennen¹²³.

Als denkendes Wesen betrachtet der Mensch die Natur als Objekt, das mit wissenschaftlichen Methoden und Techniken nutzbar gemacht werden kann. Unbeschränkte, uneingeschränkte Gültigkeit dieses Weltverständnisses ist die Ursache für die gegenwärtige ökologische Situation, während die Ethik Albert Schweitzers, auf die bereits eingegangen wurde, deren Gegenposition darstellt. Wenn sich der Mensch als Leben erfährt, das mit anderem Leben verbunden ist, dann ist er nicht mehr das erkennende Subjekt, dem die Welt als Gegenstand seiner Manipulation gilt, sondern er erfährt sich als Teil des Lebens und zu seiner Bewahrung verpflichtet.

Dem rationalen Weltverständnis, das in der Welt lediglich Ressourcen sieht, fehlt paradoxerweise Rationalität. Rationalität, die auch darin besteht, von Anfang an die Spätfolgen technischen Handelns im humanen und ökologischen Bereich zu bedenken und mögliche Auswirkungen für die nächste und fernere Zukunft in die Überlegungen des Machen-Könnens einzubeziehen.

Genügsamkeit ist gefordert. Genügsamkeit als Maßhalten im Streben nach technischer Macht und Bescheidenheit der Zielsetzung. Angesichts zahlreicher ökologischer Probleme wird diese Tugend zum obersten Gebot. Verschwendung betrifft nicht nur den Bereich des Verbrauchs von Konsumgütern, da Konsumgüter letztlich „Früchte“ der Ressourcenausbeutung sind. So kann jeder Einzelne durch sein Konsumverhalten ein

¹²³ A. Auer, *Umweltethik*, 72.

kleines, aber wichtiges Glied sein, das entweder Ausbeutung der Rohstoffe unterstützt oder nicht.

4.3. Verantwortungsethik

Verantwortungsethik will das Gewissen schärfen, damit möglichst viele Menschen die Gefahren sehen, die durch die technischen Erfindungen für die Natur entstanden sind.

4.3.1. „Verantwortung“ – ein Grundbegriffe der Ethik¹²⁴

Der Begriff „Verantwortung“ ist ein Schlüsselbegriff im Diskurs Umweltethik. An einem aktuellen Beispiel soll gezeigt werden, wie in Systemen konkrete menschliche Verantwortlichkeit „unsichtbar“ bleibt¹²⁵:

Der britische Ölkonzern BP hat „die volle Verantwortung“ für die Ölpest im Golf von Mexico übernommen. Eine BP Sprecherin sagte, der Konzern werde sich um die Beseitigung des Ölteppichs kümmern und für „berechtigte Ansprüche“ bei Schäden aufkommen. Hunderte Kilometer mit einem Ölteppich überzogene Marschlandschaften mit seltener Fauna sind unmittelbar bedroht. In der Zwischenzeit sind die Aktien von BP im Sinkflug, und der amerikanische Präsident Obama, bzw. die amerikanische Justiz, erwägt eine Klage gegen den Konzern in Milliardenhöhe.

Bei dieser Notiz drängen sich einige Fragen auf: Wie steht BP zu seiner Verantwortung? Kann ein Konzern „Verantwortung“ für so ein Desaster übernehmen? Und: Wer ist letztlich für die Katastrophe verantwortlich? Der amerikanische Präsident, der in dieser ökologisch heiklen Region Ölbohrungen erlaubt hat? Wenn BP für diese ungeheure Umweltkatastrophe „Verantwortung“ übernehmen will – wer ist der/die Letzt-Verantwortliche? Oder sind wir – vor allem die Menschen in den Industriestaaten – in unserer unstillbaren Gier nach Wohlstand, Reichtum und Fortschritt schuld? Auch: Wem gegenüber ist BP primär verantwortlich – der Menschheit und der Schöpfung oder ihren Aktionären?

¹²⁴ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 29-117.

¹²⁵ Ölkatastrophe vor der Küste Floridas 2010, ORF Teletext, 1. 5. 10. Vgl. auch: http://www.nzz.ch/nachrichten/panorama/fraese_bohrloch_1.5864197.html, 13.12.2010; <http://spiele.wienerzeitung.at/DesktopDefault.aspx?TabID=5285&Alias=Dossiers&cob=498818&DosCob=497867>, 13.12.2010; u. v. m.

Verantwortung im ethischen Sinn meint die Haltung des Menschen als Wesen mit Verstand und Gewissen, in der er sich bereit erklärt, für die Folgen seiner falschen oder schlechten Handlungen auch materiell gerade zu stehen – die üblen Folgen seiner Handlungen wieder gut zu machen. Wie das oben kurz skizzierte Beispiel zeigt, liegt die Problematik der Umwelt-Ethik darin, dass Verantwortung eine individuelle ethische Kategorie ist, die in größeren Systemen aber wie ein Ball von Einem zum Anderen weitergespielt wird. Zu eng, lediglich am unmittelbaren persönlichen Umfeld orientierte Übernahme von Verantwortung, ohne Blick auf das Gesamte – für den in dieser Arbeit relevanten Themenbereich ist das die Schöpfung –, so werden viele kleine, „vernachlässigbare“ ethische (Fehl-)Entscheidungen von vielen einzelnen Menschen zu einem Schneeballsystem, das im schlechtesten Fall zu verheerenden Folgen, wie die der Ölkatastrophe vor Florida führen können.

4.3.2. Moraltheologische Differenzierung der Verantwortung

Die Verantwortung des Menschen liegt im Bewusstsein seiner einzigartigen Würde, die sich in mehrfacher Hinsicht zeigt¹²⁶. Als erstes ist die Tatsache der „Mit-Geschöpflichkeit“ zu nennen. Alles von Gott Geschaffene und von ihm Verschiedene trägt die Signatur des Kreatürlichen; diese bildet die Grundlage einer „Schöpfungsgemeinschaft“ und „Schöpfungssolidarität“ zwischen den Geschöpfen. Darin macht sich jedoch der Unterschied zwischen Gott und seiner Schöpfung und innerhalb der Schöpfung selbst bemerkbar. Zwar wird nichts Geschöpfliches absolut gesetzt und als göttlich tabuisiert, doch gibt es einen qualitativen Unterschied zwischen dem Menschen als Wesen mit Verstand und Gewissen und den Tieren. Dieser qualitative Unterschied, die Würde des Menschen, macht erst die Beziehung zum Anderen – hier nicht primär als der andere Mensch verstanden, sondern das für den Menschen Andere der Schöpfung – möglich. So wird der spezifische Eigenwert jedes Geschöpfes hervorgehoben, und an die Verantwortung des Menschen für die Natur zu appellieren erhält Sinn. Dem Menschen wird so dazu verholfen, seine eigenen Ziele im kreativen Konflikt mit dem Eigenwert der anderen Geschöpfe in Beziehung zu setzen.

¹²⁶ Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah*, 340-341.

Aus moraltheologischer Sicht kann die Frage nach der ökologischen Verantwortung des Menschen noch differenziert werden: Nach Ansicht moraltheologischer Grundsätze kann nur der Mensch *als Einzelner*, der zu sich selbst und seinen Taten in seinem Gewissen Abstand nehmen und zugleich offen für die ganze Welt sein kann, moralische Urteile fällen – und danach handeln. Er kann und muss sich die Frage stellen: „Was ist in/an meinem Verhalten richtig oder falsch, gut oder böse.“ Weicht er dieser Frage und ihrer Beantwortung aus, ist er in Gefahr, an seinem Menschsein Schaden zu nehmen.

Das Eingangsbeispiel der Ölkatastrophe vor der amerikanischen Ostküste, obwohl nur in aller Kürze skizziert, zeigt klar, dass die Verantwortung einzelner Menschen in ihrem je eigenen Aufgabenbereich nicht an Institutionen oder Konzerne abgetreten werden kann. Auch wurde an diesem Beispiel deutlich *wie sehr* Menschen in unserer komplexen Welt als Arbeitnehmer – ein Konzern handelt schlussendlich nicht als Abstraktum, sondern es handeln einzelne Menschen innerhalb ihres Aufgabenbereichs – gefordert sind, ihre Verantwortung wahrzunehmen; diese auch als Grundsatzentscheidung auszurichten.

Die Natur ist dem Menschen als Voraussetzung seines Handelns gegeben. Seine wichtigsten Lebensgrundlagen wie z. B. Luft, Licht, Wasser u. a. sind ihm übergeben und nicht der Macht des Alles-Machen-Könnens ausgeliefert. Durch den spezifischen Eigenwert der Natur sind dem Menschen Grenzen gesetzt und er ist zum achtsamen Umgang mit seiner natürlichen Lebenswelt angehalten. Er muss sich dessen bewusst sein, dass ihm die Erde als Leihgabe anvertraut ist, dass sie mit all ihren Schätzen keiner noch so mächtigen Nation, keiner globalen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Macht gehört.

Um diese Verantwortung des Menschen zu aktualisieren, ihn an seine Verantwortung zu mahnen, wurden nicht nur in der frühjüdischen Apokalyptik Weltuntergangsszenarien ausgemalt, sondern haben auch in unseren Tagen Hochkonjunktur¹²⁷. Diese Angst vor einem Weltuntergang kann auch (im Extremfall) Panik auslösen und damit jede Möglichkeit für das zu Realisierende verhindern. Christliche Hoffnung jedoch weiß, dass

weder das von Gott bei Betrachtung seiner Werke geschaute „Gut-Sein“ dieser, seiner Schöpfung (vgl. Gen 1,10.12.18.21.25.31), noch das Versprechen auf endgültige Vollendung unter apokalyptischen Szenarien das Ende sind.

In der Auferweckung des gekreuzigten Jesus hat Gott das Versprechen der Vollendung der Schöpfung bereits eingelöst. Durch dieses von Gott gegebene und bereits eingelöste Versprechen, zu seiner Schöpfung zu stehen, wächst dem Menschen Hoffnung und Gelassenheit im Umgang mit den Herausforderungen der Zeit zu. Er wird in seinem Tun durch Dankbarkeit und Freude an Gottes Schöpfung und der darin aufscheinenden Herrlichkeit des Schöpfers (vgl. Röm 1,19-23) motiviert.

5. Spezifisch christliche Umweltethik

5.1. Christliche Anthropologie

Irrgang sieht vor allem in der christlichen Anthropologie die entscheidende Rolle bei der Auseinandersetzung mit der Umweltkrise¹²⁸. Diese, die christliche Anthropologie, so Irrgang, müsse sich auf die transzendentalen Überlegungen Kants rückbesinnen.

Christliche Anthropologie begreift auf inhaltlich-materieller Ebene den Menschen als Spitzengeschöpf, das mit einem Gestaltungs- und Herrschaftsauftrag „über“ die Welt ausgestattet ist. Daneben fordert christliche Anthropologie aber auch eine Form der Ethik, die sich einer Verantwortung vor Gott, für die Mitmenschen und für die ganze Schöpfung bewusst ist. Als *methodische Anthropozentrik* versteht Irrgang den Vorrang des Menschen, der sich, christlich gesprochen, in der Unhintergebarkeit des Menschen im Offenbarungsvorgang äußert; philosophisch gesehen, in der Einsicht, dass im Erkennen und Handeln der Mensch nicht eliminiert zu werden vermag, ohne wesentliche Dimensionen des Handelns und Erkennens zu ignorieren.

¹²⁷ Als ein besonders prominentes und aktuelles Beispiel sei hier nur der Film des Regisseurs Roland Emmerich, „2012“, erwähnt, der Spekulationen über einen möglichen Weltuntergang am 21.12.2012 aufgrund des mit diesem Datum endenden Mayakalenders Nahrung bietet.

¹²⁸ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 120 ff.

Das Menschenbild, wie es in der jahwistischen Urgeschichte entfaltet wird, betont, dass der Mensch aus dem Ackerboden geschaffen und deshalb vergänglich ist. Die Seelen sind an den Körper gebunden, der Mensch ist Leib. Der Mensch ist gottähnlich und der weltlich leibhaftige Partner Gottes. Münk konstatiert:

Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer, der als trinitarisch Handelnder in seiner Schöpfung fortwirkt, impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen, für gut Befundenen, Gesegneten und in den Lebensbund mit Gott Aufgenommenen (vgl. Gen 1,18,21 f.25; 9,9 ff) wie auch die Verpflichtung zur Rücksicht auf die der Schöpfung innewohnenden Maße.¹²⁹

Als „Lehrbuch der Moral“ will Münk die Bibel, speziell für Fragen der anstehenden ökologischen Themen, jedoch nicht sehen, da eine Rezeption bibeltheologischer Ergebnisse, die auf recht unterschiedlichem methodisch-hermeneutischen Niveau geführt werden, keine explizite Schöpfungsethik oder eine für heutige Bedürfnisse geltende Umweltethik enthält. Wichtig ist jedoch ihre klare Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und dessen Mittelstellung zwischen Gott und den Mitgeschöpfen, die auf die Entfaltung der guten Anlagen und eine Kontrolle der destruktiven Kräfte in der Natur zielt.¹³⁰

5.2. Gibt es biblisch begründete Umweltethik?

Um wenigstens Grundlinien eines christlichen Schöpfungsethos herauszuarbeiten, müssen von der Sache her Verknüpfungen zwischen einzelnen Modellen aufgezeigt werden. Irrgang rekonstruiert einige der wichtigsten biblischen Modelle für die Stellung des Menschen in der Schöpfung und befragt diese auf ihre Relevanz für eine christliche Umweltethik¹³¹. Er nennt drei grundlegende Modelle für den Umgang mit der Schöpfung: das *Paradies-*, und das *Noah-Bund-Modell* und die *Utopie vom eschatologischen Schöpfungsfrieden*.

Das *Paradies-Modell* vereinigt die beiden Schöpfungsberichte der Genesis mit dem Sündenfall im Paradies (Gen 3). Der Mensch erscheint als Hirte, als Abbild Gottes.

¹²⁹ H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 389.

¹³⁰ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 387 f.

Der Mensch ist Bebauer und Bewohner der Erde. Es ist dem Menschen erlaubt, in die Schöpfung einzugreifen, wenn dieser Eingriff dem Menschen dient und verantwortet werden kann. In diesem Modell stehen Mensch und Tier nicht auf gleicher Stufe. Zwischen ihnen besteht keine Partnerschaft. Partner sind einander Mann und Frau. In Variationen wurde dieses Modell bereits in den vorangegangenen Punkten anthropozentrischer Ansätze aufgegriffen. Im *Modell des Noach-Bundes* ist es die rettende Selbstbeherrschung Gottes, welche die Schöpfung nicht gänzlich zerstört, sondern nach der Sintflut einen neuen Anfang setzt.

Im 3. Modell wird die *Utopie vom eschatologischen Schöpfungsfrieden*, wie sie in den Psalmen und bei den Propheten erscheint, aufgegriffen.

5.2.1. Utopie vom eschatologischen Schöpfungsfrieden

In der Bibel werden mehrere Utopien (Leitvisionen) zur Orientierung des Menschen auf seine Zukunft hin angeboten. Die bekannteste dieser Utopien ist die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2; Mi 4). Sie findet in der Schau des himmlischen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes (Offb 21f) ihre neutestamentliche Fortsetzung.

Die eschatologische Vision vom Schöpfungsfrieden, die an zehn Stellen im Alten und Neuen Testament entfaltet wird, zählt zu den bedeutendsten biblischen Utopien. Sie beschreibt das Zusammenleben aller Geschöpfe in Gerechtigkeit und Frieden und zeigt damit das kostbare Gut im Lebenshaus der Schöpfung, das glückliche Leben aller Lebewesen, auf.

Zwei Psalmen aus den sogenannten *Kosmischen Hymnen*, die den in seiner Schöpfung waltenden Bundesgott in den Blick bringen, sollen als alttestamentliche Beispiele dienen. In Ps 8,5-10 begegnet uns eine der wenigen Wiederaufnahmen des Begriffes „Abbild Gottes“ in der Tradition von Gen 1,28:

Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus.
Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz;
deine Feinde und Widersacher müssen verstummen.

¹³¹ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 120 ff.

Seh' ich den Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du befestigt:
Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst,
des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,
hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.
Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände,
hast ihm alles zu Füßen gelegt:
All die Schafe, Ziegen und Rinder und auch die wilden Tiere,
die Vögel des Himmels und die Fische im Meer,
alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.
Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde! (Ps 8,5-10)

Der Mensch ist die Krone der Schöpfung, Jahwes „Vizeregent“ auf Erden. Er tritt dem Kosmos als Kämpfer und Herrscher entgegen. Jede Herrschaft kann aber leicht in Willkür und Gewalt ausarten.

Fast als Gegenbild zu Ps 8 ist Ps 104,14-24 zu lesen:

Du lässt Gras wachsen für das Vieh,
auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut,
damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut,
damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das Menschenherz stärkt.
Die Bäume des Herrn trinken sich satt, die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat.
In ihnen bauen die Vögel ihr Nest,
auf den Zypressen nistet der Storch.
Die hohen Berge gehören dem Steinbock,
dem Klippdachs bieten die Felsen Zuflucht.
Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten,
die Sonne weiß, wann sie untergeht.
Du sendest Finsternis, und es wird Nacht, dann regen sich alle Tiere des Waldes.
Die jungen Löwen brüllen nach Beute,
sie verlangen von Gott ihre Nahrung.
Strahlt die Sonne dann auf,
so schleichen sie heim und lagern sich in ihren Verstecken.
Nun geht der Mensch hinaus an sein Tagwerk, an seine Arbeit bis zum Abend.

Herr, wie zahlreich sind deine Werke!
Mit Weisheit hast du sie alle gemacht,
die Erde ist voll von deinen Geschöpfen. (Ps 104,14-24)

Es tritt gegenüber Psalm 8 die anthropozentrische Grundeinstellung zurück. Die Harmonie der Schöpfung wird geschildert, jedes Geschöpf erhält von Gott seine ökologische Nische. Schon die erste, priesterschriftliche Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a entwirft ein friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung. Für alle Lebewesen gibt es genügend Platz und ausreichende, pflanzliche Nahrung. Dieses Friedensbild in Gen 1-2,4a könnte uns heute als ein fortschrittskritisches Paradigma für ein Zusammenleben aller Geschöpfe ohne Gewalt dienen. Die hebräische Bibel erzählt Erfahrungen mit Gott und in seiner Schöpfung im Modus des Lobpreises, des Dankes.

Die Ankündigung einer eschatologischen Heilszeit ist bei den Propheten meist innerweltlich konzipiert, oft mit einer Gerichtsrede Jahwes verbunden und wird mit unterschiedlichen Metaphern verkündet. Mit dieser Heilszeit ist auch die Erwartung einer Auferstehung der Toten verknüpft (vgl. dazu Ez 37,1-14).

Noch deutlicher wird die Vision eines messianisch-eschatologischen Schöpfungsfriedens in den exilisch und nachexilischen Prophetentexten manifestiert (Hos 2,20f; Jes 32,15-20; 65,25; Ez 34,25-30, v. a. Jes 11,1-10). Durch die vom Menschen gelebte Gerechtigkeit wird Friede herrschen, nicht nur im Volk Israel, sondern dieser Friede wird alle Tiere und die ganze Schöpfung umfassen. Wolf und Lamm, Panther und Böcklein, Kalb und Löwe, Kuh und Bärin, Natter und Menschenkind leben in Frieden miteinander (vgl. Jes 11,6-10).

Realsymbol für den anbrechenden Schöpfungsfrieden ist der Sabbat. In ihm gipfelt nach Gen 2,1-4a das gesamte Schöpfungshandeln Gottes. Er ist die Vollendung der Schöpfung. Die ganze Erde nimmt teil an der Sabbatruhe Gottes. Sie darf Kraft schöpfen und Gott loben. Das Sabbatgebot enthält somit ein Stück *präsentischer Eschatologie*.

Diese eschatologischen, utopischen Aussagen enthalten eine klare ethische Richtungsweisung.

Am siebten Tag erklärte Gott sein Werk, das er vollbracht hatte, für beendet und er ruhte am siebten Tag nach all seinem Werk, das er vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. (Gen 2,2 f)

Hier bekommt der Schöpfungsbericht seinen krönenden, fast liturgisch klingenden Schluss. Erst im „Ruhen“ des Herrn aller Schöpfung, seiner Betrachtung der Welt, seiner Freude an ihr, erreicht die Welt ihre eigentliche Erfüllung. Dadurch, dass die Schöpfung nun nicht mehr im Zustand des Geschaffen-Werdens steht, lässt Gott die Schöpfung sein, wie sie ihrerseits ist. In seiner präsenten Ruhe kommen alle Geschöpfe zu sich selbst und entfalten ihre eigene Gestalt. In seiner Ruhe gewinnen sie die ihnen wesentliche Freiheit. In Gen 2,3 wird nicht eines der Geschöpfe sondern ein Tag gesegnet. Diese Segnung gilt allen Kreaturen, d.h. die Segnung ist universal, während die vorhergehenden Segnungen partikular waren. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Tagen fehlen sowohl die abschließende Formel („so wurde es Abend und wieder Morgen...“) als auch die Ausführungsformel („und so geschah es“). Segen und Heiligung schweben noch gewissermaßen frei im Raum. Hier öffnet sich im Ansatz ein Element des Schöpfungssabbats in seiner eschatologischen Dimension. Im Schöpfungssabbat wird die Welt auf ihre wahre Zukunft hin geöffnet und ihre Erlösung vorausgefeiert. ... „der Sabbat ist selbst die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit und ein Vorgeschmack der kommenden Welt.“¹³²

5.2.2. Der messianische Frieden

Eine Sonderform alttestamentlichen Eschatologie ist die Hoffnung auf den Messias. Jesaja illustriert das kommende Heil durch die Schilderung des Tierfriedens – im Frieden der Natur zeigt sich der Friede des Menschen, endzeitliches Heil¹³³.

Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor,
ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht.
Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm;

¹³² J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 279.

¹³³ Vgl. M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, 123 ff.

der Geist der Weisheit und der Einsicht,
 der Geist des Rates und der Stärke,
 der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht.
 [Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfurcht.]
 Er richtet nicht nach dem Augenschein,
 und nicht nur nach dem Hörensagen entscheidet er,
 sondern er richtet die Hilflosen gerecht
 und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist.
 Er schlägt den Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes
 und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes.
 Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften,
 Treue der Gürtel um seinen Leib.
 Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.
 Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.
 Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander.
 Der Löwe frisst Stroh wie das Rind.
 Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter,
 das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.
 Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg;
 denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.
 An jenem Tag wird es der Spross aus der Wurzel Isais sein,
 der dasteht als Zeichen für die Nationen;
 die Völker suchen ihn auf; sein Wohnsitz ist prächtig.“ (Jes 11,1-10)

Im Messias wird die Hoffnung auf einen neuen Herrscher gerichtet. Einen, der durch Gerechtigkeit und Treue menschliche Beziehungen ordnen wird. Der messianische Friede ist universal. Sozialen Frieden gepaart mit Schöpfungsfrieden erwarten die Menschen vom Messias.

Gerechtigkeit und *Frieden* sind Leitworte der messianischen Eschatologie.

Zum Verständnis der Rede von Jesus als dem Bringer eschatologischen Friedens muss also auf das Alte Testament zurückgegriffen werden. Die alttestamentlichen Bezugsstellen sind zahlreich und können im Rahmen dieser Arbeit keinesfalls vollständig behandelt werden. Sie betreffen die Erwartung eines kommenden Messias und des

eschatologischen Friedens. Im neutestamentlichen Schrifttum wird das Motiv des Schöpfungsfriedens an drei zentralen Stellen aufgegriffen:

In **Mk 1,13** leisten die wilden Tiere in der Wüste Jesus friedliche Gesellschaft. Dabei wird vom Evangelisten die Adam-Typologie verwendet, denn der schon im Paradies grundlegende Schöpfungsfrieden bricht bei Christus, dem neuen Adam, als das messianische Zeitalter an¹³⁴. „In ihm ist der Kreislauf der Gewalt gegen die Schöpfung durchbrochen und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, selbst als neue Schöpfung zu leben.“¹³⁵

Kol 1,15-20 spricht von der Versöhnung in und durch den auferstandenen Christus, und in **Röm 8,18-30** stellt Paulus die gesamte Schöpfung unter das Kreuz Christi im Leiden und in der Hoffnung auf Vollendung.

„Übereinstimmend mit den alttestamentlichen Aussagen verkünden die Schriften des Neuen Testaments Gott als den, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“¹³⁶ (vgl. Röm 4,17).

Sowohl die alttestamentliche als auch die neutestamentliche Eschatologie sind *theozentrisch* angelegt, insofern Gott Initiator und Ziel der Zeitenwende ist¹³⁷. Diese ist im Neuen Testament ausgedrückt in der Predigt von Johannes dem Täufer, der Basileia-Verkündigung Jesu, der österlichen Formeltradition und der Geisterfahrung.

Christozentrisch ist die neutestamentliche Eschatologie geprägt durch die Aussage, dass die *neue Schöpfung* schon angebrochen ist und die Zeitenwende in Christus auf die letzte Vollendung, nämlich auf die Durchsetzung vom Reich Gottes hin geordnet ist. Die Zeitenwende am Ende der Geschichte ist die letzte Konsequenz dessen, was durch das Christusergebnis bereits geschehen ist¹³⁸.

¹³⁴ Vgl. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (=EKK 2), Zürich ⁵1998.

¹³⁵ M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, 124.

¹³⁶ J. Römel, M. Schramm, *Jenseits von Pragmatismus und Resignation; Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit* (= HMT; 3), Regensburg 1999, 90.

¹³⁷ Vgl. K. Koenen, *Altes Testament*, 19.

¹³⁸ Vgl. J. Römel, M. Schramm, *Jenseits von Pragmatismus*, 90.

5.2.3. Kosmische Eschatologie

Anhand zweier theologischer Zugänge – einmal von der neutestamentlichen Exegese des Römerbriefes her, das andere Mal aus dem jüdisch-christlichen Kontext der Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung, einem systematischen Ansatz – soll nun nochmals gezeigt werden, in welchem Verhältnis die menschliche Beteiligung am Schöpfungsfrieden zu verstehen ist. In beiden Konzepten sind Tugenden des Menschen, sein Solidaritätsverständnis mit allem Geschaffenen, von Bedeutung. Die beiden theologischen Konzepte gehen jeweils von unterschiedlichen eschatologischen Visionen aus. Während Kühschelm bei seiner Exegese von der Befreiung zur Vollendung der Schöpfung seinen Ausgang nimmt, liegt dem Konzept von Moltmann die Vision einer neuen Erde und eines neuen Himmels der Offenbarung des Johannes zugrunde. Diese prominenten neutestamentlichen Texte eschatologischer Hoffnung für die Schöpfung (bzw. des Kosmos) sind Röm 8,18-24 und Offb 21,1-22,5. Die Vollendung wird allerdings jeweils in einer anderen eschatologischen Perspektive dargestellt. Während Paulus im Römerbrief eine Schöpfung, die mit dem Menschen verbunden, ja abhängig von dem Heil des Menschen ist, beschreibt, wird in der Offenbarung des Johannes die neue Schöpfung in einer apokalyptischen Bilderwelt geschildert. Wie Kühschelm anhand Röm 8,18-24 versucht auch Moltmann die eschatologische Zukunft des Kosmos von dem Standpunkt her zu verstehen, dass die Erlösung des Menschen die Erlösung des Kosmos mit einschließt. Eschatologie ohne Kosmologie muss, so Moltmann, unweigerlich zum gnostischen Erlösungsmythos werden. „Universaleschatologie“ und „Eschatologie der Natur“ können nicht im Rahmen der kosmologischen Fragen der Naturwissenschaften aufgehen.

5.2.3.1..Vollendung der Schöpfung durch Befreiung aus der Nichtigkeit, Röm 8,18-24

Als zentraler Text des Neuen Testaments zum Thema Umweltethik wurde bereits mehrfach Röm 8,18-22 erwähnt. Diese Textstelle kann als *der* Ansatzpunkt für christliche

Umweltethik schlechthin gelten. Aus exegetischem Blickwinkel liest Kühschelm¹³⁹ diese Textstelle mit Blick auf die Weisung, die wir aus ihm für das praktische Handeln der Kinder Gottes gewinnen können. Die Bedeutung dieser Römerbriefstelle liegt vor allem darin, dass sie die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung betont.¹⁴⁰

Der Begriff der κτίσις, der Schöpfung, des Geschöpfs, der Erschaffung, spielt in diesem Text eine wichtige Rolle. Alle Kreaturen – menschliche wie nicht-menschliche – verbindet eine solidarische Hoffnungsgemeinschaft. In Röm 8,17 ruft Paulus dazu auf, eschatologische Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen. Die Schöpfung ist nicht nur Zuschauerin des eschatologischen Befreiungsgeschehens des Menschen. Sie ist in dieses auch involviert. Das wird in der Mit-gefallenheit der Schöpfung in Vergänglichkeit, Nichtigkeit, Sinn- und Beziehungslosigkeit, der Zerstörung der Integrität, welche der Schöpfung ursprünglich eignet, besonders deutlich. Das Thema „Befreiung“ wird von Paulus bewusst kosmologisch ausgeweitet. Er greift auf alttestamentliche und jüdische Hoffnungsmotive zurück, wonach die Endzeit der Urzeit entspreche, das Kommen des Messias die Erde in ihrer Fruchtbarkeit erneuern und auch den Existenzkampf unter den Tieren beenden werde.

Bei Paulus begründet eine Stufenordnung die Teilhabe der Christen mit Christus sowie die der Geschöpfe mit den Christen an der göttlichen Herrlichkeit. Die unvergängliche Doxa ist Freiheit von allen Begrenzungen (Sünde, Gesetz, Sinnlosigkeit, Niedrigkeit, Leid, Verderben und Tod) und führt zugleich in die eschatologische Freiheit. In diese Doxa-Freiheit wird auch die außermenschliche Schöpfung hineingenommen und hineinverwandelt werden.

Wenn Mensch und Schöpfung offenbar zusammen gehören, wenn das Ziel der Kreatur ihre Partizipation an der Zukunft des Menschen ist, wenn das endgültige Schicksal der Schöpfung direkt vom Geschick des Menschen abhängt, wenn die eschatologische Doxa und Freiheit des Menschen auch die letzte Bestimmung der Schöpfung ist und wenn das sehnsüchtige Harren der κτίσις (V. 19) in der gleichen Hoffnung gründet wie die Erwartung des glaubenden Menschen

¹³⁹ R. Kühschelm, *Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung*, in: E. Schmetterer, R. Faber, N. Mantler (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt*. Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck, Wien, 1995, 251-284. ...

¹⁴⁰ Vg. R. Kühschelm, *Das sehnsüchtige Harren*, 280.

(V. 23-25), ergibt sich dann nicht die Verpflichtung, dies seitens des Menschen (des Christen) jetzt schon für die Schöpfung spürbar zu machen?¹⁴¹

Röm 8,18-22 will vermitteln, dass alles Geschaffene von Gott her Potentialität und Zukünftigkeit hat. Die Schöpfung ist für den Menschen ein „Objekt“ der Partnerschaft; im Bösen wie im Guten – eine solidarische Leidens- und Hoffnungsgemeinschaft. Der Mensch wird nicht im Gegenüber sondern als Teil der Schöpfung verstanden. Obwohl er durch seine Erschaffung als „Bild Gottes“ eine besondere Bestimmung erhält, die ihn über alle Kreatur hinaushebt.

Im Rahmen der von Paulus skizzierten Leidens- und Hoffnungsgemeinschaft des Menschen mit der übrigen Kreatur [...] geht es jedoch um die umfassende Solidargemeinschaft mit der ganzen Schöpfung, die durch Zerstörung der Umwelt, Vergiftung des Bodens und der Atmosphäre, Ausbeutung der Ressourcen, Vernichtung des Artenreichtums und zynisch-brutalen, profitgierigen Umgang mit Tieren als Versuchsobjekten für Wissenschaft und Industrie heute Seitens des Menschen radikal in Frage gestellt scheint. Dass hier ein vehementer Protest und eine gegensteuernde Praxis der Glaubenden gefordert sind, die als „Wissende“ und Mitfühlende die wortlose Sprache der Kreatur, ihr Ächzen und Stöhnen nicht nur zu vernehmen, sondern auch als Ausdruck tiefster Sehnsucht nach Befreiung und als Hinweis auf eine endgültige Verherrlichung zu deuten vermögen, liegt auf der Hand.¹⁴²

Im Hinblick auf die Deutung für den modernen Menschen wirft Röm 8,18-22 die Frage auf, welche Bedeutung ihm in seiner stark mystisch anmutenden Wahrnehmung der Schöpfungswirklichkeit gegenüber wissenschaftlichen Naturbetrachtungen zukommt.

Im Kontext der ökologischen Krise spricht dieser Text des Paulus gerade heutige Leser besonders stark an. Der biblisch-jüdische Adam-Mythos, der die heutige Situation der Welt auf das sündige Zerwürfnis des Menschen mit Gott als Fluch auf der ganzen Schöpfung lasten sieht (vgl. Gen 3,17), und die jüdische Ausdeutung kommt unserer (post-) modernen Welterfahrung offenbar unmittelbar nahe.

¹⁴¹ R. Kühschelm, *Das sehnsüchtige Harren*, 269f.

¹⁴² R. Kühschelm, *Das sehnsüchtige Harren*, 277.

Die in den Versen 19 und 20 betonte Offenheit für eine größere Zukunft und die in Vers 21 entwickelte Zielvorstellung von der Befreiung der Schöpfung zur Freiheit der Gotteskinder ist mit dem modernen Wissen um die Natur durchaus verstehbar. Durch neue biologische Theorien gelangen wir zur Erkenntnis, dass sich Lebewesen ihrer Umwelt nicht einfach anpassen, sondern die Umwelt verändern und damit Möglichkeitsbedingungen für komplexere Strukturen mit größerer Autonomie schaffen. Somit ist Freiheit ein fundamentales Phänomen der Natur, die Befreiung zur endgültigen Freiheit – am göttlichen Leben teilzunehmen¹⁴³.

Paulus entwirft im Römerbrief eine Schöpfungstheologie, die auf Christus zentriert und streng eschatologisch ausgerichtet ist¹⁴⁴. Er macht deutlich, dass die leibhafte Erlösung die Freiheit der Kinder Gottes bewirkt und dass christliche Umweltethik eschatologisch sein muss, da die gesamte Schöpfung auf das künftige Offenbarungsgeschehen wartet.

Nach Paulus ist die Natur durch Gott der sinnlosen Nichtigkeit unterworfen worden. Mensch und Schöpfung stehen unter dem Leidensdruck der Vergänglichkeit „unter dem die gesamte Schöpfung steht, in unverminderter Härte stimmen sie selbst in diesen einstimmigen Chor der stöhnenden Schöpfung mit ein.“¹⁴⁵ Jesus Christus erlöst stellvertretend im Menschen die gesamte Schöpfung, da im Menschen als Abbild Gottes die gesamte Schöpfung zusammengefasst ist. Damit vollzieht sich die Erlösung durch Jesus Christus für den gesamten Kosmos. Hier wird die besondere Stellung des Menschen im Kosmos hinsichtlich der Erlösung, sowie seine Verbundenheit mit den anderen Kreaturen betont. Durch die Auferstehung Jesu und den in uns betenden und seufzenden Geist Gottes nimmt das Leiden an dieser Nichtigkeit Gestalt von hoffnungsträchtigen Geburtswehen an (vgl. V. 22). Die Schöpfung als ganze wird unter Schmerzen neu „geboren“; d. h., sie wird aus ihrer Nichtigkeit zur Teilhabe an der „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (V. 21) befreit.

Diese Freiheit der „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ ist ein volles, unangefochtenes Sein in Gottes Lebenswirklichkeit, wie Gott es den Menschen von Anfang an (vgl. Ps 8,6)

¹⁴³ Vgl. Küschelm, *Das sehnsüchtige Harren*, 282.

¹⁴⁴ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, München 1992, 161.

¹⁴⁵ B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 157.

zugedacht und im Auferstandenen realisiert hat. Die unvergängliche Herrlichkeit wird zugleich endgültige Freiheit sein.

5.2.3.2. Apokalyptische Vollendung – Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung

In Offb 21,1-22,5 wird von einem neuen Himmel, einer neuen Erde und dem neuen Jerusalem gekündet. Das Leben der neuen Welt wird geschildert in der Bedeutung der eschatologischen Vollendung für die irdische Christen-Gemeinde als Erscheinung des neuen Jerusalem. Die Doppelvision in 21,1f kündigt mit alttestamentlichen Motiven das umfassende Ende und die Vollendung schlechthin als „Gottes Wohnen unter den Menschen“ (Offb 21,1-8) und „das neue Jerusalem“ (Offb 21,9-22, 5) an¹⁴⁶.

Das Neue Jerusalem (21,9-22,5) ist in der Offenbarung des Johannes ein Gegenbild zum irdischen Babylon (d. i. Rom)¹⁴⁷. Der Autor lehnt sich in seiner Darstellung der Stadt Jerusalem an die Vision Ez 40-48 an. Ezechiel schildert seine Vision des neuen Jerusalem. Sehr genau beschreibt er den neuen Tempel. Die Schlüsselstelle und Parallele zur Offenbarung des Johannes ist: „... das ist der Ort, wo meine Füße ruhen, hier will ich für immer unter den Israeliten wohnen“ (Ez 43,7). Das endzeitliche Jerusalem der Offenbarung jedoch braucht keinen Tempel, es ist „der Himmel auf Erden“ für die Erlösten.

Der Autor der Offenbarung will keine realistische Sicht des Endgeschehens entwerfen, sondern seinen Mitchristen versichern, dass sie schon in der Endzeit leben, die letzte Vollendung aber noch bevorsteht. Der visionäre Blick auf die Bedrängnisse, aber auch auf die unaufhaltsame Niederringung der Mächte des Bösen, das eschatologische Gericht, die endgültige Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes und die vollendete Heilszeit sollen Kraft zum Durchhalten geben.

Moltmann gibt dieser apokalyptischen Eschatologie eine Prägung, die auf das Ausgestreckt-Sein des Menschen nach der Einwohnung Gottes, der Ankunft des neuen Jerusalems, dem 21. Kapitel der Offenbarung des Johannes, fokussiert – von

¹⁴⁶ Vgl. K. Koenen, R. Küschelm, *Zeitenwende*, 90.

¹⁴⁷ Paulus stellt dagegen z. B. in Gal 4,25-26 dem irdischen Jerusalem das himmlische Jerusalem gegenüber.

frühjüdischem Denken her¹⁴⁸. So versteht er die Zukunft der Schöpfung als Einwohnung Gottes im Raum seiner Geschöpfe. Der Sabbat ist die Vollendung der Schöpfung in dem Sinne, dass in ihm die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung verwirklicht ist. Der Sabbat ist die zeitliche Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung, der auf die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung in der eschatologischen Neuschöpfung, dem neuen Himmel und der neuen Erde, dem neuen Jerusalem, hinweist.

Die unvollkommene Einwohnung Gottes in der Schöpfung ist eine „eingebaute“ Zukunftsverheißung. Eine dynamische Gegenwart im Rahmen der Zeit. Diese Gegenwart verbindet Anfang und Ende; sie ist Erinnerung und Hoffnung. Das Ziel der Schöpfung ist die *Schechina*, die eschatologische Einwohnung Gottes im Raum seiner Geschöpfe. Die Heilsgeschichte ist geprägt von der *Schechina* Gottes unter seinem Volk. Gott erniedrigt sich, um unter seinen Geschöpfen zu wohnen.

Die innere Einheit von *Sabbat* und *Schechina* ist *Menucha*, die Ruhe, die Gott sucht, wenn er im Raum seiner Geschöpfe wohnen will. Wenn Gott seiner Schöpfung Platz machen will, um ihr Raum einzuräumen, dann schränkt er seine Allgegenwart ein. Am Ende wird aber der Raum nicht abgelöst, sondern verwandelt und vollendet. Zeit und Raum entstanden aus Nichts (*creatio ex nihilo*), sie werden aber nicht im Nichts enden, sondern die Schöpfung wird zur Vollendung aufgehoben. Die Zeit fließt unumkehrbar aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit. Daher liegt die Quelle der Zeit in der Zukunft, die dann in zukünftiger Zeit identisch ist. Sie ist die Ewigkeit selbst, die in der Gegenwart als relative Ewigkeit erscheint. Die Zeit findet ihre Erfüllung erst in der Ewigkeit Gottes. Doch wenn Gott kommt, um in seiner Schöpfung Wohnung zu nehmen, dann muss der Kosmos neu geschaffen werden, um die Fülle Gottes fassen zu können – der *Raum* der Schöpfung wird in der Gegenwart Gottes zu Ende sein.

Beide Visionen, Röm 8,18-22 wie auch Offb 21,1-22, betonen im Sinn einer endgültigen Zeitenwende, dass Gott schließlich alles neu macht. Allerdings unterscheiden sie sich in

¹⁴⁸ Vgl. zum Folgenden J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

der Art, wie diese „neue Erde“ und der „neue Himmel“ verwirklicht werden. Zwar muss das Vergangen-Sein des ersten Himmels und der ersten Erde in der Offenbarung nicht als reale Vernichtung des bestehenden Kosmos (mit folgender Neuschaffung) verstanden werden, doch die Bedrängnisse und Plagen der apokalyptischen Bilderwelt sind wesentlich „deftiger“, die punktuelle, zu einer bestimmten Zeit einsetzende Handlung Gottes drastischer, genereller und radikaler als die Befreiung der Schöpfung im Römerbrief. Hier geschieht keine Vernichtung der Welt, sondern eine Verwandlung, an der die Kinder Gottes ihren Anteil haben. Dieser Unterschied ist für die Argumentation christlicher Umweltethik bedeutsam und wird bei der Besprechung der Handlungsmotive aufgegriffen und besprochen werden.

Leitender ethischer Gesichtspunkt im Neuen Testament ist die Stellung des irdischen Jesus und der frühchristlichen Gemeinde zum Gesetz des Mose, der Tora – und zwar in ihrer moralischen, kultischen und heilsgeschichtlichen Bedeutung¹⁴⁹. Charakteristisch für den irdischen Jesus sind die Einschärfung des alttestamentlichen Liebesgebotes angesichts der nahen Gottesherrschaft und seine weisheitliche Auslegung der Schöpfungsordnung; dabei appelliert er ausdrücklich an Vernunft, Einsicht und Erfahrung der Israeliten. Die Feindesliebe wird von Jesus im Horizont der Goldenen Regel formuliert. Im Gebot der Feindesliebe wird das Ethos Jesu besonders deutlich. Jesus verweist gegenüber den Pharisäern darauf, dass Rechtes tun, Barmherzigkeit üben und Treue halten wichtiger sind als kultische Reinheit.

Der wohl am meisten zitierte Text des Neuen Testaments zur Schöpfungsethik ist jedoch, wie schon mehrfach betont, Röm 8, 18-24. Hier entwirft der Apostel Paulus seine auf Christus zentrierte Schöpfungstheologie. Das Christusereignis gibt der sittlichen Umweltverantwortung eine spezifische Note – die Ausdehnung des göttlichen Heilshandelns auf die gesamte Schöpfung. Mit diesem paulinischen Text wird ein christliches Verantwortungsethos gegenüber der gesamten Schöpfung festgelegt; es ergibt sich jedoch aus dem Text keine konkrete Handlungsnorm für den Umgang mit der Natur. Allerdings, auch wenn nicht genau zu bestimmen ist, wie Paulus sich die vollendende Einbeziehung der nicht-menschlichen Schöpfung in die Freiheit und

Herrlichkeit der Kinder Gottes vorstellt, so enthält diese Stelle doch einen enormen Anspruch: Wenn Mensch und Schöpfung eine solidarische Leidens- und Hoffnungsgemeinschaft bilden, wenn nun die letzte Bestimmung der Kreatur ihre Teilhabe an der endgültigen Herrlichkeit und Freiheit des Menschen ist, ergibt sich die Verpflichtung, dies seitens des Menschen (zumal des Christen) für die Schöpfung spürbar zu machen. Wenn die Getauften den Geist besitzen, der ihnen schon jetzt das Angeld eschatologischer Freiheit schenkt (vgl. auch Röm 8,2.14-17; 2 Kor 3,17), wenn sie schon jetzt „neue Schöpfung“ sind (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), so muss sich das auch auf ihr Verhältnis zur Schöpfung durchschlagen. Die einzigartige Aussage von Röm 8,18-22 liegt jedenfalls darin, dass die zu Ostern erfolgte Zeitenwende nicht nur die einzelnen Glaubenden in einen dynamischen Prozess stellt, der in der endgültigen Gemeinschaft mit Gott und dem erhöhten Herrn seine Vollendung finden wird, sondern darin die ganze Schöpfung einbezieht¹⁵⁰

Paulus betont in Röm 8,18-23, dass die eschatologische Dynamik die gesamte Schöpfung betrifft, d. h. die gesamte Schöpfung wird mit dem Menschen von der Vergänglichkeit befreit und zur Herrlichkeit der Kinder Gottes geführt. Im eschatologischen Vollendungswerk erhält somit die Verantwortung des Menschen ihren Grund in der Teilhabe am heilsschaffenden Status der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu. Neutestamentliche Eschatologie ist somit gegenwarts- und weltbezogen, es geht ihr darum, die Welt umzugestalten in der Teilnahme am „Werk des Herrn“, wie dies Paulus in 1 Kor 15,58 formuliert: „Also, meine lieben Brüder, seid fest, weicht nicht von der Stelle, wachset unaufhörlich im Werke des Herrn, wisst ihr doch, dass eure Mühe nicht vergeblich ist im Herrn.“ Aus der zuversichtlichen Hoffnung der neutestamentlichen Eschatologie erhält das Handeln des Glaubenden in dieser Welt den ethischen Imperativ. Der Kirchenvater Irenäus von Lyon bezeichnet die Bedeutung Christi mit dem Begriff „Anakephalaïosis“¹⁵¹ (lat. *recapitulatio*); d. h. auf Christus zielt die ganze Menschheitsgeschichte und die ganze Schöpfung. Die ganze auf ihn hin geschaffene Welt wird als ursprüngliche Schöpfung vollendet in Christus. Dieser ist ihr „Haupt“ und

¹⁴⁹ Vgl. B. Irrgang, ebd., 148f.

¹⁵⁰ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 157f.

lässt sie an sich teilhaben. Irenäus entwirft eine Art altchristlicher Utopie gegen die leib- und weltflüchtige Spiritualität der Gnosis, der meist verbreiteten Irrlehre seiner Zeit. Er setzt ihr den christlichen Glauben als den entgegen, „der die Erde liebt“ (K. Rahner). Die ganze Schöpfung wird als das gute Werk der schöpferischen Liebe Gottes bejaht. Alles Fleisch, die irdische Geschichte des Menschen sind Teil dieser guten Schöpfung. Die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus, und seine Auferstehung von den Toten sind keine allegorisch mystischen Chiffren für Abstieg bzw. Himmelfahrt eines himmlisch-geistigen Wesens oder der göttlichen, in die Entfremdung fallenden und sich daraus wieder befreienden Seele, wie es die Gnosis lehrt, sondern reale Taten Gottes. Die Relevanz biblisch fundierter Umweltethik liegt somit in der Anknüpfung an Jesu Beziehung zur Welt.

Weil Jesus sich in Beziehung setzt zu der Welt, die der Heilung bedarf und sich der Kranken annimmt, wird er zum normativen Kern einer biblisch fundierten, christlichen Umweltethik. Jede Heilung gilt als Zeichen der beginnenden Gottesherrschaft, der neuen Schöpfung.¹⁵²

5.3. Umweltethik im Sinnhorizont Kreatur – Natur

5.3.1. Der Mensch als Mandatar des Schöpfers

Die Schöpfungstheologie fügt sich in die Botschaft von der Befreiung ein und sagt als erstes, der Mensch sei berufen, als Mandatar des Schöpfers die Welt dienstbar zu machen und ihrer Entfaltung zu dienen. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4) fragt unter dem Eindruck, dass Jahwe angesichts der gestörten Beziehungen zwischen Gott und Welt und innerhalb der Welt die Befreiung aus der Hand des Pharao geschenkt hat, nach dem Anfang der Welt. Die Antwort, welche die Souveränität des Schöpfergottes offenbart, lautet: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ (Gen 1,1) Die freie Tat des Schöpfers „Gott sprach, und es ward.“ (vgl. Gen 1,3) ist gelungen. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte. Es war sehr gut.“ (Gen 1,31) Innerhalb der sehr guten Welt kommt dem Menschen eine Sonderstellung zu, eine

¹⁵¹ Vgl. R. Haubst, Art.: *Anakephalaiosis*, in: LThK Bd 1, 466.

¹⁵² J. Römelt, M. Schramm, *Jenseits von Pragmatismus*, 90.

Zwischenstellung zwischen seinem Schöpfer und den Mitgeschöpfen. Darauf folgt die Weisung: „Macht euch die Erde untertan und herrscht über die Tiere.“(vgl. Gen 1,28)

Die hebräischen Ausdrücke für „untertan machen, unterwerfen“ sowie „herrschen“ meinen, „die Füße auf etwas setzen“, auch „niedertrampeln, etwas in den Boden stampfen“; sie können aber auch für „Etwas in Besitz nehmen“, „botmäßig gefügig machen“ oder „weiden, führen“ stehen. Der mit diesen Begriffen bezeichnete Herrschaftsauftrag leitet sich aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ab. „Viele Theologen gehen von einem theologisch-anthropologischen Ansatz aus, mit dem sich eine ‘kosmologischen Dimensionierung’ des (schöpferischen) Menschen verbindet.“¹⁵³ Dabei steht der Mensch aus biblischer Perspektive im Mittelpunkt der Weltbetrachtung.

Es geht aber *auch* um die soziale Verantwortung des Menschen vor Gott; sowohl für seine lebenden als auch für die noch nicht geborenen Mitmenschen. In diesem Zusammenhang erhält die Christologie eine große Bedeutung. In Tod und Auferstehung Jesu Christi, worin die Verheißung beschlossen liegt, dass der Mensch mitsamt seiner Welt an Christi Erhöhung Anteil haben soll, vermöge der Christ sich als der schöpferische Mensch verstehen, der die geschundene Welt wieder zu ihrer ursprünglichen Ordnung zurückführen könne. Die Schöpfung liege nach wie vor in Geburtswehen, aber durch Jesus Christus sei sie für den Menschen auf Hoffnung hin offen (vgl. Röm 8,19-22).

Der Gedanke des jüdisch-christlichen Befreier-Gottes wird zum Charakteristikum christlichen Mensch- und Weltverständnisses: Die Welt ist kontingent, nicht-ewig, nicht-notwendig. Die Welt verdankt ihr Worum-willen, ihre Zeit und ihr So-Sein einem Schöpfergott.

Das Geschöpf bleibt diesem Schöpfer ähnlich. Alles Leben muss sich in der Blickrichtung auf den Schöpfer entfalten. Der Mensch darf die Welt nicht hochmütig auf sich beziehen, sondern muss sie immer wieder dem Ursprung zuführen, aus dem sie stammt¹⁵⁴.

¹⁵³ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 93.

¹⁵⁴ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 96.

5.3.2. Transparenz der Welt und Sakramentalität der Schöpfung

In der darstellenden Kunst versteht man unter „Transparenz“, dass Schönheit gleichsam der Natur anhaftet¹⁵⁵. Neben den biblischen Begriffen „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ zählt Transparenz zu jenen Bestimmungen des Geschaffenen, die Link „Maße der Schönheit“ nennt. „Schönheit öffnet den Blick in jene Tiefe der Welt, die mit ihrem theologischen Namen Schöpfung heißt.“¹⁵⁶ Diese ist durch das biblisch bezeugte Schöpfungslob (vgl. z.B. Ps 19,2; 145,10) und die Gleichnisfähigkeit der Welt (vgl. Mt 6,28 f) als „Darstellungsraum Gottes“ zu verstehen.

Der Transparenzgedanke kann, wie Münk darstellt, noch um den christlichen Grundbegriff des Sakraments vertieft werden¹⁵⁷. In der Durchbuchstabierung der „innertrinitarischen Selbstdifferenz“ (W. Pannenberg) wird der Bezug Gottes zu seiner Schöpfung als Schöpfer, Erlöser und Heiliger sichtbar, wie er sich ebenso in den Sakramenten dem Menschen offenbart. Wie in den Sakramenten der katholischen Kirche wird der Heilswille Gottes auch in der Schöpfung als „universales Sakrament Gottes“ erkennbar.

Der Gedankengang von der Sinnhaftigkeit der Schöpfung wird von Theologen häufig vorgetragen; der Begriff der „Sakramentalität“ erläutert ihn: Wegen dieser Durchsichtigkeit für den *Sinn* der Schöpfung kann die geschaffene Welt auch in den Dienst Gottes genommen werden, wenn sie in den Sakramenten ein wirksames und erfülltes Zeichen für Gott und sein Heil wird. Dies wird im Besonderen in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein sichtbar. In der orthodoxen Liturgie wird sehr deutlich, dass die Welt Gott zum Opfer dargeboten und damit zum Sakrament der göttlichen Gegenwart wird.

Für Schlitt¹⁵⁸ ist die gesamte Welt Gabe, ungeschuldetes Geschenk, von Gott in ihrem Dasein gewollt. Zum göttlichen Schöpfungswerk gehört nicht nur, dass Gott die Erde und ihre Bewohner einmal am Anfang der Zeiten geschaffen hat, sondern auch, dass er

¹⁵⁵ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, 387 f.

¹⁵⁶ Ch. Link, *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 7/2, Gütersloh 1991, 370, 468 f.

¹⁵⁷ Vgl. H. J. Münk, *Umweltverantwortung*, 390.

¹⁵⁸ Vgl. Schlitt, M., *Umweltethik*, 146

damit einen Anfang der Zeiten geschaffen hat. Diese Konzeption geht von einer *creatio continua* aus. Alles Geschaffene enthält Spuren Gottes. Die Schöpfungsgemeinschaft ist nicht nur eine Leidens-, sondern auch eine Hoffnungsgemeinschaft (Röm 8,19-21). Zwischen allem Geschaffenen und Gott besteht eine besondere, unmittelbare Beziehung. Der Wert alles Geschaffenen wird biblisch durch die Billigungsformeln „... und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31.), dem Segen Gottes für Tiere und Menschenpaar (Gen 1,22.28), den Segen Gottes für Noach (Gen 9,1f) und seinem Bund mit ihm (Gen 9,8f) begründet. Siebenmal wird in Gen 1 festgestellt, dass Gott das von ihm Geschaffene als „gut“ erkannte. Beim Blick auf sein ganzes Werk wird dieses dann als „sehr gut“ bezeichnet (Gen 1,31).

In den Augen des Schöpfers ist die Welt – sein Werk – gut. Die Welt ist gut, selbst wenn sie nach Meinung der Menschen in Unfrieden, im Unheil ist, denn sie ist Gottes Schöpfung. Auch im Segen, den Gott über die Kreaturen spricht (Gen 1,22.28) drückt sich Gottes Engagement für sein gelungenes Werk und Wertschätzung für seine Geschöpfe aus. Schließlich wird auch im Noach-Bund deutlich, dass Gottes Fürsorge und Anteilnahme nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen gilt. Auch der Natur kommt eine eigene Würde zu.

Die Schöpfung ist primär zweckfrei. Sie ist die Frucht reiner und absichtsloser Liebe Gottes. Der Mensch, dem von Gott die großen Gaben der Schöpfung anvertraut werden, freut sich am Dasein als Gottes Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft und bringt dem Schöpfer Lob und Dank dar. Aus der Unverfügbarkeit der gesamten Schöpfung erwächst jene Haltung, die gemeinhin als Ehrfurcht bezeichnet wird. Der Mensch, der Ehrfurcht empfindet, hütet sich davor, Gottes Schöpfung hemmungslos zu gebrauchen bzw. bedenken- und gedankenlos zu verbrauchen.

5.3.3. Schöpfungsspiritualität

Schöpfungsspiritualität lässt sich gemäß Rosenberger¹⁵⁹ begrifflich unterteilen in: *Schöpfungsgerechtigkeit, Lebensraumgerechtigkeit, Haushalterschaft, Ebenbildlichkeit* und *Schöpfungsfrieden* – diese sind wechselseitig aufeinander bezogen.

Ein umfassendes Konzept der Schöpfungsgerechtigkeit wird sich aus spiritueller Perspektive heraus stets an der obersten Maxime der Lebensdienlichkeit zu orientieren haben. Daneben ist die Frage zu stellen, wie die begrenzten Lebensräume gerecht verteilt werden sollen¹⁶⁰. Es geht um die Sicht der Schöpfung als „Haus des Lebens“. Dafür wird auch der Begriff „Ökologie“ verwendet, d.h. „Wissenschaft vom Haus“. Eigentümer des Hauses ist Gott selbst. Dem Menschen ist als Haushalter¹⁶¹ die Schöpfung anvertraut, denn Gottebenbildlichkeit meint „die tätige Verantwortung des königlichen Menschen als den Sachwalter Gottes für die gesamte Schöpfungswelt in der Kraft des göttlichen Segens“¹⁶².

Die biblischen Schöpfungserzählungen deuten die Leiblichkeit des Menschen als seine Einbindung in den Kreislauf des Lebens und Sterbens. Die Erde hat Platz für die Lebewesen, diese leben im Idealfall im umfassenden Schöpfungsfrieden zusammen. In der neutestamentlichen Tradition wird Jesus Christus als das eigentliche Ebenbild Gottes bezeichnet, besonders im schöpfungstheologischen und soteriologischen Kontext (vgl. Kol 1, 15-20). In Christus ist das Reich Gottes und damit der endzeitliche Schöpfungsfrieden angebrochen (vgl. Mk 1, 13; Röm 8, 19-29). Indem die Menschen durch Christus den Schöpfungsfrieden erfahren, werden sie ermächtigt, an dessen Verwirklichung mitzuwirken. In diesem Kontext lässt sich der Gedanke des Irenäus von Lyon einordnen, dass durch das Erlösungshandeln Christi die durch den Sündenfall beschädigte Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt wurde (vgl. Adv. Haer. III, 18,1; V, 18,3).

¹⁵⁹ Vgl. M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, 38-50.

¹⁶⁰ Seit der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio, Agenda 21, gilt das Konzept der Nachhaltigkeit als Basis der Umweltethik. Bei Nachhaltigkeit geht es um das Überleben der Menschheit durch eine gerechte Verteilung der materiellen Güter an sie – ein rein anthropozentrisches Konzept.

¹⁶¹ Matthew Hale hatte 1677 den Begriff der Haushalterschaft in die schöpfungs-ethische Debatte eingebracht. Nach fast 300 Jahren hat ihn John Black 1970 wieder ausgesprochen und er wurde seitdem zur Aktualisierung des Begriffs Gottebenbildlichkeit verwendet.

Schöpfungsspiritualität ist nicht nur die älteste religiöse Tradition, die bei allen Naturvölkern zu finden ist, sie ist auch die Grundlage unserer christlichen Spiritualität. Das Zentrum aller Schöpfungsspiritualität sind Ehrfurcht, Achtsamkeit, Freude, Kreativität, Gerechtigkeit und Mitgefühl¹⁶³.

Ehrfurcht ist eine Grundhaltung des religiösen Menschen, die er in erster Linie Gott entgegenbringt, sie jedoch auch allem von Gott Geschaffenen gegenüber zeigt¹⁶⁴. Der Schöpfer gibt das von ihm Geschaffene in die Eigenständigkeit frei, damit seine Geschöpfe Ziele setzen und erstreben können. Jedem Geschöpf liegt ein Eigenwert, eine besondere Würde inne.

Die Schöpfung hat für den Menschen nicht nur einen Nutzwert. Sie ist – unabhängig vom Menschen – gut und wertvoll und besitzt ein Geheimnis. Von daher wird der gläubige Mensch dem Geschaffenen gegenüber eine ehrfürchtige Haltung einnehmen. Diese zeigt sich im ehrfürchtigen Staunen gegenüber der Schöpfung. Der gläubige Mensch wird gewahr, wie sich in der Natur die unendliche Vielseitigkeit Gottes zeigt – sein Staunen führt ihn zur Andacht und Anbetung Gottes. Die Ehrfurcht führt den Menschen auch zu seiner Verantwortung gegenüber den Geschöpfen, denn vom Menschen als Haushalter Gottes ist eine besondere Sorgfalt gegenüber der Schöpfung gefordert. Albert Schweitzer forderte eine besondere „Ehrfurcht vor dem Leben“. Dies stellt einen absoluten Gegenpol zu dem Standpunkt dar, in dem der Mensch die Natur als sein Objekt betrachtet und sich mit wissenschaftlichen Methoden über sie hermacht, um sie für sich technisch nutzbar zu machen. Wenn der Mensch sich primär als Leben erfährt, das zutiefst mit anderem Leben verbunden ist, dann ist er nicht mehr das rein erkennende Subjekt, dem die Welt als Gegenstand beliebiger Manipulation gegenübertritt, er hat vielmehr selbst Anteil am Leben und weiß sich zu seiner Bewahrung in Pflicht genommen. Man wird nicht bestreiten können, dass Schweitzers Lebensethik erst in der gegenwärtigen ökologischen Krise in ihrer hohen Bedeutung gewürdigt werden kann. Allerdings gerät Schweitzer in ein unauflösbares Dilemma,

¹⁶² M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, 52.

¹⁶³ Vgl. A. Grün, *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, Münster-Schwarzach 1996, 87.

¹⁶⁴ Vgl. dazu und im Folgenden: M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaumes*, 26-28.

wenn er einen Unterschied zwischen höheren und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht zulassen will. Trotz mancher philosophischer und theologischer Kritik an Schweitzers Lebensethik muss man feststellen, dass ohne Rückkehr zur Ehrfurcht vor allem Lebenden keine Korrektur der neuzeitlichen Grundeinstellung gegenüber der Umwelt möglich ist.

Die Genügsamkeit des Lebendig-Seins verbindet den Menschen mit allen anderen lebendigen Wesen. Die Sonderstellung, die ihm unter den Geschöpfen zukommt, verpflichtet ihn zur Verantwortung, wenn nicht sogar zur Solidarität mit allem Lebenden. Der gläubige Mensch weiß, dass das Erschaffen-Sein ein von Gott Angesprochen-Werden ist, dem er zu antworten hat. Er erfährt nicht nur sich selbst, sondern die ganze Welt als Schöpfung, als Gabe an ihn. Dieser Erfahrung der Welt als einer in sich schönen und wohlgeordneten, findet in vielen Psalmen ihren Ausdruck. Wer Gott in den Dingen der Schöpfung lobt, der will die Dinge nicht zuerst für sich gebrauchen, sondern er kann sie in ihrer Schönheit lassen. Erst in diesem Lassen wächst die Freude über die Schönheit der Schöpfung. Die Schöpfung wird nicht verzweckt, nicht ausgebeutet für die Belange des Menschen, sondern sie wird voll Freude betrachtet und meditiert, sie wird in ihrer Schönheit gelassen.

Der Mensch begegnet ihr mit Liebe und mit Freude über ihre Schönheit. Liebe und Freude sind die Grundhaltungen, die das Loben Gottes tragen. „Indem die Schöpfung so in vielfältiger Weise das Lob ihres guten Schöpfers singt (vgl. Ps 104), ist sie selbst ‘gut’, denn dann spiegelt sie ihm seine Größe zurück.“¹⁶⁵ Gott suchen (und finden) in allen Dingen – ein Grundsatz christlicher Schöpfungsspiritualität, denn Gott selbst ist in seinen Geschöpfen gegenwärtig. Wenn wir die Dinge, die Elemente, berühren, berühren wir in gewisser Weise den in ihnen verborgenen Gott. Das ist reich an Konsequenzen: was wir seinen Geschöpfen antun, das tun wir dann ihm an. In diesen von Gott geliebten Geschöpfen, in die er seinen Lebensatem, seine Herrlichkeit, Schönheit und Liebe eingelassen hat und die ihn (je auf ihre gestufte Weise) in sich haben – in ihnen treffen, umsorgen oder quälen wir (in analoger Weise) auch ihn. Gott steht seiner Schöpfung nicht mehr oder minder teilnahmslos gegenüber, sondern wie Gott mit dem Menschen

mit-leidet, so leidet er mit seiner ganzen Schöpfung in dem Sinne mit wie die Schöpfung und der Mensch in Röm 8,21 als Leidens- aber auch Freudengemeinschaft gezeichnet werden.

In der Tugendlehre der Kirche hat auch Aszese eine wichtige Bedeutung. Aszese kann im Horizont der Umweltethik vor allem als Befreiung von der Selbstsucht und von unnötigen Bedürfnissen, die eine Konsumgesellschaft mit entwickelter Ökonomie kreiert, verstanden werden. Der Satz „damit in allem Gott verherrlicht werde“ ist das benediktinische Motto schlechthin; das klassische Motiv für Schöpfungsspiritualität. „Das Ziel jedes Dienstes ist die Verherrlichung Gottes. Das ist die höchste Würde menschlichen Dienens, dass die Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung aufleuchtet.“¹⁶⁶

Zwischenresümee unter Einbeziehung lehramtlicher Stellungnahmen

Als Gründe für die Umweltproblematik werden von den Autoren vor allem der ideologisierte Fortschrittsglaube und die Korrektur seiner Folgen genannt. Daneben, aus christlicher Sicht, die Verstrickung der Menschheit in sündhafte Strukturen und Haltungen, die sie in einer maßlosen Gier nach den Gütern der Welt antreibt. Zur Behebung der Umweltkrise wird eine „neue Ethik“ eingefordert. In der Biozentrik soll dies die *Ehrfurcht vor dem Leben* sein. Singer fordert die *Pathozentrik* und Münk will eine *ökologische Sozialethik*.

Die beiden (überwiegenden) Positionen der Autoren – nämlich die biozentrische und die anthropozentrische – machen die Schwierigkeit sichtbar, die Stellung des Menschen zu seiner Umwelt auf den Punkt zu bringen. Die Fragen „Was erkennt unsere Gesellschaft als das „Gute“, Was ist das Ziel (Telos) ihrer Bemühungen bleiben vielfach ausgespart. Sowohl Moraltheologen wie Ethiker und auch Philosophen scheinen bisweilen im Diesseits „festzustecken“. Sie scheinen ihre Ziele (u. a. die Frage nach dem Eschaton – nach der Vollendung der Welt) aus den Augen zu verlieren; bzw. gehen gar nicht, soweit

¹⁶⁵ M. Kehl, *Und Gott sah*, 38.

¹⁶⁶ A. Grün, *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, Münsterschwarzach 1996, 87.

es nicht-christliche Autoren betrifft, von einer Vollendung der Schöpfung aus. Es wird versucht, das Problem der Umweltethik alleine aus gegenwärtiger Sicht und aktuellem Wissensstand zu deuten. Die Ergebnisse sind in speziellen Fällen, wie z. B. bei P. Singer, wenn er Mensch und Tier auf die gleiche Stufe stellt, irritierend provozierend. In dieser – zwar nicht den Mainstream darstellenden aber doch öffentlichkeitswirksam diskutieren – Schiene wird auch zum Schutz der Umwelt die Rückkehr zum Animismus – und in Folge zum Atheismus – gefordert. Der *Sinn* ökologischen Handelns bleibt dabei aber vielfach offen.

Trotz der sehr unterschiedlichen Ansätze und Standpunkte gewinnt letztendlich die Anthropozentrik in der ethischen Diskussion an Gewicht. Hier wird der Mensch als vernunftbegabtes Wesen hervorgehoben. Aus der Sicht auf den Menschen als handelndes Wesen werden seine spezifischen Handlungen im moralischen Kontext und seine grundsätzliche Stellung gegenüber seiner Umwelt beleuchtet.

Obwohl ein Telos in der Frage der Umweltethik kaum sichtbar gemacht wird, d.h. „Wohin steuert unser Schiff Erde?“ bzw. „Wohin wollen wir es steuern?“, wird das „Bewahren“ als Ziel unausgesprochen vorausgesetzt. Das wird am deutlichsten in den Ansätzen der Verantwortungsethik, wenn diese Verantwortung für die Nachkommen eingemahnt wird. Dabei kommt – im weitesten Sinn – die häufig zu wenig berücksichtigte Eschatologie ins Spiel. Dezidiert eschatologische Ausrichtungen finden sich bei Irrgang, der besonders die utopischen Texte zu Schöpfungsfrieden und messianischem Frieden in Texten des Alten und Neuen Testaments betrachtet, sowie bei Moltmann, der bibeltheologische und systematische Überlegungen zur Erlösung des Menschen und des Kosmos anstellt und Kühschelm, der sich mit dem Spitzentext christlicher Umweltethik, Röm 8,18-22 beschäftigt. Sie kommen alle, jeweils von ihrem je eigenen methodischen Zugang her, zu dem Schluss, dass die Schöpfung in das eschatologische Befreiungsgeschehen des Menschen mit einbezogen ist. Sie ist mit dem Menschen in einer solidarischen Leidens- aber auch Hoffnungsgemeinschaft. Moltmann argumentiert, ähnlich wie Kühschelm, dass die Erlösung des Menschen die Erlösung des Kosmos einschließt. Für ihn gibt es eine „Eschatologie der Natur“, deren Erforschung nicht Aufgabe der Naturwissenschaft, sondern der Theologie sei.

Im *Katechismus der katholischen Kirche* wird Wirtschaftsethik zwar nicht expressis verbis, aber dem Sinn nach, in Zusammenhang mit dem 7. Gebot gebracht; indem die „Achtung der Unversehrtheit der Schöpfung“ verlangt wird:

Die Herrschaft über die belebte und unbelebte Natur, die der Schöpfer dem Menschen übertragen hat, ist nicht absolut; sie wird gemessen an der Sorge um die Lebensqualität des Nächsten, wozu auch die künftigen Generationen zählen; sie verlangt Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung.¹⁶⁷

Darüber hinaus lässt sich zum Thema Umweltethik im Katechismus der Katholischen Kirche nichts finden, auch nichts im Zusammenhang mit der Vollendung der Schöpfung. Aus einzelnen Stellungnahmen des Lehramtes, die z. T. aus ökumenischem gemeinsamen Bemühen der Kirche entstanden, lassen sich einige systematische Punkte zusammenfassen.

Als *Ursachen der Krise* werden, neben weltanschaulichen, die sich aus einem Komplex von Fortschrittsgläubigkeit, Vorrang von Wirtschaft und Wachstum vor ökologischer Achtsamkeit, der Betrachtung der Natur als Objekt und einem überhöhten Selbstbewusstsein hinsichtlich Problemlösungskompetenz zusammensetzen, vor allem strukturelle und konzeptionelle Ursachen genannt. Dazu gehören die Komplexität der Probleme und unzureichende finanzielle Ressourcen für Alternativtechnologien, sowie Zielkonflikte z.B. bei Umweltschutz und bei Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Daneben stehen aber auch sozialpsychologische und moralische Ursachen wie Hedonismus, Trägheit und Bequemlichkeit u. a. Die Kirchen sehen daher aufgrund der Ursachenforschung die ökologische Krise primär als ein moralisches Problem.

Ausgangspunkt der kirchenamtlichen Texte und Ansprachen ist immer wieder der Hinweis auf die Sonderstellung des Menschen. Ausdrücklich wird auch betont, dass die biblischen Texte zwar die Befreiung des Menschen aus der „Übermacht“ der Natur fördern, dass diese Freisetzung zu einem „rationalen Umgang“ mit den Dingen jedoch nicht bedeutet, Freisetzung zum beliebigen Umgang und erst recht nicht zu Zerstörung.

¹⁶⁷ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München, Wien, Oldenburg u. a. 1993, 609.

Bereits im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde der *Völkergerechtigkeit* besonderes Augenmerk geschenkt: Dass Gott die „Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt“ hat (GS, Nr 69), und so ist auch die ökologische Krise nicht auf nationaler sondern nur auf internationaler Ebene zu bewältigen, daher bedürfe es einer neuen Solidarität zwischen den Entwicklungsländern und den hochindustrialisierten Ländern.

Die Entwicklung der lehramtlichen Stellungnahmen kann kondensiert an der Rede von P. Benedikt XVI. zum Weltfriedenstag 2010¹⁶⁸ betrachtet werden. Mit seinem Motto: „Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung“ knüpft er an Lehrmeinungen seiner Vorgänger, sowie an das II. Vatikanische Konzil an, ergänzt deren Aussagen und entwickelt sie weiter. Auf Johannes Paul II. Bezug nehmend, konstatiert er, dass die Umweltkrise ethischer Natur sei und wir mit der dringenden Notwendigkeit einer neuen Solidarität konfrontiert sind. Schon in seiner Enzyklika *Caritas in Veritate*¹⁶⁹ hat Benedikt XVI. die ganzheitliche Entwicklung des Menschen eingemahnt, die in enger Verbindung mit den Pflichten, die sich aus der Beziehung des Menschen zu Umwelt und Natur ergeben, steht. Natur dürfe nicht als Produkt des Zufalls oder im Sinne des Evolutionsdarwinismus betrachtet werden. Die Welt sei vielmehr nicht das Ergebnis einer Notwendigkeit, eines blinden Schicksals oder Zufalls, sondern aus dem freien Willen Gottes hervorgegangen, der die Geschöpfe an seinem Sein, seiner Güte und Weisheit teilhaben lassen will. Das Buch Genesis zeige, dass Gott dem Menschen eine besondere Berufung zur Verantwortung übertragen habe. Das Schöpfungserbe gehört der gesamten Menschheit.

Das Lehramt der Kirche äußert Befremden gegenüber einem Öko-und Biozentrismus, weil eine solche Sicht den Seins- und Wertunterschied zwischen der menschlichen Person und den übrigen Lebewesen eliminiert – das eröffne einen neuen Pantheismus mit neuheidnischem Akzent. Dahingegen werde das Streben nach Frieden seitens der

¹⁶⁸ Benedikt XVI., Botschaft zum Weltfriedenstag, 1.1.2010, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_ge.html, 8.3.2011.

¹⁶⁹ Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, vom 29.6.2006 (= VApS, 171), Bonn 2006.

Menschen guten Willens durch ihre gemeinsame Beziehung zwischen Gott, den Menschen und der ganzen Schöpfung gefördert.

Ethik wird von Benedikt XVI. in *Caritas in Veritate* als Grundbedingung für ein korrektes Funktionieren der Wirtschaft dargestellt. Er hebt aber in diesem Zusammenhang gerade die zentrale Stellung der menschlichen Person für die Entwicklung der Unternehmen, die Annahme der Beziehung der Menschen zur natürlichen Umwelt als Geschenk Gottes hervor. Es sind Verhaltensmuster nach denen der Mensch die Umwelt behandelt, so Benedikt XVI., auch jene Verhaltensmuster nach denen der Mensch sich selbst behandelt.

Die häufigsten Gemeinsamkeiten der moraltheologischen Entwürfe wie auch der lehramtlichen Stellungnahmen, besteht in der Analyse der derzeitigen Situation der Umweltkrise, deren Ursachen, sowie im Aufzeigen von Mitteln und Wegen aus dieser Krise. Die Ursachen dieser Krise liegen, darin sind sich die Autoren einig, im Verhalten des Menschen gegenüber seiner Um- und Mitwelt, der Verschwendung im Verbrauch von Konsumgütern und Rohstoffen.

Als eine der Hauptursachen der Umweltkrise wird von der Mehrheit der Autoren die Fortschrittsidee genannt. Diese hat, nach der Meinung einiger Moraltheologen, die Religion abgelöst als Sinnggeber für den Menschen und gelangte damit in alle Bereiche menschlichen Lebens. Die Schöpfungstheologie postuliert gegenüber der Fortschrittsidee, dass der Sinn des Lebens in der Schöpfung durch Gott liegt. Die Umweltkrise wäre demnach ein Zeichen dafür, dass der Mensch, als Mandatar für die Schöpfung eingesetzt, durch seine Weigerung, diese Aufgabe zu erfüllen, die Umweltkrise verursacht. Schmitz sieht darin, dass die Kreatürlichkeit von Mensch und Welt in Frage gestellt wird, in der Trennung von Gott und Welt den wirkmächtigsten Grund für die Umweltkrise. Er fordert daher einen neuen Naturbegriff und zwar „Schließung des Friedens mit der Natur“¹⁷⁰.

In der Thematisierung eines ökologischen Ethos gibt es unter den Moraltheologen verschiedene Meinungen, aber auch Gemeinsamkeiten. Aus den unterschiedlichen

¹⁷⁰ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, 135.

Modellen eines ökologischen Ethos, wie sie von Auer systematisiert wurden,¹⁷¹ wären die *Ethik des Lebens* (in der Nachfolge von Schweitzer) und die *Verantwortungsethik* (darin eingeschlossen eine Ethik des Mitfühlens, die Weckung eines ökologischen Bewusstseins erfordert) hervorzuheben.

Eine Theologie der Ethosformen im Bereich der Umweltethik, anthropozentrisch an Kant orientiert, stellt Irrgang vor. Er hebt besonders das Konzept einer intergenerationellen Verantwortung hervor. Aber auch die *Pathozentrik* scheint ihm wichtig, da sie ein Weg ist, das Leiden der Tiere mit zu beachten. Ähnlich Irrgang orientiert sich auch Schmitz an Kant und greift dessen von Hans Jonas modifizierten kategorischen Imperativ auf: „Handle so, dass die Folgen deines Handelns die Möglichkeiten des Lebens für die jetzt lebende Generation wie auch für die künftigen Generationen weder zerstören noch gefährden noch mindern.“¹⁷²

Der systematisierte Überblick über verschiedene Autoren und ihre Werke zum Thema Umweltethik und Eschatologie zeigt, inwieweit die Themen Eschatologie und (christliche) Umweltethik behandelt wurden; ob und wie sie miteinander in Beziehung gebracht wurden, und inwiefern die Eschatologie auf Haltungen, Prinzipien u.a. im Horizont der Umweltethik sich auswirken könnte oder sollte. Obwohl Eschatologie im Hinblick auf Umweltethik sowohl bei den Moraltheologen als auch in lehramtlichen Äußerungen offensichtlich keine große Rolle spielt, lassen sich dennoch einige wichtige Zusammenhänge feststellen, die in den betrachteten Arbeiten genannt wurden:

Große Bedeutung im Blick auf die explizite Darstellung der Eschatologie hat Röm 8,18-24 (Die Hoffnung auf die Erlösung der Welt), die sowohl von Irrgang,¹⁷³ Rosenberger,¹⁷⁴ als auch Schlitt¹⁷⁵ zum Teil ausführlich behandelt wird. Die gesamte Schöpfung, durch die Sünde des Menschen (Adam) der Vergänglichkeit unterworfen, wartet sehnsüchtig auf ihre Befreiung aus der „Sklaverei“. Jesus Christus hat bereits die Menschen und den gesamten Kosmos stellvertretend erlöst, die vollständige Erlösung steht jedoch noch aus. In der Durchführung der Erlösung spielt die christliche Tugend der Hoffnung

¹⁷¹ Vgl. A. Auer, *Umweltethik*, 25; 135.

¹⁷² H. Jonas, *Prinzip Verantwortung*. 36.

¹⁷³ Vgl. B. Irrgang, *Christliche Umweltethik*, 157 ff.

¹⁷⁴ Vgl. M. Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaumes*, 124.

(auf die w. u. noch explizit eingegangen wird) eine große Rolle – sie ist der Impetus für christliches Handeln im Bereich Umweltethik.

Aus dem ursächlichen Zusammenhang von Protologie und Eschatologie ergeben sich einige Sichtweisen, die für eine christliche Umweltethik Relevanz besitzen: Da wäre z.B. die mehrmalige Anführung der Hoffnung auf einen Schöpfungsfrieden zu erwähnen, die sich u.a. in der Befreiung von bedrohlichen Tieren zeigt und in Ps 8, Hos 2,20-21 und vor allem bei Jes 11,1-20 thematisiert ist, sowie die Erwartung des kommenden Messias, die dem Menschen Hoffnung auf den positiven Ausgang seiner Geschichte eröffnet und ihn zur Mitarbeit an der Schöpfung motiviert.

Auer sieht Heils- und Weltgeschichte in konzentrischen Kreisen, wobei die Heilsgeschichte als innerster Kreis immer mehr in den äußeren Kreis der Welt ausstrahlen wird – als evolutiver Prozess die eschatologische Zukunftshoffnung darstellt. In die Schöpfungsgemeinschaft am Beginn der Heilsgeschichte ist der Mensch auf vielfache Weise eingebunden. In Gen 1,26 wird die „Haushalterschaft“ und damit die sittliche Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung betont, in Gen 2,15 erhält Adam den Auftrag, den ihm von Gott geschenkten „Garten“ zu bebauen. Der Mensch als Mandatar der Schöpfung ist somit zur Ausgestaltung der Erde nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet. Allerdings wurde das friedvolle Miteinander zwischen Gott/Mensch/Natur durch den Ungehorsam des Menschen gestört. Die *Metanoia* (Umkehr), die Jesus fordert, meint nicht einen gesetzlichen Buß-Eifer, sondern eine entschlossene Kehrtwendung zu Gott. Umkehr und Verantwortung betreffen die Gestaltung der Zukunft der Schöpfung durch den Menschen und können somit als wesentliche eschatologische Haltungen bezeichnet werden. Beide wurzeln im Glauben an den dreifaltigen Gott und begründen so ein effektives Umweltethos.

Diese Gestaltung der Zukunft der Schöpfung hat beim gläubigen Menschen eine andere Dimension als der Ausdruck einer bloß innerweltlichen Ethik. Das Umweltbewusstsein gründet bei ihm in einer religiösen Dimension; diese besteht in der Überzeugung, dass Gott selbst letztlich seine Schöpfung vollenden wird. Eine Verantwortung bezüglich des Zustands der Welt haben Christen sowohl gegenüber dem eigenen Gewissen im

¹⁷⁵ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 135.

Angesicht des Schöpfers als auch gegenüber den Mitmenschen. Sie werden nicht nur Rechenschaft abzulegen haben über ihr Verhalten anderen Menschen gegenüber, sondern auch wie sie mit der Gabe der Schöpfung umgegangen sind. Bei der Mitarbeit an der Schöpfung kann sich der/die Christ/-in auf den Glauben an den dreifaltigen Gott und die eschatologische Tugend der Hoffnung stützen, wie es Hebr 11,1 ausdrückt: „Glauben aber ist Feststehen in dem, was man erhofft.“ Das Bewahren der Schöpfung alleine genügt noch nicht, denn es ist unsere kreative Gestaltung an der Welt gefordert. Darin liegt ein eschatologischer „Mehrwert“, denn es soll die Herrlichkeit der Gotteskindschaft offenbar werden (vgl. Röm 8,18).

Trotz vorhandener Selbstkritik, sich nicht genügend zum Anwalt der Natur und ihres Eigenwertes gemacht zu haben, und trotz des Hinweises prominenter Moralthologen, die kirchenamtlichen Verlautbarungen befänden sich im Umkreis der Ökologie „noch im Frühstadium der Problembewältigung“¹⁷⁶, sind den Stellungnahmen der Kirchen doch eine ganze Anzahl wegweisender Hilfestellungen zu entnehmen. Bedauerlicherweise ist die Mehrzahl dieser Dokumente bisher in der Diskussion um die Umweltethik (auch im Rahmen der Moralthologie) kaum berücksichtigt worden. Das liegt nicht zuletzt auch daran, dass seitens des katholischen Lehramtes bis heute keine in sich geschlossene gesamtkirchliche Konzeption einer Umweltethik vorliegt. Wer sich über die gesamtkirchliche Lehre zu diesem Thema informieren möchte, sieht sich somit vor die Aufgabe gestellt, eine Vielzahl von Einzelaussagen zusammenzutragen, die Gewichte selbst zu verteilen, sowie aus der Fülle der Leitgedanken und Ansätze die Systematik seinerseits zu entwickeln. Diese „Leerstelle“ ist sehr bedauerlich, denn lehramtliche Verlautbarungen zur Umweltethik klängen für viele Menschen noch glaubwürdiger, wären sie von innerkirchlichen Maßnahmen zum Umweltschutz begleitet¹⁷⁷. Obwohl von den Inhalten her die katholischen Stellungnahmen zur ökologischen Ethik volle Unterstützung verdienen, mangelt es in der Umsetzung der katholischen Lehre im Bereich der innerkirchlichen Praxis an Einsatz.

¹⁷⁶ Vgl. A. Auer, *Umweltethik*, 308.

¹⁷⁷ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 178.

6. Handeln im Horizont eschatologisch orientierter Umweltethik

Als wichtigste Motivation einer christlichen Umweltethik kann die Feststellung gelten, dass der Mensch als „Ebenbild Gottes“ aufgerufen ist, an der Vollendung der Schöpfung mitzuwirken. Dem menschlichen Schaffen ist eine von Gott ermöglichte Eigenwertigkeit zugesagt: Autonomie. Das gilt auch im Hinblick auf die Vollendung der Welt: Die Hoffnung auf das Geschenk eines neuen Himmels und einer neuen Erde macht menschliche Sorge für die Gestaltung dieser Welt nicht überflüssig.

Damit die Überwindung der ökologischen Krise durch Forschung, Technik, Wirtschaft und Gesellschaft glücken kann, brauchen wir Zeit. Einige Ökologen, die das „Sinn“-Ziel des Menschen in seiner Selbstaufhebung durch die Technik sehen, sind der Ansicht, diese Zeit hätte die Menschheit nicht mehr, da mit der modernen Technik bereits die kollektive Selbstvernichtung inszenierbar wäre. Aber nach christlichem Standpunkt kann sich auch durch kollektiven Selbstmord die Menschheit Gott nicht entziehen – daher nimmt christliche Umweltethik eine radikal andere, hoffende, Position ein.

Im Eschaton vollzieht sich das endgültige Heilshandeln Gottes. Der *eschatologische Vorbehalt* erlaubt uns nicht, innerzeitliche Überlegungen absolut zu setzen, da wir uns dadurch der Möglichkeit beraubten, uns durch Gott im endgültigen Heil beschenken zu lassen. Dieser Hoffnungsaspekt liegt allem christlichen innerweltlichem Gestalten und Planen zugrunde. Der Mensch ist Mitarbeiter Gottes, aber kann das Heil weder für sich noch für die ganze Schöpfung im Alleingang „machen“.

Der *eschatologische Horizont* christlicher Umweltethik macht bewusst, dass es christlicher *Metanoia* um etwas anderes geht als um Selbsterhaltung: oberster Maßstab ist nicht das Fortleben in dieser Welt sondern die in Christus gestiftete Gemeinschaft mit Gott. Die Mitarbeit in Gottes Schöpfung hat einen heilsgeschichtlichen Aspekt, der nicht als *Eingriff* in die Natur zu verstehen ist. Das Eschaton ist weder der medizinische Tod noch der Wachstumstod der Menschheit, sondern die Endgültigkeit des Heilshandelns Gottes.

6.1. Ökologisches Handeln

Um Handlungsmöglichkeiten des Menschen grundsätzlich systematisch zu betrachten, ist es hilfreich, auf die traditionellen Kategorien menschlicher Handelns gemäß Aristoteles einen Blick zu werfen, und diese in den Kontext von Ökologie zu übersetzen¹⁷⁸.

6.1.1. Umweltschutz und theoretische Tätigkeit

Es gibt zwei Arten von theoretischer Tätigkeit für welche der Schutz der Natur Voraussetzung ist: zum einen benötigen wir Natur als Grundlage, um motivierendes Wissen, naturwissenschaftlich-technisches Wissen – und damit technisches Können – zu erlangen: Theorie in ihrer Funktion für die Praxis. Zum anderen benötigen wir auch die Natur, die um ihrer selbst willen Sinn hat, als Impulsgeberin für „Wissen um des Wissens Willen“¹⁷⁹: theoretische Wissenschaft, der es um nichts Anderes geht als um Erkenntnis der Wahrheit. Da die menschliche Welt im Wesentlichen eine Erfahrungswelt ist, führt eine Verarmung der Natur auch zu einer Verarmung der geistigen Möglichkeiten der (Selbst-) Reflexion des Menschen. Der Mensch als ein Geschöpf, das sich „im Horizont prinzipieller Unerschöpflichkeit bewegen kann und will“¹⁸⁰, der sich in dieser Unerschöpflichkeit frei empfindet. Die Vielfalt der Natur spiegelt ihm die eigene Vielfalt wider. Bewahrung der Vielfalt der Natur ist somit auch Erhaltung der potentiellen Möglichkeiten des Menschen. Auch als Voraussetzung für technisches Können dient das theoretische Wissen von der Natur. So verbietet sich auch von den möglicherweise noch zu erwerbenden technischen Fähigkeiten, aber auch von medizinischen und geisteswissenschaftlichen u. v. a. her die leichtfertige Zerstörung von Tier- und Pflanzenarten. Genetische Vielfalt ist Voraussetzung zahlreicher medizinischer, pharmazeutischer, industrieller und landwirtschaftlicher Nutzungsmöglichkeiten. Es wäre daher ein kapitaler Fehler, durch Vernichtung vieler Tier- und Pflanzenarten sich selbst – der Menschheit – Chancen der Zukunft zu verbauen.

¹⁷⁸ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 13f.

¹⁷⁹ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 53.

¹⁸⁰ M. Schlitt, *Umweltethik*, 54.

Zum menschlichen Leben gehört aber auch – und ganz besonders – die qualitative Dimension. D. h., eine bestimmte Lebensqualität im Sinne dessen was mit „personale Entfaltung“ zum Ausdruck gebracht wird. Diese qualitative Dimension sinnerfüllten menschlichen Daseins schließt auch das Bedürfnis des Menschen nach Schönheit in der Welt ein. Das „Naturschöne“ besitzt eine ästhetische Kraft, eine Verweisung auf das Transzendente, aber auch eine Stimulation der Sehnsucht nach Vollkommenheit der Welt. So liefert der *ästhetische Aspekt* eine zusätzliche Begründung für den Umweltschutz. Die Natur hat einen großen *Erlebniswert* für den Menschen; d.h. der Mensch wird daran erinnert, dass ihm die Naturschönheiten vorgegeben sind und er nicht ihr Erschaffer ist.

6.1.2.Umweltschutz und praktisches Handeln

Der Mensch ist Herr der Natur insofern er Zwecke verfolgen kann, die über die Natur hinaus weisen. „Nur indem er gemäß dem Sittengesetz handelt, d.h. nur indem er sein Handeln der Maxime unterstellt, das universell und objektiv Humane zu verwirklichen, ist es ihm erlaubt, die Natur als Mittel für seine Zielsetzung zu gebrauchen.“¹⁸¹ Mit der Unterordnung der Natur unter die Zwecke des Menschen soll diese nicht der Willkür des Menschen unterworfen, sondern den Normen sittlichen Handelns unterstellt werden. Es folgt daraus, dass es sittlich unerlaubt ist, die natürlichen Lebensgrundlagen der heute und zukünftig lebenden Menschen aus egoistischen Motiven zu zerstören.

Neben der Verpflichtung zum Umweltschutz steht auch die Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen. Umweltschutz orientiert sich nicht nur an dem praktischen Tätig-Sein der heute Lebenden, sondern ist auch für die künftig Lebenden von Bedeutung. Die nachfolgenden Generationen sind in hohem Maße bedroht, wenn es nicht gelingt die Gefahren abzuwehren, die durch die Zerstörung der Umwelt und Erschöpfung der natürlichen Ressourcen sich ergeben, aber auch durch Übervölkerung, erhöhte Staatsverschuldung und Manipulationen am menschlichen, tierischen und

¹⁸¹ M. Schlitt, *Umweltethik*, 58.

pflanzlichen Erbgut¹⁸². So kann man mit Hilfe einer in das Zeitliche gewendeten Fassung der Goldenen Regel wie folgt beschreiben: „Wir dürfen durch unser Handeln nicht Wirkungen und Zwänge schaffen, die künftige Generationen Bedingungen unterwerfen, die wir selber und vorhergehende Generationen für nicht menschenwürdig erachten bzw. erachtet haben.“¹⁸³

6.1.3. Umweltschutz und poietisches Handeln

In ihrer unmittelbaren *Produktionsfunktion*, d. h. der Befriedigung menschlicher Elementarbedürfnisse aus nichtlebenden, natürlichen Ressourcen wie z.B. Licht und Wärme (Sonnenenergie), fossiler Energieträger etc., dient die Natur der Erhaltung menschlichen Lebens und menschlicher Gesundheit. In ihrer *Trägerfunktion* nimmt Natur menschliche Aktivitäten und Produkte auf, wie z.B. Wohnen (Häuser), gewerbliche Erzeugung (Fabrik- und Industrieanlagen) u.a. Der Mensch benötigt aber auch die *Regelungsfunktion* der Natur um die Abläufe des ökologischen Wirkungsgefüges physikalischer, chemischer und biogener Prozesse im Gleichgewicht zu halten und um die Folgen menschlicher Eingriffe aufzufangen und auszugleichen. Und schließlich ist es die *Erholungsfunktion* der Natur, die es dem Menschen ermöglicht, durch Spiel, Sport und Geselligkeit einen Rückzug von Stresssituationen zu erlangen, durch Ruhe und sinnliches Erleben Entspannung zu finden.

Diese herausgehobenen Gründe machen deutlich, dass Leben und Gesundheit des Menschen vom Zustand der Umwelt abhängig sind: Will der Mensch überleben und darüber hinaus menschenwürdig leben, muss er der wachsenden Naturzerstörung Einhalt gebieten¹⁸⁴.

6.2. Tugendlehre als Impuls für christliche Umweltethik

Christliche Umweltethik unterscheidet sich von säkularer – wie schon mehrmals ausgeführt – in der Sichtweise der Natur. Christliche Umweltethik sieht diese, unsere

¹⁸² Vgl. D. L. Meadows, D. Meadows (Hrsg.), *Das globale Gleichgewicht*. Modellstudien zur Wachstumskrise; übers. v. H. D. Heck (= Rororo; 6954, Sachbuch), Reinbeck/Hamburg 1976 und R. Kaiser, *Global 2000*. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt/Main ¹⁰1981.

¹⁸³ M. Schlitt, *Umweltethik*, 63.

¹⁸⁴ Vgl. M. Schlitt, *Umweltethik*, 52-64.

Welt, als Werk des Schöpfergottes, in das der Mensch durch seine Mit-Schöpferschaft und Haushalterschaft eingebunden ist. Die Motivation menschlicher Handlungen, die sich daraus ergeben, besteht in einem spezifischen Verantwortungsbewusstsein des Christen, dessen Tätigkeit an Gottes Schöpfung Rechenschaft einfordert. Da die Bemühungen zum Schutz unserer Umwelt immer dringlicher eingefordert werden, stellt sich die Frage inwiefern christliche Umweltethik ihren Teil am Umweltschutz leisten kann. Hier bietet sich die Tugendlehre als ein wichtiger Impuls an. Die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe bilden das „Grundgerüst“ christlicher Umweltethik.

6.2.1. Einige Vorbemerkungen zum Begriff Tugend

Viele Jahrhunderte hindurch, bis in die Neuzeit, hatte Ethik die Gestalt einer Haltungsethik. Wie bei den Griechen spielten die vier Kardinaltugenden Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit eine bedeutende Rolle. Darüber hinaus ist christliche Ethik besonders durch Betrachten der göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt.

Während in der Neuzeit die Haltungsethik oft für unwichtig erachtet wurde, wandte sich in letzter Zeit die Moraltheologie erneut der Tugendethik zu.

Tugenden „gehen grundsätzlich auf das Können des sittlichen Subjektes und daher auch auf das Bleiben im sittlich Richtigen ein und haben insofern einen prospektiven Charakter.“¹⁸⁵ Sie bestehen in der freien Entschiedenheit für das sittlich richtige Handeln in einem bestimmten Bereich, sind Grundeinstellungen, die durch Übung und Können verfestigt werden und das Geheimnis von göttlichem und menschlichem Zusammenwirken berühren¹⁸⁶.

Sokrates bezeichnet die Tugend, ἀρετή, als eine Qualität des Sittlichen, und Plato gibt den klassischen Tugenden eine Rangordnung: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. In der *Nikomachischen Ethik* stellt Aristoteles im ersten Buch die Frage: Was ist das Ziel, das Telos des Menschen? Die Antwort des Aristoteles lautet: Das Ziel

¹⁸⁵ G. Virt, *Damit Menschsein Zukunft hat*. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, hrsgg. v. G. Marschütz, G. M. Prüller-Jagenteufel, Würzburg 2007, 69.

¹⁸⁶ Vgl. G. Virt, *Damit Menschsein Zukunft hat*, 69.

auf das alle Tugenden hinstreben ist das Glück des Menschen. Das Streben nach Eudaimonie ist eine Aktivität der Seele¹⁸⁷.

Ist mithin die Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt. Die Mitte ist die zwischen einem doppelten, fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels, sie ist aber auch noch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt. [...] Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihres Wesenbegriffs Mitte, insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende. (NE II,b)

Diese Vorstellungen des Aristoteles übernimmt Thomas von Aquin. Er nennt die Tugend „jene gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott in uns und ohne uns bewirkt.“(STh I-II, 55, 4) Thomas folgt Aristoteles auch in der Bestimmung der Tugend als Habitus, d.h. als feste Ausrichtung des Verstandes, des Willens und der Leidenschaft, welche die Person zum Wohl einer bestimmten Handlungsweise veranlasst (S.Th. I-II, 55, 1). Seit der Scholastik trug daher die Moraltheologie die Struktur einer Tugendlehre. Ihr Ziel war die *beatitudo*. Auf die Frage, was der Mensch sein kann, erstellt Thomas eine Systematik der Tugend, wobei er auf Aristoteles zurückgreift und Tugend als *ultimum potentiae*, die höchste Möglichkeit des Menschen bezeichnet.

6.2.2. Die Kardinaltugenden im Kontext von Umweltethik

Die vier Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit, stammen also aus der abendländisch-christlichen Tradition und können das Motivpotential für ein ökologisches Bewusstsein und ein Ethos freiwilliger Verantwortung gegenüber der Umwelt konkretisieren.

Gerechtigkeit, welche die Einsicht der Verbundenheit des Menschen mit allen Geschöpfen begründet, fordert uns auf, die Natur nicht auszubeuten, sondern sie

¹⁸⁷ Vgl. F. Dirlmeier, *Nachwort zu Aristoteles*, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von F. Dirlmeier (= Univ. Bibliothek; 8586), Stuttgart 1971, 37.

unserem Auftrag gemäß zu hüten und zu pflegen. In diese Verbundenheit sind auch die künftigen Generationen mit eingeschlossen.

Klugheit verlangt von uns die Abwägung komplexer ökologischer und sozio-ökonomischer Zusammenhänge.

Tapferkeit ermutigt uns zur Aufrichtung einer besseren Welt, zum Mut im zivilgesellschaftlichen Engagement und zur Konsequenz in einem maßvollen Lebensstil.¹⁸⁸

Das *Maß halten* besteht in der Grundhaltung der Genügsamkeit (Bescheidenheit) im Gegenüber zu maßlos gewordenen Bedürfnissen technologischer Zielsetzungen. Im Begriff des Maßes werden nach der philosophischen Überzeugung der Griechen drei Aspekte in Harmonie gebracht: das Innenleben des Einzelmenschen und das Zusammenleben der Vielen in der Polis werden nach dem Maß des Kosmos geordnet. Der griech. Begriff σωφροσύνη läßt sich auf vielerlei Weise übersetzen. Es kann Besonnenheit wie Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit, Bescheidenheit, sowie „Zucht und Maß“ und Selbstbegrenzung bedeuten. In den Begriffen „Maß“ und „Maßhaltung“ drückt sich am deutlichsten die ursprüngliche Gestalt des griechischen Wortes aus, das eine harmonische Übereinstimmung des Lebens miteinander bezeichnet. Mit Maßhaltung ist also jene Tugend gemeint, kraft derer der Mensch sein Innen- und Außenleben, sein Individual- und sein Sozialethos mit den Vorgaben der Natur in eine sinnvolle Übereinstimmung bringt. Es ist somit die Bereitschaft, die Grenzen, die Lebewesen „von außen“ gegeben sind, zu verinnerlichen, und die eigenen Wünsche und Begierden in dieses vorgegebene Maß einzuordnen, unterzuordnen.

In der gegenwärtigen, an Technik und Wissenschaft orientierten Gesellschaft fällt es den Menschen schwer, Maß zu halten; doch zwingt die Leerstelle, die z. T. nur gefühlte, den modernen Menschen zu einer freiwilligen Selbstbeschränkung zu finden. Maßhaltung betrifft nicht nur die individuelle Haltung, sondern muss auch in normativen Strukturen (ethisch, juristisch, ökonomisch) ihren Niederschlag finden. Maßhaltung ist nicht nur ein Gebot der Vernunft, sondern erfährt ihre letzte religiöse Tiefe in der Haltung der Demut, der Annahme der eigenen Geschöpflichkeit, der Anerkennung der

eigenen Bedingtheit. Die Demütigen sind die, welche Maß halten können, und denen es auch um die rechte Beziehung zu den Mitmenschen und Mitgeschöpfen geht. Sie wissen, dass sie im Leben nicht zu kurz kommen werden, und sich letztlich vor allem um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu kümmern haben. Das Opfer, d. h. der gegenwärtige Verzicht um eines größeren Gewinns willen, gibt der Maßhaltung eine religiöse Tiefe.

6.2.3. Göttliche Tugenden

Im Neuen Testament spielt der Begriff ἀρετή keine beherrschende Rolle; allerdings werden in den paulinischen Briefen mehrmals „Tugendkataloge“ angeführt (z.B. 1 Kor 13,1-13; 1 Thess 5,12-21). In 1 Kor 13,1-13 stellt Paulus die ἀγάπη, *Liebe*, in einen ethischen Kontext. Innerhalb der Trias Glaube – Hoffnung – Liebe spielt die Agape eine besondere Rolle. Nach dem „Hohelied der Liebe“, wie diese Stelle des Ersten Korintherbriefes genannt wird, richtet sich christliche Glaubenspraxis in allen Lebenslagen aus.

In Röm 8,24f wird im Besonderen die *Hoffnung*, ἐλπίς, als christliche Grundtugend hervorgehoben. Als eschatologische Tugend ist sie jene Kraft, die alle anderen christlichen Tugenden gegen irdische Gefahren schützt und reinigt (vgl. Hebr 10,39; 1 Joh 4,17). Der Christ wird von Paulus als einer dargestellt, der aus seiner „eschatologischen Existenz“ heraus – was bedeutet, dass er auf eine noch zu erfüllende Hoffnung ausgestreckt ist – in Freude und Dankbarkeit ein leuchtendes Beispiel für eine verkehrte Welt darstellt. Die christliche Hoffnung verbunden mit Glaube und Liebe ist Garant der „Ewigen Jugend“ des Christen und der Kirche, weil sie in besonderer Weise ihre innere Reifung darstellt: „Wenn auch unserer äußerer Mensch vergeht, der innere verjüngt sich von Tag zu Tag.“ (2 Kor 4,16)¹⁸⁹.

In der Botschaft des Neuen Testaments stehen Glaube, Hoffnung und Liebe für die eschatologisch ausgerichtete Grundhaltung der Christen. Diese eschatologischen Tugenden gründen vor allem im Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Glaube, Hoffnung und Liebe, seit unserer Taufe in uns eingegossen, sind

¹⁸⁸ Vgl. G. Virt, *Damit Menschsein Zukunft hat*, 289.

göttliche Tugenden. Sie sind die Grundlage und Wurzel für die anderen eschatologischen Tugenden und Haltungen.

Thomas von Aquin nennt Glaube, Hoffnung und Liebe in seiner *Summa Theologica* „göttliche Tugenden“¹⁹⁰, weil sie Gott zum Objekt haben, weil wir durch sie auf Gott ausgerichtet werden und weil wir sie nur durch göttliche Schriftoffenbarung erkennen.

Das Liebesgebot als Grundprinzip einer christlichen Umweltethik besteht in der Forderung, „Gott mit allen Kräften zu lieben“, denn: „Sittliche Verantwortung gegenüber der Schöpfung bedeutet, dass der Mensch die Eigenbedeutung und Ziele der einzelnen Geschöpfe entsprechend ihrer Verschiedenheit berücksichtigt und im Konfliktfall gegeneinander verantwortlich abwägt.“¹⁹¹

Jedes Geschöpf ist Adressat unserer menschlichen Verantwortung, da das Liebesgebot auch auf die außermenschliche Schöpfungswirklichkeit auszuweiten ist. Christliche Hoffnung fußt auf dem christlichen Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Sie hat darum ihre Wurzeln im *Glauben* an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt und ihr Fundament in Christus, seiner Erlösungstat, in seinem Kreuz und seiner Herrlichkeit. Sie ist nicht auf eine unsichere, sondern vielmehr auf eine in der Gegenwart schon verankerte Zukunft hin orientiert. Hoffnung ist ein vertrauendes Erwarten des Guten, das ein verlangendes Ausdauern und ein geduldiges Harren nach ihm, Christus, ist, das für den Menschen in seiner Personentiefe nur echt sein kann, wenn er das Gute von einer Person erwartet.

In Röm 8,18-39 thematisiert Paulus die Hoffnung auf Vollendung der ganzen Schöpfung: so wie sie gegenwärtig an den Leiden Menschen teilhat, so soll an ihr auch die künftige Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar werden. Das Leiden an der Nichtigkeit, *ματαιότης*, d. i. die Vergänglichkeit der Schöpfung, ist nicht ohne Hoffnung, denn sie nimmt durch die Auferstehung Jesu und durch den in uns betenden und seufzenden Geist Gottes die Form von hoffnungsträchtigen Geburtswehen an (vgl. Röm 8,22).

¹⁸⁹ Vgl. G. Virt, *Damit Menschsein Zukunft hat*, 157f.

¹⁹⁰ Thomas von Aquin, *Das Gesetz*, kommentiert von O. H. Pesch (= DThA; 13), Heidelberg, Graz, Wien u.a. 1977, 539.

¹⁹¹ G. Virt, *Damit Menschsein Zukunft hat*, 285.

6.2.4. Prinzip Hoffnung

Die Hoffnung ist als eschatologisch bestimmte Tugend die Kraft, die alle anderen christlichen Tugenden, auch Glaube und Liebe, gegen die irdischen Gefahren schützt und reinigt (Hebr 10,39; 1 Joh 4,17). Insofern kann die Hoffnung auch als „ökologische“ Tugend bezeichnet werden, da sie uns im Einsatz für die Umwelt immer wieder neu stärkt und motiviert.

Vor allem aber ist sie die stärkste Handlungsmotivation des Christen. Sie gründet auf der, den gläubigen Christen gegebenen, Verheißung für eine unbekannte Zukunft. Sie schenkt den Christen eine besondere innere Kraft und Zuversicht, die sie dem Wirken des Heiligen Geistes verdanken. Es ist derselbe Geist, der in Gen 1,2 „über dem Wasser schwebte“ und, wie Paulus in Röm 8,23 schreibt, die Erstlingsgabe die in unseren Herzen seufzt und darauf wartet, dass wir als Kinder Gottes offenbar werden. Es ist derselbe Geist, der durch seine Gaben den Menschen Einsicht in ihr Tun und Auswege aus selbst verzweifelten Situationen finden lässt. Es ist jener Geist, um den wir bitten: „Sende aus deinen Geist und das Antlitz der Erde wird neu!“ (Gotteslob 253,1)¹⁹². Um diese „Neu-Schöpfung“ geht es in der Eschatologie. Sie wird in Offb 21,1 eindrucksvoll geschildert: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.“

Das Prinzip Hoffnung ist Motivation für die Mitarbeit an der Vollendung der Welt. „Die christliche Hoffnung lebt im Widerstand gegen bestimmte Irrwege der modernen Gesellschaft und kann da, wo sie überzeugend gelebt wird, der Grund sein, der diese Irrwege vermeiden hilft und neue, menschliche Wege suchen lässt.“¹⁹³

Christen, die für diese Welt das Heil erwarten, erfahren das Böse als Widerspruch gegen die gegebene Verheißung des Lebens und des Friedens: sie leiden an der gestörten Harmonie der Schöpfung. Es kann daher die Hoffnung als positiver Widerspruch gegen das Negative in unserer Welt gesehen werden und Kraft zu einer Veränderung der negativen Gegenwart auf eine bessere Zukunft hin bedeuten.

¹⁹² *Gotteslob*, Katholisches Gebet- und Gesangsbuch. Erzdiözese Wien, hrsgg. v. d. Bischöfen Deutschlands und Österreichs u. a., Klagenfurt, St. Pölten, Salzburg u.a. 1975.

¹⁹³ M. Kehl, *Dein Reich komme*, 54.

Die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes ist ein Widerspruch zu den Hoffnungen unserer Gesellschaft, die auf einen technologisch geplanten Menschen und eine reibungslose Computergesellschaft setzen. Der Einsatz für die Zukunft unserer Welt kommt aus der Erwartung ihrer Vollendung durch Gottes verwandelnde Macht in den Ereignissen der Endzeit, der Schöpfung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“. Diese Endzeit hat für Christen bereits in Jesus Christus begonnen. Im Leben, in der Verkündigung, dem Tod und der Auferstehung Jesu ist das Reich Gottes bereits anwesend; in ihm liegt der Legitimationsgrund für unser „Prinzip Hoffnung“. Im Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus wird sichtbar: „*Jetzt* ist der Tag des Heils“ (2 Kor 6,2).

Die Vollendung unserer Welt kann sich nicht an unserer Geschichte vorbei ereignen, denn es soll *diese* Erde verwandelt werden. Grundsätzlich hat diese Verwandlung durch Jesus Christus, an dessen Leben wir durch die Taufe und die anderen Sakramente teilnehmen und ein Zeichen für die reale Gegenwart des Reiches Gottes setzen dürfen, bereits stattgefunden. Diese Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes hält die Kirche als Gemeinschaft wach. Als Volk Gottes hält sie die Erinnerung an das Christusereignis lebendig. Insofern stellt die Kirche die bereits im Anfang verwirklichte „Neue Schöpfung“ (Gal 6,15) dar. Unsere Hoffnung richtet sich im Glauben an Gottes gute Schöpfung auf. Der „neue Himmel“ und die „neue Erde“ bedeuten nicht Vernichtung der alten und Schaffung einer völlig anderen, sondern Vollendung *dieser* Schöpfung.

Die christliche Hoffnung könnte noch viel stärker ihre eigene, von dem auferstandenen Christus und seiner Vision des Reiches Gottes herkommende Dynamik entfalten, in der sie sich nach den äußersten Möglichkeiten für unsere Welt ausstreckt: nach Möglichkeiten, die ganz unrealistisch erscheinen und die sie doch mit der ganzen Sehnsucht erwartet und – soweit möglich – auch schon herbeiführen will.¹⁹⁴

Als Christen dürfen wir eben – bei allem notwendigen Realismus – mit den maßlosen Möglichkeiten Gottes rechnen, jenes Gottes, der nicht nur die Toten auferwecken kann, sondern der auch den Tod in all seinen vielen Vorformen mitten in unserem Leben

besiegen kann. Hoffnung als „Leidenschaft für das Mögliche“¹⁹⁵ meint das grenzenlose Vertrauen auf die Möglichkeiten Gottes mit uns – ein Vertrauen, das zugleich ein unbegrenztes Sich-zur-Verfügung-Stellen für die Verwirklichung dieser Möglichkeiten Gottes in unserer Welt einschließt.

Das christliche Verständnis von „Hoffnung“ bedeutet die Einheit von theoretischem und praktischem Vernunftinteresse, verheißt den Menschen als Folge vollendeter Sittlichkeit Glückseligkeit – eine erhoffte Folge auf die Frage „Was darf ich hoffen, wenn ich sittlich gut handle?“ In der religiös zu beantwortenden Hoffnung des Menschen wird diese Frage umfassend erfüllt, da die Hoffnung wesentlich mit dem Letzten und Endgültigen menschlicher Vernunft, ja menschlichen Daseins zu tun hat: Mit dem „Eschaton“ des Menschen und seiner Geschichte.

Wie lässt sich Sinn und Wahrheit unserer Hoffnung begründen und im Horizont überkommener und gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung verstehen? Was unterscheidet unsere Hoffnung von einer bloßen Illusion? Hat diese Hoffnung einen wegfähigen Grund in der Wirklichkeit?

Die geschichtliche Vergewisserung einer gelebten christlichen Hoffnung gründet im Leben Jesu von Nazareth und der von ihm eröffneten Hoffnungsgeschichte. Sie stützt sich auf das in ihm angekommene und von ihm in seiner Vollendung verheißene Reich Gottes. Die von Jesus ausgehende Hoffnung wird in der Erzähltradition der Kirche im Kontinuum der Hoffnung weitergegeben. Die Frage nach der „Wahrheit“ der christlichen Hoffnung bedeutet die Frage „nach der geschichtlichen Entsprechung zwischen gegenwärtiger Hoffnung und dem sie begründenden Ursprung.“¹⁹⁶

Die Wahrheit unserer Hoffnung gründet in der Treue zum 'Geist' der Verheißung, denn wo Menschen die anfängliche Erfüllung ('als schon') ihrer Hoffnungen und zugleich die Endlichkeit ('als noch nicht') in aller Erfüllung so annehmen, dass sie dadurch zu immer neuer Hoffnung befreit werden und diese Hoffnung auch in immer neue Taten der 'Sympathie' zur konkreten

¹⁹⁴ M. Kehl, *Dein Reich komme*, 60.

¹⁹⁵ M. Kehl, *Dein Reich komme*, 60.

Wirklichkeit umsetzen, wo sie also (wie einst Abraham) voller Vertrauen ständig 'unterwegs' sind, da gibt sich ihnen in diesem Handeln die Wirklichkeit als ein großes, nie endendes Versprechen zu erkennen.¹⁹⁷

Das einzigartige Versprechen, das uns gegeben ist, heißt Jesus Christus. Aufgrund seiner Geschichte und der Teilhabe an seinem Auferstehungsleben hoffen wir auf das Heilwerden unserer ganzen Wirklichkeit. Jesus trägt von seiner Verkündigung des Reiches Gottes, von seinem Tod und seiner Auferstehung her, in sich das untrügliche Versprechen, dass unsere ganze Wirklichkeit in sein endgültiges Heil-sein einbezogen wird.

6.2.5. Eschatologische Tugenden

Die Tugenden der *Dankbarkeit*, zu der auch Schöpfungsfrömmigkeit unbedingt dazu gehört, einem ehrfürchtigen, achtsamen Umgang mit der Schöpfung, sowie *eschatologische Gelassenheit*, worunter ein auf Hoffnung gegründetes Vertrauen zu verstehen ist, das auf das endgültige Heilshandeln Gottes vertraut, kommen in der traditionellen Sichtweise der Tugenden selten vor, haben jedoch eine wichtige Funktion in Zusammenhang von Umweltethik und Eschatologie. Schöpfungsspiritualität, die hier nochmals unter dem Vorzeichen „Dankbarkeit“ aufgegriffen wird, ist eine dem jüdisch-christlichen Glauben eigene Grundhaltung des Menschen. Dankbarkeit und eschatologische Gelassenheit sind eng miteinander verbunden.

6.2.5.1. Dankbarkeit

Der gläubige Mensch weiß, dass sein Erschaffen-Sein ein von Gott Angesprochen-Werden ist, dem er zu antworten hat. Er erfährt nicht nur sich selbst, sondern die ganze Welt als Schöpfung, als Gabe an ihn. Dieser Erfahrung der Welt als einer in sich schönen und wohlgeordneten, findet in vielen Psalmen (z.B. Ps 104) ihren Ausdruck. Wer Gott in den Dingen der Schöpfung lobt, der will die Dinge nicht zuerst für sich gebrauchen, sondern er kann sie in ihrer Schönheit lassen. Erst in diesem

¹⁹⁶ M. Kehl, *Dein Reich komme*, 21.

¹⁹⁷ M. Kehl, *Dein Reich komme*, 26.

Lassen wächst die Freude über die Schönheit der Schöpfung. Die Schöpfung wird nicht verzweckt, nicht ausgebeutet für die Belange des Menschen, sondern sie wird voll Freude betrachtet und meditiert, sie wird in ihrer Schönheit gelassen. Der Mensch begegnet ihr mit Liebe und mit Freude über ihre Schönheit.

Die Tugend der Dankbarkeit ist verbunden mit der Freude an der Schöpfung und der in ihr aufscheinenden Herrlichkeit des Schöpfers (vgl. Röm 1, 19-23)¹⁹⁸. Dankbarkeit kann sicher als die dem Menschen, welcher die Schöpfung als Gabe Gottes erfährt, schlechthin zukommende Tugend bezeichnet werden. Der Mensch ist jenes Geschöpf, das den Gabe-Charakter der ganzen Schöpfung erkennen und anerkennen kann.

In der Theologie der Kirchen des Ostens wird der Zusammenhang zwischen Dankbarkeit und dem Sakrament der Eucharistie (griech: εὐχαριστία, *Dankbarkeit, Dank*) auf besondere Weise deutlich. Der Mensch wird als *Priester der Schöpfung* verstanden. Dabei ist der inkarnationale Akt wichtig: die Schöpfung wird angenommen, um geheilt und dem Vater zurückgegeben zu werden. In der Liturgie der orthodoxen Kirchen ist die Eucharistie schon in der Präsenz der materiellen Schöpfung ausgedrückt – die Schöpfung, der ganze Kosmos ist Danksagung. Die Schöpfung wird auch als ein Sakrament Gottes gesehen. Sie stellt das An-wesen Gottes für den Menschen dar.

Schöpfung ist Gabe. Eine Gabe verlangt nach Dankbarkeit und Danksagung. Der Mensch ist „Mund der Schöpfung“, um Gott Ehre und Lob zu erweisen. Der Mensch ist das eucharistische Wesen der Welt, der *Theosis* anstreben soll – die Einheit der geschaffenen Welt mit dem ungeschaffenen Gott. Christliche Liturgie ist, von der Tugend der Dankbarkeit aus betrachtet, Schöpfungsspiritualität.

Die Essenz des Sündenfalls der Menschheit liegt darin, sich selbst für Gott zu erklären. Mit diesem Fall verlor Adam seinen eucharistischen Charakter und bestimmte die Schöpfung dazu, seinen eigenen Wünschen und Sehnsüchten zu dienen. Einzig die Gemeinschaft mit Gott kann die Schöpfung vor ihrem Rückfall ins Nichts bewahren.

¹⁹⁸ Vgl. L. Vischer, *Listening to Creation Groaning*, Genf 2004, 95.

6.2.5.2. Eschatologische Gelassenheit

Die Tugend der eschatologischen Gelassenheit ist dann vonnöten, wenn wir die gegenwärtige ökologische Krise auf eine mögliche Katastrophe apokalyptischen Ausmaßes in nicht allzu ferner Zukunft zusteuern sehen. „Mut zur Angst“ aufzubringen bedeutet, den Ernst der Lage wahrnehmen. Diese Methode hat schon die frühjüdische Apokalyptik benützt. Der christliche Glaube verbindet Schöpfungsglauben und eschatologische Hoffnung. Auch wenn die Menschen tatsächlich den Lebensraum Erde und das Leben auf ihr weitgehend vernichten sollten, fällt die Schöpfung damit nicht ins Nichts zurück. Weder Gott, noch das der Erde von Gott zugesprochene „Gut-Sein“ (also das von ihm untrüglich Geliebt-sein) und ebenso wenig das ihr damit mitgegebene Versprechen auf endgültige Vollendung sind damit am Ende. In der Auferstehung des gekreuzigten Jesus von den Toten hat Gott das Versprechen für seine Schöpfung prinzipiell eingelöst. Die Gelassenheit befreit uns dazu, vor nichts auf der Welt eine heillose Angst zu haben; weder vor der Macht des Bösen noch vor dem persönlichen Tod, aber auch nicht vor einer künftigen „apokalyptischen Katastrophe“. Der Begriff „Apokalypse“ wird in der Verbindung von „apokalyptische Katastrophe“ rein negativ als Vernichtung der Erde durch Gott wegen der Sündhaftigkeit der Menschen gebraucht. Apokalypse per se meint aber eigentlich Offenbarung; d. h., ihr positiver Aspekt liegt in der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in einem – christlich gesehen – neuen Jerusalem, das auf die Erde herabkommt (vgl. Offb 21,9-27).

6.2.5.3. Solidarität

Der Solidargemeinschaft der Menschen, ausgeweitet auf Solidarität mit den Geschöpfen und der gesamten Schöpfung ist in der eschatologischen Vollendung universaler Friede verheißen (vgl. Röm 8,18-24; auch Hos 2,20; Jes 11,6-8).

Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer, der als trinitarisch Handelnder in seiner Schöpfung fortwirkt, impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen, für gut Befundenen, Gesegneten und in den

Lebensbund mit Gott Aufgenommenen (vgl. Gen 1,18-21 ff; 9,9 ff) wie auch die Verpflichtung zur Rücksicht auf die der Schöpfung innewohnenden Maße.¹⁹⁹

Durch das Christusereignis bekommt die sittliche Umweltverantwortung eine besondere Note, da sie das göttliche Heilshandeln auf die gesamte Schöpfung ausdehnt. Dies deutet auf ein christliches Verantwortungs-Ethos hin. Eine Einheitssicht von Geschichte und Natur verbindet Link mit dem ökologischen Gedanken einer Solidargemeinschaft von Mensch und Natur²⁰⁰. Heilsgeschichte/Bund Gottes mit den Menschen und Natur sind seiner Sicht nach einander zugeordnet. Hier soll (nochmals) der Gedanke der *Transparenz der Welt*, d.h. ihre Verwiesenheit auf Gott angeführt werden. Sie gehört ebenso wie die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ zu den „Bestimmungen des Geschaffenen“²⁰¹. Transparenz der Welt bedeutet in diesem Kontext, dass sich in der Schönheit der Natur die der Schöpfung verheißene Zukunft im endzeitlichen Gottesreich meldet. Die sinnenhafte Schönheit der Natur und das eschatologische Erfüllungsbild des umfassenden Shalom (vgl. Jes 11,1-9; Hos 2,21f) sind Abglanz der göttlichen Herrlichkeit.

6.3.Das Reich Gottes

Die eigentliche Mitte, der ständig verwendete und inhaltlich sich wandelnde Grundbegriff christlicher Eschatologie, liegt zweifellos in dem was als „Reich Gottes“ und „Gottesherrschaft“ verheißen ist und erwartet wird²⁰².

Schon in Israels Frühzeit hat sich die Hoffnung auf Grund der Verheißung auf die Herrschaft Jahwes gerichtet. Mit der Erwartung der Herrschaft Gottes war die Erwartung, dass sein Volk, die Menschen und alles, was er geschaffen hat, zum Heil, zum Frieden, zum Glück, zum Leben, kurz: zu seiner wahren Bestimmung gelange. Der Glaube an seine Herrschaft findet im Bekenntnis, dass Jahwe König ist (Ri 8,22), seinen Ausdruck. Seine Herrschaft meint zuallererst Führung in die Landschaften der Verheißung: also geschichtliche Herrschaft, die sich in einmaligen, unwiederholbaren,

¹⁹⁹ H. J. Münk, *Umweltverantwortung*, 390.

²⁰⁰ Vgl. CH. Link, *Schöpfungstheologie*, in: J. H. Münk, (Hrsg.), *Umweltverantwortung*, 398.

²⁰¹ Vgl. Ch. Link, *Schöpfungstheologie*, 370 und 468f.

²⁰² Vgl. dazu und zum Folgenden: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 197-204.

überraschend neuen, zielgerichteten Ereignissen zeigt. Gottesherrschaft meint ursprünglich Herrschaft in Verheißung, Treue und Erfüllung. Leben unter seiner Herrschaft meint dann geschichtliche Wanderung im Aufbruch und gehorsamer Zukunftsbereitschaft. Die Rühmungen der Königsherrschaft Gottes über alle Dinge, sein Kommen, Recht und Gericht auf dem Erdboden sind bezogen auf den Gott, der mit Israel unterwegs ist; den Gott der Verheißung und des Exodus.

In der Vorstellung der Gottesherrschaft sind zwei Momente miteinander verknüpft: die Erinnerung an und das Vertrauen auf seine geschichtliche Herrschaft, sowie die Erwartung seiner universalen Herrschaft, in der die Welt, die Völker und Dinge zu seinem Universum, zu seiner Herrschaft und seinem Lobpreis werden.

Im Neuen Testament ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ, das Königreich Gottes, ein zentraler Begriff vor allem in der synoptischen Tradition; hier allerdings in allen Überlieferungsschichten. Namentlich werden Botschaft und Handeln, Wunder und Gleichnisse des vorösterlichen Jesus mit „Reich Gottes“ auf den Punkt gebracht. Jesus verkündigt das messianische Reich Gottes. Das Besondere der Botschaft Jesu vom Reich Gottes liegt in der existentiellen Ethisierung zu deren Gunsten die kosmologisch-apokalyptischen Vorstellungen verblassen.

Der Grund und das Recht der christlichen Gemeinde, die Verkündigung Jesu fortzusetzen, liegen in den Osterereignissen, den Christophanien. Auferstehung wird als eschatologisches Ereignis verstanden – Jesus ist der Erstling der Auferstehung.

In den späteren Schichten der synoptischen Tradition setzt sich ein christologisches Verständnis des Reiches Gottes durch, in dem in Anknüpfung an die jüdische Vorstellung vom messianischen Reich die Vorstellung vom Reich Christi, bzw. des Menschensohnes entwickelt wird.

Der Herr des Reiches ist alleine der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat und sich damit als der Schöpfer, der *creator* erweist. Sein Reich kann dann nicht mehr in einer geschichtlichen Veränderung der gottlosen Zustände der Welt und der Menschen gesehen werden. Sein Herrschen ist ein „Totenaufwecken“ und besteht darin, dass er das was nicht ist ins Sein ruft; das, welches nichts ist, erwählt, und dass er zunichtemacht, was etwas ist (vgl. 1 Kor 1,28).

Mit der Erfahrung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu wird das Reich Gottes nicht nur christologisch verstanden, sondern auch auf eine neue Weise eschatologisch. Die ältesten Gemeinden lebten auf Grund der Kreuzes- und Ostererfahrung nicht in einer „erfüllten Zeit“, sondern der Zukunft entgegen harrend. So hat sich bei Paulus ein eschatologisches Verständnis des noch ausstehenden Reiches Gottes gegen den eschatologischen und kultischen Enthusiasmus durchgesetzt. Die Herrschaft des auferstandenen und erhöhten Christus, wie sie in der Erhöhungs-Christologie der hellenistischen Gemeinden verstanden wurde, ist selbst eschatologisch vorläufig und dient dem Zweck der Alleinherrschaft Gottes in der alle Dinge neu werden.

Beginnt das Reich Gottes gleichsam mit einem neuen Schöpfungspakt, so ist der Versöhner der Schöpfer; und so muss die eschatologische Aussicht auf Versöhnung die Versöhnung der ganzen Kreatur meinen und eine Eschatologie aller Dinge entfalten. Im Kreuz wird die Gottverlassenheit aller Dinge erkennbar, und mit dem Kreuz wird die reale Ausständigkeit des Reiches Gottes, in dem alle Dinge zu Recht, Leben und Frieden gelangen, erkennbar. Dies führt in eine Solidarität des Harrens der ganzen Schöpfung nach Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,22) und nimmt darin die Sehnsucht, die Qual der unerfüllten Offenheit auf Gottes Zukunft in allen Dingen wahr.

So ist den Hoffenden die religiöse oder kultische Resignation von der Erde unmöglich. Sie sind vielmehr genötigt, sich in Sanftmut der dem Tod und den Mächten des Nichtigen unterworfenen Erde anzunehmen und die Dinge ihrem neuen Sein entgegenzuführen.

Das Reich Gottes ist seit Jesus auf dem Weg, sich zu einer universalen Versöhnung der Schöpfung „auszuweiten“. Das fundamentale „Gut-Sein“ unserer menschlichen Wirklichkeit ist in dem auferstandenen Menschen Jesus von Nazareth endgültig bei Gott aufgehoben.

Die Kirche als Gemeinschaft jener, die bewusst den Weg Jesu gehen und aus der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung leben, steht im Dienst dieser Hoffnung. Sie steht für eine „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,17-21), sie will ernst genommen werden und sie will für viele Zeitgenossen in ihrer Apathie „Stachel im Fleisch“ und ein besonderer Anspruch gegenwärtiger christlicher Eschatologie sein. Gegen eine

innerkirchliche Tendenz, Hoffnung auf ein „Jenseits“ durch den individuellen sowie kollektiven Tod und die Eschatologie auf eine „Theologie des Todes“ – und was danach kommt – zu reduzieren, sollten wir die Hoffnung der Christen auf eine ständig wachsende Wirkung des endgültigen Heils in der Geschichte setzen.

Die innerweltliche Zukunft unserer Erde und das menschliche Zusammenleben auf ihr bleibt ein entscheidendes Moment der christlichen Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte.

7. Auf dem Weg in den Sabbat der Schöpfung – eine Schlussbetrachtung

Auf die zu Beginn der Untersuchung gestellten Fragen, inwieweit der Mensch schuld an der derzeitigen Umweltkrise ist, ob sich in der derzeitigen Krise eine Veränderung zum Besseren herbeiführen lässt und inwieweit spezifisch christliche Umweltethik zu dieser Verbesserung etwas beitragen kann, sowie welchen Einfluss das christliche Verständnis von Eschatologie auf eine christliche Umweltethik hat, ergeben sich aufgrund der vorliegenden Untersuchung zwar keine konkreten Handlungsanweisungen im Sinne einer Gebrauchsanweisung, aber doch Antworten, und Weisungen.

Dass Menschen durch Raubbau an den Ressourcen der Erde, einer nahezu absoluten Herrschaft der Kapitalwirtschaft und entgrenztem Konsum neben anderen Parametern, wie z. B. Bevölkerungswachstum als entwicklungsbedingter Ursache, massiv an der Umweltkrise Schuld tragen, ist fächerübergreifender Konsens der Wissenschaften. Während die moralische Beurteilung der kritischen Situation und ihrer Wurzel im christlichen Sinn als Sünde des Menschen verständlicher Weise nicht von allen Wissenschaften geteilt wird, zeigt sich doch eine Einstimmigkeit in der Diagnose: dass ungezügelter Fortschrittsgläubigkeit quasi der Wurzelstock der ökologischen Krise ist. An dieser Stelle gewinnt gerade die christliche Stimme im Diskurs größtes Gewicht, stammt doch das Denken hin auf eine Vollendung letztlich aus jüdisch-christlichem Denken.

Das jüdisch-christliche Geschichts- und Weltbild schlug sich nach Ansicht vieler Denker des 20. Jahrhunderts in einem Fortschrittsdenken mit theozentrischer Prägung nieder. Dieses ursprünglich teleologische Denken hatte auf den westlichen Kulturkreis entscheidenden Einfluss. Mit Beginn der Neuzeit wurde dann die wissenschaftlich-technische Welt in den Rang einer zweiten Schöpfung erhoben, und im 19. Jahrhundert führten die Naturwissenschaften zu Sinn- und Orientierungskrisen durch Ent-Theologisierung und Ent-Teleologisierung westlicher Kultur. Wer Fortschritt will, aber nicht mehr weiß, wohin der Fortschritt führen soll, wem das Telos fehlt, kann nur zu „statischen Wucherungen“ fortschreiten. Entkoppelung von jüdisch-christlichem Vollendungsdenken, Entkoppelung der Fortschrittsidee vom Eschaton verliert über dem „Was können wir“ das „Was wollen wir“ aus den Augen.

Der menschliche Verstand nimmt im Zuge dieser Entwicklung die Stelle des Gesetzgebers gegenüber der Natur ein. Technik wird nur mehr unter dem Aspekt der Verfügungsmacht über die Natur gesehen, menschliche Glücksvorstellungen werden immer mehr unter dem Aspekt des „Habenwollens“ betrachtet. Die Fortschrittsidee entwickelte sich im Zuge der Aufklärung auch im Rahmen der Vision, dass der Verstand des Menschen zu immer neuen und größeren Kenntnissen befähigt ist. Evolution, wie wir sie heute verstehen, ist zwar gerichtet – auch aus der Sicht der Evolutionstheorie nach Darwin sind die Lebewesen zu immer höheren Formen unterwegs – „die“ Evolution kennt aber zwar Ursachen, kennt auch Zwecke (in radikalster Formulierung das Überleben der Gene²⁰³), jedoch kein Ziel. Die Sonderstellung des Menschen und sein Eingebunden-Sein ins Universum gingen verloren. Die Naturwissenschaften sollten immer mehr nicht nur Weltbeschreibung, sondern auch Sinnerkenntnis für den Menschen liefern.

Die biblische Urgeschichte erzählt *diese* Evolution als Sündenfall des Menschen: dass der Mensch von Anfang an seinem Auftrag zur schöpfungsgemäßen Welterhaltung und Weltgestaltung nicht nachkommt. Durch sein „Nein“ Gott gegenüber und seine Vorstellung, das Leben keinem anderen Willen als nur dem eigenen zu unterwerfen,

²⁰³ Vgl. R. Dawkins, *Der blinde Uhrmacher*. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus. Übersetzt von K. de Sousa Ferreira, München 1987.

verdirbt er sein Dasein und die Erde überhaupt (Gen 3; Gen 4, 1-16; Gen 6-9). Die „ersten“ Menschen greifen nach dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse und setzen damit tödliche Kräfte frei. Die Erde steht von nun an unter einem Fluch (vgl. Röm 8,19) – die Krise der Umwelt ist eine Infragestellung ihrer Kreatürlichkeit.

Auch aus Sicht philosophisch-ethischer Sicht lassen sich Regeln finden, die dem Fortschrittsgedanken einen Rahmen geben. Dabei stehen die Pflichten des Einzelnen und der Gesellschaft im Mittelpunkt; ausgerichtet auf das Ziel der Glückseligkeit im Anschluss an das Gliederungsschema Theorie, Praxis und Poiesis des Aristoteles. Der Mensch hat sich zuallererst um ein Wissen von der Natur zu kümmern, da dies die Voraussetzung für seine physische Existenz bietet. Daraus folgt für die Praxis, dass es sittlich unerlaubt ist, die natürlichen Lebensgrundlagen der heutigen und zukünftigen Generationen zu zerstören. Das poetische Tätigsein bringt dann u.a. die Produktionsfunktion der Natur zur Erhaltung menschlichen Lebens in den Diskurs ein.

Christliche Dogmatik spannt den Bogen zwischen Schöpfungslehre und Eschatologie. Eschatologie als Ziel und Ende des Wirkens Gottes in und mit seiner Schöpfung, das mit dem Schöpfungsakt seinen Anfang genommen hat. Der gesamte Kosmos nimmt gemäß dem christlichen Glauben seinen Lauf zur Vollendung, die Gott bewirkt.

Eschatologie ist nur zu verstehen unter den Vorzeichen und Bedingungen der Christologie bzw. Soteriologie, so wie es im Kolosserhymnus (Kol 1,15-20) heißt: Jesus Christus als Schöpfungsmittler, Erstgeborener und Vorentwurf der Schöpfung begründet den Anfang der Schöpfung und ihre Vollendung. Eine biblische Sicht für die Umweltethik muss sich an der Beziehung Jesu zur Welt festmachen.

Dennoch bietet der biblische Befund *zwei* Zugänge zur Eschatologie. Da wäre einerseits die apokalyptische Vorstellung, wie sie durch die Offenbarung des Johannes über Jahrhunderte prägend wurde für das christliche Weltverständnis. Daraus lässt sich jedoch keine umweltethische Praxis ableiten, da Gott letztlich die Welt als Ganze erneuert. Eine andere, für das ökologische Handeln der Christinnen und Christen maßgebliche Sicht findet sich im Römerbrief des Paulus. Hier wird die Schöpfung nicht

vernichtet und durch eine neue ersetzt, sondern darbt in Sehnsucht nach der Offenbarung der Menschen als Kinder Gottes, denn: „Wie die Schöpfung am gegenseitigen Leiden der Kinder Gottes teilhat, so soll auch an ihr die künftige Freiheit und Herrlichkeit Gottes offenbar werden“ (Röm 8,18).

Die säkulare Umweltethik ist für den Christen bedeutsam, da sie Hilfestellung für die Beurteilung der heutigen Situation sein kann; denn christliche Umweltethik hat in ihrer spirituellen und religiösen Sicht der Dinge nicht nur einen „Überbau“, sie hat auch in der säkularen Umweltethik einen „Unterbau“, den die Christen mit allen Menschen guten Willens teilen. Christliche Umweltethik findet ihre Konkretisierung und ihren unverzichtbaren Beitrag zum Diskurs in ganz bestimmten Haltungen, die man, wenn sie sich verfestigen, auch Tugenden nennt. Diese bilden das „Gerüst“ in dem sich Christen und Christinnen in der Beziehung zur Umwelt bewegen.

Herausgehoben aus dem Tugendkanon kann die göttliche Tugend der Hoffnung werden, die an die Verheißung Gottes anknüpft, welche er uns in seinem Sohn Jesus Christus geschenkt hat. Mit der Person Jesu beginnt eine Hoffnungsgeschichte, auf die sich der gläubige Christ einlässt und somit in der Gemeinschaft der Kirche „eine Hoffnung gegen alle Hoffnung“ lebt und verkündet.

Neben dem Aspekt der Hoffnung, der Anlass zu eschatologischer Gelassenheit gibt, kann als ein zentraler Punkt christlicher Umweltethik auch der Aspekt der Verantwortung verstanden werden. Hier treffen einander säkulare und christliche Ethik auf der Basis der Anthropozentrik. Die Verantwortlichkeit des Christen ist ein wesentlicher Faktor für die Umsetzung einer Umweltethik: sie kann nur vom Menschen als vernünftiges Wesen verlangt werden; wodurch die lange geschmähte Anthropozentrik wieder an eine bedeutende Stelle der Umweltdiskussion rückt. Dies gilt auch bezüglich der Verantwortung der „Haushalterschaft“ gegenüber der Schöpfung. Geborgenheit der menschlichen Verantwortung kann sich dadurch realisieren, wie der Christ die durch die Sendung Christi übernommene Verantwortung Gottes für den Menschen aufnimmt. Die Motivation für die Aufgaben in der Schöpfung kommt dem Menschen in der

Erkenntnis der geschenkten Gottesebenbildlichkeit zu – eine Spitzenaussage alttestamentlicher Anthropologie

Der Fortschrittsgedanke als Leitidee wurde auch im Rahmen säkularer Ethik vom „Paradigma Leben“ abgelöst. Dieses soll Voraussetzung zum sittlichen Handeln sein. Jeder Generation ist die Pflicht auferlegt, den Fortbestand der Menschheit zu ermöglichen. Hier stehen sich christliche und säkulare Ethik nun am nächsten, denn schon A. Schweitzer hat die „Ehrfurcht vor dem Leben“ als Grundhaltung des Christenmenschen entfaltet. Nur eine Haltung der Ehrfurcht kann die Überlebensbedingungen der Menschheit garantieren kann.

Christliche Umweltethik unterscheidet sich im Wesentlichen von einer philosophisch-rational begründeten ökologischen Ethik durch ihre spezielle Sichtweise der Welt und des Menschen als Ebenbild Gottes. Der Mensch ist im christlichen Weltbild Zwischenglied zwischen Gott und der Schöpfung und soll an der Vollendung der Welt mitwirken. Im Übrigen schließt sich christliche Umweltethik der Sichtweise der Ökologie an, wo es dafür vernünftige Gründe gibt: z.B. in der Pflicht zur Wissensbeschaffung im ressortübergreifenden Vorgehen, der Übernahme von Risiken in der modernen Technik, einer kreativen Gestaltung der Schöpfung u.v.a. Dabei ist jedoch jederzeit der eschatologische Vorbehalt zu beachten, der darin besteht, dass wir nicht den Standpunkt einnehmen dürfen, dass wir *alleine* das Heil der Welt bewirken können – wir müssen uns dieses Heil von Gott schenken lassen.

Die Eschatologie stellt die Endgültigkeit des Handelns Gottes für seine Welt dar. Ohne dem ständigen Ja-Gottes zu seiner Schöpfung, das aus seinem tiefsten Wesen, seiner Liebe, entspringt, können seine Geschöpfe nicht bestehen. Dieses Ja-Gottes zu seiner Welt wird auch nicht durch die Sünde des Menschen aufgehoben. Dennoch ist die Welt zum eigenständigen Existieren freigesetzt. Der Blick auf den Eigenwert der Natur setzt dem Menschen Grenzen seines Handelns und verpflichtet ihn zu einem sorgsamem Umgang mit seiner natürlichen Lebenswelt.

Den Mittelpunkt der eschatologischen Sicht nimmt Jesus Christus als Schöpfungsmittler und Bringer eschatologischen Friedens ein. Seine Botschaft vom Reich Gottes und sein

gesamtes Erlösungswerk stellen eine wesentliche Grundlage für das Eschaton der Schöpfung dar. Die neutestamentliche Eschatologie weist darauf hin, dass die „neue Schöpfung“ in Jesus Christus angebrochen ist und sich in der Durchsetzung von Gottes Reich vollendet; sie ist die letzte Konsequenz von dem was im Christusereignis bereits geschehen ist.

Die Erwartung des Messias knüpft an die Hoffnung auf einen neuen Herrscher an, der Gerechtigkeit und Frieden bringt. Jesaja illustriert dies vor allem durch die Schilderung des Tierfriedens. Es ist dies der Friede des Menschen im endzeitlichen Heil, der sich im Frieden mit der Natur zeigt. Diese Einbeziehung der gesamten Schöpfung in das Erlösungsgeschehen, die eschatologische Vollendung sowie die pneumatologische Dimension der Schöpfung werden im Neuen Testament in der Verkündigung Jesu, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung deutlich.

In der Umsetzung der christlichen Umweltethik nehmen die eschatologischen Tugenden einen bedeutenden Platz ein. Die Beachtung und Einhaltung dieser Tugenden führt zu einem gewissenhaften Verhalten gegenüber der Umwelt. Die Lehre von der Eschatologie bildet somit das Fundament für eine christliche Umweltethik. Sie motiviert diese, Wege zum richtigen und guten Handeln zu finden, schenkt Zuversicht und Kraft in der Verfolgung ethischer Ziele, die in Bereitschaft zur Umkehr zu Gott, einem asketischen Lebenswandel und Beharrlichkeit im Bemühen um eine Verbesserung der ökologischen Lage bestehen.

In diesem Bemühen stützt sich der gläubige Mensch vor allem auf die Tugend der Hoffnung. Sie gilt unter den drei göttlichen Tugenden als die wichtigste eschatologische Tugend, da sie dem Menschen mit der Hilfe Gottes gegen alle Hoffnungslosigkeit Kraft und Trost gibt, und ihn im Durchhalten seiner gefassten Ziele unterstützt (vgl. Röm 4,17-21). Diese Hoffnung wird zum „Stachel im Fleisch“ für die apathischen und pragmatischen Zeitgenossen. Als Christen hoffen wir, dass das endgültige Heil in der

Geschichte immer stärker wirksam wird. Dieses Kommen des Reiches Gottes steht jedoch bleibend unter dem Zeichen des Gekreuzigten.²⁰⁴

Ebenso sollten die Tugenden der Ehrfurcht vor dem Leben, die Tugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Maßhalten sowie die Haltung der Schöpfungsspiritualität Mittel und Wege zur Bewahrung einer Unversehrtheit der Natur finden lassen. Eine Bereitschaft zur ständigen Umkehr vom sündhaften Verhalten und Tun gegenüber der Schöpfung ist Grundbedingung für das christliche Leben.

Woher kommt uns Christen die Hilfe zu, deren wir so notwendig in unserem Bemühen um einen Beitrag zur Vollendung der Schöpfung benötigen? Die Geschehnisse des Advent- und Weihnachtsfestkreises, wie sie in der kirchlichen Liturgie gefeiert werden, haben einen ihrer Höhepunkte im Aufstrahlen des Sterns über Bethlehem. „Als sie den Stern sahen, wurden sie von sehr großer Freude erfüllt.“ (Mt 2,10) Die Metapher des Lichtes schenkt uns einen Ausblick auf jene Wirklichkeit des Glaubens, aus der wir Freude und Kraft gewinnen für unseren Einsatz an Gottes Schöpfung. Diese Freude bringt ein Text aus der Adventliturgie zum Ausdruck: „Sieh, der Herr kommt in Herrlichkeit und mit ihm seiner Heiligen Schar und erstrahlen wird an jenem Tag ein großes Licht. Halleluja.“ (Ecce advenit, Kehrvers aus der Adventliturgie)²⁰⁵

Durch die Heiligung des Schöpfungssabbat wird sichtbar, dass das Dasein des Menschen nicht nur durch seine Arbeit gerechtfertigt ist – auch ohne Leistung ist das Dasein des Menschen gut. Obwohl Gott allein Frieden und Gerechtigkeit für die Schöpfung schafft und ihr das Gelingen des Lebens ermöglicht, steht die eschatologische Fülle des Schöpfungsfriedens noch aus. Dennoch ist der Mensch befähigt und berufen, sich dem Willen Gottes zu öffnen und, durch utopische Leitbilder inspiriert, den Weg in die gezeigte Richtung zu nehmen, ohne zu meinen, er müsse aus eigener Kraft das Ziel erreichen. Dies meint auch die Rede Jesu vom Gottesreich, das dort beginnt, wo Menschen die Herrschaft Gottes anerkennen. Die Utopie vom Schöpfungsfrieden hat vieles gemeinsam mit anderen zeitgenössischen Utopien wie z.B. der Völkerwallfahrt

²⁰⁴ Vgl. M. Kehl, *Dein Reich komme*, 34-35; 216.

²⁰⁵ *Gotteslob* Nr. 816, Seite 913.

zum Zion. Der Gedanke des Schöpfungsfriedens beinhaltet jedoch eine größere Reichweite der göttlichen Macht, da dieser sich auf alle Lebewesen, nicht nur auf den Menschen, erstreckt – Gottes Treue gilt allem was er erschaffen hat. Das glückliche Leben für alle zu ermöglichen ist die zentrale Aufgabe des Menschen als Haushalter: er gibt den schwächeren Mitmenschen und Mitgeschöpfen das, was ihnen zusteht. Die Vision des Schöpfungsfriedens begründet somit das Konzept einer umfassenden Schöpfungsgerechtigkeit.

Der christliche Glaube verbindet Schöpfungsglauben und eschatologische Hoffnung. Auch wenn die Menschen tatsächlich den Lebensraum Erde und das Leben auf ihr weitgehend vernichten sollten, fiel damit die Schöpfung nicht ins Nichts zurück. Weder Gott noch das der Erde von Gott zugesprochene „Gut-Sein“, also das von ihm untrüglich Geliebt-sein, und ebenso wenig das ihr damit mitgegebene Versprechen auf endgültige Vollendung sind damit am Ende. In der Auferstehung des gekreuzigten Jesus von den Toten hat Gott das Versprechen für seine Schöpfung bereits prinzipiell eingelöst.

Literaturverzeichnis

QUELLENTEXTE UND WERKAUSGABEN

ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und hrsgg. von O. Gignon, München 1972.

- DERS., *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von F. Dirlmeier (= Univ. Bibliothek; 8586), Stuttgart 1971, 37.

DIE BIBEL, Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament, Stuttgart 1980.

GOTTESLOB, Katholisches Gebet- und Gesangsbuch. Erzdiözese Wien, hrsgg. v. d. Bischöfen Deutschlands und Österreichs u. a., Klagenfurt, St. Pölten, Salzburg u.a. 1975.

IRENÄUS VON LYON, *Adversus Häreses*; übersetzt und eingeleitet von N. Brox, (= FC; 8), Freiburg, Wien 2001.

KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, in: W. Weischedel (Hrsg.), Werkausgabe Immanuel Kant, Bd. 8 (= stw; 190), Frankfurt/Main ¹²2000.

KLAGES, Ludwig, *Mensch und Erde*, in: H. E. Schröder (Hrsg.), *Ludwig Klages, Philosophische Schriften*. Mit einem Kommentar von H. E. Schröder, Sämtliche Werke, Bd. 3, Bonn 1974.

THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* (= DThA; 13) Heidelberg, Graz, Wien u.a. 1977.

LEHRAMTSTEXTE

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Linz, München, Wien u. a. 1993.

RAHNER, Karl, VORGRIMMER, Herbert (Hrsg.) *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg/Breisgau 1966, Debrecen ³⁰2003, 449-552.

BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, vom 29.6.2006 (= VApS, 171), Bonn 2006.

- DERS., *Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung*, Rede zum Weltfriedenstag am 8.1.2010.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_ge.html, 8.3.2011.

PAPST JOHANNES XIII., *Enzyklika Mater et Magistra* vom 15. Mai 1961, über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens im Lichte der christlichen Lehre. Mit dem offiziellen lateinischen Text des Vatikans, Luzern, München 1963.

PAPST PAUL VI., *Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker*. „Populorum progressio“. Lateinisch-deutsch, Revidierte Übersetzung. Eingeleitet von O. v. Nell Breuning SJ (= Akten seiner Heiligkeit Papst Paul VI.), Trier 1967.

- DERS., *Apostolisches Schreiben seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an seine Eminenz Kardinal Maurice Roy ...* anlässlich der 80-Jahrfeier der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum“ (= Typis Polyglottis Vaticanis), 1971.

LEXKON- UND ZEITSCHRIFTENARTIKEL, LEHRBÜCHER UND ANDERE HILFSMITTEL

BAYER, Oswald, Art: Schöpfer/Schöpfung, VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE, 30, Berlin, New York 1999, 326-348.

HAUBST, Rudolf, Art.: *Anakephalaiosis*, in: LThK; 1, Freiburg/Breisgau 1957, 466-467.

HENGSTENBERG, Hans-Eduard, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart 1969.

HILPERT, Konrad, Art: Moraltheologie, in: LThK; 7, Freiburg, Basel, Rom u.a. 1998, 462-467.

HÖFFE, Otfried (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*. (= Beck'sche Reihe; 152), neubearbeitete Auflage, München ²1980.

HONECKER, Martin, Art: Schöpfung/Schöpfung, IX. Ethisch, in: TRE; 30, Berlin, New York 1999, 348-355.

KALLIS, Anastasios, Art: Theosis, in: LThK; 9, Freiburg, Basel, Rom u.a. 2000, 1481.

KORFF, Wilhelm, *Wege empirischer Argumentation*, in: A. von Herzt (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*. Bestandsaufnahme und Grundlagenfragen (Bd. 1), Freiburg/Breisgau, Basel, Wien 1978, 83-107.

MOLTMANN, Jürgen, Art: Ökologie, in: TRE; 25, Berlin, New York 1995, 36-46.

RAHNER, Karl, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, Gastvorlesung an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn 1960 (ThQ 82/1960), 137-158.

ROSENBERGER, Michael, *Im Zeichen des Lebensbaums*. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001.

SCHEFFCZYK, Leo, Art: *Anakephalaiosis*, in: LThK; 1, Freiburg, Basel, Rom, u.a. ³1993, 572-573.

SCHWERTNER, S. M., (= IATG²), Berlin, ²1992.

SECKLER, Max, *Was heißt eigentlich Schöpfung?* (ThQ 177, 1997).

TEUTSCH, Gotthard M., *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen 1985.

LITERATUR

AUER, Alfons., *Umweltethik*. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.

AUER, Johann, *Siehe ich mache alles neu*. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984.

DAWKINS, Richard, *Der blinde Uhrmacher*. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus. Übersetzt von K. de Sousa Ferreira, München 1987.

BIRNBACHER, Dieter, *Verantwortung für zukünftige Generationen* (= Universal Bibliothek; 8474), Stuttgart 1988.

FREY, Jörg , *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft*. Zum Problem Jesus und die Apokalyptik, in: M. Becker, M. Öhler (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (= WUNT; II, 214), Tübingen 2006, 23-94.

GNILKA, Joachim, *Das Evangelium nach Markus* (= EKK; 2), Zürich ⁵1998.

GRÜN, Anselm, *Benediktische Schöpfungsspiritualität*, Münsterschwarzach 1996.

HALTER, Hans, LOCHBÜHLER, Wilfried (Hrsg.), *Ökologische Theologie und Ethik I* (= tzt: Moraltheologie; 1,1), Graz, Wien, Köln 1999.

HÖFFE, Otfried, *Sittlich-politische Diskurse*. Philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 380) Frankfurt/Main 1981.

HONECKER, Martin, *Konzept einer sozialetischen Theorie*, Grundfragen evangelischer Sozialethik, Tübingen 1971.

IRRGANG, Bernhard, *Christliche Umweltethik*. Eine Einführung (= UTB.W; 1671: Theologie, Philosophie), München, Basel 1992.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1984.

KADLEC, Erich, *Realistische Ethik*. Verhaltenstheorie und Moral der Arterhaltung (= Erfahrung und Denken; 461), Berlin 1976.

KAISER, Reinhard (Hrsg.), *Global 2000*. Der Bericht an den Präsidenten, hrsgg. v. Council of Environmental Quality; deutsch von R. Kaiser, Frankfurt/Main ¹⁰1981.

KEHL, Medard, *Dein Reich komme*. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung (= TTB; 498) Mainz 2003.

- DERS., *Und Gott sah, dass es gut war*. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Breisgau, Wien 2006.

KOENEN, Klaus, KÜHSCHERM, Roman (Hrsg.), *Zeitenwende*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (= NEB: Themen; 2), Würzburg 1999.

KORFF, Wilhelm, *Kernenergie und Moraltheologie*. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (= Suhrkamp Taschenbuch; 597), Frankfurt/Main 1979.

KÜHSCHERM, Roman, *Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung*, in: E. Schmetterer, R. Faber, N. Mantler (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt*. Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck, Wien, 1995, 251-284.

LEOPOLD, Aldo, *The Land Ethic*, New York 1970.

LINK, Christian, *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (= HST; 7/2), Gütersloh 1991.

MEADOWS, Dennis L., *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

MEADOWS, Dennis L., MEADOWS, Donella H. (Hrsg.), *Das globale Gleichgewicht*. Modellstudien zur Wachstumskrise; übers. v. H. D. Heck (= Rororo; 6954, Rororo-Sachbuch), Reinbeck/Hamburg 1976.

MEYER-ABICH, Klaus M., *Wege zum Frieden mit der Natur*. Praktische Naturphilosophie für die Umweltethik, München, Wien 1984, 19.

MOLTMANN, Jürgen, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (= KT;155), Gütersloh ¹⁴2005.

- DERS., *Gott in der Schöpfung*, Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

MÜNK, Hans J., *Umweltverantwortung und christliche Theologie*, in: M. Heimbach-Steins, A. Lienkamp, J. Wiemeyer (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträge im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption*, Basel, Wien 1995, 386.

RÖMELT, Josef, SCHRAMM, Michael, *Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit* (= HMT; 3), Regensburg 1999.

SCHLITT, Michael, *Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien*, Paderborn, Wien 1992.

SCHMITZ, Philipp, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Würzburg 1985.

SCHWEITZER, Albert, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hrsgg. v. H. W. Bähr (= Beck'sche Reihe; 255), München⁶1991.

SCHÜLLER, Bruno, *Die Reductio ad absurdum*, in: B. Fraling, R. Hosenstab (Hrsg.), *Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. Georg Teichtweier zum 70. Geburtstag* Würzburg 1983.

SINGER, Peter, *Praktische Ethik*; übers. v. J. C. Wolf; Stuttgart 1984.

SPAEMANN, Robert, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, in: D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik* (= Universal Bibliothek; 9983 [3]), Stuttgart 1980.

THEOBALD, Michael, *Römerbrief* (= SKK. NT; 6), Stuttgart 1992.

VIRT, Günther, *Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft*, hrsgg. v. G. Marschütz, G. M. Prüller-Jagenteufel, Würzburg 2007.

VESTER, Frederic, *Unsere Welt – ein vernetztes System. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage des Katalogs der Internationalen Wanderausstellung „Unsere Welt – ein vernetztes System“* (= Dtv; 10118), München 1983.

VISCHER, Lukas (Hrsg.), *Listening to Creation Groaning. Report and Papers from a Consultation on Creation Theology organised by the European Christian Environmental Network at the John Konx International reformed Center from March 28 to April 1st*, Genf 2004.

Abstract

Diese Diplomarbeit soll ein theologischer Beitrag zur Bewältigung der aktuellen Umweltkrise sein. Sie beruht, dem Thema „Die Bedeutung der Eschatologie für eine christliche Umweltethik“ entsprechend, auf der dogmatischen Grundlage von Protologie, Christologie/Soteriologie und Eschatologie, wobei letztere den Sinnhorizont für das Ganze bildet.

Mit Hilfe der Disziplinen Dogmatik und Moraltheologie wurde die Darstellung und Lösung folgender Fragen ausgearbeitet: Welchen Einfluss hat die Lehre von der Eschatologie auf das sittliche Handeln des Christen? Gibt es spezielle eschatologische Tugenden, bzw. Haltungen, die sich auf das sittliche Handeln des Christen auswirken? Worauf stützt sich die eschatologische Tugend der Hoffnung in ihrer Wirksamkeit für eine christliche Umweltethik?

Die dogmatischen Grundlagen von Schöpfungstheologie, Christologie und Eschatologie werden entfaltet, moraltheologische Entwürfe deutschsprachiger Autoren werden auch im Kontext kirchlicher Dokumente zum Thema Umweltethik beleuchtet und Begründungen für eine ökologische Ethik, für eine christliche Umweltethik im eschatologischen Horizont, sowie spezielle eschatologische Tugenden und ihre Relevanz zur Umweltethik thematisiert.

Als Hinweis für eine zukünftige Behandlung des Themas Eschatologie/christliche Umweltethik könnte die bisher wenig akzentuierte präsentische und futurische Eschatologie breiter ausgeführt werden im Hinblick darauf, dass Protologie und Eschatologie wesentlich zusammengehören, Schöpfung ohne Vollendung nicht gedacht werden kann und die gelebte Verantwortung des Menschen als Mandatar gegenüber der Schöpfung sichtbar werden muss in der Vollendung der Welt als neuer Schöpfung Gottes.

Dem wissenschaftlichen Anspruch der Diplomarbeit entsprechend, werden die beiden theologischen Begriffe Eschatologie und christliche Umweltethik zueinander in Beziehung gesetzt, so dass dadurch eine gegenseitige Erhellung und befruchtende Effizienz ihrer Sichtweisen entsteht.

LEBENS LAUF

Berufliche Laufbahn:

- 1973-1993: Religionslehrerin an der HAK/HAS der Wiener Kaufmannschaft, 1080 Wien
- 1962-1966: Laienreligionslehrerin an der KMV und KMH Baden bei Wien, Niederösterreich
- 1960-1961: Laienreligionslehrerin an der KMV und KMH Kirchschlag, KMV Krumbach und KMV Lembach, Niederösterreich
- 1955-1960: Kaufmännische Angestellte bei Dr. Herbert Nauka, Steuerberater in Wien IX

Bildungsweg:

- 1995: Beginn des Theologiestudiums an der Universität Wien
- 19.12.1980: Lehrbefähigungszeugnis zur Erteilung des Katholischen Religionsunterrichts an berufsbildenden mittleren Schulen
- 11.6.1966: Lehrbefähigungszeugnis zur Erteilung des Katholischen Religionsunterrichts an Hauptschulen
- 30.10.1963: Lehrbefähigungszeugnis zur Erteilung des Katholischen Religionsunterrichts an Volksschulen
- 1956-1958: Theologisches Laienjahr, Erzbischöfl. Seelsorgeamt Wien
- 1954-1955: Abiturientenkurs, Handelsakademie I
- 1945-1954: Realgymnasium Wien XV, Friesgasse 4-8
- 1942-1945: Volksschule Wien

Privat:

- 22.6.1935: Geboren als Tochter von Susanne und Oswald Nauka in Wien