



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Wie kann man den Schutz der Umwelt rechtfertigen?“

*eine ethische Reflexion im Horizont der Umweltethik(-debatte) unter
Berücksichtigung der biblisch-christlichen Schöpfungslehre und der Enzyklika
„Laudato si“*

verfasst von / submitted by

Mag. Carla Schefferberger

gemeinsam mit / in collaboration with

Mag. Astrid Ines Reitberger BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium Ethik für Schule
und Beruf

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Danksagung / Vorwort

An dieser Stelle möchten wir uns zunächst für alle die Unterstützung von unseren Familien und Freunden bedanken, die uns bei der Masterarbeit mit Rat und Tat zur Seite standen und sich auch aktiv mit uns ausgetauscht und darüber hinaus rege mitdiskutiert haben.

Ein weiterer besonderer Dank gilt Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, der geduldig auf das Endergebnis gewartet hat sowie mit seiner Expertise jederzeit für uns zur Stelle war.

Das Arbeiten an dieser Thematik und das tagelange Philosophieren über verschiedenste Aspekte der Umweltethik hat uns nicht nur fachlich weitergebracht, wir haben auch über uns selbst und unseren ökologischen Fußabdruck reflektiert. Dies führte dazu, dass wir nicht nur an neuen theoretischen Gedanken bereichert wurden, sondern auch wirklich in der Praxis einige Dinge geändert und umgestellt haben, um auch selbst einen Beitrag zur Erhaltung unserer Umwelt zu leisten.

Ebenso sehen wir für unseren Unterricht eine Aufgabe verbunden, den jungen Menschen die Dringlichkeit eines nachhaltigen Lebensstils aufzuzeigen. Bildung beziehungsweise Ausbildung muss auch das Nachdenken über die Umwelt und den Umgang mit ihr beinhalten. Deswegen ist auch aus der Beschäftigung mit dieser Thematik ein Unterrichtskonzept entstanden, dass im Ethikunterricht sicherlich seine Anwendung finden wird.

Inhaltsverzeichnis

DANKSAGUNG / VORWORT	3
1. EINLEITUNG - (A.R.)	7
1.1. Kurzbeschreibung	7
1.2. Zentrale Fragestellung	8
1.3. Schwerpunkt/Abgrenzungen	9
1.4. Literatur/Quellenlage	9
I. THEORETISCHE HINTERGRÜNDE (ETHIK) – (A.R.)	11
2. DIE UMWELTETHIK – (A.R.)	11
2.1. „Umwelt“ als Begriff im Wandel	12
2.2. Begriffsklärung	12
2.3. Zentrale Herausforderungen und Fragenkomplexe	13
2.4. Umweltethik als Bereichsethik	15
2.5. Geschichtlicher Abriss.....	17
2.5.1. Tendenzen der Umweltethik.....	18
2.5.2. Heutiger Diskurs und Ökologiebewegung.....	18
2.6. Einbettung in den theoretischen Kontext der ethischen Reflexion	21
2.6.1. Anthropologie im Horizont der Umweltethik	22
2.6.2. Naturphilosophie und Naturphänomenologie	31
2.7. Der naturalistische Fehlschluss	33
2.8. Elementare Begrifflichkeiten im Zusammenhang mit der Umweltethik.....	38
2.8.1. Der Naturbegriff	39
2.8.2. Verantwortung	40
2.8.3. Nachhaltigkeit.....	49
II. ARGUMENTE UND BEGRÜNDUNGSANSÄTZE – (C.S.)	55
3. ANTHROPOZENTRISMUS – (C.S.).....	57
4. PATHOZENTRISMUS – (C.S.).....	59
5. BIOZENTRISMUS (C.S.).....	61
6. HOLISMUS – (C.S.).....	67
III. THEORETISCHE HINTERGRÜNDE (THEOLOGIE) – (C.S.)	73
7. DIE THEOLOGISCHE ETHIK – (C.S.)	73
7.1. Selbstverständnis und Zielsetzung der theologischen Ethik.....	74
7.2. Zentrale Inhalte der Theologischen Ethik.....	75
7.2.1. Biblische Überlieferungen und christliche Tradition.....	75
7.2.2. Theologische Ethik – eine wissenschaftliche Disziplin?	76
7.2.3. Der kirchliche Aspekt.....	78
7.2.4. Gesellschaftlicher Bezug.....	79

8. CHRISTLICHE UMWELTETHIK IM KONTEXT DER THEOLOGISCHEN ETHIK – (C.S.).....	81
8.1. <i>Schöpfungstheologische Grundlagen: Darstellung der natürlichen Schöpfung in der Genesis des Alten Testaments</i>	83
8.1.1. Der Herrschaftsauftrag und die Gottesebenenbildlichkeit	84
8.1.2. Der Mensch „als Krone der Schöpfung“	87
8.1.3. Eigenwert der Schöpfung	89
8.1.4. Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur	90
8.2. <i>„Schöpfung“ im Neuen Testament</i>	93
8.3. <i>Der Versuch einer Begründung im Horizont der christlichen Umweltethik</i>	97
8.3.1. Die schöpfungstheologische Begründung	98
8.3.2. Die eschatologische Begründung	99
8.3.3. Die ekklesiologische Begründung.....	100
IV. ANALYSETEIL: ENZYKLIKA DES PAPSTES FRANZISKUS „LAUDATO SI’ – ÜBER DIE SORGE UM DAS GEMEINSAME HAUS“	103
9. „LAUDATO SI’ – ÜBER DIE SORGE UM DAS GEMEINSAME HAUS“ – EINE ENZYKLIKA UNSERER ZEIT – (A.R.)	103
9.1. <i>Allgemeine Vorbemerkungen [1-16] – (C.S.)</i>	107
9.1.1. Fazit	109
9.2. <i>„Was unserem Haus widerfährt“ [17-61] – (A.R.)</i>	111
9.2.1. Fazit	114
9.3. <i>„Das Evangelium von der Schöpfung“ [62-100] – (C.S.)</i>	115
9.3.1. Fazit	121
9.4. <i>„Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise“ [101-136] – (A.R.)</i>	125
9.4.1. Fazit	129
9.5. <i>„Eine ganzheitliche Ökologie“ [137-162] – (C.S.)</i>	130
9.5.1. Fazit	131
9.6. <i>„Einige Leitlinien für Orientierung und Handlung“ [163-201] – (A.R.)</i>	133
9.6.1. Fazit	137
9.7. <i>„Ökologische Erziehung und Spiritualität“ [202-246] – (C.S.)</i>	139
9.7.1. Fazit	143
9.8. <i>Systematische Zusammenschau – (A.R.)</i>	144
V. SYNTHESE UND PERSPEKTIVEN - (C.S.).....	149
10. ZUKUNFTSAUSRICHTUNGEN UND HANDLUNGSMÖGLICHKEITEN – (A.R.)	154
LITERATURVERZEICHNIS.....	159
ARTIKEL UND ZEITSCHRIFTEN	164
BERICHTE, ENZYKLIKEN UND KONSTITUTIONEN	166
INTERNETQUELLEN	166
ANHANG.....	169
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	169
ABSTRACT AUF DEUTSCH – (A.R.).....	171
ABSTRACT AUF ENGLISCH – (C.S.).....	173

1. Einleitung - (A.R.)

1.1. Kurzbeschreibung

Die Debatte um den Schutz und die Erhaltung der Umwelt ist seit den 1970er Jahren ein kontrovers diskutiertes Thema, das bis heute sogar an Brisanz zugenommen hat. Mit der Diskussion um den Klimawandel, den Artenschutz oder die Verschmutzung der Umwelt durch menschliche Eingriffe und viele weitere Aspekte mehr, wird zum einen versucht diese Entwicklungen in das Bewusstsein der Menschen zu rufen und darüber hinaus Lösungen für damit einhergehende Probleme zu finden. Zum anderen muss in diesem Kontext unweigerlich die Basis der Argumentation gefestigt werden. Hierfür versucht die Umweltethik unter anderem den Fragen nachzugehen: Warum soll sich der Mensch um die Umwelt kümmern und anhand welcher theoretischen Grundlagen wird der Mensch dazu verpflichtet die Umwelt, in der er lebt, zu schützen und zu erhalten.

Dies wird unweigerlich mit den Begriffen Verantwortung und Nachhaltigkeit verbunden. Sowohl in der Umweltethik als Bereichsethik als auch in der theologischen Ethik sowie im medialen Spektrum.

Die Umweltethik darf aber nicht allein aus einer missionarischen Einstellung heraus betrieben werden, sondern muss eine analytisch reflektierte Grundbasis für eine angemessene und fruchtbare Argumentation liefern. Es ist daher unerlässlich Voraussetzungen zu bedenken, Unterscheidungen zu treffen, Zweideutigkeiten aufzulösen und Schlussfolgerungen zu kontrollieren. Prinzipiell wird in diesem Zusammenhang die Umweltethik als kritische Analytik des umweltethischen Argumentationsraumes mit den darin inkludierten Voraussetzungen und den daraus resultierenden Konsequenzen verstanden.¹

¹ Vgl. dazu: OTT, Konrad: Umweltethik zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2010, S. 17.

1.2. Zentrale Fragestellung

Um sich in einem ersten Schritt der Thematik anzunähern, wird eine Begriffsdefinition bzw. –abgrenzung an den Anfang gestellt. Hierbei geht es um die Frage was die Umweltethik als Bereichsethik kennzeichnet und beinhaltet sowie was allgemein und in der Fachliteratur unter „Natur“, „Verantwortung“ und „Nachhaltigkeit“ verstanden wird. Da im Kontext dieser Masterarbeit auch die biblisch christliche Perspektive in den Blick genommen wird, findet sich ebenso die Frage: Kommen diese Begriffe implizit oder explizit in der Bibel vor und bilden sie eine Grundlage in der aktuellen Argumentation im Bereich Umweltethik, und wenn ja, in welchem Zusammenhang.

Daher werden die theoretischen Hintergründe sowohl für die philosophische bzw. praktische Ethik als auch für die theologische Ethik beleuchtet. Darüber hinaus muss eruiert werden, inwiefern sich die philosophische Ethik und die theologische Ethik in Bezug auf die Umweltethik und deren Begründung einander bedingen und beeinflussen. Ist eine ethische Argumentation ohne die biblische Grundlage überhaupt möglich?

Unter diesem Gesichtspunkt muss erläutert werden, welche Dimensionen im Umweltbereich angesprochen und verarbeitet werden. Außerdem wie die Beziehungen zwischen Mensch und Natur in einem philosophiegeschichtlichen sowie christlichen Verständnis gedeutet werden.

Zudem wird beleuchtet, in welchen philosophisch-ethischen Argumentationsmustern bzw. –linien die jeweiligen Begründungen sowie Rechtfertigungen verankert werden. Herausgestrichen werden dabei die Philosophen Immanuel Kant sowie Friedrich Schelling, im Bereich der theologischen Ethik werden das Alte Testament und das Neue Testament auf Begründungsmuster untersucht.

In einem Analyseteil, dem die Enzyklika *Laudato si'* des Papstes Franziskus zugrunde liegt, soll aufgezeigt werden, welche theoretische Basis eine christlich-theologische Argumentation im umweltethischen Bereich einnimmt, welches Selbstverständnis prägend ist und welche Zielsetzungen verfolgt werden.

Weiters sollen abschließend Vergleiche, Unterschiede sowie Chancen und Herausforderungen, die sich aus der vorigen Analyse ergeben könnten, skizziert werden. Zum Schluss wird ein Zukunftsausblick diese Arbeit abrunden.

1.3. Schwerpunkt/Abgrenzungen

Es werden die theoretischen Hintergründe der Ethik auf den Aspekt der Rechtfertigung des Umweltschutzes hin ausgelegt. Außerdem wird die theologische Ethik in die Analyse einbezogen. Dementsprechend werden die Natur, Umwelt bzw. Mitwelt, der Wert der Natur und der Schöpfungsbegriff des Alten und Neuen Testaments in das Zentrum der Auseinandersetzung gestellt. Das bedeutet, dass Tiere und sonstige Lebewesen sowie deren Leidensfähigkeit und Ähnliches keine Erwähnung finden werden.

Für die theologische Ethik wird in Bezug auf die Natur nur exemplarisch die Genesis des Alten Testaments herangezogen und unter dem Gesichtspunkt der Begrifflichkeiten Verantwortung und Nachhaltigkeit beispielhafte Bibelstellen des Neuen Testaments in Zusammenhang mit Jesu Wirken erwähnt.

Das primäre Ziel ist dabei den theoretischen Hintergrund zu beleuchten, in den die Umweltethik eingebettet ist und das sowohl im Bereich der philosophischen Ethik als auch in der theologischen Ethik und ihre Argumentationsstruktur im Horizont der Enzyklika *Laudato si'* nachzuvollziehen.

1.4. Literatur/Quellenlage

Die Literatur- und Quellenlage im Bereich der Umweltethik beginnt nicht erst in den 1970er Jahren, sondern kann in Deutschland bis in die Goethezeit zurückverfolgt werden. Hier wurde bereits Kritik am Naturumgang des Menschen geübt und die Idee eines Nachhaltigkeitsprinzips (erstmal 1713 von Hanß Carl von Carlowitz²) entwickelt.

² Vgl. dazu: OTT, Umweltethik, S. 163.

Angesichts der fortwährenden Erfahrungen von Naturzerstörungen wie beispielsweise Luftverschmutzung, exzessive Waldrodungen oder der Verlust von Tier- und Pflanzenarten, hat sich vor allem seit 1970 ein neues, globales und erweitertes Bewusstsein der Umweltverantwortung manifestiert.

In diesem Zusammenhang wurde unweigerlich auch die Schuldfrage in den Raum gestellt und diskutiert. Hier stellt die jüdisch-christliche Tradition mit ihrem anthropozentrischen Fokus eine Basis bei Lynn-White und für die Quellenlage.

Seit den 1980er und beginnenden 1990er Jahren werden umweltethische Aufbrüche auch seitens des Christentums thematisiert. Vor allem die Ökologische Theologie sowie innerkirchliche und theologische Klärungsprozesse entwickeln Antworten auf die Kritik von Lynn-White. Dem Ruf der Umkehr und Verantwortung gegenüber Mitmenschen und Schöpfung wird nachgegangen und eine differenzierte Sicht im Blick auf die Exegese geworfen, wie zum Beispiel bei Irrgang, Lohfink und Kessler.

Im heutigen 21. Jahrhundert ist die Problemlage erkannt und breit gefächert. Die naturwissenschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Entwicklungen stehen extremem Reichtum, Hunger sowie Umwelt- und Klimakatastrophen gegenüber. Daher wird versucht, eine tragfähige ethische Basis für eine humane Zukunft zu schaffen und argumentativ oftmals auf der theoretischen Grundlage von religiös motiviertem Handeln begründet, unter anderem von Andreas Lienkamp und Hans Jonas. Das menschliche Handeln muss dahingehend hinterfragt werden und die Konsequenzen für die zukünftigen Generationen berücksichtigt werden.

Nicht zu vergessen sind die Initiativen von Bundesämtern und Forschungszentren (die im Zuge der Umweltdebatte seit den 1970er Jahren entstanden), die sich speziell mit der Erforschung in einem speziellen Themengebiet, wie exemplarisch die Umweltverschmutzung, der Klimawandel und deren damit einhergehenden Lösungsansätzen befassen.

Zudem soll als Grundlage einer Analyse die päpstliche Enzyklika *Laudato si'* in die Arbeit aufgenommen werden, sodass eine aktuelle Grundposition der katholischen Kirche dargelegt werden kann.

I. Theoretische Hintergründe (Ethik) – (A.R.)

2. Die Umweltethik – (A.R.)

Zu Beginn dieser Masterarbeit muss zuerst definiert werden, was Umweltethik überhaupt ist und wie sie im Kontext der angewandten Ethik eingebettet ist. Grundsätzlich befasst sich die Umweltethik, im Englischen environmental ethics genannt, mit dem Menschen und seinem Verhältnis zur nicht-menschlichen Umgebung. Ihre Aktualität sowie die dazugehörigen Arbeitsgebiete haben sich in den letzten Jahrzehnten vergrößert bzw. verstärkt. Vor allem durch das Bewusstsein eines klimatischen Wandels und einem breiteren Bewusstsein in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Herausforderungen im Umgang mit der Natur bzw. Umwelt als nicht vom Menschen gemachte Umgebung haben spürbare Auswirkungen auf mehrere ineinander verwobene Bereiche, die es zu berücksichtigen gilt. Nicht nur innerhalb der Philosophie im Hinblick auf die Anthropologie oder Moral. Sowohl die politische und wirtschaftliche Ebene als auch die internationalen Verstrickungen über Generationen hinweg müssen verwoben, miteinbezogen und diskutiert werden. Probleme wie die Zerstörung von Landschaften, Umweltverschmutzung, Artensterben in der Tier- und Pflanzenwelt, Ressourcenverbrauch etc. sind dabei wichtige Themenkomplexe.³ Diese gehen oftmals mit moralischen Forderungen einher, wie beispielsweise Verantwortung oder Nachhaltigkeit und auch der Wert von Natur ist darin essentiell. Mit dem Versuch der Beantwortung solcher Komplexe gehen in der ethischen Diskussion durchaus Spannungen einher, die es in Folge näher darzulegen gilt. Es werden in den nachfolgenden Kapiteln Argumente sowie Begründungsstrukturen betrachtet, die hinter solchen Forderungen in der Umweltethik-Debatte stehen. Zunächst soll der Begriff Umweltethik sowie seine geschichtliche Einordnung thematisiert werden.

³ Vgl. dazu: DÜWELL, Marcus: Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch, In: STOECKER Ralf/NEUHÄUSER, Christian/RATERS, Marie-Luise (Hrsg.): Handbuch Angewandte Ethik, J.B. Metzler: Stuttgart und Weimar 2011, S. 502.

2.1. „Umwelt“ als Begriff im Wandel

Der Begriff *Umwelt* hat in seiner Geschichte mehrere wichtige Konnotationen, die im Bereich der Umweltethik implizit oder explizit vorausgesetzt werden. Das Lexikon der Umweltethik definiert Umwelt zunächst als Umgebung oder umgebende Welt. Abgeleitet von Johann Wolfgang von Goethe, der diese Bedeutung in den Aufzeichnungen seiner Italienreise verwendete. Später wurde Umwelt als deutsches Synonym für Milieu gebracht und beinhaltete dabei die soziale Umwelt. Jakob von Uexküll verwendete ihn im Sinne von belebter oder unbelebter Umwelt. Heute ist der Begriff meistens in Zusammenhang mit Umweltkrise oder Umweltschutz gesetzt. Das Lexikon definiert hier wie folgt:

„[...] U. in diesem speziellen Sinne ist die U. des Menschen, wobei man die Biosphäre als primäre U. versteht. Als sekundäre U. wird die durch den Menschen gestaltete Wohn- und Arbeitswelt mit Technik, Wissenschaft, Konsum und deren Auswirkungen (Technosphäre) bezeichnet. U. als Ökosystem des Menschen schließt also die soziale Umwelt nicht oder nur indirekt ein. Menschliche U. ist nicht die Welt an sich, sondern die Welt oder Biosphäre unter dem Aspekt der Interessen des Menschen.“⁴

Dementsprechend kontrovers kann diese inkludierte Deutung in der Definition diskutiert werden. Im wissenschaftlichen Kontext werden dazu begriffliche Alternativen vorgeschlagen.⁵

2.2. Begriffsklärung

Die Umweltethik ist im Allgemeinen eine Disziplin der angewandten und damit praxisbezogenen Ethik. Für die Kategorisierung dieser Bereichsethik existieren in den wissenschaftlichen Publikationen bzw. Abhandlungen oftmals mehrere Begrifflichkeiten, die entweder synonym gesetzt werden oder den Schwerpunkt inhaltlich verlagern, aber auch teilweise zu eng fassen. Verbreitet ist die Bezeichnung *Ökologische Ethik*, die die Problematik beinhaltet, es wäre ein dezidiertes ökologisches Fachwissen vorauszusetzen. Außerdem impliziert der Begriff eine Reduktion auf eine rein ökologische Perspektive. Man findet diesen Begriff in der Literatur teilweise als Oberbegriff oder für spezielle ökozentrische Theorien. Von einer *Ressourcenethik* zu sprechen, ist ebenso nicht sinnvoll, denn

⁴ TEUTSCH, Gotthard. M.: Lexikon Umweltethik, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 1985, S. 104.

⁵ Vergleiche dazu 2.2. Begriffsklärung

dies bezieht sich nur auf die Verengung der Natur als bedeutsame Umwelt für den Menschen. Die *Ethik der Mitwelt* als Begriffsbezeichnung wäre hierfür weiter gefasst und schließt die verschiedenen Themenbereiche ein. Genauso wie der Begriff *Naturethik*, der des Öftern als Synonym für Umweltethik verwendet wird.⁶ Er beinhaltet ein weiteres Verhältnis und daher komplexere Phänomene in den Blick nehmen. Er wird von Angela Krebs favorisiert, da er, ihrer Meinung nach, keine anthropozentrischen Konnotationen impliziert. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird der Begriff *Umweltethik* verwendet werden, da er eine hinreichend umspannende Terminologie aufweist, denn der Handlungsbereich inkludiert nicht nur Handlungen zu und an der Natur, sondern auch gesellschaftliche, politische, institutionelle etc. Rahmenbedingungen.⁷ Ebenso wird er in der aktuelleren Literatur häufig als Überbegriff gebraucht.

2.3. Zentrale Herausforderungen und Fragenkomplexe

Die Umweltethik als wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur ist eine relativ junge Disziplin und damit bestimmten Herausforderungen ausgesetzt. Sie etablierte sich im Kontext einer schon bestehenden Umweltproblematik und dies bringt mit sich, dass sie als ein Hilfsmittel zur Problembewältigung genutzt wurde. Sie darf aber keinesfalls als ein bloßes Werkzeug für die Rechtfertigung von umweltethischen Problemlösungen benutzt werden. Sie sollte vielmehr als Bindeglied zwischen Begründungen und Positionen fungieren, sowohl auf philosophischer, theologischer, politischer oder institutioneller Ebene, aber auch in Hinblick auf die Naturwissenschaft. Es gilt die empirischen Forschungen mit einzubinden und daraus konkrete Planung sowie praktische Handlungsfelder zu erschließen. Natürlich müssen dabei Probleme wie die Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses und das Gebot der Wertneutralität

⁶ Vgl. dazu: POTTHAST, Thomas: Umweltethik. In: DÜWELL, Marcus/HÜBENTHAL, Christoph/WERNER, Micha H. Werner (Hrsg.): Handbuch Ethik, 3. Aufl., J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2011, S. 292.

⁷ Vgl. dazu: ESER, Uta: Umweltethik und Politische Ethik. Natur als Gegenstand von Interessenkonflikten, In: KIT Scientific Publishing: Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog [Online], Karlsruhe 2014, online unter: URL <http://books.openedition.org/ksp/3130> (zuletzt eingesehen am 18.08.2020), S.223.

berücksichtigt werden. Diese Aspekte werden ausführlich im zweiten Kapitel erläutert.

Thomas Potthast bringt die zentralen Fragenkomplexe auf drei große Bereiche zusammen. Zum einen wie moralfähige Wesen mit der nicht-menschlichen Natur umzugehen haben. Zum anderen die Herkunft, beziehungsweise Zuschreibung von Normen und Werten. Darüber hinaus, ob Normen und Werte in der Natur selbst erkennbar sind.⁸

Die Konzeption der Umweltethik ist es eine Gegenüber- oder Gleichstellung zwischen Mensch und Natur zu diskutieren. Aus diesen beiden Möglichkeiten als Extreme ergibt sich eine weitere Herausforderung. Es ist nicht einfach und auch nicht zielführend eine vollständige Trennung zu argumentieren, aber auch eine komplette Naturalisierung des Menschen wird dem tatsächlichen Ist-Bereich nicht gerecht. Ebenso zeigt der Blick auf die Naturwissenschaft, dass es eine Aufgabe zu lösen gilt.

„Auch aus der Perspektive der Naturwissenschaft, beispielsweise hinsichtlich abgestufter Kriterien für ›Naturnähe‹, bleibt die Naturhaftigkeit von Menschen ein ungelöstes Problem, das auf die Unhintergebarkeit der naturphilosophischen Prämissen verweist.“⁹

Die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass die Umweltethik näher an Bereiche wie die Wirtschaftsethik oder politische Philosophie gerückt ist. Die Problemstellungen betreffen nicht nur den Menschen im Allgemeinen mit der Verbindung zur Natur, sondern die Herausforderungen in Bezug auf soziale Gerechtigkeit, Armutsproblematik oder Generationendenken rücken immer mehr in den Fokus. Wie wichtig dieser Einbezug sein kann, zeigt die Analyse der Enzyklika *Laudato si'* im Analyseteil.

⁸ Vgl. dazu: POTTHAST, Umweltethik, S. 294.

⁹ Vgl. dazu: POTTHAST, Umweltethik, S. 295.

2.4. Umweltethik als Bereichsethik

Die Ethik stellt eine Disziplin innerhalb der Philosophie dar und beschäftigt sich im Wesentlichen mit dem Nachdenken über Moral. Die angewandte Ethik oder auch Moralphilosophie ist dabei eine Art Reflexion über moralische Herausforderungen in einem Entscheidungsprozess. Es werden Werte, Normen sowie Grundorientierungen abgewogen, mit denen der Mensch konfrontiert ist. Die angewandte Ethik möchte eine Theorie des guten, beziehungsweise richtigen Handelns sein und

„entwickelt Kriterien [,] vermittelt eine Handlungsorientierung in moralisch relevanten Entscheidungssituationen und dient letztlich der Handlungskoordination im Umgang mit anderen Menschen.“¹⁰

Dagegen steht ihr Pendant, die normative Ethik. Diese versucht die Prinzipien eines moralisch sittlich Guten zu klären.

„Sie ist eine Theorie, die Normen aufstellt, die an Handlungen gebunden sind. Handlungsnormen beziehen sich auf Werte, die sich an gesellschaftlichen Wertvorstellungen orientieren und nicht die Aufgabe besitzen "absolute Wahrheiten" aufzustellen.“¹¹

Die deskriptive Ethik beleuchtet die zugrundeliegenden moralischen Überzeugungen eines Menschen und die Metaethik als ihre Überdachung prüft die Methodenfragen. *„Das Verhältnis der normativen Ethik zur Metaethik entspricht in etwa dem Verhältnis der Einzelwissenschaft zur Wissenschaftstheorie.“¹²*

Die Umweltethik wird in den wissenschaftlichen Abhandlungen als eine Bereichsethik der angewandten Ethik geführt. In ihrem Aufgabenfeld geht es um das Aufstellen sowie Begründen von Normen, die auf einen verantwortungsvollen Umgang mit der Natur abzielen. Sie soll also einen Beitrag dazu leisten, dass die in den Debatten, beziehungsweise Diskussionen enthaltenen Normsetzungen, Einstellungen, Werte etc. offengelegt werden, reflektiert und diskursfähig sind. Bestmöglich sollte dies dazu führen, dass der Mensch eine Verhaltensänderung

¹⁰ Vgl. dazu: SCHICHA, Christian: Kriterien einer nachhaltigen Wirtschaftsethik. Kommunikation im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, Duisburg 2000, S. 3.

¹¹ Vgl. dazu: Ebd., S. 3.

¹² NIDA-RÜMELIN, Julian: Ethik und Umwelt, In: WALLETSCHKE, Hartwig/GRAW, Jochen (Hrsg.): Öko-Lexikon. Stichworte und Zusammenhänge, 2. Aufl., München 1990, S. 85.

anstrebt, destruktives Verhalten erkennt und gemeinsam mit der Umwelt als Mitwelt interagiert. Diesbezüglich wurden einige wichtige Modelle bzw. Begründungsansätze entwickelt, wie beispielsweise Anthropozentrismus, Biozentrismus oder Holismus. Im Folgenden dieser Masterarbeit wird auf die unterschiedlichen Ansätze näher eingegangen.

Die Umweltethik ist immer anwendungsorientierte Ethik, die strebensethische und sollensethische Anteile aufweist, die beide auf fortwährend strittigen empirischen Befunden aufgebaut sind.¹³ Die Erkenntnisse und Forderungen daraus zielen aber nicht nur auf die Menschheit im Allgemeinen, sondern adressieren konkret in welchem historisch, sozialen sowie kulturellem Hintergrund gehandelt werden sollte. Daraus leitet Uta Eser drei Herausforderungen für die Umweltethik ab:

1. *„Sie muss weg von allgemeinen Prinzipien und hin zu konkreten Handlungsanweisungen und Empfehlungen kommen.*
2. *Sie muss den Wert der natürlichen Umwelt für ein gutes Leben thematisieren.*
3. *Sie muss klären, welche berechtigten Ansprüche im Hinblick auf Natur erhoben werden können und zu Fragen des moralisch Gesollten Stellung beziehen.“¹⁴*

Im Folgenden werden zu diesen drei Herausforderungen Entwicklungen, philosophische sowie theologische Theorien und Erkenntnisse thematisiert. Ebenso orientiert sich die Analyse der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* implizit an diesen Punkten zur Herausarbeitung ihrer Relevanz für eine Umweltdebatte.

¹³ Vgl. dazu: KRÄMER, Hans: Integrative Ethik, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1992, S. 75f.

¹⁴ ESER, Umweltethik und Politische Ethik, S. 224.

2.5. Geschichtlicher Abriss

Im Kontext einer Geschichte bzw. Entwicklung der Umweltethik ist in fast jeder Religion ein expliziter oder impliziter Verweis auf den Umgang mit der Natur zu finden. Beispielhaft ist die Bibel dafür eine Referenz, deren genauere Betrachtung im Zusammenhang der christlichen Tradition in dieser Masterarbeit einen wesentlichen Aspekt darstellen. Im Laufe der Zeit galten die Bibel und die darauf folgende christliche Tradition als autoritative Quelle für eine unreflektierte Ausbeutung der Natur, aber auch als Auftrag zur Erhaltung von Gottes Schöpfung. Franziskus von Assisis Sonnengesang kann dafür beispielhaft als ein frühes ethisches Programm der Bewahrung der Natur angesehen werden.¹⁵ Die Verehrung bzw. Heiligkeit der Natur zeigt sich in Religionen wie dem Hinduismus oder Buddhismus mit darin inkludiertem Animismus und Pantheismus im Gegensatz zu den abrahamitischen Weltreligionen deutlich. Moralisches Naturbewusstsein und ein höherer Stellenwert der Natur als Um- und Mitwelt werden in diesen Religionen seit Anbeginn praktiziert.

Die Naturphilosophie im Zuge der Aufklärung markierte ein aufkommendes destruktives Bewusstsein und Reflexion über die Natur in der säkularen Welt des Westens. Potthast formuliert das vorherrschende Denken dazu treffend:

„Francis Bacons Programm, der Natur ihre Geheimnisse im Experiment zu entreißen, sowie Rene Descartes’ Dualismus des nur Menschen zukommenden Verstandes und einer seelenlosen Materie hätten die scharfe Abtrennung und Entwertung der Natur als bloße Sache zementiert.“¹⁶

Grundsätzlich lassen sich neben der Religion und der Philosophie drei markante historische Entwicklungslinien definieren, die eine Vorreiterrolle sowie Wegebahn für die Umweltethik darstellten. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts wurden Versuche einer ressourcenökonomischen Land- und Waldwirtschaft unternommen, vor allem in Hinblick auf eine befürchtete Populationssteigerung und den Grenzen eines uneingeschränkten Wachstums¹⁷. Weiters war die Entwicklung einer Tierethik entscheidend, die unter anderem auf Theorien von

¹⁵ Vgl. dazu: ESER, Umweltethik und Politische Ethik, S. 293.

¹⁶ Ebd., S. 293.

¹⁷ Deziidierte Ausführungen finden sich dazu im Kapitel zur Nachhaltigkeit.

Immanuel Kant und Jeremy Bentham die Möglichkeit einer Leidensfähigkeit und den generellen Umgang mit Tieren diskutierte. Im 19. Jahrhundert wurde das aufkommende Heimat- und Naturschutzbewusstsein immer stärker und verband sich mit politischen sowie sozialen Interessen. Daraus resultierend konnte im Jahr 1970 die Umweltethik als eigenständige akademische Disziplin erwachsen.¹⁸

2.5.1. Tendenzen der Umweltethik

Grundsätzlich kann man im Laufe der Entwicklung und der Beschäftigung mit den Ansätzen und Begründungen einer Umweltethik feststellen, dass es sich um einen Weg *from egoism to environmentalism* handelt. Diesen Begriff prägte 1979 Kenneth E. Goodpaster. Doch dieser Pfad verlief keineswegs so stringent wie es der Begriff impliziert. Es handelt sich eher um einen schleichenden Weg mit Vor- und Rückschritten, dessen Verlauf nicht aus bloßem anfänglichen Egoismus und Zerstörung hin in eine völlige Umkehr und ein neues Umweltbewusstsein gipfelt.¹⁹

Die menschliche Entwicklungsgeschichte verlief nie in abgeschlossenen Blöcken, in denen bestimmte Stufen oder Entwicklungen erreicht und abgeschlossen wurden und nächste begannen, selbst die Historie setzt nachträglich Zäsuren, die so nicht unbedingt damals zu trennen waren. Es ist immer ein fließender Übergang. Die Menschheit ist sicherlich im Bereich des Umweltbewusstseins noch nicht an einem abschließenden Punkt, die Entwicklungen der nächsten Jahre und Jahrzehnte werden auf die Disziplin der Umweltethik noch einen entscheidenden Einfluss haben.

2.5.2. Heutiger Diskurs und Ökologiebewegung

Die aufkommende Ökologiebewegung in den 1970er Jahren und ihre Hochphase in den 1980er Jahren beeinflusste wesentlich die Umweltethik und verhalf ihr gleichzeitig in der Verankerung im wissenschaftlichen Diskurs. In den Jahrzehnten danach verlor sie allerdings immer mehr an Bedeutung. Auch wenn sie bis in den Anfang der 2000er Jahre im öffentlichen Raum kaum mehr Beachtung fand, so

¹⁸ Vgl. dazu: POTTHAST, Umweltethik, S. 293.

¹⁹ Vgl. dazu: TEUTSCH, Lexikon Umweltethik, S. 116.

kann man doch vor allem in den letzten Jahren eine neue Welle dieser Bewegung spüren. Es ist zwar kein Wiederaufflammen, aber doch eine neue Initiative hin zu Umweltbewusstsein und Nachhaltigkeit. Ebenso die Ausrichtung hin zu globaleren Perspektiven. Denn die Ökologiebewegung der 1970er Jahre war doch eher auf einen westeuropäischen Raum beschränkt. Hauptsächlich formierte sich diese Bewegung als sozialer Protest in den alternativen Milieus und in Kombination mit den Studenteninitiativen. Alternative Lebensstile und das Bedürfnis nach Veränderung prägten die Ökologiebewegung, indem gegen Kraftwerke, atomare Energiegewinnung oder Automobilnutzung protestiert wurde.

Damit einher gingen dann Entwicklungen im Bereich der Friedens- oder Frauenbewegung. Kritisiert wurden hauptsächlich die wirtschaftsorientierte Politik und die kapitalistische Ausbeutung sowie eine Überbeanspruchung von Ressourcen durch die westliche Welt. Die Handhabe über wichtige Entscheidungen in lebensbetreffenden Bereichen sollte nicht der Politik und Wirtschaft überlassen werden. Man wollte basisdemokratische Mitbestimmung. So bewirkte die Ökologiebewegung eine kulturelle Modernisierung, auch in den Bereichen Umweltschutz und der Bewusstseinsbildung, dass jeder Einzelne durch sein gegenwärtiges Verhalten eine Veränderung erzielen kann. Die moralische Komponente und auch der Fokus auf zukünftige Generationen waren dabei wichtige Leitlinien, die ebenfalls in die Debatte der wissenschaftlichen Umweltethik integriert wurden.²⁰

Auch wenn die Ökologiebewegung im öffentlichen Raum kurzzeitig an Bedeutung verlor, so war sie doch nicht vollkommen verschwunden; es wurde weiterhin an neuen Konzepten und Problemerkennungen sowie Lösungen gesucht.

Gerade in jüngster Zeit wurde beispielsweise auf einem Workshop in Stockholm das Konzept der *planetary boundaries* vorgestellt, welches Nutzungsgrenzen des Planeten aufzeigen möchte.²¹ Mitte der 2000er Jahre entstand dann der Begriff

²⁰ Vgl. dazu: ENGELS, Jens Ivo: Ökologiebewegung, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 94-97.

²¹ Vgl. dazu: Umweltbundesamt: Perspektiven für Umweltpolitik, Ansätze zum Umgang mit neuartigen Herausforderungen. Abschlussbericht 83, Dessau-Roßlau 2019, online unter: URL

Bioökonomie, der politische und ökonomische Akteure miteinbezieht. Es geht allgemein darum, dass Argumente und Ideen zu den Grenzen des Wachstums, Ressourcenverknappung sowie ökologische Modernisierung und der Einbezug von technisch innovativen Lösungen miteinander verbunden werden.²²

Desweiteren sind die *Green Economy* und *Green Growth* Berichte zu nennen. Im Jahr 2008 gründeten die Vereinten Nationen (UNEP) eine Green Economy Initiative mit dem Versuch

„[...] umweltökonomisch informierte Antworten auf die globale Finanz- und Wirtschaftskrise bzw. auf die von Entwicklungsforscherinnen und -forschern diagnostizierte „triple crisis“ [...] zu formulieren, die zusätzlich das Problem der globalen Ernährungssicherung und die zunehmende Umweltdegradation mit in den Blick nahm.“²³

Im Jahr 2011 wurde dazu der sogenannte Green-Economy-Bericht *„Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication“* vorgestellt. Parallel dazu wurde der Green-Growth-Bericht von der OECD veröffentlicht. Er beinhaltet, dass Entwicklung und Wachstum der Wirtschaft nicht konträr zur Umwelt- und Ressourcennutzung stehen müssten und weiterhin die Lebensgrundlage aller Menschen gesichert sein sollte.²⁴

Als Alternative zu Kapitalismus oder Realsozialismus wurde das Konzept *Buen Vivir* international diskutiert und fand durchaus große Resonanz. Es handelt sich hierbei um einen biozentrischen Ansatz, der den unabhängigen moralischen Status aller Lebewesen anerkennt. Außerdem werden kulturelle Aspekte von beispielsweise Amazonasregionen und Aspekte der Harmonie mit der Natur aufgegriffen.²⁵

In diese Abfolge der Entwicklungen reiht sich auch die katholische Kirche ein, beziehungsweise die Programmatik des Papstes Franziskus, dessen Namensgebung schon seine Anliegen unterstreicht. Er versucht mit seiner

https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/1410/publikationen/2019-08-15_texte_83-2019_upol-21-synthesebericht_0.pdf (zuletzt eingesehen am 12.08.2020).

²² Vgl. dazu: Ebd., S. 60f.

²³ Vgl. dazu: Ebd., S. 63.

²⁴ Vgl. dazu: Ebd., S. 64.

²⁵ Vgl. dazu: Umweltbundesamt, Perspektiven, S. 64f.

Enzyklika *Laudato si'* aktuelle Problemfelder aufzuzeigen und einen wichtigen Beitrag zur Bewusstseinsbildung aller Menschen zu liefern.

Der heutige gesellschaftliche Diskurs ist ebenso sensibilisierter in Bezug auf die Umwelt und ihre damit einhergehenden Herausforderungen. Nicht zuletzt durch die *Fridays for Future* Bewegung ist ein Nach- bzw. Umdenken in einer breiten internationalen Bevölkerung im Gang. Die heutige Jugend möchte nicht nur aktiv ihren Planeten mitgestalten, sondern ist sich auch der Verantwortung für Folgegenerationen bewusst, denn sie könnten eventuell selbst schon in naher Zukunft mit Auswirkungen und Konsequenzen konfrontiert sein. Dementsprechend ist die Integration eines Umweltbewusstseins in die Aus- und Weiterbildung im schulischen Kontext mit einbezogen worden und wird stetig ausgebaut und erweitert. Aber auch durch die immer spürbareren Auswirkungen auf das menschliche Leben, sei es der Klimawandel, die Verknappung natürlicher Ressourcen, sich häufende Umweltkatastrophen (natürlichen oder menschlich verursachten Ursprungs) oder Umweltverschmutzung sind ein breiteres Bewusstsein und die Notwendigkeit für ein Handeln entstanden, denn, wie es Franz Wuketits in seinen Vorlesungen immer wieder betont hatte, alles was einen selbst betrifft, berührt einen und dementsprechend will man nicht nur, sondern wird wirklich aktiv etwas verändern.

2.6. Einbettung in den theoretischen Kontext der ethischen Reflexion

Dem Bereich der Umweltethik als wissenschaftliche Disziplin liegen verschiedene Begründungsansätze und Theorien zu Grunde, die das Verhältnis vom Menschen zur, mit und in der Natur rechtfertigen und begründen wollen. Es wird dabei von unterschiedlichen Standpunkten und Prämissen aus gearbeitet, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen. Der theoretische Hintergrund, auf dem die Begründungen für eine Ethik aufgebaut sind, reicht dabei von einem anthropozentristischen Standpunkt über den Einbezug einer Naturphänomenologie bis hin zu einer generellen Hinterfragung von Moral, Normsystemen und Werten. Darüber hinaus müssen in der ethischen Reflexion empirisch naturwissenschaftliche Forschungen sowie der naturalistische

Fehlschluss mit seinen möglichen Folgen bedacht werden. In den anschließenden Unterkapiteln werden diese Bereiche mit ihren wichtigsten Vertretern in Grundzügen dargestellt.

2.6.1. Anthropologie im Horizont der Umweltethik

Wenn man sich mit der Umweltethik beschäftigt, muss man nicht nur fragen, wie Umwelt bzw. Natur definiert sind, sondern auch die Stellung und das Selbstverständnis des Menschen als darin befindliches Lebewesen hinterfragen. Der Sache nach beschäftigten sich schon in der Antike Philosophen wie Aristoteles mit der Anthropologie. Die philosophische Anthropologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts legt im Kontext der neueren Erkenntnisse weitere Aspekte in ihr Blickfeld. Im wissenschaftlichen Kontext wird zwischen der sogenannten biologischen und philosophischen Anthropologie unterschieden. Erstere beschäftigt sich mit dem Menschen als ein Wesen der Natur und geht dabei vom Prozess des Menschwerdens bis in die Ethnologie, die Zweite arbeitet mit dem Menschen als Vernunftwesen, hierbei stehen die Merkmale, die dem Menschen zur Sonderstellung verhelfen, im Mittelpunkt.²⁶ Dieser Analyse der philosophischen Anthropologie wird anhand ausgewählter Positionen bzw. Vertreter im Folgenden besonderes Augenmerk zukommen.

In der Antike, vor allem mit den Theorien des Aristoteles, widmete sich die Anthropologie dem Menschen als *animal rationale* und dessen Seele, dem Denken sowie dem Sprach- und Vernunftgebrauch. Die Unterscheidung von Körper und Seele brachte die ethische Forderung mit sich, dass der Mensch seine animalische Seite unter Kontrolle bringen müsse, um dadurch frei in der geistigen Seite agieren zu können. Das hatte gleichzeitig eine Klassifizierung in höhere und niedrigere Momente des Menschlichen zur Folge. Vor allem in der spirituellen Auffassung und später in den Abhandlungen der Kirchenväter und christlichen Theologen zeigten sich entsprechende Auswirkungen auf das Menschenbild.²⁷

²⁶ Vgl. dazu: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 111.

²⁷ Vgl. dazu: OTT, Handbuch Umweltethik, S. 111.

Ebenso beschäftigten sich Philosophen mit der Anthropologie und geben verschiedene Ansätze für ein Menschenbild. Immanuel Kant sieht den Menschen als ein Wesen der Natur.

Die Philosophie Immanuel Kants nimmt in der Debatte über die europäische Umweltethik einen zentralen Stellenwert ein. Vielfach wurde bzw. wird mit dem Bezug auf seine Theorien argumentiert. Daher sollen im Folgenden seine anthropozentrischen sowie naturphilosophischen Thesen skizziert werden.

Immanuel Kant definiert den Menschen als *homo phainomenon* und *homo noumenon* zugleich. Als ein Wesen der Natur ist die menschliche Art durch ihre Neigungen determiniert. Anteil an der intelligiblen Welt hat er nur durch seine Vernunft- und Moralfähigkeit. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten beschreibt er dies wie folgt:

„Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz [...], nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten [...] kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.“²⁸

Die Grundlage bildet bei Kant also der Mensch als ein vernunftbegabtes Lebewesen. Die Natur stellt dazu sozusagen den Gegensatz dar, wenn er sie als mechanisch erklärbar mit kausalen Gesetzmäßigkeiten definiert. Damit wird sie in seinen Überlegungen verobjektiviert und nur dem vernunftbegabten Menschen ein unbedingter Wert zugeschrieben. Die Konsequenz daraus ist, dass der Mensch auch nur dem Menschen moralisch verpflichtet sein muss.²⁹

Man kann infolgedessen nur über einen Umweg das Schützen der Natur rechtfertigen. Es ist zumindest die moralische Pflicht des Menschen sich selbst und damit die Umgebung, in der er lebt, für sich und seine Bedürfnisse zu erhalten. Beispielsweise wäre damit die Rodung des Regenwaldes moralisch zu verurteilen, weil die Lebensgrundlage sowie Selbsterhaltung des Menschen damit

²⁸ KANT, Immanuel: Grundlagen zur Metaphysik der Sitten (GMS), Frankfurt am Main 1977, S. 452.

²⁹ Vgl. dazu: BREITENBACH, Angela: Umweltethik nach Kant, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57/2009, Akademie Verlag: Berlin, S. 378f.

zerstört werden würden. Dementsprechend argumentiert Kant nicht mit einem Eigenwert der Natur, sondern der moralischen Verpflichtung des Menschen sich selbst zu schützen. Der Mensch steht immer im Mittelpunkt und daraus resultierend kann man Kants Argumentation als eindeutig anthropozentrisch deklarieren.

Für Kant ist die Natur für den Menschen nur erfahrbar bzw. greifbar, wenn sie präpariert in einem Experiment veranschaulicht wird. Jegliche andere Erfahrung hat für ihn im Sinne einer exakten Wissenschaft keinen Stellenwert.

„Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseren Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“³⁰

Seine These knüpft an die Gedanken des Philosophen Giovanni Battista Vico an, der behauptete, dass der Mensch nur von der Geschichte und dem Recht sichere Erkenntnis gewinnen könnte, da dies seine eigens produzierten Produkte seien. Diese Anschauung wendet Kant an die Naturwissenschaften an. Der Mensch könne eben nur das sicher wissen, was er eigens hervorgebracht hat.³¹ Die Natur gilt also als „Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung“³². Kant äußert sich grundsätzlich aber mehr in der „Kritik der Urteilskraft“ zur Natur selbst als in der „Kritik der reinen Vernunft“. Dort skizziert er ästhetische Urteile über Kunst und das Schöne der Natur. Dabei spielt die Zweckmäßigkeit eine zentrale Rolle. Somit bleibt Kant bei seiner zentralen These, dass keine reine wissenschaftliche Erkenntnis bei der Beurteilung von Lebendigem gegeben sein kann. Trotzdem könne die Anschauung der Natur dem Menschen eine Klarheit und Verständlichkeit aufzeigen.

Immanuel Kants Philosophie scheint damit die Natur nur am Rande sowie als bloßes Objekt und damit rein nützlich für den Menschen zu klassifizieren und mit dieser Kategorisierung eine Entfremdung des Menschen von der Natur

³⁰ KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787]; herausgegeben von WEISCHEDEL, Wilhelm, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1968, B XVI f.

³¹ VICO, Giovanni Battista: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, In: BORGARDS, Roland (Hrsg.): Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft, 2. Aufl., Reclam: Stuttgart 2019, S. 23f.

³² KANT, Kritik der reinen Vernunft, BXX.

unausweichlich. Dass man seine Thesen aber durchaus mit einer gelingenden Umweltphilosophie in Einklang bringen könnte, zeigt Angela Breitenbach, in dem sie dazu treffend formuliert:

„[Das Befinden über Lebendiges] erscheint trotzdem – oder vielmehr gerade deshalb – ein Bild der Natur zu geben, dass uns näher, vertrauter und bekannter ist, als die Erkenntnis eines Naturdinges nach kausal-mechanischen Gesetzen es jemals sein könnte. Denn gerade in der lebendigen Natur erkennen wir das wieder, was uns selbst auszeichnet: unsere Vernunft.“³³

Breitenbach sieht mit ihrer Analyse demzufolge bei Kant keine Entfremdung des Menschen von der Natur, denn die Natur sei gerade nicht das Irrationale bzw. Andere der Vernunft, sondern eine Umgebung, in die der Mensch als besonderes Vernunftwesen eingebettet ist. Darüber hinaus sieht sie die Klassifizierung als Herrscher und Beherrscher als kritisch an, denn eine Natur, in der sich der Mensch selbst wiedererkennt und in die er eingebettet ist, könne schwer als bloßes Objekt und Nutzen für den Menschen gesehen werden.

„Gerade Kants Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Natur als wesentlich bestimmt durch eine wechselseitige Abhängigkeit scheint einen vielversprechenden Ansatz für eine Grundlegung einer Umweltphilosophie zu bieten. [...] Von Kants teleologischer Naturkonzeption ausgehend, könnten wir so zu umweltethischen Ergebnissen kommen, die über einen rein anthropozentrischen Ausgangspunkt hinausgingen. Die bedeutende Innovation eines solchen Ansatzes wäre die Fähigkeit, der Natur einen Wert zuzuschreiben, der unabhängig von ihrer Nützlichkeit für den Menschen ist, ohne dabei unabhängig von der wertschätzenden Vernunft des Menschen zu sein.“³⁴

Gottfried Herder wählt einen physiognomischen Ansatz, indem er die sogenannte Bipedie, die gestalthafte Organisation des Menschen, betrachtet. Im Zentrum seiner Analyse stehen der aufrechte Gang, die Sprachwerkzeuge sowie unter anderem die Hand-Augen Koordination. Damit unterscheidet keine einzelne

³³ BREITENBACH, Angela: Vernunft in der Natur. Kants teleologischer Naturbegriff als Ansatz zu einer Umweltphilosophie, online unter: URL http://angelabreitenbach.weebly.com/uploads/5/7/5/7/57579773/breitenbach_vernunftnatur.pdf (zuletzt eingesehen am 23.07.2020), S. 495.

³⁴ BREITENBACH, Angela: Vernunft in der Natur, S. 495f.

Eigenschaft den Menschen vom Tier, sondern ein Sammelsurium an Eigenschaften, die in den Grundanlagen der menschlichen Entwicklung angelegt sind. Auch für Herder ist der Mensch zu Empathie fähig. Er sieht ihn im Kontext der Lebewesen sogar als das Mitfühlendste an. Diese Empathie ist nicht nur auf die menschliche Spezies beschränkt, sie erstreckt sich auf andere Arten, sogar ein Trauern um eine verwelkte Blume hält Herder für möglich.³⁵ Mit dieser Beifügung beschränkt Gottfried Herder seinen Ansatz nicht nur auf die Differenzierung zwischen Mensch und Lebewesen, sondern er bettet auch die Natur als Lebensraum in seine Theorien mit ein.

Eine in diesem Zusammenhang weitere wichtige zu nennende Persönlichkeit ist Friedrich Wilhelm Josef Schelling. Dieser begann schon früh mit dem Nachdenken über eine Naturphilosophie, deren Anknüpfungspunkte zu Beginn bei Platon, Spinoza und Kant lagen. Schelling erfragt im Grunde die Natur als Subjekt, indem er transzendentalphilosophisch argumentiert und somit eine rein empirische sowie verobjektivierende Sichtweise ablehnt. Schelling sieht die Frage wie Natur überhaupt möglich sei als elementar für die Philosophie und löst sich dementsprechend von den Gedanken Kants und seines früheren Mentors Fichte. Es geht ihm, im Unterschied zu Kant, um die Natur als Prozess mit ihrer Entstehung, nicht um ihr fertiges Dasein. Die Natur ist für Schelling gerade nicht etwas Statisches, ein Zustand. Dadurch versucht er sich an einer Art Letztbegründung und geht damit weit über die Ansatzpunkte Kants hinaus.³⁶

Somit bezieht er sich auf die Kombination von Geist und Materie, konkreter versucht er einen Zusammenhang zwischen Geist und Natur herzustellen. In der organischen Natur kann der Geist des Mensch, so Schelling, die sich selbst entwickelnde bzw. organisierende Materie erkennen. Die Organisation ist aber nur in Verbindung mit dem menschlichen Geist möglich und damit kann der Gedanke

³⁵ Vgl. dazu: OTT, Handbuch Umweltethik, S. 112.

³⁶ Vgl. dazu: ANDRIES, Marcus: Schellings Entwicklungsbegriff. Wandlungen und Konstanten in seiner Naturphilosophie, Dissertation Universität Tübingen 2010, S. 25ff.

der „ursprünglichen Vereinigung des Geistes und der Materie“³⁷ im Organismus entstehen.

„Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbaret; sobald ich mich und mit mir alles. Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todes Objekt, und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich sey.“³⁸

Daraus resultierend versucht er auf einen Subjektcharakter der Natur zu schließen. Sie kann in keinem Fall ein bloßes Produkt sein, sondern ist selbst produktiv. Daher muss die Natur sowohl Subjekt- als auch Objektcharakter aufweisen.

„Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern nothwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur Natur, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet. Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir Natur als Objekt. Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie).“³⁹

Er unterscheidet damit zwei Eigenschaften der Natur, nämlich als zu einem Produkt erstarrt und damit als empirisches Objekt sowie zum anderen als lebendiger Akteur, der nur theoretisch zu erfassende Produktivität ist.

In Folge dessen kann die Natur nicht nur ihre gegenständliche Erscheinung sein, vielmehr der seinem Wesen nach nicht anschauliche intelligible Prozess, der allem Anschein statischer Empirie zu Grunde liegt.⁴⁰

Schelling entwickelt auf dieser Basis für die Potenz der Natur einen Dreischritt: Die reine Produktivität als absolute Identität, die Hemmung dieser Produktivität als Differenz sowie die Synthese beider zum Produkt als Indifferenz.⁴¹

³⁷ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Ideen zu einer Philosophie der Natur, Holzinger: Berlin 2013, SW II S. 47.

³⁸ Ebd., S. 47f.

³⁹ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Gabler: Jena/Leipzig 1799, SW III. S. 272.

⁴⁰ Vgl. dazu: PLUDER, Valentin: Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, frommann-holzboog: Bad Cannstatt 2013, S. 264.

⁴¹ Vgl. dazu: ANDRIES, Schellings Entwicklungsbegriff, S. 50.

Natur ist Produktivität und damit ist auch der Mensch ein Produkt dieser Produktivität, welches in den Naturgesetzen integriert ist. Folglich besteht Natur als etwas vom Menschen Unabhängiges mit eigenen Gesetzmäßigkeiten.

Dennoch versieht Schelling, wie Kant, den Menschen mit einer Sonderstellung, dadurch dass er ein komplex ausgebildetes Gehirn besitzt, gleichzeitig aufrecht gehen kann und ein vernunftbegabtes Lebewesen ist. Jene Vernunft sieht er aber nicht als natürliche Entwicklung im Prozess der Natur, sondern diese Emanzipation ist kein natürlicher Akt und damit wider der Natur. Marcus Andries fasst die Theorie Schellings in seiner Dissertation treffend zusammen:

*„Zunächst ist der Mensch ein Naturwesen. Offenbar auf natürlichem Wege wird dieses Naturwesen mit Vernunft und Geist ausgestattet. Sein Geist ist ihm zwar natürlicherweise gegeben, doch hat dieser in sich das Bestreben, sich selbst frei zu machen gegenüber der Natur. Damit findet Schelling im Natürlichen des Menschen ein Element, das ihn über das rein Natürliche hinaushebt.“*⁴²

Im Menschen sieht der frühe Schelling also das Ziel und Endzweck der Natur erreicht. Er ist auf diese Weise ein „natürlich-übernatürliches Doppelwesen“⁴³. Der späte Schelling entwickelt keine gänzlich neuen Ansätze zu seiner Naturphilosophie, er liefert lediglich einige Ergänzungen. Er bringt das Element des Zufalls hinzu und widmet sich dezidiert den Potenzen der Natur. Außerdem rückt er den Menschen als Endzweck verstärkt in den Mittelpunkt.⁴⁴

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Schelling mit seinen Ansätzen zur Naturphilosophie sowohl den Holismus als auch den Anthropozentrismus verbindend einsetzt. Eine Verbundenheit von Allem mit Allem wird in der Vereinigung von Geist und Natur gesucht und gleichzeitig der Mensch als Naturprodukt, der diese durch seine Vernunft übersteigt und damit Ziel und Endzweck dieser sein kann.

⁴² ANDRIES, Schellings Entwicklungsbegriff, S. 66.

⁴³ Ebd., S. 71.

⁴⁴ Im Kontext dieser Masterarbeit würde die genau Auseinandersetzung mit Schellings Spätwerk zu weit führen, es geht lediglich um eine Zusammenschau der naturphilosophischen Ansätze.

Charles Darwin sieht nicht nur die Vernunftfähigkeit des Menschen, sondern eine weitere Komponente, das moralische Verhalten. Dieses unterscheidet, so Darwin, den Menschen grundlegend vom Tier. Dabei stellt die Empathie mit leidensfähigen Tieren eine Art Nebenprodukt der Moralevolution. Er entwirft ein detailliertes Modell der Entstehung und Entwicklung des menschlichen Moralverhaltens, das bis hin zu einem Pathozentrismus führt.⁴⁵

Als Mitbegründer einer modernen philosophischen Anthropologie gilt Max Scheler. Er stellte fest:

*„Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“*⁴⁶

Sein Ansatz verfolgt eine Stufentheorie, bei der der Mensch an oberster Stelle steht. Im Gegensatz zu einigen anderen Theorien heißt das aber nicht, dass dem Menschen damit eine hierarchische Überhöhung widerfährt. Er kategorisiert Pflanzen, Tiere und den Menschen in aufsteigender Reihung. Jeder Stufe wird mehr und mehr Funktion sowie Fähigkeit zugesprochen. Der Mensch in der obersten Stufe wird dennoch in seiner Körperlichkeit als zu den Tieren zugehörig klassifiziert, er kann aber aus sich heraustreten und damit Personencharakter beanspruchen. Scheler sieht das Personsein dadurch manifestiert, dass den Menschen eine Sphäre des Geistes zukommt. Dadurch können sie sich Geschichte und Kultur erschaffen und sind somit einzigartig in der Welt der Lebewesen.⁴⁷

Helmuth Plessner definiert verschiedene Positionalitäten. Diese sind als Doppelaspekt mit einer Innen- und Außenseite zu verstehen.⁴⁸ Das Tier als Lebewesen nimmt dabei eine geschlossene Positionalität ein, das heißt es ist an

⁴⁵ Vgl. dazu: ANDRIES, Schellings Entwicklungsbegriff, S. 112.

⁴⁶ SCHELER, Max: Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, In: KEYSERLING, Hermann (et al.): Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Achstes Buch, Otto Reichl Verlag: Darmstadt 1927, S. 162.

⁴⁷ Vgl. dazu: Ebd., S. 112.

⁴⁸ PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV., Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 2003, S. 184.

seine unmittelbare Umwelt gebunden. Dem Menschen dagegen kommt eine exzentrische Positionalität zu, er kann aus sich in einen Reflexionsprozess heraustreten und die Position eines Beobachters einnehmen. Durch diese Fähigkeit eröffnen sich verschiedene Lebensbezüge, nämlich der Außenwelt mit ihren Dingen und Sachverhalten, der Innenwelt mit ihren Gefühlen und Sinnen sowie der Mitwelt als Sphäre intersubjektiver Begegnung.⁴⁹

Vom Menschen als ein Mängelwesen mit einer Reihe von Unspezialisiertheiten spricht Arnold Gehlen.⁵⁰ Im Gegensatz zum Tier ist er nicht optimal an seinen Lebensraum angepasst. Als Nachteil ist dies aber nicht zu verstehen, denn damit kann der Mensch Nischen und Habitate selbst besetzen und kreieren. Wenn er sich das erschafft, ist er lebensfähig in seinen unterschiedlichen geschaffenen Naturlandschaften. Diese sind, laut Gehlen, *„Möglichkeiten[, die der Mensch] erzeugen kann, sich eine zweite Natur zurechtzumachen, in der er dann statt in der ›Natur‹ existiert.“*⁵¹

Die im Überblick zusammengestellte Auswahl an philosophischen Theorien und Positionen zur Stellung des Menschen zeigt insgesamt, dass der Mensch in der Natur ein einzigartiges Wesen darstellt, das die Fähigkeit besitzt, sich von sich selbst zu distanzieren. Diese Möglichkeit zur Selbstdistanz ist einerseits eine wesentliche Mitursache für die Klimakrise, da die Menschheit sich aus allen Bezügen heraus denken kann und somit über die Zeiten hinweg in der Lage war durch Wissenschaft und Technik aus diesem Naturverhältnis her auszutreten. Diese Selbstdistanz und damit auch einhergehende reflexive Freiheit müssen dementsprechend wieder genutzt werden, um zu einem neuen Naturverhältnis übergehen zu können.

⁴⁹ Vgl. dazu: OTT, Handbuch Umweltethik, S. 113.

⁵⁰ GEHLEN, Arnold: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Aula Verlag: Wiesbaden 1986, S. 31.

⁵¹ Vgl. dazu: Ebd., S. 36.

2.6.2. Naturphilosophie und Naturphänomenologie

Die Beschäftigung der gegenwärtigen Philosophie mit dem Naturbegriff geht auf drei wesentliche Themenkomplexe zurück. Zum einen die Frage wie Natur überhaupt definiert werden kann, außerdem welches gesicherte Wissen aus ihr gezogen werden kann und drittens in welchem Verhältnis der Mensch zur Natur steht.

Die Umweltethik als angewandte Bereichsethik entstand nicht einfach zusammenhangslos. Schon seit der Antike gibt es das Staunen über die Natur und ihre Beschaffenheit. Die Erkenntnisse sowie die Einbettung des Menschen als Lebewesen in der Welt beschäftigte schon die frühe Philosophie. Es wird daher ein kurzer Abriss über diese Thematik gegeben, da diese für das Verständnis und die Grundlagen einer Umweltethik die Basis bilden.

Die Naturphilosophie widmet sich erkenntnistheoretischen Untersuchungen und ist damit eng mit der Philosophie der Naturwissenschaft verbunden. Sie hat die Natur zu ihrem Gegenstand und will damit das Ganze der Natur erforschen. Man kann zwischen diesen beiden Disziplinen zwar eine Grenze setzen, sie sind aber doch aufs Engste miteinander verwoben.⁵²

„Was die Naturwissenschaften der Naturphilosophie an Ideen und Hypothesen entnommen haben, gaben sie ihr in gefestigter und ausgebauter Form als Beitrag zum Bilde der Gesamtnatur zurück, das zuletzt Ziel alles Naturerkennens ist. Wenn der Naturwissenschaftler weiter aufs Ganze, der Naturphilosoph tiefer ins Einzelne vorzudringen sucht, sollte man darin nicht willkürliche persönliche Übergriffe sehen; der Zusammenhang der Aufgaben macht solche Erscheinungen verständlich und zuweilen fast notwendig.“⁵³

In der Naturphänomenologie beschäftigt man sich insgesamt mit mehreren Themenkomplexen. Entscheidend ist der Bezug auf den Leib bzw. Körperlichkeit. Die Natur wird hierfür durch die Leiblichkeit als Lebewesen erfahren und damit nicht verobjektiviert.

⁵² Vgl. dazu: BECHER, Erich: Naturphilosophie. Unter Redaktion von C. Stumpf bearbeitet, In: HINNEBERG, Paul: Die Kultur der Gegenwart 3. Teil, B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1914, S. 23.

⁵³ Ebd., S. 23.

„Daraus folgt, dass die Gegenstände der Naturphänomenologie das in den Sinnen Gegebene darstellen. Dabei ist primär an die fünf Sinne zu denken, darüber hinaus aber etwa auch an den Gleichgewichtssinn und Wärmesinn.“⁵⁴

Man kann zwar Temperaturen durch ein Thermometer messen, aber das Fühlen von Wärme oder Kälte kann nicht in Form von Messgeräten dargestellt werden. Dementsprechend erscheint ein phänomenologischer Zugang als durchaus sinnvoll. Außerdem sind Befindlichkeiten und Gemütsstimmungen eines Menschen in Bezug auf die Natur relevant und können durch eine Naturphänomenologie beschrieben werden. Die Selbsterfahrung des Menschen gilt ebenso als wichtige Teilbetrachtung dieser Disziplin, die aber erst wenig erforscht wurde.

Konrad Ott definiert die Naturphänomenologie als hauptsächlich subjektive Erfahrung:

„Die Hauptaufgabe einer Naturphänomenologie besteht zunächst darin, die Natur ›für uns‹ zur Sprache zu bringen. Was die Natur für uns ist, findet sich bisher hauptsächlich in der Kunst, so in der Landschaftsmalerei und in der Naturlyrik. Die akademische Philosophie hat aufgrund ihrer analytisch-diskursiven Ausrichtung wenig zur Naturphänomenologie beigetragen.“⁵⁵

Nicht nur diese Subjektivität als bloße Erfahrung und die Schwierigkeit der Kommunizierbarkeit sind problematisch, auch das naturwissenschaftliche Wissen in der heutigen Gesellschaft wird mit unbedingter Priorität gesehen und damit der Erfahrung der Vorzug eingeräumt.

Ein Hauptaugenmerk liegt bei der Erforschung der sogenannten atmosphärischen Phänomene. Eine Atmosphäre wird bestimmt als „*Ein ›Zwischenbereich‹ der Gestimmtheiten, zwischen einer Umgebung, die sich objektiv beschreiben lässt, und einem empfindenden Subjekt.*“⁵⁶ Die zu untersuchenden Bereiche sind überwiegend das Klima, die Jahreszeiten und das Wetter.

⁵⁴ BÖHME, Gernot: Naturphänomenologie, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 101.

⁵⁵ BÖHME, Gernot: Naturphänomenologie, S. 101.

⁵⁶ BÖHME, Gernot: Für ein ökologische Naturästhetik, 3. Aufl., Suhrkamp: Frankfurt am Main 1999.

Am besten erforscht ist die Leiblichkeit des Menschen. Der Mensch kann dabei sowohl äußere Einflüsse als auch sich selbst spüren. Vor allem in der Erfahrung des eigenen Zweifelns⁵⁷ und die Erkenntnisse von Angst und Schmerz sind wesentlicher Bestandteil der Phänomenologie.

Wie kann man nun die Naturphänomenologie zusammen mit der Umweltethik denken? Zunächst kann man werten, wie die Natur sich darstellt. Das kann von Staunen über Genuss bis hin zu Ekel oder Angst reichen. Die leiblichen und geistigen Bewertungen müssen aber nicht nacheinander auftreten, sie können durchaus auch parallel stattfinden.

Das Potenzial der Naturphänomenologie liegt somit in der Bereicherung der Umweltethik durch ihren Fokus auf die eudämonistische und werteorientierte Dimension. Ott ist der Überzeugung, dass *„die Naturphänomenologie als [...] die unverzichtbare methodische Grundlage der umweltethischen Axiologie gelten [kann].“*⁵⁸

2.7. Der naturalistische Fehlschluss

Die Umweltethik als akademische Fachdisziplin setzt sich mit dem ethischen Umgang mit der Natur auseinander. Wenn man von der Umwelt als solcher spricht, dann ist damit die Umwelt des Menschen impliziert. Es ist aber ebenso von der Umwelt einer Pflanze oder eines Tieres zu unterscheiden. Der Begriff der ökologischen Umwelt ist ein kulturell vom Menschen erschaffener und dementsprechend in anthropozentrische und nonanthropozentrische Fachbereiche zu gliedern. Eine nonanthropozentrische Umweltethik geht davon aus, dass in der Menschheitsgeschichte die anthropozentrische Sichtweise vorherrschend war und damit in der Entwicklung negative Folgen für die Umwelt bewirkt hatte. Ihre Teilgebiete sind der Pathozentrismus, Biozentrismus sowie der Holismus und als

⁵⁷ Descartes Theorien über das menschliche Zweifeln als fundamentum inconcussum bilden dabei eine wichtige Grundlage für die Forschung.

⁵⁸ BÖHME, Naturphänomenologie, S. 104.

Erweiterungen eines Anthropozentrismus zu verstehen.⁵⁹ Diese Teilgebiete werden unter dem Aspekt der Argumente und Begründungsansätze näher erläutert. Grundsätzlich soll der Mensch sein ethisches Handeln auf außermenschliche Bereiche ausweiten und seine Umwelt bzw. Natur miteinbeziehen. Die philosophischen Ansätze unterscheiden aber in Bezug auf die Werte zwischen naturalistischer und metaphysischer Argumentation. In Folge dessen kann diese Unterschiedlichkeit durchaus zu Problemen für eine einheitliche philosophische Umweltethik führen. Denn grundsätzlich trennt die moderne methodologische Wissenschaft zwischen Tatsachen bzw. Gegebenheiten und Werten bzw. Präferenzen, Normen, Sachverhalten. Folglich werden wahre Behauptungen als Ist oder Nicht-Ist klassifiziert und Werte als Urteil, ob etwas gut oder schlecht ist.⁶⁰

Wenn man in solch einer Argumentation dementsprechend von einem Ist-Zustand auf ein Sollen schließt, das (vermeintlich) ethisch gefordert wird, dann ist das unzulässig und man spricht von einem naturalistischen Fehlschluss. Der Unterscheidung von Tatsachen und Werten widmeten sich u.a. David Hume, George Edward Moore und Max Weber.

David Hume bemerkt in den Morallehren einen fast schon fließenden Übergang zwischen den Sein- und Sollenaussagen, welche er als nicht gültige Folgerungsbeziehungen ansieht. Daraus leitet er folgendes Gesetz ab:

„Aus einer beliebig großen Menge von wahren Tatsachenbehauptungen (»X ist p«) kann logisch keine Soll-Aussage (»Es ist gut/verboten/geboten, x zu tun!«) deduziert werden.“⁶¹

Zusammengefasst dürfen somit aus Sachverhalten keine Normen abgeleitet werden. Laut Humes Gesetz wäre eine rein biologische oder ökologische Begründung nicht zulässig, denn man kann nicht einfach aus Analysen zur Erderwärmung ein Gebot ableiten, das eine globale Einhaltung einer Mitteltemperatur in einem bestimmten Temperaturrahmen fordert.

⁵⁹ Vgl. dazu: FABER, Malte/MANSTETTEN, Reiner: Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2003, S. 14ff.

⁶⁰ Vgl. dazu: POTTHAST, Thomas/OTT, Konrad: Naturalistischer Fehlschluss, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 55.

⁶¹ POTTHAST/OTT, Naturalistischer Fehlschluss, S. 56.

George Edward Moore nimmt die Bedeutung des Begriffs „gut“ in den Blick und formuliert aus seinen Thesen den naturalistischen Fehlschluss, damit gilt er auch als der Begründer dieses Ausdrucks.

„Und doch ist ein solch simpler Fehler in Bezug auf »gut« weit verbreitet. Es mag sein, dass alle Dinge, die gut sind, auch etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art der Lichtschwingung hervorrufen. Es steht fest, dass die Ethik entdecken will, welches die Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich »gut« definieren; dass diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht »andere« sein, sondern vollständig gleichbedeutend mit Gutheit. Diese Ansicht möchte ich den »naturalistischen Fehlschluss« nennen, und werde ihn nun abzuhandeln versuchen.“⁶²

Moore wendet sich gegen einen Naturalismus in der Ethik, weil dieser das Prädikat „moralisch gut“ mit einer Eigenschaft eines natürlichen Gegenstandes gleichsetzt. Für ihn bleibt somit eine Frage offen, die allgemein als open-question-Argumentation bekannt wurde: Wenn irgendetwas eine empirische Eigenschaft wie beispielsweise „alt“ aufweist, ist es dann auch gut?⁶³ Problematisch für die Umweltethik wird Moores These, wenn man fragt, ob Werte dann überhaupt außerhalb eines menschlichen Bewusstseins existieren. Auch hier zeichnet sich die Problematik, dass man weder eine Sorge um der Natur selbst willen oder aufgrund menschlichen Nutzens fordern kann, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Filippo Bertolini fragt in seiner Dissertation zu dieser Thematik folgerichtig:

„Wenn der Schluss von Sein auf Sollen unzulässig ist, [...] stellt sich die Frage, ob Werte auf irgendeine andere Weise in die Natur gelangen können, ohne intrinsische Werte annehmen zu müssen. Eine nähere Analyse des naturalistischen Fehlschlusses kann zwar die Schwächen dieses häufig verwendeten Gegenarguments für eine Umweltethik offen legen, allein dies kann jedoch nicht als rationale Fundierung derselben gelten. Den naturalistischen Fehlschluss zu entkräften wäre ein zu schwaches Argument, um eine Ethik der Natur vollständig zu begründen. Für das Problem der Unvereinbarkeit zwischen intrinsischem Wert und normativer Forderung ist

⁶² MOORE, George Edward: Philosophical Papers, London 1964, §10.

⁶³ Vgl. dazu: POTTHAST/OTT, Naturalistischer Fehlschluss, S. 56f.

*vielmehr ein Naturbegriff vonnöten, der das Gute nicht als Attribut x der Natur zuschreibt.*⁶⁴

Anfang des 20. Jahrhunderts widmet sich Max Weber den (Natur-)wissenschaften und der Werturteilsfreiheit. Für ihn haben empirische Tatsachen erst dann Faktizität, wenn sie wirklich wertfrei sind. Er ist sich dessen aber bewusst, dass diese pure Faktizität bzw. Objektivität in der Wissenschaft jedoch kaum anzutreffen ist.⁶⁵ Ergänzend muss die Wertfreiheit wissenschaftsethisch aufgegeben sein und eine Kennzeichnung als solche unbedingtes Gebot. Dennoch ist seine Prämisse klar, die Wissenschaft kann nur sagen was zu tun oder nicht tun ist, aber auf keinen Fall was getan werden soll. Damit werden Werturteile in einen außerwissenschaftlichen Bereich gelegt.

Für die Definition und Stellung einer Umweltethik im wissenschaftlichen Kontext ergibt sich daraus, dass eine Vermischung oder ein fließender Übergang von Sein und Sollen unbedingt vermieden werden müssten. Postuliert werden muss aber nicht gezwungenermaßen eine völlig wertfreie Wissenschaft. Es muss ein Bewusstmachen sowie eine Reflexion dieser Grundparteilichkeiten vorgenommen und dezidiert dargelegt werden. An diese Postulate bzw. Standards muss sich gehalten werden, auch im Bereich der Umweltethik. Potthast und Ott unterscheiden dafür die sogenannten concerned scientists und epistemisch-moralische Hybride.⁶⁶

Die Diagnose der Umweltwissenschaften beruht auf der Annahme, dass die Natur und ihre Vielfalt als Lebensgrundlage für den Menschen gerade durch ihn und sein Handeln gefährdet sind. Aus dieser Perspektive heraus nehmen die WissenschaftlerInnen die Position von concerned scientists ein, um ihren Prognosen einen warnenden Charakter zu geben. Wenn dies auch normativ spezifiziert und die Voraussetzungen für eine Zukunftsverantwortung deutlich werden, dann kann ihre Einstellung mit den Standards vereinbart sein.⁶⁷

⁶⁴ BERTOLINI, Filippo: Der Wert der Natur im Selbstverständnis des Menschen Untersuchungen zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei McDowell und der Philosophischen Anthropologie, Dissertation Universität Heidelberg 2015, S. 31f.

⁶⁵ Vgl. dazu: WEBER, Max/WINCKELMANN, Johannes (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, UTB für Wissenschaft: Tübingen 1968, S. 54f.

⁶⁶ Vgl. dazu: POTTHAST/OTT, Naturalistischer Fehlschluss, S. 58

⁶⁷ Vgl. dazu: Ebd., S. 58.

Epistemisch-moralische Hybride sind wissenschaftliche Forschungsgebiete bzw. Konzepte, die bewertende und beschreibende Perspektiven eng miteinander verknüpfen. Diese Hybride bestehen aus einem normativen und deskriptiven Teil, die sich aber auseinander dividieren und als eigenständig identifizieren lassen. Der Versuch einer Sichtbarmachung von implizierter Normativität erscheint dabei durchaus gegeben. Die Aufgabe solcher Hybride für eine Umweltethik sieht Ott in mehreren Bereichen aufgegeben, und zwar in:

„Trennung von Sein und Sollen, Explikation impliziter Wertungen und Normativität (evaluativ und präskriptiv), Reflexion der Begründungsprobleme des Explizierten und Erarbeitung ›gemischter‹ Urteile zu einzelnen Fragen.“⁶⁸

Zusammenfassend muss man bei der Sein-Sollen-Unterscheidung immer davon ausgehen, dass es um eine Wertzuschreibung geht, also ein Wert von einem Subjekt zugeschrieben wird und die Natur an sich nicht werthaltig sein kann und es sich damit um eine Welt reinen Seins handelt. Von absoluten Werten der Natur könnte man nur sprechen, wenn sie auch ohne wertende Subjekte⁶⁹ Gültigkeit bzw. Bestand hätten. Wenn allerdings die Natur an sich wertvoll ist und man solche absoluten Werte aufweisen kann, dann würde man erst gar keinen Fehlschluss begehen. Bei solch einem Versuch die Ethik in der Lehre des Seins zu verankern sind unter anderem Hans Jonas, Albert Schweitzer sowie Holmes Rolston III federführend gewesen. Für Jonas ist schon die Selbstbejahung des Lebens ein ontologischer Wert, Schweitzer⁷⁰ postuliert, dass alles einen gleichen Wert hat und vertritt damit einen radikaleren Biozentrismus. Rolston geht in seiner ontologischen Wertelehre davon aus, dass Werte nicht aus dem Inneren heraus verspürt, sondern im Außen entdeckt werden. Damit würde die seltene Frucht eines Baumes im Regenwald generell intrinsisch wertvoll sein, nicht nur weil ein Subjekt sie bestaunt.⁷¹ Rolston sieht diese Frucht des Baumes als Wert und spricht anknüpfend von Werten als projects und meint damit lebendige Entwürfe, die im struggling for life ihr Sein als etwas Gutes verteidigen. Die Natur als etwas Belebtes betitelt Rolston als projective, sie bringt durch die Evolution immer wieder

⁶⁸ Vgl. dazu: Ebd., S. 59.

⁶⁹ Das müssen nicht zwangsläufig Menschen sein, wenn man im Allgemeinen empfindungsfähigen Wesen dieses Können zuschreibt, so wie es sowohl im Pathozentrismus als auch im Biozentrismus postuliert wird.

⁷⁰ Der Biozentrismus sowie Schweitzers Thesen werden dezidiert in Kapitel 5 erläutert.

⁷¹ Vgl. dazu: ROLSTON, Holmes III: Werte in der Natur und die Natur der Werte, In: KREBS, Angelika (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte zur gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997, S. 247–270.

Unerwartetes und Neues hervor. Alles und jede Spezies, die sie hervorbringt, sind demnach projects.⁷² In diesem Kontext sei anzumerken, dass er, natürlich im Gegensatz zu früheren PhilosophInnen, die Basis jeden Lebens in Betracht ziehen kann und dies tut. Indem er den generellen Ausgangspunkt, die DNA/DNS in seine Thesen miteinbezieht, kann er jede Art von Leben als wertvoll deklarieren, weil durch die DNA/DNS als generell systemisch wertvolle Informationsübertragung über die Zeiten hinweg eine Ausdifferenzierung in neue Spezies möglich werden kann.

Die Debatte um den Naturalistischen Fehlschluss bzw. die Umgehung auf die Ebene der Ontologie kann zeigen, dass die Naturwissenschaften nicht einfach darüber befinden können, ob der empirisch wissenschaftliche Naturbegriff der einzige ist, der den Diskussionen Stand hält. Es muss demnach der zugrunde gelegte Naturbegriff gerade von der Umweltethik kritisch reflektiert werden, um die damit explizit oder implizit verbundenen Normen oder Werte zu klären.⁷³ Eine solche Offenlegung und Reflexion über den verwendeten Naturbegriff ist im wissenschaftlichen Kontext sinnvoll und verhilft der Umweltethik ebenso in der Diskussion ihren Standpunkt zu vertreten.

2.8. Elementare Begrifflichkeiten im Zusammenhang mit der Umweltethik

In weiterer Folge müssen in der Auseinandersetzung mit der Umweltethik mehrere Begriffe definiert werden, die im Laufe der Zeit sowie in der Historie ihres Gebrauchs für die Thematik wichtig wurden und sind. Dies sind der Naturbegriff als solcher, die Verantwortung mit ihren verschiedenen Bezügen und die Nachhaltigkeit, die sich sowohl in einem Modell beschreiben als auch in stark und schwach eingliedern lässt.

⁷²ROLSTON, Holmes: Eine Ethik für den gesamten Planeten Gedanken über den Eigenwert der Natur, In: Natur und Kultur. Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit 7(Nr. 2/2006), S. 24-40 / ROLSTON, Holmes: Conserving Natural Value - From Chapters 5.6, In: Columbia University Press, online unter: URL <https://docs.google.com/a/rams.colostate.edu/viewer?a=v&pid=sites&srcid=cmFcy5b2vc3RhdGUuZWRR1HJybHNOb24tY3N1LXdlYnNpdGV9Z3g6MIUzZDRmOWI5MTZhNGY0Nw> (zuletzt eingesehen am 04.08.20).

⁷³ Vgl. dazu: POTTHAST/OTT, Naturalistischer Fehlschluss, S. 59.

2.8.1. Der Naturbegriff

Wenn man sich mit der Umweltethik auseinandersetzen will, dann muss zuallererst der grundlegenden Frage nachgegangen werden, was denn dem Begriff „Umwelt“ zugrunde liegt. Die Umwelt ist das, was den Menschen umgibt, der Lebensraum, in dem er sich befindet. Dieser besteht zum einen aus der Natur und zum anderen aus der Nicht-Natur. Das Bedürfnis diese zwei Bereiche voneinander zu unterscheiden kam aber erst in der Moderne auf. Vormoderne Menschen hatten dieses Bedürfnis nicht, denn die Unterscheidung von Natur und Nicht-Natur konnte sehr einfach und irrtumsfrei gezogen werden: *„Die Blume auf dem Feld ist Natur und das Bild von der Blume auf dem Feld ist Nicht-Natur.“*⁷⁴ Für die Nicht-Natur gibt es schon seit langer Zeit einen Namen, nämlich *Kultur*. In den vormodernen Zeiten war diese Unterscheidung eigentlich irrelevant, denn man lebte schlichtweg voll und ganz in der Natur. Dies hat sich allerdings gewandelt und wird in Zukunft noch an Bedeutung gewinnen, denn die Natur wird zurückgedrängt und gleichzeitig durch Alternativen ersetzt. Ebenso ist darüber hinaus erkennbar, dass in früheren Zeiten die Natur häufig als feindlich und als eine Bedrohung angesehen wurde, beispielsweise war die Wüste ein Ort, an dem man zu verdursten drohte und der Urwald ein undurchdringlicher Ort mit tödlichen Tieren. Heute dagegen ist ein komplett anderes Naturbild vorherrschend: Die Wüste bietet eine unvergessliche Landschaft mit Picknick im Beduinen-Zelt und im Urwald kann man auf einem gesicherten Lehrpfad einen Spaziergang unternehmen. Solch ein Naturverhältnis hat sich erst langsam und unter Einfluss der Tourismusindustrie entwickelt. Voraussetzung dafür sind die zunehmende technische Verfügung über die Natur und die Begründung eines ästhetischen Naturverhältnisses, die sich gegenseitig beeinflussen.⁷⁵ Die Wichtigkeit des ästhetischen Naturverhältnisses zeigt, dass ein neuer Blick auf die Natur geworfen wird, aber auch, dass dadurch erst ein solcher geschaffen wird:

*„Natur, so kann man pointiert sagen, ist zwar bis zur Etablierung dieses Verhältnisses überall, wird aber gar nicht gesehen. Um Natur zu sehen, muss man aus ihr heraustreten. Dieser Schritt stellt eine kulturelle Leistung dar.“*⁷⁶

⁷⁴ BRENNER, Andreas: UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch, Academic Press: Fribourg 2008, S. 90.

⁷⁵ Vgl. dazu: Ebd., S. 90.

⁷⁶ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 90.

Einen ersten Schritt für dieses ästhetische Naturverhältnis unternahm Francesco Petrarca zusammen mit seinem Bruder im Jahr 1336 mit der Besteigung des Mont Vetroux.⁷⁷ Der in Florenz lebende Dichter war somit der erste Bergbesteiger der abendländischen Kultur und muss im Gegensatz zu einem in den Bergen lebendem Hirten gesehen werden, denn Petrarca war ein Städter, jemand, der abseits der Natur, hinter Stadtmauern lebte und damit die nötige Distanz zur Natur hatte und sie anders wahrnehmen konnte als ein Hirte. So erkannte er, dass die Natur nicht nur eine Bedrohung für den Menschen war, sondern auch ein ästhetisches Erlebnis bereithalten konnte. Dies sollte sich, Jahrhunderte später, mit dem ersten Flugzeug und dem ersten Weltraumflug, wiederholen.

Hiermit ist ein weiterer wichtiger Aspekt in Bezug auf die Natur angesprochen, sie wird als Ausgangsmaterial für Ingenieurskunst entdeckt.

2.8.2. Verantwortung

In der Alltagssprache wird häufig der philosophische Begriff der Verantwortung verwendet. Man sagt zum Beispiel „Dafür bist du verantwortlich!“, oder „Mich trifft keine Verantwortung!“, aber was genau meint der Begriff der Verantwortung? Wenn man etymologisch von dem Wort selbst ausgeht, dann stellt die Verantwortung ein sogenanntes sprechendes Wort dar. Hierbei ist das Wort „Antwort“ enthalten. Daher muss man sich die Frage stellen, welche Bedeutung dieser Tatsache zukommt.

„Diese Frage gewinnt daher ihr Gewicht, dass es kein kulturell singulärer Fall ist, dass im Deutschen «Verantwortung» das Wort «Antwort» enthält, sondern diese Begriffskonstruktion sich in ausgesprochen vielen Sprachen wiederfindet, so im Skandinavischen, im Englischen und Romanischen, in den slawischen Sprachen und auch im Chinesischen.“⁷⁸

Wenn man von dieser Tatsache ausgeht, dann ist festzuhalten, dass es auf eine Antwort auch immer eine Frage gegeben haben muss. Demzufolge weist das Wort Verantwortung eine dialogische Struktur auf. Es muss also von Dialogpartnern

⁷⁷ HOHL, Werner: Die Besteigung des Mont Vetroux 1336, Graz 1986.

⁷⁸ Vgl. dazu: Ebd., S. 68.

ausgegangen werden. Außerdem muss das Präfix „Ver-“ in den Blick genommen werden.

„Wenn das mit «Verantwortung» bezeichnete Phänomen in einem dialogischen Raum stattfindet und zugleich einen Rückbezug [...] leistet, so kann man feststellen, dass in der Verantwortung auf etwas zurückverwiesen wird, das in einem Dialog als verbindliche Grundlage des Handelns anerkannt ist.“⁷⁹

Festzuhalten in diesem Zusammenhang ist, dass es nicht von Bedeutung ist, ob der Dialog zwischen zwei realen GesprächspartnerInnen vorherrscht, oder ein innerer Dialog mit sich selbst stattfindet. Daher kann man sagen, dass der Verantwortungsbegriff eine dialogische Struktur aufweist.

Der polnische Philosoph Roman Ingarden (1839-1970) schlägt hierbei folgendes Muster vor:

1. Jemand trägt die Verantwortung, d.h. er ist verantwortlich.
2. Jemand übernimmt die Verantwortung für etwas.
3. Jemand wird zur Verantwortung gezogen.
4. Jemand handelt verantwortlich.⁸⁰

Otfried Höffe hat diese vier Relationen des Verantwortungsbegriffs in eine Frage zusammengefasst: *„Wer hat wofür, vor wem und nach welchen Kriterien eine Verantwortung?“⁸¹* Wenn man sich im Einzelnen die vier Relationen ansieht, dann weist die Frage nach dem „Wer“ auf einen Verantwortungsträger hin, der ausschließlich ein Subjekt sein kann. Jenes Subjekt hat sich vor einer Instanz zu verantworten. Zur Verantwortung gezogen wird dieses Subjekt hierbei nach bestimmten Kriterien. Den Gegenstand der Verantwortung nimmt die Frage nach dem „Wofür“ in den Blick. Demnach ist das Subjekt für eine, präziser ausgedrückt, für seine Handlung verantwortlich. Um dies geltend zu machen braucht es wiederum eine Instanz und entsprechende Kriterien. Zusammenfassend kann man daher festhalten, dass mit dem Begriff der Verantwortung unweigerlich

⁷⁹ HOHL, Mont Vetroux, S. 69.

⁸⁰ Ingarden, Roman: Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente, Stuttgart 1970.

⁸¹ HÖFFE, Otfried: Tragen die Wissenschaften eine Verantwortung für unsere Zivilisation? In: MEYER, Thomas/MILLER, Susanne: Zukunftsethik und Industriegesellschaft, Hermann Luchterhand Verlag: München 1986, S. 73-92.

maßgebliche Begrifflichkeiten verbunden werden müssen: Das Subjekt, die Handlung, die Instanz, die Kriterien.⁸²

Im Folgenden werden diese Begriffe näher erläutert:

Wenn man das **Subjekt** in Zusammenhang mit der Verantwortung betrachtet, dann muss man für das Wort „Subjekt“ das Synonym „Selbst“ einsetzen und kann demzufolge zu dem Schluss kommen, dass das Selbst ein Bewusstsein und darüber hinaus ein (Selbst-)bewusstsein hat. Problematisch hingegen wird der Subjektbegriff, wenn man jemanden oder etwas das (Selbst-)bewusstsein absprechen möchte, beziehungsweise davon ausgeht, dass es nicht vorhanden ist. Brenner schreibt in diesem Zusammenhang, dass *„Wesen, die über kein Selbstbewusstsein verfügen, [auch nicht handeln können] und dementsprechend nicht verantwortlich [sind].“*⁸³

In Bezug auf die Umwelt ist dieser Satz missverständlich, denn genau genommen können die Natur und mit ihr die Lebewesen natürlich handeln. Im Feld der Verantwortung kann man sie aber nicht zur Rechenschaft ziehen, da sie in diesem Kontext zwar über ein Bewusstsein aber über kein Selbstbewusstsein verfügen.

Die **Handlung** in Kombination mit der Verantwortung ist auch immer mit dem Begriff der Freiheit verbunden. Jene Wesen, die nicht über Freiheit verfügen, können im eigentlichen Sinne nicht handeln. Man kann gewissermaßen nur deren Artikulationen als einen Ausdruck ihrer Natur deuten. Wenn davon ausgegangen wird, dass Lebewesen ohne Selbstbewusstsein nicht frei sind, dann muss man sie als handlungsunfähig bezeichnen. In diesem Sinne sind sie *„verantwortungslos“*⁸⁴. Sie können keine Verantwortung tragen. Weiters sind sie damit kein aktives Glied der ethischen Gemeinschaft. Das bedeutet aber keineswegs, dass sie ethisch zu vernachlässigen sind. Auf passive Art und Weise sind sie aber durchaus voll gültige Mitglieder der ethischen Gemeinschaft, als Beispiel hierfür kann man Babys und Kleinkinder anführen. *„Kleine Kinder oder Komatöse sind, Kraft ihres Bewusstseinsvermögens, keine Verantwortungssubjekte, sie genießen gleichwohl*

⁸² Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 69.

⁸³ Ebd., S. 70.

⁸⁴ Ebd., S. 70.

die Schutzrechte der Ethik.“⁸⁵ Diese Tatsache wird heutzutage kaum bestritten und liefert damit ein bedeutendes Argument für die Anerkennung nicht-menschlicher Lebewesen. Demnach könnte man begründen, dass Tiere und Pflanzen zwar über kein Selbstbewusstsein verfügen, dies jedoch noch nicht ausreicht, um ihnen jegliche ethische Berücksichtigung abzusprechen. Brenner sieht die Behauptung, dass Verantwortung eine streng symmetrische und reziproke Konstellation darstellt, mit dieser Begründung ebenfalls ausgeräumt. Denn unter den Menschen gibt es einige wichtige Verantwortungsrelationen, die asymmetrisch und nicht-reziprok sind. Damit kann jemand, der Verantwortung übernimmt, nicht darauf hoffen, dass der Verantwortungsadressat sich im Gegenüber revanchieren müsste. Beispielsweise gilt dies für die Verantwortungsbeziehung zwischen den Eltern und ihren Kindern.⁸⁶

Vor einer **Instanz** übernimmt man Verantwortung. Dabei muss man sich die Frage stellen, „Wem“ oder „Was“ die Funktion einer Verantwortungsinstanz zukommen soll. In einer Gesellschaft gibt es eine ganze Reihe von Instanzen, denen gegenüber man Verantwortung übernehmen muss, beziehungsweise die einen zur Verantwortung ziehen können. Als Beispiel dafür ist der Staat mit seinen Gesetzen zu nennen, zu dem Bereich zählen aber auch die Eltern, Vorgesetzte oder Freunde. *„Vielleicht pfeift aber auch jemand auf Staat, Gesellschaft und Freunde und fühlt sich alleine vor Gott verantwortlich.“*⁸⁷ All jene Instanzen sind aber, aus philosophischer Perspektive, sekundär, denn nur die Instanz gilt als relevant, welche auf das Subjekt zurückgeht. Egal welcher Instanz sich ein Mensch verantwortlich fühlt, letztendlich, und dies hat schon Kant formuliert, muss er seine Handlung vor sich verantworten. Für diese Instanz wurden schon viele unterschiedliche Namen gefunden, unter anderem „Vernunft“, „moralische Persönlichkeit“ oder „das Gewissen“.⁸⁸

Als vierte und damit letzte Verantwortungsinstanz sind die **Verantwortungskriterien** zu nennen. Grundsätzlich müssen die Kriterien im Rahmen der Möglichkeiten eines handelnden Subjekts liegen. Damit einher geht,

⁸⁵ BRENNER, UmweltEthik, S. 70.

⁸⁶ Vgl. dazu: Ebd., S. 70.

⁸⁷ Ebd., S. 71.

⁸⁸ Vgl. dazu: Ebd., S. 71.

dass der Mensch zu allererst frei sein muss, um überhaupt anders handeln zu können. Nach diesem grundlegenden Fundament kommt eine ganze Reihe von Kriterien zum Tragen, so beispielsweise das zentrale Nicht-Schädigungsgebot, unter das nahezu alle anderen Kriterien (z.B. das Lügen-Verbot, das Toleranzgebot) gefasst werden können.⁸⁹

Vor diesem Hintergrund muss in einem nächsten Schritt die Entwicklung um die Debatte der Verantwortung in Verbindung mit der Umwelt skizziert werden.

Für die Diskussion im Bereich der Umweltbewegung im deutschsprachigen Raum wurde das Buch „Prinzip Verantwortung“ (1979) von Hans Jonas (1903-1993) zentral und hatte auf diese einen enormen Einfluss. Der Untertitel des Buches präzisiert sein Anliegen: Es ist der Versuch, eine Ethik für die technologische Zivilisation zu entwerfen. Hans Jonas möchte damit zum einen „die Theorie der Verantwortung weiter entwickeln, und zum anderen diese Theorie auf die Herausforderungen durch die moderne Wissenschaft und Technik anwenden.“⁹⁰ Wenn Jonas von Herausforderung spricht, dann meint er damit in erster Linie die Gefahren durch die Anwendung der Atomtechnologie. Aufgrund dieser Technologie sieht er eine noch nie zuvor dagewesene Bedrohung für die gesamte Menschheit. Für den Bereich der Philosophie attestiert er hier ein Hinterherhinken sowie ein Unvorbereitetsein und nennt konkret zwei Probleme.

Erstens, so sagt er, sei die Philosophie anthropozentrisch. Das bedeutet, sie ist auf den Naturhorizont ausgerichtet. Diese Anthropozentrität der Ethik zeigt sich demzufolge immer dann, wenn eine moralische Forderung über den Menschen hinausgeht, wo das zum Wohle des Menschen zu sein verspricht.⁹¹ Damit meint Jonas, dass die Natur nur von Fall zu Fall geschützt wird und dies einzig und allein aus der Sorge um das menschliche Wohl geschieht. Diese Tatsache veranlasst ihn, die Frage nach dem sittlichen Eigenwert der Natur zu stellen.

Die aufkeimende Technologie bringt aber noch einen weiteren problematischen Gesichtspunkt zu Tage. Bis dahin genügte es in der Ethik Debatte das Handeln in Bezug auf zwei Menschen und die Auswirkungen dazu zu reflektieren, doch nun

⁸⁹ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 71.

⁹⁰ Vgl. dazu: Ebd., S. 71.

⁹¹ Vgl. dazu: Ebd., S. 72.

sprengt die Technologie diesen Rahmen sowohl in der räumlichen als auch in der zeitlichen Dimension. Beispielsweise sind die Folgen eines Unfalls im Bereich der Kernenergie weder auf das Zwischenmenschliche noch auf die Gegenwart zu beschränken. All jene Aspekte werden, so Jonas, in der bisherigen Ethik überhaupt nicht berücksichtigt.⁹² Man kann hierbei sicherlich festhalten, dass die Ethik mit den technologischen Entwicklungen nicht Schritt gehalten hat. Zu berücksichtigen ist eben auch der stetige Wissenszuwachs, der aber durchaus ambivalent zu betrachten ist, denn einerseits weiß der Mensch heute viel mehr als früher, z.B. um die Folgen von CO₂-Emissionen auf dem Planeten. Die Folgen dessen können nicht einfach als moralisch neutrales Ergebnis abgetan werden, sondern müssen als ein moralisch relevantes Handeln eingestuft werden.

„Der Status dieses Wissens ist jedoch noch in keiner konventionellen Ethik zu fassen, welche ja auch Verantwortung in Relation zum zugrunde liegenden Wissen betrachtete.“⁹³

Andererseits gibt es auch jenes Wissen, über das der Mensch noch nicht verfügt. Jonas denkt hierbei an das Wissen, das noch ungesichert ist und die Handlungsfolgen dabei nicht genau vorhersagbar sind. Bei solchen Handlungen bewegt sich der Mensch in Gebieten des expliziten Nicht-Wissens, in denen man nur mit Hilfe von Hypothesen und Wahrscheinlichkeitsrechnung Orientierung schaffen kann. Beispiele hierfür wären die schon genannte Atomtechnologie sowie die Genforschung. Im Bereich der Genforschung sind unter anderem die Freilandversuche mit gentechnisch veränderten Organismen oder Nahrungsmitteln und ihre Folgen keineswegs abschätzbar, sondern nur prognostisch einholbar.⁹⁴

Hans Jonas schreibt dazu treffend, dass eine „Kluft zwischen [dem] Vorherwissen und [der] Macht des Tuns“⁹⁵ herrscht. Brenner bringt Jonas' Aussage auf die kurze Formel: „Wir wissen nicht, was wir tun.“⁹⁶ Er beschreibt dabei sehr treffend weiter:

⁹² Vgl. dazu: JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979.

⁹³ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 72.

⁹⁴ Vgl. dazu: Ebd., S. 73.

⁹⁵ Vgl. dazu: JONAS, Das Prinzip Verantwortung, S. 28.

⁹⁶ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 73.

„Wir wissen deshalb nicht, was wir tun, weil wir es nicht wissen können und die Tatsache, dass wir es nicht wissen können, ergibt sich notwendig aus dem begrenzten prognostischen Wissens über die Folgen unserer weit in Neuland vorstoßenden Handelns.“⁹⁷

Hans Jonas betont damit die Neuartigkeit der Situationen und dementsprechend auch das Handeln. Bisher konnte man auch über Handlungen sagen, dass deren Folgen nicht bis ins kleinste Detail vorhersagbar sind, aber mit den neu hinzukommenden diversen Möglichkeiten der Technologien unterscheiden sich diese dennoch eklatant von den bisherigen Alltagshandlungen. Nicht nur die räumlichen und zeitlichen Dimensionen weiten sich daher aus, sondern auch jene Handlungen, die irreversible Folgen haben können.⁹⁸ Jonas konkretisiert diese Folgen nicht weiter, sagt aber, dass sie räumlich groß sind, wenn ein wesentlicher Teil eines Landes oder einer Bevölkerung betroffen sind. Von zeitlich groß spricht er, wenn die Folgen generationenübergreifend sind. Irreversible Folgen sind jene, die sich jenseits einer emotional nachvollziehbaren Zeitvorstellung erstrecken.⁹⁹

Mit diesem kleinen aber keineswegs unbedeutenden Wort „Emotionalität“ erwähnt Jonas eine wichtige Komponente in der Debatte, die auch in der heutigen Zeit, unter anderem durch Franz Wuketits, vertreten wird, nämlich, dass das intellektuelle und das emotionale Bewusstsein des Menschen auseinanderklaffen. So kann der Mensch zwar mit prognostischen Vorhersagen sich über die Folgen von beispielsweise einer radioaktiven Verstrahlung kundig machen, es mangelt ihm aber an der Fähigkeit, diese Wirkung emotional in seiner Gänze zu erfassen.¹⁰⁰

Solche Handlungen, die den Menschen durch ihr immenses Ausmaß überfordern, entziehen sich seiner Autonomie. Darüber hinaus wird die Autonomie zusätzlich eingebüßt, wenn man die einsetzende Eigendynamik der neu begonnenen Prozesse mitberücksichtigt. Diese können den Menschen gegebenenfalls zu Folgehandlungen nötigen, die jenseits seiner Entscheidungsfreiheit liegen. Jonas fasst dies treffend zusammen: „während der

⁹⁷ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 73.

⁹⁸ Vgl. dazu: Ebd., S. 73.

⁹⁹ Vgl. dazu: JONAS, Das Prinzip der Verantwortung, S. 28ff.

¹⁰⁰ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 73 / Franz WUKETITS: Vorlesung „Krisen und Katastrophen“.

erste Schritt uns freisteht, [sind] wir beim zweiten und allen nachfolgenden Knechte.“¹⁰¹

Wenn man nun den Begriff der Verantwortung miteinbezieht, dann kann man sagen, dass diese Unfreiheit den Menschen in einem gewissen Sinn nicht entlastet, denn die ethische Verantwortung wurde im ersten Schritt aktiv und freiwillig getroffen. Der Mensch hat sich damit von der Freiheit in die Unfreiheit begeben, was ihn keineswegs entlasten darf. Um diese Preisgabe der Autonomie zu vermeiden, stellt Jonas eine Regel auf und zwar für den Fall, dass oben genannte Kriterien (Raum, Zeit, Irreversibilität) eintreffen: der schlechten Prognose soll Vorrang vor der guten gegeben werden. Das heißt, der Unheilsprophezeiung muss mehr Gehör geschenkt werden als der Heilsprophezeiung.¹⁰² Man darf demnach bei Handlungen mit einem so zu erwartenden Ausmaß nicht aufgrund des Gewinns argumentieren. Hans Jonas geht noch einen Schritt weiter und stellt klar, dass bei so verheerenden Folgen, wie zum Beispiel im Johannes-Evangelium, apokalyptische Ausmaße erreicht werden, dann muss der Mensch ganz auf die Handlung verzichten, auch wenn darüber eschatologische Erfüllung verpasst wird.¹⁰³

Jonas Aufruf lautet daher: man muss die Handlungen vor dem Hintergrund der angenommenen Folgen bewerten und angesichts möglicher gravierend negativer Folgen auf die Handlung verzichten. Damit plädiert er für eine Folgenorientierung in der Ethik und unterscheidet sich damit eklatant von einer an Prinzipien orientierten Ethik, wie sie bei Immanuel Kant zu finden ist. Kant geht in seiner Ethik mit der Formel des Kategorischen Imperativs von einem Prinzip aus und lässt die Folgen außen vor. Nach Kants Meinung kommt es für die moralische Güte einer Handlung allein auf die Maxime dahinter an, deshalb lehnt er die Folgenorientierung ab. Jonas dagegen sagt, dass die Absicht alleine kein ausreichendes Kriterium einer verantwortungsvollen Handlung sein kann, wenn man darüber die Folgen, die möglicherweise verheerend sein können, außer Acht lässt.¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. dazu: JONAS, Das Prinzip der Verantwortung, S. 72.

¹⁰² Vgl. dazu: Ebd., S. 70.

¹⁰³ Vgl. dazu: Ebd., S. 71.

¹⁰⁴ Vgl. dazu: Ebd., S. 71ff.

Hans Jonas geht sogar noch weiter indem er sagt, dass sich die Verantwortung nicht nur im Abwägen der möglichen Folgen, sondern auch in einigen Fällen in der unmittelbaren Einsicht zeigt. Als Beispiel führt er die Verantwortung der Eltern gegenüber ihren Kindern an. Hierin sieht er den „*Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt*“ und den „*Archetypus alles verantwortlichen Handelns*“¹⁰⁵. Jene Verantwortung braucht keine Ableitung aus einem Prinzip, da sie dem Menschen von Natur aus eingepflanzt ist.¹⁰⁶ Die Tatsache, dass der Mensch einem Kind gegenüber Verantwortung fühlt, zeigt, dass genau aus diesem Grund die Verantwortung auch wahrgenommen werden muss.

Mit dieser Argumentation stellt sich Jonas gegen Kant und seinen kategorischen Imperativ und begibt sich damit auf das Gebiet des Sein-Sollen-Anspruchs und begeht den beschriebenen naturalistischen Fehlschluss.

*„Jonas sieht sich deshalb nicht veranlasst, das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses, also des Schlusses von einem Sein auf ein Sollen zu respektieren, weil er überzeugt ist, dass im Sein bereits ein Anspruch angelegt ist, konkret nämlich der Anspruch zu existieren.“*¹⁰⁷

Im Hinblick auf die Gefährdung durch die technologischen Möglichkeiten, denkt Jonas aus der Tatsache, dass der Mensch ist, ableiten zu können, dass er auch sein soll. Daher muss alles unterlassen werden, was den Fortbestand der Menschheit gefährden könnte.¹⁰⁸

Wie kann man nun diesem Begriff der Verantwortung gerecht werden? Mit Brenner und Jonas gesprochen muss der Regel der Negativ-Prognose Vorrang vor der Positiv-Prognose gegeben werden. Ergänzt werden muss diese Abwägung durch die Wahrnehmung, denn bei möglichen Handlungen, die Raum und Zeit in einem nicht abschätzbaren Rahmen übersteigen, ist es dem Menschen zwar möglich intellektuell die Folgen einsehen zu können, aber eben nicht im emotionalen Vorstellungsvermögen.

¹⁰⁵ Vgl. dazu: JONAS, Das Prinzip der Verantwortung, S. 84.

¹⁰⁶ Vgl. dazu: Ebd., S. 84.

¹⁰⁷ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S.75.

¹⁰⁸ Vgl. dazu: JONAS, Das Prinzip der Verantwortung, S. 87; S. 96ff.; S. 156.

2.8.3. Nachhaltigkeit

Ein weiterer elementarer Begriff, der in Zusammenhang mit der Umweltethik thematisiert werden muss, ist die Nachhaltigkeit. Man findet diesen Ausdruck sowohl in der Wissenschaft als auch im gängigen Sprachgebrauch der Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Vor allem in den letzten Jahrzehnten wurde es immer wichtiger sich mit der Nachhaltigkeit auseinanderzusetzen.

Geschichtlich stammt das Wort Nachhaltigkeit vom Terminus *Nachhalt* und war ursprünglich in der deutschen Forstwirtschaftslehre beheimatet. Mit seiner im Jahre 1713 veröffentlichten Schrift *Sylvicultura oeconomica* gilt der Oberberghauptmann Carl von Carlowitz als Begründer und Wegbereiter einer Nachhaltigkeit für Holz als natürliche Ressource, da es zu seiner Zeit von enormer wirtschaftlicher Relevanz war und für die Bereiche wie Berg- oder Hausbau verwendet wurde. Er plädierte dafür, dass die Menschen sparsam mit dem Holz umgehen sollten, Wiederaufforstung betreiben und nach anderen Alternativen suchen sollten. Für von Carlowitz war es wichtig, „*daß es eine continuirliche beständige und nachhaltende Nutzung gebe, weilm es eine unentbehrliche Sache ist, ohnewelche das Land in seinem Esse nicht bleiben mag.*“¹⁰⁹ Argumentativ arbeitet er in seiner Schrift unter anderem auch mit biblischen Schöpfungsmotiven, ein sinnvolles Bebauen und Bewahren seien für eine gute Schöpfung elementar.

In den folgenden Jahrzehnten zeigten sich weitere problematische Entwicklungen, die es zu bedenken und bewältigen galt, die Bevölkerungsanzahl nahm stetig zu, Lebensmittel mussten ausreichend zur Verfügung gestellt werden, die Marktwirtschaft florierte und fossile Brennstoffe wurden immer wichtiger. Dadurch wurde in der Zeitspanne von 1713 bis nach dem Zweiten Weltkrieg auch der Nachhaltigkeitsbegriff wichtiger und adaptiert. Die Orientierung an eine Langfristigkeit sowie ein direkter Bezug von natürlichen Ressourcen rückten in den Mittelpunkt. In den Nachkriegsjahren bis in die 1970er hinein wurde die

¹⁰⁹ CARLOWITZ, Hans Carl (2000): *Sylvicultura Oeconomica* oder haußwirthliche Nachricht und Naturgemäße Anweisung zur Wilden Baum-Zucht. 1. Aufl. 1713; bearbeitet von: IRMER, Klaus/KIESSLING, Angela, TU Bergakademie: Freiberg 2000, S. 105f.

Nachhaltigkeitsthematik eher zu einer Randnotiz. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts gewinnt die Beschäftigung mit der Nachhaltigkeit wieder an Bedeutung und formt einen modernen Begriff der Nachhaltigkeit. Ein hierfür zu nennender Wegbereiter ist Dennis L. Meadows mit seinem Schreiben an den Club of Rome mit dem deutschen Titel „Die Grenzen des Wachstums“¹¹⁰.

Darin entwickelt er ein Weltmodell mit mehreren Phasen des stetigen Wirtschaftswachstums, das unweigerlich in einen Absturz mündet.

Zustand der Welt

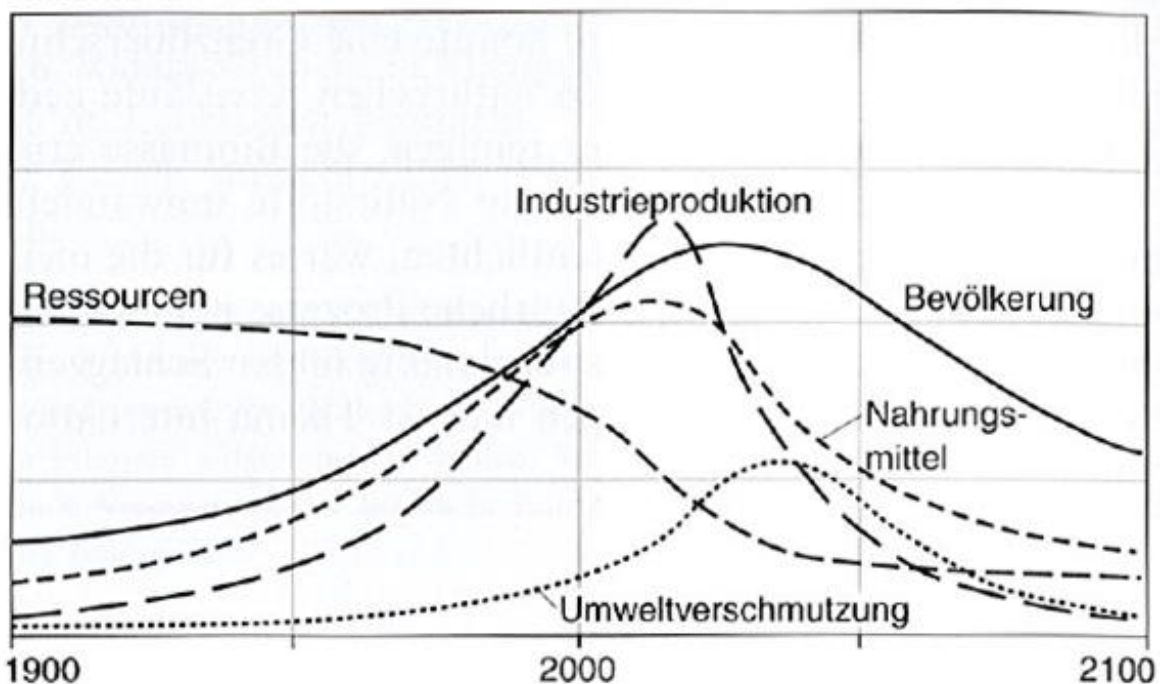


Abbildung 1: Meadows/Randers/Meadows: Grenzen des Wachstums - Das 30-Jahre-Update (2006), S. 172.

Meadows arbeitet in diesem Modell nicht auf Basis von reinen Vorhersagen, sondern arbeitet mit aufwändigen Computersimulationen, die zu dieser Zeit schon möglich waren. Man nimmt Parameter wie Ressourcen, Bevölkerung oder Nahrungsmittel und ermittelt, welchen Verlauf bei bestimmten Annahmen diese nehmen können. Nach dieser Grafik stehen wir momentan im Jahre 2020 am Beginn eines Abwärtsfall der Kurven wie Nahrungsmittel und Ressourcen, wobei der Parameter Umweltverschmutzung in die Höhe driftet.

¹¹⁰ MEADOWS, Dennis L., Die Grenzen des Wachstums, Deutsche Verlags-Anstalt: München 1972.

Sowohl die Grafik als auch der Bericht wollen aufzeigen, dass bei einem kontinuierlichen Wirtschaftswachstum nur eine endliche Welt vorhanden ist und dies zwangsläufig in einer Art und Weise katastrophale Zivilisationsbrüche zur Folge haben muss.¹¹¹

Der Nachhaltigkeitsbegriff wurde in den 1980er Jahren eng gekoppelt mit dem der Entwicklung. Man ging von der Devise aus, dass in der Entwicklungspolitik einiges aufgeholt werden müsse, dementsprechend sollten „Entwicklungsländer“ und/ oder ehemalige Kolonien die Industrialisierung nach westlichem Vorbild nachholen. Aber auch Konzepte zum Ausbau der Eigenverantwortung dieser Länder wurden vorgelegt.

Eine von den Vereinten Nationen eingerichtete Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, kurz WCED, sollte im Jahr 1987 dazu einen Bericht vorlegen. Der „Brundtland-Bericht“ oder *Our Common Future* genannt, formulierte dazu eine Definition für den Nachhaltigkeitsbegriff.

„Dauerhafte Entwicklung ist die Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können. Zwei Schlüsselbegriffe sind wichtig: Der Begriff von »Bedürfnisse«, insbesondere der Grundbedürfnisse der Ärmsten der Welt, die die überwiegende Priorität haben sollten; und der Gedanke von Beschränkungen, die der Stand der Technologie und sozialen Organisation auf die Fähigkeit der Umwelt ausübt, gegenwärtige und zukünftige Bedürfnisse zu befriedigen.“¹¹²

Dadurch, dass alle Mitgliedstaaten diesen als Konsens annehmen mussten, ist dieser Begriff dementsprechend vage und allgemein formuliert. Außerdem wird der Begriff Nachhaltigkeit in einem engen Verhältnis mit der Entwicklung gesehen, welche aber wiederum eng mit Wachstum verbunden ist. Es stellt sich die Frage, ob Nachhaltigkeit und Wachstum vereint koexistierend fruchtbringend sind, oder ob sich die beiden Begriffe gegenseitig ausschließen.

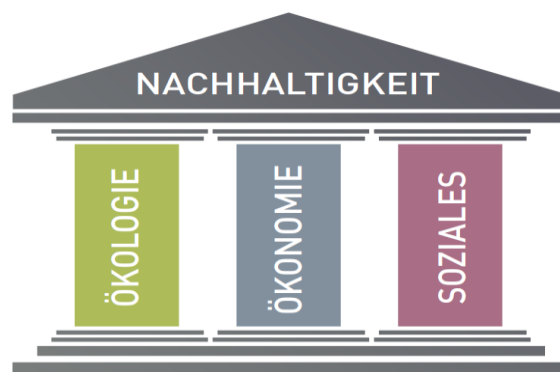
¹¹¹ Vgl. dazu: OTT, Handbuch Umweltethik, S. 62-64.

¹¹² HAUFF, Volker (Hrsg.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung [World Commission on Environment and Development, WCED], Eggenkamp-Verlag: Greven 1987, S. 46.

Insgesamt lassen sich nach Ott zwei verschiedene Traditionsstränge unterscheiden. Zum einen der Fokus auf die Ressourcennutzung und die damit verbundenen künftigen Generationen in Anlehnung an die Forst- und Landwirtschaft im Zeitraum von 1713-1913 sowie zum anderen die Tradition ab den 1970er Jahren, die die globale Entwicklungszusammenarbeit mit der Überwindung der Armut und der Befriedigung der Grundbedürfnisse in den Vordergrund rückt.¹¹³

„Starke“ und „Schwache“ Nachhaltigkeit:

Im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte ist auch die Frage der Ausprägung zu stellen. In den Fachdiskursen lassen sich hier die größten Kontroversen finden. In Zusammenhang des Stellenwerts der Nachhaltigkeit in der menschlichen Gesellschaft, wurden einige Modelle angefertigt.¹¹⁴ Das Basismodell bildet dabei das sogenannte 3-Säulen-Modell. Hierin werden die drei Aspekte Ökologie, Ökonomie und Soziales als gleichwertig nebeneinander gestellt. Die Nachhaltigkeit soll als Überdachung diese Positionen verbinden.



Die drei Säulen der Nachhaltigkeit

Abbildung 2: Institut Bauen und Umwelt e.V. online unter: <https://ibu-epd.com/nachhaltige-entwicklung/> (eingesehen am 27.07.2020)

¹¹³ Vgl. dazu: OTT, Handbuch Umweltethik, S. 65.

¹¹⁴ Für diese Masterarbeit ist ein ausführlicher Blick auf die verschiedenen Modelle nicht notwendig, daher wird nur das Basismodell kurz skizziert, da es als Grundlage für die Definition des Nachhaltigkeitsbegriffs ausreichend ist.

Grundsätzlich ist es die Fortsetzung der Diskussion, welcher Stellenwert den einzelnen Bereichen des 3-Säulen-Modells zugesprochen werden soll. Entweder der gleiche Wert für alle drei (*schwache Nachhaltigkeit*) oder ob eine Differenz in der Wertigkeit (*starke Nachhaltigkeit*) gemacht werden soll.

Die schwache Nachhaltigkeit ist an der ökonomischen Vorstellung orientiert, denn es wird der Natur ein Wert zugesprochen und damit würde ein Gütertausch einen Wertausgleich erfordern. Vereinfacht gesagt, wenn die Natur an sich einen Wert hat, dann kann dieser jederzeit durch andere Güter ersetzt werden.¹¹⁵

Die starke Nachhaltigkeit dagegen gibt der Ökologie den Vorrang, indem sie dort den höchsten Stellenwert einnimmt. Die natürlichen Ressourcen werden als Basis für die menschliche Entwicklung betrachtet. Die Austauschbarkeit der Ressourcen ist auch hier möglich, jedoch nur innerhalb der gleichen Kategorie.¹¹⁶

„Der Hauptunterschied zwischen beiden Konzeptionen liegt in der Beurteilung der Substitutionsmöglichkeiten von Naturkapital. Im Konzept der starken Nachhaltigkeit soll Naturkapital über die Zeit hinweg konstant gehalten werden („constant natural capital rule“). Im Gegensatz dazu kann im Konzept schwacher Nachhaltigkeit Natur- durch Sachkapital prinzipiell unbegrenzt substituiert werden. In diesem Konzept kommt es nur darauf an, dass der Durchschnittsnutzen bzw. die durchschnittliche Wohlfahrt von Menschen dauerhaft erhalten wird („non declining utility rule“).“¹¹⁷

Die nachfolgende Tabelle veranschaulicht vereinfacht die beiden Konzepte in einer Gegenüberstellung.

¹¹⁵ Vgl. dazu: GABLER Wirtschaftslexikon: Revision von schwache Nachhaltigkeit vom 14.02.2018, online unter: URL <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/schwache-nachhaltigkeit-52434/version-275571> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).

¹¹⁶ DÖRING, Ralf/OTT, Konrad: Nachhaltigkeitskonzepte, In: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 2(3)/2001, S. 315-342, online unter: URL <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-347600> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020), S. 320f.

¹¹⁷ DÖRING/OTT, Nachhaltigkeitskonzepte, S. 321.

Schwache Nachhaltigkeit	Starke Nachhaltigkeit
• rein anthropozentrisch	• ökozentrisch
• Harmonie zwischen Wachstum und Umwelt	• Konflikt zwischen Wachstum und Umwelt
• Naturkapital voll substituierbar	• Naturkapital nicht substituierbar
• pro Wachstum (mit moderater Umweltpolitik)	• nachhaltiges Wachstum nicht möglich
• Strategie: Effizienz durch Technik, Wachstum und Markt	• Strategie: Wachstumsstop, Verzicht & Effizienz durch Individuum und Politik
• konventionelle Kosten-Nutzen-Analyse	• kontra Kosten-Nutzen-Analyse
• Vertreter: neoklassische Ökonomen (Wachstumsoptimisten)	• Vertreter: Ökologische Ökonomen, Ökologen (Wachstumspessimisten)

Abbildung 3 adaptiert und verändert aus: Steurer, Reinhard: Paradigmen der Nachhaltigkeit. In: Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht 24.2001/4, S.537-566. S. 557.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass jedes dieser Konzepte durchaus seine Berechtigung hat und versucht umfassend ihren Ansatz zu vertreten. Zu kritisieren ist allerdings die starke anthropozentrische Denkweise im Nachhaltigkeitsbegriff. Der Natur wird jeglicher Eigenwert abgesprochen, da der Mensch das Maß aller Dinge darstellt. Ob die Natur nun einen Wert besitzt, wird rein vom Menschen her definiert.

Diese Denkart ist entwicklungsgeschichtlich unter anderem auf die Thesen Immanuel Kants zurückzuführen, die im Punkt 2.6.1. näher ausgeführt wurden. Die heutigen Systeme und Prozesse der menschlichen Gesellschaft sind davon geprägt die Natur nicht um ihrer Selbstwillen zu schützen, sondern daraus für die eigenen Mechanismen oder Produktionen einen Nutzen zu ziehen. Nur auf Basis des Nutzens wird der Natur bzw. der Umwelt ein Wert zuerkannt. Genau dieses Verhalten der heutigen Gesellschaft prangert auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* an, welche im Analyseteil detaillierter betrachtet wird.

II. Argumente und Begründungsansätze – (C.S.)

Die ethische Diskussion umfasst wichtige Themenkomplexe mit moralischen Forderungen, wie beispielsweise Verantwortung, Nachhaltigkeit und der Eigenwert der Natur, die in den vorigen Kapiteln skizziert wurden. Darüber hinaus müssen Argumente und Begründungsstrukturen betrachtet werden, die im Kontext einer Umweltethik-Debatte stehen.

Die Begründungsansätze der Umweltethik werden nach dem Philosophen William Frankena in vier Hauptkategorien eingeteilt: *Anthropozentrik*, *Pathozentrik*, *Biozentrik* und *Holismus*. All diese Formen seien – laut Frankena – relevant in Bezug auf die Umwelt, da „sie [dem Menschen] *zumindest implizit bestimmte Anweisungen*“¹¹⁸ geben, wie er sich gegenüber ihr verhalten dürfe bzw. solle. Im folgenden Kapitel werden sowohl die Ansätze als auch ihre Rolle bei der Begründung der Umweltethik in Kürze vorgestellt.

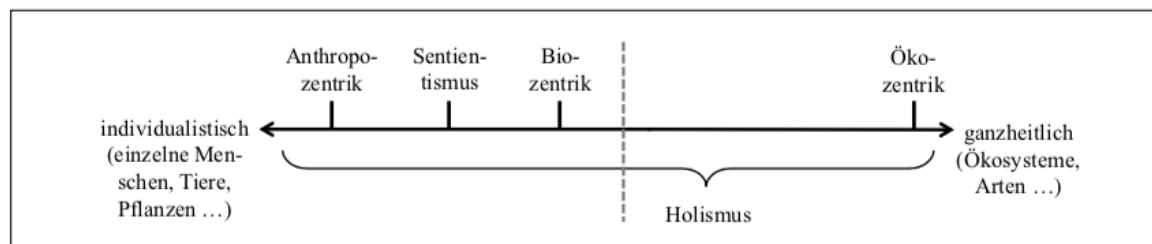


Abbildung 4: Grafische Einordnung der Umweltethik-Konzeptionen, Ott, Konrad: *Handbuch Umweltethik*, J.B. Metzler Stuttgart 2016, S. 169.

¹¹⁸ LORENZ, Ursula: *Umweltethik. Ein evangelisch-katholischer Vergleich*, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2013, S. 18.

3. Anthropozentrismus – (C.S.)

Der Begriff „Anthropozentrismus“ leitet sich vom griechischen „*anthropos*“ ab und bedeutet „der Mensch“. Demzufolge steht bei diesem Begründungsansatz der Mensch im Mittelpunkt der Argumentation, denn er ist ein Vernunftwesen und damit von jeglichen anderen Seinswesen zu unterscheiden, beziehungsweise denen voran zu stellen. Zentral sind hier der Schutz und die Sicherung der Grundbedürfnisse des Menschen (z.B. Nahrung, Wärme). Das gibt ihm auch gleichzeitig das Recht sich der Natur im eigenen Interesse zu bemächtigen. Im Grundtypus geht der Anthropozentrismus davon aus, dass sich die *„Verantwortung [des Menschen] für die Natur primär aus der Verantwortung für andere Menschen resp. die Menschheit“*¹¹⁹ ableiten lässt.

Jedoch sollten auch hier Differenzierungen vorgenommen werden, denn es lassen sich bezüglich des Umgangs mit der Natur Abstufungen feststellen. Diese reichen von sehr strikten Begründungen, die besagen, dass die Menschheit keinerlei Rücksicht auf die Natur nehmen muss, bis hin zu gemäßigten Ansätzen. Der Unterschied ist dahingehend festzustellen, dass der strenge Ansatz jegliche Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur ausblendet, und die gemäßigte Richtung die Kontextualität des Menschen in die Natur hervorhebt.¹²⁰ Der etwas abmildernde Ansatz

*„erweitert das bisherige anthropozentrische Verständnis des Sozialen um die ökologische Dimension und setzt ethische Verantwortung nicht erst beim Menschen, sondern bereits im Handeln des Menschen gegenüber der Natur an.“*¹²¹

Nichtsdestotrotz bleibt die Vorrangstellung des Menschen weiterhin erhalten. Aber dessen Verantwortung wird um die Komponente *„Natur als Lebensraum des Menschen“* erweitert. Diesen gilt es zu schützen, um den wissenschaftlichen Fortschritt und das technische Können zu ermöglichen.

¹¹⁹ LOCHBÜHLER, Wilfried: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen – Philosophisch - ethische Ansätze – Ökologische Marktwirtschaft, Lang: Frankfurt am Main 1996, S. 205.

¹²⁰ Vgl. dazu: LORENZ, Umweltethik, S. 18-20.

¹²¹ VIRT, Günter: Umwelt. Eine Gewissensfrage? In: VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/MARSCHÜTZ, Gerhard (Hrsg.): Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg 2007, S. 282.

Das Problematische am Anthropozentrismus ist jedoch, dass er in ethischer Hinsicht *„sehr stark von der Position der eigenen Interessenswahrung getragen“*¹²² wird und er davon ausgeht, dass diese Interessen stets konstant bleiben. Darüber hinaus gilt nur der Teil der Natur als schützenswert, dem der Mensch eine Wichtigkeit zuspricht. Sowohl der wissenschaftliche Fortschritt als auch kulturelle Veränderungen können allerdings die Bedeutung der Natur beeinflussen. Als Beispiel wird von Dr. Michael Machatschek das Wissen um die Wirkung von Kräutern angeführt, da diese *„in Vergessenheit geraten [sind] und die entsprechenden Pflanzen als Unkraut vernichtet [wurden], mittlerweile aber wieder als Heilmittel geschätzt werden.“*¹²³

¹²² BRENNER, UmweltEthik, S. 124.

¹²³ BRENNER, UmweltEthik, S. 124.

4. Pathozentrismus – (C.S.)

Beim Pathozentrismus (griechisch „*pathos*“ = Leid) geht es grundlegend um die unmittelbare Verantwortung des Menschen gegenüber Lebewesen, die Leid, beziehungsweise Schmerz empfinden können. Daraus lässt sich ableiten, dass *„Tiere und andere schmerzempfindliche Lebewesen [...] ein moralisches Recht darauf [haben], so wenig Schmerzen wie möglich zugefügt zu bekommen.“*¹²⁴ Bei der Charakterisierung von Schmerz- und Leiderfahrungen gelten dieselben Kriterien wie beim Menschen. Viele Tiere können sowohl physischen als auch psychischen Schmerz empfinden. *„Empfindungsfähige Tiere nur deshalb von moralischer Rücksicht auszunehmen, weil sie Tiere sind und nicht der Spezies Mensch angehören, wäre unbegründet und spezieistisch.“*¹²⁵ Zu beachten ist jedoch, dass nicht allen in der Tierwelt dieses Recht zugesprochen wird. Höher entwickelte Tiere, also nur jene die Schmerzempfindungen haben, sollen um ihrer selbst willen geschützt werden und nicht um des Menschen willen. Unsere moralische Rücksicht zeigt sich im Pathozentrismus, genauer betrachtet, darin, dass der Mensch auf Massentierhaltung und Tierversuche, die etwaige Schmerzen oder andere Leiderfahrungen, z.B. lange Transportwege, keine tierärztliche Behandlung, zweifelhafte Betäubungen usw., verzichtet. Ein direktes Tötungsverbot ist im Pathozentrismus jedoch nicht vorhanden, sofern es schmerzfrei geschieht.¹²⁶

Anderen Tier- und/oder Pflanzenarten, sogar Menschen, die laut des Philosophen *Peter Singer*¹²⁷, beeinträchtigt sind und damit die oben genannten Eigenschaften nicht verkörpern, wird kein Eigenwert zugesprochen. Ebenso verhält es sich auch mit dem Eigenwert der Natur. *„Wird [...] versucht, die Reichweite der direkten menschlichen Verantwortung auf [...] die ganze Natur auszudehnen, kommt der*

¹²⁴ SCHLITT, Micheal: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Schöningh: München/Paderborn 1992, S. 63.

¹²⁵ HEINER, Michael: Standpunkt: Die pathozentrische Position in der Tierethik, In: bpb – Bundeszentrale für politische Bildung, online unter: URL <https://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/268725/standpunkt-die-pathozentrische-position-in-der-tierethik#footnode6-6> (zuletzt eingesehen am 20.07.2020).

¹²⁶ Vgl. dazu: KREBS, Angelika: Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (6)/1993, S. 995-1008, S.999.

¹²⁷ Vgl. dazu: SINGER, Peter: Praktische Ethik, 3. Aufl., Reclam-Verlag: Stuttgart 2013.

[pathozentristische Ansatz] *sehr schnell an* [seine] *Grenzen*.“¹²⁸ In Hinblick auf die Begründung des Eigenwerts der Natur und der daraus folgenden Verantwortung des Menschen ihr gegenüber, bieten andere Modelle mehr Anhaltspunkte.

¹²⁸ EDER, Christian: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen. Eine moraltheologische Studie zu Umweltschutz und Konsum, Diplomarbeit Universität Wien 2000, S. 26.

5. Biozentrismus (C.S.)

Der Biozentrismus (griechisch „*bios*“ = Leben) ist ein umweltethischer Ansatz, der in jedem Lebewesen einen Eigenwert sieht, anstatt eines Mittels, das zu der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse dient. Dabei sieht er im Leben selbst eine ausreichende Begründung, um eine moralische Verpflichtung einzufordern, was damit die Ansprüche des Pathozentrismus ausweitet und die Problematik einer Einteilung in schmerzfähige, beziehungsweise –unempfindliche Lebewesen überwindet.¹²⁹ Den Kernsatz der biozentrischen Ethik hat der Theologe, Philosoph und Mediziner Albert Schweitzer formuliert: *„Ich bin Leben, inmitten von Leben, das leben will.“*¹³⁰

Im Grunde genommen unterscheidet man zwischen einem egalitären und einem hierarchischen Biozentrismus. Während beim ersten jede Art von Lebewesen Eigenrechte besitzt, geht man beim zweiten zwar auch davon aus, dass alle einen Eigenwert besitzen, jedoch anhand von bestimmten Faktoren im Vorhinein schon eine Arte Hierarchie der Lebewesen besteht.

*„Obwohl beide Varianten in konkreten Entscheidungssituationen je nach Fallkonstellation zu demselben Ergebnis führen können, unterscheiden sie sich hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Einstellung zu den Lebewesen und in der Bewertung der Gründe, die für deren Nutzung geltend gemacht werden.“*¹³¹

Neben Schweitzer sind auch Hans Jonas, Paul Tylor und Robin Attfield bekannte Vertreter dieses Ansatzes.

Albert Schweitzer ist klar ein Anhänger des egalitären Biozentrismus und führt das Motiv der „Ehrfurcht“ in seiner Argumentation ein. Dabei versucht er einen Ausweg für unseren Kulturverfall und den damit einhergehenden Verlust der Humanität zu skizzieren. *„Ethik besteht also darin, daß [sic!] ich die Nötigung erlebe, allem*

¹²⁹ Vgl. dazu: ENGELS, Eva-Marie: Biozentrik, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 161 / Vgl. dazu: SCHLITT, Umweltethik.

¹³⁰ SCHWEITZER, Albert: Ehrfurcht vor dem Leben. Ausgewählte Werke, Bd.5., C.H. Beck Verlag: München 1966, S.180.

¹³¹ ENGELS, Biozentrik, S. 161.

*Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen.*¹³² Denn es ist kritisch anzumerken – so Schweitzer – dass wir unsere Bedürfnisse als höher einstufen als die der Pflanzen und Tiere, obwohl unser Wissen bezüglich der Empfindungen und Kompetenzen derjenigen erst zunehmend erweitert wird. *„Nach Schweitzer etwa bestimmt sich die biozentrisch ausgerichtete ethische Position durch die Annahme der Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit der Überlebensinteressen aller Lebendigen.“*¹³³ Sein Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben beinhaltet in sich die Pflicht das Leben, egal welcher Art, nicht zu vernichten. Im Zentrum dieses ethischen Ansatzes steht das Leben selbst und zwar das Leben von allem und jedem. Alles Lebendige hat, laut dieser Form, einen imperativen Charakter für den Menschen. Es muss also allem, was in irgendeiner Weise als lebendig gilt, Ehrfurcht gezollt werden. Eine Hierarchisierung der Lebewesen findet hier keinen Platz.

Ein äußerst strikter und anspruchsvoller Ansatz, der nur schwer einzuhalten ist, denn meistens lebt das Leben auf Kosten anderer Leben. Infolgedessen muss gefragt werden, welche Handlungsziele der biozentrische Ansatz verfolgt und ob die Zerstörung jedes Lebens zu vermeiden ist. Wenn man also den Biozentrismus ernst nehmen will, dann darf keine Handlung zur Zerstörung von Leben beitragen.

Das klingt auf den ersten Blick absurd, unlogisch und rigoros. Doch bei konkreter Betrachtung man kann Schweitzers Ansatz dennoch zwei wichtige Erkenntnisse abgewinnen.

Zum einen sieht man, dass bei aller Unterschiedlichkeit jedes Leben leben will. Das heißt, jedes Lebendige hat ein inneres Streben, sich zu verwirklichen bzw. sich auszudrücken und kann dies nur durch einen Willen zu leben letztendlich erreichen. Wenn der Wille leben zu wollen demnach erlischt, dann ist das Leben im Niedergang begriffen. Zum anderen sieht man an dem unbedingten Willen leben zu wollen, dass es einen Anspruch darauf gibt. Und genau daraus leitet sich dann die Begründung für den moralischen Anspruch ab, eben schlicht und

¹³² SCHWEITZER, Albert: Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik [1923], 2. Aufl., C.H. Beck Verlag: München 2007, S. 308.

¹³³ KIM, Nam-Joon, Holistische Naturethik. Das Verhältnis des Menschen zur Natur im Zusammenhang mit dem Begründungsprojekt der holistischen Naturethik, Inaugural-Dissertation Westfälischen Wilhelms Universität, Münster 2007, S. 47.

ergreifend nur aus dem Leben-Sein¹³⁴ an sich. Es bedarf also keiner anderen Qualifikation (wie beispielsweise die Vernunft bei Kant).

Selbst in einer Dilemma-Situation, in der beide Handlungsoptionen dem Prinzip der Ehrfurcht widersprechen, kann der Biozentrismus sinnvoll sein, denn er bringt unmissverständlich zum Ausdruck, dass alles, was lebt, weil es lebt, einen Wert hat und demzufolge Wertschätzung verdient.¹³⁵ Wenn man sich also in solch einer Situation für das eine entscheiden muss, so bedeutet das letztendlich eine tragische Entscheidung zu treffen und Leben zu nehmen. Laut Schweitzer verlässt der Mensch damit die Ethik und wird schuldig. Ein radikaler Ansatz, welcher eine kompromisslose Notwendigkeit besitzt und damit alle anderen Ethiken als „Pseudoethiken“ darstellt, die nur auf Interessensabwägungen zielen. In diesen Gegensatz will Schweitzer seine *absolute Ethik* stellen.¹³⁶ Der Mensch wird unter diesem Ansatz vielfach schuldig und dies eben auch in unvermeidlicher Weise. Also dem Grundsatz entsprechend: *„Leben ist Leben, das leben will.“*

Der Blickwinkel, so dramatisch und radikal er vielleicht erscheinen mag, zeigt doch deutlich den Stellenwert von allem Leben und dass es eben nicht egal ist, wie der Mensch mit Leben umgeht.

„Schweitzers Theorie, soweit sie als eine Warnung an die Menschen gilt, mit der Natur nicht willkürlich umzugehen, ist in einer Tugendethik wohl akzeptabel, bringt jedoch keine normative Aussage, die begründbar wäre. Da sie keinen Unterschied zwischen Lebewesen zulässt, ist sie in einer Prinzipienethik nicht umsetzbar.“¹³⁷

Auch nach Schweitzer wurde die Position weiter vertreten und wurde unter dem Begriff des Physiozentrismus zusammengefasst. Der kleine aber feine Unterschied dabei ist, dass statt des Lebens von Natur die Rede ist. Diesen Positionen geht es ebenso darum das Lebendige, bzw. präziser ausgedrückt, das Natürliche ins Zentrum der ethischen Aufmerksamkeit zu lenken. Ein wichtiger Vertreter dieser Position ist der aus New York stammende Philosoph Paul W.

¹³⁴ Vgl. dazu: BRENNER, UmweltEthik, S. 127.

¹³⁵ Vgl. dazu: Ebd., S. 127.

¹³⁶ Vgl. dazu: SCHWEITZER, S. 348-352.

¹³⁷ KNEZOVIĆ, Katica: Neudefinierung der Verantwortung im wissenschaftlich- technischen Zeitalter in Bezug auf nichtmenschliche Natur. Elemente einer Pflanzenethik, In: Izvorni znanstveni članak/Original Scientific Article Vol. 7/2 No.14 2016, S. 225-246; S. 241f.

Taylor, der seinen biozentrischen Ansatz unter den Begriff des *Wohls* stellt. Dazu stellt er Folgendes fest:

*„Jeder Organismus, jede Artenpopulation und jede Lebensgemeinschaft hat ein eigenes Wohl, das moralische Akteure mit ihren Handlungen absichtlich befördern oder beeinträchtigen können. Für eine Entität ist gut, was ihr gut tut in dem Sinne, dass es ihr Leben oder Wohlergehen steigert oder erhält. Für eine Entität ist etwas schlecht, das ihrem Leben oder Wohlergehen abträglich ist.“*¹³⁸

Der heute weitaus verbreitetere *gemäßigte Biozentrismus* geht zwar von einer Sonderstellung des Menschen aus, spricht jedoch nicht jedem Lebewesen den moralischen Status und dementsprechend den Eigenwert ab, was diese Begründung *„mit ihrer Abstufung der Lebewesen [als] eine praxisfähige Variante“*¹³⁹ charakterisiert. Dabei orientiert sich die Einteilung an der aristotelischen *„scala naturae“*¹⁴⁰.

Ein Vertreter, der hier genannt werden muss, ist Robert Attfield. Attfields Begründungsansatz sieht eine Hierarchisierung nach deren moralischer Relevanz vor, spricht jedoch keinem Lebewesen den Eigenwert ab.¹⁴¹ Es heißt jedoch nicht, dass die Bedürfnisse des Menschen prinzipiell bevorzugt werden, sondern dass Konfliktsituationen eine Interessensabwägung stattfinden soll. Das schließt allerdings nicht aus, dass der Mensch für eine faire Lösung durchaus auf gewisse Vorzüge verzichten muss, um das Wohlbefinden anderer Lebewesen zu sichern.

¹³⁸ TAYLOR, Paul W.: Die Ethik der Achtung für die Natur. In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): Ökophilosophie. Reclam: Stuttgart 1997, S. 80. / BRENNER, UmweltEthik, S. 128.

¹³⁹ KNEZOVIC, Neudefinierung der Verantwortung, S. 241.

¹⁴⁰ Scala naturae [von *scal-, latein. *natura* = *Natur*], Stufenleiter der Natur; lineare Anordnung der Lebensformen von den niedersten, unbelebten bis hinauf zu den vollkommensten; die große Kette des Seienden („Great Chain of Being“); Spektrum Akademischer Verlag, Lexikon der Biologie, URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/scala-naturae/58817> (zuletzt eingesehen am 28.07.2020).

¹⁴¹ Vgl. dazu: ATTFIELD, Robin: Biozentrismus. Moralischer Status und moralische Signifikanz, In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): Ökophilosophie, Reclam: Stuttgart 1997, S. 128.

Trotz kritischer Punkte überzeugt der biozentrische Ansatz heute mehr als der anthropozentrische.

„Die dualistische Gegenüberstellung von Mensch (anthropos) und Natur (physis) sieht über die Tatsache hinweg, dass auch der Mensch als Lebewesen im Gesamtzusammenhang der Natur steht, aus dem er hervorgegangen ist. Wir sind mit anderen Tieren und mit Pflanzen evolutionär verwandt.“¹⁴²

¹⁴² ENGELS, Biozentrik, S. 167.

6. Holismus – (C.S.)

Unter einem holistischen (griechisch „*hólos*“ = ganz, vollständig) Ansatz versteht man eine umweltethische Argumentation, die die „*moralische Verantwortung des Menschen auf ausnahmslos alle Bereiche der Natur ausdehnt*“¹⁴³ und im Unterschied zu den anderen Modellen wohl die umfassendste Auslegung vertritt. An Stelle des Biozentrismus oder Anthropozentrismus, die vielmehr das Individuum an sich als Begründungsansatz heranziehen, geht der Holismus darüber hinaus und fordert die Anerkennung von Eigenrechten für Natur, Arten, Ökosysteme usw. Denn nichts auf dieser Welt ist lediglich ein Mittel zum Zweck. Der holistische Ansatz wird im Bereich der Umweltethik immer wieder unterschiedlich verwendet, was die genauere Definition, beziehungsweise Abgrenzung schwierig macht. Fest steht, dass der Holismus

*„nicht nur und nicht primär Systemganzheiten wie Arten oder Ökosystemen einen Eigenwert zuschreibt, sondern die gesamte Umwelt mitsamt allen in ihr vorkommenden Einzelwesen moralisch direkt berücksichtigt.“*¹⁴⁴

AnhängerInnen dieses umweltethischen Ansatzes gelten als die größten Kritiker des Anthropozentrismus, da ihre Argumentation den Menschen nicht mehr im Zentrum, beziehungsweise als „Krönung“ jeglicher Entwicklung sieht und damit der Natur eine höhere Aufwertung zukommt, sowie sie aus ihrer Ressourcenperspektive enthebt.¹⁴⁵ Damit werden Pflanzen, Wälder, Teiche, Meere und Tiere zu Subjekten, also einem Gegenüber, das zwar durchaus noch genutzt wird, aber aufgrund ihrer moralischen Stellung Rücksicht verdienen. Des Weiteren verlangen sie die Verantwortung gegenüber und Verpflichtung des Menschen zum Schutz der Natur auch rechtlich festzulegen.

¹⁴³ LOCHBÜHLER, Christliche Umweltethik, S. 237.

¹⁴⁴ DIERKS, Jan: Holismus, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 178.

¹⁴⁵ Vgl. dazu: GORKE, Martin: Was spricht für eine holistische Umweltethik?, In: Natur und Kultur - Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit 1/2 (2000), S. 86-105, online unter: URL <http://www.umweltethik.at/wp/wp-content/uploads/GorkeHolistischeUmweltethik.pdf> (zuletzt eingesehen am 24.07.2020), S. 90.

„Damit die Achtung und Solidarität, die wir den Naturwesen schulden, nicht unverbindlich beliebt, bedarf sie ebenso wie die fundamentalen moralischen Verpflichtungen gegenüber unseresgleichen der rechtlichen Absicherung. [...] Dauerhafter Frieden in der Natur und mit der Natur ist nach dieser Konzeption nur möglich, wenn wir den Kreis der Rechtssubjekte über die Gemeinschaft der empfindungsfähigen Menschen hinaus auf den außermenschlichen Lebenskreis in allen seinen Erscheinungsformen erweitern.“¹⁴⁶

Auch hier lassen sich – im deutschsprachigen Raum - zwei unterschiedliche Formen festhalten. Während der monistische Holismus lediglich der Natur als Ganzes einen Eigenwert zuspricht und dementsprechend die Individuen geringer schätzt, vertritt der pluralistische Holismus einen Ansatz, indem er nicht nur dem Gesamtsystem der Natur, sondern auch jedem einzelnen Individuum einen Eigenwert zuspricht. Zu erwähnen ist jedoch, dass der monistische Holismus heute in seiner eigentlichen Form nicht mehr vertreten wird.¹⁴⁷

Der Ansatz des Naturphilosophen Klaus Meyer-Abich strebt eine komplette Neuordnung des „Natur-Mensch-Verhältnisses“ an, um sein Ziel – *„Frieden mit der Natur“* – zu erreichen. Er versucht theologisch zu argumentieren, dass der Mensch

„nicht das Maß aller Dinge [ist]. Die Menschheit ist mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte hervorgegangen als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt.“¹⁴⁸

Meyer-Abich sieht Welt als ein Gesamtsystem, indem sowohl der Mensch als auch die belebte und unbelebte Natur miteinander vernetzt sind. Diesem großen Organismus spricht er einen Eigenwert und die davon abgeleitete Schutzwürdigkeit zu. Der Mensch bildet in diesem System nur einen sehr kleinen

¹⁴⁶ SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Herder Verlag: Freiburg im Breisgau 2013, S. 106.

¹⁴⁷ Vgl. dazu: GORKE, Martin: Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen, Hirzel Verlag: Stuttgart 2010, S. 23f.

¹⁴⁸ MEYER-ABICH, Klaus Michael: Frieden mit der Natur? Herausforderung an die Rechtspolitik, In: Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL), Laufen an der Salzach 1989, S. 30-42, online unter: URL https://www.zobodat.at/pdf/Laufener-Spez-u-Seminarbeitr_4_1989_0030-0042.pdf (zuletzt eingesehen am 25.07.2020), S. 30.

Teil, der nicht gesondert oder gar abgehoben behandelt werden darf, sondern immer eingebettet in diesem Gesamtsystem betrachtet werden soll.¹⁴⁹

„Anstelle eines despotischen Naturverhältnisses der klassischen Anthropozentrik, das den gemeinsamen Lebensraum im Kosmos auf die Umwelt des Menschen verkürzt und sie zu einem »Sack voll Ressourcen« macht, soll eine dialogisches treten, das durch mitfühlende Sorge, geschwisterliche Liebe und partnerschaftliche Achtung charakterisiert wird.“¹⁵⁰

Aufgrund dessen dürfen der menschliche Lebensraum sowie die Durchsetzung rein menschlicher Interessen nicht im Vordergrund stehen. Vielmehr soll es darum gehen jegliches menschliche Tun gegenüber der Natur zu rechtfertigen.¹⁵¹

Während andere Vertreter des radikaleren Holismus aufgrund ihrer Argumentation sowie Praxisfähigkeit kritisiert werden, geht der deutsche Biologe und Umweltethiker Martin Gorke bei seinem holistischen Begründungsansatz zunächst vom Begriff der „Moral“ aus. Genauer meint er hier die Wahl zwischen einer egoistischen oder moralischen Ansicht:

„Will man entweder ein Machtmensch sein, der tut, was ihm beliebt und dem andere Menschen und Naturwesen im Wesentlichen als Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen? Oder will man ein Mensch sein, der aus freien Stücken auch auf andere Wesen Rücksicht nimmt – und zwar nicht nur dann, wenn es ihm oder ihr gefällt oder nützt, sondern anhand von verallgemeinerbaren, ethischen Prinzipien?“¹⁵²

Somit kann man nicht differenzieren, welche Lebewesen, beziehungsweise Organismen aus der Begründung auszuschließen oder einzugliedern sind, denn das würde eher dem Kriterium der Willkür entsprechen. Damit kommt es, laut Gorke, zu einer Umkehr der Begründungslast, denn nicht die Vertreter des Holismus müssen zeigen, warum alle Lebewesen moralisch gesehen berücksichtigt werden müssen. Es liegt vor allem an den VertreterInnen der nicht-

¹⁴⁹ Vgl. dazu: EDER, Wert der Natur, S. 31.

¹⁵⁰ SCHOCKENHOFF, Ethik des Lebens, S. 106 / MEYER-ABICH, Klaus Michael: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, Hanser Verlag: München/Wien 1984, S. 76.

¹⁵¹ Vgl. dazu: MEYER-ABICH, Frieden mit der Natur? S. 30.

¹⁵² DIERKS, Holismus, S. 179. / Vgl. dazu: GORKE, Martin: Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur, Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 1999, S. 36.

universalen Konzepte die Notwendigkeit bestimmter Dispositionen zur Aufnahme in die Moralgemeinschaft und damit den Ausschluss von anderen Teilen der Natur überzeugend begründbar zu machen.¹⁵³

Des Weiteren klärt Gorke das Missverständnis auf, dass in Bezug auf den Holismus durchaus eine Unterscheidung gemacht werden muss und zwar in Hinblick auf die moralische Achtung, beziehungsweise Missachtung der vielfältigen Wesen. Er gibt hierfür das anschauliche Beispiel, dass

*„das Zermahlen eines Kieselsteins nicht von gleicher moralischer Signifikanz [ist], wie die Tötung eines Fischotters. Während der sich das Schadensausmaß beim Kieselstein auf seine mineralogische Struktur beschränkt, stehen beim Fischotter zusätzlich ein hochorganisiertes Leben, ein differenziertes Bewusstsein, eine komplexe Sozialstruktur und eine bedrohte Art auf dem Spiel.“*¹⁵⁴

Der Eigenwert kommt jedem Wesen gleichermaßen zu, jedoch ist das Ausmaß der Schädigung oder Zerstörung ein anderes. Denn würden diese Differenzierungen außer Acht gelassen werden, könnte man den Holismus als Ansatz nicht ernst nehmen.

Zur Praxisfähigkeit des Holismus gibt Gorke an, dass das Hauptproblem des Ansatzes darin besteht, eine Vielzahl an möglichen Konflikten zu haben, deren Lösungsansätze noch nicht ausgereift oder auch in manchen Fällen kaum möglich sind. Dennoch geht er von der Vorstellung aus, dass der holistische Ansatz eher als Orientierungspunkt oder wie Albert Schweizer es formulierte, als „Kompass“ dienen soll. Uns Menschen wird also nicht ein fertiger Katalog mit Problemlösungen präsentiert, sondern wir müssen immer wieder neue Entscheidungen treffen und uns dafür auch verantworten. Dies führt jedoch zu der Problematik der möglichen willkürlichen Entscheidungen, die Gorke eigentlich bei den anderen Ansätzen kritisiert.¹⁵⁵ Wenn der Natur aber ein moralischer Status zugesprochen wird, kann man sie nicht mehr ausschließlich auf unsere Bedürfnisse hin begründen und enthebt sie damit *„bis zu einem gewissen Grad dem Kräftespiel gegenläufiger menschlicher Interessen.“*¹⁵⁶ Dabei ändert sich nicht

¹⁵³ Vgl. dazu: DIERKS, Holismus, S. 179 / Vgl. dazu: GORKE, Was spricht für eine holistische Umweltethik?, S. 93.

¹⁵⁴ GORKE, Was spricht für eine holistische Umweltethik?, S. 94.

¹⁵⁵ Vgl. dazu: GORKE, Was spricht für eine holistische Umweltethik?, S. 95.

¹⁵⁶ Ebd., S. 97.

nur unser Verantwortungsbereich, sondern es verändert auch unsere Sichtweise und unser Verhältnis zur Natur, „*die von größtmöglicher Rücksicht und Sympathie geprägt*“¹⁵⁷ sind.

Es ist unausweichlich, dass im Falle eines Konfliktes zwischen Mensch und Natur, die Schädigung anderer Wesen in Kauf genommen werden muss. Um den Schaden, beziehungsweise die eigene Schuld dennoch so gering wie möglich zu halten, gibt Gorke vier *Vorrangregeln* an, die sich ebenfalls am Vertreter der Biozentrik, Paul W. Taylor, orientieren: „*das Prinzip der Selbstverteidigung, das der Verhältnismäßigkeit, das des kleinsten moralischen Übels und das der Verteilungsgerechtigkeit.*“¹⁵⁸ Hierbei soll der Mensch alle Möglichkeiten ausloten und überprüfen, um den Eingriff so behutsam wie möglich auszuführen oder gar gänzlich zu unterlassen, wenn dies nicht unbedingt notwendig ist. Unter anderem stellt Gorke auch 15 Kriterien zur Verfügung, die, wie bereits oben erwähnt, eine Art „Kompass“ bilden sollen, um die am wenigsten schädliche Lösung zu finden.¹⁵⁹

Kann jedoch der Holismus allein als ein Ansatz herangezogen werden, der zu einem Bewusstseinswandel in der heutigen Gesellschaft führt und darüber hinaus in dieser Krise Lösungen bietet? Positiv zu erwähnen ist vor allem die Gegebenheit, dass der Mensch in einem Wechselwirkungsverhältnis mit den ökologischen Systemen steht und damit ein Teil der Natur ist. Demzufolge hat sich auch gezeigt, dass Menschen, die der Natur einen Eigenwert einräumen, eher die Motivation dazu aufbringen, ihre umweltethischen Überzeugungen in die Praxis umzusetzen als Menschen, die nur ein kurzfristiges Interesse an der „Ressource“ Natur haben.¹⁶⁰ Kritisch betrachtet wird von Seiten anderer EthikerInnen, wie beispielsweise C. Baumgartner, dass

¹⁵⁷ GORKE, Was spricht für eine holistische Umweltethik?, S. 97.

¹⁵⁸ DIERKS, Holismus, S. 181.

¹⁵⁹ Vgl. dazu: DIERKS, Holismus, S. 182.

¹⁶⁰ Vgl. dazu: BAUMGARTNER, Christoph: Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems, mentis-Verlag: Paderborn 2005, S. 221f.

„die tieferen Ursachen des Motivationsproblems von einer »neuen«, physiozentrischen Ethik weitgehend unberührt [bleiben], die Grenzen des (subjektiven) Könnens der Handlungssubjekte werden selbst im Falle einer kognitiven Anerkennung moralischer Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Natur nicht notwendig erweitert.“¹⁶¹

Des Weiteren wird auch das Prinzip der Nichtschädigung in Kritik gezogen, da es scheinbar bei Gorke als beliebig angesehen wird.

„Eine Anerkennung des Nichtschädigungsprinzips als Quintessenz der Moral würde jedoch zwangsläufig zur Folge haben, dass nur Entitäten mit interner Zielgerichtetheit (Teleonomie) und Interessen zur Moralgemeinschaft gehören. Damit blieben aber beispielsweise Stalaktiten und Wasserfälle »draußen«, da diese nicht teleonom sind und insofern nicht geschädigt werden können.“¹⁶²

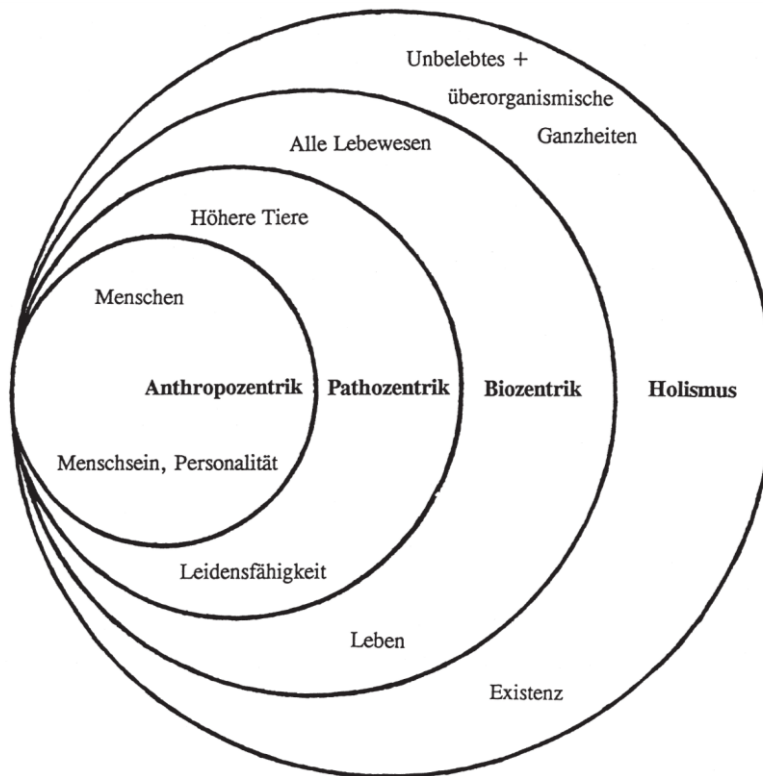


Abbildung 5: Grundtypen der Ökologischen Ethik und die Bereiche direkter menschlicher Verantwortung; Gorke, Martin: Was spricht für eine holistische Umweltethik? In: Natur und Kultur 1/2 (2000), S. 86-105, S. 88.

¹⁶¹ BAUMGARTNER, Umweltethik – Umwelthandeln, S. 222.

¹⁶² DIERKS, Holismus, S. 182.

III. Theoretische Hintergründe (Theologie) – (C.S.)

Im Folgenden wird der Schöpfungsbegriff und die daraus resultierende Verantwortung für den Menschen als Geschöpf Gottes aus dem Alten und Neuen Testament in Bezug auf die theoretischen Hintergründe der Begrifflichkeiten von Natur, Umwelt beziehungsweise Mitwelt sowie der Eigenwert der Natur in das Zentrum der Auseinandersetzung gestellt. Exemplarisch dazu dient die Genesis des Alten Testaments und beispielhafte Bibelstellen im Zusammenhang mit Jesu Wirken. Dabei wird auf explizite und implizite Erwähnungen von einem achtsamen Umgang mit der Umwelt eingegangen. Des Weiteren befasst sich das abschließende Kapitel mit dem Versuch einer spezifisch christlichen Umweltethik und ihrer Notwendigkeit im heutigen Diskurs rund um den Umweltschutz.

7. Die Theologische Ethik – (C.S.)

Bevor jedoch ein Blick auf die Begründung einer christlichen Umweltethik geworfen wird, muss zuerst dargelegt werden, was eine Theologische Ethik ist und inwiefern diese im Diskurs zur Rechtfertigung eines Umweltschutzes herangezogen werden kann.

„Theologische Ethik ist die Reflexion auf die in der Tradition des Christentums stehenden oder von ihr mitgeprägten, öffentlichen und privaten Lebensformen unserer Lebenswelt mit Blick auf den verantwortlichen Beitrag, den Menschen für deren Fortbestand und Erneuerung leisten (sollen). Dabei lebt theologische Ethik von der Überzeugung des Glaubens, dass der Mensch aus mehr lebt, als aus dem, was er aus sich machen kann. Gerade deshalb kann er in aller Endlichkeit und trotz aller Schuld auf das Bessere hoffen und gemeinsam mit anderen dafür arbeiten.“¹⁶³

Theologische Ethik oder *Moraltheologie* ist eine Teildisziplin der Systematischen Theologie¹⁶⁴, die sich ebenso wie andere weltliche oder anders religiös orientierte

¹⁶³ POLKE, Christian: Was könnte das sein: theologische Ethik? Versuch einer thematischen Antwort, In: ROTH/Michael/HELD, Marcus: Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellung, De Gruyter Verlag: Berlin/Boston 2018, S. 174.

¹⁶⁴ Systematische Theologie: Systematische Theologie reflektiert den Wahrheitsanspruch und die Orientierungsleistungen des christlichen Glaubens im Kontext aktueller wissenschaftlicher, geistesgeschichtlicher und soziopolitischer Entwicklungen. Sie ist gegliedert in die Fächer Dogmatik, Ethik und

Ethiken kritisch-konstruktiv mit Sitte, Moral sowie der Vorstellung nach einem guten, gerechten und gelingenden Leben auseinandersetzt. Die Ergänzung ihrer Argumentation um die Komponente der christlichen Glaubenstradition unterscheidet sie unter anderem von der philosophischen Disziplin.¹⁶⁵

„Auch eine theologische Ethik wird gerade dann, wenn sie sich ihrer historischen Ursprünge und Eigenheiten, wie sie in den biblischen Traditionen und der Überlieferungsgeschichte des Christentums zur Sprache kommen, bewusst bleibt, nicht umhinkönnen, zu den elementaren, weil anthropologischen Konditionen von Moral Stellung zu beziehen.“¹⁶⁶

In den nachfolgenden Kapiteln werden das Leitbild und die zentralen Inhalte der Theologischen Ethik dargelegt und im späteren Verlauf mit der christlichen Umweltethik in Verbindung gesetzt.

7.1. Selbstverständnis und Zielsetzung der theologischen Ethik

Die Besonderheit der Theologischen Ethik ist ihre Vernetzung mit biblischen Überlieferungen und der Geschichte des Christentums, die sie kritisch hinterfragt sowie auf ihre Zukunftsfähigkeit hin überprüft. Darüber hinaus versucht sie, trotz ihres theologischen Aspektes, keine eigene Sondernorm zu vertreten, sondern im Rahmen der Reflexion für alle Menschen nachvollziehbar sein zu können und sich der Philosophie anzunähern. Gerade der Dialog mit anderen ethischen Ansätzen, theologischen Disziplinen sowie Human- und Naturwissenschaften verhilft der Theologischen Ethik ihre Identität zu festigen.¹⁶⁷ Im Grunde genommen versucht diese Disziplin auch Christen und Christinnen am allgemeinen ethischen Diskurs innerhalb der Gesellschaft zu beteiligen, da sie ein Teil davon sind und sich einbringen können. Dabei sieht sie sich jedoch ständig der Problematik ausgesetzt, ob sie einen spezifisch christlichen Ethos vertritt, der sowohl den Glauben als auch die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche voraussetzt, oder sich sehr wohl auch am säkularen Diskurs über die heutigen ethischen Schwierigkeiten

Ökumenische Theologie. (Universität Heidelberg – Theologische Fakultät) URL: <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/theologie/einrichtungen/ts/faecher/st/> (zuletzt am: 30.07.2020).

¹⁶⁵ Vgl. dazu: POLKE, Was könnte das sein: theologische Ethik?, S. 153.

¹⁶⁶ Ebd., S. 158.

¹⁶⁷ Vgl. dazu: MARSCHÜTZ, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken, Band 1, echter-Verlag: Würzburg 2009, S. 71f.

beteiligen kann, ohne dabei ihr christliches Verständnis gänzlich aufzugeben. Die Klärung dieser Fragen und „*worin genau die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln besteht*“¹⁶⁸, ist das primäre Ziel der Theologischen Ethik.¹⁶⁹

7.2. Zentrale Inhalte der Theologischen Ethik

Die folgenden Unterkapitel beinhalten die zentralen Inhalte der Theologischen Ethik und sollen zeigen, dass sich diese Disziplin durchaus am heutigen ethischen – und im weiteren Verlauf am umweltethischen - Diskurs beteiligen kann und soll.

7.2.1. Biblische Überlieferungen und christliche Tradition

Die Einbeziehung der biblischen Überlieferungen in Argumentation der Moralthologie, ringt auch heute noch mit dem Trend der Rückkehr zur fundamentalistischen, von der Historie nicht beeinflussten, Leseart der Bibel.

*„Oftmals wird schlicht übersehen, was nicht-christlichen Interpreten nur allzu klar vor Augen steht: eine Vielzahl an ethischen Problemen, die unsere Lebensgegenwart treffen, stehen schon aufgrund des historischen Abstandes aber auch dem Wandel unserer Lebens-, Religions- und Gesellschaftsformen den Autoren der biblischen Texte fern.“*¹⁷⁰

Daraus ergeben sich zweierlei Problematiken: Einerseits führt eine Argumentation, die sich rein an den biblischen Schriften anlehnt, zur Hervorhebung des Christentums, die den Dialog mit anderen Disziplinen und den Versuch der Wirkung christlicher Werte in der säkularen Gesellschaft untergräbt. Andererseits besteht die Gefahr, dass wenn keinerlei Rückbezug zur biblischen, beziehungsweise christlichen Tradition gemacht werden, die Sinnhaftigkeit der Moralthologie hinterfragt wird. Als Beispiel eines guten Mittelwegs lenkt Theologe und Sozialethiker Christian Polke den Blick auf die christlichen Soziallehren, die sich *„stets um einen Kompromiss zwischen geistlicher, d.h. biblischer Rückbesinnung einerseits und Orientierung an Gegenwartsfragen (inklusive neuer*

¹⁶⁸ ERNST, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, Kösel-Verlag: München 2009, S. 18.

¹⁶⁹ Vgl. dazu: ERNST, Grundfragen theologischer Ethik, S. 18f.

¹⁷⁰ POLKE, Was könnte das sein: theologische Ethik?, S. 159.

Wertideale) andererseits“¹⁷¹ bemühen. Gerade diese Wechselwirkung verhilft der Theologischen Ethik in ihrer Argumentation bezüglich der Zukunftsfähigkeit des Christentums. Ihre Aufgabe besteht darin, sich damit auseinanderzusetzen, dass biblische Überlieferungen sehr wohl Orientierungspunkte für die heutigen ethischen Problemfelder bereithalten, aber genaue Lösungen weder liefern kann noch will. Wenn auch Anhaltspunkte aus der Bibel für eine vom Geist inspirierte Lebensführung herangezogen werden, bleiben Konflikte dennoch bestehen, beispielsweise der Umgang mit Homosexualität.¹⁷² Dies ist jedoch nicht verwunderlich, wenn man sich den historischen und kulturellen Kontext ansieht, in dem diese Texte entstanden sind. Das darf auch nicht in einer Umweltethik übersehen werden.

*„Denn selbst ein konstruktiver Umgang mit der Bibel in ethischen Fragen ist selbst von Interessen und von eigenen Lebensansichten und Werturteilen gesteuert, die sich einer ganzen Reihe von anderen Einflüssen und Traditionen verdanken.“*¹⁷³

7.2.2. Theologische Ethik – eine wissenschaftliche Disziplin?

Zwar unterscheidet sich die Denkrichtung der Theologischen Ethik aufgrund ihres theologischen Aspektes von anderen philosophischen Ethiken, jedoch geht es ihr auch wie anderen Disziplinen vor allem darum vernünftige sowie nachvollziehbare Argumente auf die Fragen des Lebens zu finden und dabei eine rationale Verfahrensweise voranzutreiben.

Als wissenschaftliche Disziplin versucht die Theologische Ethik gleichermaßen wie andere Ethiken verbindliche Orientierungspunkte für das menschliche Handeln zu finden. Um zwischen den Aspekten gut und schlecht oder richtig und falsch zu differieren, knüpft sie auch an die Inhalte der Norm- und Tugendethik an.¹⁷⁴ Eine individuelle Denkrichtung bringt ihr jedoch die Einbeziehung des christlichen Glaubens.

¹⁷¹ Ebd., S.160 / Vgl. dazu: TROELTSCH, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Band 1 Gesammelte Schriften, Mohr-Siebeck Verlag: Tübingen 1994.

¹⁷² Vgl. dazu: POLKE, Was könnte das sein: theologische Ethik?, S. 159-161.

¹⁷³ Ebd., S. 161.

¹⁷⁴ Vgl. dazu: MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 60ff.

„Theologische Ethik kann sich dabei nicht auf exklusiv theologische Argumente zurückziehen, sondern hat die Anstrengung vernünftiger Argumentation, die von anderen prinzipiell nachvollziehbar und beurteilbar ist, auf sich zu nehmen. Andernfalls wäre sie keine Wissenschaft.“¹⁷⁵

Dennoch reden wir hier nicht von einer Wissenschaft, die exakte Tatsachen liefern, beziehungsweise diese beweisen will. Sondern von einer sogenannten moralischen Wahrheit, die für das gelingende menschliche Leben geprüft und plausibel argumentiert wird. Als durchaus theologische Wissenschaft ist sie klar von der philosophischen Ethik zu unterscheiden, da das menschliche Handeln auf Gott und Jesus Christus ausgerichtet ist. Entscheidend ist jedoch, dass das eine freiwillige Entscheidung eines jeden Menschen und mit keinerlei Zwang verbunden ist. Trotz der spezifisch christlichen Komponente, steht die Fachrichtung, wie bereits im Kapitel zum Selbstverständnis der Theologischen Ethik erwähnt, immer in regem Austausch sowohl mit anderen theologischen Disziplinen als auch mit nicht-theologischen Wissenschaften, wie der Philosophie, Natur- und Sozialwissenschaften.¹⁷⁶ Die Eigenständigkeit jeder dieser Disziplinen – auch der Theologischen Ethik – darf allerdings in diesem Dialog nicht außer Acht gelassen werden.

„Die Versuchung ist groß, sich durch andere Disziplinen bestätigen, nicht aber herausfordern und auch in Frage stellen zu lassen und dass man dort, wo keine Bestätigung gefunden wird, alsbald mit totaler Ablehnung reagiert.“¹⁷⁷

Gerade jedoch diese kritische-konstruktive Debatte führt dazu sowohl die Selbstständigkeit als auch die Grenzen der eigenen Wissenschaft zu reflektieren.

¹⁷⁵ MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 62.

¹⁷⁶ Vgl. dazu: MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 64-67.

¹⁷⁷ Ebd., S. 66.

7.2.3. Der kirchliche Aspekt

Von ihrem Selbstverständnis her ist die Theologische Ethik natürlich auch als eine Wissenschaft zu verstehen, die mit der Kirche eng verwurzelt ist, nicht nur im geschichtlichen, sondern auch im heutigen Kontext.

„In der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubenden liegt der Theologischen Ethik zudem jene vorwissenschaftliche gelebte und traditionsbewährte moralische Praxis aus dem christlichen Glauben vor, die sie maßgeblich in ihrer wissenschaftlichen Reflexion aufgreift und sodann in systematisch aufbereiteter Form wiederum in den sowohl innerkirchlichen als auch universalen ethischen Dialog einspeist.“¹⁷⁸

Die Kirche ist ein wichtiger Bestandteil der Theologischen Ethik, da sie nicht nur die Individualität eines jeden christlichen Gläubigen, sondern auch die soziale Gemeinschaft samt ihren jahrhundertelangen Erfahrungen widerspiegelt. *„Wenn ein Mensch zum christlichen Glauben kommt, ist die Kirche immer da.“¹⁷⁹* Und die Theologie bildet die Basis ihrer Reflexion. Die ständige sachkritische Auseinandersetzung mit „sich selbst“ ist notwendig, wenn man bedenkt, dass sich heutzutage sehr viele Gemeinschaften bereits „Kirche“ nennen, beispielsweise neue religiöse Sondergemeinschaften, wie Scientology.

Dadurch ergeben sich gewiss Spannungen, die für die Theologische Ethik ein Dilemma eröffnen. Oftmals wird ihr, aufgrund ihrer kirchlichen Verbindung von anderen Disziplinen vorgeworfen, in ihrem Denken gehindert zu sein, und zugleich werden sie manchmal von Seiten der Kirche als zu kritisch und damit zu wenig kirchlich kritisiert. Im Vordergrund sollten hier der gegenseitige Respekt und das Miteinander stehen, denn allenfalls wird die Stellung der Theologischen Ethik im Dialog mit anderen Wissenschaften als unglaublich empfunden und das kirchliche Lehramt würde einen wichtigen Bezugspartner verlieren, der im Laufe seiner kritischen Auseinandersetzung viel Positives für die Kirche bewirken konnte.¹⁸⁰

¹⁷⁸ MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 67.

¹⁷⁹ LIENEMANN, Wolfgang: Grundinformationen Theologische Ethik, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008, S. 53.

¹⁸⁰ Vgl. dazu: MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 68f.

7.2.4. Gesellschaftlicher Bezug

Ihre gesellschaftliche Relevanz erwächst aus der Inbezugnahme der modernen Kultur in ihrer Argumentation samt den Möglichkeiten und Schwierigkeiten. Es muss bedacht werden, dass die Auswirkungen heute ganz anders sind als vor einigen Jahrzehnten. Heutzutage herrscht ein regelrechter Pluralismus in der Gesellschaft. Es gibt eine Vielfalt an Auswahlmöglichkeiten und Weltanschauungen, die beim heutigen Menschen unter anderem Unsicherheiten bezüglich der eigenen Identität und Überforderungen hervorrufen können. Die Theologische Ethik darf hier nicht „veraltet“ erscheinen, sondern muss mit den modernen Kulturen und Strukturen in einen Dialog treten.¹⁸¹

„Will die theologische Ethik hilfreich und ermutigend sein, und auch so erfahren werden, dann kann sie nicht im Gegenüber zur Moderne, sondern nur inmitten der Moderne nachdenken.“¹⁸²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Moralthologie dieselben Fragen über Ethos und Moral genauso wie andere ethische Disziplinen stellt, mit dem Zusatz, dass sie jeglichen Fragen aufgeschlossen ist und keine einem Tabu unterliegt.

„Die theologische Ethik thematisiert Ethos und Moral, wie und wo immer sie begegnen, allerdings in besonderer Weise im Hinblick auf ein bestimmtes Verständnis der Rede von Gott und der damit erschlossenen, auf vielfache Weise zu befragenden und zu bestimmenden Wirklichkeit.“

Die Entstehung sowie Tradierung bestimmter Gottesbilder und die Wirkung dieser auf die Lebensführung des Menschen werden ständig herangezogen und kritisch hinterfragt. In diesem Zusammenhang steht auch immer die Betrachtung des sozialen und historischen Kontextes, die durchaus unbequeme Fragen mit sich bringen können. Sie hat sich ebenfalls mit den religionskritischen Standpunkten, beispielsweise dem neuzeitlichen Atheismus, auseinanderzusetzen, sie aufzunehmen und zu prüfen. Schlussendlich kommt der Theologischen Ethik noch

¹⁸¹ Vgl. dazu: MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, S. 69ff.

¹⁸² Ebd., S. 70f.

die Aufgabe zu, aus dieser Vielfalt an (nicht-)theologischen Ansätzen, Disziplinen und Entwicklungen, Richtlinien sowie Praxisvorschläge für das gegenwärtige kirchliche und menschliche Handeln bereitzustellen, zum Beispiel Religions- und Ethikunterricht an öffentlichen Schulen.¹⁸³

¹⁸³ Vgl. dazu: LIENEMANN, Grundinformationen Theologische Ethik, S. 68.

8. Christliche Umweltethik im Kontext der Theologischen Ethik – (C.S.)

Die Problematik, die mit der wachsenden Umweltverschmutzung, dem Klimawandel und dem Zusammenbruch ökologischer Lebenswelten einhergeht, hat einen Drang zu einem Sinneswandel und einem anderen Verhältnis zur Natur hervorgerufen. Die Erwartungen an die verschiedenen philosophischen und theologischen Disziplinen sind dadurch sehr hoch. Sie sollen Lösungen und Verbote formulieren, die möglichst einfach umzusetzen sind und natürlich die Schuldigen für die Krise benennen. Diese Forderungen sind in unserer heutigen komplexen Gesellschaft kaum zu erfüllen, wenn man bedenkt, dass über viele Punkte bezüglich der Umweltkrise kein Konsens besteht, zum Beispiel Klimawandel, Grenzziehung beim Eingriff in die Natur usw.¹⁸⁴

Während der Suche nach den Verantwortlichen dieser Umweltkrise, wurde ebenfalls ein Blick auf die christliche Tradition geworfen. Diese sah sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sowohl ihr biblischer Herrschaftsauftrag – „*machtet sie euch untertan*“ (Genesis) – als auch die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen maßgeblich zur Naturzerstörung beigetragen haben, da die Natur als reine Ressource wahrgenommen wurde und der Mensch eine Sonderstellung innehatte. Angesichts dieser Vorwürfe fing die Auseinandersetzung mit der ökologischen Krise seitens der Theologie und Kirche an. Viele Theologen und Theologinnen motivierten diese Anschuldigungen, die biblischen Texte, beziehungsweise die christliche Tradition auf ihre ökologischen Merkmale hin zu untersuchen und neu auszulegen.¹⁸⁵

Was kann die christliche Umweltethik hinsichtlich des Umweltschutzes leisten und in welcher Form? Laut dem deutschen Technikphilosophen und Ethiker Bernhard Irrgang ist es wichtig, dass die christliche Umweltethik vor allem interdisziplinär arbeitet. Das heißt, sie soll in ihrer Argumentation an die Ergebnisse der neuen Exegese des Alten, beziehungsweise Neuen Testaments

¹⁸⁴ Vgl. dazu: IRRGANG, Bernhard: Christliche Umweltethik. Eine Einführung, UTB/Reinhardt-Verlag: Basel/München 1992, S. 11ff.

¹⁸⁵ Vgl. dazu: HARDMEIER, Christof/OTT, Konrad: Biblische Schöpfungstheologie, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016, S. 184 / Vgl. dazu: EDER, Wert der Natur, S. 12.

anknüpfen und diese mit den Ideen der Dogmatik, der theologischen sowie philosophischen Ethik und anderen Humanwissenschaften in Beziehung setzen.

Denn es

„bedarf [...] für weite Bereiche der Ausrichtung unserer Eingriffe in die Natur nicht nur jener allgemeinen Grundsätze und Prinzipien wie Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Vielmehr sind bereits bei der Interpretation dieser Prinzipien für ihre Anwendung in bestimmten Situationen Konfliktregeln zu erarbeiten.“¹⁸⁶

Auch der Dialog mit den Naturwissenschaften darf nicht außer Acht gelassen werden, der sich zukünftig anders gestalten wird als in der Vergangenheit.

Die Rezeption des Klimawandels und der Umweltverschmutzung von Seiten der Theologie war in den ersten Jahren recht überschaubar. Jedoch gab es durchaus einige kirchliche Verlautbarungen zu der andauernden ökologischen Krise. Zu erwähnen ist hier unter anderem die Erklärung der deutschen Bischöfe „Zukunft Schöpfung – Zukunft Menschheit“ aus dem Jahre 1980. Sie fordern jeden Einzelnen dazu auf, ihren Lebensstil zu überdenken und der Umwelt zuliebe zu verzichten.

„Es gilt anzunehmen, daß der Verzicht nicht nur etwas Negatives ist, sondern der Preis für die Verwirklichung unserer Freiheit. Wer alles zugleich sein, haben und vollbringen wollte, was er könnte, der stände am Ende unzufrieden und mit leeren Händen da. Unsere Freiheit ist die Freiheit, verantwortlich zwischen 14 verschiedenen Möglichkeiten auszuwählen – und das schließt den Verzicht mit ein.“¹⁸⁷

Nicht nur der Verzicht soll im Vordergrund stehen, sondern auch das kritische Auseinandersetzen mit dem eigenen Verbrauch und den daraus folgenden Schäden für die gegenwärtige und künftige Generation.

¹⁸⁶ IRRGANG, Christliche Umweltethik, S. 14.

¹⁸⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Zukunft Schöpfung – Zukunft Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Bonn 1980, S. 13f.

Die Erkenntnisse der neuen Auslegung biblischer Quellentexte hat gezeigt, dass die Verantwortung des Menschen zum Schutz der Umwelt ein Teil dieser Überlieferungen ist und keinesfalls ein Novum darstellt. Die Bibel spielt in der Entwicklung bestimmter Kriterien für eine christliche Umweltethik eine entscheidende Rolle. Natürlich müssen die unterschiedlichen Auslegungen der Zeit und Übersetzungen in den verschiedenen Sprachen mitbedacht werden. Denn das Ausmaß der Ausbeutung und die Notwendigkeit eines derartigen Umweltschutzes waren in biblischen Zeiten nicht vorhanden. Dementsprechend lassen sich aus der Bibel allein auch keine exakten Anweisungen, beziehungsweise Vorgaben für die christliche Umweltethik herausfiltern.¹⁸⁸ Es gibt jedoch Anhaltspunkte für den heutigen Diskurs, die immer wieder zum Vorschein kamen - beispielsweise die Verletzbarkeit der Schöpfung - und die christliche Tradition geprägt haben.¹⁸⁹

„Da ein Überleben der Spezies Mensch nur dann gewährleistet werden kann, wenn möglichst viele Menschen über den ganzen Erdkreis ihr Umwelts Handeln verantwortlicher gestalten, ist es wichtig, dass bei der Entwicklung ethischer Handlungsrichtlinien an einem Punkt angesetzt wird, der möglichst viele Menschen in ihren Glaubensüberzeugungen und Werthaltungen zusammenzufassen vermag.“¹⁹⁰

In den folgenden Unterkapiteln werden eben diese Einsichten im Kontext der christlichen Umweltethik und ihrer Bedeutung für den heutigen Umweltschutz erläutert.

8.1. Schöpfungstheologische Grundlagen: Darstellung der natürlichen Schöpfung in der Genesis des Alten Testaments

In den nächsten Unterkapiteln sollen die Ergebnisse der neueren Exegese des priesterschriftlichen Schöpfungstextes sowie der jahwistische Schöpfungsbericht, die für eine Begründung der christlichen Umweltethik von Bedeutung sind, erläutert werden.

¹⁸⁸ Vgl. dazu: KOWANDA-YASSIN, Ursula: Naturnähe und Naturverständnis in den Grundlagen des sunnitischen Islams. Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs, Dissertation Universität Wien 2010, S. 102f.

¹⁸⁹ Vgl. dazu: EDER, Wert der Natur, S. 36.

¹⁹⁰ Ebd., S. 38.

In der biblischen Tradition wird dem Menschen die Vorrangstellung gegenüber der Schöpfung auf dreifache Weise zugesprochen: Durch seinen Herrschaftsauftrag, seine Gottesebenbildlichkeit und letztlich durch die Tradierung der Schöpfungserzählung an sich, bei der der Mensch als Spitze der Schöpfung angesehen wurde. Besonders durch letzteres wurde in der Moderne der beliebige Umgang des Menschen mit der Schöpfung gefördert. Als zu Beginn der 1970er Jahre das Bewusstsein für den verantwortlichen Umgang mit der Natur aufkeimte, geriet vor allem die christliche-jüdische Tradition in Kritik.¹⁹¹

„Sie sei durch die von ihr vertretende Ansicht der Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur, wie sie sich etwas im priesterschriftlichen Schöpfungstext manifestiere, schuld an der anthropogenen Umweltkrise und habe die grenzenlose Ausbeutung der Natur in der Neuzeit legitimiert und sogar befördert.“¹⁹²

Daraufhin wurde vermehrt – seitens der Theologie – eine differenzierte Sicht im Blick auf die Exegese geworfen, insbesondere auf die kritisierten Aussagen der Bibel.

8.1.1. Der Herrschaftsauftrag und die Gottesebenbildlichkeit

„Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen! Dann sprach Gott: Siehe, ich gebe euch alles Gewächs, das Samen bildet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, die Früchte tragen mit Samen darin. Euch sollen sie zur Nahrung dienen.“ (Gen 1,26-29)

In der oben angeführten Bibelstelle wird deutlich, dass der Mensch von Gott eine besondere Stellung gegenüber der Schöpfung bekommt: *„Er soll als dessen Abbild über die Schöpfung herrschen und sich diese unterwerfen.“¹⁹³* Mit Hilfe der

¹⁹¹ Vgl. dazu: EDER, Wert der Natur, S. 53.

¹⁹² Ebd., S. 53.

¹⁹³ Ebd., S. 54.

historisch-kritischen Exegese wurde jedoch deutlich, dass das Herrschaftsverständnis des antiken Orients sich wesentlich von dem lange vorherrschenden neuzeitlichen unterscheidet. In den Hochkulturen des alten Ägyptens und Babylons wurde der/die Herrschende oftmals mit einem göttlichen Wesen gleichgesetzt. Dieses Abbild als Stellvertreter Gottes findet sich ebenfalls im obigen Bibeltext, nur wird dieser Herrschaftsauftrag auf die gesamte Menschheit ausgeweitet, was fälschlicherweise zu einer These führt, dass der Mensch gegenüber der Schöpfung eine abgehobene Stellung einnimmt und sich als ein unumschränkter Gewaltherrscher manifestiert. Das biblische Verständnis des Herrschaftsauftrages geht jedoch nicht davon aus Unterdrückung und Gewalt auszuüben, sondern der Schöpfung solidarisch und verantwortungsvoll zu begegnen, da der Mensch ein *„Repräsentant, Mandatar und Herrschaftspartner Gottes“*¹⁹⁴. Damit ist eine besondere Funktion, beziehungsweise Aufgabe des Menschen gemeint und nicht seine Vorrangstellung gegenüber dem Rest der Schöpfung. Der Mensch bekommt die Schöpfung als „Leihgabe“ von Gott mit dem Auftrag sie zu schützen, Konflikte zu schlichten und jegliches Leben zu ermöglichen.

*„Mit dieser Erlaubnis und Bemächtigung soll der Mensch als Verwalter der Schöpfung den Grundauftrag der Bearbeitung und Kultivierung verwirklichen. Dabei ist er jedoch an die Leitlinien der Bewahrung und Erhaltung sowie Fürsorge und Pflege gebunden.“*¹⁹⁵

Diese „Leihgabe“ wird besonders dann deutlich, wenn es um den Eingriff in die Schöpfung geht. Hier braucht es immer eine explizite Erlaubnis seitens Gottes.

Die Verantwortung, die jeder Herrscher gegenüber seinen Untertanen hat, weitet die Priesterschrift insofern aus, dass jeder Mensch aufgrund seiner Ebenbildlichkeit mit Gott auf die gesamte Schöpfung achten muss und dementsprechend in Verantwortung gezogen wird, falls er diese Macht missbraucht. *„Die Ebenbildlichkeit ist eine Berufung; menschliche Praxis soll dem*

¹⁹⁴ LOCHBÜHLER, Christliche Umweltethik, S. 114.

¹⁹⁵ EDER, Wert der Natur, S. 56 / LIENKAMP, Andreas: Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn 2009, S. 229.

lebensförderlichen und segensreichen Wirken Gottes im Schöpfungswerk entsprechen.“¹⁹⁶

Der Mensch als Abbild Gottes wird nicht als Charakterisierung des Menschen verstanden, sondern als ein anhaltender Auftrag, der über die Jahre missbraucht und in Vergessenheit geraten ist. Der Mensch sollte als „Mitschöpfer“ die Schöpfung mitgestalten sowie verantwortlich nutzen und sie nicht herabsetzen, indem er sie malträtiiert.¹⁹⁷

Die traditionellen hebräischen Herrschaftsverben sind „kābaš“ und „rādā“, die mit „untertan machen“ und „herrschen“ übersetzt werden und oftmals in der christlichen Tradition undifferenziert weitergegeben wurden. Zwar verbindet man mit diesen Verben eine Sichtweise des „Tretens“, jedoch muss dieses nicht notwendig mit Gewalt konnotiert sein.

„Im Kontext der Schöpfungserzählung meint kābaš das Betreten des Landes im Sinne einer Ingebrauchnahme. Hierbei geht es für alle Landlebewesen darum, den Erdboden vornehmlich für die vegetabilische Nahrungsgewinnung zu benutzen, während die exklusive Verfügungsgewalt (rādā) des Menschen über das ganze Erdland auch Landnutzung durch Grenzziehungen und Eingriffe in die Erdkruste durch Acker- und Bergbau einschließt.“¹⁹⁸

Jegliche uneingeschränkte Ausbeutung und Unterwerfung der Schöpfung kommt in keinen dieser Verben, beziehungsweise in Genesis 1 zum Vorschein, denn hierbei geht es lediglich um die agrarische Landnutzung und Viehhaltung als die besondere Aufgabe des Menschen, die sich als Segen Gottes erweist. Somit finden sich im Urtext keinerlei Anknüpfungspunkte, die eine „Unterwerfung“ sowie Ausbeutung der Natur und den menschlichen Egoismus rechtfertigen können.¹⁹⁹

¹⁹⁶ HARDMEIER/OTT, Biblische Schöpfungstheologie, S. 186.

¹⁹⁷ Vgl. dazu: LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 177.

¹⁹⁸ HARDMEIER/OTT, Biblische Schöpfungstheologie, S. 187.

¹⁹⁹ Vgl. dazu: Ebd., S. 187.

Abschließend lässt sich sagen, dass der Mensch als Herrschaftspartner Gottes über das Trockenland verfügen kann, jedoch in Verantwortung gezogen wird, das Fortbestehen sowohl seiner Gattung als auch aller anderen Nutztiere zu gewährleisten.

„Der Erdraum soll »erfüllt« werden von Ebenbildern Gottes, die als Mandatare in seinem Segen leben und sich dankbar und verantwortungsvoll im Vollzug menschlicher Kultur in seiner sehr guten Schöpfung in unterschiedlichen Siedlungs- und Lebensräumen auftreten.“²⁰⁰

Der jahwistische Schöpfungsbericht stand im Gegensatz zu der Priesterschrift weniger im Kreuzfeuer der Kritik, da aufgrund der Entstehung des Menschen aus dem Ackerboden heraus, eine Art Verwandtschaftsverhältnis zu den Tieren besteht. *„Es handelt sich um das Modell der Hirtenherrschaft des Menschen als Abbild Gottes und das eines "Bebauens und Bewachens".“²⁰¹* Damit findet sich hier keine Rechtfertigung für die willkürliche Ausbeutung der Schöpfung, sondern kann vielmehr als ein Anstoß genutzt werden, den Menschen auf seinen Platz in der Schöpfung zurückzuweisen und ihm seinen Auftrag der Bewahrung, beziehungsweise Erhaltung jener vor Augen zu führen.

8.1.2. Der Mensch „als Krone der Schöpfung“

In verschiedenen Kreisen der Theologie wurde die Schöpfungsgeschichte jedoch auch für die Begründung des Vorranges des Menschen im Sinne einer hierarchischen Überordnung herangezogen und das darf nicht geleugnet werden. Die Legitimation gründete auf der These, dass der Mensch als letztes geschaffenes Wesen die „Krone und Herr der Schöpfung“, beziehungsweise die „Gipfel-Spitze des Werkes“ manifestiert und aufgrund dessen eine uneingeschränkte Nutzung über die Schöpfung besitzt. Dies kann jedoch in der heutigen Zeit ein derartig schädigendes Verhalten gegenüber der Natur nicht

²⁰⁰ HARDMEIER/OTT, Biblische Schöpfungstheologie, S. 187.

²⁰¹ IRRGANG, Christliche Umweltethik, S. 129.

rechtfertigen.²⁰² Zweierlei Dinge sprechen allerdings gegen diese Argumentation, dass die biblischen Texte eine derartige Vorrangstellung des Menschen und dessen rücksichtslosen Umgang mit der Schöpfung unterstützen: *Erstens* - Wenn man einen genaueren Blick auf die Schöpfungserzählung wirft, wird ersichtlich, dass die Erschaffung des Menschen keineswegs den Gipfel der Schöpfung darstellt, sondern der Schöpfungsfrieden am Sabbat. Denn an diesem Tag ist die Schöpfung vollendet und wird als „sehr gut“ empfunden. Diese Beurteilung „schließt [den Menschen] *nur implizit mit ein: ‚alles ..., was er gemacht hatte ... war sehr gut‘*“²⁰³.

Zweitens – Die Begründung der Vorrangstellung des Menschen als Gottes letztes erschaffenes Werk lässt sich lediglich in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift nachweisen, nicht jedoch in der jahwistischen Schöpfungserzählung - die weit aus anschlussfähiger für die christliche Umweltethik ist – in der der Mensch zeitlich vor den Pflanzen und Tieren anzusiedeln ist.²⁰⁴

*„Die Schöpfungserzählung kann also schwer herangezogen werden, um einen absoluten Wertvorrang des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung zu argumentieren. Die Sonderstellung des Menschen bezieht sich, wie aufgezeigt wurde, vielmehr auf dessen Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen und fürsorglich [für die Schöpfung] einzutreten.“*²⁰⁵

Denn der Mensch besitzt nicht nur eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, sondern auch mit den anderen Geschöpfen, mit denen er sich das „gemeinsame Haus“ teilt. Die enge Beziehung des Menschen zur Erde/Natur lässt sich in der jahwistischen Schöpfungserzählung sehr gut nachlesen: *„Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“* (Gen 2,7) ²⁰⁶ Der Mensch ist ein Teil von ihr. *„Wenn das Sein und das Leben jedes Geschöpfes aus Gott hervorgeht, dann zeigt dies zugleich die tiefe Verbundenheit alles Lebendigen.“*²⁰⁷ Die biblischen Texte weisen nicht ausschließlich nur auf die Sonderstellung des Mensch, sondern auch auf die Gemeinsamkeiten zwischen

²⁰² Vgl. dazu: LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 209f.

²⁰³ LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 210 / Vgl. dazu: Gen 1,31.

²⁰⁴ Vgl. dazu: EDER, Wert der Natur, S. 57f. / LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 210f.

²⁰⁵ EDER, Wert der Natur, S. 57f.

²⁰⁶ Gen 2,7.

²⁰⁷ LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 212.

dem Mensch und den anderen Geschöpfen – sogar Pflanzen²⁰⁸ - der Erde sowie seine Einbettung in dieser ganzheitlichen Schöpfung.²⁰⁹

8.1.3. Eigenwert der Schöpfung

Ein für die christliche Umweltethik relevantes Kriterium ist das Beziehungsverhältnis des Menschen zur Schöpfung und zum Schöpfer. Laut Kessler wird beim Schöpfungsmotiv keine eingeeengte Relation zwischen Gott-Mensch sichtbar, sondern eine Dreiecksbeziehung zwischen Gott-Mensch-Natur. Im Schöpfungsglauben wird von der allumfassenden Schöpfung gesprochen, die Gott „liebt und erhält“. Dadurch bezieht das Geschaffene – belebt als auch unbelebt - das ganze Sein vom schöpferischen Gott her und erhält damit die Zusprache eines Selbstwertes.²¹⁰ *„Die Schöpfung ist also insgesamt ein von Gott gewollter, geschaffener und in ständiger Relation zu ihm stehender Beziehungszusammenhang.“*²¹¹ Damit wird der Begriff „Schöpfung“ nicht lediglich auf die Natur als Ressource oder als eine dem Menschen zu Diensten stehende Natur reduziert.²¹²

Dieses Verhältnis, beziehungsweise diese Verwobenheit mit allem Geschaffenen nennt Fritz Blanke „Mitgeschöpflichkeit“. Er versteht darunter die Ausdehnung der Nächstenliebe zum Mitmenschen auf alle Geschöpfe. Daraus erwächst die Verantwortung der Natur gegenüber und im Endeffekt die Positionierung gegen die Ausbeutung, beziehungsweise Zerstörung der Umwelt. Wir sind, ob Mensch oder Nichtmensch, Glieder einer großen Familie.

*„Diese Mitgeschöpflichkeit – als Pendant zur Mitmenschlichkeit – verpflichtet. Sie auferlegt uns Verantwortung für die anderen ‚Familienmitglieder‘. Wir sollen uns teilnehmend um sie kümmern, uns ihnen in brüderlicher Gesinnung zuwenden.“*²¹³

²⁰⁸ Jesaja 44, 3-4: „Denn ich gieße Wasser auf den dürstenden Boden, rieselnde Bäche auf das trockene Land. Ich gieße meinen Geist über deine Nachkommen aus und meinen Segen über deine Sprösslinge. Dann sprossen sie auf zwischen dem Gras, wie Weidebäume an Wassergräben.“

²⁰⁹ Vgl. dazu: LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 214f.

²¹⁰ Vgl. dazu: KESSLER, Das Stöhnen der Natur, S. 32-35; S. 51.

²¹¹ Ebd., S. 112 / EDER, Wert der Natur, S. 42.

²¹² Vgl. dazu: ANSORGE, Dirk/KEHL, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, 3. Aufl., Herder-Verlag: Freiburg 2018, S. 44.

²¹³ BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, In: TEUTSCH, Gotthard M. (Hrsg.): Umwelt-Mitwelt-Schöpfung. Texte zur Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: Stuttgart 1993, S. 198.

8.1.4. Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur

Um Fortschritte in der Umweltproblematik zu erreichen, ist es beispielsweise für den österreichischen Moraltheologen Günter VIRT von äußerster Wichtigkeit sich mit der grundlegenden Motivation von Christen und Christinnen zu beschäftigen. Er ist der Meinung, dass diese sich durch den Glauben an Gott ergibt, und damit im Zusammenhang mit der besonderen Beachtung der Schöpfung und der Verantwortung für sie steht. Zwar sind ethische Argumente durchaus als universal geltend für alle Menschen zu sehen, jedoch darf der Kontext ihrer Begründung nicht außer Acht gelassen werden.²¹⁴

„Der Glaube an Gott den Schöpfer hat nicht nur Bedeutung für das Verständnis der Beziehung Gottes zum Menschen, sondern auch der Beziehung Gottes zur Natur.“²¹⁵

Geht man von einer Welt als Schöpfung Gottes aus, wird klar, dass dem Menschen die Verantwortung über die Schöpfung aufgetragen wurde. Aber nicht im Sinne des Herrschens an Gottes Stelle, sondern als jemand, der in seinem Tun Gott repräsentiert, da er/sie – nach VIRT – mit der Fähigkeit ausgestattet ist, sich um die Schöpfung vernünftig zu kümmern. Das heißt, dass trotz der Berechtigung die Schöpfung für den eigenen Nutzen, beziehungsweise zum Nutzen der gesamten Menschheit zu gestalten, der Mensch *„nicht alles und allein auf sich beziehen“²¹⁶* kann und darf. Denn die Schöpfung zeigt sich nicht ausschließlich im Menschen, sondern in all seinen Geschöpfen, die damit auch in ihrem Eigensein zu respektieren sind.²¹⁷

„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. Das aber heißt die Beweislast umkehren: auch der Eingriff in die nichtmenschliche Natur bedarf der ausdrücklichen Rechtfertigung.“²¹⁸

²¹⁴ Vgl. dazu: LORENZ, Umweltethik, S. 220f.

²¹⁵ Ebd., S. 222 / VIRT, Umwelt. Eine Gewissensfrage?, S. 25.

²¹⁶ VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter: Am achten Schöpfungstag, In: VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/MARSCHÜTZ, Gerhard (Hrsg.): Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg 2007, S. 308.

²¹⁷ Vgl. dazu: LORENZ, Umweltethik, S. 223f.

²¹⁸ VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/MARSCHÜTZ, Gerhard (Hrsg.): Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg 2007, S. 285.

Sowohl die Begründung als auch die Beweislast liegen dann bei demjenigen, der in die Schöpfung eingreift. Folglich lässt sich sagen, dass der Mensch in die Natur eingreifen darf, um seinen eigenen Interessen gerecht zu werden, aber nicht ohne die Berücksichtigung aller Geschöpfe. Denn der Mensch hat eine (Mit-)Verantwortung für die Schöpfung, das heißt alles was wir anstreben, muss dem Besseren und Nützlicherem für die Welt und der Menschheit in Gesamtem dienen.²¹⁹

Nach diesen Erläuterungen wird klar, dass der Mensch eine besondere Stellung auf der Erde innehat, denn er ist – im Gegensatz zu anderen Geschöpfen - zur Verantwortung und Moralität fähig. Er darf sich der Natur verantwortungsvoll bedienen, muss jedoch vor Gott Rechenschaft über sein Handeln ablegen. Dabei entsteht eine gewisse Verknüpfung von zwei Begründungsansätzen: Theozentrismus und relativer Anthropozentrismus. Während der relative Anthropozentrismus in der besonderen Stellung, beziehungsweise Aufgabe des Menschen zum Ausdruck kommt, ist der Theozentrismus bei Virt viel mehr im Fokus, da Gott an erster Stelle als Schöpfer gilt und der Mensch sich letztlich vor ihm rechtfertigen muss, da er in die Schöpfung eingegliedert ist.²²⁰

Auch die Beziehung zwischen Mensch und Natur ist für die Umweltethik von äußerster Wichtigkeit. Da die Schöpfung den Menschen hervorgebracht hat, ist der Mensch selbst ein Teil der Natur und damit auch abhängig von ihr, genauso wie andere Geschöpfe. *„Wenn der Mensch die Natur achtet und sorgsam pflegt, kann er dadurch auch Gott und sich selber näher kommen.“*²²¹ In der christlichen Umweltethik geht es jedoch weder darum einen religiösen Naturbegriff einzuführen noch die Natur lediglich auf ihre Nutzenaspekte zu beschränken. Vielmehr geht es um die Begründung des Naturschutzes als wesentliche Voraussetzung für die Ermöglichung zukünftiger Lebenschancen.

²¹⁹ Vgl. dazu: LORENZ, Umweltethik, S. 225f.

²²⁰ Vgl. dazu: Ebd., S. 227f.

²²¹ VOGT, Markus/SELLMANN, Matthias: Handeln für die Zukunft der Schöpfung. Bausteine für die Bildungsarbeit zur gleichnamigen Schrift der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, Hoheneck-Verlag: Hamm 1999, S. 70.

„Christliche Schöpfungsverantwortung hat dabei freilich nie die Natur für sich alleine, sondern stets die Geschichte des Menschen in und mit ihr im Blick. Das bedeutet, dass ökologische Anliegen immer im Zusammenhang mit den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedürfnissen der Menschen sowie weltweiter Gerechtigkeit gesehen werden müssen.“²²²

Zwar wird der Natur ein Eigenwert zugesprochen, jedoch ist die Erkenntnis darüber nur dem Menschen möglich, was seine Sonderstellung hervorhebt. Nur der Mensch kann für sein Handeln sittliche Verantwortung übernehmen und ist damit Adressat moralischer Apelle im Bezug zum Umweltschutz. Obwohl es sich hier im Grunde genommen um einen anthropozentrischen Begründungsansatz handelt, steht der Mensch nicht als Bedürfniswesen im Vordergrund, sondern als ein Subjekt der Verantwortung.²²³ *„Dabei bleibt der Mensch strikt an eine Grundorientierung gebunden, die den Eigenwert seiner Mitgeschöpfe achtet und riskante Eingriffe in ökologische Systeme meidet.“²²⁴* Vogt ist der Meinung, dass der anthropozentrische Ansatz in der Umweltethik grundsätzlich anzuwenden ist, jedoch in einer reformierten Weise – ökologische Aufklärung: Der Mensch ist nicht nur *„ein Vernunftwesen [...], sondern auch [ein] Naturwesen unter Mitgeschöpfen.“²²⁵* Dabei ist es wichtig, dass das Konzept einer Umweltethik nicht nur auf die Umwelt zu beschränken ist, sondern auf die gesamte Gesellschaft.

Wenn der Mensch seine Grundeinstellung dahingehend ändert, dass er ein Teil der Schöpfung ist, kann eine Bewusstseinsveränderung im Sinne der Solidarität stattfinden. Denn alles in der Schöpfung ist miteinander verbunden und damit auch voneinander abhängig.²²⁶

„Die Einsicht, daß der Mensch als integraler Teil der Erder entweder mit dieser überlebt, falls er mit ihr lebt, oder mit dieser untergeht, falls er gegen sie lebt, bedeutet theologisch: Wer sein Heil der ihm anvertrauten Schöpfung verwirkt, verwirkt sein eigenes Heil.“²²⁷

²²² VOGT, Markus: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, Oekom-Verlag: München 2009, S. 269.

²²³ Vgl. LORENZ, Umweltethik, S. 234f.

²²⁴ VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit, S. 256f.

²²⁵ Ebd., S. 257.

²²⁶ Vgl. dazu: LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 214.

²²⁷ ZENGER, Erich: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift, In: BREUNING, Wilhelm/HEINZ, Hanspeter: Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Herder-Verlag: Wien/Freiburg 1985, S. 55f.

Die besondere Stellung, die dem Menschen durchaus in der Bibel zukommt, begründet allerdings in keinsten Weise den ausbeuterischen und zerstörerischen Umgang mit der Schöpfung, sondern verweist den Menschen auf seine Verantwortung hin sie zu beschützen und bewahren.²²⁸

8.2. „Schöpfung“ im Neuen Testament

Wie bereits erwähnt geht aus den alttestamentarischen Texten keine spezifische christliche Umweltethik hervor. Sie enthält Ansätze und Modelle, die das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Schöpfung, beschreiben, was dennoch zu wenig ist, um eine eigenständige Schöpfungsethik begründen zu können. Darüber hinaus darf sich eine christliche Umweltethik nicht lediglich auf die biblischen Quellen des Alten Testaments anlehnen.

Im folgenden Kapitel wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung Schöpfung, beziehungsweise Umwelt in den Quellentexten des Neuen Testaments einnimmt und ob man aus diesen Belegen Kriterien für eine christliche Umweltethik entnehmen kann.

Laut Irrgang finden sich in Jesu ethischen Forderungen und Worten keine signifikanten Stellen, in denen speziell auf Schöpfung und Natur eingegangen wird. Es finden sich aber sehr wohl Aussagen zur Schöpfung, jedoch werden diese eher für die nähere Beschreibung Gottes herangezogen. Eine explizite Darlegung des Umgangs des Menschen mit der Umwelt geht nicht hervor.

„Die Menschen und die übrige Schöpfung werden aus der Beziehung zu Gott heraus verstanden. Aber als Schöpfung Gottes haben die Menschen auch eine Beziehung zur übrigen Schöpfung, also zur außermenschlichen Schöpfung.“²²⁹

²²⁸ Vgl. dazu: LIENKAMP, Klimawandel und Gerechtigkeit, S. 216.

²²⁹ IRRGANG, Christliche Umweltethik, S. 156 / SCHOTTHOF, Luise: Schöpfung im Neuen Testament, In: ALTNER, Günter: Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Kreuz-Verlag: Stuttgart 1989, S. 131.

Die Gegenwart Gottes wird hervorgehoben und ist inmitten der Schöpfung erfahrbar. Dessen soll sich der Mensch bewusst sein und auf Gottes Fürsorge vertrauen.

„[...] Lernt von den Lilien des Feldes, wie sich wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen anziehen?“²³⁰

Alles ist das Geschenk Gottes und diese Haltung Jesu lädt dazu ein einen Weg aus der Oberflächlichkeit und hemmungslosem Konsum zu suchen. Die Wohltaten der Natur werden als Geschenk Gottes an die Menschen verstanden, denn er ist der Grund allen Lebens.²³¹ Das schließt ein Bewusstsein mit ein, dass der Mensch eben nicht untrennbar von den anderen Geschöpfen gesehen werden kann und sich gleichzeitig als ein Wesen des Universums in einer allumfassenden Gemeinschaft verstehen muss. Gleichzeitig soll daran erinnert werden, dass Gott der gemeinsame Vater ist und die Menschen zu einer universalen Geschwisterlichkeit aufgerufen sind.

Jesus hat keine eigenständige Ethik geschaffen, aber ein Ethos vertreten, das für eine christliche Ethik bedeutsam wurde, da sie vom Glauben her begründet ist. Seine sittlichen Forderungen umfassen die Verkündigung der Gottesherrschaft und die damit verbundene Notwendigkeit zur Umkehr.

„Jesu Predigt rufe auf zu Versöhnlichkeit, Vergebung, Barmherzigkeit, Gewaltverzicht und Verzicht auf Herrschaftsausübung. Dabei sei Jesus tief in der Sittenlehre seines Volkes verwurzelt.“²³²

²³⁰ Mt. 6,26.

²³¹ Vgl. dazu: DSCHULNIGG, Peter: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie 40 (1-2)/1993, S.125-145; S.125.

²³² IRRGANG, Christliche Umweltethik, S. 167.

Vor allem das Gebot der Gottesliebe ist im Judentum äußerst wichtig. Jesus verbindet dieses Hauptgebot mit dem Gebot der Nächstenliebe. *„Über die Liebe zu Gott baue sich die Liebe zum Menschen auf.“*²³³ Damit einher geht auch Jesu Forderungen nach dem Verzeihen und Sich-Versöhnen. Im Zentrum seines Ethos steht der glaubende, aber vor allem auch der handelnde Mensch.

Gerade aufgrund der Liebe zu den Menschen und zum belebten Teil der Schöpfung sowie dem Vertrauen auf Gott, muss der Mensch, angesichts der heutigen ökologischen Krise, sein Tun auf die Umwelt lenken.

*„Ethik im Neuen Testament und schon bei Jesus selbst ist auch argumentative Ethik, Einweisung in die Praxis der Liebe und Reflexion des eigenen Handelns unter sittlichen Gesichtspunkten.“*²³⁴

Die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz erstreckt sich nicht nur auf die Menschen selbst, sondern schließt alle Kreaturen und die Welt, in der sie leben, mit ein. Durch seinen Tod am Kreuz hat er die Heilung der Schöpfung und ihre Rückführung auf den liebenden Vater in Gang gesetzt. Dieser Prozess ist noch nicht zu Ende, dementsprechend ist dies als Beginn einer Erneuerung der Menschheit im Kontext der Erneuerung der ganzen Schöpfung zu interpretieren. Da alle Menschen zur Nachfolge Christi aufgerufen sind, impliziert dies den Auftrag der Erhaltung der Schöpfung Gottes mit ein.

Im Brief an die Römer (Röm. 8) kommt besonders die Verantwortung des Menschen für die Umwelt und die Ausdehnung des göttlichen Handels auf die gesamte Schöpfung zum Vorschein. Denn das eschatologische Heilsgeschehen soll nicht nur den Menschen betreffen, sondern auch die Schöpfung in ihrer Ganzheit:

*„Gewiss, die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenen Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin: Denn auch sie, die Schöpfung, soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.“*²³⁵

²³³ IRRGANG, Christliche Umweltethik, S.167.

²³⁴ Ebd., S. 170.

²³⁵ Röm. 8,20-22.

An dieser Freiheit nimmt nicht nur der Mensch mit Christus teil, sondern auch die außermenschliche Schöpfung.

„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 [...] sehnsüchtige Harren [der Schöpfung] in der gleichen Hoffnung gründet wie die Erwartung des glaubenden Menschen ergibt sich dann nicht die Verpflichtung, dies seitens des Menschen (des Christen) jetzt schon für die Schöpfung spürbar zu machen?“²³⁶

Der Mensch rückt bei Paulus in eine Solidaritätsgemeinschaft mit der Schöpfung, die in der heutigen ökologischen Krise auseinanderzubrechen droht. Für ihn ist die Verbundenheit zwischen Schöpfung und Mensch unwiderlegbar. Dies verlangt einer Veränderung seitens der Glaubenden heute. Dementsprechend wäre eine Verletzung an der Schöpfung in seinen Augen Sünde und die Bewahrung, beziehungsweise Beteiligung an und mit der Schöpfung der richtige Weg hin zur Erlösung. Daraus resultiert, dass nicht nur der Mensch, sondern auch die Schöpfung miteinander verbunden sind und in der Hoffnung auf Vollendung miteinander gesehen werden müssen. Gerade das muss der Mensch für die Schöpfung leisten, denn für Paulus wird beides in ihrer Kombination eine neue Erde und einen neuen Himmel ergeben.²³⁷

Im Neuen Testament zeigt sich auch ganz klar, dass dem Menschen die Welt nicht nur als reine Gabe und Geschenk Gottes übereignet wurde, sondern damit unweigerlich auch eine Aufgabe verbunden ist. Dies lässt sich deutlich an den sogenannten „Haushaltergleichnissen“ (zum Beispiel Matthäus 25,14-30 oder Markus 12,1-17) erkennen. Es ist weder für Gott noch Jesus gleichgültig, was der Mensch aus seiner Welt macht, dies gilt ebenso für die neue eschatologische Herrlichkeit, das Reich Gottes.

²³⁶ KÜHSCHHELM, Roman: Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung, In: SCHMETTERER, Eva/SCHULTE, Raphael (Hrsg.): Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, Tyrolia-Verlag: Innsbruck/Wien 1995, S.141.

²³⁷ Vgl. dazu: VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit, S. 265.

8.3. Der Versuch einer Begründung im Horizont der christlichen Umweltethik

Im europäischen Diskurs ist man sich generell einig, dass die Umwelt vor Verschmutzung und Zerstörung bewahrt werden muss. Worüber man sich aber noch nicht im Klaren ist, ist das Wie. Dass es natürlich einer Begründung bedarf, ist ganz klar. Doch braucht es gerade eine christliche Begründung?

In der Vergangenheit hat sich gezeigt, dass verschiedenste klimatische Phänomene nicht nur auf einem kleinen Bereich stattfinden, sondern global und damit auch politisch betrachtet werden müssen. Dies bedeutet auch, dass interkulturelle Diskurse über globale Phänomene erfolgen müssen. Das macht zwangsläufig eine Begründung der Umweltethik nötig. Warum sollte nun eine solche einen christlichen Charakter haben? Der christliche Glaube ist eng verbunden mit den interkulturellen Gemeinsamkeiten und auch die Kirche ist als „*global player*“ zu betrachten, der einen nicht unerheblichen Einfluss in der Welt geltend macht. Allerdings beansprucht der christliche Glaube keinen religiösen Eigenbereich, „*der sich beliebig zum wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen Bereich dazu addieren oder sich davon abziehen ließe.*“²³⁸ Er kann vielmehr alle Handlungsbereiche des Menschen betreffen, denn man geht im christlichen Menschenbild von einem bestimmten Ursprung des Menschen und der Welt als Ganzes aus. Wenn man also eine christliche Perspektive einnehmen möchte, muss diese vor einem interkulturellen Umweltdiskurs stehen und damit eine explizit christliche Selbstvergewisserung der eigenen Sichtweise auf die Umwelt sein.

Bei einer solchen Reflexion wird einem auffallen, dass umweltethische Themen kein vordergründiges Thema der biblischen Schrift ausmachen. Wer also versucht von der Bibel ausgehend sich solchen Fragen zu nähern, braucht dafür die christliche Botschaft. Sie ist aber vielfältig und ihre Quelle umfangreich.²³⁹

Die Theologie verhandelt seit den 1970er Jahren die Umweltproblematik unter dem Oberbegriff „Ökologische Theologie“. Die Forderung dieser Theologie für einen umfassenden Umweltschutz hatte zumeist eine schöpfungstheologische Begründung. Ebenso aber auch die eschatologische und ekklesiologische Begründung. Die umweltethischen, aber auch die ökologischen Fragen können

²³⁸ BRUNN, Frank Martin: Die dreifache Begründung einer christlichen Umweltethik, In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Vol.59(1)/2015, S. 8-16; S. 8.

²³⁹ Vgl. dazu: BRUNN, Die dreifache Begründung, S. 9.

und müssen nicht zwingend aus der Bibel abgeleitet werden, sondern können auch aus der heutigen Lebenssituation an die Heilige Schrift angetragen werden.²⁴⁰

8.3.1. Die schöpfungstheologische Begründung

Der Mensch ist Gottes Geschöpf und Gott hat den Menschen als sein eigenes Ebenbild erschaffen. Dieser markante Satz wird oftmals in die schöpfungstheologische Begründung umweltethischer Argumente miteingebracht und bezieht sich hauptsächlich auf Genesis 1 und 2. Weiters hat Gott seinem Ebenbild die Verantwortung übertragen, den Lebensraum des Menschen zu kultivieren, nutzbar zu machen und zu bewahren. Der Mensch ist aber nicht nur Ebenbild Gottes, sondern darüber hinaus auch Geschöpf seiner Umwelt und damit mit der gesamten Schöpfung verbunden. Die Schöpfung darf nicht als ein einmaliger Akt Gottes angesehen werden, das wäre zu eindimensional. Vielmehr ist es eine *creatio continua*, also ein kontinuierliches Geschehen.

„Aus der Beschreibung des Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes ergibt sich also die ethische Forderung nach Kultivierung des Lebensraumes, Bewahrung des Lebensraumes und gerechter Verteilung des zum Leben Notwendigen unter den Menschen.“²⁴¹

Folglich sind Nachhaltigkeitsforderungen in umweltethischen Debatten direkt schöpfungstheologisch begründbar.

Die schöpfungstheologische Begründung kann als anthropozentrisch bezeichnet werden, jedoch beinhaltet sie keine moralische Anthropozentrik, da der Mensch vor Gott rechenschaftspflichtig ist.²⁴²

Eine große Stärke der schöpfungstheologischen Begründung liegt darin, dass sie ein großer Konsenspunkt über die christlichen Kirchen hinaus ist. Nicht nur das, sondern auch interreligiös ist sie anschlussfähig, da viele Religionen die natürliche Welt als eine Schöpfung Gottes begreifen, sowohl das Judentum als auch der Islam. Jenseits religiöser Diskurse ist sie mehrheitlich nicht anerkannt,

²⁴⁰ Vgl. dazu: BRUNN, Die dreifache Begründung, S.11.

²⁴¹ Ebd., S. 11.

²⁴² Vgl. dazu: Ebd., S. 12.

weil ihre Prämissen nicht geteilt werden. Das heißt, wenn jemand nicht an einen Schöpfergott glaubt, der die Welt als gut geschaffen hat, so kann er diese schöpfungstheologische Begründung nicht bejahen. Eine schöpfungstheologische Argumentation muss also unweigerlich bei Debatten über beispielsweise Gentechnologie an ihre weltanschaulichen Grenzen stoßen.²⁴³

8.3.2. Die eschatologische Begründung

Die eschatologische Begründung der Umweltethik ist argumentativ anders angelegt. Die Zukunft ist hierbei zeitlich nicht näher bestimmt. Wenn man beispielsweise den Propheten Jesaja liest, wird deutlich, dass das Ende jeglicher geschichtlichen Zeit ein Friedensreich prophezeit. Frieden wird es nicht nur zwischen den menschlichen Völkern geben, sondern auch zwischen Mensch und Tier sowie bei den Tieren untereinander. Dieser erhoffte universale Frieden ist in der Hoffnung begründet, die Sünde zu überwinden. Im Neuen Testament beschreibt der Kolosserbrief Christus als einen Versöhner. Aber nicht nur im irdischen Bereich soll Jesu Wirken gedeutet werden, auch die kosmische Dimension muss hierbei betrachtet werden. *„Das durch Jesus Christus initiierte Versöhnungsgeschehen zielt offensichtlich nicht alleine auf das Gottesverhältnis und die Sozialverhältnisse des Menschen, sondern umfasst die ganze Schöpfung.“*²⁴⁴ Demnach gehört das „noch-nicht“ mit dem „schon“ zur Signatur der Schöpfung. Das heißt, dass eine vollendete Schöpfung sich nur erahnen und an einzelnen Lebewesen oder natürlichen Dynamiken erkennen lässt. Man kann also mit der Nachfolge des kosmischen Christus die zwischenmenschliche Lebenspraxis sowie Versöhnung mit der Schöpfung vereinen. Argumentativ ist das stichhaltig, denn so muss man notwendigerweise den Schutz der natürlichen Umwelt miteinschließen. Jegliches Missachten würde das Ziel der Versöhnung untergraben. Beispielsweise kann man damit die Forderung nach Nachhaltigkeit natürlicher Ressourcen als ein Kriterium ansehen, dass sich aus dieser Argumentation ergibt.

²⁴³ Vgl. dazu: BRUNN, Die dreifache Begründung, S.14.

²⁴⁴ Ebd., S. 12: Brunn führt als kosmische Dimension die dreistündige Verfinsterung des Himmels sowie die Beauftragung der Elf allen Geschöpfen zu verkündigen an. Dafür vgl. dazu Kol 1,20, Mk 15,33.

Diese „Schon/Noch-Nicht“ Struktur, mit der die eschatologische Begründung arbeitet, impliziert Gottes Heil durch verschiedenste Formen christlicher Verkündigung, die in der Welt schon gegenwärtig sind, obwohl dieses Heil noch nicht vollständig realisiert ist.²⁴⁵ Damit ist die eschatologische Begründung der Umweltethik als anthropozentrisch zu bezeichnen, außer in moralischer Hinsicht, „weil sie auf eine Abbildung der göttlichen Versöhnung mit der Welt im Handeln des Menschen angelegt ist.“²⁴⁶

Ebenso wie die schöpfungstheologische Begründung kann die eschatologische Begründung für alle christlichen Konfessionen anschlussfähig sein. Da es sich aber, trotz jüdischer Wurzeln, um eine spezifisch christliche Lehre handelt, ist diese Begründung auf andere Religionen nicht anwendbar. Ebenso wenig im säkularen Bereich.²⁴⁷ Sie baut auf religiösen Prämissen auf, die nur im christlich-kirchlichen Kontext handlungsleitend sein können und damit in einer generellen Debatte im Horizont der Umweltethik überflüssig sein wird.

8.3.3. Die ekklesiologische Begründung

Die ekklesiologische Begründung setzt sich mit dem Gedanken auseinander, dass die christliche Kirche eine Kirche auf dem Weg zum Heil Gottes ist. In diesem Ansatz kann man die christliche Kirche als *ecclesia viatorum* bezeichnen. Hierbei bedeutet kirchliches Leben Pilgerschaft und damit ein Leben als „auf-dem-Weg-sein“. Der Hebräerbrief fasst diesen Gedanken gut zusammen, in dem geschrieben wird: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“ (Hebräer 13,14) Wenn man diese Begründung mit der eschatologischen vergleicht, ist auch diese auf die Zukunft gerichtet. Es kommt aber stärker der Blick auf die Lebensgegenwart zur Geltung. Über die Zeiten gesehen ist kirchliches Leben als überindividuell zu bezeichnen. Der Zeitraum von ca. 2000 Jahren zeigt, dass etliche Generationen und noch folgende immer im Bewusstsein aufeinander gelebt haben. Dieser Aspekt hat grundsätzlich keine

²⁴⁵ Vgl. dazu: BRUNN, Die dreifache Begründung, S.13

²⁴⁶ Ebd., S. 13.

²⁴⁷ Vgl. dazu: Ebd., S. 14.

ökologische Dimension, aber jede Generation sollte ihr anvertrautes Leben auf Gottes Welt nicht als bleibendes Eigentum, sondern vielmehr als Besitz verstehen, den sie der Generation so verantwortungsvoll wie möglich zu übergeben hat.²⁴⁸ Hierin kann man einen Anknüpfungspunkt an eine umweltethische Diskussion erkennen, denn eine gewissenhaft überantwortete Generationenübergabe beinhaltet folglich ein sorgsames Umgehen mit Natur und Umwelt.

Die Weitergabe hat im Horizont der ekklesiologischen Begründung ein weiteres Kriterium, die Nächstenliebe. „*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*“ bedeutet damit dann auch eine Umwelt möglichst so weiter zu geben, wie man sie selbst gerne vorfinden würde.

Die ekklesiologische Begründung kann man folglich auch als anthropozentrisch bezeichnen, aber im Gegensatz zu den anderen ist sie auch in moralischer Hinsicht anthropozentrisch, da sie in der Nächstenliebe ihr zentrales ethisches Kriterium hat.²⁴⁹

Die Stärke des ekklesiologischen Ansatzes besteht darin, dass er nicht konfessionsspezifisch und damit für alle christlichen Konfessionen anschlussfähig ist. Darüber hinaus ist das Motiv des „auf-dem-Weg-seins“ für andere Religionen äußerst kompatibel. Ebenso die Pilgerschaft als solche hat keinen spezifisch christlichen Kern. Ohne ein bestimmtes Ziel ist auch dieses Motiv anschlussfähig.

Überdies ist das Motiv der Weitergabe an die neue Generation für eigentlich jeden nachvollziehbar. Ein ethisch allumfassendes Konzept, das dieses Motiv bedient, darf die gegenwärtigen Generationen nicht isoliert betrachten, sondern muss in einem generationenübergreifenden Zusammenhang gedacht werden. Eine solche Herangehensweise findet sich unter anderem auch bei John Rawls. Er beschreibt unter dem Schleier des Nichtwissens die Fairnessregeln, welche sich am Interesse einer Generationenfolge orientieren.²⁵⁰ Man kann also sagen, dass die ekklesiologische Begründung sowohl bei philosophischen Gerechtigkeits- als auch bei säkularen Nachhaltigkeitsdiskursen standhalten kann.

²⁴⁸ Vgl. dazu: BRUNN, Die dreifache Begründung, S.13.

²⁴⁹ Vgl. dazu: Ebd., S. 13.

²⁵⁰ Vgl. dazu: RAWLS, John/KELLY, Erin (Hrsg.): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Suhrkamp-Verlag: Frankfurt am Main 2003, S. 246f.

Ein Nachteil wiederum ist, dass sie kaum verbreitet ist. Außerdem ist sie, wie oben festgestellt, in moralischer Hinsicht anthropozentrisch. Daher ist es schwierig Schutzrechte für Lebewesen zu begründen, deren Lebensinteressen mit menschlichen Interessen zusammenfallen.

Grundsätzlich kann man zusammenfassen, dass diese drei Begründungen einer christlichen Umweltethik ihre Stärken und Schwächen aufweisen, aber sich argumentativ durch unterschiedliche Schwerpunkte und Blickrichtungen voneinander unterscheiden und gleichzeitig das Potenzial aufweisen konfessionsübergreifend und womöglich auch interreligiös gemeinsame Aspekte zu erarbeiten.

IV. Analyseteil: Enzyklika des Papstes Franziskus „Laudato si’ – Über die Sorge um das gemeinsame Haus“

9. „Laudato si’ – Über die Sorge um das gemeinsame Haus“ – eine Enzyklika unserer Zeit – (A.R.)

Das Schreiben Laudato si’ ist eine Enzyklika. Also eine Aufforderung und/oder Mahnung eines Papstes oder eines damaligen römisch-deutschen Kaisers an seine Getreuen oder Untertanen. Eine päpstliche Enzyklika ist in der Regel eine Verlautbarungsform des kirchlichen Lehramtes und wird gewöhnlicherweise nach den ersten lateinischen Worten des Textes benannt. Diese Art des Rundschreibens richtet sich entweder an die Bischöfe, die ganze Kirchengemeinschaft oder sogar an „alle Menschen guten Willens“²⁵¹. Die Veröffentlichung erfolgt in lateinischer Sprache im Amtsblatt des Heiligen Stuhls, es können gleichzeitig aber auch schon Übersetzungen in andere Sprachen hinzugefügt worden sein. Thematisch widmen sich Enzykliken der Glaubensverkündigung und/oder speziellen pastoralen Fragen. Wichtig ist zu erwähnen, dass diese Schreiben nicht die päpstliche Unfehlbarkeit beanspruchen, sie sind lediglich von disziplinärer Lehrautorität. Es gibt verschiedene thematische Schwerpunkte von Enzykliken, wie beispielsweise die Missionsenzyklika oder die Sozialenzyklika. Papst Franziskus schaffte mit Laudato si’ eine neue Sparte, nämlich die der Umweltenzyklika. Zum ersten Mal ist damit das Thema Umwelt die zentrale Komponente, deren sich ein Papst widmet.²⁵²

Mit seiner Enzyklika versucht Franziskus einen ganzheitlichen Ansatz der Ökologie zu entwickeln, dessen Sprache einfach, klar und für jeden verständlich sein soll. Es sind theologische sowie fordernde und lösungsorientierte Gesichtspunkte enthalten.

²⁵¹ Vgl. dazu: SZYSZKOWITZ, Markus: Was ist eine Enzyklika? In: Katholische Kirche Erzdiözese Wien, Der Sonntag, online unter: URL <https://www.erzdiocese-wien.at/site/nachrichtenmagazin/magazin/kleineskirchenlexikon/article/43661.html> (zuletzt eingesehen am 10.07.2020).

²⁵² Vgl. dazu: JARDE, Martin: Enzyklika. Was ist das? In: Bayrischer Rundfunk Religion, online unter: URL <https://www.br.de/themen/religion/enzyklika-franziskus-umwelt-100.html> (zuletzt eingesehen am 10.07.2020).

Der Papst ist, bedingt durch seine Vita und Interessen, mit den Fragen und Problemen der Welt, vor allem in der Armutsbewältigung und der Güterverteilung, vertraut und engagiert. Dies zeigt sich ebenso in den Texten von *Laudato si'*. Er ist der Überzeugung, dass die Menschheit, bedingt durch den wissenschaftlich technologischen Fortschritt, an einer Wende angelangt ist, die sich zum Positiven oder Negativen auswirken kann. Dem folgend nimmt er immer wieder Stellung zu aktuellen Problemen und Fragestellungen. Vor allem sieht er sich in der Tradition der katholischen Soziallehre und sieht diese auch eng mit der ökologischen Debatte verbunden. Dies zeigt sich auch, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, in der doch deutlicheren und eindringlicheren Sprache.²⁵³

Er schreibt seine Enzyklika mit dem Bewusstsein der Sorge um das Überleben und die Zukunft der Menschheit und sieht die Kirchen darin berufen, die Krise von Armut und Umwelt gemeinsam zu bestreiten. Sie ist damit nicht seine erste Äußerung zu dieser Thematik, er richtete seine Botschaft bereits bei politisch bedeutsamen Treffen, wie dem G20-Gipfel, G8-Treffen oder der Generalversammlung der Vereinten Nationen, an die ZuhörerInnen.²⁵⁴

Laudato si' ist die erste eigenständig von Franziskus verfasste Enzyklika.²⁵⁵ Sie trägt den Untertitel „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ und umfasst rund 200 Seiten.²⁵⁶

Das Rundschreiben erschien am 24.05.2015. Dieses Datum wurde nicht zufällig gewählt. Schon kurz nach Franziskus Amtsantritt kündigte dieser an, eine Abhandlung über die Umweltthematik verfassen zu wollen. Er wählte letztendlich den Monat Mai im Jahr 2015, denn er wollte mit dem Schreiben Einfluss auf die UN-Klimakonferenz in Paris nehmen. Dies formulierte er schon Mitte Januar bei einer Pressekonferenz.

²⁵³ Vgl. dazu: METTE, Norbert: Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus, Grünewald-Verlag: Ostfildern 2017, S. 17f.

²⁵⁴ Vgl. dazu: METTE, Nicht gleichgültig bleiben, S. 15.

²⁵⁵ Im Jahr 2013 wurde zwar „*Lumen fidei*“ veröffentlicht, allerdings in Kooperation mit Papst Benedikt XVI.

²⁵⁶ Vgl. dazu: MARX, Reinhard / GÖRING-ECKARDT, Karin / LAMBARDAKIS, Augoustinos (Hrsg.): Die Enzyklika „*Laudato Si'*“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Herder-Verlag, Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 229.

„Wichtig ist, dass zwischen ihrer Veröffentlichung und dem Treffen in Paris ein gewisser zeitlicher Abstand liegt, damit sie einen Beitrag leistet. Das Treffen in Peru war nichts Besonderes. Mich hat der Mangel an Mut enttäuscht: An einem gewissen Punkt haben sie aufgehört. Hoffen wir, dass in Paris die Vertreter mutiger sein werden, um in dieser Sache voran zu kommen.“²⁵⁷

In den meisten Quellen wird explizit von einer Umweltenzyklika gesprochen, wie es auch vom Papst beabsichtigt wurde. Andere Quellen sprechen aber von *Laudato si'* als einer Sozialenzyklika. Man kann in diesem Kontext sicherlich festhalten, dass sowohl die soziale als auch die ökologische Thematik in der Enzyklika aufgegriffen werden, dies aber sicher so beabsichtigt wurde, denn Franziskus sieht sie als untrennbar miteinander verbunden. Dies bestätigt sich auch immer wieder im Text.

„Es gibt (...) eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise (und daher ist es wichtig) ganzheitliche Lösungen zu suchen. Welche die Wechselwirkungen der Natursysteme untereinander und mit den Sozialsystemen berücksichtigen.“²⁵⁸

Die Absicht des Papstes ist nicht bei einem individuellen Moralisieren stehenzubleiben, sondern er fordert weitreichende Veränderungen, die die wirtschaftlichen sowie gesellschaftlichen Strukturen als Ganzes betreffen. Zudem ist der Inhalt mit aktuellen Problemstellungen und Beispielen aus der ganzen Welt versehen und versucht sich an möglichen Lösungsansätzen. Seine Enzyklika hat als Adressaten alle Menschen guten Willens und nicht eine bestimmte Zielgruppe. Schon der Bezug auf „unser gemeinsames Haus“²⁵⁹ impliziert eine allumfassende Leserschaft.

Papst Franziskus ist außerdem bemüht die wissenschaftlichen Daten, Fakten und Standpunkte mit einzubeziehen und verweist in seiner Argumentation oftmals auf den heutigen Stand der Wissenschaft. Trotzdem möchte er nicht den Anschein

²⁵⁷ RADIO VATICAN: Papst feilt an seiner zweiten Enzyklika, online unter: URL https://web.archive.org/web/20150626195239/http://de.radiovaticana.va/news/2015/03/23/papst_feilt_an_seiner_zweiten_encyklika/1131395 (zuletzt eingesehen am 12.07.2020).

²⁵⁸ PAPST FRANZISKUS: *Laudato si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Umwelt-Enzyklika mit Einführung und Themenschlüssel, Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2015, LS 139.

²⁵⁹ LS 3.

eines wissenschaftlichen Schreibens erwecken, es ist und bleibt eine päpstliche Enzyklika.²⁶⁰

Die Enzyklika enthält als Buchform rund 200 Seiten und kann durchaus als umfangreiches Werk bezeichnet werden, vor allem im Gegensatz zu beispielsweise *Rerum novarum* von Leo XIII., *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. oder *Centesimus annus* von Johannes Paul II.

Der formale Aufbau von *Laudato si'* weist insgesamt sechs Kapitel auf. Prolog und Epilog bilden den Rahmen mit jeweils zwei Gebeten. Die sechs Kapitel sind jeweils wieder in weitere Einheiten untergliedert. Die zugrunde gelegte Argumentationsstruktur charakterisieren Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp als Konstellation aus drei Schritten: „Damit wird der eher netzwerkartig als linear angelegten Argumentation Rechnung getragen, in die der Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* eingelassen ist.“²⁶¹

Im Folgenden werden diese sechs Kapitel der Enzyklika einzeln zusammengefasst und kommentiert, die darin enthaltenen Überschriften werden zusammengefasst und in der Fußnote die jeweilige Passage, welche die zitierte Überschrift umfasst, genannt.

²⁶⁰ Vgl. dazu: HAUF, Thomas: Der Klimawandel und die Tragik des Menschseins, In: GEORGE, Wolfgang (Hrsg.): *Laudato Si. Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus*. Psychosozial-Verlag: Gießen 2017, S. 95f.

²⁶¹ HEIMBACH-STEINS, Marianne/LIENKAMP, Andreas: Die Enzyklika „*Laudato si'*“ von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JCSW)* 56/2015, S. 155-179, online unter: URL <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/article/view/1545/1447> (zuletzt eingesehen am 18.08.2020), S.158.

9.1. Allgemeine Vorbemerkungen [1-16] – (C.S.)

Papst Franziskus beginnt einleitend mit dem heiligen Franziskus von Assisi und nimmt dessen Metapher vom gemeinsamen Haus auf. Die Erde, die als weibliche Schwester dargestellt wird, ist Misswirtschaft und Missbrauch ausgesetzt, die der Mensch durch seine Haltung als Herrscher zu verantworten hat. Es ist also schon zu Beginn eine negative Bestandsaufnahme der Erde, die mit „Krankheitssymptomen“ zu kämpfen hat. Dadurch ist es auch vielen Menschen nicht möglich alle Teile so nutzen zu können wie es Gott vorgesehen hatte. Der Mensch scheint vergessen zu haben, dass er selbst Erde ist und nur durch sie bestehen kann.

Aufgrund eben dieser prekären Lage, der sich die ganze Natur durch weltweite Umweltschäden ausgesetzt sieht, zieht der Papst einen Vergleich mit einem friedlichen Vorschlag zur Erhaltung eben dieser Welt, wie zur Mahnung eines kommenden Krieges. Explizit möchte er die Enzyklika als Aufruf, Mahnung und Gespräch mit allen anlegen, nicht nur für die katholische Kirche. Weiters sieht er sich in einer Reihe von Päpsten, die schon vor ihm auf die Dringlichkeit einer Wende in der Umweltproblematik verwiesen haben. Ein Fortschritt solle nicht ohne echte moralische und soziale Weiterentwicklung einhergehen. Die Komponente darf nicht nur den Menschen als Subjekt betrachten, sondern muss auch die Wechselbeziehung mit der Natur miteinbeziehen. Ansonsten stellt der Mensch in seiner Freiheit keine Instanz mehr über sich, weil er nur sich und seine Bedürfnisse im Blick hat.

Franziskus berücksichtigt nicht nur die innerkirchliche Besorgnis, er teilt auch die Gedanken des Patriarchen Bartholomäus, der diese Krise ernst nimmt und nicht nur zu Lösungen in der Technik, sondern auch in einer Veränderung des menschlichen Handelns aufruft. Beispielsweise solle das Konsumdenken reflektiert werden sowie die Welt als eine sakrale Schöpfung zwischen Gott und Mensch wahrgenommen werden.

Franziskus von Assisi mit seinen Leitsätzen nimmt einen wichtigen Raum in dieser Enzyklika ein. Er gilt für den Papst als Vorbild für den Umgang mit den Schwachen sowie für eine gelebte ganzheitliche Ökologie, nicht nur in der

christlichen Tradition, sondern auch für viele andere ist seine Praxis vorbildhaft. Assisis Verständnis von einer Verbundenheit mit der Natur war von Achtsamkeit, Bewunderung und Freude geprägt.

„Seine Reaktion war weit mehr als eine intellektuelle Bewertung oder ein wirtschaftliches Kalkül, denn für ihn war jedes Geschöpf eine Schwester oder ein Bruder, ihm verbunden durch die Bände der zärtlichen Liebe. Deshalb fühlte er sich berufen, alles zu hüten, was existiert.“²⁶²

Man darf diese Herangehensweise, so Franziskus, nicht als einen irrationalen Romantizismus abstempeln, denn es ist eine Haltung, die Konsequenzen für die Optionen des menschlichen Handelns bergen. Wenn man jenes Staunen, Bewundern und Anerkennen der Natur nicht gegenüber seiner Umwelt hat, so ist ein Ausbeuten der Ressourcen und reines Konsumieren die Folge. Damit interpretiert der Papst in Franziskus von Assisis Haltung etwas Bedeutenderes als bloße Naturverbundenheit, nämlich den Verzicht auf die Instrumentalisierung und Objektivierung der Wirklichkeit. Das heißt, auch der Natur muss in gewisser Weise Subjektcharakter zugesprochen werden, um sie so auch respektieren und in Folge dessen achten und damit verantwortungsvoll mit ihr umgehen zu können.

Gleichzeitig ist die Verbindung Schöpfer und Schöpfung eine wichtige Parallele, die in dem Staunen über unberührte Natur eine Verherrlichung für Gottes Werk kundtut. Was möchte nun Papst Franziskus mit der Enzyklika *Laudato si'* bezwecken?

In seinem Aufruf fordert er dieses gemeinsame Haus, die Erde, zu schützen und damit bindet er die gesamte Menschheit mit ein, die sich auf die Suche nach nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklungen begeben muss, um nicht wie gewohnt fortzufahren. Denn der Mensch ist fähig seine Gewohnheiten zu ändern und Gott gibt ihn nicht auf. Gleichzeitig dankt er denjenigen, die sich für den Schutz der Umwelt einsetzen und erkennt damit ihre Bemühungen an. Doch das bisherig Getane scheint noch nicht auszureichen, um eine Wende im Denken und Handeln zu gestalten, deshalb ruft der Papst dazu auf ein Gespräch mit allen zu

²⁶² ARD Tagesschau: Vom Paradies zur Müllhalde. Umwelt-Enzyklika von Papst Franziskus: "Es sei unerlässlich, einen Gang zurückzuschalten." (2015), online unter: URL <https://www.warscheneck.at/2015/06/21/umwelt-enzyklika-von-papst-franziskus-es-sei-unerl%C3%A4sslich-einen-gang-zur%C3%BCckzuschalten/> (zuletzt eingesehen am 10.08.2020).

initiiieren, das zusammenführt und sich der Herausforderungen der Umweltsituation annimmt. Seiner Ansicht nach nehmen die bisherigen Anstrengungen noch nicht die Reichweite an, die es für diese Situation braucht.

Leider pflegen viele Anstrengungen, konkrete Lösungen für die Umweltkrise zu suchen, vergeblich zu sein, nicht allein wegen der Ablehnung der Machthaber, sondern auch wegen der Interessenlosigkeit der anderen.

In diesem Kontext spricht er von der Leugnung, Blockade, Resignation sowie eines blinden Vertrauens in technische Lösungen. All das könne allein nicht zielführend sein. Es muss dementsprechend eine universale Solidarität einsetzen, nur alle gemeinsam können an der Bewahrung der Schöpfung etwas ausrichten.

Franziskus möchte mit dieser Enzyklika an die Soziallehre der Kirche anknüpfen, die er für die Herausforderungen für die Umwelt als essenziell betrachtet. Deswegen werden in den folgenden sechs Kapiteln nicht nur eine Bestandsaufnahme, Kritik am Verständnis von Wirtschaft/Technologie, sondern auch die Ursachen sowie Leitlinien für einen Dialog, entsprechende Aktionen und Leitlinien zur menschlichen Reifung vorgeschlagen, die keineswegs ein abschließendes Allheilmittel liefern wollen, aber zum Verständnis und gleichsam Dialog aufrufen wollen.²⁶³

9.1.1. Fazit

Papst Franziskus schafft mit dieser Enzyklika eine Orientierung an den Zeichen der Zeit und knüpft damit auch an *Gaudium et spes* an. Die Ideen des zweiten Vatikanischen Konzils sind noch immer präsent und damit kein abgeschlossener Prozess. Der Fokus auf aktuelle Problemfelder der Zeit ist ein wichtiger Schritt für die gesamte katholische Kirche, sich den Ängsten und Nöten der Gegenwart zu stellen, Hoffnung zu geben und auch aktiv an Lösungsansätzen zu partizipieren. Ebenso stellt *Laudato si'* schon zu Beginn deutlich heraus, dass alle Menschen guten Willens angesprochen werden sollen und müssen. Das unterstreicht die gewählte Metapher des gemeinsamen Hauses besonders deutlich. Ein Haus ist nicht nur ein konstruiertes Mauerwerk, es ist ein Ort von Gemeinschaft, Familie und das Umfeld für das Heranwachsen mehrerer Generationen. Niemand möchte,

²⁶³ Vgl. dazu: LS 13-16.

dass sein Haus beschädigt wird oder geht sogar so weit, sein eigenes Haus zu sabotieren. Diesbezüglich ist diese Metapher hervorragend für die Umweltdebatte geeignet.

Es ist kein rein innerkirchliches Arbeiten sinnvoll, alle müssen einbezogen werden. Ebenso darf nicht nur die ökologische Komponente allein im Blickfeld stehen, Franziskus streicht hier auch schon in den Vorbemerkungen heraus, dass wirtschaftliche, technische sowie soziale Aspekte unweigerlich mit der Umweltdebatte verbunden sein müssen. Die ersten Seiten zeigen auch, dass hier nicht nur aus theologischer Perspektive heraus argumentiert und begründet wird, sondern es wird versucht aus philosophischen und auch wissenschaftlichen Begründungen heraus die aktuelle Situation der Umwelt zu analysieren. Beispielsweise versucht *Laudato si'* mit dem Subjekt-Objekt Charakter der Natur zu arbeiten, ebenso auch mit der Frage über die Freiheit des Menschen und eine globale Solidarität. Hier zeigt sich wieder, dass er alle Menschen ansprechen und überzeugen möchte, nicht nur mit dem Vertrauen auf die Gottesfürchtigkeit oder allein aus dem Glauben der katholischen Kirche heraus, er geht sprachlich sowie thematisch universell vor und vereinbart darin, dass auch PhilosophInnen, EthikerInnen, WissenschaftlerInnen etc. sich den Aussagen anschließen können. Demzufolge lässt sich auch das durchweg positive Echo auf die Enzyklika erklären, lediglich Klimaleugner und einige konservative PolitikerInnen sowie JournalistInnen aus den USA sehen sein Schreiben kritisch.²⁶⁴

²⁶⁴ Vgl. dazu: KRUIP, Gerhard: Ein dramatischer Apell. Die neue Umweltenzyklika des Papstes, In: Herder-Korrespondenz 7/2015, S. 13-16, online unter: URL <https://www.soziaethik.kath.theologie.uni-mainz.de/files/2017/11/herkorr-69-2015-7-341-344-ein-dramatischer-appell-die-neue-umwelt-enzyklika-des-papstes.pdf> (zuletzt eingesehen am 15.06.2020), S. 13.

9.2. „Was unserem Haus widerfährt“ [17-61] – (A.R.)

„Es ist notwendig, leaderships zu bilden, die Wege aufzeigen, indem sie versuchen, die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen unter Einbeziehung aller zu berücksichtigen, ohne die kommenden Generationen zu beeinträchtigen.“²⁶⁵

Im ersten Kapitel der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* widmet sich Papst Franziskus der jetzigen Lage des Menschen und der Welt, wobei der Schwerpunkt auf Umweltverschmutzung, Klimawandel und Erschöpfung der natürlichen Ressourcen liegt. Seine Enzyklika soll nicht nur als eine bloße Informationsquelle dienen, sondern dem Menschen zu Erkenntnis verhelfen, welchen Beitrag er/sie für die Verbesserung der aktuellen Lage leisten kann.

Zuallererst setzt Franziskus die rapiden Veränderungen in unserer Gesellschaft mit der natürlichen Geschwindigkeit der Umwelt bzw. Schöpfung in Verbindung. Er betont vor allem die Problematik des andauernden Wandels, der zwar wünschenswert ist, jedoch in der heutigen Zeit mehrheitlich *„nicht unbedingt auf das Gemeinwohl und eine nachhaltige und ganzheitliche menschliche Entwicklung ausgerichtet“²⁶⁶* ist. Die Menschheit – so Franziskus – tritt heute in eine Phase, in der das ständige Vertrauen auf den Fortschritt und das menschliche Können zweitrangig wird. Denn *„es ist eine steigende Sensibilität für die Umwelt und die Pflege der Natur zu beobachten, und es wächst eine ehrliche, schmerzliche Besorgnis um das, was mit unserem Planeten geschieht.“²⁶⁷*

Papst Franziskus spricht auf den ersten Seiten zunächst die Formen der Umweltverschmutzung an, beispielsweise die Schadstoffe in der Luft, die weitgehende Folgen auf die Gesundheit des Menschen haben oder die Verschmutzung durch nicht biologisch abbaubaren Müll. Franziskus macht auch

²⁶⁵ LS 53.

²⁶⁶ LS 18.

²⁶⁷ LS 19.

keine Anstalten die aktuelle Lage zu beschönigen: *„Die Erde, unser Haus, scheint sich immer mehr in eine unermessliche Mülldeponie zu verwandeln.“*²⁶⁸

Die Schuldigen sieht er nicht nur in den großen Konzernen, die *„in der Tat oft nicht fähig [sind], das Geheimnis der vielfältigen Beziehung zu sehen, die zwischen Dingen bestehen, und [lösen] deshalb manchmal ein Problem, indem sie andere“*²⁶⁹ schaffen, sondern auch in jedem Einzelnen von uns, da die Gesellschaft maßgeblich von einer Wegwerfkultur geprägt ist, die gegenwärtig eine nie dagewesene Stufe erreicht hat. Der Fortschritt im Bereich der Wiederverwertung bzw. des Recyclings oder der nachhaltigen Ressourcennutzung ist noch sehr gering.

Um das derzeitige Konsumniveau aufrecht zu erhalten, werden die natürlichen Ressourcen des Planeten ins Unermessliche ausgeschöpft. Franziskus benennt in der Enzyklika beispielweise die Problematik des sauberen Trinkwassers, welches für viele Bereiche des menschlichen Lebens unabdingbar ist, jedoch heute in gewissen Teilen der Welt - aufgrund der Knappheit bzw. Qualität - ein Risikofaktor für die dortige Bevölkerung darstellt. Zusätzlich wird auch die Privatisierung des Wassers seitens einiger Großkonzerne kritisiert, denn der *„Zugang zum Trinkwasser [ist] ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht.“*²⁷⁰ Darüber hinaus verweist Franziskus auch auf den Verlust zahlreicher Arten aufgrund von Waldrodung u.Ä., die vielleicht zukünftig eine wichtige Ressource, beispielsweise im Bereich der Medizin, bilden hätte können.²⁷¹

*„Doch es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare »Ressourcen« zu denken und zu vergessen, dass sie einen Eigenwert besitzen. Jedes Jahr verschwinden (...) Pflanzen- und Tierarten, die wir nicht mehr kennen können (...). Unseretwegen können [uns] bereits Tausende Arten nicht mehr (...) ihre Botschaft vermitteln. Dazu haben wir kein Recht.“*²⁷²

²⁶⁸ LS 21.

²⁶⁹ LS 21-22.

²⁷⁰ LS 30.

²⁷¹ Vgl. dazu: LS 31-32.

²⁷² LS 33.

Zwar ist es natürlich die Aufgabe des Menschen, bei drohendem Aussterben von Tier- und Pflanzenarten, einzugreifen und deren Schutz zu sichern, jedoch entstehen mit dem ständigen Einschreiten unsererseits wiederum andere Probleme, die die Situation durchaus verschlimmern. Insbesondere – so Franziskus – wenn diese „Hilfe“ lediglich um des wirtschaftlichen Vorteils Willen geschieht. Dabei benennt er als Beispiel den Verlust der biologischen Vielfalt im Amazonasgebiet aufgrund von Bodenbewirtschaftung, selektivem Fischfang oder Verschmutzung der Meere.²⁷³

„Die Pflege der Ökosysteme setzt einen Blick voraus, der über das Unmittelbare hinausgeht, denn wenn man nur nach einem schnellen und einfachen wirtschaftlichen Ertrag sucht, ist niemand wirklich an ihrem Schutz interessiert.“²⁷⁴

Franziskus will mit diesen Beispielen darauf aufmerksam machen, wie diese Eingriffe auf Kosten unserer Umwelt geschehen und katastrophale Folgen nicht nur für uns, sondern auch für zukünftige Generationen mit sich bringen. Daher sollte viel mehr in Forschung dieser komplexen Ökosysteme investiert werden, um verschiedene Veränderungen in der Umwelt analysieren zu können und dadurch angemessene Möglichkeiten zu schaffen, bedrohte Arten zu schützen – jedoch nicht auf Kosten der Umwelt.²⁷⁵

Gegen Ende des Kapitels kritisiert Franziskus mangelndes Interesse der Politik, der Technologie und des Finanzwesens sowohl im Bereich des Umweltschutzes als auch in der Thematik des Klimawandels. Besonders der ständige Drang nach wirtschaftlichem Erfolg und das Verhöhnern jeglicher Bemühungen bzw. Sensibilisierungen seitens sozialer Organisationen, werden als ein maßgebliches Hindernis in der Verbesserung der aktuellen Lage gesehen. *„Es gibt all zu viele Sonderinteressen, und leicht gelingt es dem wirtschaftlichen Interesse, die Oberhand zu gewinnen und die Information zu manipulieren, um die eigenen Pläne nicht beeinträchtigt zu sehen.“²⁷⁶*

²⁷³ Vgl. dazu: LS 35-41.

²⁷⁴ LS 36.

²⁷⁵ Vgl. dazu: LS 41-42.

²⁷⁶ LS 54.

Darüber hinaus merkt er an, dass es unterschiedliche Sichtweisen und Richtungen für mögliche Lösungen gibt. Dabei nennt er zwei Extreme: Zum einen den Fortschritt, der als allumfassende Lösung vor allem im technischen Bereich gesehen wird, ohne dabei jegliche Bedenken zu berücksichtigen. Das andere Extrem betitelt den Menschen als Bedrohung, der mit seinem Handeln das Ökosystem beeinträchtigt und somit jede Art Eingriff in die globale Ordnung untersagt werden muss. Franziskus Lösungsvorschlag beinhaltet nicht nur eine einzige Lösung zu betrachten, sondern im Dialog zu arbeiten.²⁷⁷

Die Kirche soll in Bezug darauf keine endgültigen Vorschläge machen, aber eine ehrliche und kontroverse Debatte zwischen den Wissenschaften fördern und gleichzeitig die unterschiedlichen Meinungen respektieren.²⁷⁸

9.2.1. Fazit

Zusammengefasst wird in diesem ersten Abschnitt die aktuelle Lage, wie sie die Menschheit momentan vorfindet. Er nimmt mit seinen warnenden Worten die Situation sehr ernst und findet dafür eindringliche Begriffe. Er scheut sich nicht Missstände und Warnungen der Welt anzuprangern und schon zu Beginn die Politik, Unternehmen und den Verbraucher in Verantwortung zu nehmen. Damit benutzt er sein Amt, um die größtmögliche Anzahl an Menschen zu erreichen. Eine Enzyklika des Papstes verschafft große Reichweite und damit Gehör für die Umweltdebatte. Seine Bestandsaufnahme ist keineswegs positiv, er zeichnet ein düsteres Bild der Erde und nennt als Verursacher den maßlosen Fortschritt, die allumgreifende Technologisierung sowie den nimmersatten Konsumenten. Als anschauliche und aktuelle Beispiele gibt er dafür die anwachsenden Mülldeponien und die anhaltenden Wegwerfkultur. Auch die Unternehmen werden angeprangert, wenn er von Wasserprivatisierung oder Regenwaldrodung spricht.

Der Drang nach wirtschaftlichem Vorteil stellt für Franziskus die Wurzel allen Übels dar. Dadurch gibt es kaum mehr ein Innehalten oder eine Subjektivierung der Natur, nur noch der schnelle Profit wird angestrebt. Sowohl im Finanzsektor,

²⁷⁷ Vgl. dazu: LS 60.

²⁷⁸ Vgl. dazu: LS 61.

Technologieentwicklung als auch der Politik. Niemand, so der Papst, kümmert sich um das weitreichende Gesamtbild. Vorausschau und Weitblick kommen in dieser Haltung nicht mehr vor, so kann es dann auch passieren, dass ein enormes Artensterben in Kauf genommen wird. Jene Arten hätten aber eventuell für eine zukünftige medizinische Forschung gebraucht werden können. Dieses Beispiel verdeutlicht wiederum die Weitsicht, die der Papst mit diesem Schreiben verfolgt, die der Politik und den Konzernen fehlt.

Er sieht aber durchaus das Potenzial zur Verbesserung, er möchte nicht nur Kritik an der aktuellen Lage äußern. Daher thematisiert er schon im ersten Kapitel die Dringlichkeit eines Dialoges. Als Oberhaupt der katholischen Kirche ist er nicht bestrebt nur realitätsferne oder romantisierende Vorschläge zu unterbreiten. Er strebt wirklich aktiv eine Veränderung an. Franziskus ist der Überzeugung, dass ein ehrlicher Dialog bzw. Debatte interdisziplinärer Natur, der die Unterschiedlichkeit der Meinungen akzeptiert und reflektiert, sinnvoll sein kann, um die Realität zu betrachten und künftige Szenarien zu erdenken. Er betont dabei, dass es nicht nur den einen einzigen Lösungsweg gibt, sondern unterschiedlichste Beiträge zu ganzheitlichen Antworten führen können.

9.3. „Das Evangelium von der Schöpfung“ [62-100] – (C.S.)

Papst Franziskus erkennt einleitend in dieses Kapitel an, dass einige in der Politik und im Denken generell die Idee eines Schöpfers ablehnen und teilweise einige Meinungen die Religion als eine Subkultur betrachten, die toleriert wird. Dies ist ihm bewusst, doch in diesem Horizont fordert er die Ansätze, auch wenn sie sich unterschiedlich aus der Realität nähern, in einen produktiven Dialog zu treten.²⁷⁹

Weiters sollen auch die verschiedenen kulturellen Reichtümer, wie beispielsweise Kunst und Poesie, mit einbezogen werden. Gleichzeitig ist ein offener Dialog mit der Philosophie gewollt, der eine Synthese zwischen Glaube

²⁷⁹ Vgl. dazu: LS 62.

und Vernunft herstellen könnte. Die kirchliche Soziallehre fordert er auf, immer reichhaltiger zu werden und in der Entwicklung nicht stehen zu bleiben.²⁸⁰

Er möchte betonen, dass durch den christlichen Glauben die Menschen aufgefordert sind die Natur zu pflegen, da sie selbst ein Teil davon sind und damit eine Pflicht ihr gegenüber, also der Schöpfung, haben.²⁸¹

Mit dem Aspekt der Schöpfung verknüpft Franziskus im Folgenden Beispiele aus der Bibel. Er thematisiert dabei zu Beginn, dass der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde.

Diese Erzählungen über die Erschaffung des Menschen deuten an, dass das menschliche Dasein sich auf drei Säulen begründet: Beziehung zu Gott, Beziehung zum Nächsten, Beziehung zur Erde. Franziskus deutet im Weiteren den Bruch dieser Beziehungen und nennt diesen Sünde. Durch diese Zerstörung und Anmaßung des Menschen Gottes Platz einzunehmen, verwandelte sich die ursprüngliche Harmonie von Mensch und Natur in einen Konflikt. Für ihn gilt als Beispiel einer Wiederherstellung dieser Harmonie sein Namenspatron Franz von Assisi, der mit allen Geschöpfen in Frieden lebte. Franziskus zitiert dabei Bonaventura, der sogar so weit geht, dass er sagt, dass Assisi mit dieser Lebensweise in einem Zustand vor der Ursünde gelangte.²⁸²

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der im Interpretationskontext oftmals negativ für die Kirche ausgelegt wird, ist Genesis 1,28: Der Mensch solle sich die Erde unterwerfen. Dadurch kann argumentiert werden, dass durch diese Darstellung des Menschen in weiterer Folge ein herrschender und destruktiver Umgang mit der Natur gerechtfertigt werden kann. Franziskus warnt vor einer falschen Interpretation der biblischen Texte und warnt auf ein Lesen im Zusammenhang und damit einer einhergehenden Hermeneutik.

„Jede Gemeinschaft darf von Erde das nehmen, was sie zu ihrem Überleben braucht, hat aber die Pflicht, sie zu schützen und das Fortbestehen ihrer Fruchtbarkeit für die kommenden Generationen zu gewährleisten.“²⁸³

²⁸⁰ Vgl. dazu: LS 63.

²⁸¹ Vgl. dazu: LS 64.

²⁸² Vgl. dazu: LS 65-66.

²⁸³ LS 67.

Anhand der Bibelstellen (Ps 148,5b-6; Dtn 22,4.6; Ex 23,12) zeigt Franziskus, dass die Bibel eben keinen Anlass für einen despotischen Anthropozentrismus legitimiert.²⁸⁴ Der Mensch soll nicht nur auf die Lebewesen achten, sondern auch erkennen, dass sie einen Eigenwert besitzen. *„Gerade wegen seiner einzigartigen Würde und weil er mit Vernunft begabt ist, ist der Mensch aufgerufen, die Schöpfung mit ihren inneren Gesetzen zu respektieren[.]“*²⁸⁵ Weiters bringt Franziskus den Katechismus ins Spiel, der besagt:

*„Jedes Geschöpf besitzt seine eigene Güte und Vollkommenheit [...] die unterschiedlichen Geschöpfe spiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art, einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes wider. Deswegen muss der Mensch die gute Natur eines jeden Geschöpfes achten und sich hüten, die Dinge gegen ihre Ordnung zu gebrauchen.“*²⁸⁶

Mit Kain und Abel sowie Noah sei, laut Franziskus, eine heutige Überzeugung enthalten, nämlich dass alles auf einander bezogen ist und das *„die echte Sorge für unser eigenes Leben und unsere Beziehungen zur Natur nicht zu trennen ist von der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und der Treue gegenüber den anderen.“*²⁸⁷ Weiters untermauert Franziskus das Dargelegte, in dem er mit der biblischen Überlieferung Noahs auf eine Wiederherstellung und Achtung der Natur durch eben dessen Geschichte hinweist. Außerdem zeigt das Beispiel des Sabbatsgebots durch den siebten Tag als Ruhetag, dass eine kurze Auszeit von Gott gewollt ist. Dadurch können Gleichgewicht und Gerechtigkeit zwischen den Menschen und seinem Land sichergestellt werden und gleichzeitig kann der Mensch die Erde als Geschenk wahrnehmen.²⁸⁸ Die Psalmen zeigen, dass der Mensch Gott als Schöpfer preist. Franziskus sieht also in den Psalmen eine Ehrung der Macht Gottes und gleichzeitig ein Vereinen und Anbeten mit ihm.²⁸⁹

Franziskus geht in der Bibel noch weiter und thematisiert die Schriften der Propheten. Hierbei stützt man sich auch in schwierigen Momenten auf Gott, der das Universum schuf. Denn der Gott der Bibel befreit und rettet den Menschen und verleiht ihm damit Kraft und Stärke.²⁹⁰ Durch die babylonische

²⁸⁴ Vgl. dazu: LS 68.

²⁸⁵ LS 69.

²⁸⁶ KATHOLISCHE KIRCHE: Katechismus der Katholischen Kirche, Veritas-Verlag: Linz 2020, S.339.

²⁸⁷ LS 70.

²⁸⁸ Vgl. dazu: LS 71.

²⁸⁹ Vgl. dazu: LS 72.

²⁹⁰ Vgl. dazu: LS 73.

Gefangenschaft hat der Mensch eine geistliche Krise erlebt und hoffte durch diese Prüfung seinen Glauben nicht zu verlieren und auf Gott zu vertrauen. Gott zeigte dadurch dem Menschen seinen Platz und dass er eben nicht absoluter Herrscher über die Erde ist. Er soll den Vater vor Augen haben und damit diesen auch als Eigentümer der Welt anerkennen, denn ansonsten wird der Mensch immer dazu neigen der Wirklichkeit seine Gesetze und Interesse aufzuzwingen.²⁹¹

Wenn Papst Franziskus von der Schöpfung spricht, dann ist es mehr als nur Natur. Die Auseinandersetzung mit der Natur wird immer als ein Analysieren, Verstehen und Besitzen verstanden, doch Franziskus möchte dass diese als Geschenk Gottes begriffen wird.²⁹² Der Papst geht aus einem christlichen Verständnis heraus und argumentiert, dass die Welt aus einer Entscheidung hervorging und eben nicht aus Chaos oder Zufall. Durch eine freie Entscheidung wird dieser Gegebenheit Würde zugesprochen. Darüber hinaus ermöglicht eine Schöpfung Ordnung aus Liebe und keine willkürliche Zusammenstellung.²⁹³ Das jüdisch-christliche Denken bewundert also die Pracht und Unendlichkeit der Natur. Durch diese Sichtweise wird eine Verpflichtung ihr gegenüber besonders deutlich.

„Wenn wir den Wert und die Zerbrechlichkeit der Natur erkennen und zugleich die Fähigkeiten, die der Schöpfer uns verliehen hat, gestattet uns das, heute mit dem modernen Mythos vom unbegrenztem materiellen Fortschritt Schluss zu machen.“²⁹⁴

Es wird damit die von Gott gegebene menschliche Vernunft angesprochen, sodass diese Macht zwar ausgeübt, aber beschränkt werden muss. Nicht nur der Glaube, sondern eben auch die menschliche Freiheit Gottes sind in der Tradition fest verankert. Darum beabsichtigt die Kirche natürlich die Entfaltung von Freiheit, Wachstum, Erlösung und Liebe, aber nimmt auch in Pflicht die Natur zu schützen.²⁹⁵ Diesen Allmachtsgedanken Gottes relativiert der Papst allerdings, indem er schreibt, dass sich Gott mit der Erschaffung der Welt selbst beschränkte. Denn unsere Welt beinhaltet Übel, Gefahren, Quellen des Leidens und bedarf

²⁹¹ Vgl. dazu: LS 74f.

²⁹² Vgl. dazu: LS 76.

²⁹³ Vgl. dazu: LS 77.

²⁹⁴ LS 78.

²⁹⁵ Vgl. dazu: LS 79.

damit einer Entwicklung. Allerdings negiert Franziskus auf keinen Fall den Gedanken eines allmächtigen Gottes, wenn er schreibt, dass er

*„im innersten aller Dinge zu gegen [ist], ohne die Autonomie seines Geschöpfes zu beeinträchtigen, und das gibt auch Anlass zu der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten.“*²⁹⁶

Der Papst beschreibt den Menschen als Individuum mit eigener Identität, der die Fähigkeit zur Reflexion sowie Kreativität besitzt, die den physischen und biologischen Bereich überschreiten. Damit charakterisiert er den Menschen als Person und sich eben als solche erkennt. Daraus folgert Franziskus, dass die Beschaffenheit des Menschen genauso wie sie ist auf ein direktes Handeln Gottes rückzuführen ist. Dadurch und aus den biblischen Erzählungen lässt sich der Mensch als Subjekt folgern und eben nicht als Objekt.²⁹⁷ Es wäre aber gefährlich einen bloßen Subjektcharakter auf Grund dieser Merkmale, die nur der Mensch innehat, auch nur diesem zuzuschreiben, denn das würde alles andere in die Objektebene einstufen. Dies erkennt auch der Papst an, denn somit wäre alles der willkürlichen Herrschaft des Menschen ausgesetzt.²⁹⁸ Nun fügt Franziskus ein weiteres Argument hinzu, dass den Menschen nicht über die Geschöpfe stellen sollte. Nämlich der so genannte letzte Zweck. Dieser besagt, dass gemeinsame Ziel ist Gott, denn der Mensch ist eben durch Christus nicht nur dazu angehalten, sondern berufen alles auf den Schöpfer zurückzuführen.²⁹⁹

Die Schöpfung und damit deren Betrachtung erlaubt es aus jedem einzelnen Ding irgendeine Lehre zu ziehen, die Gott dem Menschen übermitteln möchte und eben aus diesem „Sich-Kundtun“ lernt er in der Beziehung zu diesem Anderen das Andere und sich selbst zu erkennen.³⁰⁰

Deshalb kann man in allem die Verschiedenheit der Dinge und die mannigfaltigen Beziehungen wahrnehmen und damit ist man in der Lage dem Sinn und gleichzeitig der Gesamtheit von Gottes Plan zu folgen.³⁰¹ Logischerweise folgert Franziskus, dass alle Geschöpfe dieser Welt nicht herrenlos sind, sondern

²⁹⁶ Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“, Über die Kirche in der Welt von heute, 1973, online unter: URL http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (zuletzt eingesehen am 05.07.2020), Nr. 36 / LS 80.

²⁹⁷ Vgl. dazu: LS 81.

²⁹⁸ Vgl. dazu: LS 82.

²⁹⁹ Vgl. dazu: LS 83.

³⁰⁰ Vgl. dazu: LS 85.

³⁰¹ Vgl. dazu: LS 86.

Eigentum Gottes.³⁰² Seine Ausführungen bedeuten aber nicht eine Gleichstellung aller Lebewesen und der Erde mit dem Menschen. Eine gewisse Hierarchie ist nicht von der Hand zu weisen und keineswegs als negativ zu betrachten. Es muss aber ein Bewusstsein geschaffen werden, dass es sich um eine verantwortungsbewusste Abstufung handeln muss.

Der Mensch bemerkt nicht mehr, dass sich eine Kluft zwischen unsagbarem Reichtum und extremem Elend immer weiter auseinander dividiert. Des Weiteren zeigt die Praxis, dass einige meinen, mehr Mensch zu sein als andere und damit mehr Rechte hätten und wenn sich sogar eine solche Kluft zwischen den Menschen untereinander zeigt, wie kann man dann erwarten, dass sich die Kluft zwischen dem Menschen und der Natur nicht weiter vergrößert?³⁰³ Falls es aber gelingen sollte, das Herz wirklich für eine universale Gemeinschaft zu öffnen, dann kann man Gleichgültigkeit und Grausamkeit zwischen allen Geschöpfen dieser Welt überwinden.³⁰⁴ Man sollte sich also im Wesentlichen einig sein, dass die Erde und all das was ihr inne wohnt auch allen zugutekommen muss. Franziskus folgert daraus, dass dieser gesamte ökologische Ansatz eine soziale Perspektive, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden, miteinbezieht. Er verweist diesbezüglich auf eine Unterordnung des Privatbesitzes unter die allgemeine Bestimmung der Güter.³⁰⁵ Mit diesem Aspekt wird explizit die ungerechte Gewohnheit eines Teils der Menschheit in Frage gestellt. Wenn sich also jemand etwas von der Umwelt, die ein kollektives Gut und gleichzeitig ein Erbe der gesamten Menschheit darstellt, aneignet, dann soll er dies auch nur zum Wohl aller verwalten. Diesbezüglich zitiert der Papst die Bischöfe von Neuseeland, die das Gebot „Du sollst nicht töten“ in den Kontext stellen, dass

„zwanzig Prozent der Weltbevölkerung Ressourcen in solchem Maß verbrauchen, dass sie den armen Nationen und den kommenden Generationen das rauben, was sie zum Überleben brauchen.“³⁰⁶

³⁰² Vgl. dazu: LS 89.

³⁰³ Vgl. dazu: LS 90-91.

³⁰⁴ Vgl. dazu: LS 92.

³⁰⁵ Vgl. dazu: LS 93.

³⁰⁶ Bischofskonferenz von Neuseeland: Statement on Environmental Issues, Wellington: 1. September 2006, / LS 95.

Jesus wird von Franziskus als Vorbild ins Feld geführt. Denn dieser betont stets dass Gott Vater ist. Dies bedeutet ein Nachfolgen von Jesu Lehre und Handeln, weil dieser in vollkommener Harmonie mit Schöpfung und Menschen lebte. Gleichzeitig zeigt das Neue Testament nicht nur einen irdischen Jesus. Es zeigt Christus als Auferstandenen, der in der ganzen Schöpfung gegenwärtig ist. Damit ist die Natur nicht nur von Gott durchdrungen sondern auch von Jesus Christus erfüllt.³⁰⁷

9.3.1. Fazit

Der Ansatz, den er in diesem Kapitel verfolgt, beschäftigt sich mit den durchaus berechtigten Fragen, welche Rolle überhaupt religiöse Überlegungen in dieser Debatte spielen und ob sie etwas Hilfreiches dazu beitragen können. Der Papst vertritt dazu den Standpunkt, dass sich Wissenschaft und Glaube nicht von vornherein ausschließen, sondern gemeinsam in einem Dialog Fruchtbares hervorbringen.

Norbert Mette fasst die Gedanken des Papstes treffend zusammen, indem er schreibt:

*„Angesichts der Komplexität der ökologischen Krise reicht der allein wissenschaftliche Zugriff nicht aus. Die Kulturen der Völker, die Kunst und Poesie, das innerliche Leben und die Spiritualität sind einzubeziehen. Alle zur Verfügung stehenden Kräfte müssen ausgeschöpft werden. Mit Blick auf die Christ/innen gilt, dass sie von ihrem Glauben her für die Sorge um die Erde und die Mitmenschen sehr motiviert sind und so einen Beitrag zum Gemeinwohl leisten.“*³⁰⁸

Diese Aussage beinhaltet Wesentliches für die Rechtfertigung des Schutzes der Natur aus ethischer Perspektive dieser Masterarbeit. Der Papst sieht zum einen den rein wissenschaftlichen Zugang als nicht genügend, zum anderen bezeichnet

³⁰⁷ Vgl. dazu: LS 97-100.

³⁰⁸ METTE, Norbert: „Laudato Sí – über die Sorge für das gemeinsame Haus“. Eine Zusammenfassung der neuen Enzyklika von Papst Franziskus, online unter: URL <https://www.itpol.de/laudato-si-ueber-die-sorge-fuer-das-gemeinsame-haus-eine-zusammenfassung-der-neuen-enzyklika-von-papst-franziskus/> (zuletzt eingesehen am 13.07.2020).

er die Christinnen und Christen durch ihren Glauben an Gott, Christus und das Evangelium und ihre damit einhergehende Spiritualität als schon prädestiniert für den Schutz der Schöpfung. Sie haben eine ethisch-philosophische Argumentationsgrundlage durch ihren Glauben und als Fundament die Bibel. Per se sieht er sie schon in der Verantwortung und parallel auch mit einem moralischen Paket der Rechtfertigung für einen Schutz der Erde ausgestattet. Gleichzeitig zeigt dies aber die Exklusion der Atheisten, Agnostiker etc., die dafür keinerlei Grundlage aufweisen können oder wollen. Der Papst kann damit eine Rechtfertigung des Schutzes der Umwelt nur im Horizont des Glaubens und einer christlichen Spiritualität wirksam begründen und einfordern. Für den Rest bleibt nur der Appell an die menschliche Vernunft, Freiheit und die Sorge um das gemeinsame Haus. Argumentativ stößt er an seine Grenzen und ihm bleibt dafür nur ein Appell. Zu erkennen, dass eine Wissenschaft allein nicht ausreicht, stellt der Papst umfangreich dar, aber wirklich überzeugende Argumente und Rechtfertigungen kann er nur in Kombination aus dem Glauben heraus liefern.

Darauffolgend liefert Papst Franziskus biblische Erzählungen, die zu der Thematik passend sind. Unter anderem die Schöpfungsberichte (Gen 1-3). Hier antwortet er auf die Anschuldigung an das jüdisch-christliche Denken aus der Kombination Gen 1,28 und Gen 2,15. Er sieht den Vorwurf der Mensch solle sich der Erde Untertan machen als Rechtfertigung für destruktives und herrschendes Verhalten als falsch an. Das sei nicht die Intention dieses Abschnittes und eine solche Deutung wäre nicht korrekt. Vielmehr muss Gen 2,15 als Behütung und Bebauung eines Gartens dazu gedacht werden. Grundsätzlich sei geboten, so Franziskus, die biblischen Texte in ihrem Zusammenhang und der Hermeneutik zu lesen und nicht einzelne Passagen für die eigenen dienlichen Zwecke zu missbrauchen. So kann es zu verheerenden Konsequenzen, wie in diesem Fall, kommen. Gen 1,28 wird genau in dieser missbräuchlichen Weise verwendet, um ein Ausbeuten der Natur aus jüdisch-christlicher Perspektive zu rechtfertigen. Der Papst bringt diesen Aspekt zwar an der Stelle an, eine deutlichere Stellungnahme zu dieser Verwendung über die Jahrzehnte hinweg, wäre aber wünschenswert gewesen.³⁰⁹

³⁰⁹ Vgl. dazu: LS 76.

Im Endeffekt sagt der Papst, dass der Mensch eigentlich diese Zurückweisung auf seinen Platz benötigt, um aktiv an der Umwelt etwas ändern und entschleunigen zu können. Franziskus gesteht diesem „Zurechtweisen“ durch einen Gott damit einen religiösen Hintergrund zu. Das vereinfacht wiederum die Argumentationsstruktur im Kontext der gläubigen Menschen. Implizit sind die „Nicht-Gläubigen“ dadurch schwerer zu erreichen. Trotzdem enthält dieser Absatz die Begründungsstruktur, ein Mensch kann nicht der einfachen Prämisse folgen, er wäre allein relevant für und in dieser Welt. Damit kann wieder das Verweisen auf die Vernunft und Freiheit der menschlichen Natur zurückgegriffen werden.

In Bezug auf den Naturbegriff macht Franziskus deutlich, dass im jüdisch-christlichen Verständnis die Natur nicht nur ein bloßes System ist, welches analysiert, verstanden und gehandhabt wird, sondern eine Schöpfung Gottes.³¹⁰ Diese Unterscheidung ist wichtig für den Subjekt-Objekt-Charakter. Argumentativ kann die Natur damit nicht zum reinen Objekt gemacht werden, denn sie ist Schöpfung und Planung Gottes, ein Geschenk aus Liebe zu jedem Lebewesen, das auf Erden wohnt.

„So fügen wir ein weiteres Argument hinzu, um jede despotische und verantwortungslose Herrschaft des Menschen über die anderen Geschöpfe abzulehnen. Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.“³¹¹

Der Papst gibt hiermit einen wichtigen Impuls für die Umweltdebatte, indem er richtigerweise den Umgang des Menschen mit der Natur und ihren Geschöpfen anprangert. Wenn man sich nur beispielsweise die Rodung der Regenwälder vor Augen führt, wird die Verobjektivierung von natürlichem Lebensraum besonders deutlich. Klarerweise, und das spricht Franziskus auch an, ist der Mensch Person. Und mit seiner Fähigkeit zu denken, Kulturelles und Künstlerisches zu schaffen sowie aus Vernunft heraus zu handeln, darf der Mensch niemals nur als Objekt zu betrachten sein. Darin sind sich Philosophie und Theologie einig. Wie aber kann man nun argumentativ der Natur bzw. Schöpfung auch einen Subjektcharakter zusprechen, denn diese Fähigkeiten, die den Mensch zum Subjekt erheben, können der Natur so nicht einfach zugesprochen werden. Franziskus versucht es eben aus der Liebe zu Gottes Geschenk und dessen Plan heraus und nicht der

³¹⁰ Vgl. dazu: LS 76.

³¹¹ LS 83.

Willkür eines zweckdienlichen Systems, das uns alle umgibt. Aber ohne diese Komponente, fällt es schwer die Natur zu subjektivieren.

„Wenn wir verstehen wollen, was Natur ist, müssen wir also jene Sphäre, die von der neuzeitlichen Philosophie als Sphäre des Subjekts ausgegrenzt wurde, in ihrer Gesamtheit in die Natur wieder einbeziehen. Natur ist, wie Schelling erkannt hat, Subjekt-Objekt.“³¹²

Um der Natur einen Subjektcharakter zusprechen zu können, müssen die neuzeitliche Philosophie, die hauptsächlich in dieser Thematik geprägt durch Kants Subjektbegriff ist, sowie die heutige gängige Praxis der Naturwissenschaft, sich die Dinge und Prozesse zu erklären, zu analysieren und mögliche empirische Naturgesetze zu formulieren überwunden werden. Hierfür bietet sich Friedrich Schellings Versuch einer Subjektivierung der Natur an, indem er sie in ihrem produktiven Wirklichkeitszusammenhang begreifen will.

Schellings Naturphilosophie sieht sich in der Aufgabe die Natur als etwas Schaffendes bzw. Produktives zu definieren, das uns in der Erfahrung/ Empirie vorliegende Naturprodukte hervorbringt.

„Natur als Subjekt ist bei Schelling nicht ein Ausdruck der Empirie, sondern nur der Transzendentalphilosophie, also der Wissenschaft, wie Fichte sie in der Wissenschaftslehre inauguriert hatte.“³¹³

Damit schafft Schelling einen Ansatz, der sich weder mit der Vorstellung der naturwissenschaftlichen Analyse noch Kants Naturbegriff deckt. Gleichzeitig wird die Naturphilosophie mit der Transzendentalphilosophie verbunden und koppelt die Natur sowohl als Objekt als auch als Subjekt.

In Folge dessen kann man sagen, dass eine Kombination aus dem jüdisch-christlichen Horizont, so wie es der Papst in *Laudato si'* manifestiert hat, mit naturphilosophischen sowie naturphänomenologischen Perspektiven ein fruchtbringender Ansatz für ein zukünftiges Verständnis und Umgang mit der Umwelt sein könnte.

³¹² PICHT, Georg: *Natur, Geschichte und Verantwortung im nachmetaphysischen Vernunftdenken*. Springer-Verlag: Stuttgart 2016, S. 120.

³¹³ KRINGS, Hermann: *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, In: HECKMANN, Reinhard/KRINGS, Hermann/MEYER, Rudolf W.: *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, problemata frommann-holzboog-Verlag: Bad Cannstatt 1983, S. 112.

Durch die Ebenbildlichkeit des Menschen mahnt der Papst dazu nicht zu vergessen, alles als Geschöpf Gottes und damit die Verwobenheit von allem ineinander anzuerkennen und sich zu vergegenwärtigen. Wir seien alle eine universale Gemeinschaft. Jeder hat darin seinen Platz und darf somit auch nicht ausgeschlossen werden. Franziskus verknüpft den notwendigen Blick auf die christliche Soziallehre mit der Umweltdebatte. Der Brückenschlag zwischen den sozialen und ökologischen Komponenten wird abermals deutlich herausgestrichen.

Zuletzt widmet sich Franziskus in diesem Kapitel dem Blick Jesu. Der in voller Harmonie mit der Schöpfung lebte und diese auch für seine Mitmenschen predigte. Dementsprechend forderte Jesus eine Achtsamkeit, ein Staunen und Innehalten ein. Obwohl Jesus Christus im Neuen Testament keine explizite Umweltethik thematisiert hat, kann man doch Ansätze zu einem bewahrenden Umgang herausfiltern. Die christologische Reflexion bindet einen engen Zusammenhang mit dem Beginn und Ende der Schöpfung.

9.4. „Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise“ [101-136] – (A.R.)

Im dritten Kapitel thematisiert der Papst nun die Technologie und ihre Wechselwirkung mit dem Menschen in Zusammenhang mit der ökologischen Krise. Die technologischen Entwicklungen im letzten Jahrhundert, wie beispielsweise beginnend von Dampfmaschine über das Flugzeug bis hin zur Robotik, sieht Franziskus natürlich als positive Errungenschaften einer neuen Ära, die den Menschen voranbringt und stets ein besseres sowie bequemer Leben schafft. Dadurch ist auch notwendigerweise eine Umgestaltung der Natur zum Nutzen der Menschheit im Gange, die die Technik mit sich bringt. Das heißt, dass viele Unbequemlichkeiten, die den Menschen einschränken, abgeschafft werden. In dieser Hinsicht fordert er eben diesen technischen Fortschritt zu schätzen und gleichzeitig dafür dankbar zu sein sowie die Bemühungen von

WissenschaftlerInnen und TechnikerInnen anzuerkennen, welche für eine positive Entwicklung der Menschheit beigetragen haben.³¹⁴

Ebenso ist der Papst der Ansicht, eine Schönheit in diesen technologischen Dingen der materiellen Welt zu sehen. Damit setzt er sie den Werken wie Malerei oder Musik gleich, denn auch die Verwendung neuer technologischer Mittel kann als Hervorbringung einer Schönheit für echte menschliche Fülle angesehen werden.³¹⁵

Gleichzeitig birgt diese neue Technologie mit ihren Fähigkeiten ein enormes Machtpotenzial. Jene Menschen haben damit die Möglichkeit sie für Zwecke jeder Art einzusetzen, was natürlich auch missbraucht werden kann.

„Nie hatte die Menschheit so viel Macht über sich selbst, und nichts kann garantieren, dass sie diese gut gebrauchen wird, vor allem wenn man bedenkt, in welcher Weise sie sich gerade jetzt ihrer bedient.“³¹⁶

Somit stellt Franziskus berechtigterweise die Frage, in welchen Händen solch eine Macht liegen sollte und dass es durchaus gefährlich ist, wenn sie nur bei einem kleinen Teil der Menschheit liegt. Zu unterstreichen ist sein nächster Ansatz, der hervorhebt, dass der Mensch durch die gegebenen Entwicklungen im technischen Bereich sich nicht automatisch auch selbst weiterentwickelt. Das heißt, dieses enorme technologische Wachstum ging nicht mit einer Weiterentwicklung der Menschheit in Werten, Gewissen und Verantwortlichkeit einher. Es wird gleichzeitig immer schwerer seine eigenen Grenzen zu kennen und immer leichter die wachsende Macht falsch zu gebrauchen. Der Papst charakterisiert den Menschen mit oberflächlichen Mechanismen ausgestattet, die nicht feststellen können, dass keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität herausgebildet worden sind, die ihn selbst beschränken, zügeln, begrenzen.³¹⁷

Er versteht natürlich auch, dass der Mensch schon immer in die Natur eingegriffen hat. Das Merkmal bestand aber lange Zeit darin, zu begleiten und mit der Natur zusammen eine Weiterentwicklung zu erreichen. Jetzt allerdings geht es dem Menschen darum soviel wie möglich aus den Dingen zu gewinnen und alle anderen Interessen zu vergessen oder zu ignorieren. Deswegen haben die

³¹⁴ Vgl. dazu: LS 101-102.

³¹⁵ Vgl. dazu: LS 103.

³¹⁶ LS 104.

³¹⁷ Vgl. dazu: LS 105.

Menschen aufgehört den Dingen freundschaftlich die Hand zu reichen und sind dazu übergegangen feindselig und argwöhnisch allem gegenüber zu stehen. Von diesem Standpunkt aus ist es leicht die Idee eines grenzenlosen und unendlichen Wachstums zu sehen. Jenes aber muss der Lüge einer unbegrenzten Verfügbarkeit unterworfen werden. Denn die Güter sind erschöpflich. Es handelt sich um die irrige Annahme,

„dass man über eine unbegrenzte Menge von Energie und Ressourcen verfügen könne, dass diese sofort erneuerbar und dass die negativen Auswirkungen der Manipulationen der natürlichen Ordnung problemlos zu beheben seien.“³¹⁸

In den Auswirkungen dieses Handelns können enorme Umweltschädigungen festgestellt werden. Die durch die Technik erzeugten Produkte schaffen für den Menschen einen Lebensstil, der ihn konditioniert und somit muss dieser auch immer gehalten werden. Franziskus stellt fest, dass das technokratische Paradigma heute so dominant geworden ist, dass auf Mittel zu verzichten sehr schwerfällt. Richtigerweise benennt er eine Kulturwidrigkeit eben diesen gehaltenen Lebensstil zu verändern, ja sogar zu reduzieren. Die Technik macht es damit sicher schwierig auf sie zu verzichten.³¹⁹ Sie beherrscht nicht nur den Menschen an sich, sondern auch die Wirtschaft und die Politik. Die Wirtschaft beispielsweise nimmt jede technologische Entwicklung, prüft sie auf den Ertrag und wenn dieser positiv ausfällt, nimmt sie in an, ohne auf mögliche Auswirkungen zu achten. Er thematisiert den Aspekt, dass die Wirtschaft allein die Umweltprobleme nicht lösen werde und nicht nur das, auch Hunger und Elend der Welt werde durch das Wachstum des Marktes nicht gelöst. Hierbei handelt es sich nicht um eine Frage von Wirtschaftstheorien, sondern um deren Einbindung in die tatsächliche Entwicklung der Ökonomie. Es geht aber hauptsächlich um Gewinnmaximierung. Der Markt an sich gewährleistet aber keinerlei ganzheitliche, soziale Entwicklung des Menschen. Das Leben geht dahin sich den Umständen zu überlassen, die durch Technologie geprägt werden. Eine ganzheitliche Philosophie und Ethik muss hier unbedingt einbezogen werden. In unserer konkreten Wirklichkeit werden verschiedene Symptome erkennbar, die diesen

³¹⁸ KATHOLISCHE KIRCHE Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Herder-Verlag: Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 462 / LS 106.

³¹⁹ Vgl. dazu: LS 108.

Irrtum aufzeigen, wie beispielsweise die Umweltverschmutzung, die Angst und der Verlust des Gemeinschaftssinns. In dieser Konkretheit sieht man, dass die Realität über der Idee steht. Es müsste ein anderer Blick, ein anderes Denken, eine andere Politik, ja sogar ein anderer Lebensstil geprägt werden, der einen Widerstand gegen dieses technokratische Paradigma bildet. Hier setzt er richtig an, in dem er sagt, dass die besten ökologischen Initiativen in der gleichen globalisierten Logik stecken müssen. Es kann also nicht sein eine einzige technische Lösung für jedes einzelne auftretende Umweltproblem zu suchen und damit die Dinge isoliert zu betrachten. Seinen Blick zu weiten ist aber ein Aspekt zu dem die menschliche Freiheit in der Lage ist. Eine solche Befreiung von der Technokratie geschieht schon in manchen Situationen, wie zum Beispiel, wenn Gemeinschaften von Kleinproduzenten sich für weniger verschmutzende Produktionssystem entscheiden. Zu negativ sieht Franziskus die Menschheit aber nicht, denn sie scheint nicht mehr an eine glückliche Zukunft zu glauben und blind zu vertrauen. Die Menschen scheinen sich der Tatsache bewusst zu werden und zu ahnen, dass ein Weg in eine glückliche Zukunft ein anderer sein muss. Man denkt aber noch viel zu wenig an Möglichkeiten, die die Technik nicht miteinschließen. Es wird immer schwieriger inne zu halten und die Tiefe des Lebens auf sich wirken zu lassen. Diese Zukunftsskepsis muss unbedingt genutzt werden, um in einer mutigen kulturellen Revolution voran zu schreiten.³²⁰

„Niemand verlangt, in die Zeit der Höhlenmenschen zurückzukehren, es ist aber unerlässlich, einen kleineren Gang einzulegen, um die Wirklichkeit auf andere Weise zu betrachten. Die positiven und nachhaltigen Fortschritte zu sammeln und zugleich die Werte und die großen Ziele wiederzugewinnen, die durch einen hemmungslosen Größenwahn vernichtet wurden.“³²¹

³²⁰ Vgl. dazu: LS 109-114.

³²¹ LS 114.

9.4.1. Fazit

Die Entwicklung der Technologie und der damit einhergehende Fortschritt sind das große Thema des dritten Kapitels. Grundsätzlich sieht der Papst die Technik nicht als ein Teufelswerk der säkularen Welt, er reiht sie in die Errungenschaften wie Kultur oder Kunst ein und erkennt damit ihren enormen Wert für die Menschheit an. Allerdings muss das umfassende technologische Wissen kritisch betrachtet werden, insofern es allumfassend und grenzenlos wird. Damit ist eine Entwicklung der Technik schneller als die des Menschen und das kann gefährlich werden. Wenn man sich nur auf die Technik und ihr Know-How verlässt, dann findet keine Weiterentwicklung im Menschen statt. Die ethischen Werte, das soziale Verhalten und auch die Verantwortung sowie das Gewissen hinken hinterher. Im Anschluss an Arnold Gehlens Theorie des Mängelwesens kommt im Zuge der Komponente einer menschen-gemachten Erschaffung der Nicht-Natur nicht nur der kulturelle Aspekt, sondern auch immer mehr der technische hinzu. Es wird damit immer schwieriger für den Menschen in der Natur als solche zu leben und vor allem auch zu überleben, was die Kluft zwischen Mensch und Natur immer größer werden lässt. Unweigerlich geht ergänzend auch die Frage einher, welche Art von Natur wir im Sinn haben, wenn wir eine solche schützen wollen?

Darüber hinaus stellt er berechtigterweise in den Raum, dass ein Monopol für Technik und Fortschritt in den Händen einiger weniger sowohl auf ökologischer als auch sozialer Ebene extremen Schaden anrichten können. Wenn dabei nicht auch ein ethisches Bewusstsein mit entwickelt wird, dann werden nicht nur die Lebewesen der Erde, sondern auch der Mensch zum Spielball dieses technischen Paradigmas.

Folgerichtig kann es kein Lösungsansatz sein die Fokussierung auf die Technik allein zur Bewältigung der Umweltkrise heranzuziehen. Darüber hinaus ist die Technik als Spezialisierung auf Einzelteile überhaupt nicht in der Lage das ganzheitliche Bild in den Blick zu nehmen.

9.5. „Eine ganzheitliche Ökologie“ [137-162] – (C.S.)

Das Kapitel der ganzheitlichen Ökologie versucht die menschliche sowie soziale Dimension einzubringen. Grundsätzlich ist die Ökologie eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen lebenden Organismen und ihrer Umwelt. Dies erfordert ein Nachdenken, welche Bedingungen in einer Gesellschaft überhaupt vorherrschen. Franziskus betont hier, dass alles miteinander verbunden ist. Man kann daher die physikalischen, chemischen und biologischen Bestandteile des Planeten Erde als ein ineinander verstricktes Netzwerk verstehen. Eine isolierte Betrachtung würde daher nur eine Art von Ignoranz und beschränkte Sicht auf die Wirklichkeit bedeuten.³²²

Der Papst sieht die Umwelt als solche nicht als einen Teil oder Rahmen, sondern als ganzheitliches und allumfassendes System. Daher ist auch die Ursachenfindung von Schädigungen eine universelle Baustelle, welche nicht zwei Krisen nebeneinander, sondern eine einzige und komplexe sozioökologische Lösung erfordert. Daher müssen der wissenschaftlichen Forschung ein beträchtlicher Raum und finanzielle Mittel zur Verfügung stehen. Ebenso muss erkannt werden, dass das Wirtschaftswachstum ein Bestandteil der menschlichen Gesellschaft ist und zu automatisierten und kosteneffizienten Abläufen neigt. Eine Wirtschaftsökologie und zugleich ein Humanismus sollten als Wechselwirkung auf die Umwelt und damit ihren Schutz gegeben sein.³²³

Die Kulturökologie stellt Franziskus als zusätzlichen Aspekt in die Diskussion. Denn auch ein kulturelles, historisches sowie künstlerisches Erbe sind zu pflegen und zu bewahren. In seinen Augen bringt der Konsum den Menschen dazu, *„die Kulturen gleichförmig zu machen und die große kulturelle Vielfalt, die einen Schatz für die Menschheit darstellt, zu schwächen.“*³²⁴

Die Ökologie des Alltagslebens und das Prinzip des Gemeinwohls sind ebenso nicht zu verachtende Beispiele der umfassenden Ganzheitlichkeit. Wenn Arbeitsplätze, der städtische Lebensraum, Wohnquartiere, Respekt und ein

³²² Vgl. dazu: LS 137f.

³²³ Vgl. dazu: LS 139-142.

³²⁴ LS 144.

soziales Miteinander nicht in den Begriff der Umwelt miteinbezogen werden, dann fehlt eine wichtige Komponente in der ganzheitlichen Ökologie.³²⁵

Nicht nur die Gegenwart ist hier von Bedeutung, auch eine generationsübergreifende Gerechtigkeit muss gedacht werden. Ohne den Blick auf die nachfolgenden Generationen kann keine nachhaltige Entwicklung stattfinden.

„Wenn die Erde uns geschenkt ist, dann können wir nicht mehr von einem utilitaristischen Kriterium der Effizienz und der Produktivität für den individuellen Nutzen her denken. Wir reden hier nicht von einer optionalen Haltung, sondern von einer grundlegenden Frage der Gerechtigkeit, da die Erde, die wir empfangen haben, auch jenen gehört, die erst noch kommen.“³²⁶

Franziskus ortet das Problem in Zusammenhang vom ethischen und kulturellen Verfall, der den ökologischen begleitet. Er sieht den postmodernen Menschen ständig in Gefahr individualistisch zu werden, dem Egoismus zu verfallen und durch das Konsumverhalten unfähig über das eigene Leben hinauszudenken. Daher ist sein Ansatz ein Vergleich mit den Armen. Man solle nicht nur an die Armen von heute, sondern an die von morgen denken. So möchte er auf die Dringlichkeit einer übergreifenden Solidarität und zwar generationenübergreifend betonen.³²⁷

9.5.1. Fazit

Der Papst widmet sich im vierten Kapitel der Thematik der ganzheitlichen Ökologie. Die Argumentation der Enzyklika zeigt, dass es Franziskus nicht darum geht generell den Anthropozentrismus zu verurteilen, es geht vielmehr um eine Selbstreflexion und Aufklärung. Dennoch scheint klar, dass ein Festhalten am Anthropozentrismus nicht die dauerhafte Lösung sein kann. Im Prinzip ist die Umweltkrise eine universelle Schädigung, die einer komplexeren Problemlösung bedarf. Der Mensch darf sich nicht mehr als zentralen Mittelpunkt verstehen, er ist eingebettet in viele Bereiche, die ineinander und miteinander verwoben sind. Er

³²⁵ Vgl. dazu: LS 145-158.

³²⁶ LS 159.

³²⁷ Vgl. dazu: LS 160ff.

spricht deutlich von einer sozio-ökologischen Krise, die die Gesellschaft mit ihren Institutionen auf verschiedenen Ebenen durchdringt. Man kann folgerichtig von einer Art Domino-Effekt sprechen, der nicht nur die heutige, sondern auch zukünftige Generationen betreffen kann, schon allein wenn man die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander in Verbindung sieht, ist ein Anthropozentrismus, so wie er lange Zeit im Verständnis der monotheistischen Weltreligionen praktiziert wurde, überholt.

Weiters sieht Papst Franziskus das Gemeinwohl untrennbar mit einer ganzheitlichen Ökologie verbunden. In einer Zeit, in der die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinander geht, ist die Achtung auf das Prinzip des Gemeinwohls eine logische und unvermeidbare Konsequenz. Damit sieht er auch den Begriff „Umwelt“ in seiner Definition umfassender, indem er klar die Ansätze von der Umwelt als soziale Umwelt mit einschließt. Hinzugefügt wird die Mahnung zur Solidarität und die Achtung auf die ärmsten der Armen. Dieser Ansatz zieht sich wie ein roter Faden durch die Enzyklika und damit unterstreicht Franziskus wieder einmal die Verbundenheit von einer Umweltdebatte mit der sozialen Komponente.

9.6. „Einige Leitlinien für Orientierung und Handlung“ [163-201] – (A.R.)

In diesem Kapitel versucht nun Papst Franziskus über das Skizzieren der aktuellen Situation hinaus allgemeine Wege für einen Dialog zu beschreiben. Ein erster wichtiger Aspekt ist es Lösungen aus einer globalen Perspektive heraus zu erarbeiten und nicht nur national zu denken. Sein Blick richtet sich auf die Technologie. Hierbei ist es für ihn unerlässlich von fossilen Kraftstoffen hin zu den erneuerbaren Energien weitreichende Entwicklungen voran zu treiben. Er sieht in der internationalen Gemeinschaft kaum einen erheblichen Umschwung in diese Richtung. Die Umweltfragen seien in den letzten Jahrzehnten von Unternehmen und Politik nur langsam vorangetrieben worden. Er sieht aber durchaus die Debatten im öffentlichen Raum der zivilen Gesellschaft und hofft auf eine wachsende Verantwortung der Menschheit des 21. Jahrhunderts. Positiv herauszustreichen sind der Erdgipfel in Rio de Janeiro und die Basler Konvention. Die Fortschritte im Klimawandel sind allerdings sehr spärlich. Jegliche internationale Verhandlungen können aber kaum Fortschritte verbuchen, wenn die Positionen der Länder nur ihre nationalen Interessen verteidigen. Eine Internationalisierung der Umweltdebatte ist aber mit der Gefahr der uns immer umgebenden Kosten verbunden. Es kann nicht Sinn und Zweck sein, dass den Ländern, die über wenig monetäre Mittel verfügen, unüberwindbare Verpflichtungen aufgebürdet werden. Ein solche Auferlegung können zwar stark industrialisierte Staaten leisten, Schwellen- sowie Entwicklungsländer allerdings nicht. Hier käme eine neue Ungerechtigkeit hinzu, die die schwächsten trifft.³²⁸ Es muss daher eine gemeinsame, aber differenzierte Verantwortlichkeit geschaffen werden. Papst Franziskus zitiert hierfür die Bischöfe von Bolivien, die gesagt haben, dass

„die Länder, welche auf Kosten einer enormen Emission von Treibhausgas von einem hohen Grad an Industrialisierung profitiert haben, stärker dafür verantwortlich sind, zur Lösung der Probleme beizutragen, die sie verursacht haben.“³²⁹

³²⁸ Vgl. dazu: LS 163-169.

³²⁹ Bolivianische Bischofskonferenz: Hirtenbrief über Umwelt und menschlichen Entwicklung in Bolivien, El universo, don de Dios para la vida, 2012, online unter: URL <https://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend.Media&ACTION=ViewMediaObject&Media.PK=30296&Media.Object.ObjectType=full> (zuletzt eingesehen am 18.08.2020) S. 86, / LS 170.

Die Strategie des An- und Verkaufs von Emissionszertifikaten sieht Franziskus als kritisch an und damit anfällig als Freifahrtschein für einen übermäßigen Konsum von einigen Ländern zu fungieren. Die ärmeren Staaten müssen gleichzeitig das Konsumniveau und die Privilegien einiger weniger Bevölkerungsgruppen hinterfragen und damit Korruption aktiv kontrollieren. Weiters ist dringender Handlungsbedarf für gültige internationale Vereinbarungen notwendig, denn lokale Instanzen sind einfach zu schwach, um wirksam etwas ausrichten zu können. Es fehlen globale Rahmenbestimmungen und Verpflichtungen.³³⁰

Franziskus Blick wandert nun auf die nationale und lokale Verantwortlichkeit. Die Funktion eines Staates muss es sein innerhalb der eigenen Grenzen zu planen, zu koordinieren und zu beaufsichtigen. Dadurch, dass die Konsumgesellschaft vorherrschend ist, ist der momentane Usus sich hauptsächlich auf ein kurzfristiges Wachstum zu fokussieren. Dies schlägt sich auf den Bereich der Politik nieder. Er bringt das Beispiel der Kooperativen, die für ihn zeigen, dass man im kleinen und örtlichen Bereich Verantwortung übernehmen und einen Unterschied machen kann.³³¹

Er sieht die ganzen Prozesse durchaus nicht blauäugig, denn er geht nicht von einheitlichen Lösungsvorschlägen aus. Nicht jedes Land oder jede Region hat die gleichen Probleme und Herausforderungen. Dies ist aber kein Grund für Pessimismus, es ist ein Aufruf für Kontinuität, Perspektivenwechsel, Ausdauer und eine Kommunikation über alle Instanzen hinweg. Daher fordert er Dialog und Transparenz. Ebenso keine generalisierten Regeln, eher das situative Abwägen und flexibles Eingehen auf Alternativen, die die Gegenwart und Zukunft mit einbeziehen. Dieser gesteckte Horizont bedeutet aber nicht, dass man sich jeder technischen Erneuerung widersetzen soll, die eine Verbesserung mit sich bringen soll. Jedoch muss ein Grundsatz erhalten bleiben, die Rentabilität nicht als einziges Kriterium zu berücksichtigen. Der Papst betont, dass die Kirche keinesfalls beansprucht, die wissenschaftlichen Fragen zu lösen oder die Politik ersetzen zu wollen. Es geht ihm um eine ehrliche und transparente Debatte.³³²

³³⁰ Vgl. dazu: LS 170-175.

³³¹ Vgl. dazu: LS 176-179.

³³² Vgl. dazu: LS 180-188.

Papst Franziskus sieht es als essenziell an, die Politik und die Wirtschaft auf Augenhöhe in Dialog zum Zwecke der Menschheit zu vereinen. Grundlegend hält er fest, dass ein Umweltschutz nicht nur auf der Grundlage von Kosten-Nutzen-Rechnungen gewährleistet werden kann. Die Natur ist ein Gut, welches die Mechanismen des Marktes nicht in einer angemessenen Form schützen oder fördern kann. Hierin liegt wohl eine der interessantesten Hürden für die Umweltdebatte. Wie rentabel kann Umweltschutz sein? Es wird,

„wenn von biologischer Vielfalt die Rede ist, diese letztlich als ein Reservoir wirtschaftlicher Ressourcen betrachtet, dass ausgebeutet werden könnte, doch man erwägt nicht ernstlich den realen Wert der Dinge, ihre Bedeutung für die Menschen und die Kulturen, die Interessen und Bedürfnisse der Armen.“³³³

Das Ziel ist nicht eine völlige Negierung des Fortschritts oder der menschlichen Entwicklung, sondern eine andere Art der Investition, die differente wirtschaftliche Gewinne einbringen und damit ebenso rentabel sein kann. Diese Möglichkeiten und Wege bremsen keineswegs den Fortschritt und die Kreativität des Menschen, sie kanalisieren die Energie lediglich in eine andere Richtung. Eine breitere Auffächerung der Produktion mit dem Fokus auf Formen von Wiederverwertung, Umfunktionierung und Recycling scheint Franziskus ein geeigneter Lösungsansatz zu sein. Das jahrzehntelange unverantwortliche und unersättliche Wachstum, dem keine vernünftigen Grenzen gesetzt wurden, sollte verlangsamt und umgekehrt werden. Er sieht dabei eine gewisse Rezession als akzeptabel an, es müssten dafür zwar einige Teile der Welt zurückstecken, in anderen könnte dadurch ein gesunder Aufschwung stattfinden. Unerlässlich ist die Wirtschaft und ihre Ziele zu überdenken und es genügt nicht die Bewahrung der Umwelt mit dem technologischen Fortschritt einfach nur in einen Mittelweg zu vereinbaren. Eine Mitte ist hier nicht sinnvoll, Fortschritt muss neu definiert werden. Ein Fortschritt kann nicht sein, die technologische und wirtschaftliche Entwicklung zu befördern, die keine bessere Welt und höhere Lebensqualität hinterlässt.³³⁴ Man möchte meinen, dass dies die Entwicklung der letzten Jahrzehnte gebracht hat, aber Franziskus analysiert dies korrekt, wenn er sagt, dass die wirkliche Lebensqualität

³³³ LS 190.

³³⁴ Vgl. dazu: LS 191-194.

„der Menschen im Zusammenhang mit einem Wirtschaftswachstum [abnimmt], und zwar wegen der Zerstörung der Umwelt, wegen der niedrigen Qualität der eigenen Nahrungsmittel oder durch die Erschöpfung einiger Ressourcen.“³³⁵

Unternehmen betreiben rücksichtslose Gewinnmaximierung und tragen dabei, wenn überhaupt, nur einen minimalen Teil der damit verbundenen Kosten. Der Papst bezeichnet nur ein Verhalten als ethisch, das die wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Kosten offen darlegt und dann auch von den Nutznießern voll getragen und nicht auf andere Völker oder Generationen ausgelagert wird.³³⁶

Er fragt nun zu recht, wie die Politik in diese Systematik einzuordnen ist. Er sieht es als Faktum, dass heutzutage manche Wirtschaftszweige mehr Macht ausüben als die Staaten selbst. Gefordert wird daher eine Politik mit ganzheitlichem Denken und Horizont und der Fähigkeit zu einem interdisziplinären Dialog.

„Die Politik und die Wirtschaft neigen dazu, sich in Sachen Armut und Umweltzerstörung gegenseitig die Schuld zuzuschieben. Was man jedoch erwartet, ist, dass sie ihre eigenen Fehler erkennen und Formen des Zusammenwirkens finden, die auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind. Während die einen nur verzweifelt nach wirtschaftlicher Rendite streben und die anderen nur besessen darauf sind, die Macht zu bewahren oder zu steigern[.]“³³⁷

Als Abschluss dieses Kapitels wählt Franziskus die Religion als allumfassenden Schirm, der als zusätzliche Ergänzung der empirischen Wissenschaften einen Aspekt auf das Leben gibt. Sie können nämlich nicht ihre methodologischen Grenzen überschreiten und wären damit ein zu geschlossener Rahmen. Hierfür können die ethischen Grundsätze in den religiösen Texten eine durchaus fruchtbare Ergänzung für ein ganzheitliches Konzept sein. Daher tätigt er den Aufruf für einen Dialog unter den Wissenschaften, aber auch unter den Religionen. Man läuft zu leicht Gefahr sich hinter die Grenzen des Eigenen zurückzuziehen und die Spezialisierung kann sich ganz leicht in Abschottung umwandeln.³³⁸

³³⁵ LS 194.

³³⁶ Vgl. dazu: LS 195.

³³⁷ LS 198.

³³⁸ Vgl. dazu: LS 198-201.

9.6.1. Fazit

Papst Franziskus stellt nicht nur den Ist-Zustand dar, er gibt auch Leitlinien für eine Orientierung und Handlungsvorschläge. Dabei sind es keine Vorschriften, sondern er ist um eine dialogische Struktur bemüht.

Er sieht die internationale Gemeinschaft in der Verantwortung weitreichende Veränderungen anzustreben. Aber nicht nur das, es sollen wirklich Konsequenzen und ein einheitliches sowie übergreifendes Handeln geschehen. Politik und Unternehmen bewegen sich zwar in eine positive Richtung, jedoch sieht er diese Bewegung kritisch, denn sie erscheint ihm halbherzig, einzig und allein auf den wirtschaftlichen Ertrag und Wählerstimmen ausgerichtet. Auch seien die Bemühungen viel zu national gedacht, im internationalen Dialog führt es zu Stillstand.

Positiv verweist der Papst auf die mittlerweile entstandene Ökologiebewegung mit den internationalen Vereinbarungen in Rio im Jahr 1992, der Basler Konvention und das Wiener Übereinkommen zum Schutz der Ozonschicht. Bemängelt aber gleichzeitig die fehlenden Bemühungen hinsichtlich des Klimawandels. Dass eine junge schwedische Schülerin namens Greta Thunberg gerade diesen Wunsch einige Zeit nach Erscheinen der Enzyklika erfüllen konnte und mit einer internationalen Bewegung „Fridays for Future“ großen Anklang fand, wird Franziskus mit Freude verfolgt haben. Eine Generalaudienz im Jahre 2019 führte die beiden sogar zusammen und der Papst dankte ihr für das Engagement im Kampf gegen den Klimawandel.

Die Kurzsichtigkeit der Politik ermöglicht keine Vorausschau, Überwachung oder Reglementierung, sie scheint im Strudel des Kapitalismus eher den Reichen zu nutzen als die Armen zu unterstützen. Doch gerade auch im kleinen Rahmen, der Kommunalpolitik, lasse sich viel erreichen, so der Papst. Aber gerade das Kleine kann doch große Auswirkungen haben. Eine Argumentation, man könne ja im kleinen Kreis nichts verändern, lässt er nicht zu. Dazu gibt er Beispiele wie die Förderung von Formen der Energieersparnis, gute Verwaltung des Verkehrswesens, energieeinsparende Gebäudesanierung, Entwicklung einer

Entsorgungs- und Wiederverwertungswirtschaft, Artenschutz., Planung einer diversifizierten Landwirtschaft mit Fruchtwechsel.³³⁹

Die Entscheidungsprozesse sowie Rentabilität im Wirtschaftssektor sollten grundlegend überdacht werden. Es müssen zukünftige Szenarien mit bedacht werden und ein gewisses Maß an verringertem Wachstum entstehen. Der letzte Aspekt ist wohl einer der herausforderndsten. Ursprünglich ging es doch darum die Technik als Erleichterung und Hilfestellung für die Menschheit zu entwickeln, doch nun schreitet sie so rasant voran, dass nur noch Profit und damit Ausbeutung herrschen. Daher sagt Franziskus richtigerweise, ist es auch falsch einen Mittelweg finden zu wollen, es muss eine neue Definition von Fortschritt gefunden werden.

Hierfür appelliert er an eine Bewusstseinsbildung der Menschen, vor allem auch der Gläubigen. Gerade die Religion hat die Möglichkeit mitzuwirken. Wenn die Gläubigen selbst nach den Prinzipien ihres Glaubens leben, dann ist darin der Umweltschutz bzw. die Verantwortung gegenüber der Schöpfung impliziert. Franziskus erkennt dabei das vergangene und gegenwärtige Fehlverhalten an und spricht sich dadurch in aller Deutlichkeit für einen interreligiösen sowie interdisziplinären Dialog aus. Es fehlen nur die konkreten Anweisungen oder Vorschläge, die er für die Gläubigen in den eigenen Reihen formulieren hätte können.

³³⁹ Vgl. dazu: LS 179 -181.

9.7. „Ökologische Erziehung und Spiritualität“ [202-246] – (C.S.)

Im sechsten und letzten Kapitel betont der Papst, dass der Mensch sich ändern und neu orientieren müsse. Ihm fehlt es an einem Bewusstsein des gemeinsamen Ursprungs und der Perspektive einer geteilten Zukunft. Es bedarf daher unbedingt einer Entwicklung von neuen Überzeugungen und Verhaltensweisen. Dies kann natürlich nicht von heute auf morgen geschehen, ein langer Regenerationsprozess ist in Kauf zu nehmen. Er betont nochmals die Schadhaftigkeit des Konsummechanismus, der den Menschen wie einen Strudel in immer mehr Anschaffungen und Ausgaben zieht. Der sogenannte techno-ökonomische Lebensstil gaukelt der Menschheit vor frei zu sein solange sie ihre Konsumfreiheit hat. Die Wirklichkeit, so Franziskus, zeigt allerdings, dass nur eine Minderheit, welche die wirtschaftliche und finanzielle Macht innehat, wirklich frei ist. Während die Menschen immer unersättlicher konsumieren, erkennen sie nicht und können auch nicht akzeptieren, dass die Wirklichkeit ihnen Grenzen setzt. Das bedeutet auch ein Fehlen an Gemeinwohl. Nur solche Normen werden akzeptiert, die den eigenen Bedürfnissen nicht zuwiderlaufen. Dies betrifft nicht nur die Natur als Umwelt, sondern ebenso das Soziale als Umwelt. Dieses pessimistisch gezeichnete Bild ist für Franziskus aber keine Hoffnungslosigkeit, eher eine Zusammenschau der Wirklichkeit. Er sieht die Menschheit nicht als verloren an, er ist sich gewiss, dass man sich wieder für das Gute entscheiden und sich bessern kann. Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen und hat die Fähigkeit in die Tiefe seines Herzens zu blicken und ehrlich zu reflektieren. Kein System von außen kann dies zerstören, so richtet er eine eindringliche Bitte an alle diese ihre Würde nicht zu vergessen. Eine solche Änderung des Lebensstils könne in Folge dessen einen heilsamen Druck auf diejenigen ausüben, die die politische und wirtschaftliche Macht besitzen. Er bezeichnet es als Verbraucherbewegung, die die Mächtigen dazu bewegen kann ihre Produktionsmuster zu überdenken. Die Verbraucher haben eine soziale Verantwortung, die weitreichende Veränderungen für Unternehmen erzwingen kann.³⁴⁰

³⁴⁰ Vgl. dazu: LS 201-206.

Franziskus streicht die Fähigkeit heraus auf den anderen zugehen zu können und in diesem auch einen Eigenwert zu erkennen, also nicht als bloßes Objekt, sondern als eigenständiges Subjekt wahrzunehmen.

„Die Grundhaltung des Sich-selbst-Überschreitens, indem man das abgeschottete Bewusstsein und die Selbstbezogenheit durchbricht, ist die Wurzel aller Achtsamkeit gegenüber den anderen und der Umwelt. Und sie ist es auch, die die moralische Reaktion hervorbringt, die Wirkung zu erwägen, die jedes Tun und jede persönliche Entscheidung außerhalb des eigenen Selbst auslöst.“³⁴¹

Neue Gewohnheiten dürfen nicht nur gedacht, sie müssen auch umgesetzt werden. Dies fällt, so der Papst, dem Menschen sehr schwer. Auf die Bequemlichkeiten zu verzichten ist nicht leicht und auch das Erkennen, dass das menschliche Herz anders, ja sogar besser, mit Sinn und Freude erfüllt werden kann als das es der ökonomische Markt leistet. Es bedarf demnach einer erzieherischen Tätigkeit. In Hinblick darauf hat die Umwelterziehung ihre Ziele erweitert. Anfangs ging es um wissenschaftliche Information und das Bewusstmachen von Gefahren, nun wird auch eine Kritik an der Moderne miteingeschlossen. Für Franziskus besteht das Ziel dieser Erziehung darin, *„dass innere Gleichgewicht mit sich selbst, das Solidarische mit den anderen, das Natürliche mit allen Lebewesen und das Geistliche mit Gott [zu erreichen].“³⁴²* Man darf sich hierbei nicht nur auf die Gesetze und Regeln von außen verlassen, eigene Motivation und persönliche Verwandlung aus sich selbst heraus müssen passieren. Der Papst betont wie nobel es sei, es sich zur Pflicht zu machen schon mit den kleinsten alltäglichen Handlungen eine Veränderung zu bewirken und damit für die Schöpfung zu sorgen. Er ist der festen Überzeugung, dass solche kleinen Bemühungen schon die Welt verändern können. Aber nicht nur das, ein solches Verhalten kann das Gefühl der eigenen Würde zurückgeben, zu einer größeren Lebenstiefe führen und erkennen lassen, dass das Leben in dieser Welt lebenswert ist.³⁴³

³⁴¹ LS 208.

³⁴² LS 210.

³⁴³ Vgl. dazu: LS 211-212.

Herauszustreichen sind mehrere Institutionen, nämlich die Schule, die Kommunikationsmittel und die Familie. Letzterer gibt Franziskus am meisten Gewicht. Ebenso sieht er die Politik und die Kirche in der Verantwortung. Er möchte, dass der Mensch aus dem utilitaristischen Pragmatismus herauskommt und lernt innehalten zu können, um das Schöne wahrnehmen und würdigen zu können.³⁴⁴

Der Papst schlägt nun einige Leitlinien ökologischer Spiritualität vor, welche dem Glauben entspringen und vom Evangelium gelehrt wird. Die christliche Spiritualität muss so verstanden werden, dass sie nicht von Leiblichkeit, Natur und Welt getrennt ist. Ebenso ist der Mensch berufen der Beschützer Gottes Werks zu sein und eine solche praktische Umsetzung gehört für Franziskus wesentlich zu einem tugendhaften Leben.

Die sozialen Probleme der Welt bedürfen allerdings eines Netzes von Gemeinschaft. Hier zitiert er die Konferenz der Bischöfe Australiens:

„Die Anforderungen dieses Werkes werden so ungeheuer sein, dass sie aus den Möglichkeiten der individuellen Initiative und des Zusammenschlusses individualistisch geformter einzelner nicht zu lösen sind. Es wird einer Sammlung der Kräfte und einer Einheit der Leistung bedürfen.“³⁴⁵

Eine Umkehr setzt mehrere Grundeinstellungen voraus, nämlich Dankbarkeit und Unentgeltlichkeit, das Üben von Verzicht ohne Gegenleistung, allumfassende Gemeinschaft im Universum sowie Verantwortungsbewusstsein.³⁴⁶

Franziskus schlägt daher eine alte Lehre aus den verschiedensten religiösen Traditionen vor „weniger ist mehr“. Er sieht in der christlichen Spiritualität den Mechanismus der Mäßigkeit und die Fähigkeit zur Einfachheit, ein Innehalten, um das Kleinste zu würdigen und auch damit zufrieden zu sein was wir haben. Die Genügsamkeit ist etwas Befreiendes. Sie ist keine Beschneidung oder Einschränkung, sondern das komplette Gegenteil. Man könnte einzelne Momente eher zu schätzen wissen und nicht nur auf der ständigen Suche nach Besserem sein. Das Leben kann so viel mehr bieten als die Befriedigung von Bedürfnissen.

³⁴⁴ Vgl. dazu: LS 213-215.

³⁴⁵ Konferenz der katholische Bischöfe Australiens: A New Earth-The Environmental Challenge, 2002 / LS 219.

³⁴⁶ Vgl. dazu: LS 216-221.

Gerade aber Genügsamkeit und Demut haben in den letzten Jahrzehnten wenig Wertschätzung erfahren. In diesem Zusammenhang bringt Franziskus den Begriff des Friedens zum Verständnis der Spiritualität hinzu. Frieden ist nicht nur Abwesenheit von Krieg, es ist eine innere Haltung des Menschen. So erweitert er den Begriff der ganzheitlichen Ökologie. Es geht ihm dabei um das Verknüpfen der Unausgeglichenheit des Menschen selbst mit der Unausgeglichenheit der Umwelt.³⁴⁷

Auch die Liebe als einen wesentlichen Aspekt einer ganzheitlichen Ökologie sieht Franziskus als elementar, indem er von einer *universalen Geschwisterlichkeit* spricht. Liebe bedeutet sowohl Eigenliebe als auch solidarisches Empfinden und hierbei greift der Papst wieder auf seine treffende Metapher, indem er sagt, dass die Menschen in einem gemeinsamen Haus wohnen, das Gott ihnen anvertraut hat. Und auf diese gemeinschaftliche Metaphorik in Bezug auf die spirituellen Erfahrungen legt er viel Wert.³⁴⁸

Die Sakramente sind für Franziskus ein gelebtes Zeichen der Kommunikation zwischen Mensch, Natur und Gott. Sie haben Symbolkraft, geben dem Menschen Halt und Orientierung. Er streicht dabei die Eucharistie besonders hervor. Auch der Sonntag bzw. der Sabbat sind Tage der Ruhe, Muße und des Festes und bedeuten damit ein Innehalten, Heraustreten sowie das Reflektieren der Wirklichkeit.³⁴⁹

Die Trinität sieht der Papst als Initiatoren des göttlichen Ursprungs der Welt. Er zitiert dabei seinen Namenspatron den Hl. Franziskus, der sagte, dass jedes Geschöpf eine typisch trinitarische Struktur in sich trägt.

„Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprägt hat.“³⁵⁰

³⁴⁷ Vgl. dazu: LS 222-227.

³⁴⁸ Vgl. dazu: LS 228-232.

³⁴⁹ Vgl. dazu: LS 233-237.

³⁵⁰ LS 240.

Franziskus sieht alles als miteinander verbunden an und lädt dazu ein eine globale Solidarität heranreifen zu lassen, in der die unendliche Schönheit der Welt als Gottes Geschenk betrachtet werden kann. Der Mensch kann gemeinsam mit allen Geschöpfen diesen Weg der Erneuerung gehen wird und damit von einer hoffnungsvollen Freude in der Umgestaltung des Planeten begleitet.³⁵¹

9.7.1. Fazit

Papst Franziskus sieht jeden einzelnen Menschen als Teil der Menschheit in der Verantwortung etwas zu tun. Der Regenerationsprozess wird langwierig und erfordert zahllose Anstrengungen in vielen Bereichen, die eine enorme kulturelle, spirituelle und erzieherische Herausforderung mit sich bringen. Dementsprechend muss das gesamte Konsumverhalten reflektiert werden, das nicht nur die äußere, sondern auch die innere Leere des Menschen füllt. Es bedarf also eines anderen Füllmaterials. Nur so kann der Verbraucher seine Macht auf das System erkennen und wirklich etwas bewirken.

Das Bewusstsein und die Information über den Zustand der Umwelt und mögliche Veränderungen allein reichen aber bei Weitem nicht aus. Papst Franziskus stellt richtigerweise die Erziehung als wichtigen Faktor in den Mittelpunkt. Nur durch eine solche kann ein dauerhafter Umschwung geschehen. Das alltägliche Einüben und Praktizieren ändern den Blick auf die Umwelt und die eigene Lebensqualität. Im Bereich der Erziehung kommt vor allem der Familie und der Schule eine wesentliche Verantwortung zu. Grundverhaltensmuster müssen erworben werden, wie Dankbarkeit, Wertschätzung der anderen, Erbitten von Verzeihen, Beherrschung der Aggressivität oder der Unersättlichkeit. Der Mensch sollte nicht nur erlernen was für die Gesellschaft und damit Berufswelt von Nutzen sein kann, sondern auch für ihn selbst. Der Wert des Schönen und Zweckfreien darf nicht vergessen werden und muss Teil einer schulischen Erziehung sein.

Zur ökologischen Umkehr ruft der Papst alle Christinnen und Christen auf. Denn eine christliche Spiritualität erfordere eine andere Auffassung von

³⁵¹ Vgl. dazu: LS 241-246.

Lebensqualität. Dies darf nicht in Vergessenheit geraten oder gar ignoriert werden. So können Freude und Frieden neu entdeckt werden und sind kein Gegensatz oder Ausschluss in der Konsumwelt. Lediglich die blinde Versessenheit prangert er an. Gleichzeitig muss in diesem Kontext die universale Geschwisterlichkeit, wie er es nennt, wieder hochgehalten und gepflegt werden. Seine hinzugefügten Aspekte wie die Liebe und das Innehalten könne in einem wissenschaftlichen Diskurs durchaus den Begriff einer ganzheitlichen Ökologie sinnvoll ergänzen und wichtige Zusätze in einer übergeordneten Debatte darstellen.

Dem Sonntag wird bei der ökologischen Umkehr eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Er gilt als Zeit der kontemplativen Ruhe, Einkehr und Besinnung. Mit der Feier und Heiligung dieses Tages geht auch eine Unterbrechung der Hektik des Alltags einher. Dieses Bewusstmachen ist ein sinnvoller Ansatz des Papstes, denn gerade in der immer rastloseren Gesellschaft braucht es eine Zeit der Ruhe für die Menschen. So kann eine Ausweitung des Blickfeldes gelingen, sodass man einen Moment des Friedens mit sich und der Natur auch bewusst erleben kann.

9.8. Systematische Zusammenschau – (A.R.)

Die Enzyklika von Papst Franziskus birgt eine Vorreiterrolle, indem auf einen dringenden Dialog „mit allen“³⁵² appelliert wird. Damit überschreitet er die Grenze des Wirkungsbereichs seines Pontifikats, zum einen, indem er die gesamte Bevölkerung der Erde in die Verantwortung nimmt und zum anderen will er nicht beim reinen Sprechen bleiben, sondern aktiv und konstruktiv Veränderungen bewirken. Grundlegend wird zu Beginn seiner Argumentationsstruktur die Idee einer universalen Schöpfungsfamilie dargestellt. Begrifflich stellt er dies als „*unser gemeinsames Haus*“³⁵³ an den Beginn von *Laudato si'*. Das gemeinsame Haus wird zwar anthropozentristisch betrachtet und argumentiert, allerdings gemäßigt durch den Gedanken der sozialen Gerechtigkeit als universale Partizipation und Nachhaltigkeit für zukünftige Generationen. Es bedarf einer gemeinsamen

³⁵² LS 3

³⁵³ Ebd.

Harmonie mit der Schöpfung, einer Grundhaltung der Dankbarkeit sowie menschlicher Kreativität, um eine ökologische Umkehr herbeizuführen. Folglich stellt der Beginn von *Laudato si'* die Aufforderung zu einer persönlichen Auseinandersetzung mit Weitblick auf die ökologische Krise dar, die darauf aufbauend eine Kurswende im Bereich des Lebensstils, der Wirtschaft und der Politik anregen könnte. Sein Gedankengang folgt einem ethischen und geistlichen Weg, um seiner Basis Konkretheit zu verleihen. Aufgebaut ist diese Argumentationsstruktur in einem Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln.³⁵⁴ Es wird sein Programm somit von Beginn an deutlich, wenn er in den folgenden Kapiteln seiner Konzeption einer ganzheitlichen Ökologie auslegt.

Sein Leitsatz basiert auf der Interpretation der Umwelt als Schöpfung und orientiert sich an der Soziallehre der Katholischen Kirche. Eine biblisch-theologische Reflexion im Horizont bildet dabei die theoretische Grundlage, wenn er von der geschöpflichen Würde, der Stellung des Menschen und der universalen Familie spricht. Gleichzeitig begibt sich Franziskus auch in den interpretatorischen Deutungshorizont der jüdisch-christlichen Überlieferung des Menschen als (Be-)herrscher der Erde und erteilt der willkürlichen Land- und Ressourcenentnahmen sowie der Naturausbeutung des Kolonialismus eine Absage. Jene biblische Auslegung und auch die christliche Komponente hinter diesem strikten Anthropozentrismus lehnt er damit ab. Er betont zwar die Sonderstellung des Menschen, jedoch im Hinblick auf die Pflicht zur Verantwortung in der Schöpfung, was auf einen gemäßigten Anthropozentrismus schließen lässt. Es wird der Eigenwert der Geschöpfe explizit anerkannt, der mit den Formulierungen „*verantwortlicher Verwalter*“³⁵⁵ und „*Leihgabe*“³⁵⁶ zum Vorschein kommt.

Franziskus reflektiert und bemängelt außerdem die Widersprüchlichkeiten von wissenschaftlichem und technischem Fortschritt. Diese bergen nicht nur Verbesserungen für Lebensmöglichkeiten und -qualitäten, sondern sind ohne ethische sowie spirituelle Orientierung durchaus risikobehaftet für die Umwelt mit ihren Geschöpfen und den Menschen. Zusammenfassend geht es ihm um die Gefahr der Verobjektivierung lebendiger Geschöpfe und der Natur als bloße

³⁵⁴ Vgl. dazu: LS 15

³⁵⁵ LS 116

³⁵⁶ LS 159

Ressource. Der Papst verurteilt nicht per se die Wirtschaft, aber ihre momentane Herangehensweise mit monetärer Profitorientierung und plädiert für sozialökologisches Wirtschaften mit Weitsicht auf zukünftiges Leben.

Dem zugrunde liegt der Gedanke des Gemeinwohls mit dem Fokus auf der generationenübergreifenden Gerechtigkeit. Dies wird durch das Bild eines Netzes verdeutlicht, denn es ist alles miteinander verwoben und verknüpft. Seine ganzheitliche Ökologie fußt demnach auf den Gebieten Natur-Wissenschaft-Wirtschaft-Politik-Soziales-Kultur. Durch diese Zusammenschau der Bereiche sieht man die enge Verknüpfung, nicht nur der Mensch mit seiner Natur, sondern auch der Mensch in seinem Alltagsleben. So gesehen kann nichts losgelöst voneinander betrachtet und damit auch verändert werden. Dieses extrem ineinander verwobene Netz zeigt aber durchaus auch, dass der Papst hier realistischerweise alle ansprechen muss, weil ohne ein globales gesamtes Miteinander kann nichts geändert werden. Das zeigt sich an seiner Frage: „[...] *wozu braucht uns diese Erde?*“. Seine darin enthaltene perspektivische Umkehr veranschaulicht, dass wir diese Erde mehr brauchen als sie uns.

Bei einer solchen theoretischen Zusammenschau bleibt er allerdings nicht stehen. Der Papst führt ebenso Leitlinien des Handelns an. Dabei blickt er auf die internationale Politik, neue nationale und lokale politische Konzepte, notwendige transparente Entscheidungsprozesse, Vorsorge und Schutz für die Schwächsten und Ärmsten sowie ein Durchbrechen der heutigen Wirtschaftsmechanismen.

Des Weiteren ruft Franziskus zu einem neuen Lebensstil auf. Dieser sollte Genügsamkeit, Verantwortungsfähigkeit, Vernunft sowie den Sinn für das Schöne miteinander vereinen. Eine ökologische Bildung, beziehungsweise Erziehung kann genau eine solche Grundlage ermöglichen.

Zugleich thematisiert er den Klimawandel und die daraus zwingend resultierende Energiewende. Seiner Einschätzung nach stellt der gegenwärtige Klimawandel eine globale und besorgniserregende Herausforderung dar, die radikale Änderungen nach sich ziehen muss. Er kommt genauso wie der wissenschaftliche Konsens auf den Menschen als Hauptverursacher. Diese menschengemachte Zerstörung prangert er nicht nur als Sünde gegenüber der Schöpfung oder uns selbst an, er sieht sie als Sünde gegen Gott. Der Papst ordnet die Natur als

Ökosystem zusammen mit dem komplexen Klimasystem als eine Schöpfung und damit als allgemeines Gemeinschaftsgut ein. Das Zusammenfassen der beiden Systeme ist in theoretischer und gedanklicher Hinsicht sinnvoll, denn das Klima ist Schöpfung und darf nicht außer Acht gelassen werden. Franziskus zeigt das anhand folgender Gründe an der Klimakrise: auf individueller Handlungsebene mit den Konsumgewohnheiten, auf Unternehmensebene mit den Produktionsmethoden und Emissionen sowie auf struktureller Marktebene, die keine sozial und ökologisch gewünschten Ergebnisse hervorbringt.

Wichtigerweise formuliert er deutlich, dass die Folgen nicht alle gleich treffen. Im Fokus steht dabei das Gerechtigkeitsproblem. Die Armen leiden in erhöhtem Maße, ohne die Hauptverursacher zu sein. Das Überwinden ebenjener Problematik sieht der Papst als eines der größten Herausforderungen. Es bedarf einer neuen Verteilungsgerechtigkeit und vor allem auch einer globalen Solidarität. Er prangert nämlich berechtigterweise an, dass die derzeitigen Vorschläge, wie beispielsweise Emissionszertifikate und Kernenergie keine sinnvollen und dauerhaften Lösungen sein können. Schlussendlich erteilt er der momentan vorherrschenden Mitigation eine Absage und bringt mit seiner gesamten Enzyklika einen warnenden Appell an die gesamte Menschheit, der aber nicht nur aus Worten besteht, sondern wirklich zu Taten auffordert.

V. Synthese und Perspektiven - (C.S.)

Der Klimawandel ist ein reales Phänomen, mit dem der Mensch als ein endliches, partikuläres und linear gepoltes Wesen nicht nur umgehen muss, sondern auch durch die Erkenntnis, dass er ein hauptsächlicher Mitverursacher ist, seine Verantwortlichkeit in Veränderungen umsetzen muss. Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, ist diese Klimakrise nicht nur eindimensional zu betrachten, sondern zieht weite Kreise in den sich global erstreckenden Bereichen wie der Verlust der Biodiversität, soziale Ungleichheiten, wirtschaftliches Ausbeuten, Versagen der politischen Obrigkeiten oder exzessives Konsumverhalten der westlichen Welt. Eine Krise, die mit vielen Krisen zusammenhängt. Es erscheint als ein Teufelskreis, der nicht nur um der heutigen Menschheit willen, sondern vor allem um der zukünftigen angegangen werden muss. Solch ein negatives Bild zeichnet Papst Franziskus in seiner Enzyklika und beschreibt eben jene Ausgangslage. Seinen Ruf nach Dialog, Umkehr und Lösungsvorschlägen kann man durchaus in der heutigen Umwelt-Debatte in Betracht ziehen.

Den elementaren Begrifflichkeiten Natur, Verantwortung und Nachhaltigkeit im Zusammenhang mit der Umweltethik wurde in dieser Masterarbeit nachgegangen. Aufgezeigt wurde dabei, dass die heutigen Systeme und Prozesse der menschlichen Gesellschaft hauptsächlich darauf gepolt sind die Natur nicht um ihrer selbst willen zu schützen, sondern daraus für die eigenen Mechanismen und Produktionen einen Nutzen zu ziehen. Die Grundhaltung auf Basis der Nützlichkeit prangert nicht nur Franziskus an, es muss auch generell in diesem Denken ein Wandel erfolgen. Diese Konzeption müsste sich von einer synchronen Gemeinschaft der Moral wegbewegen und sich in eine diachrone der Biogerechtigkeit wandeln. Eine Verantwortung darf nicht nur auf den nächsten sowie das Gemeinwesen der Gegenwart bezogen sein, es müssen die nächsten Generationen miteinbezogen werden. Dies fällt dem Menschen eben als lineares Wesen schwer, denn er kann zwar den eigenen Seinszustand intellektuell überwinden, aber es gelingt ihm momentan nicht im nachhaltigen Handeln. Der

Mensch muss zum einen die Natur als Subjekt und damit als Umwelt befürworten und zum anderen bedarf es eines neuen Selbstverständnisses. Man kann nicht alles als Kollektiv sehen, so funktioniert auch generell keine Ethik. Aber grundsätzlich ist es gut, die Folgen unseres Handelns für uns selbst und auch die Folgen für andere Menschen anderswo auf der Welt oder in Zukunft in Betracht zu ziehen.

Die Masterarbeit versucht eben jenes neue Umdenken in Bezug auf die Natur und das Selbstverständnis des Menschen aufzuzeigen, die Frage inwiefern die christlichen Begründungsansätzen von Relevanz sein könnten zeigt die Umdeutung des Herrschaftsanspruchs, wenn man genauso wie Papst Franziskus nicht von einer abgehobenen Stellung des Menschen als Beherrscher der Natur ausgeht, sondern vielmehr den Menschen als Repräsentant, Mitschöpfer und Herrschaftspartner in die Debatte mit einbezieht. Insofern kann das biblisch-christliche Denken sinnvoll und fruchtbringend in eine Umweltethikdiskussion eingebracht werden.

Im Kontext einer solchen Auseinandersetzung muss immer die Ökokrise als Realität und der Mensch als das Problem angesehen werden. Die veränderte Selbstwahrnehmung des Menschen bildet die Grundlage, um dauerhafte Veränderungen erzielen zu können. Das bedeutet aber nicht, dass der Mensch in dem Sinne seine Stellung und sein eigenes Selbst verlieren muss, denn *„das Selbst lässt sich nicht wegdenken, es kann sich selbst aber durchaus kleiner denken.“*³⁵⁷ Der Papst spricht in *Laudato si'* eben jenen Umstand an, der Mensch muss sich im Prinzip in gewissen Dingen herausnehmen, um das zukünftige Leben zu ermöglichen. An den Bemühungen der letzten Jahrzehnte wird klar ersichtlich, dass die Auswirkungen minimal ausgefallen sind, weil beispielsweise Klimakonferenzen der Länder nur ein oberflächlicher Konsens geschaffen werden konnte. Auch bei der Definition der Begriffe wird alles zu weit gefasst, sodass jede Nation eine Zustimmung geben kann. Demzufolge kann auf globaler beziehungsweise internationaler Ebene wenig ausgerichtet werden. Und bei der

³⁵⁷ Scheidegger, Manuel: Wir müssen lernen, uns im Kreis zu drehen, In: Wochenzeitung Zeit Online, online unter: URL <https://www.zeit.de/kultur/2020-10/klimawandel-corona-krise-nachhaltigkeit-linearitaet-zirkularitaet-philosophie> (zuletzt eingesehen am 27. Oktober 2020).

Bevölkerung führen diese doch sehr wagen Kompromisse zur Resignation und Zynismus, da sie selbst an diesen Entscheidungen nicht partizipieren, jedoch in Verantwortung zu deren Realisierung gezogen werden. Dadurch kann kein grundsätzlicher ökologischer Bewusstseinswechsel herbeigeführt werden, was die vergangenen Jahrzehnte wirkungsvoll bewiesen haben. Demzufolge kursiert eine Haltung des „Es bringt ja nichts“ und „Der Rest der Welt zieht nicht mit“.

Die Verbindung der in dieser Masterarbeit gezeigten theoretischen Hintergründe aus Ethik und Theologie in Kombination mit der Enzyklika *Laudato si'* wollen zeigen, dass ein Umdenken noch grundsätzlicher sein muss, nämlich als eine individuelle und moralische Kategorie.

Die heutigen Perspektiven sind auf dem philosophischen Konzept eines Anthropozentrismus aufgebaut. Ein strikter Anthropozentrismus kann aber für die Argumentation einer zu schützenden Natur nicht sinnvoll sein, ein komplettes Herausnehmen des Menschen wiederum auch nicht. Die anderen Begründungsansätze, wie der Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus, können allein ebenso keine Alternative darstellen. Nur der Mensch kann die gewünschten Veränderungen herbeiführen. Demzufolge müsste sich im Denken des Menschen ein gemäßiger Anthropozentrismus in Verbindung mit der Natur als Subjekt verankern. Es kann somit nur eine Verschränkung aus mehreren Begründungsansätzen zielbringend sein. Ebenso verhält es sich mit den Disziplinen. Die Natur ist gleichzeitig Umwelt sowie Mitwelt und kann damit nicht auf ein Feld verortet werden. In diesem Horizont kann man auch *Laudato si'* lesen, hier findet man das Plädieren für eine Verschränkung von Disziplinen sowie den Appell für ein Zusammenführen von Wissenschaft, Wirtschaft und Werten mit dem Aufruf eines gemeinsamen Dialoges. Des Weiteren wäre damit eine Einbringung von Seiten der christlichen Umweltethik zu rechtfertigen. Diese Absicht einer disziplinären Verwobenheit vertritt auch Papst Franziskus, indem er schreibt, dass er durch die besten Ergebnisse des heutigen Stands der wissenschaftlichen Forschung einem ethischen und geistlichen Weg eine Basis der Konkretheit verleihen möchte.³⁵⁸ Darüber hinaus darf der Anspruch der Wissenschaftlichkeit

³⁵⁸ Vgl. dazu: LS 15

einer Umweltethik nicht verloren gehen. Die Gefahr von einem Sein auf ein Sollen, also ein naturalistischer Fehlschluss, sollte möglichst vermieden, beziehungsweise immer offen gekennzeichnet werden.

Wenn man die Beziehung von Mensch und Natur betrachtet, gehen die Umweltwissenschaften von der Diagnose aus, dass die Natur durch den Menschen gefährdet ist und geschädigt wird. Die Frage, die sich dabei stellt ist folgende: Ist wirklich die Natur gefährdet oder die natürliche Ressource für das menschliche Überleben? Schon in der Naturästhetik geht man von einer Natur als Rahmenbedingung für das gute Leben des Menschen aus. Ziel und Zweck ist demnach der Erhalt einer lebenswerten Umgebung. Das impliziert aber grundsätzlich den Gedanken des Nutzens. Wiederum geht es um die Frage: Wird die Natur als Natur als schützenswert erachtet, oder die Natur, die der Mensch kennt? Der Mensch hat sich in seiner Weiterentwicklung aus dem ganzheitlichen Ökosystem entfernt und ist nicht mehr mit und in der Natur verwurzelt, sondern degradiert sie zum reinen Nutzungsobjekt, was aus ökologischer Sicht die Kernproblematik ausmacht. Grundlegend muss man damit die instrumentelle von der nicht-instrumentellen Naturbeziehung unterscheiden. Durch dieses Fehlen des symbiotischen Miteinanders erwächst das Dilemma der Subjekt-Objekt Beziehung und die Frage des Wertes des Natürlichen. Hierfür kann man wiederum *Laudato si'* als warnende Botschaft mit der Metapher des gemeinsamen Hauses heranziehen. Der jetzige Zustand der Natur, ob man sie nun als Subjekt oder Objekt klassifiziert, muss im Horizont dieser Fragestellungen als unbedingt schützenswert begründet werden. Des Weiteren liegt die Problematik in der Mentalität des Nutzens der Natur als Ressource. Momentan wird dies nicht im Horizont der Ursachenproblematik praktiziert, sondern im Endeffekt nur als symptomatische Behandlung verschoben. Fakt ist der Planet regeneriert sich selbst, ob der Mensch ein Teil von ihr ist oder nicht. Das kann man heute beispielsweise am heutigen Zustand von Tschernobyl gut beobachten.

In Bezug auf die Konsequenz kann man sowohl für die negativen als auch positiven Auswirkungen nur global denken. Das aktive Handeln ist durchaus der Endpunkt von theoretischen Debatten. Man muss sich klar machen, dass die

Macht der heutigen Welt in jedem einzelnen Menschen seine Verwirklichung finden kann, auch wenn die Auswirkungen aus der Sicht des Einzelnen gering erscheinen mögen. Wenn man nicht aus dieser Haltung heraus agiert, dann bleibt man immer in diesem passiven Zynismus stecken. Die Kombination aus der Behandlung von ethischen und christlichen Konzepten sowie den Gedanken aus *Laudato si'* bieten für das soziale Miteinander und das Gemeinwohl verschiedene Handlungsmöglichkeiten. Fest steht, dass man nicht den Planeten, sondern die Menschheit retten muss. Dazu ist mit Franziskus Worten eine soziale Umkehr nötig. Er attestiert den Menschen die Fähigkeit und das Wollen zur Veränderung. Elementar ist dabei der Blick auf die Armen, Ungerechtigkeit in der Welt und die zukünftigen Generationen. Der Papst weist eindringlich daraufhin, und die Wissenschaft gibt ihm dabei Recht, dass der globale Lebensstandard steigen muss, um ein besseres Leben für alle zu ermöglichen, was unter anderem ein entscheidender Faktor für die Bewältigung der ökologischen Krise darstellen kann. Demzufolge plädiert Franziskus für das Überwinden von Armut und Hunger sowie die Möglichkeit zur Bildung insbesondere für Mädchen. Wenn der Lebensstandard steigt, dann bleibt der Stand der globalen Weltbevölkerung niedrig beziehungsweise gleich und ermöglicht damit ein besseres Leben für alle und ebenso ein Einpendeln sowie eine Stabilität im Bevölkerungswachstum.

Die Herausforderung für die Menschheit und gleichzeitig das Ergebnis dieser Masterarbeit ist es, dass der Mensch sich selbst nicht losgelöst aus der Natur sehen darf. Er kann sie natürlich nutzen, darf sie aber nicht verdrängen. Es muss also unbedingt, egal welcher Definition oder welchem Begründungsansatz man folgt, ein nachhaltiger Einklang mit und ein Leben in der Natur stattfinden. Wenn der Mensch wieder ein Teil der Natur wird, ist dies der einzige Ausweg aus der ökologischen Krise.

10. Zukunftsausrichtungen und Handlungsmöglichkeiten – (A.R.)

Diese Masterarbeit hat gezeigt, dass in der wissenschaftlichen Theorie sowohl zur Umweltethik als auch in der theologischen Ethik Verantwortung und Veränderung im menschlichen Handeln zukünftig einen elementaren Aspekt einnehmen müssen. Ebenso ist dies ein wichtiges Thema der Enzyklika *Laudato si'*, wie es in dem Kapitel 9.6. herausgearbeitet wurde.

Festzuhalten ist, dass doch eine Diskrepanz zwischen Einstellung und Verhalten der Menschheit im Bereich des Schutzes einer Umwelt vorherrscht. Es bedarf daher guter und fundierter Argumente, sodass ein Umdenken sowie aktiver Verhaltensprozess im Menschen stattfinden kann. Man ist sich einig und das hat diese Masterarbeit auch gezeigt, dass ein Schutz der Umwelt beziehungsweise Mitwelt mit einer, oftmals impliziten, Verpflichtung an die zukünftigen Generationen verbunden ist.

Hierfür wäre als Zukunftsausrichtung der Blick auf die heranwachsende Generation zu richten. Ganz konkret müsste der Ansatzpunkt für Handlungsmöglichkeiten auf die Kinder und Jugendlichen gerichtet werden. Sie bilden schon im Heute den Beginn einer Ausrichtung auf neue bzw. zukünftige Generationen.

Demzufolge sind die Kinder als Teil der Familie und der Schulgemeinschaft ein nicht unwesentlicher Teil, der nicht außer Acht gelassen werden darf. Die herausgearbeiteten Argumente müssen handlungsleitend werden und damit auch die emotionalen Schichten eines jungen Menschen ansprechen, so werden diese empfänglich. Ein Kind sollte nicht nur das Gesagte aufnehmen, sondern aktiv einen Reflexionsprozess anstreben, der sich in konkrete Handlungen umschlägt. Die Analyse der päpstlichen Enzyklika hat darüber hinaus aufgezeigt, dass eine reine Symptombeschreibung nur der Anfang sein kann. Man muss hin zu einer Bewirkung von flächendeckenden Handlungsmotivationen, die sich in wirklichen umweltverantwortlichen Handlungen niederschlagen.

Das muss zwangsläufig die unweigerliche Folge haben, dass der Fokus auf die Auswahl, Vermittlung und Verankerung von positiven Werten im zwischenmenschlichen Bereich gelegt wird. Hier ist die erste anzusetzende Institution die Familie, die zweite die Schule mit ihrer Pädagogik und dem sozialen Geflecht aus Lehrkräften sowie den Peer Groups. Darin besteht der Weg zu einer ganzheitlichen und wegweisenden Umwelterziehung.

Es klafft eine große Lücke zwischen den wissenschaftlichen Erkenntnissen – dem Fachwissen, der Erkenntnis eines Klimawandels und dem tatsächlichen Handeln der gesamten Menschheit. Dementsprechend ist die wichtige Konsequenz und notwendige Fortführung der Feststellungen bzw. Zusammenschau dieser Masterarbeit, dass der pädagogische sowie psychologische Bereich in die bestehenden Erkenntnisse verwoben werden muss. Um sich dieser Herausforderungen anzunehmen, bedarf es eines ethischen Gesamtkonzeptes, welches in einen Ethikunterricht an österreichischen Schulen gipfelt. Sodass von Beginn an ein Bewusstsein, eine Auseinandersetzung, eine Reflexion gestartet werden kann, die möglichst alle SchülerInnen und Schüler jeder Jahrgangsstufe erreicht. Eine zukunftsorientierte Perspektive kann es damit nur in einem ganzheitlichen Zusammenhang mit der Erziehung geben. Dies zeigt auch das Kapitel 9.7. der Enzyklika *Laudato si'*, worin der Papst richtig erkennt, dass ein wichtiger Hebel dort angesetzt werden muss.

Wirkliches Engagement und Veränderung können von denjenigen herbeigeführt werden, die auch die Belange des Menschen empathisch empfinden können. In dem Bericht „Zukunftschance Lernen“ verweist bereits der Club of Rome auf diese Thematik. Hier werden Lösungen für Umweltprobleme nur im menschlichen Zusammenwirken bzw. in einer Kooperation gesehen. Gleichzeitig wird vor einem bloßen „Zurück zur Natur“ gewarnt, eine solche Suche der direkten Erfahrung wäre illusorisch und führe dazu, dass zwischenmenschliche Beziehungen vernachlässigt bzw. nicht in den Blick genommen werden müssten.³⁵⁹ Auch diesen Aspekt bindet die Enzyklika ein und zeigt den umsichtigen Blick eines Papstes, der in einer Gesamtheit argumentieren will,

³⁵⁹ Vgl. dazu: PECCEI, Aurelio (Hrsg.): *Zukunftschancen lernen*. Bericht des Club of Rome für die 80er Jahre. 2. Aufl. Goldmann: München 1981, S. 64.

welche unweigerlich als Zukunftsperspektive dem Menschen aufgegeben sein muss.

Die ethisch-philosophischen Theorien sowie die wissenschaftlichen Erkenntnisse müssen in einen Verlauf der Erziehung integriert werden, der darin gipfelt, dass der Mensch als Individuum für sich selbst Verantwortung fühlen sowie tragen kann und darüber hinaus sich als Glied der Gemeinschaft sieht, als Teil einer Um- und Mitwelt, als Teil unter Mitmenschen. Als Zukunftsperspektive bedarf es demzufolge eines Lernens bzw. Dazulernens der Menschheit, also einer Integration des Kindes, des Jugendlichen, um entscheidende Veränderungsprozesse zu bewirken. Darauf sollte von der Umweltethik ein nicht unwesentlicher Teil des Unterrichtens, des Lehrplans sowie des Kompetenzerwerbs gerichtet sein. Die Schule als pädagogische Institution kann hier nicht nur unterstützend, sondern richtungsweisend wichtige Ansätze auf wissenschaftlicher und emotionaler Ebene leisten, um die genannten Handlungsmotivationen in Reflexions- sowie Aktionsprozesse zu überführen.

Veranschaulicht werden kann dieser richtungsweisende Weg mit dem von der Bundes-ARGE Ethik aktuell gültigen Lehrplan. In diesem wird als ein Leitziel festgehalten, dass die Schülerinnen und Schüler eigenständige, ethisch-begründete Wert- und Handlungsorientierung entwickeln sowie für verschiedene Formen des sozialen, ökologischen, ökonomischen, politischen und kulturellen Zusammenlebens Verantwortung übernehmen.³⁶⁰ Die Hauptaufgabe der Vermittlung von didaktischen Grundsätzen, Erfahrungsorientierung, Lebensgestaltung und kritischer Diskursfähigkeit liegt damit in der Hand der Lehrperson. Dementsprechend ist diese als ein wichtiger Kernaspekt in einer zukünftigen Umwelterziehung unbedingt in den Blick zu nehmen. Für eine zukunftsorientierte Veränderung im Bereich des umweltethischen Handelns bedarf es einer Vernetzung aus Wissenschaft, Pädagogik und Psychologie. Aus dieser Verwobenheit heraus kann ein neues Lernen-lernen, eine Problemerkennung, Wertevermittlung, Empathie und aktive Umsetzung gestaltet werden.

³⁶⁰ Vgl. dazu: Bundes ARGE-Ethik: Lehrplan für den Schulversuch Ethik an der Sekundarstufe II AHS und BHS, 2017, online unter: <https://arge-ethik.tsn.at/sites/arge-ethik.tsn.at/files/upload/Lehrplan%20f%C3%BCr%20den%20Schulversuch%20Ethik%201.3.2017.pdf> (09.01.2021).

Nur aus dieser Basis heraus kann eine zukunftsorientierte und generationsübergreifende Umweltethik verankert werden, die ein dauerhaftes sowie nachhaltiges Umdenken und neue Handlungsmuster hervorrufen kann.

Diese geforderte Verbindung aus der Trias Wissenschaft, Pädagogik und empathischen Handlungsprozessen manifestiert sich in der Implementierung eines flächendeckenden Ethikunterrichtes als Schulfach in Kombination mit fächerübergreifenden Projekten. Des Weiteren sind die Aufnahme konkreter Aspekte zur Umweltethik in den Lehrplan bzw. Schulbüchern, das Angebot an Wissenszuwachs für Lehrkräfte in Form von Seminaren ein wichtiger Schritt. Ebenfalls können diverse empathische Auseinandersetzungen in Form von Schulaktionen in Kooperation mit wirtschaftlichen und staatlichen Akteuren der heranwachsenden Generation zeigen, dass sie bereits aktive Handelnde in ihrer Um- und Mitwelt sind und einen wesentlichen Unterschied in der Bewahrung dieser ausmachen können.

Literaturverzeichnis

- ANDRIES, Marcus: Schellings Entwicklungsbegriff. Wandlungen und Konstanten in seiner Naturphilosophie, Dissertation Universität Tübingen 2010.
- ANSORGE, Dirk/KEHL, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, 3. Aufl., Herder-Verlag: Freiburg 2018.
- ATTFIELD, Robin: Biozentrismus. Moralischer Status und moralische Signifikanz, In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): Ökophilosophie, Reclam: Stuttgart 1997.
- BAUMGARTNER, Christoph: Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems, mentis-Verlag: Paderborn 2005.
- BECHER, Erich: Naturphilosophie. Unter Redaktion von C. Stumpf bearbeitet, In: HINNEBERG, Paul: Die Kultur der Gegenwart 3. Teil, B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1914.
- BERTOLINI, Filippo: Der Wert der Natur im Selbstverständnis des Menschen Untersuchungen zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei McDowell und der Philosophischen Anthropologie, Dissertation Universität Heidelberg 2015.
- BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, In: TEUTSCH, Gotthard M. (Hrsg.): Umwelt-Mitwelt-Schöpfung. Texte zur Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: Stuttgart 1993.
- BÖHME, Gernot: Naturphänomenologie, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- : Für ein ökologische Naturästhetik, 3. Aufl., Suhrkamp: Frankfurt am Main 1999.
- BRENNER, Andreas: UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch, Academic Press: Fribourg 2008.
- CARLOWITZ, Hans Carl (2000): Sylvicultura Oeconomica oder haußwirthliche Nachricht und Naturgemäße Anweisung zur Wilden Baum-Zucht. 1. Aufl. 1713; bearbeitet von: IRMER, Klaus/KIESSLING, Angela, TU Bergakademie: Freiberg 2000.
- DIERKS, Jan: Holismus, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- DÜWELL, Marcus: Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch, In: STOECKER Ralf/NEUHÄUSER, Christian/RATERS, Marie-Luise (Hrsg.): Handbuch Angewandte Ethik, J.B. Metzler: Stuttgart und Weimar 2011.
- EDER, Christian: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen. Eine moraltheologische Studie zu Umweltschutz und Konsum, Diplomarbeit Universität Wien 2012.

- ENGELS, Eva-Marie: Biozentrik, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- ENGELS, Jens Ivo: Ökologiebewegung, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- ERNST, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, Kösel-Verlag: München 2009.
- FABER, Malte/MANSTETTEN, Reiner: Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2003.
- GEHLEN, Arnold: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Aula Verlag: Wiesbaden 1986.
- GORKE, Martin: Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur, Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 1999.
- : Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen, Hirzel Verlag: Stuttgart 2010.
- HARDMEIER, Christof/OTT, Konrad: Biblische Schöpfungstheologie, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- HAUF, Thomas: Der Klimawandel und die Tragik des Menschseins, In: GEORGE, Wolfgang (Hrsg.): Laudato Si. Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus. Psychosozial-Verlag: Gießen 2017.
- HAUFF, Volker (Hrsg.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung [World Commission on Environment and Development, WCED], Eggenkamp-Verlag: Greven 1987.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne/SCHLACKE, Sabine (Hrsg.): Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Nomos-Verlag: Baden-Baden 2019.
- HOHL, Werner: Die Besteigung des Mont Vetroux 1336, Buchausstellung in der Universitätsbibliothek Graz 1986.
- HÖFFE, Otfried: Tragen die Wissenschaften eine Verantwortung für unsere Zivilisation? In: MEYER, Thomas/MILLER, Susanne: Zukunftsethik und Industriegesellschaft, Hermann Luchterhand Verlag: München 1986.
- INGARDEN, Roman: Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente, Reclam: Stuttgart 1970.
- IRRGANG, Bernhard: Christliche Umweltethik. Eine Einführung, UTB/Reinhardt-Verlag: Basel/München 1992.
- JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979.

KANT, Immanuel: Grundlagen zur Metaphysik der Sitten (GMS), Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977.

- : Kritik der reinen Vernunft [1781/1787]; *herausgegeben von* WEISCHEDEL, Wilhelm, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1968.

KATHOLISCHE KIRCHE: Katechismus der Katholischen Kirche, Veritas-Verlag: Linz 2020.

KATHOLISCHE KIRCHE Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Herder-Verlag: Freiburg/Basel/Wien 2006.

KIM, Nam-Joon, Holistische Naturethik. Das Verhältnis des Menschen zur Natur im Zusammenhang mit dem Begründungsprojekt der holistischen Naturethik, Inaugural-Dissertation Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster 2007.

KESSLER, Hans: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Patmos-Verlag: Düsseldorf 1990.

KOWANDA-YASSIN, Ursula: Naturnähe und Naturverständnis in den Grundlagen des sunnitischen Islams. Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs, Dissertation Universität Wien 2010.

KRÄMER, Hans: Integrative Ethik, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1992.

KRINGS, Hermann: Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings, In: HECKMANN, Reinhard/KRINGS, Hermann/MEYER, Rudolf W.: Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, problemata frommann-holzboog-Verlag: Bad Cannstatt 1983.

KÜHSCHELM, Roman: Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung, In: SCHMETTERER, Eva/SCHULTE, Raphael (Hrsg.): Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, Tyrolia-Verlag: Innsbruck/Wien 1995.

LIENEMANN, Wolfgang: Grundinformationen Theologische Ethik, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008.

LIENKAMP, Andreas: Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn 2009.

LOCHBÜHLER, Wilfried: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen - Philosophisch-ethische Ansätze – Ökologische Marktwirtschaft, Lang: Frankfurt am Main 1996.

LORENZ, Ursula: Umweltethik. Ein evangelisch-katholischer Vergleich, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2013.

- MARSCHÜTZ, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken, Band 1, echter-Verlag: Würzburg 2009.
- MARX, Reinhard / GÖRING-ECKARDT, Karin / LAMBARDAKIS, Augoustinos (Hrsg.): Die Enzyklika „Laudato Si“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Herder-Verlag: Freiburg/Basel/Wien 2015.
- MEADOWS, Dennis L., Die Grenzen des Wachstums, Deutsche Verlags-Anstalt: München 1972.
- METTE, Norbert: Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus, Grünewald-Verlag: Ostfildern 2017.
- MEYER-ABICH, Klaus Michael: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, Hanser Verlag: München/Wien 1984.
- MOORE, George Edward: Philosophical Papers, London 1964.
- NIDA-RÜMELIN, Julian: Ethik und Umwelt, In: WALLETSCHKE, Hartwig/GRAW, Jochen (Hrsg.): Öko-Lexikon. Stichworte und Zusammenhänge, 2. Aufl., C.H. Beck: München 1990.
- OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.
- OTT, Konrad: Umweltethik zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2010.
- PECCEI, Aurelio (Hrsg.): Zukunftschancen lernen. Bericht des Club of Rome für die 80er Jahre. 2. Aufl. Goldmann: München 1981.
- PICHT, Georg: Natur, Geschichte und Verantwortung im nachmetaphysischen Vernunftdenken. Springer-Verlag: Stuttgart 2016.
- PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV., Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 2003.
- PLUDER, Valentin: Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, frommann-holzboog: Stuttgart/Bad/Cannstatt 2013.
- POLKE, Christian: Was könnte das sein: theologische Ethik? Versuch einer thematischen Antwort, In: ROTH/Michael/HELD, Marcus: Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellung, De Gruyter Verlag: Berlin/Boston 2018.
- POTTHAST, Thomas: Umweltethik. In: DÜWELL, Marcus/HÜBENTHAL, Christoph/WERNER, Micha H. Werner (Hrsg.): Handbuch Ethik, 3. Aufl., J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2011.
- POTTHAST, Thomas/OTT, Konrad: Naturalistischer Fehlschluss, In: OTT, Konrad/DIERKS, Jan/VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik, J.B. Metzler: Stuttgart 2016.

- RAWLS, John/KELLY, Erin (Hrsg.): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Suhrkamp-Verlag: Frankfurt am Main 2003.
- ROLSTON, Holmes III: Werte in der Natur und die Natur der Werte, In: KREBS, Angelika (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte zur gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.
- SCHELER, Max: Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, In: KEYSERLING, Hermann (et al.): Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Ahtes Buch, Otto Reicl Verlag: Darmstadt 1927.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Ideen zu einer Philosophie der Natur, Holzinger: Berlin 2013.
- : Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Gabler: Jena/Leipzig 1799.
- SCHICHA, Christian: Kriterien einer nachhaltigen Wirtschaftsethik. Kommunikation im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, In: IKÖ-Diskussionsforum, Band 5, IKÖ-Institut: Duisburg 2000.
- SCHLITT, Micheal: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Schöningh: München/Paderborn 1992.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Herder Verlag: Freiburg im Breisgau 2013.
- SCHOTTHOF, Luise: Schöpfung im Neuen Testament, In: ALTNER, Günter: Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Kreuz-Verlag: Stuttgart 1989.
- SCHWEITZER, Albert: Ehrfurcht vor dem Leben. Ausgewählte Werke, Bd.5., C.H. Beck Verlag: München 1966.
- : Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik [1923], 2. Aufl., C.H. Beck Verlag: München 2007.
- SINGER, Peter: Praktische Ethik, 3. Aufl., Reclam-Verlag: Stuttgart 2013.
- TAYLOR, Paul W.: Die Ethik der Achtung für die Natur. In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): Ökophilosophie. Reclam: Stuttgart 1997.
- TEUTSCH, Gotthard. M.: Lexikon Umweltethik, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 1985.
- TROELTSCH, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Band 1 Gesammelte Schriften, Mohr-Siebeck Verlag: Tübingen 1994.
- VICO, Giovanni Battista: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, In: BORGARDS, Roland (Hrsg.): Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft, 2. Aufl., Reclam: Stuttgart 2019.

- VIRT, Günter: Umwelt. Eine Gewissensfrage? In: VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/MARSCHÜTZ, Gerhard (Hrsg.): Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg 2007.
- VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter: Am achten Schöpfungstag, In: VIRT, Günter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/MARSCHÜTZ, Gerhard (Hrsg.): Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg 2007.
- VOGT, Markus/SELLMANN, Matthias: Handeln für die Zukunft der Schöpfung. Bausteine für die Bildungsarbeit zur gleichnamigen Schrift der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, Hoheneck-Verlag: Hamm 1999.
- VOGT, Markus: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, Oekom-Verlag: München 2009.
- VOLKER, Hauff (Hrsg.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, 1. Aufl., Eggenkamp Verlag: Greven 1987.
- WEBER, Max/WINCKELMANN, Johannes (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, UTB für Wissenschaft: Tübingen 1968.
- ZENGER, Erich: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift, In: BREUNING, Wilhelm/HEINZ, Hanspeter: Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Herder-Verlag: Wien/Freiburg 1985.

Artikel und Zeitschriften

- BREITENBACH, Angela: Umweltethik nach Kant, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57/2009, Akademie Verlag: Berlin, S. 377-395.
- BRUNN, Frank Martin: Die dreifache Begründung einer christlichen Umweltethik, In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Vol.59(1)/2015, S. 8-16.
- DSCHULNIGG, Peter: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie 40 (1-2)/1993, S.125-145.
- DÖRING, Ralf/OTT, Konrad: Nachhaltigkeitskonzepte, In: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 2(3)/2001, S. 315-342, online unter: URL <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-347600> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020)

- ESER, Uta: Umweltethik und Politische Ethik. Natur als Gegenstand von Interessenkonflikten, In: KIT Scientific Publishing: Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog [Online], Karlsruhe 2014, online unter: URL <http://books.openedition.org/ksp/3130>
- GORKE, Martin: Was spricht für eine holistische Umweltethik?, In: Natur und Kultur - Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit 1/2 (2000), S. 86-105, online unter: URL <http://www.umweltethik.at/wp/wp-content/uploads/GorkeHolistischeUmweltethik.pdf> (zuletzt eingesehen am 24.07.2020).
- HEIMBACH-STEINS, Marianne/LIENKAMP, Andreas: Die Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JCSW) 56/2015, S. 155-179, online unter: URL <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/article/view/1545/1447> (zuletzt eingesehen am 18.08.2020)
- KNEZOVIC, Katica: Neudefinierung der Verantwortung im wissenschaftlich-technischen Zeitalter in Bezug auf nichtmenschliche Natur. Elemente einer Pflanzenethik, In: Izvorni znanstveni članak/Original Scientific Article Vol. 7/2 No.14 2016, S. 225-246.
- KREBS, Angelika: Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (6)/1993, S. 995-1008.
- KRUIP, Gerhard: Ein dramatischer Apell. Die neue Umweltenzyklika des Papstes, In: Herder-Korrespondenz 7/2015, S. 13-16, online unter: URL <https://www.sozialetik.kath.theologie.uni-mainz.de/files/2017/11/herkorr-69-2015-7-341-344-ein-dramatischer-appell-die-neue-umwelt-enzyklika-des-papstes.pdf> (zuletzt eingesehen am 15.06.2020).
- MEYER-ABICH, Klaus Michael: Frieden mit der Natur? Herausforderung an die Rechtspolitik, In: Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL), Laufen an der Salzach 1989, S. 30-42, online unter: URL https://www.zobodat.at/pdf/Laufener-Spez-u-Seminarbeitr_4_1989_0030-0042.pdf (zuletzt eingesehen am 25.07.2020).
- RADIO VATICAN: Papst feilt an seiner zweiten Enzyklika, online unter: URL https://web.archive.org/web/20150626195239/http://de.radiovaticana.va/news/2015/03/23/papst_feilt_an_seiner_zweiten_enzyklika/1131395 (zuletzt eingesehen am 12.07.2020).
- ROLSTON, Holmes: Eine Ethik für den gesamten Planeten Gedanken über den Eigenwert der Natur, In: Natur und Kultur. Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit 7(Nr. 2/2006), S. 24-40.
- SCHEIDEGGER, Manuel: Wir müssen lernen, uns im Kreis zu drehen, In: Wochenzeitung Zeit Online, online unter: URL <https://www.zeit.de/kultur/2020-10/klimawandel-corona-krise-nachhaltigkeit-linearitaet-zirkularitaet-philosophie> (zuletzt eingesehen am 27.10.2020).

Berichte, Enzykliken und Konstitutionen

Bischofskonferenz von Neuseeland: Statement on Environmental Issues, Wellington: 1. September 2006.

Bolivianische Bischofskonferenz: Hirtenbrief über Umwelt und menschlichen Entwicklung in Bolivien, El universo, don de Dios para la vida, 2012, online unter: URL <https://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend.Media&ACTION=ViewMediaObject&Media.PK=30296&Media.Object.ObjectType=full> (zuletzt eingesehen am 18.08.2020).

Konferenz der katholische Bischöfe Australiens: A New Earth-The Environmental Challenge, 2002.

PAPST FRANZISKUS: Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Umwelt-Enzyklika mit Einführung und Themenschlüssel, Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2015.

Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“, Über die Kirche in der Welt von heute, 1973, online unter: URL http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (zuletzt eingesehen am 05.07.2020).

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Zukunft Schöpfung – Zukunft Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Bonn 1980.

Umweltbundesamt: Perspektiven für Umweltpolitik, Ansätze zum Umgang mit neuartigen Herausforderungen. Abschlussbericht 83, Dessau-Roßlau 2019, online unter: URL https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/1410/publikationen/2019-08-15_texte_83-2019_upol-21-synthesebericht_0.pdf (zuletzt eingesehen am 12.08.2020)

Internetquellen

ARD Tagesschau: Vom Paradies zur Müllhalde. Umwelt-Enzyklika von Papst Franziskus: "Es sei unerlässlich, einen Gang zurückzuschalten." (2015), online unter: URL <https://www.warscheneck.at/2015/06/21/umwelt-enzyklika-von-papst-franziskus-es-sei-unerl%C3%A4sslich-einen-gang-zur%C3%BCckzuschalten/> (zuletzt eingesehen am 10.08.2020).

BREITENBACH, Angela: Vernunft in der Natur. Kants teleologischer Naturbegriff als Ansatz zu einer Umweltphilosophie, online unter: URL http://angelabreitenbach.weebly.com/uploads/5/7/5/7/57579773/breitenbach_vernunfnatur.pdf (zuletzt eingesehen am 23.07.2020).

BUNDES ARGE-Ethik: Lehrplan für den Schulversuch Ethik an der Sekundarstufe II AHS und BHS, 2017, online unter: URL: <https://arge-ethik.tsn.at/sites/arge-ethik.tsn.at/files/upload/Lehrplan%20f%C3%BCr%20den%20Schulversuch%20Ethik%201.3.2017.pdf> (zuletzt eingesehen am: 09.01.2021).

GABLER Wirtschaftslexikon: Revision von schwache Nachhaltigkeit vom 14.02.2018, online unter: URL <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/schwache-nachhaltigkeit-52434/version-275571> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).

HEINER, Michael: Standpunkt: Die pathozentrische Position in der Tierethik, In: bpb – Bundeszentrale für politische Bildung, online unter: URL <https://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/268725/standpunkt-die-pathozentrische-position-in-der-tierethik#footnode6-6> (zuletzt eingesehen am 20.07.2020).

JARDE, Martin: Enzyklika. Was ist das? In: Bayrischer Rundfunk Religion, online unter: URL <https://www.br.de/themen/religion/enzyklika-franziskus-umwelt-100.html> (zuletzt eingesehen am 10.07.2020).

METTE, Norbert: „Laudato Si’ – über die Sorge für das gemeinsame Haus“. Eine Zusammenfassung der neuen Enzyklika von Papst Franziskus, online unter: URL <https://www.itpol.de/laudato-si-ueber-die-sorge-fuer-das-gemeinsame-haus-eine-zusammenfassung-der-neuen-enzyklika-von-papst-franziskus/> (eingesehen am 13.07.2020).

ROLSTON, Holmes: Conserving Natural Value - From Chapters 5.6, In: Columbia University Press, online unter: URL <https://docs.google.com/a/rams.colostate.edu/viewer?a=v&pid=sites&srcid=cmFtcy5jb2xvc3RhZGUuZWZWR1fhJvbHN0b24tY3N1LXdlYnNpdGV8Z3g6MjUzZDRmOWI5MTZhNGY0Nw> (zuletzt eingesehen am 04.08.20)

SPEKTRUM Akademischer Verlag: Lexikon der Biologie, Scala naturae, online unter: URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/scala-naturae/58817> (zuletzt eingesehen am 28. Juli 2020).

SZYSZKOWITZ, Markus: Was ist eine Enzyklika? In: Katholische Kirche Erzdiözese Wien, Der Sonntag, online unter: URL <https://www.erzdiocese-wien.at/site/nachrichtenmagazin/magazin/kleineskirchenlexikon/article/43661.html> (zuletzt eingesehen am 10.07.2020).

UNIVERSITÄT HEIDELBERG Theologische Fakultät: Systematische Theologie, online unter URL: <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/theologie/einrichtungen/ts/faecher/st/> (zuletzt eingesehen am 30.07.2020).

Anhang

Abbildungsverzeichnis

- OTT, Konrad: Umweltethik zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2010.
- Abbildung: Meadows/Randers/Meadows: Grenzen des Wachstums - Das 30-Jahre-Update (2006), S. 172.
- Abbildung: Institut Bauen und Umwelt e.V. online unter: <https://ibu-epd.com/nachhaltige-entwicklung/> (eingesehen am 27.07.2020).
- Abbildung adaptiert und verändert aus: Steurer, Reinhard: Paradigmen der Nachhaltigkeit. In: Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht 24.2001/4, S.537-566. S. 557.
- Abbildung: Grundtypen der Ökologischen Ethik und die Bereiche direkter menschlicher Verantwortung (Martin Gorke).

Abstract auf Deutsch – (A.R.)

In dieser Masterarbeit zum Thema „Wie kann man den Schutz der Umwelt rechtfertigen?“ erfolgt eine philosophische und theologische Reflexion zur Umweltdebatte, die theoretische Hintergründe sowie Argumente und Begründungsansätze im aktuellen Diskurs liefert. Dies wird verbunden mit einer Analyse der päpstlichen Enzyklika „Laudato Si“.

Zunächst wird im philosophischen Teil die Umweltethik als Begriff im Wandel mit ihren zentralen Herausforderungen und Fragestellungen dargestellt. Zusätzlich werden elementare Begrifflichkeiten wie der Naturbegriff, Verantwortung und Nachhaltigkeit vorgestellt. Darüber hinaus bilden der geschichtliche Abriss und die Einbettung in den theoretischen Kontext der Ethik die Grundlage für die darauf folgenden Konzeptionen einer Umweltethik.

Im Anschluss daran werden die zentralen Inhalte der Theologischen Ethik näher erläutert und schließlich die christliche Umweltethik im Kontext dieser in den Vordergrund gestellt. Dabei werden sowohl die schöpfungstheologischen Grundlagen des Alten Testaments als auch die eschatologische Perspektive des Neuen Testaments zur Begründung herangezogen.

Den Schluss rundet ein Analyseteil zur Enzyklika „Laudato Si“ von Papst Franziskus mit dem Themenschwerpunkt der Umweltproblematik und einer „Sorge um das gemeinsame Haus“ ab. Hierfür werden die einzelnen Kapitel auf ihre philosophischen sowie theologischen Grundlagen beleuchtet und mit einem reflexiven Fazit auf die Praxis hin versehen.

Abstract auf Englisch – (C.S.)

The master thesis discusses the topic of ethical and theological considerations in protecting the environment. The philosophical and theological reflection provides the theoretical background as well as arguments and justifications for the current discourse. This will be combined with an analysis of the papal encyclical “Laudato si”.

First, in the philosophical part there will be presented environmental ethics as a changing term with its central challenges and questions. Furthermore, elementary terms such as the definitions of nature, responsibility as well as sustainability will be introduced. In addition, a historical outline as well as a contextualization of the theory of ethics form the basis of the following conception of environmental ethics. Further, the central contents of theological ethics will be outlined in more detail and finally Christian environmental ethics in this context will be focused on. Hence, both the theology of creation of the Old Testament as well as the eschatological perspective of the New Testament will be used for justification.

The conclusion will be rounded off by an analysis of the encyclical “Laudato si” by Pope Francis with a topical focus on the environmental issue and “care of our common house”. This will be achieved by looking at the philosophical and theological basis of the individual chapters and by adding a reflective conclusion focussing on practical aspects.