

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Kirloskar-Steinbach, Monika / Diaconu, Madalina (eds.), *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriel, Ingeborg

Christliche Umweltspiritualität als Antwort auf die Umweltkrise

in: Kirloskar-Steinbach, Monika / Diaconu, Madalina (eds.), *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations*, pp. 58–78.

Freiburg: Karl Alber 2020

URL: <https://doi.org/10.5771/9783495821725-58>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Kirloskar-Steinbach, Monika / Diaconu, Madalina (Hg.), *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Gabriel, Ingeborg

Christliche Umweltspiritualität als Antwort auf die Umweltkrise

in: Kirloskar-Steinbach, Monika / Diaconu, Madalina (Hg.), *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations*, S. 58–78.

Freiburg: Karl Alber 2020

URL: <https://doi.org/10.5771/9783495821725-58>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Nomos publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Christliche Umweltspiritualität als Antwort auf die Umweltkrise

Ingeborg G. Gabriel

Universität Wien

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

Bereits ein Klassiker der Umweltethik, das „Prinzip Verantwortung“ hatte genau diese Frage gestellt. In ihm schildert der deutsch-jüdische Philosoph Hans Jonas die durch die moderne Industrialisierung entstandene historisch völlig neue Situation und bringt damit das Dilemma höchst präzise auf den Punkt:

¹ So Papst Franziskus in seinem Lehrschreiben von 2015 zur Umweltfrage. Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Nr. 114. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html [10.12.2018].

„Denn eben dieselbe Bewegung, die uns in den Besitz jener Kräfte gesetzt hat, deren Gebrauch jetzt durch Normen geregelt werden muß – die Bewegung des modernen Wissens in Gestalt der Naturwissenschaft – hat durch eine zwangsläufige Komplementarität die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden könnten, und hat die bloße Idee von Norm als solcher zerstört... Erst wurde durch dieses Wissen die Natur in Hinsicht auf Wert ‚neutralisiert‘, dann auch der Mensch. Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu. Es ist die Frage, ob wir ohne die *Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen* (Hervorhebung IG), die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzugewinnen und auszuüben beinahe gezwungen sind.“²

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

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

Der für die monotheistischen Religionen (vor allem Judentum, Christentum, Islam) charakteristische Glaube an die Geschaffenheit der Welt und des Menschen durch einen Gott

² Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1980, 57.

besagt, dass dieser Gott, der Ewige, in Freiheit eine Welt außerhalb seiner selbst hervorbringen wollte und hervorbrachte (*creatio ex nihilo*).³ Dieser Schöpfungsakt wird niemals nur als etwas Vergangenes und damit Abgeschlossenes verstanden, sondern ist im Sinne eines kontinuierlichen Wirkens Gottes in der Welt und Schöpfung zu begreifen, das sich durch die Zeit hin durchhält (*creatio continua*) und an dem der Mensch als Mitschöpfer mitzuwirken befähigt und beauftragt ist.

Für Max Weber, der in seiner „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ die Rückfrage nach den kulturellen wie ethischen Wurzeln westlicher Zivilisation stellte, ist es der jüdische Monotheismus, der aufgrund seines Schöpfungsverständnisses einen rationalen und moralisch verantwortbaren Zugang zur Welt ermöglicht. Durch die kulturgeschichtlich schrittweise Zurückdrängung eines mythischen Weltbilds mit seinen durch vielfältige Opfer zu befriedigenden, unsichtbaren Zwischenwesen konnten – so Weber – erst jene Freiheitsräume entstehen, die die Voraussetzung für „eine religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns“ bildeten und die „noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen Ethik zugrunde“ liegen.⁴ Aufgrund der Entmachtung der dem Menschen wohlwollend oder feindlich gesinnten, aber in jedem Fall eigene Ansprüche anmeldenden Geistwesen, wie Feen, Dämonen, aber auch unterschiedlichste Götter, konnten die Gläubigen das Vertrauen gewinnen, dass die von *einem einzigen* Gott geschaffene und ihm untergeordnete Welt nach verlässlichen Gesetzen, funktioniert. Diese grundsätzliche Kohärenz der Realität bildete die Voraussetzung für die in allen monotheistischen Religionen vorfindbare Überzeugung, dass der (gläubige) Mensch nur diesem einen Gott gegenüber verantwortlich ist, was ethische Rationalität zuallererst ermöglichte.⁵ Die Entgötterung der Welt im jüdischen und später christlichen Glauben und Denken (ebenso wie nochmals später im islamischen), verbunden mit dem Verbot der Magie, bildet daher die Grundlage für eine ethisch-rationale Lebensführung. Nur in einer grundsätzlich berechenbaren Welt ist es zudem möglich, universale Naturgesetze und ihre technische Anwendung zu erkennen, die zudem, weil eben die ganze Welt von Gott geschaffen ist, auch universale Geltung beanspruchen können. Wiewohl mit dieser Erkenntnis aus heutiger Sicht beachtliche Probleme einhergehen, gilt es dennoch, diese Grundlagen universaler Rationalität zuerst einmal zu verstehen, um dann in einem zweiten Schritt die

³ Zur jüdischen Theologie des Zimzum, wonach Gott sich in seiner Freiheit zurücknimmt, um für die Schöpfung Raum zu schaffen, vgl. Christoph Schulte, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin, 2014.

⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen, 1988, 6.

⁵ Der Text der hebräischen Bibel ist (mit kleinen Adaptionen in der Reihenfolge der Bücher und Auslassung der „deuterokanonischen“ Bücher: Tobit, Judith, Zusätze LXX bei Ester, 1 und 2 Makkabäer, Weisheit Salomos, Jesus Sirach und Baruch) auch Teil des christlichen Kanons. Dieser besteht somit aus einem alttestamentlichen und einem neutestamentlichen Teil, wobei ersterer aus der Sicht des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi neu interpretiert wird. Die Schöpfungsgeschichten sind so Teil der christlichen Bibel. Vgl. Erich Zenger (u.a.), *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Aufl., Stuttgart, 2006, 30.

Frage zu stellen, was dies für die welthistorisch neue Situation weit verbreiteter Umweltzerstörung bedeutet.

Zwei biblische Narrative, die so genannten Schöpfungserzählungen, die sich beide im ersten Buch der Bibel, dem Buch Genesis (Entstehung der Welt) finden, explizieren diese Überzeugung von der Erschaffung der Welt durch den einen Gott. Der erste, längere Text stammt aus dem 6. Jhdt. v. Chr., der zweite – ihm nachgeordnet – aus dem 10. Jhdt. v. Chr. Diese beiden, inhaltlich höchst unterschiedlichen Erzählungen stehen nicht harmonisiert nacheinander und sollen sich wechselseitig interpretieren. Vom Genus her haben beide ätiologischen, d.h. erklärenden Charakter. Ihr Ziel ist es, die göttlichen Intentionen im Hinblick auf den Kosmos und den Menschen aufzuzeigen. Sie sind so universal auf die gesamte Menschheit bezogen und den historisch verortbaren Geschichten, die mit der Abrahamserzählung in Genesis 12 beginnen und die Yahwes erlösendes Handeln am Volk Israel behandeln, vorangestellt. Die Schöpfungserzählungen legen demnach den universalen und kosmologischen Rahmen dieser als Heilsgeschichte begriffenen Texte fest. Sie tun dies, indem sie die Grundgegebenheiten des vorfindbaren Kosmos sowie die *conditio humana* in doppelter Weise theologisch reflektieren: Den ersten Teil bildet eine Beschreibung der Welt, wie sie nach göttlicher Intention sein *sollte*, den zweiten die real erfahrbare, deformierte Weltwirklichkeit. Die Bruchstelle zwischen diesen beiden Teilen markiert die, gleichfalls ätiologische, Sündenfallerzählung (Genesis 3), auf die der Mord an Kain (Genesis 4), sowie die Sintfluterzählung (Genesis 5/6-9) folgen. Letztere endet mit der Zusicherung, dass die Schöpfung trotz der moralischen Verderbtheit der Menschen Bestand haben wird. Damit ist auch bereits klar, dass es sich bei den Schöpfungserzählungen nicht um naturwissenschaftlich fundierte Evolutionsberichte handelt. Sie enthalten vielmehr eine Kosmologie und eng damit verbunden eine Anthropologie, deren Basis die Erschaffung des Kosmos durch Gott in sechs Tagen mit dem siebenten Tag als Ruhetag (Sabbat) bildet. Bereits hier wird offenkundig, dass es im Text nicht um Zeitangaben geht.⁶ Vielmehr wird das Narrativ über die Erschaffung der Natur einschließlich des Menschen mit der aus der hebräischen Kultur stammenden, gleichfalls biblisch vermittelten Wochenperiodisierung verschränkt. Die Schöpfung durch Yahwe wird hier analog zur menschlichen Arbeit gedacht, der damit auch eine besondere Bedeutung zugesprochen wird. Ihren Gipfel- und Höhepunkt bildet der Sabbat als Ruhetag, durch den das Schaffen Gottes wie des Menschen geistig überhöht und damit bei aller

⁶ Vgl. Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, 2. Aufl., Stuttgart, 1987.

Wichtigkeit und Würde der Arbeit relativiert wird.⁷ Auch hier zeigt sich – allgemein gesprochen –, dass Natur und Kultur unauflösbar miteinander verschränkt sind. Die Art und Weise wie Menschen ihre natürliche Umwelt begreifen, ist demnach immer auch kulturell vermittelt und notwendig in eine das gesamte Denken und Handeln umfassend prägende Weltsicht eingebettet.

Dazu einige weitere Anmerkungen im Hinblick auf die Umweltthematik. Die sogenannte priesterschriftliche Schöpfungserzählung aus dem 6. Jhdt., die den Anfang der Bibel bildet, beginnt mit den Worten: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer (hebräisch *tohu wabohu*, ‚dunkle weglose Wüste‘) und Finsternis war über der Urflut... und Gottes Geist (hebräisch *ruah*, weitere Bedeutungen: ‚Leben‘, ‚Atem‘) schwebte über den Wassern.“ (Genesis 1,1) Die bereits vorhandene, ungeformte Materie wird so erst durch die göttliche Schöpfungstat zum gestalteten Kosmos. Dieser Prozess beginnt mit der Erschaffung von Licht und Finsternis (erster Tag), gefolgt von jener von Himmel, Erde und Meer, die – wie allgemein im Alten Orient – als drei örtliche Sphären vorgestellt werden (zweiter Tag), den Pflanzen (dritter Tag) sowie Sonne, Mond und Sternen (vierter Tag). Letztere sollen den Wechsel der Zeiten und Feste anzeigen. Hier zeigt sich wiederum die innere Verschränkung von Kultur und Natur im Schöpfungstext. Die Erschaffung der Wassertiere und Vögel (fünfter Tag) wie auch der übrigen Tiere, der Land- und Wildtiere (sechster Tag), wird jeweils mit einem so genannten Vermehrungssegens verbunden, der nicht zuletzt aufzeigt, dass ihr Bestand mehr gefährdet ist als jener der anderen Kreaturen. Dies gilt auch für den Menschen, der zusammen mit einem Großteil der Tierarten am sechsten und letzten Schöpfungstag erschaffen wird. Dies erlaubt eine erste für die gegenwärtige Umweltthematik höchst relevante Einsicht. Der Mensch ist nach biblischem Verständnis zuerst und vor allem in das Gesamt der physischen Schöpfung, die Natur, eingebunden. Seine Sonderstellung ergibt sich erst aus dem abschließenden Zusatz des Textes: „Als Abbild Gottes (*sälām*) schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Genesis 1,27). Damit ist bereits auf die nur für den Menschen typische Zwischenstellung hingewiesen: Er/sie gehört zu den höheren Tieren.⁸ Zugleich aber kommt ihm/ihr als Abbild (*sälām*) des Gottes eine Sonderstellung in der Natur und im Kosmos zu. Diese wird mit dem Wort *sälām*, das „Statue“, „Bildnis“ bedeutet, charakterisiert. Es verweist auf die allgemein im Alten Orient übliche Praxis, die

⁷ Dies betont Jürgen Moltmann in seiner Umweltethik, vgl. Jürgen Moltmann, *Die ökologische Wende in der christlichen Theologie*, in: Michael Biehl, Bernd Kappes, Bärbel Wartenberg-Potter (Hg.), *Grüne Reformation. Ökologische Theologie*, Hamburg, 2017, 27–40.

⁸ Die Abfolge in der Erschaffung der Geschöpfe steht den Erkenntnissen der Evolutionstheorie des 19. Jhdts. näher als vom Entstehungsdatum her zu erwarten wäre, wobei sich die Komposition freilich an theologischen Kriterien orientiert, vgl. die maßgebliche Studie Erich Zengers, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, 2. Aufl., Stuttgart 1987.

Statue eines Herrschers (oder Gottes) auf dem Stadtplatz (oder im Tempel) aufzustellen, um diesen Herrscher oder Gott dort präsent zu setzen. Der Mensch re-präsentiert, so die Grundaussage des Textes, die Gottheit respektive den Herrscher (wobei beides oft in eins fällt) selbst. Diese Repräsentanz ist nicht zuerst und vor allem als Seinsaussage zu verstehen, sondern ihr kommt primär ethische Bedeutung zu. Das Leben des Adam (*adamah*, „Menschlein“) soll und muss von anderen Menschen respektiert werden, da er/sie Abbild Gottes sind. Die (negative) Parallelerzählung dazu bildet dementsprechend die Ermordung Abels durch Kain nach dem Sündenfall in einer deformierten, permanent von Mord bedrohten Welt. In den jüdischen wie christlichen Traditionen bildet diese Grundeinsicht das Fundament der gesamten Anthropologie und das Grundaxiom der Ethik.⁹ Im Menschen als Geschöpf verbinden sich so Naturhaftigkeit, d. h. Lebendigkeit, Verwundbarkeit, Endlichkeit und letztlich Sterblichkeit, mit jener spezifischen Transzendenz, die als Gottesebenbildlichkeit bezeichnet wird. Aufgrund dessen ist es dem Menschen verboten, das Blut von Menschen zu vergießen, was als noachitisches Grundgebot bezeichnet wird (Genesis 9,5). Aus der Gottesebenbildlichkeit werden in der Folge spezifisch menschliche Fähigkeiten abgeleitet, wie Verstand, Wille und individuelle Kreativität.¹⁰ Diese anthropologische Deutung bleibt jedoch eng verbunden mit der Sicht des Menschen als eines Gott repräsentierenden Gegenübers, jenes Anderen, dessen spezifische Würde aufgrund seiner/ihrer Gottähnlichkeit zu respektieren die Grundlage jeder christlichen Ethik bildet.¹¹

Zusammen mit der Vermehrungsverheißung und dem so genannten Herrschaftsauftrag bildet die Aussage über die Gottebenbildlichkeit eine inhaltliche Einheit, weshalb die Aussagen textlich miteinander verschränkt sind: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“ (Genesis 1,28, Vorverweis in Genesis 1,26, weiters Genesis 9,1 nach der Sintflut).¹²

Da dieser Vers in den letzten Jahrzehnten vielfach für die Umweltkatastrophen unserer Zeit und eine westliche Mentalität des Beherrschens verantwortlich gemacht wurde, ist hier in gebotener Kürze auf die diesbezügliche Kritik, die sich vor allem gegen das Christentum

⁹ Bernd Janowski, Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschung zur alttestamentlichen Anthropologie*, Freiburg/Basel/Wien, 2009; Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg/Basel/Wien, 2010; Matthias Konrad, Esther Schläpfer (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen, 2014.

¹⁰ Thomas von Aquin, *Summe der Theologie II-I*, Vorwort, hrsg. und übers. v. Joseph Bernhart, Band II, 3. durchgesehene und verbesserte Auflage, Stuttgart, 1985, 1.

¹¹ Vgl. u. a. Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg, 1989.

¹² Diese Bestandszusage wird in Genesis 9,1-7 wiederholt und durch die Zusage erweitert, dass der Mensch nicht von wilden Tieren vernichtet werden wird.

richtet, einzugehen. Es gibt mehrere Gründe, die diese These trotz ihrer Popularität als nicht haltbar erscheinen lassen. Da ist zum ersten der Text selbst. Die hebräische Wortwurzel *raddah* bedeutet „führen“, „auf Weideland geleiten“ und geht damit von einem sich am Beruf des Hirten orientierenden Herrschaftsverständnis aus, wie es für den Alten Orient typisch war.¹³ Im Hintergrund steht demnach nicht das Bild eines orientalischen Despoten, sondern eines fürsorglichen Königs. Diese Deutung gewinnt dadurch an Gewicht, dass die zweite, zeitlich frühere Schöpfungserzählung (Genesis 2,4b-24) davon spricht, dass Gott den Mann und dann die Frau aus Lehm formte, ihnen den Lebensodem einblies und ihnen die Welt als einen zu bebauenden und zu pflegenden Garten, den Garten Eden, zur Kultivierung übertrug. Das Herrschaftsmotiv von Genesis 1, 28 wird hier textimmanent im Sinne der Fürsorge für das Land interpretiert. Zwar hat der Mensch ein Vorrecht, das darin besteht, den anderen Geschöpfen ihre Namen zu geben, was auf die Sonderstellung des Menschen als Vernunftwesen verweist (Genesis 2,19). Doch die Grundintention des Textes ist es, die Besonderheit des Menschen im Sinne seiner Verantwortung für die Schöpfung zu interpretieren. Die islamische Vorstellung, dies sei hier nur erwähnt, ist im Übrigen weitgehend analog. Gott der Schöpfer aller Dinge setzt den Menschen als *khalifa* (Statthalter) über seine Schöpfung ein, für die er/sie eine Art Treuhandschaft übernimmt. Auch für das koranische Denken liegt die Umweltproblematik außerhalb des eigenen Denkhorizonts und wird Herrschaft nicht willkürlich absolutistisch sondern fürsorglich verstanden.¹⁴ Die allen Monotheismen gemeinsame und für sie charakteristische Vorstellung ist demnach trotz aller Unterschiede im Einzelnen, dass der Schöpfergott den Menschen geschaffen und zugleich beauftragt hat, gerecht über seine Schöpfung zu herrschen und so die gerechte Herrschaft Gottes, der für seine Geschöpfe Sorge trägt, nachzuahmen. Die ökologische Theologie spricht daher zu Recht von einer menschlichen Treuhandschaft (*stewardship*) über die Natur, die in direktem Gegensatz zu jeder Form der Willkürherrschaft und Ausbeutung steht.

Hinzu kommt ein Zweites: Die Herleitung der naturwissenschaftlich-technischen Erfindungen der Moderne aus einem biblischen Halbsatz ist nicht nur bibelinterpretatorisch unzulässig, sie ist schlechterdings anachronistisch. Denn sie übersieht, dass über Jahrtausende der Mensch

¹³ Zur neueren bibelexegetischen Forschung, vgl. Christoph Hardmeter, Konrad Ott, *Biblische Schöpfungstheologie*, in: Konrad Ott / Jan Dierks / Lieske Voget-Kleschin (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart, 2016, 183–189; sowie den Überblick bei Ernst M. Conradie, *Christianity. An Ecological Critique of Christianity and a Christian Critique of Ecological Destruction*, in: Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, New York, 2017, 70–78 mit weiterer Literatur. Die im deutschen Sprachraum meist zitierte Studie von Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg, 1972, führt die Christentumskritik von Lynn White weiter. Der einseitig religionskritische Charakter wird dadurch erhärtet, dass die Wissenschaftsfeindlichkeit des Christentums betont und ihm zum anderen die negativen Folgewirkungen von Wissenschaft und Technik angelastet werden.

¹⁴ Vgl. den Überblick mit weiterer Literatur von Zainal Abidin Bagir, Najiyah Martiam, *Islam*, in: Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, 79–87, hier 81 f.

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

Eine Entzauberung der Welt, der nichts Innerweltliches mehr heilig ist,¹⁵ lässt sich demnach in keiner Weise aus dem Text der biblischen Schöpfungserzählungen herauslesen. Sie stellt vielmehr das Resultat einer langen Reihe geschichtlicher Transformationsprozesse dar, die keineswegs linear und zwangsläufig erfolgten. Erst in der letzten Etappe dieser hoch komplexen Entwicklungsgeschichte von mehreren Jahrtausenden, die offenkundig an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Ergebnissen führte, wurde die Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur absolut gesetzt und eine strikte Trennlinie zwischen ihm und dem Rest der Natur gezogen. Im Gegensatz zum biblischen Weltbild reduzierte diese cartesianische Subjekt-Objekt-Dichotomie die doppelte Ausrichtung menschlicher Existenz auf *eine* Dimension, jene eines der Natur gegenüberstehenden (transzendenten) Bewusstseins, das in der menschlichen Ratio gründet. Die naturhaft-biologische Dimension des Menschen wird damit ausgeblendet. Er/sie wird nicht mehr als Teil der Natur angesehen sondern als rein geistiges Subjekt, das aufgrund seiner Vernunft über der Natur steht. Aus seiner natürlichen Verankerung herausgelöst begreift er/sie sich nun als Gegenpol zur nunmehr rein physisch verstandenen Materie, die ihres Schöpfungscharakters gänzlich entkleidet ist. Damit geht freilich auch jener Eigenwert verloren, der nach biblischem Verständnis der nicht-menschlichen Schöpfung in allen ihren Formen zukommt. Sie wird zum reinen Objekt, über das der Mensch zum eigenen Nutzen absolut verfügen kann. Das anthropologische Leitbild der Moderne versteht den Menschen von daher ausschließlich als Besitzer, Arbeiter und Forscher, der die vorhandene Natur willkürlich beherrschen kann und soll.¹⁶ Die Arbeit wird zudem zur „Erzeugerin und Erlöserin“ jenes neuen Menschen,¹⁷ der sich von seiner

¹⁵ Christoph Hardmeter, Konrad Ott, *Biblische Schöpfungstheologie*, in: Konrad Ott, Jan Dierks, Lieske Voegt-Kleschin (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart, 2016, hier 183.

¹⁶ Arno Baruzzi, *Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt, 1993, 56.

¹⁷ Norbert Leser, „Christliche und marxistische Anthropologie“, in: ders., *Jenseits von Marx und Freud*, Wien, 1980, 67.

biologischen Natur zu emanzipieren sucht.¹⁸ Erst hier wird das Verhältnis zur Natur als reines Herrschaftsverhältnis gefasst, das die aufgrund der gemeinsamen biologischen Konstitution bestehende innere Verbundenheit des Menschen mit der übrigen Natur nicht mehr sieht. Dies steht im Gegensatz zu den biblischen Schöpfungserzählungen, für die die Interdependenz alles Lebendigen aufgrund seines Geschaffenseins gegeben ist und die die Sonderstellung des Menschen immer im Zusammenhang mit seiner mit allen anderen Lebewesen gemeinsamen biologischen Existenz denken. Dies zeigen im Übrigen viele Gebetstexte, die das Lob des Schöpfers durch die Natur und ihre universale kosmische Dynamik zum Inhalt haben. Zur Illustration seien einige Verse zitiert:

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

Gerade die als Gebete für Juden wie Christen zentralen Psalmen zeigen somit, dass, biblisch gesehen, die Natur alles andere als unbelebte Materie ist. Ihre Poesie könnte dazu beitragen, den Eigenwert aller Geschöpfe wieder neu zu entdecken.¹⁹ Gleiches gilt für die Schriften christlicher Mystiker wie des Franz von Assisi (1181/1182–1226) oder von Angelus Silesius (1624–1677).²⁰

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

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

¹⁸ Vgl. den umfassenden Überblick über die Entwicklung der westlichen Kultur in Bezug auf ihr Naturverhältnis bei Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main, 2009), bes. 221–298. Erst über den Deismus, der die Schöpfung durchaus wertschätzend nach Art einer Maschine denkt, die des Eingreifens Gottes nicht mehr bedarf, wird demnach die Subjekt-Objekt-Dichotomie der Moderne möglich.

¹⁹ Die wichtigsten Schöpfungspsalmen sind Psalm 8, 19 und 104. Wie Schmidt hervorhebt, „führt aber auch der Gesamtduktus des Psalters im Bereich seines »fünften Buchs« (Ps 107-150, [...]) auf eine profilierte Schöpfungstheologie hin“, vgl. Konrad Schmidt, *Schöpfung im Alten Testament*, in: ders. (Hg.), *Schöpfung*, Tübingen, 2012, 101.

²⁰ Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, 15. Aufl., Zürich, 2006.; Franz von Assisi, *Sämtliche Schriften: Lateinisch / Deutsch*, hrsg. v. Dieter Berg, Stuttgart, 2014.

1857). Die Geschichte bewegt sich demnach unaufhaltsam vom religiös-christlichen Obskurantismus über eine philosophische Weltsicht hin auf ein positives, aufgeklärtes Zeitalter. Es ist eben diese Grundannahme linearen Fortschritts, die aus religiöser und insbesondere christlicher Sicht nicht überzeugt und die nicht zuletzt aufgrund der Umweltprobleme in eine fundamentale Krise geraten ist.

Ihre Schwäche bestand von Anfang an darin, dass sie ihre „barbarische Rückseite“²¹ und damit auch die negativen Folgen naturwissenschaftlich-technischer Innovationen, auszublenden beinahe gezwungen ist. Diese inhärente Einseitigkeit führt je länger desto mehr zu einer Haltung, die jener eines Spielers im Casino gleicht, der immer höhere Risiken auf sich zu nehmen bereit ist, um das Spiel doch noch zu gewinnen. Der Soziologe Ulrich Beck hat in eben diesem Sinn von der „Risikogesellschaft“ als Charakteristikum der Spätmoderne gesprochen.²² Der Fortschrittsglaube der Moderne wird dabei Schritt für Schritt von einer Hoffnungsvision konstanter Humanisierung zu einem „stählernen Gehäuse“ (Max Weber).

Diese der Moderne von Anfang an inhärente Fortschrittsproblematik wurde bereits früh erkannt. Dies zeigen Gedichte wie der Zauberlehrling von Johann W. Goethe sowie romantische Gegenentwürfe, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewinnen. Sie setzen dem rationalistischen und fortschrittsorientierten Narrativ der Moderne eine „Bewegung der Ganzheitlichkeit“ entgegen, rufen zu einer „Rückkehr zur Natur“ auf und/oder idealisieren frühere Kulturformen, sei es jene der Antike oder des Mittelalters als der Moderne überlegen. Die ursprüngliche Einheit mit einer idyllisch überhöhten Natur soll durch die „Wiederverzauberung“ der Welt möglich werden. Mit dieser Idee verbindet sich bereits in der Romantik eine Kritik des Monotheismus und hier wiederum des Christentums, das für diese „Entzauberung“ verantwortlich gemacht wird.²³ Der heutige Neoromantismus und die ihn begleitenden esoterischen Bewegungen sind Nachfahren dieser romantischen Weltsicht, die die Fortschrittshypothese durch eine nostalgisch unterfütterte Verfallshypothese zu ersetzen suchte. Diese stellt dann freilich ihrerseits vor die Frage: Kann der Glaube an eine von Geistern und Göttern bevölkerte Welt einen echten Beitrag zur Lösung der ökologischen Frage leisten? Oder handelt es sich nicht vielmehr um einen Eskapismus, der zur Flucht aus der Verantwortung verführt? Und was bedeutet dies angesichts einer wachsenden Weltbevölkerung, für die der Verfall der technischen Zivilisation humanitäre Katastrophen

²¹ Jürgen Habermas, *Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?*, in: Johann B. Metz u.a. (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, 1994, 52. Habermas knüpft damit an die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bereits 1944 formulierte These von der Dialektik der Aufklärung an.

²² Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 22. Aufl., Frankfurt am Main, 2015.

²³ Als Beispiel sei hier das Gedicht Friedrich Schillers, *Die Götter Griechenlands* mit seiner Monotheismuskritik zitiert, wo eine der Verszeilen lautet: „Einen zu bereichern unter allen, mußte diese Götterwelt vergehen“ Friedrich Schiller, *Gedichte*, 2. Aufl., Berlin, 2013, 127.

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

Ein zweiter neben der Naturromantik, höchst einflussreicher Versuch, die Subjekt-Objekt-Dichotomie der Moderne zu überwinden, ist ein biologistischer Evolutionismus. Wiewohl die Evolutionismusforschung verschiedene Ausprägungen entwickelt hat,²⁴ basieren sie doch durchgängig auf der Grundhypothese, dass der Mensch ein Säugetier unter anderen in der Kette einer Evolution darstellt, die durch Kampf und Selektion den *survival of the fittest* herbeiführt. Nicht der Mensch ist es demnach, der der historischen Entwicklung ihre Richtung vorgibt, sondern ein sich selbst determinierender evolutionärer Fortschrittsprozess. Ein derartiges Weltbild lässt offenkundig kaum Raum für menschliche Freiheit und damit Verantwortung. Es erscheint daher weder mit einem christlichen noch einem immanenten Humanismus vereinbar, die beide von der Grundannahme menschlicher Freiheit nicht absehen können, wollen sie jene Transzendenzvorstellung nicht aufgeben, die den Mensch – christlich – als Bild Gottes und - philosophisch-ethisch - als mit besonderer Würde begabt versteht. Die Attraktivität eines derartigen Evolutionismus liegt m. E. n. darin, dass er einen allerdings nur scheinbaren Ausweg aus der cartesianischen, einseitig auf die menschliche Vernunft fixierten Weltsicht aufzeigt und zudem die für die Moderne zentrale Fortschrittsidee dadurch zu retten sucht, indem er sie evolutionistisch umdeutet. Sein gegenwärtiger Boom, für den Autoren wie Steven Pinker und Yuval Noah Hariri stehen, scheint daraus erklärlich.²⁵ Der Paläontologe, Christ und Jesuit Pierre Teilhard de Chardin hatte bereits in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. eine alternative Evolutionsthese vorgelegt. Sie kann hier nicht näher ausgeführt werden, könnte jedoch einen Weg zur Neubewertung von Fortschritt aufzeigen. Die gegenwärtige Phase der Anthropogenese (heute des Anthropozäns) fordert nach Teilhard de Chardin ein menschliches Handeln heraus, das in freier Entscheidung die humanen Potentiale der Schöpfung weiterentwickelt. Der „Mensch im Kosmos“, so der Titel seines

²⁴ Vgl. Philipp Sarasin (Hg.), *Evolution: ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart [u.a.], 2010; Rudolf Langthaler, Hubert Philipp Weber (Hg.), *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Neue Perspektiven der Debatte*, Göttingen, 2013.

²⁵ Vgl. Steven Pinker, *Gewalt: eine neue Geschichte der Menschheit*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 2016; ders., *Aufklärung jetzt: für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt: eine Verteidigung*, Frankfurt am Main, 2018; Yuval Noah Hariri, *Homo Deus: eine Geschichte von Morgen*, München, 2017; ders., *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*, München, 2018.

Hauptwerks²⁶, und seine weitere Evolution hängen demnach von der Wahrnehmung ethischer Verantwortung durch die gegenwärtige und zukünftige Generationen ab. Fortschritt stellt demnach keine automatische, evolutionär bedingte oder auf natürlicher Selektion basierende Notwendigkeit dar. Er muss vielmehr durch das Handeln jedes einzelnen Menschen unter Einsatz aller seiner geistigen Energien und schöpferischen Kräfte weitergeführt werden. Sein Letztkriterium bilden die Personwerdung jedes einzelnen Menschen, Mann und Frau, sowie das allgemeine Wohl der Welt in der Realisierung des Humanen.²⁷ „Fortschritt heißt menschlicher sein oder er bedeutet nichts“²⁸ – so die Grundaussage. Ein derartiger Weltfortschritt hat für den Christen Teilhard de Chardin sein letztes Maß in Christus, der den Menschen in seiner vollendeten Gestalt darstellt und Grund wie Ziel der gesamten Menschheit und des Universums ist. Fortschritt wird hier von einer geschichtsnotwendigen Größe zum Resultat menschlichen Handelns, das sich für die Humanisierung der Welt in allen ihren Dimensionen verantwortlich weiß. Es ist die Aufgabe der Religion, diese Art des Fortschrittes und damit die Quellen des *élan vital*, der Lebens- und Handlungsfreude, zu fördern.²⁹ Ein derartiges, nicht deterministisches und nicht auf dem Willen zur Macht basierendes Fortschrittsmodell lässt sich mit dem Christentum und seiner Ethik, wie auch jener anderer Religionen, verbinden. Positive wie negative Entwicklungen sind demnach keineswegs zwingend. Diese Ernstnahme menschlicher Freiheit führt dazu, dass massive Rückschritte und apokalyptische Entwicklungen ebenso möglich sind, wie Fortschritte im humanen Sinn. In diesem Sinn schreibt Papst Franziskus in seinem Antrittsschreiben *Evangelii gaudium*: „Wir stehen hier vor einer großen Verantwortung, weil einige gegenwärtige Situationen, falls sie keine guten Lösungen finden, Prozesse einer Entmenschlichung auslösen können, die dann nur schwer rückgängig zu machen sind.“³⁰

Die Frage, die sich im Anschluss daran stellt, ist freilich: Wie lassen sich nach Jahrhunderten im menschlichen Bewusstsein fest verankerte Mentalitäten eines rein instrumentellen Umgangs mit der Natur nachhaltig verändern? Wie lässt sich die etwas rezentere, aber weit fortgeschrittene Kolonialisierung aller Lebensbereiche durch Naturwissenschaften, Technik

²⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1959 (Original: *Le phénomène humain*, Paris, 1955).

²⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je crois* (Œuvres, vol. 10), Ed. du Seuil, Paris, 1969, 132.

²⁸ „Le progrès – être plus, ou bien il ne signifie rien“. Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le Progrès* (unveröffentlicht), zit. in: Thomas Broch, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz, 1977, 322.

²⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le goût de vivre* (Œuvres, vol. 7, Paris, 1963, 237–251, hier 245. Vgl. auch Thomas Broch, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin*, 226–234.

³⁰ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Nr. 51. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [4.1.2019].

und Ökonomie aufhalten oder gar revidieren? Wie kann eine Weltsicht gefördert werden, in der sich der Mensch nicht als absoluter Herrscher über die Natur, sondern als Hüter der Erde und damit von seiner Verantwortung her begreift? Anders gesagt, wie lässt sich jene cartesianische Spaltung rückgängig machen, die letztlich auch den Menschen als *res cogitans* reifiziert und entpersönlicht, ohne die durchaus notwendige weitere naturwissenschaftlich-technische Entwicklung zu verunmöglichen?

Im abschließenden Abschnitt soll es darum gehen, einige jener christlichen und allgemein religiösen Haltungen zu benennen, die einem zerstörerischen Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen entgegenwirken könnten. Eine derartige „Tugendethik“ steht, so sei vorweg angemerkt, in keiner Weise im Gegensatz zu struktur- und rechtsethischen Überlegungen und sie fundierenden Maßnahmen.³¹ Es bedarf heute mehr denn je der Institutionen, Gesetze und Regelungen zum Schutz der Umwelt auf globaler, nationaler und regionaler Ebene. Ohne sie können der Natur bereits zugefügte Schäden nicht reduziert und die ärmeren Bevölkerungen der Welt, die den Auswirkungen der Umweltzerstörung am stärksten ausliefert sind, nicht wirksam geschützt werden.³² Dies gesagt, sollen im Folgenden individuelle Haltungen benannt werden, die als Grundlage für eine ökologiesensible Politik ihrerseits unverzichtbar sind.³³

3. Ökologisch relevante Tugenden aus christlich-interkonfessioneller und interreligiöser Perspektive

1. *Humilitas* als Anerkennung der Begrenztheit menschlicher wie natürlicher Wirklichkeit

Die Thematisierung von Grenzen, einschließlich der begrenzten Lebenszeit und der Begrenztheit materieller Ressourcen wird - höchst überraschend - in modernen Weltbildern und Theorien ausgeblendet. Es ist dies eine Schwach- und Leerstelle, die letztlich auf einen Verlust des Bezugs zu wesentlichen Elementen der menschlichen wie natürlichen Wirklichkeit

³¹ Vgl. dazu Ingeborg Gabriel, *Ökologie als Frage nach dem neuen Menschen*, in: Michael Biehl, Bernd Kappes, Bärbel Wartenberg-Potter (Hg.), *Grüne Reformation. Ökologische Theologie*, Hamburg, 2017, 83–108; sowie die Beiträge in Ingeborg Gabriel, Petra Steinmair-Pösel (Hg.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökonomie-Wirtschaft-Ethik*, 2. Aufl., Ostfildern, 2014.

³² Vgl. dazu die Beiträge in Konrad Ott, Jan Dierks, Lieske Voget-Kleschin (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, besonders 322–360; sowie Daniela Demko, Bernice S. Elger, Corinna Jung (u.a.) (Hg.), *Umweltethik interdisziplinär*, Tübingen, 2016.

³³ Nicht eingegangen werden kann hier auf den Beitrag der Kirchen zur Umweltethik und -spiritualität, vgl. für die Orthodoxie Athanasios Basdekis, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte*, Frankfurt am Main / Paderborn, 2006; weiters John Chryssavgis (ed.), *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York, 2012.

hinweist, die immer und überall durch Verwundbarkeit, Unvollkommenheit und letztlich Sterblichkeit charakterisiert ist. Dazu kommt beim Menschen aufgrund seiner Freiheit seine Fehlbarkeit (biblisch Sündhaftigkeit). Diese offenkundigen und unumstößlichen Tatsachen stellen einen notwendigen Bezugspunkt jeder Form ethischer Rationalität dar. Ihre Anerkennung kann mit dem ursprünglich in der christlichen Ethik verankerten Begriff der *humilitas* bezeichnet werden.³⁴ Das Wort leitet sich von *humus*, „Erde“, ab. Der Mensch ist somit Teil der Natur und daher auch auf die Erde in ihrer immer gegebenen Begrenztheit und Vergänglichkeit als natürliches Habitat angewiesen.

Die christliche Haltung der *humilitas* stellt den Gegensatz zur *hybris* (Hochmut) dar, einer Geisteshaltung die notwendig mit einer Überschreitung menschlicher Möglichkeiten und menschlichen Maßes einhergeht. Die moderne Vorstellung, dass der Mensch sich je neu selbst erschaffen kann und seiner Ingenuität keine Grenzen gesetzt sind, vermittelt eine Illusion absoluter Machbarkeit, die durch keinerlei reale Bedingungen gedeckt ist. Ohne die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen gering zu achten, liegt ein Problem technisch-naturwissenschaftlicher Vorstellungen von Naturbeherrschung eben darin, dass ihre grundsätzliche Intention jene ist, Grenzen jeweils neu zu überschreiten. Eine derartige Einstellung widerspricht einer selbstreflexiven *humilitas*, die die Begrenztheit der je eigenen Möglichkeiten realistisch in Denken und Handeln in Rechnung stellt und sich der verführerischen Vorstellung der Grenzenlosigkeit verweigert. Ein derartiger nüchterner Realismus, der der *humilitas* entspringt, wäre heute höchst notwendig, um ökologische Verbesserungen in allen Bereichen effektiv voranzutreiben. Eine Anerkennung der offenkundigen Begrenztheit menschlicher wie tierischer Existenz (wie der natürlichen Ressourcen) könnte zudem zu einer neuen Sicht aller Geschöpfe und alles Geschaffenen führen, die deren intrinsischen Wert wieder klarer in den Blick nimmt.³⁵

2. Maß und Verzicht als wirklichkeitsadäquate Haltungen

Die *humilitas* erweist sich bei näherem Hinsehen eng verwoben mit der Haltung des Maßes. Dieses bildet bereits in der griechischen Philosophie neben der Besonnenheit die eigentliche Urtugend und wird von daher in das frühe Christentum übernommen.³⁶ Es gibt demnach ein allgemein menschliches Maß, das in unterschiedlichen Situationen und bei unterschiedlichen

³⁴ *Humilitas* eignet sich als Begriff offenkundig besser als das vielfach missverständliche deutsche Äquivalent der Demut.

³⁵ Dies wäre u. A. für eine Tierethik von beachtlicher Bedeutung, vgl. Martin Lintner, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Wien, 2017.

³⁶ Albrecht Dihle, *Demut*, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band III, Stuttgart, 1957, 736–778.

Menschen variieren kann, jedoch innerhalb einer gewissen Bandbreite nicht beliebig ist. Seine Negation besteht im Laster der *pleonexia* als einer von Begehrlichkeit und Gier beherrschten Lebensweise. Es ist beachtenswert, dass das immer Mehr-Haben-Wollen, das hier wie in allen religiösen Ethiken als Laster gilt, im Wirtschaftsdenken der Moderne zur wesentlichen Triebkraft des Fortschritts und damit zu einer Tugend avanciert. Seine sozial negative Seite wird dabei schlicht unterschlagen.³⁷ Alle Religionen sowie vormodernen philosophischen Weltanschauungen gehen hingegen davon aus, dass die Maßlosigkeit des Einzelnen wie ganzer Gesellschaften das Zusammenleben und letztlich den Frieden gefährdet. Dies konnte nur solange verborgen bleiben, als der technische und wirtschaftliche Fortschritt das rechte Maß im Gebrauch der Güter immer wieder kräftig nach oben verschob, wobei bereits früh Krisen und Revolutionen die Fragilität wirtschaftlicher Dynamiken zeigten. Grundsätzlich Infrage gestellt wird diese Mentalität der Gier durch die gegenwärtige Umweltkrise. Sich der Frage des Maßes ernsthaft zu stellen, erweist sich von daher als dringlich. Dies umso mehr als der Lebensstil der reicheren und industrialisierten Regionen aufgrund der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen auf eine wachsende Weltbevölkerung nicht übertragbar ist.³⁸ Nur durch einen maßvolleren Umgang mit den natürlichen Ressourcen können so weltweite Verteilungskämpfe längerfristig vermieden werden. Eine neue, positiv konnotierte Sicht des Maßes und Selbstbeschränkung sind so aufgrund der Verpflichtung zu weltweiter Solidarität dringend ethisch gefordert. Verzicht und Mass bilden jedoch auch die Grundlage innerer Freiheit und Zufriedenheit. Die Weisheit aller Religionen lehrt dementsprechend, dass die Einfachheit in der Lebensführung ein hohes Gut darstellt.³⁹ Das Ideal ist hier eine Reduktion materieller Bedürfnisse und nicht ihre Ausweitung, die notgedrungen zur Entfremdung des Menschen von der Natur und seinen wesentlichen Lebenszielen führt. So schreibt der christliche Kirchenlehrer Basilius im 4. Jhdt.

³⁷ Ingeborg Gabriel, *Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik*, in: Karl Baier, Markus Riedenauer (Hg.): *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch. Festschrift für Augustinus Wucherer-Huldenfeld zum 80. Geburtstag*, Wien, 2011, 199-219.

³⁸ So das Dokument der Bischofssynode der Katholischen Kirche *De iustitia in mundo* von 1971 (!): „Die Nachfrage der wohlhabenderen Länder nach Rohstoffen und Energie (wie auch die schädliche Wirkung ihrer Abfälle auf Atmosphäre und Ozeane) hat ein solches Ausmaß erreicht, dass die wesentlichen Voraussetzungen des Lebens auf dieser Erde wie Luft und Wasser unwiederbringlich geschädigt würden, wenn die Höhe des Verbrauches, der Grad der Verschmutzung und die Schnelligkeit des Wachstums bei der gesamten Menschheit Platz greifen würden“, Nr. 11. Verfügbar unter: http://www.iupax.at/fileadmin/documents/pdf_soziallehre/1971-weltbischofssynode-de-justitia-in-mundo.pdf [25. 12. 2018].

³⁹ Auch die Konsumforschung sieht in einer Verringerung des Konsums den Grund für mehr Freiheit und Zufriedenheit, vgl. u. A. Juliet Schor, *Wahrer Wohlstand: Mit weniger Arbeit besser leben*, München, 2016.

stellvertretend für viele Weisheitslehrer: „Arm ist, wer viele Bedürfnisse hat“⁴⁰. Diese Haltung liegt jedoch offenkundig quer zur Moderne. Gerade die ökologischen Probleme zeigen jedoch, dass Knappheiten in einer endlichen Welt nie überwunden werden können. Eine dies akzeptierende Grundhaltung erforderte eine Beschränkung der Bedürfnisse als Ausdruck von Solidarität wie Nachhaltigkeit.

Die Frage: Wie viel braucht der Mensch, um ein menschenwürdiges und gutes Leben zu führen, muss daher heute trotz wirtschaftlicher und technischer Dynamiken, die die Grenzen hinauszuschieben und den Konsum über jedes historisch bekannte Maß hinaus zu steigern erlaubten, aufgrund der Knappheit natürlicher Ressourcen neu gestellt werden.⁴¹ Ein Weg dazu könnte eine Wiederbelebung der alten Fastenordnungen sein, wie sie sich in allen Religionen finden, um u. a. den Fleischverbrauch zu verringern.⁴² Gelänge es, derartige Einsichten und religiös fundierte Praktiken zu gesellschaftlichen Trends zu verdichten, könnte ein Lebensstil entstehen, der der Begrenztheit der Güter der Welt Rechnung trägt und den Eigenwert der Natur anerkennt.

3. Dankbarkeit als Grundlage einer christlichen und relationalen Weltsicht

Die moderne Vorstellung, wonach der Mensch als Individuum die Welt einschließlich seiner selbst erschafft, verbindet sich vielfach mit der Illusion, dass der eigene Erfolg ausschließlich Folge der eigenen Leistung ist. Diese Weltsicht widerspricht offenkundig den sozialen wie ökologischen Realitäten. Jeder Mensch lebt von Anfang bis Ende seines Lebens in einer Vielzahl sozialer Bezüge und ist auf eine von ihm selbst nicht hergestellte Natur wie Kultur, einschließlich ihrer Sprache angewiesen. Dankbarkeit bedeutet jene Grundhaltung, die diese der individuellen Existenz vorausliegenden und sie jederzeit tragenden sozialen, geschichtlichen und naturalen Interdependenzen wertschätzend anerkennt. Die Haltung der Dankbarkeit führt auch dazu, die Natur in ihrer Eigenart und Schönheit zu begreifen, ohne sie zuerst und vor allem als Quelle eigener Bedürfnisbefriedigung zu vereinnahmen. Christlich verstanden wird Natur so zur Schöpfung, die Ausdruck von Gottes Wirken und Fürsorge ist. Dieses biblische und christliche Weltverständnis findet seinen poetischen Ausdruck in den Psalmen. Um dies wiederum durch ein Zitat zu verdeutlichen: „Du sorgst für das Land und

⁴⁰ Basilius von Cäsarea, „Sechste Predigt (Mauriner-Ausgabe Nr. 6): An die Reichen“, in: ders. *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übersetzt, Band II, München, 1925, 248. Verfügbar unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2630-5.htm> [3.7.2018].

⁴¹ Vgl. aus der Fülle der Literatur Robert und Edward Skidelsky, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München, 2013.

⁴² Dieser ist gegenwärtig für etwa 1/3 aller CO₂ Emissionen weltweit verantwortlich.

tränkst es, Du überschüttest es mit Reichtum... Der Bach Gottes ist reichlich gefüllt, Du schaffst ihnen Korn: so ordnest Du alles. Du tränkst die Furchen, ebnest die Schollen, machst sie weich durch Regen, segnest ihre Gewächse, Du krönst das Jahr mit deiner Güte, deinen Spuren folgt Überfluss. In der Steppe prangen die Auen, die Höhen umgürten sich mit Jubel. Die Weiden schmücken sich mit Herden, die Täler hüllen sich in Korn, sie jauchzen und singen.“ (Psalm 65, 10-13) Die Dankbarkeit gegenüber Gott für die Gaben der Erde verbindet sich hier intensiv mit dem Lob ihres Schöpfers, dessen Güte in und durch alle Dinge präsent ist.⁴³ Dies bedeutet offenkundig nicht, dass der Mensch keinen Beitrag zu ihrer Kultivierung zu leisten hat. Doch die Welt ist für ihn/sie nicht nur Aufgabe, sie zuerst und vor allem Gabe. Die hohe Bedeutung der Dankbarkeit im Christentum wird daraus ersichtlich, dass seine zentrale kultische Feier die Eucharistie (griechisch: „Danksagung“) ist. In ihr werden die Gaben der Erde Gott in Dankbarkeit dargebracht, damit sie durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gewandelt, die Erde erneuert und so die ursprüngliche Gutheit der Schöpfung wiederhergestellt wird.⁴⁴ Nach christlicher Überzeugung ist es dem Menschen nicht gegeben, eine vollkommene Welt zu schaffen. Es ist ihm/ihr jedoch aufgetragen, im Hier und Jetzt so zu handeln, dass das menschliche Leben und die Schöpfung erhalten, gefördert und geachtet werden. Eine Umweltethik und -spiritualität sollen dazu die reflexiven Grundlagen schaffen.

⁴³ Dies war eine Grundeinsicht der frühen Theologie. Vor allem Maximus Confessor (580–662) vertrat eine derartige kosmische Theologie, vgl. Daniel Munteanu, „Cosmic Liturgy. The Theological Dignity of All Creation as Basis of an Orthodox Ecotheology“, *International Journal of Public Theology* 4 (2010), 332–344.

⁴⁴ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, „Messe über die Welt“, in: ders., *Das Herz der Materie*, Olten, 1990, 120–140.