

Theologie

von Megan Arndt, Sara Kipfer, Thorsten Moos und Lisa Bender

Dieser Text ist die herausgeberisch und redaktionell bearbeitete, aber noch nicht abschließend lektorierte und ungesetzte **Vorabveröffentlichung** eines Kapitels, das im Band

**Umwelt interdisziplinär
Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder**
herausgegeben von Thomas Meier, Frank Keppler, Ute Mager,
Ulrich Platt und Friederike Reents

bei Heidelberg University Publishing (heiUP; <https://heiup.uni-heidelberg.de/>) Open Access und in gedruckter Form erscheinen wird.

Text © die Autoren 2023

Dieser Text ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht.

DOI: <https://doi.org/10.11588/heidok.00032132>

Theologie

Megan Arndt¹, Sara Kipfer^{2,3}, Thorsten Moos^{1,3} und Lisa Bender⁴

¹ Theologisches Seminar – Abteilung für Systematische Theologie/Ethik, Universität Heidelberg

² Theologisches Seminar – Abteilung für Altes Testament, Universität Heidelberg

³ Heidelberg Center for the Environment (HCE), Universität Heidelberg

⁴ Evangelische Stadtgemeinde Villingen – Paulusbezirk

Zusammenfassung: Die Theologie beschäftigt sich mit keiner anderen Welt als die Umwelt(natur)wissenschaften. Sie versteht die Welt jedoch nicht aus sich heraus, sondern als Teil eines Relationsgefüges. Dabei thematisiert sie das komplexe Verhältnis von Mensch und Natur im Kontext seiner religiösen Deutungen. Eine Sakralisierung oder Divinisierung der Natur oder des Lebens wird dabei ebenso problematisiert wie ein materialistischer Reduktionismus. Während die bibelwissenschaftliche und historische Theologie religiöse Deutungsmuster von „Natur“ in ihrem historischen Kontext analysiert, bezieht die systematische Theologie Fragen gegenwärtiger Welt- und Naturverhältnisse in den Forschungsdiskurs ein. Theologische Umweltethik bedenkt religiöse, kulturelle und ethische Aspekte menschlicher Lebensführung. Hier setzt sie sich insbesondere mit der engen Korrelation von sozialen und ökologischen Aspekten sowie mit Freiheit, Verantwortung und Handlungsfähigkeit unter Endlichkeitsbedingungen und angesichts bedrohlicher Zukunftsszenarien auseinander.

Schlüsselbegriffe: Umweltethik, Schöpfung, Lynn White-Debatte

Einleitung

Theologie und → Umwelt(natur)wissenschaften haben ein ambivalentes Beziehungsverhältnis (Link 2012, 21–24). Es versteht sich nicht von selbst, ob und inwieweit die Theologie insgesamt – von den historischen über die systematischen bis hin zu den empirisch-praktischen Fächern – überhaupt einen Beitrag zur wissenschaftlichen Welterkenntnis leisten kann (dazu Welker 2009, 18–20). Aber die Theologie beschäftigt sich grundsätzlich mit keiner anderen Welt als auch die Umwelt(natur)wissenschaften. Ihre zentrale Aufgabe ist es, die fast dreitausendjährige jüdisch-christliche Tradition wissenschaftlich zugänglich zu machen und zur Wahrnehmung der Vielgestaltigkeit und Multiperspektivität der Wirklichkeit beizutragen (Schmid 2012, 334–336). Ein wichtiges Element stellt hierbei das Konzept der „Schöpfung“ dar, das eine religiöse Sicht auf die Welt reflektiert (vgl. etwa auch Pfeleiderer 2016, 64–66 und Conradie 2012). Das Wort „Schöpfung“ leitet sich vom mittelhochdeutschen „*schepfunge*“, „*schepfenunge*“ ab, mit dem zunächst ausschließlich Gottes Werk bezeichnet wurde. Ab dem 18. Jahrhundert wurde der Begriff „Schöpfung“ dichterisch auch für die Welt insgesamt beziehungsweise zur Bezeichnung des künstlerischen „Erschaffens“ (s.

beispielsweise Urheberrecht) verwendet. In Präambeln deutschsprachiger Verfassungen (Verfassung des Kantons Zürich vom 27. Februar 2005; Verfassung für Rheinland-Pfalz vom 17. Mai 1947 u. a.) wird auf die Welt als „Schöpfung“ beziehungsweise Gott als „Schöpfer“ Bezug genommen (Schmid 2012, 2f.). Die Theologie expliziert diese religiöse Perspektive auf die Welt sowohl in kulturgeschichtlicher Hinsicht als auch in Bezug auf Gegenwartsfragen. Dementsprechend gibt der folgende Artikel einen knappen Überblick aus

1. bibelwissenschaftlich-(kirchen)historischer Perspektive (siehe Abschnitt 2) und aus
2. systematisch-theologischer Perspektive (siehe Abschnitt 3), wo gegenwärtig zu beantwortende Fragen im Mittelpunkt stehen.

Die Theologie setzt sich hierbei insbesondere die Aufgabe der Differenzierung und Vertiefung des gegenwärtig in der westlichen Welt dominanten Naturverständnisses (Thomas 2020, 3). Sie versteht die Natur nicht aus sich heraus, sondern als Teil eines Relationengefüges. So betrachtet sie die Relation von Mensch und Umwelt und thematisiert diese wiederum im Horizont des Gottesverhältnisses. Dabei gilt es, den Menschen einerseits als Teil der Natur und andererseits in seiner Verantwortlichkeit gegenüber der Umwelt zu verstehen (vgl. Vogt 2021, 24).

Zur Aufgabe der gegenwärtigen theologischen Forschung zählen die Identifizierung, Analyse und Diskussion der religiösen, ethischen und kulturellen Aspekte dessen, was heute – insbesondere in der Verbindung von ökologischen und sozialen Fragen – als → Nachhaltigkeit bezeichnet wird. Kultur und damit auch Religion sind wichtige Determinanten für menschliches Verhalten und moralische Verantwortung (vgl. Gerten und Bergmann 2012), auf deren Interpretation – und nicht etwa auf deren funktionalistische Indiennahme – Theologie zielt. Als Beispiele können hier religiöse Deutungsschemata von Zukunft wie Dystopien und Utopien dienen, die auch in gegenwärtigen politischen Debatten präsent sind.

Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Das Alte Testament hat hinsichtlich seines Umgangs mit der Natur keinen guten Ruf. Horkheimer und Adorno (1947, 14–16) sahen unter anderem im Schöpfungsbericht die Ursache für eine Unterwerfung und Herabsetzung der Natur. Die Frage nach der Stellung der biblischen Texte zur Umwelt wurde insbesondere jedoch durch die seit über fünfzig Jahren diskutierte These von Lynn White Jr. (sog. Lynn White-Debatte, s. White 1967 sowie Hardmeier und Ott 2016, 183f.) geprägt. Lynn White Jr. sah in der Auslegung von Genesis 1,26–28, der Inanspruchnahme der Erde (*dominium terrae*) und dem Auftrag zur Herrschaft über die Tiere (*regnum animalium*) sowie der damit verbundenen konzeptuellen Dichotomie zwischen Mensch und Natur (begründet mit der sog. „Gottebenbildlichkeit“) die Ursache für die gegenwärtigen ökologischen Krisen (LeVasseur und Peterson 2017).

Gen 1,26–28

26 Und Gott sprach: Wir wollen Menschen machen als unsere Statue, wie ein Abbild von uns. Und sie sollen herrschen über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen.

27 Und Gott schuf den Menschen als seine Statue, als Statue Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.

28 Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und betretet sie und herrscht über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen.

Auch wenn bereits Lynn White Jr. in seinem bahnbrechenden Aufsatz deutlich gemacht hat, dass es ihm um die *Rezeption* der alttestamentlichen Texte – insbesondere um deren Auslegung im Mittelalter – und nicht um die Schöpfungstexte selbst geht, so ist dennoch die Bestimmung der Gott-Mensch-Natur-Beziehung seither ein wichtiges Thema der alttestamentlichen Forschung geworden. Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass diese nicht frei ist von apologetischen Tendenzen. Es wurde einerseits angenommen, dass der Auftrag „über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und über die Tiere“ etc. zu „herrschen“ (Genesis 1,26 und 28) eine fürsorgliche Tätigkeit im Blick hat. Der Mensch soll die Erde verwalten, er soll sie pflegen und „urbar machen“ (*stewardship*). Umgekehrt wurde aber auch dafür plädiert, den Text mit seiner Aufforderung zu „beherrschen“ als Ausdruck der Gewaltausübung ernst zu nehmen (*despotism*) und nicht postmodern zu verwässern (Weippert 1998, 55). In jüngerer Zeit wurde immer deutlicher herausgestellt, dass der Herrschaftsauftrag eher als Herrschaftszusage zu verstehen ist, die überlebenswichtig war. Die Menschen mussten sich den Lebensraum mit wilden Tieren teilen und oft hart erkämpfen (Zefanja 2,13f.; Jeremia 9,9–11; 10,22; 49,33). Die Wildnis war eine Bedrohung, die Menschen waren in keinerlei Machtposition und ihr Einfluss auf die Umwelt war äußerst gering. Entsprechend beinhaltet der sogenannte Herrschaftsauftrag die Zusicherung eines geschützten Lebensraumes für die Menschen. Ob damit Genesis 1,26–28 tatsächlich als „anthropologische“ Aussage zu verstehen ist, die eine (Sonder-)Stellung des Menschen in der Natur betont, bleibt dennoch umstritten. Gerade biblisch fehlt ansonsten eine explizite Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung von Natur und Mensch. Der Mensch ist Teil der Natur, gleichzeitig steht er aber auch in Beziehung zu ihr.

Neben diesem ersten Schöpfungsbericht in Genesis 1,1–2,4a finden sich im Alten Testament zahlreiche weitere, teilweise kontrastierende Schöpfungsvorstellungen. Häufig wird in anthropozentrische (z. B. Genesis 2,4b–25) und kosmozentrische Schöpfungstexte (z. B. Psalm 104; Genesis 1,1–2,4a) unterschieden (Keel und Schroer 2008, 136–190). Grundsätzlich müssen zwei Schöpfungstraditionen auseinandergelassen werden, nämlich eine

Menschenschöpfung und eine Weltschöpfung. Die Erzählungen von der Menschenschöpfung konzentrieren sich auf die Entstehung des Menschen – entweder eines einzelnen „Urmenschen“ oder der Menschheit insgesamt –, Weltschöpfungsmythen erzählen hingegen von der Erschaffung der Welt (Albertz 1974).

Eine Trennung von Gott und Welt entwickelt sich erst nach und nach und auch nur punktuell mit dem Aufkommen des Monotheismus (ab dem 6. Jh. v. Chr.). Dabei werden „Schöpfer“ und „Geschaffenes“ stets relational gedacht, wobei Gott nicht nur als „Schöpfer“, sondern auch als „Zerstörer“ der Natur fungieren kann. In den älteren Vorstellungen bezog sich der Akt der Schöpfung keineswegs ausschließlich auf ein Ereignis in der Vorzeit (*creatio prima*), sondern wurde als ein fortwährender Akt verstanden (*creatio continua*). Damit wird deutlich, dass das Verhältnis von Gott, Mensch und Natur in den biblischen Texten mehrdimensional und vielschichtig ist. Dies gilt auch für die zweitausendjährige Kirchengeschichte, auch wenn eine polare Gegenüberstellung von Natur und Kultur/Gesellschaft, von einem weltüberlegenen transzendenten Schöpfergott und einer zeitlich wie räumlich begrenzten, immanenten Welt sicherlich über weite Strecken dominierte (Vogt 2013, 22–24). In der bereits im ausgehenden 2. Jh. v. Chr. aufkommenden und in 2Makkabäer 7,28 festgehaltenen Vorstellung von der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, wurden Gott und Welt kategorial voneinander getrennt. Ein Gegengewicht zu dieser Vorstellung findet sich etwa in der christlichen Mystik, die die notwendige Bezogenheit von Gott und Schöpfung betont.

Der Bezug zu den Umweltwissenschaften ist innerhalb der Bibelwissenschaften und Kirchengeschichte in zweierlei Hinsicht relevant: Zum einen, wenn es um historische Fragen zur Umwelt geht, zum anderen, wenn eine biblisch beziehungsweise kirchengeschichtlich fundierte Umweltethik im Forschungsinteresse steht.

Bibelwissenschaftliche Umweltgeschichte

Nicht nur verlief in biblischer Zeit die Grenze zwischen Natur und Kultur anders als heute, sondern es ist auch davon auszugehen, dass jeweils andere Konzepte mit diesen Begriffen verbunden wurden (für einen Überblick zur Rolle der Umwelt in der Kirchengeschichte s. Attfield 2001; Schubert 2012). Im Hebräischen existiert weder ein Wort für „Natur“ (griech. φύσις, lat. *natura*) noch für „Schöpfung“ (griech. κτίσις, lat. *creatio*) (zu den unterschiedlichen zeitgenössischen „Naturbegriffen“ → Umweltwissenschaften). Es fehlt also in den alttestamentlichen Texten ein entsprechendes Konzept und ein abstrakter Begriff „Natur“. Stattdessen finden sich eine Vielzahl von Verben, wie beispielsweise „erschaffen“ (*br’*), „machen“ (*āśāh*), „formen“ (*jāšar*), „bauen“ (*bānāh*), „gebären“ (*jālad*) u. a., die den Schöpfungsprozess bezeichnen (Schellenberg 2016). Im Neuen Testament wird die Natur dann auch mit dem Begriff „Kosmos“ (griech. κόσμος) bezeichnet, doch eine Bestimmung von dem, was in der Bibel oder genereller im Alten Orient unter „Natur“ oder „Umwelt“ verstanden wurde, gestaltet sich äußerst schwierig, da – anders als in der griechischen

Antike – keine Texte überliefert sind, die systematisch reflektieren, wie die „Natur“ nach damaliger Auffassung verstanden wurde.

Vermutlich bezog sich die Vorstellung von Natur eher auf die kultivierbare Umwelt. Lebensfeindliche Orte wie die Wüste oder das Meer stellen eine Art Gegenwelt und einen Bereich der Dämonen (beispielsweise Feldgeister, Wüstentiere) oder Chaosmächte (wie Leviatan, Behemot und Rahab) dar. Auch der Himmel, ein schützendes Gewölbe über der Erde, ist klar begrenzt. Gleichzeitig besteht eine gewisse Offenheit der Welt für das Über- und Unterirdische. Die Annahme, die Natur würde lediglich einen fest vorgegebenen „Erfahrungsraum“ darstellen, ist insofern falsch, als sich mit ihr auch „Erwartungen“ verbinden: Befürchtungen und Hoffnungen werden nämlich gleichermaßen zum Ausdruck gebracht (Kipfer 2020, 36). Der sogenannte „messianische Tierfrieden“ Jesaja 11,6–8 beschreibt, wie gefährliche Tiere friedlich lagern und weder den Menschen noch anderen Tieren etwas antun (vgl. Jesaja 65,25).

Jesaja 11,6–8

6 Und der Wolf wird beim Lamm weilen, und die Raubkatze wird beim Zicklein liegen. Und Kalb, junger Löwe und Mastvieh sind beieinander, und ein junger Knabe leitet sie.

7 Und Kuh und Bärin werden weiden, und ihre Jungen werden beieinander liegen, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind.

8 Und der Säugling wird sich vergnügen an der Höhle der Viper, und zur Höhle der Otter streckt ein Kleinkind die Hand aus. (Neue Zürcherübersetzung)

Am Ende des Jesajabuches findet sich eine Verheißung, dass Gott einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ schaffen wird (Jesaja 65,17; 66,22). In dieser Welt wird niemand mehr frühzeitig sterben und alle werden in Sicherheit von dem leben, was sie angebaut haben. Im Frühjudentum und dem Neuen Testament wird die Natur als dynamisches Gefüge verstanden, dem Gott als Schöpfer gegenübersteht. Die Natur ist grundsätzlich nicht göttlich und soll auch nicht angebetet werden. Gott offenbart sich jedoch in der Schöpfung (Römer 1,20) und Christus ist „Schöpfungsmittler“ (Kolosser 1,15–20; vgl. Konradt 2012, 167–173). Darauf legt insbesondere die frühchristliche Naturallegorese (Physiologus) wert („natürliche Theologie“).

In der Altorientalistik und der Bibelwissenschaft wird – angeregt durch die Archäologie (z. B. die Session der American Schools of Oriental Research zum Thema „Archaeology of the Natural Environment: Archaeobotany and Zooarchaeology in the Near East“, seit 2017) – der Fokus zunehmend weg von der Ereignisgeschichte hin auf eine Umweltgeschichte im Sinne der *longue durée* der Annales-Schule gelenkt. Diese nimmt auch die natürlichen Lebensbedingungen, die Topographie, (Paläo)klimatologie (→ Klimawandel), (Paläo)seismologie (→ Geowissenschaften), (Archäo)botanik (→ Umweltarchäologie),

(Archäo)zoologie, Geologie (→ Geowissenschaften), Hydrologie (→ Geowissenschaften; → Umweltphysik) und Geographie (→ Geographie) in den Blick (Zwicker 2002). So sind beispielsweise über 300 Arten von Pflanzen und Tiere in der Bibel erwähnt, von denen lange nicht alle genauer bestimmt sind (vgl. etwa die zahlreichen unterschiedlichen Begriffe für Heuschrecken). Weitere 200 Begriffe illustrieren verschiedene geophysikalische und klimatische Eigenschaften der Levante. Mehrere jüngere (interdisziplinäre) Forschungsprojekte widmen sich der Erschließung des ökologischen Kontextes, der für das Verständnis der biblischen Texte von großer Bedeutung ist (z. B. Rom-Shiloni), und eine neue Kommentarreihe (Earth Bible Commentary, Bloomsbury) greift speziell die ökologischen Fragestellungen der einzelnen biblischen Bücher auf. Insgesamt sind Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte jedoch (noch) weit davon entfernt, dass man hier von einem environmental turn sprechen könnte.

Biblische Umweltethik

Die Bibel war lange Zeit hinsichtlich Normativität in der westlichen Kultur von großer Bedeutung und klassische Umweltethiken stützen sich immer noch auf die zentralen biblischen Schöpfungstexte (beispielsweise Ott 2014). Über den Umgang des Menschen mit der Umwelt finden sich in der Bibel jedoch sehr wenige explizite Anhaltspunkte, was eine historische Rekonstruktion altorientalischer bzw. antiker Umweltethik erschwert. Zudem wurden die Texte über einen langen Zeitraum geschrieben und beinhalten daher entsprechend unterschiedliche ethische Konzepte und Forderungen. Die Rekonstruktion einer historischen Umweltethik der Bibel ist also ein problematisches Unterfangen. Alt- beziehungsweise neutestamentliche Ethiken befassen sich kaum mit dem Thema der Umwelt. Im Folgenden seien lediglich einige wenige Aspekte exemplarisch hervorgehoben.

Grundsätzlich wird der Mensch im Alten Testament dazu befähigt, die Natur zu „gestalten“. Er pflügt und bearbeitet sie (Jesaja 28,23–29 u. a.) und lebt von ihr. Das Genießen (wörtl. „essen“) der Früchte der Natur ist ein wichtiges Element der Naturerfahrung im Alten Testament (Nehemia 9,36; Jesaja 1,19; 65,21; Jeremia 2,7; 29,28). Eine Übernutzung und Ausbeutung der Natur, das Abholzen der Zedern des Libanon (Habakuk 2,17) und das Zerstören der Fruchtbäume bei einer Belagerung (Deuteronomium 20,19) wird entsprechend kritisiert und verboten. Gleichzeitig wird die Natur als etwas Gefährliches und Bedrohendes wahrgenommen. Die Angst vor Naturphänomenen wie Vulkanausbrüchen oder Erdbeben, meteorologischen Phänomenen wie Schnee oder Hagel dürften allgegenwärtig gewesen sein. Auch Wildtiere wie der Löwe oder der Bär wurden als Bedrohung für den Menschen wahrgenommen.

Die Natur ist gleichermaßen verletzende und verletzte „Schöpfung“. Verletzlichkeit ist also kein Alleinstellungsmerkmal des Menschen. Diese Verletzlichkeit der Umwelt verlangt vom Menschen Mitgefühl und ein klares ethisches Verhalten. Sie äußert sich in der menschlichen Verantwortung für die Natur und Tiere z. B. in Form vom Einhalten von festgelegten Ruhezeiten (Exodus 20,10; 23,10–12; Deuteronomium 5,1–15). Alle sieben Jahre

soll ein Sabbatjahr gehalten und in diesem Ruhejahr nichts gearbeitet werden. Dann soll die Natur sich selbst überlassen werden und es darf nur gegessen werden, was sie von sich aus hervorbringt.

Exodus 23,10–11

Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einsammeln. Im siebten aber sollst du es brachliegen lassen und nicht bestellen, und die Armen deines Volks sollen davon essen. Und was sie übriglassen, sollen die Tiere des Feldes fressen. So sollst du auch mit deinem Weinberg und mit deinen Ölbäumen verfahren.

Levitikus 25 beinhaltet sicherlich einen utopischen Text, insofern die Menschen hier ein Jahr in einer Art Paradiesgarten von dem leben, was ohne kultivierendes Zutun von sich aus wächst. Nichtsdestotrotz ist das Gesetz in seiner Radikalität beeindruckend: Das Land braucht Ruhephasen und darf nicht beliebig ausgebeutet und übernutzt werden. Nur das, was die Erde von sich aus hergibt, darf in diesem Jahr genossen werden. Es soll ihr nichts „abgerungen“ werden. Dieses Wissen um begrenzte Ressourcen und gesetzlich festgelegte Ruhezeiten für die Natur ist sehr beachtenswert und beinhaltet eine sehr alte, biblische Vorstellung von „planetaren Belastbarkeitsgrenzen“.

Neben diesen ethischen Vorgaben spielt für eine biblische Umweltethik auch die Frage nach der Relation von Gott, Mensch und Umwelt eine wichtige Rolle, aber auch die Art und Weise, wie die Erfahrung mit der Umwelt in den Texten reflektiert wird (hierzu zählt auch das Verhältnis von Tier und Mensch, sog. *Human-Animal Relation*): Die „ordnende Naturkunde“ beziehungsweise die sog. „Listenwissenschaft“ bildet einen wichtigen Zugang zum alttestamentlichen Naturverständnis. Das „weisheitliche“ Denken spiegelt sich in einem „Ordnungsdenken“ wider. Dabei werden Pflanzen und Tiere verschiedenen „Gattungen“ (Genesis 1,11f.; 21,24f.; 6,20; 7,14) zugeordnet (z. B. Gräser, die Samen tragen). Neben kulturellen Kriterien der Klassifikation (z. B. „rein“ und „unrein“, Levitikus 11,1–31; Deuteronomium 14,3–19) spielt insbesondere der jeweilige Lebensraum eine wichtige Rolle (z. B. das Feld, der Himmel und das Meer, Hosea 4,3; Ezechiel 38,20 u. a.). In den weisheitlichen Schriften des Alten Testaments geht es wesentlich darum zu „begreifen“, was „unter dem Himmel“ (Kohélet 1,13; 2,3; 3,1) geschieht, um ordnende Strukturen festzumachen. Dieser weisheitliche Erkenntniswille geht jedoch über enzyklopädisches Wissen hinaus, da hier nicht eine statisch-objektivierende, sondern eine existenzbezogene, betroffene, Mensch und Umwelt zusammenschließende Weltsicht (Steck 1978, 117f.) im Zentrum steht. So dienen Vergleiche mit Pflanzen (Hiob 8,11–13; Jeremia 2,21; Psalm 1,1–4) und Tieren (Jeremia 2,23f.; 8,7; Sprüche 30,24–28) dazu, das Handeln der Menschen zu beurteilen. Diese Analogien wurden jedoch nicht als selbstevident hingenommen, sondern, wo es um die entscheidenden Fragen gelingenden Lebens geht, auch immer wieder kritisch

hinterfragt und mit dem Wissen vorangehender Generationen „abgeglichen“ (Hiob 8,8–10; vgl. Hiob 15,17f.).

Hiob 8,8–9

8 Frage doch, die vor dir waren, und achte auf das, was ihre Vorfahren ergründet haben.

9 Denn wir sind erst seit gestern und wissen nichts, ein Schatten sind unsere Tage auf Erden.

„Naturwissenschaftliches“ und „ethisches“ Erkennen bedienen sich gleicher methodischer Mittel, wenn nach dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung gefragt (sog. „Kausaldenken“) und nach Gesetzmäßigkeiten im Alltag gesucht wurde (Sprüche 25,23; 26,20 u. a.).

Sprüche 25,12

Der Nordwind bringt Regen und eine heimtückische Zunge erzürnte Gesichter.

Sprüche 26,20

Ohne Holz geht das Feuer aus, und ohne Verleumder erlischt der Streit.

Schließlich werden Naturereignisse im Alten Orient nicht selten auf das Wirken der Götter beziehungsweise des einen Gottes zurückgeführt. Die Natur ist „Wirkungsraum“ Gottes. In ihr manifestieren sich nicht nur Gericht und Strafe, sondern auch Segen und Heil. Missernten (Jeremia 8,13; Amos 4,7f.; Joel 1,10–12) steht die Fruchtbarkeit des Landes und ein reicher Ertrag (Deuteronomium 7,13; Psalm 67,7; 85,13; Amos 9,13f.; Joel 2,22–27) gegenüber. Gesellschaftliche, politische und kosmische Ordnungen sind aufs Engste miteinander verknüpft. Man spricht daher in der alttestamentlichen Forschung auch von einem soziomorphen Weltbild. Menschliche Schuld hat unmittelbare Konsequenzen für die Natur (Hosea 4,1–3). Davon spricht insbesondere die alttestamentliche Prophetie, die mit ihrer Kritik dort ansetzt, wo diese Beziehung in Schiefelage gerät. So bekennt das Volk in Jeremia 14,7 und 20 in einer Klage angesichts einer Dürre seine Schuld:

Jeremia 14,7.20

7 Wenn unsere Verfehlungen gegen uns aussagen, Jhwh, so handle um deines Namens willen. Denn zahlreich sind unsere Treulosigkeiten, gegen dich haben wir gesündigt.

20 Wir erkennen, Jhwh, unser Unrecht, die Verfehlung unserer Väter; denn wir haben gesündigt gegen dich!

Eine Dürre wird auf das Fehlverhalten der Menschen zurückgeführt. Die Menschen sehen sich und die vorangehende Generation unmittelbar als „Verursachende“ dieses extremen Klimaereignisses. Sie erleben die Veränderungen in der Umwelt und suchen nach dem Fehler im „System“, sie versuchen nachzuvollziehen, wo sie die „Weltordnung“ gestört und Recht und Gerechtigkeit aus dem Gleichgewicht gebracht haben. Die kollektive, generationsübergreifende Verantwortung wird in dem Schuldbekenntnis eingestanden. Entscheidend ist dabei, dass die Schuld Gott gegenüber zwar nicht explizit benannt, aber doch konkret bekannt wird. Es geht im Alten Testament nie um eine geschichtslose Verabsolutierung, sondern immer um eine Geschichte mit Gott – sei es auf Seiten der „Verursachenden“ oder der „Leidtragenden“, die unter extremen Klimaereignissen leiden (Kipfer 2021, 68-71).

Was als Natur verstanden wurde und welche Rolle ihr im Gegenüber zu Gott und zu den Menschen zugewiesen wurde, hat sich nicht nur über die Jahrhunderte verändert, sondern wurde von unterschiedlichen theologischen Strömungen auch verschieden beurteilt. Eine Unterteilung in „Schöpfung“ und „Geschöpf“, in „Kultur“ (Geschichte) und „Natur“ und damit die eindeutige Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Mensch (beziehungsweise Gesellschaft) und Natur in der Hebräischen Bibel ist inadäquat. Beachtenswert ist vielmehr die durchgehende Betonung der Relationalität. Weder Gott noch die Natur noch der Mensch existieren je „für sich“. Vielmehr durchdringen sich die einzelnen Akteure wechselseitig. Der Mensch ist Teil der Natur und leitet aus ihr wesentliche Erkenntnisse für sein Handeln ab. Gleichzeitig ist er aber auch „Gegenüber“ der Natur und gestaltend tätig (Kipfer 2020, 46f.).

Box: Fallbeispiel aus der Kirchengeschichte: Der Streit um das Kernkraftwerk Wyhl

In den 1970er Jahren beteiligten sich die Kirchen mit all ihren Ebenen an der Diskussion um Umweltschutz. Ein Beispiel dafür ist der Streit um das nie verwirklichte Atomkraftwerk in Wyhl am Kaiserstuhl. Bereits Ende der 1960er Jahre erhob sich auf deutscher und französischer Rheinseite Protest gegen die fortschreitende Industrialisierung der Region. Vor allem in den evangelischen Kirchengemeinden am Kaiserstuhl fanden Informationsabende statt; evangelische Pfarrer engagierten sich als Sprecher oder (Gründungs-)Mitglieder von Bürgerinitiativen. Der für die Region zuständige katholische bzw. evangelische (Landes)Bischof äußerte im Juli 1974 öffentlich Bedenken zum Bauprojekt und zur Atomenergie im Allgemeinen. Im Februar 1975 überschlugen sich die Ereignisse: Der Bauplatz wurde von Projektgegnern besetzt, von der Polizei geräumt und wenig später wieder besetzt. Vor der zweiten Besetzung meldeten

evangelische Pfarrer Demonstrationen (auch unmittelbar am Baugelände) an. Obwohl die Polizei (irrtümlicherweise) davon ausging, dass ein evangelischer Pfarrer zur Besetzung aufgerufen habe, konnten sich die evangelischen Pfarrer erfolgreich als Vermittler zwischen den Bürgerinitiativen und der Landesregierung profilieren. Schließlich wurde der Bauplatz freiwillig geräumt und der Konflikt durch einen Vertrag zwischen Regierung und Initiativen entschärft. An Abfassung und Annahme des Vertrags waren evangelische Pfarrer und Gemeindeglieder erneut intensiv beteiligt. Zugleich wurde an den Evangelischen Akademien, in Gemeindehäusern, an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft und auf der Badischen Landessynode eingehend über Kernenergie diskutiert. Die Kernspaltung wurde mehrheitlich abgelehnt: Sie galt als Technik, mit deren Hilfe der Mensch die Schöpfung weiter ausbeuten und zerstören werde. Diskutiert wurden Modelle eines anderen Lebensstils, der mehr Respekt gegen die Natur, kommende Generationen und die Menschen in ärmeren Erdteilen zeige. Ein konkreter Fall in den Gemeinden bildete dabei die Grundlage für eine ökologische Arbeit auf allen Ebenen der Landeskirche, deren Folgen heute noch präsent sind.

Systematische Theologie / Ethik

In der Geschichte christlicher Theologie hat die Deutung der Stellung, die der Mensch zu der ihn umgebenden Welt einnimmt, durchweg eine wichtige Rolle gespielt. Nicht nur der bis in die politische und rechtliche Semantik hinein wirksame Topos der Schöpfung (Tiere als „Mitgeschöpfe“, § 1 TierSchG), sondern auch andere theologische Interpretamente des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch sind dabei für die Reflexion der Beziehung von Mensch und Natur bzw. Umwelt in Stellung gebracht worden. Die Systematische Theologie – einschließlich der Theologischen Ethik – fragt nach gegenwärtig zu verantwortender religiöser Rede in theoretischer und praktischer Hinsicht. Dabei thematisiert sie auch die Bedeutung biblischer Vorstellungen für die gegenwärtige Ethik und befasst sich aus kulturgeschichtlicher Perspektive mit theologischen Traditionen, welche die Mensch-Natur-Beziehung in den Blick nehmen. Zu diesen gehören etwa Frömmigkeitstraditionen des Mittelalters, die – wie die Überlieferungen über Franz von Assisi oder auch mystische Traditionen – in gegenwärtigen Debatten wieder aufgegriffen wurden (vgl. Groh 2003), oder die neuzeitliche Physikotheologie, die durch die Choraltex te Paul Gerhardts prägend geworden ist (vgl. Michel 2008; Danz 2011). Dabei reflektiert sie insbesondere die Entwicklung des Naturverständnisses und religiöser Naturdeutungen. Hier ist zu unterscheiden zwischen natürlicher Theologie, die „Natur“ (im Gegensatz zu „Offenbarung“) als Quelle theologischer Erkenntnis versteht, und einer Theologie der Natur, in der „Natur“ selbst zum Gegenstand theologischer Betrachtungen wird. Die gegenwärtige theologische und

kirchliche Auseinandersetzung mit umweltethischen Fragen nimmt ihren Ausgang in den 1970er Jahren, wobei auch die Auseinandersetzung mit den Vorwürfen von Lynn White eine Rolle spielt (s. o.; Pfeleiderer 2016). Kristallisationspunkte dieser Auseinandersetzung sind oftmals lokale Debatten wie diejenige um das Kernkraftwerk Wyhl (siehe Boxtext oben). Der „Konziliare Prozess“ zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der 1983 vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiiert wurde (vgl. Bedford-Strohm 2008), stand dabei in Wechselwirkung mit akademischer Theologie. Auch gegenwärtig ist das Thema in den Kirchen und in der wissenschaftlichen Theologie virulent. Das ist sowohl in pragmatischer Weise in Blick auf die eigene Organisationsverantwortung der Fall, wie sie sich strukturell in der Etablierung der kirchlichen Umweltbeauftragten oder in Projekten wie „Kirche für Klimaschutz“ zeigt, als auch im politischen Engagement, in der thematischen Gestaltung von Gottesdiensten sowie in wissenschaftlicher Reflexion in interdisziplinärer Zusammenarbeit (vgl. beispielsweise Martin-Luther-Universität 2021; Energie & Kirche 2021; FEST 2021; Deutsche Bischofskonferenz 2021) sowie in religionspädagogischen Überlegungen (Gärtner 2020). Neben einer häufig ökumenischen Ausrichtung ist eine globale Perspektive, gepaart mit konkreten lokalen Fragestellungen, zu finden.

Exemplarische Positionen theologischer Umweltethik

Als wichtiger Vorläufer für gegenwärtige umweltethische Fragen ist der Theologe und Arzt Albert Schweitzer zu nennen. Seine Diagnose ist die, dass sich die bisherige theologische Ethik im Wesentlichen lediglich auf den Menschen ausrichte und die Rücksichtnahme auf nicht-menschliche Lebewesen ausblende (vgl. Schweitzer 1923, 225–227). Schweitzer selbst berücksichtigt in seinem ethischen Entwurf nicht nur Tiere, sondern bedenkt die Einbettung des Menschen in den Gesamtzusammenhang des Lebens, dem Ehrfurcht entgegenzubringen sei („Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“, Schweitzer 1923, 239). Schweitzer verknüpft eine *Ethik der Selbstvervollkommnung*, die vorrangig das Selbstverhältnis des Menschen in den Blick nimmt, mit einer *Ethik der Hingebung*, in der es um das Tätigwerden geht. Damit beschreibt er ein grundlegendes Spannungsverhältnis theologischer Umweltethik zwischen einem Rückzug auf eine religiöse Innerlichkeit einerseits und einem Aktionismus, der Religion auf Moralfragen beschränkt, andererseits. In der Tradition einer Ethik der Lebewesen werden gegenwärtig tierethische Fragestellungen verstärkt theologisch rezipiert (vgl. Käfer 2012).

Zumeist werden umweltethische Aspekte mittels des Topos der Schöpfung theologisch aufgenommen. Einer der prominentesten Ansätze im protestantischen Bereich findet sich bei Jürgen Moltmann (Moltmann 1985; ders. 2010). Seine pneumatologische (den Heiligen Geist betreffende) Lehre von der Schöpfung benennt zwar die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, beschreibt jedoch zugleich eine enge Verbindung beider durch den Heiligen Geist. Moltmann kombiniert göttliche Welt-Immanenz und Welt-Transzendenz, sodass hier von einer pantheistischen Vorstellung gesprochen werden kann: Gott ist in der Welt, erschöpft sich in ihr aber nicht (vgl. Moltmann 1985, 23ff.).

Ebenfalls schöpfungstheologisch geht Ian Barbour vor. Im Anschluss an die Prozessphilosophie versucht er, naturwissenschaftliche und theologische Erkenntnisse zu integrieren und entwirft ein Modell von Schöpfung, das mit astronomischen Theorien zur Weltentstehung und evolutionstheoretischen Erkenntnissen kompatibel zu sein beansprucht (vgl. Barbour 2003). Auch Christina aus der Au entwickelt im Anschluss an die Prozesstheologie eine theologische Umweltethik (aus der Au 2003). Ebenso bezieht sich der katholische Theologe Markus Vogt auf prozesstheologische Motive, wenn er die ökologische Krise als gegenwärtigen „*locus theologicus*“ beschreibt, in dem man „die verborgene Gegenwart Gottes inmitten der schöpferischen Prozesse entdeckt“ (Vogt 2021, 287–89).

Eine kritische Analyse des Mensch-(Um)Welt-Verhältnisses ist auch ein zentrales Thema der feministischen Theologie. Die amerikanische Theologin Sallie McFague vertritt die These, die Umweltkrise sei als theologisches Problem zu verstehen, weil sie aus der falschen menschlichen Sicht auf Gott resultiere, die zu destruktiven Handlungen führe. Im Gegenzug entwickelt sie mit der Metapher der Welt als Körper Gottes ein Modell, das nicht den Menschen, sondern den ganzen Kosmos in den Fokus der theologischen Aufmerksamkeit rückt. Gott und Mensch stünden immer in Beziehung und wer seiner Umwelt Schlechtes tue, tue das das gleichsam auch Gott an. Hierdurch zielt McFague auch darauf ab, die von ihr diagnostizierte Körperfeindlichkeit der Theologie zu überwinden (McFague 1993 und dazu Enxing 2016). Ein radikaler Anthropozentrismus und ein starrer Dualismus von Gott und Welt zeigen sich so als theologische Wurzeln der gegenwärtigen Umweltkrise. Die Kritik einer patriarchal geprägten Beziehung von Gott und Mensch wird somit als relevant für das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt betrachtet.

Die dargestellten Schöpfungstheologien schreiben der nichtmenschlichen Welt als Sphäre der „Mitgeschöpfe“ eine grundlegende theologische und damit auch ethische Relevanz zu. Sie reagieren damit auch auf den White'schen Vorwurf des jüdisch-christlich grundierten Anthropozentrismus und stehen damit, ohne durchweg darauf Bezug zu nehmen, im Kontext der Debatte um einen Eigenwert bzw. ein Eigenrecht nichtmenschlicher Lebensformen bzw. der Biosphäre insgesamt. Festzuhalten ist, dass in der Theologie sowohl Ansätze vorkommen, die einen gemäßigten Anthropozentrismus vertreten (Auer 1985), als auch pathozentrische, biozentrische sowie holistische oder physiozentrische Ansätze (McFague 1993; Daecke 1986 mit Verweis auf Meyer-Abich; vgl. zur Zuordnung auch Halter und Lochbühler 1999). Der Versuch einer Auflösung des Gegensatzes zwischen Anthropozentrik und Physiozentrik wurde über den Begriff der Theozentrik unternommen (vgl. Daecke 1989; zur Wertediskussion s. auch → Umweltwissenschaften). Aus epistemologischer Perspektive ist ein Anthropozentrismus unaufgebbar: Der Mensch ist das Wesen, das erkennen, reflektieren, verantwortlich handeln und Ethik betreiben kann. Ein axiologischer Anthropozentrismus ist hingegen als theologisch unhaltbar kritisiert worden (vgl. Gräß-Schmidt 2015, 659f.). Welchen nicht-menschlichen Entitäten intrinsischer Wert zugesprochen wird oder nach welchen Kriterien Hierarchisierungen von Werten bzw. Entitäten entwickelt werden, variiert. Dabei ist zu fragen, inwiefern solche Wertzuschreibungen überzeugend sind, und ob der

Begriff des Wertes theologisch überhaupt als die angemessene Kategorie zur Diskussion ethischer Probleme gelten kann (vgl. Jüngel 1990). Jenseits solcher Grundlegungsfragen sollte es einer theologischen Umweltethik jedoch vor allem darum gehen, welche theologischen Deutungsperspektiven sich im hermeneutischen Zirkel mit bereichsethischen Fragestellungen je und je als angemessen erweisen, wenn beispielsweise Fragen aus den Feldern Klimawandel, Biodiversität, Tierethik oder Ernährungsverantwortung zu reflektieren sind (vgl. z. B. Lienkamp 2009; Hofheinz und Johnsdorf 2021; Heuser 2021). Zuvor ist jedoch nach den Grenzen einer theologischen Umweltethik zu fragen.

Chancen und Grenzen einer theologischen Umweltethik

Der White'sche Vorwurf, dass die Wirkungsgeschichte des Schöpfungsauftrags (s. o.) zur gegenwärtigen ökologischen Krise geführt habe, ist von manchen theologischen Entgegnungen geradezu umgekehrt worden: Der Grund für die Ausbeutung der Umwelt durch den Menschen wird dann nicht in einer spezifisch religiösen bzw. theologischen Naturauffassung, sondern im Gegenteil in der Säkularisierung der Naturvorstellungen gesucht. Im Gefolge der Aufklärung und der Entstehung der modernen Naturwissenschaften sei die Natur säkularisiert, verobjektiviert und damit zur Ausbeutung durch den Menschen freigegeben worden (vgl. Krolzik 1988; Münk 1987). Einige der zuvor genannten theologischen Ansätze lassen sich vor dem Hintergrund dieser Diagnose verstehen als Versuche, Natur bzw. Umwelt theologisch zu reintegrieren und damit zu desäkularisieren. An dieser Stelle zeigen sich spezifische Schwierigkeiten eines umweltethischen Ansatzes aus theologischer Perspektive. Pointiert lassen sich auf drei Ebenen Fallen benennen, in die eine theologische Umweltethik nicht gehen sollte:

- 1) Innertheologisch droht eine Naturalisierungsfalle: Wird von Schöpfung gesprochen, als sei diese mit der Natur der Naturwissenschaften bzw. der Umweltpolitik – präziser: zumeist mit der außermenschlichen Natur (Meireis 2016, 28) – identisch, wird der Blick darauf verstellt, dass es sich bei der Rede von der Schöpfung um eine Glaubensaussage handelt, die nur als solche sinnvoll ist (pointiert: Benk 2016). Als Schöpfung gedeutet, zeigt sich die erfahrbare Welt auf *Sinn* angelegt, auch wenn sie das in der Erfahrung von Katastrophen, Krankheiten und anderen negativen Widerfahrnissen zumeist nicht einlöst. Menschliche Freiheit als Element der Schöpfung ist endlich und relational verfasst, bedroht und fehlbar. Solche Glaubensaussagen über die Welt und die Stellung des Menschen in ihr sind umweltethisch nicht irrelevant, aber sie sind auch nicht unmittelbar in eine allgemeingültige Umweltethik zu übersetzen.
- 2) Im kirchlichen Kontext zeigt sich zudem eine Moralisierungsfalle: Eine direkte Moralisierung von Frömmigkeitsgehalten schadet diesen in der Regel, da es sie religiös entleert. Wenn es in einer Osterpredigt heißt, „Auferstehung gibt Kraft zum Aufstehen“ (Walbach 2008), und damit unmittelbar zum nachhaltigen Handeln

aufgerufen wird, so dürfte die religiöse Pointe des Auferstehungsglaubens jedenfalls verfehlt sein.

- 3) Hinsichtlich öffentlicher theologischer Rede besteht wiederum eine Glaubwürdigkeitsfalle: Wenn „Schöpfung“ als bloßer motivationaler Verstärker von „Ökologie“ oder „Nachhaltigkeit“ auftritt, so entsteht ein Glaubwürdigkeitsproblem. Eine solche funktionale Indienstnahme religiöser Terminologie erschließt in ethischer Hinsicht nichts. Sie verdoppelt semantisch, was auch einfach zu sagen wäre, aber fügt nichts an Bestimmtheit hinzu (Fischer 1997). Auch ihre motivationale Leistung dürfte gering sein, insofern eine naturalistisch entleerte Schöpfungsvorstellung gerade nicht mehr diejenigen ästhetischen, kontemplativen und motivationalen Kräfte freizusetzen in der Lage ist, die von ihr erwartet werden.

Auf allen drei genannten Ebenen zeigen sich jedoch auch spezifische Chancen einer theologischen Umweltethik:

- 1) Innertheologisch bietet sich die Chance, die Selbstbescheidung auf eine religiös-moralische Innerlichkeit zu überwinden und auch die Welt des Körperlichen in ihren planetaren Interdependenzen als Gegenstand religiöser Rede in einer nicht naiven Weise wiederzugewinnen. Die vorfindliche Welt ist religiös nicht einfach mit der „sehr guten“ Schöpfung identisch, aber in allen Beschädigungen, Verwundungen und inneren Antagonismen doch darauf angelegt, ein Raum erfüllten Lebens zu sein. „Welt“ oder „Natur“ in diesem Sinne ist christlicherseits nicht einfach zu resakralisieren; aber sie ist ebenso wenig religiös irrelevant.
- 2) Im kirchlichen Kontext bietet sich die Chance, das erhebliche ökologische Engagement, das im Raum der Kirchen oder anderer christlicher Gruppierungen vorhanden ist, als Teil der Geschichte und der Gegenwart des Christentums zu verstehen. Die hier vorhandenen religiös codierten Überzeugungen, Motivationen und Reflexionen gilt es aufzunehmen und die Formen, die religiöses Angegangensein von ökologischen Anliegen symbolisieren, weiterzuentwickeln. Auch interreligiös bieten sich hier Anschlusspunkte, so etwa für praktische Kooperationen zwischen Einrichtungen verschiedener Religionsgemeinschaften.
- 3) Hinsichtlich öffentlicher Rede lässt sich mit Jürgen Habermas vermuten, dass der Beitrag der Religionen zur Geschichte der Vernunft noch nicht abgegolten sein könnte (Habermas 2020). Religion und die sie reflektierende Theologie dürften sich nach dem hier Ausgeführten weder als Moralverstärkerinnen, also als Produzentinnen triftigerer Begründungen für Handlungsimperative, noch als Motivationsverstärkerinnen, also als Vitalisierung für die schwächelnden Triebkräfte nachhaltiger Lebensführung, eignen. Zu fragen ist stattdessen, ob und inwieweit Theologie im öffentlichen wie im wissenschaftlich-interdisziplinären Kontext zur Reflexion des menschlichen Naturverhältnisses beitragen kann. Das soll im Folgenden anhand der umweltethisch relevanten Spannungsverhältnisse von Skepsis und Spiritualität, von Verantwortung und Freiheit sowie von Furcht und Hoffnung aufgezeigt werden.

Materiale Topoi einer theologischen Umweltethik

Im Folgenden werden einzelne Themen einer theologischen Umweltethik exemplarisch dargestellt. Die Gliederung verdankt sich einer geläufigen Unterscheidung dreier zentraler Komplexe christlich-theologischer Lehrbildung, der Schöpfungslehre, der Rechtfertigungslehre und der Eschatologie.

a) Schöpfungslehre: Skepsis und Spiritualität

Hinsichtlich des menschlichen Naturverhältnisses hat das Christentum nicht nur religiöse Inwertsetzung, sondern auch einiges an Skepsis beizusteuern. Die Welt ist im biblischen Verständnis nicht nur geschaffene, sondern auch gefallene Welt. Die ursprüngliche Schöpfung des „Und siehe, es war sehr gut“ (Genesis 1,31) einerseits und die erfahrbare Welt andererseits sind durch einen unaufhebbaren Riss getrennt. Die biblische Urgeschichte (Genesis 1–11) erzählt von einer gegen sich selbst zerfallenen Welt, in der es Feindschaft zwischen Mensch und Tier, Schmerzen und große Mühen gibt, das eigene Überleben zu organisieren. Heute zeichnet die Evolutionstheorie das Bild einer ungeheuren Verschwendung von Leben im Versuch-und-Irrtum-Verfahren, von zielloser Veränderung und konsequenter Aussonderung der Schwächeren und schlechter Angepassten („*survival of the fittest*“; vgl. dazu Neukamm 2014). Unter moralischem Gesichtspunkt erscheint das obszön. Dies festzuhalten ist sinnvoll gegen ökologisch-ethische Versuche, die Natur der Naturwissenschaften zu einer heilen Welt der Ökosysteme zu stilisieren. Einer solchen Sicht ist Hiobs Protest entgegenzustellen, der sich im Namen einer religiösen Humanität gegen die Grausamkeit namenloser Abläufe wehrt, die blind sind für Wohl und Wehe des Einzelnen. Eine „Schöpfungsspiritualität“ in christlicher Tradition lieferte also keine ungebrochene Ehrfurcht vor der Natur, aus der eine genuin religiöse Motivation zum Umwelt- und Klimaschutz folgte. Wer von der Natur als Gottes Schöpfung spricht, muss auch die Blindheit natürlicher Prozesse gegenüber menschlicher Sinngebung, menschlichem Hoffen und Lieben benennen.

Ähnlich ist das religiöse Endlichkeitsbewusstsein, Geschöpf, nicht Schöpfer zu sein, zu unterscheiden von der Rede von „Grenzen“, die im politischen Kontext von Ökologiedebatten populär sind. Grenzen wie etwa „*planetary boundaries*“ (→ Anthropozän) sind Festlegungen, die naturwissenschaftliche Einsichten, ethische Prämissen und politische Festlegungen verbinden. „Die Natur“ gibt keine eindeutigen Anweisungen, wie in ihr und an ihr zu handeln ist. Der politische Charakter solcher Grenzfestlegungen ist zu unterscheiden von der grundlegenden Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Wissens und Handelns. Diese Differenzierung zwischen Religion, Ethik, Politik, Psychologie und Naturwissenschaften gehört zu den Grundvoraussetzungen moderner Theologie. Sie gilt es festzuhalten, um nicht in die oben genannten Fallen der Naturalisierung, Moralisierung und der mangelnden Glaubwürdigkeit zu tappen.

Grundsätzlich ist in der Rede von der Schöpfung zu unterscheiden zwischen den Logiken der politisch-technischen Diskussion von Problemen und Lösungen einerseits und der

Kommunikation religiöser Bilder des umfassend gelingenden Lebens in einer neuen Schöpfung („die Löwen werden bei den Lämmern weiden“, Jesaja 11,6; s. o.) andererseits. Die theologische Leistung auf dem Feld der ökologischen Ethik liegt in der Vermittlung, die sie zwischen beidem erbringt.

b) Rechtfertigungslehre: Verantwortung und Freiheit

Der Verantwortungsbegriff ist zentral für die Bearbeitung umweltethischer Fragestellungen. Die Frage, ob Verantwortung vorrangig Individuen zukommt und sich auf die jeweilige individuelle Lebensführung bezieht oder ob diese insbesondere politischen Systemen zuzurechnen ist und sich jeweils auf die zur Verfügung gestellten Rahmenbedingungen bezieht, wird insbesondere anhand von umweltethischen Fragen virulent. Am vielversprechendsten scheinen nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus sachlichen Gründen Konzeptionen des Verantwortungsbegriffs, die sowohl individuelle als auch kollektive Verantwortung zulassen. In der Theologie ist im umweltethischen Kontext Hans Jonas ethisches Hauptwerk *Prinzip Verantwortung* breit rezipiert und adaptiert worden (Jonas 1979). Jonas selbst benennt bereits die religiöse Affinität seines Ansatzes. Verantwortung ist, auch bei Jonas, nicht unabhängig von Freiheit zu verstehen, sondern entsteht genau dort, wo der Mensch in der Lage ist, sich zu seinem Handeln ins Verhältnis zu setzen. Verantwortung ist immer nur im Kontext von Freiheit und in Reflexion ihrer Grenzen denkbar (vgl. Gräb-Schmidt 2015, 669). Dabei wächst mit größerer Macht auch die Verantwortung – wer ein anderes Sein in stärkerem Maße affizieren kann, ist auch dem Sollen unterworfen, dies möglichst verantwortlich zu tun (vgl. Jonas 1986). Durch die globalen, komplexen und weitreichenden Auswirkungen des menschlichen Handelns ist die Verantwortung angesichts klimaethischer Fragen scheinbar maßlos geworden. Bereits Albert Schweitzer benennt die Grenzenlosigkeit der Verantwortung, die daraus folgt, dass ich nicht leben kann, ohne anderes Leben zu schädigen (vgl. Schweitzer 1923, 242). Leben bedeutet dann auch immer, schuldig zu werden. Theologische Ethik muss sich mit der Frage befassen, wie diese Situation zu deuten ist und was für menschliches Handeln daraus folgt. Angesichts dessen, dass der individuelle Mensch seiner Verantwortung offenbar gar nicht in umfassender Weise gerecht werden kann, ist theologisch vorgeschlagen worden, den Verantwortungsbegriff mithilfe des Begriffs der Gnade anzureichern (vgl. Villiers 2007). „Bewahrung der Schöpfung“ insgesamt ist in diesem Sinne Aufgabe Gottes; sie entzieht sich nicht nur menschlichen Möglichkeiten, sondern muss umgekehrt im menschlichen Handeln immer schon in Anspruch genommen werden. In Rede steht hier eine Konzeption endlichkeitsbewusster Verantwortung: Es gilt, die von Hans Jonas namhaft gemachte Entgrenzung menschlicher Verantwortung einerseits und die Endlichkeit individueller wie kollektiver Handlungsmöglichkeiten andererseits anzuerkennen – gegen den Zynismus, der die Verantwortung angesichts ihres Übermaßes negiert und gegen die Resignation, die die eigene Handlungsfähigkeit verneint. Es darf auch in Krisensituationen, mit einem alt-frommen Wort, *getrost* gehandelt werden (vgl. Moos 2014).

c) Eschatologie: Furcht und Hoffnung

In umweltethischen Fragen ist menschliches Handeln nicht nur in seinen gegenwärtigen Wechselwirkungen, sondern auch hinsichtlich seiner Auswirkungen in ferner Zukunft zu betrachten. Wiegt die Verantwortung angesichts der Komplexität mundaner Interdependenzen schon auf kurze Frist unfassbar schwer, so wächst sie mit Einführung einer längeren Zukunftsperspektive ins Unermessliche. Hier ist von den Belangen kommender Generationen zu sprechen und von den angesichts technologischer Entwicklungen potentiell immer weiterreichenden Technikfolgen, wie sie Thema der Technikfolgenabschätzung sind. Hans Jonas hat mit Blick auf die eingeschränkte Zukunftsdimension menschlichen Handelns eine „Heuristik der Furcht“ gefordert: Wenn es unterschiedliche Prognosen gibt, sei immer von der schlechtesten auszugehen (vgl. zum Vorsorgeprinzip Scotford 2017). So solle dafür gesorgt werden, dass nicht nur zukünftiges Leben möglich ist, sondern auch zukünftiges *gutes* Leben. Zu fragen ist dabei allerdings, inwiefern in einer Heuristik der Furcht überhaupt noch eine Handlungsfähigkeit des Menschen gedacht werden kann, wie Kreativität und Innovation möglich sein sollen (vgl. Körtner 2019, 106f.). Theologisch ist die Frage, wie ein Leben angesichts bedrohlicher und mit hoher Ungewissheit behafteter Zukunftsszenarien geführt werden kann, unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung reflektiert worden (vgl. Moltmann 2010, 22).

Es ist augenfällig, dass ungewisse und bedrohliche Zukunftsperspektiven auch im säkularen Bereich mithilfe der Aufnahme religiöser Motive kommuniziert werden. Insbesondere der jüdisch-christliche Topos der *Apokalypse* spielt hier, nicht zuletzt durch popkulturelle Vermittlung, eine herausragende Rolle. Apokalyptik lässt sich dabei theologisch verstehen als ein strukturell hochgradig differenzierter Vorstellungszusammenhang, der es erlaubt, im Horizont bedrohlicher Kontingenzen Ohnmacht und Handlungsfähigkeit zu symbolisieren und zu reflektieren. Auch hier wäre die theologisch-ethische Pointe nicht in der religiösen Geltungs- und Dringlichkeitsaufladung allgemeiner Moral zu suchen, sondern in der Rekonstruktion der in solchen religiösen Topoi aufgespeicherten Rationalität im Umgang mit den Grenzen von Handlungsfähigkeit (vgl. Pfeleiderer und Matern 2020).

Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer. 1974. Weltschöpfung und Menschenschöpfung: Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen. Calwer Theologische Monographien 3, Stuttgart: Calwer Verlag.
- Attfield, Robin. 2001. „Christianity.“ In A Companion to Environmental Philosophy, herausgegeben von Dale Jamieson, 96–110. Oxford: Blackwell Publishers.
- Auer, Alfons. 1985. Umweltethik: Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. 2. Auflage Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Aus der Au, Christina. 2003. Achtsam wahrnehmen: Eine theologische Umweltethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Barbour, Ian G. 2003. Wissenschaft und Glaube. Übersetzt von Sabine Floer und Susanne Starke-Perschke. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bedford-Strohm, Heinrich. 2008. Die Entdeckung der Ökologie in der ökumenischen Bewegung. In Hoffnungswege: Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, herausgegeben von Hans-Georg Link und Geiko Müller-Fahrenholz, 321–47. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Benk, Andreas. 2016. Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit: Was niemals war, doch möglich ist. Ostfildern Ruit: Matthias Grünewald.
- Conradie, Ernst M. 2012. Creation and Salvation, Bd. 1: A Mosaic of Selected Classic Christian Theologies. Bd. 2: A Companion on Recent Theological Movements. Berlin: Lit Verlag.
- Daecke, Sigurd Martin. 1986. „Friede mit der Natur: Zur theologischen Begründung der Umweltethik.“ Evangelische Kommentare 19, 8–11.
- Daecke, Sigurd Martin. 1989. „Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur?“ In Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung, herausgegeben von Günter Altner, 277–99, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Danz, Christian. 2011. „Charles Darwin und die Physikotheologie: Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft.“ In Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 24, herausgegeben von Martin Rothgangel und Ulrich Beuttler, 33–48. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Deutsche Bischofskonferenz. 2021. Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung: Klima- und Umweltschutzbericht 2021 der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen Nr. 327. Bonn.

Energie & Kirche und Zentrum Gesellschaftliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. 2021. Klimaschutz und Nachhaltigkeit in unserer Kirchengemeinde. Jetzt gemeinsam für die Schöpfung handeln. Zugriff am 22. Dezember 2021.

www.zgv.info/fileadmin/Daten/News_Downloads_2015/2021_08_30_BegruessungsBroschue-re_Silk_ZGV_WEB.pdf.

Enxing, Julia. 2016. „Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht: Ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague.“ In Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen, herausgegeben von Peter Hünermann und Thomas Söding, 53–76. Freiburg: Herder.

FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft). 2021. Arbeitsbereich Nachhaltige Entwicklung. Zugriff am 17. Dezember 2021. <https://www.fest-heidelberg.de/nachhaltige-entwicklung/>.

Fischer, Johannes. 1997. „Der Beitrag der Theologie zur ökologischen Ethik.“ In: Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft: Von der Illusion zur Realität, herausgegeben von Adrian Holderegger, 195-212. Freiburg, Schweiz: Universitäts-Verlag.

Gärtner, Claudia. 2020. Klima, Corona und das Christentum: Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt Biefeld: transcript.

Gerten, Dieter und Sigurd Bergmann. 2012. Religion in Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles. London: Continuum.

Gräb-Schmidt, Elisabeth. 2015. „Umweltethik.“ In Handbuch Evangelische Ethik, herausgegeben von Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter, 649–709. München: C.H.Beck.

Groh, Dieter. 2003. Schöpfung im Widerspruch: Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 2020. Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. 4. Auflage. Berlin: Suhrkamp

Halter, Hans, und Wilfried Lochbühler. 1999. Ökologische Theologie und Ethik, Texte zur Theologie. Moraltheologie 1,1 und 1,2. Graz: Verlag Styria.

- Hardmeier, Christof, und Konrad Ott. 2016. „Biblische Schöpfungstheologie.“ In Handbuch Umweltethik, herausgegeben von Konrad Ott, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin, 183–189. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Heuser, Stefan. 2021. „Die große Transformation und der kleine Neubeginn: Eine ethische Auseinandersetzung mit einem Schlüsselbegriff der Klimadebatte.“ In *The Grand International Challenges: Theologisch-ethische Perspektiven*, herausgegeben von Marco Hofheinz und Cornelia Johns Dorf, 121–132. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hofheinz, Marco, und Cornelia Johns Dorf. 2021. „Der Hunger in der Welt und die Bergpredigt Jesu: Zwei globale Herausforderungen in entwicklungspolitischer und theologischer Perspektive.“ In *The Grand International Challenges: Theologisch-ethische Perspektiven*, herausgegeben von Marco Hofheinz und Cornelia Johns Dorf, 51–80. Stuttgart: Kohlhammer.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno. 1947. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag. 16. Auflage, 2006. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. Neuauflage, 2020. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans. 1986. „Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik.“ In *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, herausgegeben von Thomas Meyer und Susanne Miller, 3–14. München: J. Schweitzer Verlag.
- Jüngel, Eberhard. 1990. „Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte‘.“ In *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, herausgegeben von Eberhard Jüngel, 90–109. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Käfer, Anne. 2012. „Den Tieren Gerechtigkeit: Martha Nussbaums Tierethik als Prüfstein für ihren ‚capabilities approach‘.“ *Zeitschrift für evangelische Ethik* 56, Nr. 2: 116–128.
- Keel, Othmar, und Silvia Schroer. 2008. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kipfer, Sara. 2020. „„Es freue sich der Himmel und die Erde jauchze...“ (Ps 96,11): Natur und Naturkonzepte in der Hebräischen Bibel.“ *Jahrbuch für Biblische Theologie* 34: 27–47.
- Kipfer, Sara. 2021. „Extreme Klimaereignisse in der Bibel: Von Verursachenden und Leitragenden.“ In *Gott in der Klima-Krise – Herausforderungen für Theologie und*

- Kirche, herausgegeben von Sabine Scheuter und David Plüss, 65–75. Zürich: TVZ Zürich.
- Konrad, Matthias. 2012. „Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament.“ In Schöpfung, herausgegeben von Konrad Schmid, 121–84. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körtner, Ulrich. 2019. Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder. 4. Auflage Göttingen: UTB.
- Krolzik, Udo. 1988. Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- LeVasseur, Todd, und Anna Peterson. 2017. Religion and Ecological Crisis: The „Lynn White Thesis“ at Fifty. New York und London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Lienkamp, Andreas. 2009. Klimawandel und Gerechtigkeit: Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Link, Christian. 2012. Schöpfung: Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 2021. Theologische Tage 2022 – Bewahrung der Schöpfung. Zugriff am 17. Dezember 2021. <https://www.theologie.uni-halle.de/theoltage/archiv/theoltage2022>.
- McFague, Sallie. 1993. The Body of God: An Ecological Theology. Minneapolis: Fortress Press.
- Meireis, Torsten. 2016. „Schöpfung und Transformation: Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive.“ In Nachhaltigkeit, herausgegeben von Traugott Jähnichen, Torsten Meireis, Johannes Rehm, Sigrid Reihls, Hans-Richard Reuter und Gerhard Wegner, 15–50. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Michel, Paul. 2008. Physikotheologie – Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform. Zürich: Gelehrte Gesellschaft in Zürich.
- Moltmann, Jürgen. 1985. Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre. Sonderausgabe 2016. München und Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen. 2010. Ethik der Hoffnung. München und Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moos, Thorsten. 2014. „Rationalität der Sorge: Von den Chancen und Risiken theologischer Ethik angesichts des Klimawandels.“ In Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts, herausgegeben von Gerald Hartung und Thomas Kirchhoff, 471–92, Freiburg und München: Karl Alber.

- Münk, Hans J. 1987. „Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik.“ *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 28: 133–206.
- Neukamm, Martin (Hg.). 2014. *Darwin heute: Evolution als Leitbild in den modernen Wissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ott, Konrad. 2014. *Umweltethik zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius.
- Pfleiderer, Georg. 2016. „Natur als ‚Schöpfung‘? Zur Problematik und Produktivität theologischer Umweltethik.“ In *Umweltethik interdisziplinär*, herausgegeben von Daniela Demko, Bernice S. Elger, Corinna Jung und Georg Pfleiderer, 55–70. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pfleiderer, Georg, und Matern, Harald (Hg.). 2020. *Krise der Zukunft I: Apokalyptische Diskurse in interdisziplinärer Diskussion*. Zürich: Pano Verlag.
- Rom-Shiloni. „DNI Bible: Dictionary of Nature Imagery of the Bible.“ <https://dni.tau.ac.il/>.
Letzter Zugriff am 28. Juli 2022.
- Schellenberg, Annette. 2016. „Schöpfung (AT).“ *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff am 15. September 2021.
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.
- Schmid, Konrad (Hg.). 2012. *Schöpfung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmid, Konrad. 2012. „Zusammenschau.“ In *Schöpfung*, herausgegeben von Konrad Schmid, 325–46. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schubert, Anselm. 2012. „Schöpfung – Positionen der Theologie- und Kirchengeschichte.“ In *Schöpfung*, herausgegeben von Konrad Schmid, 185–223. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schweitzer, Albert. 1923. *Kultur und Ethik: Kulturphilosophie, Zweiter Teil*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Scotford, Eloise. 2017. *Environmental Principles and the Evolution of Environmental Law*. Oxford und Portland, OR(: Hart Publishing.
- Steck, Odil Hannes. 1978. *Welt und Umwelt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thomas, Günter. 2020. „Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur: Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung.“ *Jahrbuch für Biblische Theologie* 34: 1–24.
- Villiers, Etienne de. 2007. „Perspektiven einer christlichen Verantwortungsethik.“ *Zeitschrift für evangelische Ethik* 51: 8–23.

- Vogt, Markus. 2013. „Was taugt der Naturbegriff für die Umweltethik?“ In *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, herausgegeben von Markus Vogt, Jochen Ostheimer und Frank Uekötter, 21–50. Marburg: Metropolis.
- Vogt, Markus. 2021. *Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag.
- Walbach, Wolfram. 2008. „Osternacht/Ostersonntag.“ In *Nachhaltig predigen: Predigtanregungen zur evangelischen und katholischen Leseordnung*, herausgegeben von Landeszentrale für Umweltaufklärung, 64–65. Mainz: Y-PR.
- Weippert, Manfred. 1998. „Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt: Zum sog. dominium terrae in Genesis 1.“ In *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt: Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, herausgegeben von Hans-Peter Mathys, 35–55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Welker, Michael. 2009. „Schöpfung und Endlichkeit: Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven.“ In *Und Gott sah, dass es gut war: Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*, herausgegeben von Heinrich Bedford-Strohm, 17–28. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- White Jr., Lynn. 1967. „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.“ *Science* 155: 1203–7.
- Zwickel, Wolfgang. 2002. *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.