



Prof. Dr. Dirk Ansorge,
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main

Ökotheologie heute

Vortrag in Budapest am 16. August 2012

Hochwürdigster Herr Bischof, sehr geehrter Herr Minister,
sehr geehrter Herr Vorsitzender, liebe Damen und Herren!

Für die Politiker in Deutschland, aber auch für die Theologen war es eine nicht geringe Überraschung, als Papst Benedikt XVI. bei seiner Ansprache im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 die Abgeordneten in die Pflicht nahm, bei Ihren Entscheidungen die „Würde der Erde“ zum Maßstab politischen Handelns zu wählen.

Der Papst erinnerte an die ökologische Bewegung in Deutschland, welche die deutsche Politik seit den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend geprägt hat: „Jungen Menschen war bewusst geworden“, so der Papst, „dass irgendetwas in unserem Umgang mit der Natur nicht stimmt. Dass Materie nicht nur Material für unser Machen ist, sondern dass die Erde selbst ihre Würde in sich trägt und wir ihrer Weisung folgen müssen“.

Ausdrücklich verwehrte sich der Papst gegen jeden Verdacht, er wolle mit seiner Rede „Propaganda für eine bestimmte politische Partei“ machen.

Die ökologische Bewegung in Deutschland

Damit zielte er wohl vor allem auf „Die Grünen“. „Die Grünen“ sind eine 1980 in der damaligen Bundesrepublik Deutschland gegründete Partei. Ihre Gründungsmitglieder sind aus der Anti-Atomkraft-Bewegung in Westdeutschland, der Ökologie-Bewegung, verschiedenen Friedensbewegungen sowie der Frauenbewegung der 70-er Jahre hervorgegangen. Im Jahr 1983 zogen „Die Grünen“ erstmals in den Deutschen Bundestag ein. Seither sind sie eine die bundesdeutsche Innen- wie Außenpolitik maßgeblich bestimmende politische Kraft. Von 1998 bis 2005 waren „Die Grünen“ an einer Regierungskoalition beteiligt.

Nach der Wiedervereinigung Deutschlands haben sich „Die Grünen“ mit jenen politischen Gruppierungen verbunden, die sich in der ehemaligen DDR um verschiedene Bürgerrechts-Bewegungen und Umwelt-Gruppen geschart hatten. Diese Gruppen waren in Ostdeutschland Ende der 70er Jahre entstanden. Sie hatten unter dem Eindruck des Re-

aktorunfalls von Tschernobyl im Jahre 1986 zusätzlichen Auftrieb gewonnen. Zahlreiche Umwelt-Aktivisten in der ehemaligen DDR fanden Rückhalt in evangelischen Kirchengemeinden.

Mindestens für den Westen Europas ist die ökologische Bewegung nicht nur eine Folge der Studentenbewegung der 60-er Jahre. Zwar wurden gerade in diesen Jahren Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Analysen der „instrumentellen Vernunft“ breit rezipiert, und ihre ursprünglich auf die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zielende Kritik an der „Dialektik der Aufklärung“ ließ sich zwanglos auch ökologisch interpretieren. Für die Anfänge der ökologischen Bewegung mindestens so prägend wurden aber auch der im Jahr 1972 veröffentlichte erste Bericht des „Club of Rome“ und die erste Ölkrise im Jahr 1973.

Nach den Jahren des Aufbaus und des sog. „Wirtschaftswunders“ in Deutschland wies der erste Bericht des „Club of Rome“ auf die „Grenzen des Wachstums“ hin. Dass diese Grenzen keineswegs abstrakter Natur sind oder in weiter Ferne liegen, wurde für alle Bundesbürger im Folgejahr spürbar. In der Folge des Yom-Kippur-Krieges vom Oktober 1973 und des anschließenden „Öl-Embargos“ der arabischen Öl-Förderstaaten stieg der Welt-Rohölpreis um 70 Prozent an. Die Abhängigkeit der entwickelten Industriestaaten von fossilen Rohstoffen wurde unübersehbar. Zu „Ikonen“ der ersten Ölkrise wurden die leeren Autobahnen in Westdeutschland an vier sog. „autofreien Sonntagen“ im November und Dezember 1973.

Philosophische und theologische Reflexionen

Die ökonomischen Implikationen dieser Ereignisse wurden schon bald von philosophischer und mit einiger Verspätung auch von theologischer Seite reflektiert.

Im Jahr 1972 veröffentlichte der deutsche Publizist und Umweltaktivist Carl Amery (1922-2005) sein Aufsehen erregendes Buch „Das Ende der Vorsehung“. Amery wies darin dem Christentum eine Mitschuld an der zunehmend sichtbar werdenden globalen ökologischen Krise zu. Das Christentum habe den „Herrschaftsauftrag“ in Gen 1,28 („Macht euch die Erde untertan“) als Erlaubnis missverstanden, die Erde hemmungslos zu eigenen Gunsten auszubeuten. Mit dieser These wurde Amery zu einem Vordenker der ökologischen Politik in Westdeutschland, für die er sich auch persönlich bei den „Grünen“ engagierte.

Im Jahr 1979 erschien von Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“. Schon durch die Wahl des Titels wendet sich der Philosoph Jonas gegen Ernst Blochs sozialutopische Geschichtsphilosophie, die dieser unter dem Titel „Das Prinzip Hoffnung“ vorgelegt hatte. In Anlehnung an Immanuel Kant formuliert Jonas im „Prinzip Verantwortung“ seinen in der Folgezeit oftmals zitierten „ökologischen Imperativ“: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“

In der deutschen Öffentlichkeit hat sich der „ökologische Imperativ“ mit dem Begriff „Nachhaltigkeit“ verbunden. Als „sustainable development“ ging der Begriff im Jahr 1980 in die sog. „World Conservation Strategy“ der Internationalen Naturschutz-Union ein. Von „nachhaltiger Entwicklung“ ist heute auf zahlreichen Ebenen der kommunalen, nationalen und internationalen Politik die Rede, wenn ökologische Themen debattiert werden.

Mit einiger zeitlicher Verzögerung reagierte auch die *Theologie* auf das sich wandelnde ökologische Bewusstsein. Noch das Zweite Vatikanische Konzil ist durch einen heute fast naiv anmutenden Fortschrittsoptimismus gekennzeichnet. Dies betrifft vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. Sofern darin ökologische Herausforderungen überhaupt als solche wahrgenommen wurden, gelten sie als prinzipiell durch Fortschritt und Technik beherrschbar.

In einem Kommentar zu „Gaudium et Spes“ konstatiert Joseph Ratzinger wohl zutreffend, dass in der geschichtstheologischen Gesamtperspektive der Pastoralkonstitution auf Schritt und Tritt das Denken Teilhard de Chardins (1881-1955) und seine optimistische Deutung der Evolutionsgeschichte spürbar seien.

Die auch heute noch maßgeblichen *theologischen* Beiträge zu ökologischen Fragen erscheinen in Deutschland erst in den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts. 1984 veröffentlichte der katholische Moraltheologe Alfons Auer (1915-2005) seine „Umweltethik“ (1989 in 3. Auflage). Diese wollte Auer als einen „theologischen Beitrag zur ökologischen Diskussion“ – so der Untertitel – verstanden wissen. „Umweltethik“ wird darin in Auer im weiteren Horizont seines ethischen Konzepts einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“ entfaltet.

Ein Jahr später erscheint die „Ökologische Schöpfungslehre“ des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann (geb. 1926). Mit ihrer vom jüdischen Begriff der „Shechina“, der „Einwohnung“ inspirierten Bild der „Einwohnung“ Gottes in seiner Schöpfung ist Moltmanns Buch auch heute noch ein Standardwerk der Schöpfungstheologie.

„Schöpfung“ interpretiert Moltmann als messianisches *Einwohnen* Gottes in seinem eigenen Haus, seinem „oikos“. „Schöpfung“ ist somit nicht zu verwechseln mit einem willkürlichen Herrschen Gottes über das Andere seiner selbst, die von ihm geschaffene Welt.

Das so verstandene Gott-Welt-Verhältnis deutet Moltmann als Vorbild für das Verhältnis des Menschen zur Welt. Dieses ist nicht als ein Herrschen oder gar Ausbeuten der Natur zu fassen. Vielmehr geht es um Gemeinschaft und Partizipation des Menschen an den guten Gaben der Schöpfung. Ihr Vorbild hat dieses Verhältnis im trinitarischen Leben Gottes, an der wechselseitigen *Teilhabe* und *Teilgabe* der göttlichen Personen in der umfassenden Einheit ihres gemeinsamen Wesens.

Außerhalb des deutschsprachigen Raumes entstehen in den 80-er Jahren schöpfungstheologische Entwürfe, die durch befreiungstheologische und/oder feministische Impulse motiviert sind.

Vor allem im US-amerikanischen Kontext entstehen Schöpfungstheologien, die ihren Ausgang vom Geschlechterverhältnis nehmen. Einem vorgeblich männlichen Streben nach Dominanz nicht nur über Frauen, sondern über die Natur insgesamt setzen ökofeministische Entwürfe ein weiblich akzentuiertes Verhältnis des Menschen zur Natur entgegen. Die Erde wird vielfach mit dem mythischen Begriff der „Gaia“ angesprochen und als ein lebendiger Organismus verstanden. Innerhalb dieses Organismus ist der Mensch lediglich ein *Teil*, keinesfalls aber Herrscher über die nichtmenschliche Welt. Jeglichem *Anthropozentrismus* wird im Kontext der sog. „Gaia-Theologien“ eine radikale Absage erteilt.

Krise der ökologischen Theologie?

Einige wenige befreiungstheologisch oder feministisch inspirierte Ökotheologien wurden in den 80-er Jahren ins Deutsche übersetzt. Man kann aber nicht sagen, dass sie die deutschsprachige Theologie nachhaltig geprägt hätten. Schon gar nicht kann man sagen, dass „ökologische Theologie“ oder „Ökotheologie“ *heutzutage* ein beherrschendes Thema der deutschsprachigen Theologie sei.

Zwar zählt die „Schöpfungstheologie“ auch in Deutschland zu den grundlegenden Traktaten eines jeden Dogmatik-Studiums. Doch behandelt dieser Traktat neben den biblischen Grundlagen und den theologiegeschichtlichen Entfaltungen eine Vielfalt von Themen – darunter etwa die Herausforderung der theologischen Anthropologie durch den Naturalismus („mind-brain-Debatte“), Fragen der Evolutionstheorie („intelligent design“), das Verhältnis von Freiheit und Sünde oder auch die „Rechtfertigung“ Gottes angesichts des Leidens in der Welt („Theodizee“). Dies gilt auch für die im Jahr 2006 unter dem Titel „Und Gott sah, dass es gut war“ erschienene „Theologie der Schöpfung“ meines Frankfurter Kollegen Medard Kehl SJ.

Das Fehlen einer elaborierten ökologischen Theologie innerhalb des dogmatischen Traktats „Schöpfungstheologie“ muss umso mehr überraschen, als ja nicht zuletzt mit dem globalen *Klimawandel* in den letzten Jahren eine Herausforderung auf die politische Agenda gelangt ist, die bislang ungeahnte ökologische Dimensionen birgt. Geht es doch heutzutage nicht mehr „bloß“ um Fragen lokalen Umweltschutzes oder verknappter Rohstoff-Ressourcen. Vielmehr steht die Fortexistenz der globalen Biosphäre insgesamt auf dem Spiel – und dies mit weitreichenden ökonomischen, sozialen und politischen Implikationen.

Zwar haben zahlreiche Forderungen der Ökologie-Bewegung inzwischen Eingang in alltagspraktisches oder katechetisches Handeln der Kirchen gefunden. Doch scheint das Thema „ökologische Theologie“ zunehmend weniger Interesse zu beanspruchen.

Dies gilt selbst für den im Jahr 1989 in Basel initiierten „Konziliaren Prozess“ für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Bei der dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung 2007 in Sibiu (Hermannstadt) rangierte das Forum „Bewahrung der Schöpfung“ auf dem letzten Platz. Wichtiger erschienen den Delegierten Themen wie die Einheit der Kirchen, Spiritualität, Mission, die Zukunft Europas, der Religionsdialog, Fragen der Migration, des Friedens und der Gerechtigkeit.

Obendrein war das Forum „Bewahrung der Schöpfung“ in Sibiu weniger theologisch als vielmehr praktisch orientiert: es ging um Kohlendioxid-Emissionen, Perspektiven politischer Koalitionen zum Klimaschutz und eine Schöpfungs-Liturgie. Im spezifischen Sinne ökotheologische Fragen wurden nicht angesprochen.

Die Beispiele ließen sich vermehren – auch wenn natürlich immer auch Ausnahmen zu vermelden sind. Insgesamt aber scheint der ökotheologische Elan der 80-er und 90-er Jahre spürbar verebbt.

Ist dies ein Grund zur Resignation? Setzen Sie sich hier in Ungarn womöglich sogar auf ein abgehalftertes Pferd, wenn Sie sich ökotheologischen Fragen zuwenden?

Neue Aktualität der ökologischen Thematik

Ich glaube kaum! Die inzwischen für alle Menschen auf unserem Globus spürbaren Folgen des Klimawandels, Naturkatastrophen wie der Tsunami des Jahres 2004, wiederholte Erdbeben in Pakistan und China, Überschwemmungen, verheerende Wirbelstürme in Ostasien und in der Karibik, Flächenbrände in Australien – alles dies zeigt doch überdeutlich, dass „Ökologie“ kein Randthema der Politik sein darf – weder auf lokaler noch auf globaler Ebene. Und wenn nach „Gaudium et spes“ die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ zugleich auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ sind, dann dürfen diese Entwicklungen christliche Theologie nicht unberührt lassen.

Für die Profilierung einer „ökologischen Theologie“ stellt sich vor diesem Hintergrund die Herausforderung, deutlich zu machen, dass Sie jenseits *ethischer* Perspektiven und Handlungsoptionen eine klar erkennbare *theologische* Option vertreten kann. Andernfalls nämlich ginge ihr Beitrag nicht über politische Optionen hinaus, die auch ohne einen theologischen Rahmen gewonnen und verantwortet werden können.

Selbstverständlich: ökologisches Bewusstsein und ökologisches Handeln sind auch ohne christliche Überzeugung möglich. Gerade dies eröffnet ja im konkreten Handeln die Möglichkeit von Koalitionen zwischen Christen und Nichtchristen. Zugleich aber müssen Christen verdeutlichen können, was gerade sie dazu bewegt, sich ökologisch zu engagieren.

Was für ökologisches Handeln unabdingbar ist, das ist ein Blick auf das *Ganze der Wirklichkeit*. Und damit ist sowohl die Aufmerksamkeit für unseren Planeten Erde gemeint als

auch der Blick auf die Grundlagen unserer Kultur. Denn erst von diesen Grundlagen her empfängt das ökologische Handeln von Menschen seine Begründung, seine Motivation und seine Legitimation.

Papst Benedikt zufolge geht es im Kontext ökologischen Handelns um die Grundlagen menschlichen Handelns im Blick auf die Wirklichkeit überhaupt. „Wenn in unserem Umgang mit der Wirklichkeit etwas nicht stimmt“, so der Papst im Deutschen Bundestag, „dann müssen wir alle ernstlich über das Ganze nachdenken und sind alle auf die Frage nach den Grundlagen unserer Kultur überhaupt verwiesen.“

Nicht also bloß die Frage nach der Angemessenheit oder Nicht-Angemessenheit menschlichen Handelns liegt demnach der ökologischen Perspektive zugrunde. Vielmehr geht es um das grundsätzliche Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden nichtmenschlichen Wirklichkeit, ja zur Wirklichkeit überhaupt.

Und dieses Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt ist ein genuin *religiöses* Verhältnis, über das sowohl in theoretischer wie in praktischer Perspektive nachzudenken die ursprüngliche Aufgabe christlicher Theologie ist.

Papst Benedikt zufolge umfasst die Frage nach den Grundlagen unserer Kultur zwei Dimensionen: die eine richtet sich auf die *Natur*, die uns umgibt und deren Teil wir sind. Deren immanente Vernunft gilt es zu ergründen: „Wir müssen auf die Sprache der Natur hören und entsprechend antworten.“ Die andere Dimension der Frage nach den Grundlagen unserer Kultur richtet sich auf den *Menschen*: was ist der Mensch im Kosmos, was ist seine Bestimmung?

„Es gibt auch eine Ökologie des Menschen“, so der Papst. „Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.“ Der Papst vertraut darauf, dass eine neue Aufmerksamkeit für die Natur nicht nur dieser, sondern auch dem Menschen zugute kommt.

Ist der Papst damit bereits zu einem Ökotheologen geworden? Spätestens jetzt bedarf es einer Begriffsbestimmung. Was ist überhaupt „Ökotheologie“? Was versteht man unter „ökologischer Theologie“?

Begriff und Projekt „Ökotheologie“

Sichtet man die Publikationen der deutschsprachigen Theologie der letzten Jahre, so wird Sie nach dem bisher von mir Ausgeführten kaum überraschen: der Begriff „Ökotheologie“ begegnet höchst selten. Im Band 7 der 3. Auflage des katholischen „Lexikons für Theologie und Kirche“, der 1998 erschienen ist, kommt der Begriff nicht vor. Man

findet dort allein das Stichwort „Ökologie“. Unter „Ökologische Ethik“ wird auf den Artikel „Umwelt, theologisch-ethisch“ verwiesen.

Ein wenig besser sieht es im evangelischen Handwörterbuch „Religion in Geschichte und Gegenwart“ aus. Der 2003 erschienene 6. Band verzeichnet zwar nicht das Stichwort „Ökotheologie“, wohl aber das Stichwort „Ökologische Theologie“. Der zweispaltige Artikel wurde von der britischen Theologin Anne Primavesi verfasst.

Primavesi lehrt Systematische Theologie am Birbeck College an der University of London und ist profilierte Vertreterin einer „ökologischen Theologie“. In den zurückliegenden Jahrzehnten hat sie zwei Bücher und zahlreiche Aufsätze zur ökologischen Theologie und zur Gaia-Hypothese veröffentlicht. Ihr 1991 erschienenes Buch „From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity“ wurde im Jahr 1993 in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell“ veröffentlicht.

Primavesis Artikel bietet zwar keine präzise Begriffsbestimmung von „Ökotheologie“, schreitet aber den Problem-Horizont ab, innerhalb dessen sich die Aufgabe stellt, eine „ökologische Theologie“ – oder, mit anderen Worten – eine „Ökotheologie“ zu formulieren.

Ausgangspunkt jeder ökologischen Theologie ist eine *globale Perspektive*: eine Sicht auf die Erde, die diese als ein globales Öko-System begreift. Das Funktionieren dieses globalen Öko-Systems trägt und erhält sämtliche Lebensfunktionen auf dem Planeten Erde.

Vor diesem Hintergrund stellt sich für eine ökologische Theologie nach Primavesi die Aufgabe, „den Kontext unserer Aussagen über Gott dahingehend zu erweitern, dass er neben den menschlich-göttlichen Beziehungen [...] auch der planetarischen Geschichte Rechnung trägt“.

Weiterhin also geht es einer ökologischen Theologie um die Gott-Mensch-Beziehung; diese aber ist in einen weiteren Horizont hinein zu stellen und von diesem Horizont her theologisch zu bedenken. Mit einer bekannten Begrifflichkeit von Teilhard de Chardin ließe sich womöglich formulieren: die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist im Horizont der *Anthropogenese*, diese wiederum im Horizont der *Biogenese* und diese wiederum im Horizont der *Kosmogenese* zu interpretieren.

Schon durch diese planetarische und kosmische Perspektive ergibt sich eine Relativierung der Position des Menschen in der Welt. Für die ökologische Theologie ist diese Relativierung programmatisch. Demnach hat die Theologie nicht in erster Linie oder gar ausschließlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu reflektieren. Vielmehr hat sie das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung *insgesamt* zu bedenken. Oder, um es mit einem für die ökologische Theologie zentralen Begriff zu formulieren: aufzugeben hat die Theologie ihren traditionellen *Anthropozentrismus*.

Primavesi formuliert es pointiert: es geht in der Perspektive der ökologischen Theologie um nicht weniger als um eine Relativierung des „propter nos“ im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381): „propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis“ („für uns Menschen und wegen unseres Heils ist er vom Himmel herabgestiegen“).

Dabei bedeutet „Relativierung“ traditioneller Theologie keineswegs deren „Überwindung“ oder gar „Abschaffung“; vielmehr geht es um „Ergänzung“ und „Erweiterung“. Lediglich einer *exklusivistisch*-anthropozentrischen Engführung der Theologie wird widersprochen.

Wenn nämlich das „propter nos“ sich ausschließlich auf die Menschheit bezieht, dann liegt der Schluss nahe, dass die Erde nur für die Menschen geschaffen wurde. Und dann drängt sich die Folgerung geradezu auf, dass die Geschöpfe und Ressourcen der Erde allein zum Gebrauch und Nutzen des Menschen bestimmt sind – oder umgekehrt: dass es keinen Eigenwert der Dinge gibt.

Unschwer lässt sich aus Primavesis Charakteristik traditioneller Theologie das Gegenprojekt einer „ökologischen Theologie“ gewinnen. Demnach wurde die Erde *nicht allein* für die Menschen geschaffen; demnach sind die Geschöpfe und Ressourcen der Erde *nicht nur* zum Gebrauch und Nutzen des Menschen bestimmt; sie besitzen vielmehr einen Wert in sich selbst. Jedes Geschöpf kündigt bereits durch seine bloße Existenz von seinem Schöpfer – und das ganz unabhängig vom Menschen (vgl. Ps 8,4; 19,2).

Die hieraus resultierende Forderung nach einem respektvollen, achtsamen und verantwortungsvollen Umgang der Menschen mit der Erde und ihren Ressourcen ist heutzutage in den christlichen Kirchen in keiner Weise mehr strittig.

So formulierte etwa die Weltversammlung des „Konziliaren Prozesses“ in Seoul im Jahr 1990 unter anderem zwei schöpfungstheologische „Grundüberzeugungen“. Darin wird nicht nur die schöpfungstheologisch begründete Güte und Würde der nichtmenschlichen Kreatur bekräftigt (VII). Vielmehr folgen aus der „Heiligkeit alles Lebens“ sittliche Imperative: „[...] Der Mensch soll Boden und Gewässer so nutzen, dass die Erde regelmäßig ihre lebensspendende Kraft wiederherstellen kann, dass ihre Unversehrtheit geschützt wird und dass die Tiere und Lebewesen den Raum zum Leben haben, den sie brauchen. Wir werden jeder Politik widerstehen, die Land als bloße Ware behandelt [...]“ (VIII).

An der Formulierung und Verabschiedung dieser „Grundüberzeugungen“ hat auch die Katholische Kirche mitgewirkt. Jedenfalls scheint es mir möglich und theologisch zu verantworten, wesentliche Impulse der Ökonomie in einer kreativen Weise aufzugreifen, ohne damit die Positionen traditioneller Theologie verabschieden zu müssen. Es geht vielmehr um eine Weitung unserer schöpfungstheologischen Perspektive. Oder, um es mit den Worten des Papstes zu formulieren: es geht um unseren „Mut zur Weite der Vernunft“ – unseren Mut auch zur Weitung der *ökologischen* Vernunft.

Achtung vor der nichtmenschlichen Kreatur

Um hierzu ein letztes Beispiel zu nennen: In Deutschland hat im Frühjahr 2008 die Gründung eines „Instituts für Theologische Zoologie“ Aufsehen auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit erregt. Gründer dieses Instituts sind Rainer Hagencord, ein Priester der Diözese Münster, und der Schweizer Kapuziner Anton Rotzetter. Das Institut ist seit Herbst 2009 der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster angegliedert; damit ist es Teil des regulären theologischen Studiengangs der Hochschule.

Auch Hagencord und Rotzetter geht es um eine Überwindung des traditionellen Anthropozentrismus in Theologie und Spiritualität. Beide sehen darin eine notwendige und wohltuende Ergänzung traditioneller Theologie und Spiritualität.

Die Gründung des Instituts wurde nicht selten belächelt – auch in kirchlichen Kreisen. Und dies, obwohl gerade in Deutschland vor etwa zehn Jahren die BSE-Seuche in Politik und Gesellschaft ein vertieftes Nachdenken über tierethische Fragen ausgelöst hatte. Auf die Problematik von Massentierhaltung und Tiertransporten quer durch Europa hatten Umweltschützer bereits seit langem hingewiesen. Angesichts von Massenschlachtungen umfangreicher Tierbestände zur Eindämmung von Seuchengefahren sahen sich die Kirchen seinerzeit dazu herausgefordert, daran zu appellieren, Tiere als Mitgeschöpfe zu achten.

So heißt es in einem vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2003 herausgegebenen „Diskussionsbeitrag“: „Tiere sind nach christlichem Schöpfungsverständnis Mitgeschöpfe des Menschen. [...] Nach biblischem Zeugnis sind auch die Tiere in den Bund mit Gott (Gen 9) und in die Erwartung einer endzeitlichen Vollendung der Schöpfung (Röm 8) eingeschlossen. Gott erlöst die Schöpfung, nicht nur den Menschen. Es geht dabei auch um ein *versöhntes Miteinander* von Mensch und Tier.“

Aus solchen Überlegungen folgert das Dokument grundsätzlich: „Für Christinnen und Christen ist die Welt mit ihren Tieren und Pflanzen mehr als ein Rohstofflager, mehr als Material für menschliche Zwecke. Sie ist in ihrer Dynamik und Vielfalt Schöpfung Gottes und Ort seiner Gegenwart, die immer dann sichtbar wird, wenn der Mensch seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen in Achtung und Liebe begegnet.“ Zahlreiche kirchliche Dokumente, aber auch theologische Reflexionen und Predigten, haben seinerzeit ähnlich argumentiert.

Hagencord und Rotzetter geht es freilich um mehr. Ihnen geht es um das befreiende Bewusstsein, Gottes Geschöpf zu sein. „Wer auf Tiere schaut“, so Hagencord in einem Interview, „befreit sich vom mühseligen Kreisen um sich selbst, weil er auf eine nicht unbedingt gedankliche, oft eher intuitive Weise erkennt: Es gibt außer mir noch so viele andere Geschöpfe, die ihr Leben meistern, die Welt dreht sich nicht um mich, ich bin

eine Kreatur von vielen mit ihren Grenzen. Und mit diesen Grenzen darf ich Frieden schließen.“

In diesen Überlegungen wird eine ökotheologische *Spiritualität* erkennbar, die meines Erachtens auch dazu imstande ist, den spezifischen Beitrag einer *christlichen* Theologie für die normativen wie für die pragmatischen Fragen einer ökologisch orientierten Politik zu profilieren.

Christliche Grundeinstellungen

Tatsächlich wird man wohl sagen müssen, dass Christen keine vertieften Einsichten in die ökologischen Zusammenhänge auf unserem Planeten gegeben sind. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Christen und Nicht-Christen. Wohl aber begegnen Christen den ökologischen Herausforderungen aus einer spezifischen *Grundeinstellung* heraus.

In seiner bereits erwähnten „Theologie der Schöpfung“ nennt Medard Kehl drei „handlungsrelevante Grundeinstellungen“, die das christliche Weltverhältnis auszeichnen sollten.

Da ist zum ersten die Haltung, die Welt im Ganzen und im Einzelnen als *gute Gabe Gottes* anzunehmen. Aus dieser Haltung resultiert nicht nur eine grundsätzliche Haltung der Dankbarkeit gegenüber Gott als dem Geber alles Guten. Aus ihr resultieren auch der Respekt vor der nichtmenschlichen Natur und die Achtung vor ihrer Unverfügbarkeit. Es ist klar, dass hieraus auch grundlegende ethische Imperative etwa im Bereich der Präimplantationsdiagnostik, der Sterbehilfe oder der Gentechnik hervorgehen.

Eine zweite handlungsrelevante Grundeinstellung, die das christliche Verhältnis zur Welt auszeichnen sollte, bezieht sich auf den Menschen. Dessen Stellung in der Welt in den Gesamthorizont einer von Gott gegebenen Schöpfung einzuordnen, mag zwar einen falsch verstandenen Anthropozentrismus überwinden. Sie führt jedoch nicht zu einer prinzipiellen Nivellierung humaner Existenz.

Im Anschluss an eine Formulierung des Bonner Systematikers Hans-Joachim Höhn gilt es vielmehr, die „wohltuenden Differenzen“ zwischen dem Menschen und der nichtmenschlichen Natur zur Geltung zu bringen. Auch im zwischenmenschlichen Bereich kann es ja nicht etwa darum gehen, die Differenz zwischen Mann und Frau zu nivellieren. Vielmehr ist die Unterscheidung von Mann und Frau in ihrer heilsamen Dimension zur Geltung zu bringen. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis von Mensch und Tier.

Die Sonderstellung des Menschen als Ebenbild Gottes (Gen 1,26), so eine Erklärung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken aus dem Jahr 2003, „beruht nicht auf einer Geringschätzung seiner kreatürlichen Eingebundenheit, sondern auf seiner besonderen Verantwortung, die er als sittliches Subjekt auch für alle seine Mitgeschöpfe übernehmen soll.“

Die besondere Verantwortung des Menschen für seine Mitgeschöpfe, die Gott dem Menschen nach Gen 2,15 übertragen hat, ist gerade nicht durch das Streben nach Herrschaft und Ausbeutung gekennzeichnet. Biblische Texte wie etwa Psalm 104 bringen vielmehr ein „tiefes Staunen über die Schöpfung und die Vielfalt des Lebens“ zum Ausdruck. In christlicher Perspektive ist die Erde „auch heute noch Raum des geschenkten Lebens, den wir in Ehrfurcht und Verantwortung bebauen und bewahren sollten (Gen 2,15). Das Engagement für eine nachhaltige Entwicklung findet nach unserer Überzeugung in diesem biblischen Schöpfungsglauben seine tiefste Begründung und seine größtmögliche Motivation.“ Die Welt erscheint in dieser Perspektive – wie es in der zitierten Erklärung prägnant heißt – als ein „Lebenshaus der Schöpfung“.

Die dritte handlungsrelevante Grundeinstellung von Christen angesichts der aktuellen ökologischen Herausforderungen sollte sich nach Kehl in einer Spiritualität „eschatologischer Gelassenheit“ zeigen.

Tatsächlich erscheint es ja im Augenblick so, als seien die Gefährdungen der Biosphäre auf unserem Planeten kaum mehr beherrschbar. Christen können angesichts dessen auf Gottes Willen vertrauen, seine gute Schöpfung auch zu vollenden – und sei es durch eine globale Katastrophe hindurch. Christen hoffen ja nach Ausweis des Neuen Testaments auf einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21). Sie leugnen nicht die tatsächlichen Gefährdungen unserer Welt; sie wissen sich aber auch in einer Verheißung universalen, ja kosmischen Heils geborgen. Von dieser Zuversicht her können sie die ökologischen Herausforderungen in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, aber auch in globaler Perspektive ebenso entschlossen wie gelassen in Angriff nehmen.

Ökologische Theologie, Christologie und Pneumatologie

Meine Damen und Herren! Nicht wenige Astronauten haben aus dem All heraus die Schönheit und die Einzigartigkeit unseres Planeten bestaunt. Sie ist ein einzigartiges „Haus des Lebens“ nicht nur für den Menschen, sondern auch für ungezählte Tiere und Pflanzen in einem sonst lebensfeindlichen Kosmos. Aus dem Weltraum erscheint der Mensch als ein winziger Teil dieses einzigartigen „Lebenshauses“.

Ökologische Theologie begreift den Menschen nicht als alleiniges Ziel der Schöpfung, sondern betont den Wert auch der nichtmenschlichen Natur. In ökotheologischer Perspektive ist der Mensch nicht Herrscher über die Geschöpfe, die Erde und ihre Ressourcen; denn allein „Gott gehört die Erde und was sie erfüllt“ (Ps 24,1; 1 Kor 10,26). Ökologische Theologie fasst deshalb den Menschen als Teil eines globalen Öko-Systems auf. Ihm gegenüber steht der Mensch in einer besonderen Verantwortung.

Ökologische Theologie kritisiert deshalb eine im Sinne des Herrschens und Ausbeutens der Natur missverstandene Anthropozentrik. Damit nivelliert sie Humanität keineswegs. Denn sie befürwortet eine alternative Anthropozentrik: eine Anthropozentrik, die das Verhältnis des Menschen zur Welt als ein solches begreift, das durch Fürsorge und glo-

bale Verantwortung gekennzeichnet ist – gegenüber den Mitmenschen, aber auch gegenüber der nichtmenschlichen Natur. Und dies nicht nur bezogen auf die jeweilige Gegenwart, sondern auch in Bezug auf alle kommenden Generationen – die Tiere und Pflanzen nicht ausgenommen.

Ein solches Verständnis ökologischer Theologie lässt sich christologisch begründen und pneumatologisch entfalten. Denn viele Gleichnisse Jesu setzen die Schöpfung, setzen Pflanzen, Tiere und Menschen, Aussaat und Ernte wie selbstverständlich voraus. Die Vögel des Himmels und die Lilien auf dem Felde (Mt 6,26-30) stellt Jesus den Jüngern als Realsymbole des Gottesreiches vor Augen.

Dieses Reich ist nicht durch Herrschaft und Ausbeutung, sondern durch Ehrfurcht, Achtung und Respekt gekennzeichnet. Der göttliche Logos, in dem alles geschaffen ist (Kol 1,16), tritt selbst in seine Schöpfung ein, um in ihr die Dinge in ihr rechtes Verhältnis zueinander und zu Gott zu bringen. Und dieses Verhältnis ist kein statisches, sondern ein dynamisches Verhältnis: eine vom Heiligen Geist Gottes inspirierte Bewegung der gesamten Schöpfung auf ihre Vollendung in Gott hin.

Ja, der Logos ist „propter nos homines et propter nostram salutem“ Mensch geworden – aber doch nicht nur und ausschließlich unseretwegen und allein zu unseren Gunsten, sondern auch, um der Schöpfung im Ganzen, dem Universum in seinen unermesslichen zeitlichen und räumlichen Dimensionen, eine Mitte und ein Ziel zu verleihen.

Das Handeln Gottes und der Menschen in diesen kosmischen, universalen und zugleich globalen Rahmen hinein zu stellen – das könnte die wesentliche Aufgabe einer christologisch zentrierten und pneumatologisch entfalteten ökologischen Theologie sein.

Eine so verstandene ökologische Theologie würde die theologischen Einsichten der Vergangenheit nicht einfach aus ihrem Gedächtnis tilgen; sie würde sie hingegen integrieren in eine umfassende Sicht von Welt und Geschichte. Sie würde ihre anthropozentrische Perspektive nicht einfach gegen eine kosmozentrische Perspektive austauschen, sondern dem Menschen eine Position „wohltuender Differenz“ (Höhn) innerhalb der ihm anvertrauten Welt einräumen.

Gerade so aber wäre eine ökologische Theologie auch dazu imstande, so scheint mir, jenes *Bewusstsein* zu wecken, das unverzichtbar ist, jene politischen, ökonomischen und sozialen Maßnahmen zu ergreifen, die das Überleben und die Fortentwicklung nicht nur der Menschheit, sondern auch der Pflanzen und Tiere in ihrer unvergleichlichen Vielfalt und Schönheit auf unserem Planeten gewährleisten können.

Und ich vermute, dass genau das es war, was Papst Benedikt im September 2011 den Abgeordneten im Deutschen Bundestag ins Stammbuch schreiben wollte.