

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

61. JAHRGANG HEFT 3
JULI-SEPTEMBER 2020

Wort und Antwort



Mensch und Mitwelt *Schöpfung*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 61. JAHRGANG HEFT 3 JULI-SEPTEMBER 2020

Mensch und Mitwelt. Schöpfung

Editorial 97

Stichwort: Das gemeinsame Haus der Schöpfung (Johannes Roth) 98

Markus Vogt

Umweltschutz im Spannungsverhältnis von Macht und Ohnmacht 103

Birgit Weiler

Amazonien geht uns alle an. Gemeinsam mit den indigenen Völkern für eine ganzheitliche Ökologie 109

Adrián E. Beling

Laudato si' oder die Rolle der Kirche in der sozial-ökologischen „Großen Transformation“ 115

Asmaa El Maaroufi

Jenseits anthropozentrischer Perspektiven. Von Menschen, Ameisen und anderen Tieren des Korans 122

Christoph Gerhard

Mit der Schöpfung leben. Klösterliche Gemeinschaft und Umweltschutz 129

Dominikanische Gestalt: Matthew James Fox (geb. 1940) (Nikolaus Klein) 135

Wiedergesehen: „Frieden in Gerechtigkeit“. Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel (1989) (Stefan Vesper) 139

Bücher (Thomas Eggensperger, Dennis Halft, Philipp König, Helmut Rolfes) 142

Titelbild: Äste eines alten Baumes überspannen muslimische Gräber in Harar, Äthiopien. Foto: © Philipp Breu

Vorschau: Heft 4 (Oktober–Dezember) 2020: **Wünsch dir was! Utopien/Dystopien**

Editorial

Bis Anfang dieses Jahres war die Klima- und Umweltkrise in aller Munde. Doch die derzeitige mediale Verdrängung des Themas durch die aktuellen Herausforderungen der weltweiten SARS-CoV-2-Pandemie kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Megathema Ökologie und die damit verbundenen wirtschaftlichen und sozialen Fragen im Globalen Süden wie Norden noch lange virulent bleiben. Wie werden wir unserer ethischen Verantwortung gegenüber unserem Planeten und unseren Mitmenschen gerecht? Welche auch spirituelle Haltung braucht es im Umgang mit der Natur, um künftigen Generationen das Überleben zu sichern?

Ausgehend von den Schöpfungserzählungen im Buch Genesis geht *Johannes Roth OFM* (Mannheim) im Stichwort dem Verhältnis zwischen Mensch und Mitwelt nach. Mit dem Religionsphilosophen Romano Guardini untersucht der Münchner Sozialethiker *Markus Vogt* die Relation zwischen Macht und Natur und plädiert für die Begrenzung von Macht zur Rettung der Umwelt und des Menschen. Der Soziologe *Adrián E. Beling* (Berlin) und die Theologin *Birgit Weiler MMS* (Lima, Peru) widmen sich den sozial-ökologischen Impulsen im Pontifikat von Franziskus, wie sie von seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015) bzw. der Amazoniensynode im vergangenen Jahr ausgingen. Letztere bewertet Weiler, die selbst an der Synode teilnahm, auch kritisch aus der Perspektive von Frauen. Die Münsteraner muslimische Theologin *Asmaa El Maaroufi* weitet unseren Blick um eine (Tier-)Ethik des Mitseins von Mensch und Tier auf der Grundlage von Aussagen im Koran.

Ein gelungenes Beispiel für einen möglichst schonenden Umgang einer ganzen Klostersgemeinschaft mit den natürlichen Ressourcen stellt *Christoph Gerhard OSB*, Cellerar der Abtei Münsterschwarzach, vor. *Nikolaus Klein SJ* (Zürich) erinnert an den ehemaligen Dominikaner Matthew James Fox, der sich in den 1980er Jahren gegenüber der Glaubenskongregation für seine auf Meister Eckhart fußende Schöpfungsspiritualität rechtfertigen musste und schließlich aus dem Orden entlassen wurde. Der ehemalige Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken *Stefan Vesper* schließt mit einer Relektüre des Schlussdokuments der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung (1989) und fordert einen neuen Aufbruch für eine ökologische Weltordnung.

Dennis Halft OP

Das gemeinsame Haus der Schöpfung

Die Schöpfung als gemeinsames Haus – diese Aussage geht auf Papst Franziskus zurück, der sie als Untertitel für seine Enzyklika *Laudato si'*¹ wählte. Aber ist die Schöpfung wirklich ein gemeinsames Haus, um das sich der Mensch sorgt, oder sieht er sich eher als Herrscher und Nutznießer der Schöpfung? Welche Aufgabe und Verantwortung werden dem Menschen in diesem gemeinsamen Haus von Gott übertragen? Antworten darauf sind in der Heiligen Schrift zu finden, gleich zu Beginn in der ersten Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,3).

Die Erschaffung und Beauftragung des Menschen

Am sechsten von sieben Schöpfungstagen ist es soweit: nach Tag und Nacht (1. Tag); Himmel (2. Tag); Land, Meer, Fruchtbäumen und Gewächs (3. Tag); den beiden großen Lichtern – Sonne und Mond, die aber noch nicht so benannt werden – und den Sternen (4. Tag); den Tieren des Wassers und der Luft (5. Tag) werden die Tiere des Landes und der Mensch erschaffen, bevor Gott am siebten Tag sein Werk vollendet und ruht. Der sechste Tag sticht heraus, denn hier erfolgt mit acht Versen die längste Beschreibung, und der Mensch erhält im Unterschied zu den anderen Schöpfungswerken explizit einen Auftrag von Gott, den sog. „Herrschaftsauftrag“ über die gesamte Schöpfung. Aber was beinhaltet und bedeutet dieser Auftrag?

In Gen 1,26–28 heißt es: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Sie sollen *walten* (Hebräisch: *radah*) über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf den Menschen *als sein Bild*, *als Bild Gottes* erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und *unter-*

werft sie (*kavasch*) und waltet (*radah*) über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“²

Die revidierte Einheitsübersetzung (2016) hat bei diesen Versen positive Veränderungen vorgenommen: So wird *radah* mit „walten“ und nicht mehr mit „herrschen“ übersetzt und der Dativ „euch“ wird bei dem Imperativ „unterwerft sie“ (*kavaschah*) weggelassen, zumal er auch im hebräischen Text nicht auftaucht.³ Diese beiden Änderungen machen deutlich, dass der sog. „Herrschaftsauftrag“ des Menschen gewaltfreier gemeint ist als bisher angenommen und durch verschiedene Übersetzungen⁴ und die Tradition propagiert wurde. Nutznießer*in des Dienstes der Menschen ist nicht allein der Mensch, sondern die gesamte Schöpfung.

Lange Zeit galten diese Verse als Legitimation für die teilweise brutale Herrschaftsausübung des Menschen über die Schöpfung. Seit Mitte der 1970er-Jahre haben Exegeten wie z. B. Norbert Lohfink⁵ und Erich Zenger⁶ darauf hingewiesen, dass diese Verse differenzierter betrachtet werden müssen. Ein Schlüssel für das Verständnis ist die Übersetzung und Bedeutung einiger hebräischer Wörter. Sie beschreiben zum einen die Funktion des Menschen in der Schöpfung (*selem*, *demut*) und zum anderen den Auftrag Gottes an den Menschen (*radah*, *kavasch*).

Der Mensch wird von Gott geschaffen als dessen Ebenbild (*selem*) und Gleichnis (*demut*). Das Wort „als“ macht deutlich, dass es sich hierbei um eine Funktionsaussage und nicht um eine reine Beziehungsbeschreibung zwischen Gott und Mensch handelt. Es steht vielmehr im Vordergrund, dass die Beziehung des Menschen zur Erde und zu den anderen Geschöpfen gottgewollt ist. Der Mensch soll sich gegenüber der Schöpfung nach bestem Wissen und Gewissen so verhalten, wie Gott es tun würde. Dies soll der Maßstab sein, auch wenn der Mensch nicht Gott ist, sondern dessen Stellvertreter.

Aufschlussreich ist hier der altorientalische Hintergrund: In Ägypten und Mesopotamien war der König das Abbild des Schöpfergottes auf Erden und seine Aufgabe war der Schutz der Lebensordnung gegen Feinde sowohl von außen als auch von innen. Besondere Aufmerksamkeit erhielten dabei die Schwachen und an den Rand Gedrängten. Der König ist mit einem Hirten vergleichbar, der seine Herde führt, leitet und beschützt. Das Proprium des alttestamentlichen Textes ist, dass der Mensch nicht wegen besonderer Aufgaben, wie z. B. seines ‚König-Seins‘, Bild Gottes ist, sondern schlicht und einfach, weil er Mensch ist. Außerdem werden nicht nur der König, sondern alle Menschen als Bild Gottes bezeichnet.⁷ „Der Schöpfergott befähigt (‚Bild Gottes‘) und beauftragt (‚seid Hirten‘) die Menschen, an seiner Stelle das Hirtenamt zum Schutz und zur Förderung des Lebens auszuüben.“⁸

Die beiden Verben „walten“ (*radah*) und „unterwerfen“ (*kavasch*) sind zwar Ausdruck einer Herrschaft, aber wohl eher einer Vorherrschaft des Menschen über die Tiere als einer ausbeuterischen Herrschaft. Der Mensch erhält den Auftrag, „die Vorherrschaft über die Tiere zu erringen und auszuüben, um so den mit den Tieren gemeinsam genutzten Lebensraum Erde als einen bewohnbaren Lebensraum zu erschließen und für sich zu nutzen. Der Herrschaftsauftrag legitimiert also keinesfalls die schrankenlose Ausbeutung der Natur.“⁹

Doch wie soll der Mensch diesen Auftrag Gottes ausführen? Darüber gibt das Buch der Weisheit Aufschluss: „Den Menschen hast du durch deine Weisheit bereitet, damit er über deine Geschöpfe herrscht. Er soll die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten und Gericht halten in rechter Gesinnung.“ (Weish 9,2–3)

„Der Mensch wird seinem Herrschaftsauftrag nur gerecht, wenn er die Herrschaft so ausübt, wie Gott es tut: in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Genau diese Dimension ist aber implizit bereits in Gen 1,26–28 angelegt. Als ‚Statue Gottes‘ wird der Mensch beauftragt, über die Schöpfung zu herrschen.“¹⁰ Eine Gewaltherrschaft und Ausbeutung der Schöpfung ist also nicht im Sinne Gottes, der seine Schöpfung als gut angesehen und gesegnet hat.

Mensch und Tier – ein asymmetrisches Verhältnis?

Es wird aber auch deutlich, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Tier in der Schöpfungsordnung als asymmetrisch angelegt ist, denn „nur“ der Mensch wurde als Bild Gottes geschaffen. Dies rechtfertigt aber weder Gewalt noch Ausbeutung. In der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4–25) wird dieses Verhältnis näher beschrieben. Dort heißt es: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ebenbürtig ist. Gott, der Herr, formte aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte sein Name sein. Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes. Aber eine Hilfe, die dem Menschen ebenbürtig war, fand er nicht.“ (Gen 2,18–20)

Die Tiere sollen dem Menschen als Hilfe dienen, auch wenn sie ihm nicht ebenbürtig sind. Außerdem gibt der Mensch den Tieren einen Namen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier ist positiv und friedlich angelegt, auch wenn die Namensgebung unter Umständen als Herrschaftsausübung angesehen werden kann. Diese positive Beziehung wird in Gen 3,14f. durch die Konsequenz Gottes für das Fehlverhalten der Schlange beeinträchtigt: „Und Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen. Er trifft dich am Kopf und du triffst ihn an der Ferse.“ (Gen 3,15)

Aber nicht nur die Beziehung zwischen Mensch und Tier wird in Gen 3 getrübt, sondern auch diejenige zwischen Gott und Mensch. Der Mensch wird als Folge seines Verhaltens aus dem Garten Eden vertrieben. In der Urgeschichte (Gen 1–11) soll dies aber nicht seine einzige Verfehlung und Störung seiner Gottesbeziehung bleiben: In Gen 4 folgt der Brudermord, in Gen 6–9 die Sintflut als Folge des Fehlverhaltens und in Gen 11 der Turmbau zu Babel. Immer geht es darum, dass der Mensch seine Herrschaft ausweiten und vergrößern will, anstatt sich mit dem zu begnügen, was ihm zugedacht ist.

Die Schöpfung ist von Gott als gemeinsames Haus bzw. gemeinsamer Lebensraum angelegt. Dies wird neben Gen 1–2 vor allem in Ps 104 deutlich. Die Schöpfung ist in

verschiedene Bereiche eingeteilt, zu denen der Mensch nur eingeschränkt Zugang hat. So sind der Bereich „zwischen den Bergen“ (V10–12) und die „HWH-Bäume“ sowie die „hohen Berge“ (V16–18) den Tieren vorbehalten. Das kultivierbare Bergland (V13–15) teilen sich Mensch und Tier, wobei der Mensch es nur tagsüber nutzen kann (V20–23). Auch das Meer scheidet als Lebensraum für den Menschen aus und bleibt den Tieren vorbehalten (V25f.). Außerdem wird deutlich, dass Mensch und Tier auf den lebensspendenden Gott angewiesen sind (V27–30). Von einer Vorrangstellung des Menschen ist hier nichts zu spüren.¹¹

Die Schöpfungsordnung in Zeiten von Corona

Vielleicht führt uns gerade die Corona-Pandemie an den Ursprungsgedanken der Schöpfung zurück. Der Mensch erkennt, dass er, obwohl er viel planen und scheinbar beherrschen kann, an seine Grenzen geführt wird. Manchmal habe ich schon gedacht: „Wie gut, dass doch nicht alles in unserer Hand liegt.“ – Natürlich erst, nachdem ich mich darüber geärgert habe, dass z. B. der Zug Verspätung hat und damit meinen Plänen ein Strich durch die Rechnung gemacht wird. Die Corona-Pandemie führt uns dies in einem viel größeren Ausmaß vor Augen. Und wie reagiert der Mensch darauf? Er zeigt Solidarität und Sorge gegenüber anderen und muss sich gezwungenermaßen in seinen Wünschen und Bedürfnissen zurücknehmen. Vieles ist unsicher und unplanbar geworden. Es liegt nicht mehr in der Hand des Menschen, und das ist für manche ein neues Gefühl.

Die erzwungenen Verhaltensänderungen haben aber auch positive Auswirkungen: Sie führen zur Entschleunigung der Gesellschaft sowie zur Erholung und Regeneration der Natur bzw. der Schöpfung. Das Wasser in Venedig wird auf einmal klarer, Menschen können den Himalaya aus 200 Kilometer Entfernung sehen, der Himmel über Frankfurt ist so blau wie schon lange nicht mehr. Diese Reihe lässt sich noch weiter ergänzen. Auch die Klima-Ziele scheinen plötzlich wieder erreichbar. Vielleicht führt die Corona-Pandemie die Menschen dazu, ihr Verhalten zu ändern und den Gedanken des „immer höher, schneller, weiter“ nicht mehr in den Vordergrund zu stellen, sondern sich vielmehr die Solidarität mit und die Sorge um die Um- und Mitwelt zu bewahren, so wie es in der Schöpfung Gottes angelegt ist: nicht als gewalttätige Herrschaft, sondern als ein sorgsames Walten, ähnlich der Friedensvision des Jesaja (Jes 11,1–9). Dann weiden Kalb und Löwe zusammen und werden von einem kleinen Jungen geleitet, das Kind spielt vor dem Schlupfloch der Natter und streckt seine Hand danach aus, ohne dass ihnen etwas passiert. Es wäre schön, wenn der Mensch seinen Beitrag dazu leistet.

Dr. theol. Johannes Roth OFM (johannes.roth@franziskaner.de), geb. 1982 in Limburg/Lahn, Pastoraler Mitarbeiter, Redakteur der Zeitschrift „Franziskaner“ und Vizekommissar des Heiligen Landes. Anschrift: Friedrich-Ebert-Str. 34, D-68167 Mannheim. Veröffentlichung u. a.: Die Bibel – ein Buch des Lebens, in: Franziskaner, Frühjahr 2020, 6–13.

01 Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikanstadt 2015.

02 Leider sind in der ersten Auflage und ebenso in der App Teile dieses Verses anders übersetzt. Statt „unterwerft sie“ heißt es „unterwerft sie euch“ und statt „walten“ „herrschen“, wie in der Einheitsübersetzung (1980). In den späteren Auflagen wurde dies verändert.

03 „Unterwerfen“ ist im Deutschen ein reflexives Verb, das eigentlich einen Dativ erfordert.

04 Die revidierte Lutherbibel (2017) übersetzt *radah* weiterhin mit „herrschen“ und fügt bei der Übersetzung von *kavaschah* („unterwerft sie“) den Dativ „euch“ hinzu.

05 Vgl. N. Lohfink, ‚Macht euch die Erde untertan?, in: *Orientierung*, Nr. 12/13, 38 (1974), 137–142.

06 Vgl. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 112), Stuttgart 1983.

07 Vgl. K. Löhning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 146–148.

08 Zenger, *Gottes Bogen*, a.a.O., 95.

09 J. Wöhrle, *dominum terrae. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche*

Wissenschaft 121,2 (2009), 171–188, hier 187.

10 L. Schwienhorst-Schönberger, ‚Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten‘. Zur Auslegung von Gen 1,26–28 in *Weish* 9,1–3, in: St. Fischer/M. Grohmann (Hrsg.), *Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader zum 65. Geburtstag* (Wiener alttestamentliche Studien Bd. 7), Frankfurt/M. 2010, 211–229, hier 225.

11 Vgl. Ch. Uehlinger, *Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung*, in: *Bibel und Liturgie* 64,2 (1991), 59–74, hier 66.

Markus Vogt

Umweltschutz im Spannungsverhältnis von Macht und Ohnmacht

Die Selbstwahrnehmung der meisten Umweltschützer*innen ist in hohem Maße vom Gefühl der Ohnmacht geprägt: Trotz fundierten Wissens über den Klimawandel seit mehr als 30 Jahren und trotz aller weitreichenden Beschlüsse der Vereinten Nationen zum Klimaschutz steigt der globale CO₂-Ausstoß scheinbar unaufhaltsam weiter. Die Corona-Krise bringt hier mutmaßlich nicht mehr als eine kleine Atempause. Zudem verschlingt sie die finanziellen Mittel, die für den europäischen *Green Deal* vorgesehen waren. Wir bauen zwar die erneuerbaren Energien aus, aber gleichzeitig erlebt die Menschheit derzeit die größte Renaissance der Kohle in ihrer Geschichte.¹ Seit Jahrzehnten wird beschworen, wie lebenserhaltend wichtig die Stabilität und Biodiversität der globalen Ökosysteme ist; dennoch steigern wir durch die expansive Landnutzung die Vernichtung der Artenvielfalt im Bereich der Pflanzen und der Tiere sowie die Vielfalt der Ökosysteme in einem atemberaubenden Tempo. Auf diese Weise erodieren wir die Grundlagen unserer Wirtschaft, unserer Ernährungssicherheit und unserer Lebensqualität weltweit.²

Die Einsicht, dass sowohl das Klima als auch die Biodiversität zu den globalen Gemeinschaftsgütern gehören, von deren Erhalt der Bestand unserer Zivilisation abhängt, scheint bestens geeignet für die Rhetorik bei Umweltkonferenzen und in kirchlichen Verlautbarungen. Nicht jedoch, um einen erkennbaren Wandel in der gesellschaftlichen Praxis hervorzubringen. Die Systeme von Wirtschaft und Gesellschaft sind auf dem Kurs eines Ökozids gefangen, der immer mehr die Züge eines ökologischen Suizids der Menschheit anzunehmen droht. Die Macht der Gewohnheit und der etablierten Systeme scheint stärker als die Stimme der Vernunft.

Alle Konsument*innen tragen Verantwortung

Die Selbstwahrnehmung vieler Umweltschützer*innen als ohnmächtig ist jedoch umstritten. Im Vergleich zu anderen sozialen Bewegungen wie etwa Fraueneman-

zipation, Friedens- oder die Eine-Welt-Bewegung sind die Erfolge der Umweltbewegung beachtlich.³ Deren Wahrnehmung widerspricht der Selbststilisierung der „Umweltheld*innen“ im Modus des Kampfes von „David gegen Goliath“ sowie dem verbreiteten Bedürfnis nach klaren Feindbildern. Gerne werden die Mächtigen, „die Politiker da oben“, „die Wirtschaftsbosse“ oder abstrakte Größen wie „der Kapitalismus“ für die Misere verantwortlich gemacht. Das ist jedoch einseitig: Als Konsument*innen sind alle mitverantwortlich. Im Phänomen der „Flugscham“ ist ein wenig von diesem Bewusstsein der Mitverantwortung sichtbar geworden, allerdings mit geringer praktischer Konsequenz (erst die Corona-Krise hat zu einer Verhaltensänderung geführt, von der jedoch abzuwarten bleibt, ob sie zu einem dauerhaften Wandel der Mobilitätsmuster führen wird).

Pauschalisierungen der eigenen Ohnmacht im Schatten von Feindbildern sind politisch höchst ambivalent und können zum Steigbügelhalter populistischer Strömungen werden. Dennoch ist offensichtlich, dass das Umweltproblem heute wesentlich ein Problem der Macht ist, genauer: ein Problem der dominanten Systeme und Akteure der Gesellschaft, die nach Machterhalt streben und daher die Zumutungen radikaler ökologischer Transformation bekämpfen oder kleinhalten.

Das grundlegende Problem der Knappheit des 21. Jahrhunderts sind die globalen Gemeinschaftsgüter. Am Umgang mit ihnen wird sich die Zukunftsfähigkeit unserer Zivilisation entscheiden. Dies ist im Wesentlichen eine moralische Entscheidung, die gegen die Macht der systemischen Selbsterhaltungsinteressen durchgesetzt werden muss: „Nicht die Ressourcen-Märkte, nicht die Mechanik der Wirtschaft, nicht die Knappheit der Natur, sondern die ethische Einsicht ist es, die uns zu einem treuhänderischen Umgang mit dem globalen Gemeinschaftseigentum der Menschheit verpflichtet. [...] Das ist die entscheidende Aufgabe: aus freier Einsicht, ein internationales Abkommen zustande zu bringen, das fair, gerecht und effizient ist.“⁴

„Das Ende der Neuzeit“

Eindrucklich hat der Religionsphilosoph Romano Guardini (1885–1968) bereits 1951 das Problem der Ambivalenzen der Macht im modernen Naturverhältnis auf den Begriff gebracht. Er teilt die Geschichte in drei grundlegende Epochen ein: In der Antike sei es darum gegangen, das Bild des wohlgeschaffenen Menschen und des edlen Werkes als Ausdruck der in sich ruhenden Harmonie des Universums zu finden. Das Mittelalter habe in besonderer Weise die Beziehung zum überweltlichen Gott erlebt und daraus seine Aufschwungkraft gefunden, eine Lebenshaltung, die beispielsweise in den Kathedralen anschaulich werde. Es wollte das Dasein von einer über ihm liegenden Autorität her ordnen. Die Neuzeit habe eine bis dahin unbekannte Wirklichkeitsnähe des Verstandes und im technischen Zugriff auf die Welt erlebt. Ihre bestimmende Kraft sei Machtgewinn über die Natur, das In-Besitz-Nehmen der Dinge.⁵ Die Neuzeit sei im Wesentlichen zu Ende gegangen, zwar noch überlagert durch weitere Ausdehnung der Macht, aber das Bestreben nach

Machtexpansion könne nicht mehr sinnstiftend wirken:⁶ „Für die kommende Epoche geht es im Letzten nicht mehr um die Steigerung der Macht, [...], sondern um deren Bändigung. Den Sinnmittelpunkt der Epoche wird die Aufgabe bilden, die Macht so einzuordnen, dass der Mensch in ihrem Gebrauch als Mensch bestehen kann.“⁷

Guardinis Analyse vom Ende der Neuzeit wird durch die Umwelt- und Klimakrise der Gegenwart in damals noch kaum vorhersehbarer Weise bestätigt: Ökologisch und soziokulturell sind Teile der Weltgesellschaft bereits im Wirkungsraum der *tipping points*. Wir müssen uns darauf vorbereiten, mit Kollapsphänomenen und disruptiven Wandlungsprozessen zurechtzukommen.⁸ Am dramatischsten fasst die Geologie die Situationsdiagnose mit der These zusammen, nach der wir uns in einer neuen Epoche der Erdgeschichte befinden: dem Anthropozän. Demnach sei der relativ stabile ökologische Systemzustand des Holozäns, in dem sich der *homo sapiens* in den letzten 11.500 Jahren entwickelt hat, an sein Ende gekommen.⁹ Wie die neue Dynamik des Erdsystems aussehen wird, wissen wir nicht. Wir wissen lediglich, dass wir am Übergang in andere Muster der Energie- und Stoffströme auf der Erde stehen, durch die sich die menschlichen Lebensräume auf dem Planeten Erde gravierend verändern. Durch die Situationsdiagnose des Anthropozäns radikalisiert sich Guardinis These vom Ende der Neuzeit: Es bedarf einer radikalen Neuausrichtung ihrer Leitwerte, soll diese nicht gänzlich in eine destruktive Dynamik münden.

Deshalb kann das Leitmotiv der Expansion der Macht über die Natur, das in den vergangenen 500 Jahren so erfolgreich war, nicht mehr sinnstiftende Maxime sein. Die expansive Moderne ist an ihr Ende gekommen. Sie zerstört ihre eigenen Lebensgrundlagen. Die verletzte Erde schlägt zurück und verletzt den Menschen. Mit der Zerstörung von Lebensräumen treffen wir uns selbst. Durch die Vergesellschaftung der Umweltprobleme wird der ökologische Missbrauch von Macht zur sozialen Exklusion. „Wenn in fortschreitendem Maße die Natur durch den Menschen und sein Werk beherrscht wird, dann auch der Mensch selbst durch den anderen Menschen, der ihn einordnet.“¹⁰ Es gibt daher nicht eine Umweltkrise neben einer sozialen Krise, sondern nur eine einzige ökosoziale Krise, wie Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015) feststellt.¹¹

Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Gegenwart noch weitgehend von den normativen Leitideen der expansiven Moderne geprägt ist. Sie ist durch die Idee der universellen Planbarkeit bestimmt. Stoffe und Energie in der Natur, aber auch der Mensch selbst werden zum Gegenstand der Planung, sie werden mit Methoden der Statistik berechnet und verwaltet. Diese Planung wird durch gewichtige Gründe nahegelegt: Ohne eine ständige Vermehrung der Wirtschaftsgüter scheint das globale Projekt „Wohlstand für alle“ nicht machbar. Die Wissenschaft als rationale Erfassung des Wirklichen und die Technik als durch Wissenschaft ermöglichte Herrschaft stehen dabei im Vordergrund und verleihen der gegenwärtigen Epoche ihren Charakter.¹²

Dr. theol. habil.

Markus Vogt, M.A

(m.vogt@lmu.de), geb. 1962 in Freiburg/Br., Prof. für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Anschrift: Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München. Veröffentlichung u. a.: Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels, München 2019.

Nach Guardinis Zeitdiagnose kippt die zügellose Expansion der Macht über die Natur in ihr Gegenteil um: Statt dass der Mensch die Macht beherrsche, werde er zunehmend durch die Eigendynamik seiner technischen Produkte und durch die anonyme Macht der komplexen Systemlogiken gesellschaftlicher Teilbereiche bestimmt. Die Objektivationen der Macht haben eine Eigendynamik gewonnen, durch die der Mensch aufhöre, in einem umfassenden Sinne als Subjekt in der Geschichte zu stehen und oft nur noch Durchgangsstelle von Vorgängen sei, welche sich der Reichweite seiner Gestaltungsfähigkeit entziehen.¹³

Rückgewinnung der Macht über die Macht

Während die Neuzeit vom Lebensgefühl des nie auszumessenden Seins und der unerschöpflichen Reserven bestimmt war, gewinnt in der Gegenwart das Gefühl die Oberhand, dass die Welt begrenzt und gefährdet sei. Es scheint offensichtlich, dass die Klima- und Umweltkrise im Anthropozän nur mit einem tiefgreifenden Wandel der Vorstellungen von Fortschritt und Wohlstand zu lösen ist. Ein umfassender und rascher Werte- und Kulturwandel ist zur Voraussetzung der notwendigen Transformation geworden. Das Programm der Zukunft heißt nicht Expansion, sondern Bändigung der Macht im Interesse globaler und intergenerationaler Fairness. Es geht um eine veränderte Geisteshaltung der Verantwortung und Achtsamkeit. Kennzeichen der neuen Epoche ist ein Bewusstsein der Ganzheitlichkeit, das die Dinge und Vorgänge nicht als isolierte Entitäten in den Blick nimmt, sondern ihre Wechselwirkungen und Kontexte als maßgeblich betrachtet.¹⁴ Man kann dieses Konzept einer Bändigung der Macht als „Aufklärung 2.0“¹⁵ umschreiben: Ziel ist ein verstärktes Bewusstsein für die ökologischen und kulturellen Einbettungen, Kontexte und Bedingungen von Fortschritt und Rationalität.

Guardini verbindet mit seiner Analyse vom Ende der Neuzeit die Hoffnung auf einen neuen Menschentyp, der im Werden sei: einer, der den freigesetzten Mächten nicht verfällt, sondern sie zu ordnen vermag, der Macht über seine eigene Macht zurückgewinnt, sie für das Humane in Dienst nimmt.¹⁶ Der Sinn der kommenden Kultur sei nicht Steigerung der Wohlfahrt, sondern Herrschaft in einem radikalen und ursprünglichen Sinn. Keine Macht mit schlechtem Gewissen, die hinter den Zielen von Sicherheit, Nutzen, Wohlfahrt und Konsum versteckt und auf diese Ziele verschoben wird, sondern echte Herrschaft im Sinne der kulturellen Selbstbestimmung des Menschen von humanen Werten her. Notwendige Voraussetzung dafür sei es, einen Sinn für Askese zu entwickeln. Es gebe keine Größe, die nicht auf Überwindung und Entsagung beruht. Es gelte, die befreiende Kraft der Selbstüberwindung neu zu entdecken.¹⁷ Gefordert ist eine echte *Metanoia*: Der Mensch kann sich in keine Gesetzmäßigkeiten zurückziehen, weder der Natur noch der Geschichte, sondern muss selbst für seine Taten einstehen. Es geht um eine Haltung der Verpflichtung auf Gerechtigkeit und um den Willen, das Wesen der Dinge zu sehen und zu tun, was von dort her richtig ist.¹⁸ Man kann diese Haltung auch als Sorge und Verantwortungsbereitschaft umschreiben.

Kern der Suche nach einem zukunftsfähigen ethischen Kompass angesichts der gegenwärtigen Umbrüche ist das Naturverhältnis. Gerade hier besteht jedoch Bedarf an einer kritischen Aufklärung gegenüber einem sich ausbreitenden Naturalismus, der die Werte der Natur verabsolutiert und das vermeintlich in der Natur vorfindliche Gleichgewicht idealisiert – z. B. als Basis eines verkürzten Verständnisses von Nachhaltigkeit.¹⁹ Die Evolution ist jedoch eine Ordnung, die sich ständig durch Konflikt und Zustände des Nichtgleichgewichts weiterentwickelt. Gerechtigkeit kann man aus ihr nicht ableiten. Dies gilt auch für die Kategorie der Nachhaltigkeit: Sie ist nicht naturalistisch zu verstehen, sondern primär ethisch-politisch als globale und intergenerationelle Gerechtigkeit. Nicht selten wird sie jedoch als ein säkularisiertes Heilsversprechen überhöht. In der Sehnsucht nach Harmonie zwischen ökologischen, ökonomischen und sozialen Zielen wird die Konflikthaftigkeit einer ernsthaften Nachhaltigkeitspolitik rhetorisch weichgespült.

Eine Rückgewinnung der Macht über die Macht braucht ganz wesentlich eine nüchterne Analyse der Sach- und Machtkonflikte auf dem Weg hin zu mehr Nachhaltigkeit. Sie braucht Transformationsforschung als Suche nach einem differenzierten Wissen, wie Wandel in komplexen Systemen geschieht und positiv beeinflusst werden kann. Das Zeitfenster für den notwendigen Wandel *by design* statt *by disaster* wird sich schon sehr bald schließen.²⁰ Aufklärung 2.0 umfasst vor diesem Hintergrund auch die Ermutigung zum Widerstand gegen die blinde Eigendynamik der gesellschaftlichen Teilsysteme sowie gegen massive Machtinteressen, die sich gegen den notwendigen Wandel sperren. Sie versteht die Freiheit der Wissenschaft als Verpflichtung zu Verantwortung sowie zu einer von den jeweiligen Machtinteressen unabhängigen Urteilskraft.

Brennglas Amazonien

Eine gewisse Zuspitzung der Machtkonflikte im Umgang mit den natürlichen Ressourcen spielt sich derzeit im Amazonasgebiet ab. Dieses ist nicht nur das größte Reservoir für Biodiversität, es ist auch die Apotheke der Welt und einer der größten Kohlenstoffspeicher der Erde. Es wird gegenwärtig für kurzfristige und partikuläre Interessen in rasantem Tempo abgeholzt. Wer sich dem entgegenstellt, setzt sich nicht selten Morddrohungen aus. Bei der Amazonassynode, die im Oktober 2019 im Vatikan stattfand, kam dies deutlich zur Sprache. Hier kann sich zeigen, ob die Kirche bereit ist, an der Seite der Machtlosen für den Erhalt der Schöpfung zu kämpfen. „Die Kirche ist Teil einer internationalen Solidaritätsbewegung, welche die zentrale Rolle des amazonischen Bioms für ein ausgewogenes Klima des Planeten unterstützen und fördern muss. [...] Deshalb fordern wir zusammen mit den Völkern Amazoniens die Staaten auf, das Amazonasgebiet nicht mehr als ein unerschöpfliches Vorratslager zu betrachten [...].“²¹

Hier wird besonders der Zusammenhang zwischen Naturschutz und dem rechtlichen Schutz der ortsansässigen indigenen Bevölkerung hervorgehoben. Denn

Macht über die Natur ist heute ein entscheidendes Medium der Macht über Menschen. Positiv gewendet: Nur auf der Basis einer Begrenzung der Macht über die Natur wird es gelingen, den Missbrauch der Macht über Menschen im Zaum zu halten.

01 Im globalen Maßstab befinden wir uns „in der größten Kohle-Renaissance der Industriegeschichte“ (O. Edenhofer, Das Klima und die Kirche, in: zur debatte 1/2020, 1–5, hier 2). Besonders in vielen Ländern Asiens nimmt die Kohlenutzung trotz des gleichzeitigen Ausbaus der erneuerbaren Energien wieder deutlich zu. Deutschland hat seit 2011 zehn neue Kohlekraftwerke gebaut.

02 Der Bericht des Weltbiodiversitätsrats der VN (IPBES – Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services) vom Mai 2019 spricht von einem beispiellosen, sich weiter beschleunigenden, globalen und gefährlichen Niedergang der Biodiversität. Eine Million Arten sind nach dieser bisher umfassendsten Bilanz zur Biodiversität gefährdet. Die bisherigen Antworten der Weltgemeinschaft seien völlig unzureichend. Vgl. IPBES, Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services. Summary for Policymakers – Advance Unedited Version, 6.5.2019; www.biodiversidad.gob.mx/planeta/internacional/pdf/spm_global_unedited_advance.pdf [Aufruf: 4.3.2020].

03 Vgl. D. Maxeiner/M. Miersch, Öko-Optimismus, Düsseldorf 1996.

04 Edenhofer, Das Klima, a. a. O., 4.

05 Vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Die Macht (Romano Guardini Werke), hrsg. von F. Schuller, Ostfildern/Paderborn ³2019, 30–46, 97f., 147.

06 Ebd., 47–79. Einschneidend für dieses neue Bewusstsein der Ambivalenz der Macht sei die Verwendung der Atombombe in Hiroshima.

07 Ebd., 98.

08 U. Bardi, Der Seneca-Effekt. Warum Systeme kollabieren und wie wir damit umgehen können, München 2017.

09 E. Horn/H. Bergthaller, Anthropozän zur Einführung, Hamburg 2019.

10 Guardini, Das Ende, a. a. O., 133.

11 Papst Franziskus, Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikanstadt 2015.

12 Vgl. Guardini, Das Ende, a. a. O., 131.

13 Vgl. ebd., 167.

14 Vgl. ebd., 156f.; vgl. dazu auch das Konzept der ganzheitlichen Ökologie in Laudato si', Nr. 137–162.

15 E.-U. v. Weizsäcker/A. Wijkman u. a., Wir sind dran. Was wir

ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt, Bericht an den Club of Rome, Gütersloh 2018, 181.

16 Guardini, Das Ende, a. a. O., 168. Statt von einem neuen Menschentyp zu sprechen, scheint es mir angemessener, eine Reifung im Verständnis des Humanen zu postulieren.

17 Ebd., 172.

18 Ebd., 163.

19 M. Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit), München ³2013, 216–372.

20 B. Sommer/H. Welzer, Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne, München 2014; vgl. zur Transformationsethik M. Vogt, Wandel als Chance oder Katastrophe, München 2018, 67–96.

21 Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien, Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie, Schlussdokument, Vatikan, 25.10.2019, Nr. 68 und 71; www.blickpunkt-lateinamerika.de/fileadmin/user_upload/Blickpunkt_Lateinamerika/2019_5/Schlussdokument_Amazonien_final.pdf [Aufruf: 4.3.2020].

Birgit Weiler

Amazonien geht uns alle an

Gemeinsam mit den indigenen Völkern für eine ganzheitliche Ökologie

Die Amazoniensynode im Oktober 2019, einschließlich des vorbereitenden Dialogprozesses, an dem sich rund 87.000 Menschen beteiligten, war ein historischer Moment in der katholischen Kirche. Denn zum ersten Mal standen das ausgedehnte Amazonasgebiet, das sich über 7,5 Millionen Quadratkilometer erstreckt, und die verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die dort leben, insbesondere die 390 ursprünglichen oder indigenen Völker mit ihren etwa drei Millionen Mitgliedern, im Zentrum der Beratungen einer Synode. In den Dialogforen zur Konsultation

und in der Synodenaula brachten die Vertreter*innen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen ihre Überlegungen, Kritiken und Vorschläge aus der Perspektive ihrer jeweiligen Kultur, Kosmvision und Spiritualität ein. Darin waren die Beziehung zum Amazonasgebiet, ihr angestammter Lebensraum und die gemeinsame Verantwortung der Gemeinschaft dafür im Horizont des *Buen Vivir*, des „Guten Lebens“, zentrale Themen. Im Folgenden möchte ich verschiedene Dimensionen aufzeigen, die im interkulturellen Dialog mit diesen Bevölkerungsgruppen die christlichen Schöpfungstheologien und -spiritualitäten sowie eine entsprechende Glaubenspraxis bereichern können.

Vielfältiges Leben, gefährdet durch zunehmende Zerstörung

Amazonien ist eine der an Lebensvielfalt reichsten Regionen der Welt. Dort leben 30 bis 50 % der Flora und Fauna unseres Planeten. Die Vielfalt der Natur schenkt Amazonien seine beeindruckende Schönheit. Hinzu kommt die große kulturelle Diversität der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die ihre jeweilige Kultur in Beziehung zum Amazo-

Dr. phil. Birgit Weiler
MMS, Dipl.-Theol.

(weiler.mms@gmail.com), geb. 1958 in Duisburg, Prof.'in am Departamento Académico de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Anschrift: Av. Universitaria 1801, San Miguel 15088, Lima, Peru. Veröffentlichung u. a.: Die Stunde der Frauen? Dynamiken der Ermächtigung und Entmündigung von Frauen im Kontext der Amazoniensynode und der nachsynodalen Phase, in: Lebendige Seelsorge 3/2020, 189–193.

nasraum entwickelt haben; letzterer ist für die indigenen sowie afroamerikanischen Völker nicht Umwelt, sondern Mitwelt. Bekanntlich ist das Amazonasgebiet ein unentbehrlicher Süßwasserspeicher und eine bedeutende CO₂-Senke. Daher hat es global eine wichtige klimaregulierende Funktion.

Wie das Schlussdokument der Synode herausstellt, ist Amazonien „heute jedoch eine verwundete und entstellte Schönheit, ein Ort von Gewalt und Leid.“¹ Gegenwärtig sind die starke legale und illegale Ausbeutung der erneuerbaren sowie nicht erneuerbaren Rohstoffe, Großprojekte zur Energieerzeugung (Wasserkraftwerke und Staudämme), das Agrobusiness mit seinen riesigen Flächen für Monokulturen und die intensive Massentierhaltung wie auch die Schaffung von Infrastruktur für all diese wirtschaftlichen Aktivitäten (Bau von Landstraßen und Erdöl- bzw. Erdgaspipelines häufig direkt durch den Regenwald) die Hauptursachen für die ökologische Zerstörung Amazoniens und seine sozialen Folgen. Das Schlussdokument der Synode spricht in diesem Zusammenhang von einem „raubgierigen Extraktivismus“². Praktisch alle Nationalökonomien der Länder, die Anteil am Amazonasgebiet haben, basieren zu einem großen Teil auf diesem Extraktivismus bzw. Neo-Extraktivismus³ und dem damit verbundenen Rohstoffexport. Viele ursprüngliche Völker und ihnen kulturell nahestehende Bevölkerungsgruppen in Amazonien leisten friedlich, oft unter Einsatz ihres Lebens, Widerstand gegen den Neo-Extraktivismus. Die Motivation und Kraft hierzu beziehen sie aus ihrer Kosmovision und Spiritualität.

Das „Territorium“: Lebensraum und Ort für den Glauben

Die große Bedeutung, die *el territorio*, das Territorium, für verschiedene Bevölkerungsgruppen Amazoniens, ganz besonders für die ursprünglichen Völker, hat, wurde in den Beiträgen ihrer Repräsentant*innen in den zahlreichen Dialogforen deutlich. Die zentralen Aspekte ihrer Kommentare wurden ins Arbeitsdokument (*Instrumentum Laboris*)⁴ aufgenommen, in dem gesagt wird, dass in Amazonien das Leben eng mit dem Territorium verbunden ist und zu ihm gehört.⁵ „Das Territorium ist der physische Raum für Leben und Ernährung, macht das Leben möglich, unterhält es und setzt ihm Grenzen.“⁶ Die indigenen Völker wissen aus Erfahrung, dass ein Nicht-Beachten dieser Grenzen durch Übernutzung des Bodens, Überjagen und Überfischen bald negative Konsequenzen für die Ökosysteme und infolgedessen für die Menschen hat, wie zum Beispiel die Gefährdung der Ernährungssicherheit.

Das Territorium ist zugleich „ein bedeutungsvoller Ort für den Glauben bzw. für die Erfahrung Gottes in der Geschichte.“⁷ Daher ist es „ein theologischer Ort [...] und zugleich ein besonderer Quellgrund für die Offenbarung Gottes.“⁸ Hier gibt es „ein Reservoir von Leben und Weisheit für den Planeten, [...] von Leben und Weisheit, die von Gott sprechen.“⁹ Daher ist das Territorium generell für die ursprünglichen Völker kein Wirtschaftsgut, das man ganz oder in Teilen kommerzialisiert, sondern es ist unverkäuflich. Oft versuchen Unternehmen durch korrupte Prakti-

ken gegenüber Mitgliedern indigener Gemeinschaften diese kulturelle Tradition zu brechen, um Zugriff auf das Land zu bekommen.

In diesem Kontext bleibt zu erwähnen, dass das indigene Konzept des *Buen Vivir* eng mit dem Territorium verbunden ist. Hier sei kurz angemerkt, dass im Verständnis der ursprünglichen Völker das „Gute Leben“ nicht nur ein beschreibender Begriff ist, sondern zugleich ethische Konnotationen hat, geht es doch immer um ein *Buen Convivir*, ein „Gutes Miteinanderleben“. In der Perspektive der Inkulturation des christlichen Glaubens sowie des interkulturellen Dialogs ist das „Gute Leben“ eine Konkretion des „Lebens in Fülle“, das Jesus verheißen hat (Joh 15,15).

Ohne ganzheitliche Ökologie keine Zukunft für Amazonien

Auf den zahlreichen Dialogforen sowie auf der Synode wurde von vielen Vertreter*innen verschiedener Bevölkerungsgruppen das Bewusstsein zum Ausdruck gebracht, dass auf dem Territorium Amazoniens keine Teile für sich allein existieren können¹⁰; sie sind vielmehr auf vielfältige Weise nicht nur äußerlich miteinander verbunden, sondern stehen konstitutiv miteinander in Beziehung¹¹ und bilden „so ein vitales Ganzes.“¹² Aus diesem Grund „bietet das Amazonasbecken eine wichtige Lehre, um unsere Beziehungen zu den anderen, zur Natur und zu Gott ganzheitlich zu verstehen“¹³ und bezieht somit unseren Körper ein.

Die ökologische Krise in Amazonien und auf dem gesamten Planeten führt uns die Notwendigkeit vor Augen, miteinander zu lernen, in Zusammenhängen und somit im Bewusstsein der komplexen wechselseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten zu denken. Heute ist ein systemisches Denken, welches das Weisheitswissen der indigenen Völker einbezieht, unbedingt erforderlich, um die notwendigen Transformationen in unseren Gesellschaften gestalten zu können, deren wir aufgrund von Klimawandel und zum Schutz des großen Ökosystems Erde, unser „gemeinsames Haus“¹⁴ (vgl. Enzyklika *Laudato si'* [2015]), unbedingt bedürfen. Dieses Erkenntnis wurde im Schlussdokument der Amazoniensynode prägnant formuliert, denn dort heißt es, dass die ganzheitliche Ökologie „der einzig mögliche Weg ist. Einen anderen Weg zur Rettung der Region gibt es nicht.“¹⁵ Sie ist die notwendige Basis für eine praktizierte Schöpfungsverantwortung.

Die kritische Situation Amazoniens, das sich an verschiedenen Orten bereits ökologischen Kippunkten sehr nähert, stellt uns deutlich vor Augen, dass die ökologischen und sozialen Probleme eng miteinander verwoben sind und „ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde.“¹⁶ Dabei ist nicht zu vergessen, dass sich dieser Schrei in Amazonien nicht nur aus den Regenwäldern, sondern ebenso „aus dem Inneren seiner Städte“¹⁷ erhebt. Dies stellt die Kirche vor neue Herausforderungen. Eine ganzheitliche Ökologie verbindet das Engagement in Verantwortung für unseren Planeten Erde, der uns vom Schöpfergott anvertraut ist, mit dem Eintreten für Gerechtigkeit insbesondere für die Menschen, die in Armut leben und sehr

häufig unter einer systematischen Verletzung ihrer Grundrechte leiden. Sie erfordert auch Gerechtigkeit gegenüber den kommenden Generationen. Die von Gewalt geprägte Realität Amazoniens zeigt, dass „die Gleichgültigkeit oder die Grausamkeit gegenüber den anderen Geschöpfen dieser Welt sich letztlich immer irgendwie auf die Weise übertragen, wie wir die anderen Menschen behandeln.“¹⁸ Denn „das Herz ist nur eines.“¹⁹

Die Synode hat klar erkannt, dass eine ganzheitliche Ökologie in Amazonien eine tiefgreifende ökologische, soziale, pastorale und kulturelle Umkehr verlangt. Dazu gehört die Gestaltung einer Wirtschaft im Dienst des Lebens, der Gemeingüter und des Gemeinwohls und somit der Beginn eines entschiedenen prozesshaften Weges vom Neoeextraktivismus zum Postextraktivismus. Es muss ein ganzheitlicher kirchlicher Umkehrprozess sein, der auch die synodale Umkehr beinhaltet. Das gilt auch für die Rolle der Frauen in der Kirche; Frauen sind zudem in Amazonien und anderswo in der Praxis einer ganzheitlichen Ökologie sehr engagiert. Mehrere Textpassagen des nachsynodalen Schreibens von Papst Franziskus *Querida Amazonia*²⁰ (vor allem Nr. 100–102) haben bei vielen Frauen, auch in Lateinamerika, Empörung und Schmerz hervorgerufen. Im Rahmen dieses Artikels kann ich hierzu nur kurz sagen: In den entsprechenden Textabschnitten kommt ein starker Patriarchalismus zum Ausdruck, und die Erkenntnisse einer dreißigjährigen, fundierten theologischen Reflexion von Frauen bleiben unberücksichtigt. Meines Erachtens widersprechen zudem die getroffenen Aussagen dem synodalen Geist, denn dieser erfordert, Frauen als Subjekte zu respektieren und nicht für sie zu sprechen oder zu entscheiden.

Ganzheitliche Ökologie erfordert interkulturelle Beziehungen

In den Dialogforen innerhalb des Konsultationsprozesses sowie auf der Synode in Rom haben die Repräsentant*innen der indigenen Völker daran erinnert, dass ihre Völker viele sehr schmerzliche Erfahrungen einer Missachtung ihrer Kultur, Sprache, Religion und Spiritualität aufgrund einer kolonialen bzw. neo-kolonialen Mentalität in der Gesellschaft, aber auch in der Kirche gemacht haben. Einige beschämende Vorfälle während der Synode in Rom zeugen davon. Von daher ist die wiederholte Bitte um Vergebung, die Papst Franziskus im nachsynodalen Schreiben an die ursprünglichen Völker richtet, von großer Bedeutung, ebenso sein Aufruf, „die verschiedenen kolonialen Mentalitäten zu überwinden.“²¹ Dazu gehört auch anzuerkennen, dass allzu häufig „kolonialisatorische Interessen der Grund für eine – legale und illegale – Ausweitung der Holzgewinnung und des Bergbaus“²² waren und sind. Dabei werden vielfach grundlegende Rechte der indigenen Völker wie das Recht auf vorherige Konsultation und Partizipation an den Entscheidungen über Projekte auf dem angestammten Territorium der indigenen Gemeinschaften missachtet.

Wie Eduardo Gudynas hervorhebt, präsentieren die indigenen Völker und andere Bevölkerungsgruppen Amazoniens mit ihrem Konzept des „Guten Lebens“ eine

Alternative „zum herkömmlichen Verständnis von Entwicklung und Wachstum.“²³ Vielfach stehen sie dem Begriff „nachhaltige Entwicklung“ sehr kritisch gegenüber, was zum einen der Tatsache geschuldet ist, dass, wie bekannt, „Entwicklung“ aufgrund der kolonialen Mentalitäten ein sehr belasteter Begriff ist und, zum anderen, dass die Bezeichnung nachhaltige Entwicklung häufig für Wirtschaftspraktiken missbraucht wird, die eben nicht nachhaltig sind und als „grünes Mäntelchen“ für die Fortschrittsutopien der Moderne²⁴ erhalten müssen (z. B. „green growth“). Hier besteht unbedingt Bedarf an einem intensiven interkulturellen Dialog über Begriff und Konzept der Nachhaltigkeit.

Ohne weltweite Solidarität geht es nicht

Amazonien durchlebt gegenwärtig eine „einzigartige sozial-ökologische Krise.“²⁵ Auf der Amazoniensynode hat sich die Kirche dazu verpflichtet, „Bündnispartnerin der Völker Amazoniens“²⁶ in deren Ringen um den Erhalt dieses Lebensraumes zu ihrem eigenen Wohl, zum Wohl der Menschheitsfamilie sowie allen Lebens auf dem Planeten zu sein. Kirche kann als „global player“ viel dazu beitragen, weltweit ein stärkeres Bewusstsein dafür zu schaffen, dass Amazonien uns alle „angeht“, im doppelten Sinn von betreffen und herausfordern. Der Einsatz für dieses Gebiet und seine Bewohner*innen, insbesondere die indigenen Völker, die am meisten in ihrer Existenz bedroht sind, ist nicht ein Randthema der christlichen Glaubenspraxis, sondern gehört zum bzw. steht im Zentrum des Glaubens an einen liebenden Schöpfergott, dem seine Schöpfung sozusagen am Herzen liegt.

Aufgrund der weltweiten Verflochtenheit der ökologischen, sozio-politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen braucht es eine weltweite Solidarität. Allein vermag Amazonien seine schwerwiegenden Probleme nicht zu lösen. Denn diese hängen unter anderem direkt mit dem Lebensstil, Konsumverhalten und der Wirtschaftsweise in den reichen Industrieländern Europas, darunter Deutschland, zusammen. Zentrale Punkte sind hier zum Beispiel der Import von tropischen Edelhölzern sowie von großen Mengen an Mineralien für die digitale Technik, an Fleisch und Viehfutter, für das riesige Flächen an Regenwald abgeholzt und in Weideland bzw. Anbauflächen für Monokulturen umgewandelt werden. Stichworte in diesem Kontext sind: eine größere Sorgfaltspflicht der international operierenden Unternehmen im Hinblick auf die Einhaltung von Menschenrechten und hohen Umweltstandards, ein Rohstoff-Lieferkettengesetz, auch in Deutschland und anderen EU-Staaten, die es noch nicht haben, sowie internationale Unterstützung für die indigenen Völker gegenüber Staaten und Unternehmen, damit sie in den vorgeschriebenen Konsultationsprozessen zu Großprojekten auf ihren Territorien die Hauptgesprächspartner sind und ihre „Hoffnungen und Befürchtungen [...] bei jedem Gesprächstisch über Amazonien die wichtigste Stimme darstellen.“²⁷

Wir alle können etwas zu einer internationalen Solidaritätsbewegung beitragen, „welche die zentrale Rolle des amazonischen Bioms für ein ausgewogenes Klima

des Planeten“²⁸ anerkennt und sich für dessen Erhalt einsetzt. Die gegenwärtige Pandemie lässt uns erkennen, dass ein gesundes Leben auf einer kranken Erde nicht möglich ist. Solidarität ist daher „ein Imperativ des Überlebens“²⁹, das nur gemeinsam möglich sein wird. Daher geht Amazonien uns alle an.

01 MISEREOR (Hrsg.), Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien, Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (Vatikan, 25.10.2019), Aachen 2019 [im Folgenden: „Schlussdokument“], 10. Hier und anderswo bezieht sich die Ziffer in den kirchlichen Dokumenten auf die entsprechende Textnummer.
02 Ebd., 67.
03 Zur Begriffsklärung: Der sog. Extraktivismus wurde bereits in der Kolonialzeit praktiziert und wird gegenwärtig, angepasst an die aktuellen sozio-politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse (daher „Neo“-Extraktivismus), fortgeführt.
04 MISEREOR (Hrsg.), Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien, Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Instrumentum Laboris (Vatikan, 17.6.2019), Aachen 2019.

05 Vgl. ebd., 19.
06 Ebd.
07 Ebd.
08 Ebd.
09 Ebd.
10 Vgl. ebd., 21.
11 Vgl. ebd.
12 Vgl. ebd.
13 Ebd.
14 Papst Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikanstadt 2015, 1.
15 Schlussdokument, 67.
16 *Laudato si'*, a.a.O., 49. Hervorhebung im Text vom Hrsg.
17 Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens, Vatikanstadt 2020, 10.
18 *Laudato si'*, a.a.O., 92.
19 Ebd.
20 *Querida Amazonia*, a.a.O.
21 Ebd., 17.
22 Ebd., 9.

23 E. Gudynas, *Buen Vivir. Das Gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*, Analysen 3/2012, hrsg. von Rosa-Luxemburg-Stiftung; www.gudynas.com/publicaciones/reportes/Gudynas-BuenVivirEntwicklungWaschtumRLS12.pdf [Aufruf: 25.2.2020].
24 M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, in: M. Patenge/R. Beck/M. Luber (Hrsg.), *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung* (Weltkirche und Mission Bd. 7), Regensburg 2016, 128–149, hier 141.
25 Schlussdokument, 10.
26 Ebd., 46.
27 *Querida Amazonia*, a.a.O., 26.
28 Schlussdokument, 68.
29 J. Bruce, *Distancia social*, übers. B. Weiler; www.larepublica.pe/opinion/2020/04/27/coronavirus-distancia-social-por-jorge-bruce [Aufruf: 27.4.2020].

Adrián E. Beling

Laudato si' oder die Rolle der Kirche in der sozial-ökologischen „Großen Transformation“

Die sozio-ökologischen Herausforderungen, denen die Welt heute gegenübersteht, erfordern mehr als technische, juristische und politische Antworten. Es besteht Bedarf an umfassenderen Antworten auf existenzielle und praktische Fragen, die sich aus der unabdingbaren Problematisierung der vorherrschenden, auf einem Externalisierungshabitus basierenden „imperialen“ Lebensweise ergeben, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene.¹ Bei der aktuellen Benommenheit, die Umweltsituation rein technowissenschaftlich anzugehen, wird auf der Suche nach Lösungen ein potenziell wichtiger und tatkräftiger Akteur häufig übersehen: die Religionen bzw. die Kirche(n).

Im Laufe der Geschichte haben die Religionen weltweit die Art und Weise des Fühlens, Denkens und Handelns maßgeblich geprägt und alle Hauptthemen des individuellen und kollektiven Lebens erfasst, einschließlich der Beziehung zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur. Folglich kann das Nachdenken über die Rolle der Religionen bei der sozial-ökologischen Transformation zu einem erweiterten Verständnis der Nachhaltigkeit (das den umweltökologischen, sozialen und geistigen Wohlstand miteinschließt) und zu deren kultureller Assimilation sowie zur Orientierung von Politiken, Programmen und alltäglichen Lebenspraktiken für den Aufbau zukunftsfähiger Gesellschaften beitragen.

Der vorliegende Beitrag stellt Erwägungen zur gegenwärtigen und potenziellen Rolle der Religionen, insbesondere der katholischen und der ökumenischen Kirchen weltweit, bei der erforderlichen sozial-ökologischen „Großen Transformation“ der „expansiven Moderne“ an – eine Transformation, deren Reichweite und Tiefe derjenigen gleicht,

Dr. phil. Adrián E. Beling (abeling@flacso.org.ar), geb. 1976 in La Plata, Argentinien, Akad. Direktor des Aufbaustudienprogramms „Ganzheitliche Ökologie“ der Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC) und Research Associate des Global Studies Programme (FLACSO Argentina/Humboldt-Universität zu Berlin). Anschrift: Isländische Str. 7, D-10439 Berlin. Veröffentlichung u. a.: (mit J. Vanhulst) Post-Eurocentric Sustainability Governance. Lessons from the Latin American Buen Vivir Experiment, in: A. Kalfagianni/D. Fuchs/A. Hayden (Hrsg.), Routledge Handbook of Global Sustainability Governance, London 2019, 115–128.

die Karl Polanyi mit Bezug auf den sozialen Wandel, der die industrielle Revolution begleitet, beschrieb.² Den Hauptimpuls für diese Reflexion bietet die 2015 von Papst Franziskus veröffentlichte Enzyklika *Laudato si'*: *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, die in diesem Jahr mit einer ‚Laudato si’-Woche‘ ihr fünftes Jubiläum feiert³ und die als ein geistiges, moralisches, praktisches und institutionelles Werkzeug verstanden werden kann, das das bestehende Repertoire der Reaktionen auf die globale sozial-ökologische Krise kritisch und tatkräftig ergänzt.

Eine Gesellschaft, die die Ausgeschlossenen einbezieht

Mit dieser Enzyklika hat der Papst, religiöse und ideologische Grenzen überschreitend, Katholik*innen und Nichtkatholik*innen gleichermaßen überrascht und für die Menschheit und deren „gemeinsames Haus“, die Erde, dringende Themen aufs Tapet der politischen und sozialen Debatte gebracht. Dabei hat der Papst entscheidende, tiefgehende Fragen aufgeworfen, die unsere vorherrschende Lebensweise zwangsläufig kritisch anfragen: Wie kann die Weltarmut in einer hyperökonomisierten Welt und bei beschleunigter Umweltzerstörung überwunden werden? Wie können sozial-ökologische Lebensweisen erreicht werden, die nicht auf Ausbeutung von Mensch und Natur angewiesen sind? Wie kann der durch den Menschen verursachte Klimawandel begrenzt, ein würdiges Leben im ländlichen Raum und in den sich immer ausweitenden Städten gewährleistet werden?⁴

Es handelt sich somit um eine eindeutig sozial-ökologische Enzyklika, die sowohl von der Frage der sozialen Gerechtigkeit als auch von der Frage der Pathologien der heutigen Gesellschaft geprägt ist. In der Tat, *Laudato si'* (LS) positioniert sich dem aktuellen Modell der kapitalistischen Industriegesellschaft und seinen Produktions- und Konsumweisen gegenüber sehr kritisch. Darüber hinaus tritt sie für derjenigen ein, die am stärksten von einem den Menschen und die Natur ausbeutenden Wirtschaftssystem betroffen sind.

Indem die Enzyklika jedoch die Umweltkrise und die soziale Krise als zwei Seiten derselben Medaille darstellt, untergräbt sie stillschweigend die Frage nach der „Einbeziehung“ der Ausgestoßenen der Gesellschaft. In diesem Zusammenhang behauptet Miriam Lang, dass „die Zivilisationskrise als Ausgangspunkt zu nehmen [...] zwangsläufig zu der entscheidenden Frage führt, *wohin* die Ausgeschlossenen einbezogen werden sollen, zumal bei Unterlassung dieser Frage die Einbeziehung einer immer größeren Zahl von Menschen in die vorherrschende imperiale Lebensweise stillschweigend als Inklusionshorizont angenommen wird, was unvermeidlich zu einer sich ständig verschärfenden Krise führt.“⁵ Statt einer Einbeziehung der Armen in eine planetarische Gesellschaft, die ein „selbstmörderisch[es]“ Verhalten (LS 55) aufweist, fordert der Papst in Anbetracht dessen, „dass in der Welt alles miteinander verbunden ist“ (LS 16), wie die neueste COVID 19-Pandemie auf dramatische Weise an den Tag gebracht hat, einen „ganzheitlich ökologischen“ Ansatz, um miteinhergehende sozial-ökologische Probleme anzugehen.

Jedoch stellt *Laudato si'* keinen Einzelfall im religiösen Diskurs dar. Dieselbe „ganzheitliche Ökologie“, die Papst Franziskus fordert, erscheint beispielsweise auch in der gemeinsamen Erklärung der Kirchen zur UN-Klimakonferenz in Paris (2015).⁶ Auch wenn lange vernachlässigt und oft genug missdeutet⁷, gehört dieses Narrativ zu einer Kontinuität der traditionellen Orientierung des Christentums auf Nüchternheit, Gerechtigkeit und den Schutz der Ausgestoßenen oder Schutzbedürftigen. Es werden jedoch auf eher neuartige Weise drei zentrale Dimensionen eingeführt: die Sorge um die Umwelt (das „gemeinsame Haus“), die Beziehungen zwischen Umwelt- und Sozialgerechtigkeit und die scharfe Kritik an Ökonomismus und blindem Techno-Optimismus als bestimmenden Parametern des aktuellen globalen Entwicklungsmodells. Diese klaren Stimmen aus dem religiösen Bereich schließen sich einem wachsenden Chor an, der für eine grundlegende Transformation der von Konsum- und Industriegesellschaft festgelegten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Regelungen plädiert.

Der Beitrag der Religionen zur globalen *Sustainability Governance*

Verschiedene Studien haben die Rolle und das Potenzial der Religionen und Kirchen beim Übergang zu einer sozial-ökologischen Nachhaltigkeit analysiert.⁸ In vielerlei Hinsicht sind die globalen Religionen einzigartig positioniert, um als Akteurinnen der Transformation effektiv zu agieren. In Bezug auf die Größenordnung handelt es sich um Institutionen von globaler Reichweite und Perspektive, deren Schwerpunkt im Gegensatz zu (zwischen-)staatlichen Organisationen auf dem „Weltgemeinwohl“ liegt.⁹ In Bezug auf ihren Wirkungsbereich beeinflusst Religion die Subjektivierungsmuster bzw. Subjektbildungsprozesse des Menschen während seines gesamten Lebenszyklus und ebenso sein Verhalten. Darüber hinaus kann, laut Karlberg, die Religion zur Entstehung transformierter soziokognitiver und kultureller Codes beitragen und einen organischen Rahmen globaler Einigkeit bieten, der in der Lage ist, die Pluralität der heutigen sozialen Welt einzugliedern, in der weithin akzeptierte normative Konzepte wie Emanzipation, Gerechtigkeit, Partizipation, Wohlstand, Nachhaltigkeit usw. mit neuen Bedeutungen kodiert werden können, die mit der Förderung und Entstehung neuer sozialer Praktiken einhergehen.¹⁰

Die Religion kann darüber hinaus als gestaltende Kraft von existenziellem Sinn und Bedeutung auftreten – mit der Fähigkeit, den kollektiven Geist anzuregen, zumindest in nichtsäkularisierten bzw. post-säkularisierten Gesellschaften¹¹, und somit die von der Würzburger Synode genannte „Sprengkraft der gelebten Hoffnung“ auszulösen. Indessen kann in weitgehend säkularisierten Gesellschaften das Engagement der Kirchen für eine sozial-ökologische Transformation dazu beitragen, die soziale Relevanz der Religion zu rechtfertigen.

Die Alliance of Religions and Conservation (ARC) proklamierte vor mehr als einem Jahrzehnt: „Ohne ein Narrativ wurden nur wenige Menschen jemals dazu bewegt, sich zu verändern oder anzupassen. Die Religionen beherrschen dies seit

Jahrhunderten“¹². Dementsprechend sagt Papst Franziskus in *Laudato si'* (in Rückgriff auf sein erstes Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* von 2013): „[E]s wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine ‚Mystik‘, die uns beseelt, ohne ‚innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen“ (216).

Im Gegensatz zu anderen großen globalen Akteur*innen genießen die Kirchen darüber hinaus eine größere politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit, etwa im Vergleich zum politischen System, das kurzfristig von Wahlergebnissen bestimmt wird, oder der Wirtschaft, die von dem Gebot des Wettbewerbs und der Rentabilität gelenkt wird. Diese relative Unabhängigkeit schafft strukturelle Bedingungen für die Entstehung vom „radikal Anderen“. Beispielsweise schließt eine Studie von Katharina Glaab und Doris Fuchs, die den Diskurs religiöser Akteure mit dem Diskurs säkularer Organisationen der Zivilgesellschaft auf der Grundlage repräsentativer, in multilateralen Gipfeltreffen zu Entwicklung und Umwelt vorgelegten Dokumenten vergleicht, damit, dass die Ersteren relativ gesehen einen kritischeren Diskurs übermitteln, im Einklang mit dem Narrativ der ganzheitlichen Ökologie.¹³ Zudem haben die globalen Religionen im Laufe ihrer jahrtausendealten Geschichte und ihrer lokalen Anpassung an die kulturelle Vielfalt der Welt einen Schatz an epistemologischen und ontologischen Ressourcen angesammelt, die als Quelle für „Retro-Innovationen“ verwendet werden können¹⁴; d. h., für die „Produktion von Alterität“ in aktivem Widerstand gegen die Kräfte kultureller Assimilation und Homogenisierung, die für die imperiale Lebensweise charakteristisch sind.

Schließlich greift die Kirche als institutionelle Akteurin in die öffentliche Sphäre ein, indem sie Legitimität überträgt, Bündnisse und Netzwerke aufbaut (bzw. bricht), Agenden aufstellt, die Richtung der öffentlichen Debatte beeinflusst und glaubensbasierten Aktivismus fördert – aber auch, indem sie die Konzeption, Finanzierung und Durchführung von gemeinschaftlichen sozioökonomischen Interventionsprogrammen weltweit unternimmt. Roger Gottlieb bot 2006 die erste Überblicksstudie zu den sozial-ökologischen Transformationen, die Religionen sowohl auf ethisch-theologischer als auch auf gesellschaftspolitischer Ebene fördern und somit dazu beitragen, eine breitere politische Agenda für Nachhaltigkeit zu schaffen, sowie auch den Impuls bei vielen glaubensbasierten sozialen und ökologischen Bewegungen zu vermitteln.¹⁵ Im Fall der katholischen Kirche kommt eine solche Förderung beispielsweise in der aggressiven Desinvestitionskampagne weg von der Fossilbrennstoffindustrie¹⁶, aber auch in der Internationalen Katholischen Klimabewegung (GCCM) oder im bahnbrechenden Experiment des Kirchlichen Panamazonischen Netzwerks (REPAM)¹⁷ zum Ausdruck, das sich für die Verteidigung der durch eine sich ständig ausbreitende Rohstoffgrenze bedrohten Rechte gefährdeter sozialer Gruppen sowie für den Erhalt biologischer und kultureller Vielfalt im Amazonasbecken einsetzt.

‚Risiken‘, die die sozial-ökologische Transformation unterlaufen könnten

Gleichzeitig birgt jedoch diese zunehmend bedeutende Rolle der institutionalisierten Religion in der Nachhaltigkeitsdebatte verschiedene ‚Risiken‘, die zunächst begrenzt auf die christlichen Konfessionen analysiert werden: Eine erste Art von ‚Risiko‘ ist beispielsweise bei der Kooptation, Verwässerung oder Trivialisierung der „unbequemen Wahrheiten“ der Enzyklika *Laudato si’* zu beobachten. Insbesondere der internationale Konsens über die „Ziele für nachhaltige Entwicklung“ der Vereinten Nationen droht, die Luft aus dem diskursiven Raum um sozial-ökologische Zukunftsthemen abzusaugen und somit die disruptive Botschaft von Papst Franziskus in Bezug auf den „Entwicklungskonsens“ zu verwässern oder gar unsichtbar zu machen, indem er den päpstlichen Weckruf auf eine bloße Forderung nach mehr „Umweltbewusstsein“ reduziert.¹⁸

Eine zweite Art von ‚Risiko‘ ist mit konservativen und korporatistischen Religionsabweichungen verbunden. Die Art von kirchlich-theologischem Konservatismus, die den sozioökonomischen Status quo untermauert, belebt den Geist des Schismas innerhalb der christlichen Religionsgemeinschaften selbst, wie die Kritik an Franziskus reformorientierter Politik der katholischen Kirche zeigt.¹⁹ Korporatistisches Abdriften zeigt sich insbesondere in Form von demagogischen „postfaktischen“ Koalitionen zwischen dem wieder aufkommenden politischen Rechtsextremismus und den rasch wachsenden rechten religiösen Gruppen im Globalen Norden und Süden. Dies wird insbesondere in den USA deutlich, aber zunehmend auch in Lateinamerika und Afrika, etwa in den dogmatischen und selbstreferenziellen Narrativen bestimmter Pfingstströmungen, die sich übermäßig besorgt darüber zeigen, was sie als Bedrohung ihrer subkulturellen Matrizen empfinden, und wiederum übermäßig schonend mit jenen Zuständen umgehen, die „das selbstmörderische Verhalten der planetarischen Gesellschaft“ aufrechterhalten.²⁰ Beobachtbare Auswirkungen davon sind die Verstärkung des sogenannten „Klimaleugner“-Diskurses sowie verschiedene Formen symbolischer und physischer sozialer Gewalt.

Hinzu kommen zu den oben genannten ‚Risiken‘ natürlich die zahlreichen historischen und aktuellen Beispiele für die Instrumentalisierung des Religiösen, um Hass, Gewalt, Krieg und Terrorismus anzuregen, manchmal durch die Vertreter*innen von Religionsgemeinschaften selbst oder durch politische Führungskräfte im Dienste politischer oder wirtschaftlicher Interessen.

Fazit und Ausblick

Unter welchen Bedingungen können Religionen und Kirchen also als historische Akteur*innen, im Sinne von Alain Touraine, bei der sozial-ökologischen Transformation eine fördernde Rolle spielen? Wenn Religion sowohl als menschliche Erfahrung als auch als Praxis- und Wissenssystem verstanden wird, welche in der

menschlichen Suche nach Selbsttranszendenz verwurzelt ist²¹ und deren allgemeines Ziel die Verbesserung der *conditio humana* darstellt, sollte sie die Anforderung erfüllen, reflektiert und rational in Komplementarität und Harmonie mit der Wissenschaft praktiziert zu werden.²² In diesem Sinne wäre Religion unvereinbar mit dogmatischen Positionen und geschlossenen Wahrheitserklärungen, die das kollektive Lernen systematisch behindern.

Die Enzyklika *Laudato si'*, gemeinsam mit vielen anderen ökumenischen Dokumenten wie beispielsweise der gemeinsamen Erklärung der Kirchen zur Klimagerechtigkeit (2016)²³, deuten darauf hin, dass die katholischen und die ökumenischen Kirchen auf dem Weg sind, ihren Diskurs und ihr Handeln nach den oben genannten Zielen und Bedingungen auszurichten. In der Tat, die „ganzheitliche Ökologie“ setzt die Untrennbarkeit einer religiös-ökumenischen Weltanschauung in Bezug auf die sozial-ökologische Problematik voraus und macht deutlich, dass die Zivilisationskrise des Anthropozäns kein Nebenthema, sondern vielmehr ein zentraler und konstitutiver Interpretationsschlüssel des christlichen Glaubens in unserer Zeit ist.²⁴

Unter den politischen und religiösen Leitfiguren der Welt erscheint Papst Franziskus als der derzeit wichtigste Herold einer sozial-ökologischen „Großen Transformation“²⁵ und bietet „jede[m] Menschen [...], der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3), nicht nur ein interpellierendes Narrativ, sondern eine Plattform für die Konvergenz der Vielfalt der Kulturen hin zu einer authentisch pluralistischen Debatte über die verfügbaren Optionen, um zu einem zukunftsfähigen Gesellschaftsmodell zu gelangen.

Übersetzung aus dem Spanischen:
Rosa Schmid, Mendoza, Argentinien

01 Vgl. U. Brand/M. Wissen, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017; S. Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München 2016.

02 Das Werk von Karl Polanyi (1886–1964) erlebte in den letzten Jahren eine Renaissance (vgl. M. Somers/F. Block, *The Return of Karl Polanyi*, in: *Dissent*, Spring 2014; www.dissentmagazine.org/article/the-return-of-karl-polanyi [Aufruf: 1.5.2020]). Auch wenn oft verwässert bzw. missdeutet (vgl. W. Sachs, *Missdeuteter Vorgänger – Karl Polanyi und seine ‚Great Transformation‘*, in: *Politische Ökologie* 133, 2 [2013], 18–23), gilt sein bekanntestes Werk, *The Great*

Transformation (1944), als aufschlussreichste analytische und metaphorische Darstellung des Ausmaßes und des Umfangs der Änderungszwänge, mit denen moderne Gesellschaften im 21. Jahrhundert konfrontiert sind. Darüber hinaus betont Polanyis Werk einen Aspekt des modernen Kapitalismus, der üblicherweise verschleiert wird, nämlich die historische Besonderheit und der Neuheitswert des Kapitalismus als Akkumulationssystem, das nicht evolutionär bedingt, sondern durch eine gewaltsame „Große Transformation“ im England des 18. und 19. Jahrhunderts eingeführt wurde und das die „Umgestaltung der menschlichen Natur für das industrielle Wachstum“

(S. Paulson, *Degrowth. Culture, Power and Change*, in: *Journal of Political Ecology* 24 [2017], 425–448, hier 440) zum Ziel hatte. In Anbetracht des „langen Bremswegs“, der viele globale Umweltprobleme kennzeichnet (u. a. Klimawandel und Biodiversitätsverlust), also die teilweise jahrzehntelange Verzögerung zwischen Ursachenerzeugung und der Sichtbarkeit ihrer Auswirkungen, erfordert die heutige Zivilisationskrise jedoch die Überwindung der historischen Standardreaktion, insofern nämlich ein Richtungswechsel nur als Reaktion auf eine klar bemerkbare Krise oder Katastrophe erfolgt. Um erfolgreich zu sein, muss die sozial-ökologische „Große Transformation“ mutwillig vorangetrieben

werden (vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Deutschland, Berlin 2011, 22; www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu/publikationen/hauptgutachten/hg2011/pdf/wbgu_jg2011.pdf [Aufruf: 1.5.2020]).

03 Siehe <https://laudatosiweek.org/de/home-de> [Aufruf: 01.05.2020].

04 Vgl. P. Spiegel, Iglesias y Religiones en la Gran Transformación. Aliados en el diálogo, aliados en la acción, aliados en la esperanza, in: A.E. Beling/J. Vanhulst (Hrsg.), Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta, Ciudad de México 2019, 265–279.

05 M. Lang, Justicia social y crisis civilizatoria. Pistas para repensar la erradicación de la pobreza a partir de la sostenibilidad y la interculturalidad, in: Beling/Vanhulst (Hrsg.), Desarrollo non Sancto, a.a.O., 78–122, hier 114.

06 Vgl. www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-227a-Gemeinsame-Erklärung-UN-Klimakonferenz.pdf [Aufruf: 01.05.2020].

07 Vgl. M. Vogt, Blockierte Potenziale – sieben Thesen zur Rolle der Kirchen in der Großen Transformation, 2018; www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles-ordner/kirchen-in-der-transformation/rolle-der-kirchen-_1_.pdf [Aufruf: 01.05.2020].

08 Vgl. u. a. K. Glaab/D. Fuchs, Green Faith? The Role of Faith-Based Actors in the Global Sustainable Development Discourse, in: Environmental Values 27 (2018), 289–312; R.S. Gottlieb, A Greener Faith. Religious Environmentalism and Our Planet's Future, Oxford 2006; W.J. Jenkins/M.E. Tucker/J. Grim (Hrsg.), Routledge Handbook of Religion and Ecology, London 2016; M.T. Tucker, World Religions, the Earth Charter, and

Sustainability, in: Worldviews. Global Religions, Culture, and Ecology 12,2 (2008), 115–128; diess., World Religions, Ethics, and the Earth Charter for a Sustainable Future, in: R. Rozzi u. a. (Hrsg.), Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice (Ecology and Ethics Bd. 2), Cham 2015, 395–405; United Nations Environment Programme, Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development, 2016.

09 Vgl. K. Schilder, Auf dem Weg zum Weltgemeinwohl? Die neue UN-Entwicklungs- und Nachhaltigkeitsagenda, in: Magazin für globale Entwicklung und ökumenische Zusammenarbeit, Dossier 12/2013–1/2014, 21–23.

10 Vgl. M. Karlberg, Meaning, Religion, and a Great Transition, Great Transition Initiative, 2014; www.greattransition.org/publication/meaning-religion-and-a-great-transition [Aufruf: 01.05.2020].

11 Vgl. J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Bd. 2: Aufsätze und Repliken, Berlin 2012; H. Joas, Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence, Abingdon 2015.

12 UN and ARC launch programme with faiths on climate change, 7.12.2007; www.arcworld.org/news.asp?pageID=207 [Aufruf: 01.05.2020].

13 Vgl. Glaab/Fuchs, Green Faith?, a.a.O.

14 Vgl. M. De la Cadena, Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond 'Politics', in: Cultural Anthropology 25,2 (2010), 334–370.

15 Vgl. Gottlieb, A Greener Faith, a.a.O.

16 Vgl. Catholic church to make record divestment from fossil fuels, in: The Guardian, 3.10.2017; www.theguardian.com/environment/2017/oct/03/catholic-church-to-make-record-divestment-from-fossil-fuels [Aufruf: 01.05.2020].

17 Vgl. <https://redamazonica.org> [Aufruf: 01.05.2020].

18 W. Sachs, Papst vs. UNO. Sustainable Development Goals und Laudato si': Abgang auf das Entwicklungszeitalter?, in: Peripherie 38,2 (2018), 245–260, hier 150f.

19 Siehe bspw. Papst Franziskus über Kardinal Müller: Er ist wie ein Kind, in: Kirche+Leben, 5.9.2019; www.kirche-und-leben.de/artikel/papst-franziskus-ueber-kardinal-mueller-er-ist-wie-ein-kind [Aufruf: 01.05.2020].

20 A. Escobar u. a., La religión como agente transformador en una sociedad pluralista y (post)secular, in: Beling/Vanhulst (Hrsg.), Desarrollo non Sancto, a.a.O., 310–328.

21 Vgl. Joas, Do We Need Religion?, a.a.O.

22 Vgl. Karlberg, Meaning, Religion, and a Great Transition, a.a.O.

23 Siehe www.oikoumene.org/de/resources/documents/executive-committee/statement-on-climate-justice [Aufruf: 01.05.2020].

24 Vgl. Vogt, Blockierte Potenziale, a.a.O.

25 Vgl. W. Sachs, Prólogo, in: Beling/Vanhulst (Hrsg.), Desarrollo non Sancto, a.a.O., 13–18.

Asmaa El Maaroufi

Jenseits anthropozentrischer Perspektiven

Von Menschen, Ameisen und anderen Tieren des Korans¹

Ameisen, Mücken, Hunde, Elefanten, Kamele: Die augenscheinlich kleinsten bis hin zu den größten Tieren² werden in verschiedenen Kontexten des Korans genannt. So tummeln sie sich mehr als zweihundert Mal in den 114 Suren des Korans. Gar tragen sechs dieser Kapitel Tiernamen als Überschrift. So trägt die zweite Sure des Korans beispielsweise den Namen „die Kuh“ (*al-baqara*), die 16. trägt den Namen „die Biene“ (*al-nahl*) und die 105. den Namen „der Elefant“ (*al-fil*). All diese Tiererwähnungen finden dabei in den unterschiedlichsten Kontexten statt. Mal ist von ihnen in Gleichnissen die Rede, an anderer Stelle tauchen sie in Lehrstücken bzw. Narrationen auf, aber auch in Zusammenhang mit normativen Regelungen werden diese erwähnt. Im Folgenden soll sich jedoch jenen koranischen Momenten zugewandt werden, in denen Menschen und Tiere einander begegnen, um das ethische Moment hierbei darzustellen. So soll gezeigt werden, auf welche Weise eine islamische Theologie des 21. Jahrhunderts koranische Narrationen für eine (Tier-)Ethik des Mitseins von Mensch und Tier fruchtbar macht.

Die Schöpfung im Angesicht Gottes

Nichts habe Gott umsonst oder gar zum Zeitvertreib erschaffen (Suren 3,190 und 44,38). Vielmehr weisen alle Wesen einen je eigenen Selbstzweck auf, insofern jedes Dasein von Gott derart *gewollt* ist („Sei!“, Sure 16,40), dass bereits die Erschaffung selbst eine (göttliche) Bejahung des jeweiligen Geschöpfs darstellt. Die Zerstörung dieser hat im Umkehrschluss die Verneinung dessen, was Gott bejaht, zur Folge. Dabei ist dieser *göttliche Schöpfungsakt* bereits ausreichend dafür, um alles Erschaffene als Segnung zu begreifen, die Gott der Schöpfung als Zeichen seiner Barmherzigkeit, Macht und Gnade aufzeigt. Es mag daher nicht verwundern, dass der Koran die Geschöpfe selbst mehrfach als *āyāt Allāh* („Beweise“ bzw. „Zei-

chen Gottes“, Sure 3,190) bezeichnet.³ Das Dasein aller Geschöpfe referiere bereits auf Gott. So wird der Mensch im Koran mannigfach dazu aufgerufen, in der Erschaffung von Himmel und Erde und seiner Geschöpfe die Zeichen Gottes zu erkennen (Sure 3,190).

Auf diese Weise erheben die Geschöpfe sich (in einem metaphysischen Sinne) zu Unterstützer*innen Gottes, insofern ihr Sein das Sein Gottes unterstreiche. Dabei darf Gott jedoch nicht als passiver Gott verstanden werden, der nach dieser Zeichensetzung den Rückzug antritt. Vielmehr sei er für seine Schöpfung da – er wendet sich nicht von dieser ab; ist stets bei ihr. Eben hierin macht sich auch die Prozesshaftigkeit der koranischen Schöpfung bemerkbar. Nicht *war* Gott nur Schöpfer; vielmehr *ist* und bleibt er derart aktiver Erschaffer, als er sich immerfort um seine Schöpfung sorgt. Dies wird durch die koranisch besonders hervorgehobenen versorgenden Elemente des Schöpfers dargelegt. Dieses unmittelbare, gar immerwährende Dasein in Form der Fürsorge Gottes zeugt von der Gottesunmittelbarkeit zwischen Gott und Schöpfung. So ist er seiner Schöpfung stets nah („Nah bin Ich!“, Sure 2,186) in der unmittelbarsten Weise.

Diese Gottesunmittelbarkeit, die an keine Spezies oder Voraussetzungen geknüpft ist, bezieht sich dabei derart auf die direkte Gottesbeziehung und -interaktion, insofern sie die eine transzendente Verwiesenheit der Schöpfung auf das ganz und gar Geheimnisvolle, Gott, schlechthin meint. Hieraus erst entstehen die Beziehung, die eine Beziehung der Geborgenheit ist, und die Fähigkeit der gesamten Schöpfung, derart Gottes fähig zu sein, dass jedes Geschöpf in dieser Verwiesenheit auf Gott reagieren kann und in dieser Beziehung zu ihm zur Antwort fähig ist. Auch ist Gott in dieser Beziehung – fernab anthropozentrischer Engführungen – der Versorger, der sich als solcher versorgend *all* seinen Geschöpfen zuwendet und in diesem Akt auch die Erde für *alle* Geschöpfe erschuf (Sure 55,10).

„...und sie sind Gemeinschaften gleich euch!“ Gott, Mensch – und die anderen Tiere

Fragt man an dieser Stelle dezidiert nach der Beziehung zwischen Gott und Tier, so wird sie im Koran als eine interaktive Beziehung vorgestellt: So ist Gott der Versorger der Tiere; der Koran macht sie gar zu Vorbildern in ihrem bedingungslosen Vertrauen in Gott als den Versorgenden (*al-razāq*, Sure 2,26).⁴ Die Tiere wiederum kommunizieren mit Gott – auch in Form von *Eingebungen*, wie sie bei der Biene beschrieben werden (Sure 16,68). Sie verfügen dabei über eigene Beziehungen zu Gott, indem sie zu ihm beten (Sure 21,41), gar über ihre eigenen Preislieder verfügen, die der Mensch jedoch nicht imstande ist zu verstehen (Sure 17,44).⁵ Dabei werden ihnen auch jeweilige, eigene Gemeinschaften (*umam*) zugesprochen (Sure 6,38).⁶ Von besonderer Art sind jedoch die Begegnungen von Mensch und Tier im Koran: Fast scheint es so, als seien die Erzählungen das tierethi-

Asmaa El Maaroufi,
M.A. (asmaa.elmaaroufi@uni-muenster.de), geb. 1989 in Darmstadt, Postdoktorandin am Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Anschrift: Hammer Str. 95, D-48153 Münster. Veröffentlichung u. a.: Ethik des Mitseins. Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik, Münster 2020 (im Druck).

sche Moment des Korans, aus dem sich ethische Implikationen gar stärker ausformulieren lassen als aus den normativen Kontexten, sind diese doch grundlegender Natur. Denn diese Begegnungen sind es, in denen Propheten selbst von Tieren in Anspruch genommen werden. Derart, als diese koranischen Narrationen davon berichten, wie Propheten Tieren jeweils begegnen, mit ihnen kommunizieren (Sure 27,17 ff.), sich von ihnen ermahnen lassen und beraten werden (Sure 27,20 ff.), wie diese Tiere gar zu *Kulturweisern* für den Menschen werden (Sure 5,31 f.) oder gar Prophetenleben retten (Sure 37,139 ff.). Dabei erringen die Propheten Kraft, bejahen Gott – gar die Tiere selbst –, insofern sie sich existenziellen Fragen ausgesetzt fühlen; zu Weg-Gefährten werden, die sich auf diesem Weg der Gegenseitigkeit ihrer jeweiligen Angewiesenheit bewusst werden.

Im Angesicht und Beisammensein mit dem Tier wird der Mensch hierdurch zu jemand anderem, insofern das Tier in die Wirklichkeit des Menschen einbricht. Besonders interessant ist dieser Einbruch in der Erzählung über eine Ameise. Diese Besonderheit beginnt bereits damit, dass diese eine der vermeintlich zentralsten anthropologischen Differenzen, wenn nicht gar die *differentia specifica* schlechthin, berührt: das ‚Sprachvermögen‘. So heißt es im Koran: „Und versammelt wurden zu Salomo seine Heere aus Dschinn, Menschen und Vögeln [...]. Als sie kamen zum Tal der Ameisen, sagte eine Ameise: ‚O ihr Ameisen, geht in eure Wohnungen, damit euch nicht zertreten Salomo und seine Heere, ohne dass sie es merken.‘ Da lächelte er erheitert über ihre Worte [*fa-tabassama dāhikan*] und sagte: ‚Mein Herr, halte mich an, zu danken für Deine Gnade, womit Du mich und meine Eltern begnadet, und rechtschaffen zu handeln, was Dein Wohlgefallen findet! Und lass mich eintreten in Deine Barmherzigkeit zu Deinen Dienern, zu den rechtschaffenen.“ (Sure 27,17–19)

Das Tier, das der Sprache beraubt sei⁷, spricht. Mehr noch: Das Tier erlernt dabei nicht die menschliche Sprache; vielmehr verfügt das Tier über eine eigene Sprache, die der Mensch zu erlernen hat (hier: der Prophet Sulaymān [Salomo]). Dabei lehnt der Koran den Gedanken *einer* Tiersprache ab und spricht von jeweiligen, einzelnen Sprachen.⁸ Der Koran bricht folglich mit traditionellen Bildern: Indem das Tier über eine je eigene *Sprache* verfügt, wird das Tier derart gewürdigt, als die jeweilige Wirklichkeit mit der jeweils eigenen Perspektive anerkannt wird; hierdurch wird auch eine starre Mensch-Tier-Konstruktion vermieden, welche Tiere zu einer (ontologisch-)homogen wirkenden Gruppe werden lässt. Diese Perspektive, die das Tier durch seine Artikulation einbringt, ist jedoch nicht (ausschließlich) dem äußeren, semantischen Sinne nach zu verstehen; vielmehr ist hier die jeweilige *Wesensartikulation* des Tieres gemeint. Die Sprache des jeweiligen Tieres zu verstehen meint hier, es derart zu *verstehen*, als das jeweilige Tier mit all seinen eigenen Bedürfnissen und Sorgen verstanden wird.

Das Verstehen der Sprache im Sinne einer Wesensartikulation des Tieres bringt demzufolge eine ethische Ebene mit sich, insofern danach gefragt werden kann, wie das Tier (ethisch) verstanden werden kann, um den Bedürfnissen nachzukommen, ohne den Anspruch zu erheben, diese gänzlich zu begreifen. Dass diese Wesensbestimmung mit der Erzählung über eine Ameise verdeutlicht wird, zeugt

davon, dass es Gott fernab von Quantität um Qualität geht. Denn da, wo der Mensch für gewöhnlich nicht hinzuhören scheint, nicht hinblickt, unterbricht der Koran. Derart, als er den Menschen innehalten lässt, um ihn – am Exempel Sulaymāns – zu schulen. Nicht nur geschieht dies, indem der Koran die Ameise hier als ein soziales Wesen vorstellt, das in Sorge um seine Gemeinschaft zur Achtsamkeit aufruft. Vielmehr wird eine weitere Perspektive ins Spiel gebracht, indem der Koran die Blickrichtung wandelt: So ist es nicht der Mensch, der aktiv auf das Tier blickt, vielmehr geht diesem Blick die aktive Handlung der Ameise voraus, sodass aus Gesehenem Sehendes wird.⁹ Sehendes, das durch das je eigene Handeln gar das Handeln anderer – hier gar eines Propheten – wandelt, insofern er durch die Ameise dazu veranlasst wird, sein eigenes Verhalten reflektierend zu überdenken und bei Gott Zuflucht zu suchen.

So wird der Gläubige sich im Angesicht des vermeintlich Fremden, Unnahbaren, Nicht-Menschlichen und doch zugleich Vertrauten seines eigenen (tierlichen) Daseins bewusst. Er erringt durch das koranische Auftreten der Tiere als Akteure, Bündnispartner Gottes und Träger göttlicher Willensäußerungen zusätzliche Kraft in seinem religiösen Denken. Dort, wo Prophet und Tier aufeinander angewiesen sind, werden sie zu Weggefährten und ermöglichen dem Menschen, Bewusstsein über sich selbst zu erlangen, ja stellen ihn sogar existenziell infrage.

Zum Versuch einer Ethik des Mitseins

Fragt man an dieser Stelle, ob eben diese Geschichten nicht bloße Sammelsurien koranischer Anekdoten sind, so lässt sich dies verneinen. Vielmehr sind sie aufgrund ihrer phänomenologischen Betrachtungsweise von Bedeutung, insofern der Koran Tiere (auch) von traditionellen Bildern loslöst und in Erscheinung treten lässt, wodurch eine andere Perspektive auf das Tier ermöglicht wird. Diese immer wiederkehrenden koranischen Erzählungen über Tiere, die mit dem Menschen *sind* – *Mit-Seiende* werden – erheben das Tier derart zu etwas, das berührt, als diese Erzählungen koranisch nicht *spurlos* erscheinen, sondern Auswirkungen auf den Menschen haben. Von Angesicht zu Angesicht findet Verwandlung statt. Der Mensch wird nach diesen Begegnungen zu einem anderen. Eben hier entsteht der Moment des (Tier-)Ethischen – Ethik findet hier ihren Anfang. Die Frage danach, was getan werden müsse, ereignet sich demzufolge im Anblick des Anderen, der ich selbst nicht bin und der mich mit seinem Sein existenziell infrage stellt.

Wenn Martin Buber davon spricht, dass „im Anfang [...] Beziehung“ ist, so würde dies auch koranisch zu unterstreichen sein: Denn die Tiere tauchen nicht als *etwas* auf, das dem Menschen lediglich als Objekt verfügbar ist, vielmehr wird hier die Ameise zu *jemandem*. Der Fisch, der Yūnus (Jonas) vor dem Tod errettet (Sure 37,139), wird zu *jemandem*. Der Hund der Siebenschläfer, der gemeinsam mit den frommen Männern in einer Höhle für mehrere Jahrzehnte in einen Schlaf fiel, wird zu *jemandem*, usw. Auf diese Weise offenbart der Koran, weshalb der Mensch nicht mehr ohne das Tier sein kann, und das Tier vielmehr als *Mit-Subjekt* in der Welt

begriffen werden muss, um die Ganzheitlichkeit des Seins überhaupt wahrnehmen und so folglich auf das Seinsganze übergehen zu können. Hierdurch wird die Bestimmung des Menschen im Koran eine, die nicht selbstreferenziell ist, sondern vielmehr von Interferenzen von Menschen und Tieren zeugt. „Wer existiert, ist nicht für sich allein.“¹⁰

Die ständige Bezogenheit auf Gott, aber auch auf das Tier, ist nicht mehr vom Menschen zu lösen. Das Isoliertsein des Menschen erhebt sich zu einem Modus der Unmöglichkeit, ist Mitsein mit dem Anderen keine Erfahrung, die erst gemacht werden kann, sondern eine Grundverfasstheit des Lebens. Denn fragt man koranisch nach dem Menschen, so ist er, neben allen Geschöpfen, fortwährend auf Gott bezogen, insofern er als offenes und transzendentes Wesen verstanden wird. Dieses Bezogensein ist zwangsläufig Teil seiner Geschöpflichkeit, bedeutet diese doch eine dauernde Herkunft von seinem Schöpfer. So geht sie dem Menschen aufgrund einer je eigenen Ursprungsbeziehung mit Gott ontologisch voraus. Die Schlüsselszene dieser Ur-Szene und Ur-Bejahung zwischen Mensch und Gott findet sich in Sure 7,172, wo es heißt: „Und als dein Herr [...] sie [die Kinder Adams] zeugen ließ gegen sich selbst: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ [alastu bi-rabbikum], sagten sie: ‚Ja, wir bezeugen es.‘ Damit ihr am Tag der Auferstehung nicht sagt: ‚Wir hatten ja keine Ahnung.‘“

Der Mensch ist bereits im Bund mit Gott erschaffen. Das Angesprochensein von Gott ereignet sich hierbei, und Gott avanciert dabei zu einem Gott, der eben nicht starr, sondern, wie bereits geäußert, durch seine stetige Ansprache an seine Schöpfung da ist. Bezogenheit auf Gott ist dem Menschen folglich existenziell gegeben – doch ist diese Bezogenheit im doppelten Sinne zu verstehen. Indem man sich immerfort auf Gott bezogen fühlt, ereignet sich in einem die Verortung seiner selbst im Kosmos, die dazu verhilft, das Andere wahrzunehmen als das, was es ist. Und dies wiederum verhilft dazu, das Andere derart zu decodieren, dass man es jeweils als das Geschöpf und Zeichen Gottes erkennt. So wird man dann auch der ästhetisch-ontologischen Offenbarungsweise gewahr und erkennt: „Allah gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Allahs Antlitz vor euch. Er umfasst (alles) und weiß Bescheid.“ (Sure 2,115) Die Anerkennung des Anderen als Mitgeschöpf ist die Folge.

Die Anwesenheit des Anderen – koranisch Mensch und Tier – führt demzufolge auch zur Erkenntnis des eigenen Selbst und dessen Beziehung zu dem, was man gemein hat: den Erschaffer selbst. Über Gottes Gegenwart lässt sich nicht unter Ausschluss des Tieres sprechen, ist er doch niemals ohne seine Schöpfung denkbar. Dabei kann der Mensch jedoch niemals ganz das Andere erfassen. Vielmehr verneint der Koran *eine* für alle Lebewesen gemeinsame Wirklichkeit: Der Koran betont mehr noch die jeweils jeder Tierart eigene Umwelt, die eine artspezifische sei, insofern als zwar eine (soziale) Welt existiere, in der Mitsein ist, zugleich aber eine *Umwelt* herrsche, in der die Tiere über je eigene Gemeinschaften und Sprachen verfügen und gar über Preisungen, die der Mensch zu erkennen nicht in der Lage ist.

Wer zu Gott will, kann nicht ohne das Tier

Fragt man an dieser Stelle erneut nach der Bedeutung dieser koranischen Tiererzählungen, so kann gesagt werden: Obgleich diese Erzählungen nicht den Anspruch erheben, historisch-faktische Erzählungen darzustellen oder gar als analytisch-philosophische Darstellungen zu fungieren, so erlauben sie doch einen anderen Blick *auf* und *mit* dem Tier. Die Bildlichkeit in der Darstellung dieser Tiere erlaubt es erst, das Andere als jenes andere zu begreifen, das zwar nicht gänzlich vom Menschen *erfasst* werden, jedoch als Geschöpf Gottes Würdigung erfahren kann, indem (teils) eine Sprengung ontologischer Kategorisierungen stattfindet. Fernab jeglicher Zuschreibungen oder Zuordnungen ermöglicht der Koran demzufolge durch seine multiperspektivischen Narrationen, die diversen tierhaften Aspekte im Leben des Menschen in Erscheinung treten zu lassen. Hierdurch treten die Tiere in die jeweils eigene Wirklichkeit ein, wo sie fernab eines funktionalistischen Blickes als das Andere wahrgenommen werden. Mittels dieser einzelnen Erzählungen kommt es zu tragenden Momenten der Inklusion, die es überhaupt erst ermöglichen, vermeintlich regulative Ideen wie auch anthropologische Differenzen zu hinterfragen. Gleichwohl aber lassen sich aus diesem koranischen Fundus auch schöpfungstheologische Implikationen ableiten, aus denen sich dann wiederum theologisch-(tier-)ethische Wegmarken bestimmen lassen und die das Potenzial besitzen, methodologische und methodische Kritik an (anthropozentrischer) Schöpfungstheologie auszusprechen.

Eben hier versuchen aktuelle schöpfungstheologische Ansätze aus der islamischen Theologie, der gegenseitigen Abhängigkeit von Mensch und Tier gerecht zu werden und den jeweiligen (Schöpfungs-)Ursprung mit all seinen Verwobenheiten hervorzuheben, denn: Wer zu Gott will, kann nicht ohne das Tier. Erst wenn fernab von Hierarchisierungen der Schöpfung eine Einordnung des Menschen in seine Mitwelt geschieht, erfährt sich der Mensch als das, was er gerade selbst nicht ist und überwindet damit traditionelle Dichotomien und hierarchische Subjekt-Objekt-Konzepte, die seinen Blick für das Andere trüben würden. Hier erst, außerhalb jeglicher Normenfixierungen und formalistischer Deutung religiöser Texte, findet Ethik einen Raum, der sich nicht durch eben diese Dichotomien und Dualismen stützen lässt. Auf diese Weise nur kann der Koran zum Sprenger dieser traditionellen Bilder werden; Sprengungen, die alte Bilder, Gedanken und Perspektiven dekonstruieren und eine (Neu-)Bewertung ethischer Fragen der Jetztzeit auslösen.

01 Die folgenden Gedanken finden sich in ausführlicher Form in der Dissertationsschrift der Autorin. Vgl. A. El Maaroufi, *Ethik des Miteins. Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik*, Münster 2020 (im Druck).

02 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Folgenden von „Mensch“ und „Tier“ die Rede sein, obgleich die Unterscheidung zwischen „menschlichen“ und „nichtmenschlichen Tieren“ treffender ist.

03 Sure 3, 190. Im Folgenden zitiert nach: *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt* von A. M. Karimi. Mit einer Einführung hrsg. von B. Uhde, Freiburg/Br. 2009.

04 „Und kein Tier gibt es auf der Erde, dessen Versorgung nicht bei Gott läge. Und Er kennt seine La-

gerstätte und seinen Ort. [...]“
(Sure 11,6) Siehe auch Sure 29,60.

05 „Ihn preisen die Himmel, die sieben, und die Erde und wer in ihnen [ist]. Und es gibt nichts, was nicht Sein Lob preist. Ihr aber begreift nicht ihre Preisung. [...]“
(Sure 17,44)

06 „Es gibt kein Tier auf der Erde und keinen Vogel, der mit den Flügeln fliegt, die nicht Gemeinschaften wären wie ihr [*umamun*

amġālukum]. Nichts haben Wir in der Schrift übergangen. Hierauf werden sie zu ihrem Herrn versammelt.“ (Sure 6,38)

07]. Derrida, Das Tier, das ich also bin, Wien 2016, 59.

08 Im Koran wird auf zwei Sprachen weiter eingegangen, die Sprache der Vögel und die der Ameisen. Vgl. Sure 27,16 ff.

09 Eine weitaus ausführlichere Unterhaltung zwischen Sulaymān und einem Tier findet sich ebenfalls in Sure 27, und zwar in seiner Begegnung mit einem Wiedehopf. Vgl. Sure 27,20 ff.

10 A. M. Karimi, Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie, Freiburg/Br. 2015, 80.

Christoph Gerhard

Mit der Schöpfung leben

Klösterliche Gemeinschaft und Umweltschutz

Vor einigen Jahren wurde ich bei einer internationalen Ausstellung ‚Woche der Umwelt‘, die bei Bundespräsident Johannes Rau in Bonn stattfand, von einem iranischen Delegationsmitglied gefragt, weshalb sich Christen für den Umweltschutz einsetzen würden. Daraus entstand ein reges Gespräch über mögliche Motive für die Entwicklung und Umstellung auf eine Energieversorgung, die nur mit regenerativen Quellen auskommt. Die Fragestellung erweiterte sich aber auch auf weitere Aspekte unseres Umgangs mit unserer Umwelt. Es ist offensichtlich, dass unser Energieverbrauch und dessen Herkunft bzw. Emissionen nicht die einzige Säule eines bewussten und verantworteten Lebens in der Welt, mit der wir gemeinsam leben, darstellt.

Ich möchte in diesem Beitrag Hintergründe, Schwerpunkte und die Entwicklungen eines Weges schildern, wie ihn die Gemeinschaft der Benediktiner in der Abtei Münsterschwarzach in den letzten zwei Jahrzehnten gegangen ist. Dabei wurde versucht, den verantwortungsvollen Umgang mit der Umwelt und die wirtschaftlichen Notwendigkeiten eines Betriebes, der am Tage die Größe eines Dorfes einnimmt, in Einklang zu bringen.

Zu diesem äußeren Hintergrund: Die Abtei Münsterschwarzach wurde im 8. Jahrhundert gegründet. Nach wechselvoller Geschichte geschah im Jahre 1803 Aufhebung und Säkularisation. 1901 entschlossen sich die Missionsbenediktiner von St. Ottilien zu einer Klostergründung in Franken, St. Ludwig. 1913 erfolgte der Erwerb und Umzug der Gemeinschaft nach Münsterschwarzach und die Wiedererhebung zur Abtei. Heute leben auf dem Gelände der Abtei etwa 80 Mönche, die mit 300 Mitarbeiter*innen in etwa dreißig Betrieben arbeiten. Der größte unter ihnen ist das Gymnasium mit 750 Schüler*innen. Darüber hinaus leben mit uns durchschnittlich 120 Gäste (davon 40 aus Kriegs- und Krisengebieten). Insgesamt sind am Tage etwa 1.250 Menschen auf dem Gelände der Abtei, woraus sich der Ressourcen- und Energiebedarf eines Dorfes ergibt.

Christoph Gerhard
OSB, Dipl.-Ing. (FH),
Dipl.-Theol.

(p.christoph@abtei-muensterschwarzach.de), geb. 1964 in Würzburg, Cellerar der Abtei Münsterschwarzach und Amateurastronom (www.klostersternwarte.de). Anschrift: Schweinfurter Str. 40, D-97359 Schwarzach. Veröffentlichung u. a.: Messier 31 näher betrachtet, in: Sterne und Weltraum, Dezember 2019, 76–83.

Ein 100-jähriges Jubiläum als Anstoß für den Umweltschutz

Benediktiner leben aufgrund des Gelübdes der *Stabilitas* an einem Ort. Sie ziehen nicht umher, sondern bleiben ein Leben lang dort, wo auch ihr Kloster ist. Dieser Umstand macht von sich aus für den Umgang mit der Mitwelt sensibel. Zwangsläufig mussten benediktinische Klöster in früherer Zeit mit Wasser, Boden und natürlichen Ressourcen bewusst umgehen, denn sonst hätten sie sich selbst ihre eigene Lebensgrundlage entzogen. Umweltsünden in früherer Zeit haben also über kurz oder lang die eigene Gemeinschaft betroffen, und deshalb wurde versucht, diese absolut zu vermeiden. Im Gegenteil lag die Mitsorge für künftige Generationen immer im Blickwinkel der aktuell getroffenen Entscheidungen. So wurde in Münsterschwarzach schon 1251 ein einige Kilometer langes Wasserkanalsystem zur Nutzung der Wasserkraft von Schwarzach und Castellbach angelegt. Über Jahrhunderte wurde die Energie, die in der Schwerkraft steckt, genutzt, um damit eine Mühle zu betreiben. Heute wird die Wasserkraftanlage immer noch zur Stromerzeugung genutzt. Als kurz vor der Jahrtausendwende der Abtei das Wasserrecht an den beiden Bächen entzogen werden sollte, kämpften die Mönche nicht aufgrund wirtschaftlicher Vorteile für den Erhalt dieses Rechtes. Gerade in dieser Zeit war der Strompreis so niedrig, dass sich die bestehende Anlage nicht rechnete. Es ging vielmehr um die Möglichkeit künftiger Generationen, die Wasserkraft weiter für die elektrische Energiegewinnung nutzen zu können.

Aus dem Bewusstsein für die eigene Geschichte haben wir uns als Gemeinschaft im Hinblick auf die hundertjährige Wiederbegründung des Klosters nach der Aufhebungszeit die Frage gestellt, was für uns die wichtigen Anliegen in den nächsten hundert Jahren sein werden. Neben internen Themen unserer Gemeinschaft und unserem Engagement im geistlich-pastoralen Bereich wurde auch unser Umgang mit der Umwelt ins Zentrum gerückt. Im Jahr 2000 wurde ein ‚Ökorat‘ gegründet, der nicht nur praktische Zielsetzungen hatte, sondern sich aus den geistlichen Quellen unseres Gemeinschaftslebens speiste.

Geistliche Grundlagen für den Umweltschutz

Ausgangspunkt Bibel

Christliche Schöpfungsspiritualität speist sich zunächst aus der Bibel. Die Heilige Schrift beginnt in ihrem ersten Buch auf der ersten Seite mit einer wundervollen Geschichte über Gott als den Schöpfer von Himmel und Erde und allem, was ist. In ihr wird die Entstehung von allem in einem Lied besungen, das den Menschen als Bild Gottes ihren Platz in der Schöpfung zuweist. Dabei ist der Vers über die menschliche Rolle des Herrschens über die Schöpfung nicht im Sinne von absolutistisch, beherrschend zu verstehen, sondern vielmehr als Erhalter und Beschützer des Lebens, das Gott geschenkt hat.

Gleich nach der ersten Erzählung zur Schöpfung folgt unmittelbar eine zweite. Sie nimmt mehr die Beziehungen zwischen Gott, dem Menschen und der ganzen ge-

schaffenen Welt in den Blick. Im Buch der Psalmen finden sich wunderbare Lieder über die Schöpfung, wie zum Beispiel in Psalm 104.¹ In vielen anderen Büchern der Bibel können weitere und auch differenzierte Blicke auf die Welt und ihre Erschaffung durch Gott gefunden werden. Das Buch Ijob enthält an seinem Ende in drei Kapiteln eine grandiose Schau auf die Schöpfung und seinen Schöpfer.²

Ausgangspunkt gemeinsames Gebet

Die Texte der Psalmen, Cantica³ und ausgewählten Bibelstellen werden immer wieder im Gottesdienst vorgelesen, gesungen und vertieft. Die Schöpfung wird in unseren Gemeinschaften ganz bewusst ins Gebet genommen. Ihre Schönheit, ihre Größe und ihre Vielfalt werden besungen und theologisch reflektiert. Damit kommt auch wiederkehrend ihre Würde in den Blick, die sie aufgrund ihrer göttlichen Herkunft hat. Der Raum, der im alltäglichen Arbeiten gehegt und gepflegt wird, wird in der Zeit des Gebetes lobpreisend vor Gott, den Schöpfer, gebracht.

Der hl. Benedikt nennt ausdrücklich den Schöpfer als Adressaten des gemeinsamen Gebetes. Siebenmal soll während des Tages und einmal während der Nacht eine Gebetszeit stattfinden: „Zu diesen Zeiten lasst uns also unserem Schöpfer den Lobpreis darbringen“, heißt es im 16. Kapitel der Regel Benedikts. Gott wird hier in seiner Rolle als Schöpfer angesprochen. Dies geschieht nicht nur aus theologischen Gründen, sondern auch aufgrund des zugrunde liegenden Rhythmus der Schöpfung, in dem die Gebetszeiten vollzogen werden. Denn die Gesänge und Hymnen nehmen oft Bezug auf den Morgen, den Abend, die Nacht oder auch auf die Glut und Mühe des Mittags.

Woche für Woche werden die großartigen Schöpfungspsalmen singend meditiert, und es vergeht kaum ein Festtag, an dem nicht bei Sonnenaufgang das Daniel-Canticum erklingt, in dem in schier endloser Aufzählung die ganze Schöpfung Revue passieren darf: die Vögel und die Fische, die großen und die kleinen Tiere, die wilden und die zahmen, die Wolken und der Regen, der Schnee und der Sturm, die Berge und die Flüsse und das Meer mit seinen Ungeheuern, die Sterne und der Mond und die Sonne, die Blumen und die Bäume und schließlich der Mensch, die Jungen und die Alten, und selbst die Engel dürfen dabei nicht fehlen.⁴

Ausgangspunkt Regel des hl. Benedikt

Nach dem Entschluss zu einem größeren Einsatz für unsere Umwelt setzte der damalige Abt Fidelis Ruppert OSB in der Abtei Münsterschwarzach einen ‚Ökorat‘ ein. In der Vision verwies er auf grundlegende Kapitel der benediktinischen Ordensregel, in denen es um die tägliche Arbeit im Kloster geht: „Der heilige Benedikt fordert in seiner Regel, mit allen Dingen des Alltags sorgfältig umzugehen und sie geradezu ‚wie heilige Altargefäße‘ zu behandeln [Regel Benedikts (=RB) 31,10; 32,4]. Und er mahnt auch zu ehrfurchtsvollem Umgang mit allen Menschen, weil wir in ihnen Christus selbst begegnen [RB 53,1.7.15; 36; 37]. Achtsamer Umgang mit der Schöpfung und mit allen Menschen ist deshalb für uns eine Art Gottesdienst und ebenso bedeutsam wie das liturgische Beten: ‚damit in *allem* Gott verherrlicht werde‘ [RB 57,9; 1 Petr 4,11]“.⁵ Es sind drei Zitate aus der Regel Bene-

dikts, die den geistlichen Kern unserer Motivation beschreiben, unser Kloster auf regenerative Energien umzustellen und auf einen sorgsamem Umgang mit der Umwelt in allen Bereichen unseres Lebens zu achten. Dabei ging es uns um ein Leben im Einklang mit der Schöpfung.

Mit der Nutzung erneuerbarer Energien soll ein Beitrag erbracht werden, um unseren Planeten gesund zu halten und für kommende Generationen eine lebenswerte Umwelt zu hinterlassen. Nicht nur der Einsatz für die derzeit lebenden Menschen auf unserer einen Welt, der wir Missionsbenediktiner aufgrund des weltweiten Klostersverbandes verpflichtet sind⁶, sondern auch der Blick auf die kommenden Generationen bestimmt unser heutiges Handeln. Darüber hinaus gibt die geistliche Grundlage unseres Einsatzes für die Umwelt eine Perspektive mit, welche den ganzen Menschen, die Gesellschaft und das Zusammenleben der Menschen auf der ganzen Erde mit der Schöpfung im Blick hat.

Klösterliche Gemeinschaften und Umweltschutz

Im Folgenden können nur einige Schlaglichter zu dieser Thematik vorgestellt werden. Einer der wichtigsten Beiträge ist in mehrfacher Hinsicht sehr einfach gegeben: Wir leben in Gemeinschaft! Zunächst betrifft dies unseren Energie- und Ressourcenverbrauch. Dadurch, dass wir zu mehreren Personen zusammenleben und -arbeiten, ist dieser erheblich niedriger, als wenn wir als Singles in einzelnen Wohnungen verteilt leben würden. Dies macht sich zunächst im Wärmeenergieverbrauch bemerkbar. Allerdings haben die meisten Klöster ein diesem Umstand entgegengesetztes Problem: Viele unserer Bauten sind sehr alt, damit schlecht gedämmt und haben dadurch meist einen hohen Energiebedarf, auf eine spezifische Fläche und Jahr gerechnet. Hinzu kommen große Flächen wie Flure und große Versammlungsräume (Kirchen!), die wenig genutzt werden. All dies erhöht wiederum unseren Bedarf an Wärmeenergie. Durch gezielten Umgang mit Energie lässt sich dieser Nachteil aber ausgleichen. Dies geschieht bei der Renovierung von Gebäuden: Die energetische Sanierung bleibt als eines der Hauptziele immer im Blick unserer Gemeinschaft in Münsterschwarzach. So ist der Primär-Heizenergiebedarf in den letzten zwanzig Jahren um knapp ein Drittel durch nachhaltige Verfolgung des Zieles und den bewussten Einsatz von Energie und Dämmung zurückgegangen.

Darüber hinaus können in klösterlichen Gemeinschaften Entscheidungen miteinander schneller und oft leichter getroffen werden. Sich auf eine Richtung zu verständigen und das Ziel gemeinsam zu verfolgen, das ist auch beim Umweltschutz einfacher miteinander zu erreichen. Der Grundsatzentschluss, die Abtei Münsterschwarzach innerhalb von zehn Jahren auf regenerative Energieträger aus der Region umzustellen, war der Startschuss für die konkrete technische Umsetzung. Jedes Einzelprojekt musste zwar noch aufgrund der rechtlichen Bestimmungen einzeln abgestimmt werden, aber der Gesamtprozess wurde nicht mehr infrage gestellt.

Konkret hatte die Umstellung auf eine Heizung, die durch Holz betrieben wird, das aus nahen Wäldern rings um die Abtei Münsterschwarzach stammt, eine enorm positive Wirkung auf unsere Kohlendioxidbilanz. Die Bereitung unseres Warmwasserbedarfes geschieht über eine Biogasanlage, die primär Strom erzeugt und durch Kraft-Wärme-Kopplung einen sehr hohen Gesamtwirkungsgrad erreicht. Drei Photovoltaikanlagen erzeugen mit einem Windpark zusätzlich regenerative Stromenergie mit der alten Wasserkraftanlage der Abtei. Mit allen Maßnahmen im Energiebereich wurden die Kohlendioxidemissionen des Klosters von über 3.000 Tonnen pro Jahr (Durchschnitt der 1990er Jahre) in eine Einsparung von 400 Tonnen Kohlendioxid pro Jahr verwandelt. Dieser Umstand liegt vor allem an dem Überschuss an Stromerzeugung gegenüber dem noch verbleibenden Einsatz fossiler Energieträger bei Mobilität, Kochen und der Spitzenlastsituationen für die Heizung (Außentemperaturen unter -5°C).

Hinzu kommt eine weitere, durchaus hilfreiche klösterliche Tradition, wenn sie im rechten Maße angewandt wird: „Die Sachen werden so lange gebraucht, bis sie nicht mehr zu gebrauchen sind“. Es ist das positive Bestreben, so wenig wie möglich an Ressourcen zu verschwenden. Es ist die Haltung der Notwendigkeit, ob etwas Neues gebraucht wird oder ob es die alten Geräte oder Hilfsmittel noch tun. Auf etwas wird erst dann verzichtet, wenn der Gebrauch auch wirklich erschöpft ist. Aber selbst dann wird, wenn möglich, noch eine positive Endnutzung und keine möglichst billige Entsorgung gesucht.

Ressourcen wie Konsumgüter und Fahrzeuge werden gemeinsam genutzt und sind dadurch in einer wesentlich niedrigeren Zahl pro Kopf in unseren Klöstern vorhanden. Unsere Gemeinschaften wenden von Haus aus das Konzept des Car-Sharing oder auch Konsumgüter-Sharing an. Dadurch werden nicht nur weniger Ressourcen verschwendet, sondern auch signifikant weniger Müll produziert. Eine möglichst Ressourcen schonende Verpackung wird in den letzten Jahren in unserer Buch- und Kunsthandlung wie auch in der Klostermetzgerei und -bäckerei angezielt. Eigene Verpackungen oder Kaffeetassen werden gerne wieder befüllt, sodass überhaupt kein neuer Plastikabfall entstehen muss. Das war ein Angebot, das bei unseren Kunden sofort auf positive Reaktionen stieß.

Klösterliche Gemeinschaften sind auch immer Multiplikator*innen, da sie nicht nur für sich selbst leben, sondern im Normalfall immer in Kontakt mit Menschen von außerhalb stehen. Die Benediktinerabtei Münsterschwarzach ist am Tage ein Dorf von Mönchen, Schüler*innen, Gästen, Kund*innen unserer Läden, Mitarbeitenden. Sie bringen Beziehungen in die direkte Umgebung und in fast alle Erdteile dieser Welt mit sich. Miteinander das Leben und auch die Fragen des Umweltschutzes zu teilen und darauf Antworten zu finden, das war von Anfang an eine wichtige Aufgabe des ‚Ökoprojektes‘ unserer Gemeinschaft. Aus diesem globalen Austausch haben wir nicht nur Impulse gegeben, sondern bekamen auch immer selbst Anregungen zurück. Zudem werden durch die persönlichen Beziehungen mit Brüdern und Schwestern in aller Welt Naturkatastrophen und Auswirkungen des Klimawandels direkt erfahrbar. Die Fragen des Klimawandels stellen sich nicht nur für unseren lokalen Lebensraum um die Abtei; sie werden ganz konkret

dadurch gestellt, welche Auswirkungen unser Umgang mit unserer Umwelt hier in Europa auf den ganzen Globus hat.

Ausblick

All unsere Bemühungen für den Umweltschutz teilen wir mit den Menschen, die Tag für Tag auf unser Gelände kommen. Sie sind ein guter Spiegel für unser Engagement für die Umwelt und regen bei uns einen ständigen Lernprozess in der Gemeinschaft an, wie wir unseren Beitrag für den Umweltschutz weiter verbessern können. Dabei wird klar: Wir sind noch lange nicht am Ziel.

Die Offenheit auf Zukunft und auf eine lebendige Hoffnung hin, zu der wir durch den Glauben an unseren Schöpfer berufen sind, lässt uns immer wieder neue Weisen suchen, wie wir uns für den Umweltschutz einsetzen und ihn nachhaltig in die Praxis umsetzen können.

01 Vgl. auch Ps 8, 19, 103, 147, 148, 150.

02 Ijob 38–41.

03 Im Neuen Testament fehlen Cantica mit Schöpfungsinhalt

nicht. Vgl. Joh 1, Kol 1,15ff., Offb 4,8b.11 u. a.

04 Dan 3,57–88.

05 F. Ruppert/A. Grün, Klosterprojekt: Neue Energien, in: H.-J. Fell/Chr. Gerhard, Aus der Schöpfung leben. Erneuerbare Energien nut-

zen, Münsterschwarzach 2008, 40–41, hier 40.

06 Etwas mehr als die Hälfte der Missionsbenediktiner (Benediktinerkongregation von St. Ottilien) leben auf der südlichen Seite des Globus.

Matthew James Fox

(geb. 1940)

1976 gründete der US-amerikanische Theologe und damalige Dominikaner Matthew James Fox am Mundelein College in Chicago das Institute of Culture and Creation Spirituality (ICCS) und errichtete damit einen Masterstudiengang für *Creation-Centered Spirituality*.¹ Mit dieser Institution sollte ein Forschungs- und Lernprogramm entwickelt werden, mit welchem auf die wachsende ökologische Krise mit ihrem Veränderungs- und Vernichtungspotenzial reagiert werden sollte. Fox war davon überzeugt, dass die dafür notwendigen theoretischen Ansätze und die damit verbundenen neuen Praxisformen nicht ausreichen, wenn sie nur als Korrektur unzureichender Erkenntnisse und davon abhängiger, unsachgemäßer Handlungen begriffen werden. Vielmehr seien neue theoretische Perspektiven und, als deren Folge, neuartige Handlungsmaximen notwendig. Für Fox als Theologe stellte sich damit die Frage, wie ein Rückgriff auf theologische und religiöse Traditionen unter den gegebenen historischen, ökonomischen, wissenschaftlichen und sozialen Veränderungen aussehen müsse, damit diese für einen Veränderungsprozess fruchtbar eingebracht werden können.

In Auseinandersetzung mit Kongregation und Orden

Damit ist ein anspruchsvolles Programm hermeneutischer Reflexion gegeben, dessen Relevanz und Reichweite weniger in den offen be-

nannten strittigen Einzelfragen als in dem nur teilweise artikulierten Hintergrund des Streites zwischen der Glaubenskongregation unter Kardinal Joseph Ratzinger und Fox zum Tragen kam.² Die erste Phase des Lehrverfahrens, das im Auftrag der Glaubenskongregation unter der Aufsicht des Generaloberen der Dominikaner von einer dreiköpfigen Theologenkommission innerhalb des Dominikaner*innenordens durchgeführt wurde, endete mit dem Urteil, dass keine der von der Glaubenskongregation beanstandeten Positionen von Fox vertreten worden sei. Die Kritik von Kardinal Ratzinger bezog sich auf die Rezeption feministischer Theologie durch Fox, auf den von diesem behaupteten Vorrang einer affirmativen Schöpfungsspiritualität (*original blessing*) gegenüber der Erbsündenlehre (*original sin*), auf die Zusammenarbeit mit Führern amerikanischer indigener Religionen, auf die Entscheidung für einen vierstufigen Weg zu einer Schöpfungsspiritualität (*creation spirituality*) im Unterschied zu den ‚klassischen‘ drei Stufen der Reinigung (*via purgativa*), der Erleuchtung (*via illuminativa*) und der Einheit mit Gott (*via unitiva*) in der Mystik und schließlich darauf, dass Fox keine Verurteilung der Homosexualität formuliert habe. Fox nahm im Dezember 1988 ein einjähriges Bußschweigen auf sich und kehrte danach zu seiner Lehrtätigkeit am ICCS zurück. Als er sich der Weisung seines Ordensoberen verweigerte, die Arbeit am ICCS aufzugeben, wurde er 1993 aus dem Orden entlassen. Er trat der Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten bei und wurde 1994 für deren Diözese in Kalifornien ordiniert.

Die Tatsache, dass Kardinal Ratzinger sich nicht mit der ordensinternen Rehabilitierung von Fox zufriedengab, sondern auf der Fortsetzung des Lehrverfahrens beharrte und neben dem Bußschweigen den vollständigen Rückzug von seiner Lehrtätigkeit am ICCS verlangte, gibt berechtigten Grund zur

Annahme, dass es dem Präfekten der Glaubenskongregation nicht nur um Einzelfragen, sondern um ein Urteil über die grundlegende Perspektive der theologischen Arbeit von Fox ging. Fox artikuliert diesen Sachverhalt in seinem Brief an den Präfekten der Glaubenskongregation, wenn er mit verhaltenen Ironie schreibt: „Ihre ‚Einwände‘ gegen meine Schriften sind theologisch so schwach, dass ich zum Schluss komme, die Streitpunkte zwischen uns beiden müssen mehr pastoraler als theologischer Natur sein.“³ Fox setzt dann seinen Brief mit einem Resümee seiner Position fort, indem er auf die biblische Herkunft und die theologischen Traditionen einer *Creation-Centered Spirituality* verweist, deren interreligiöse Anschlussfähigkeit und deren gesellschafts- und wissenschaftskritisches Potenzial er gleichzeitig zur Sprache bringt: „Durch die ‚Schöpfungs-Spiritualität‘ finden die Menschen der Dritten Welt mit den Menschen aus der sogenannten Ersten Welt eine gemeinsame Basis für die dringendsten moralischen Herausforderungen unseres Zeitalters.“⁴ Den abschließenden, vom Umfang her größten Teil seines Briefes nutzt Fox für eine Skizze der aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation. Dabei legt er jeweils in einem ersten Schritt eine Beschreibung der dysfunktionalen Aktionen der Kirche und der Gesellschaft dar, um dann zu zeigen, welche Lösungsmöglichkeiten eine *Creation-Centered Spirituality* bietet.

Diese drastische Darstellung der Gegensätze zwischen der Position der Glaubenskongregation und einer *Creation-Centered Spirituality* erwecken beim ersten Anschein den Eindruck, Fox gehe es nur um eine Apologie seiner Publikationen. In den Schlusssätzen seines Briefes, in denen er erklärt, er nehme das über ihn verfügte einjährige Bußschweigen an, weil am Ende die von ihm vertretene Position für sich selbst sprechen werde und so auf ihn nicht angewiesen sei, formuliert er: „Wie Meister Eck-

hart sagte: ‚Das, worüber ich spreche, ist schön und attraktiv, erweckt Freude und ist vertraut.‘ Solche guten Nachrichten können nie zum Schweigen gebracht werden.“⁵

Die Auseinandersetzung zwischen der Glaubenskongregation und Fox bezog sich auf die in den 1970er und 1980er Jahren publizierten Bücher, unter denen „A Spirituality named Compassion and the Healing of the Global Village“ (1979) und „Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality“ (1983) die Grundthemen seiner theologischen Arbeit präsentieren.⁶ In den nachfolgenden Jahren hat er sie weiter ausgearbeitet, indem er sie in den jeweils unterschiedlichen Kontexten adaptierte. Zugleich beschäftigte er sich immer von Neuem mit den Biografien und Texten bedeutender Autor*innen der Geschichte der Mystik, vor allem mit Meister Eckhart (um 1260–1328) und Hildegard von Bingen (1098–1179).⁷ Er übersetzte ihre Werke, schrieb Kommentare darüber und verfasste monografische Darstellungen. Diese Publikationen dienten einem doppelten Ziel: Einerseits sollte damit die *Creation-Centered Spirituality* in der Tradition des christlichen Denkens verortet werden, andererseits ging es Fox darum, Traditionen, die nach seiner Meinung verloren gegangen waren, wiederzubeleben.

Vierfaches Lernen aus der Schöpfung

Diese Publikationen waren von Anfang an von teilweise massiv kritischen Besprechungen von Historiker*innen, vor allem Mediävist*innen, begleitet.⁸ An diesen Texten ließen sich paradigmatisch die hermeneutischen Probleme zeigen, welche die Erschließung mittelalterlicher Texte mit sich bringen. Jede Interpretation ist von Voraussetzungen abhängig, die nicht von sich aus mit dem interpretierten Gegenstand gegeben sind. In dem Maße, in dem sich ein Interpret der Vor-

aussetzungen seiner Deutung bewusst ist, gewinnt sie an Profil, und es zeigen sich gleichzeitig die aktuelle Relevanz des Interpretierten wie dessen historische Distanz zum jeweiligen Interpreten. Bei Fox treten diese „Differenz-Erfahrungen“ weitgehend in den Hintergrund, indem er sie in eine Dekadenzgeschichte der Welterfahrung einordnet, deren entscheidende christentumsgeschichtliche Wende mit Augustinus und deren geistesgeschichtliche Wende mit René Descartes und Isaac Newton einsetzt. Ihm geht es um eine „rettende Hermeneutik“, die zu einer affirmativen Wahrnehmung von Welt und Schöpfung führen soll.

Fox versteht eine *Creation-Centered Spirituality* nicht als eine einmal gewonnene und danach festzuhaltende Erkenntnis, sondern als einen Prozess einer sich verändernden Wahrnehmung der Welt und des Menschen. Um ihren Prozesscharakter zu betonen, greift er auf ein in der Tradition der Mystik geläufiges Stufenmodell zurück, verändert dieses aber gleichzeitig, indem er den dreistufigen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Einheit mit Gott durch einen Prozess in vier Schritten ersetzt. Der erste Schritt, die *via positiva*, konfrontiert den Menschen durch die Erfahrung der Schönheit der Schöpfung mit deren Eigenwert, die dem Menschen seine Verantwortung ihr gegenüber erschließt. Die *via negativa* ist geprägt durch die Erfahrungen, die mit dem Zulassen von Verlust und Schmerz einhergeht. Sie zeigt sich in menschlichen Handlungen wie Verzicht und Verzeihen wie auch in der Einsicht, dass der Mensch von dem lebt, was er nicht selbst gewährleisten kann.

Die *via creativa* erschließt die Schöpfung und die in ihr lebenden Menschen in ihrer Beziehung zu Gott. Dieser Abschnitt gibt Fox die Möglichkeit, Themen wie Glaube, Meditation und religiöse Sprache im Paradigma einer *Creation-Centered Spirituality* zu entfalten. Der vierte Schritt, die *via transformativa*, zeigt,

worin sich die bisher zurückgelegten Schritte bewähren: Die *Compassio* zeigt sich als ein Bewusstsein und eine Praxis, welche die Interdependenz von Schöpfung in all ihren Aspekten respektiert. Als eine Spiritualität, die untrennbar mit Praxis und dem Postulat der Gerechtigkeit verknüpft ist, versteht sie sich als Ausdruck eines Verständnisses eines leidenschaftlich mit der Geschichte der Welt und der Menschheit verbundenen, liebenden Gottes. *Compassio* schließt damit den Kreis der vier Schritte einer *Creation-Centered Spirituality*, indem sie die zentrale Intention eines affirmativen Schöpfungsverständnisses in die Tat umsetzt.

Eckhart und Chenu als Vorbilder

Fox entfaltet diesen Weg mit seinen vier Schritten, indem er eine Fülle von Erkenntnissen aus den Einzelwissenschaften, aus der Theologie- und Religionsgeschichte wie aus der Politik zusammenträgt, sie danach befragt, was sie für eine *Creation-Centered Spirituality* beitragen. Seine Publikationen gewinnen dadurch eine Anschaulichkeit und damit eine eigene Plausibilität, die sie für seine Leser*innen attraktiv macht. Dabei bilden das Werk von zwei Theologen aus dem Dominikanerorden die Leitlinie für seine Überlegungen: Meister Eckhart und Marie-Dominique Chenu (1895–1990).

Fox interpretiert Meister Eckhart als einen Schrifttheologen, der eine verlorene Tradition der Heiligen Schrift wiederbelebt hat, indem er den aus der mystischen Tradition übernommenen Topos von der Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen als Begründung für eine affirmative Beziehung zur Schöpfung versteht und damit die theologische Grundlage für eine *Creation-Centered Spirituality* gelegt hat. In Chenu, der während seiner Studienzeit in Paris einer seiner Lehrer war, sieht er jenen

Theologen, der nicht nur die Autonomie von Schöpfung und Mensch respektierte, sondern dies als entscheidendes Moment der Heilsgeschichte verstand.⁹

Nikolaus Klein SJ, Mag. phil. (nikolaus.klein@jesuiten.org), geb. 1947 in Brig (Wallis, Schweiz), Journalist. Anschrift: Hirschgraben 74, CH-8001 Zürich. Veröffentlichung u. a.: Stephan H. Pfürtner (1922–2012), in: Wort und Antwort 56 (2015), 184–187.

01 Timothy James Fox, mit Ordensnamen Matthew, wurde am 21.12.1940 in Madison, WI, geboren und trat 1960 in den Dominikanerorden ein. Nach den üblichen philosophischen und theologischen Studien innerhalb des Ordens wurde er am Institut Catholique in Paris promoviert und nahm Lehrtätigkeiten an verschiedenen Universitäten, u. a. an der Loyola University in Chicago und am Barat College of the Sacred Heart in Lake Forest, IL, wahr.

02 Vgl. M. Fox, Dear Brother Ratzinger, in: National Catholic Reporter, 4.11.1988, 1 und 24–30. Dieser Brief v. 8.8.1988, mit dem eine breite Öffentlichkeit zum ersten Mal über das Lehrverfahren gegen Fox informiert wurde, wurde Anfang Nov. 1988 der Presse über-

geben und gleichzeitig in dem von Fox herausgegebenen Magazin *Creation* veröffentlicht.

03 Ebd., 24.

04 Ebd., 25.

05 Ebd., 30.

06 Die Publikationen von Fox in dt. Übersetzung erschienen in einer anderen chronologischen Abfolge: A Spirituality named Compassion erschien 1994 unter dem Titel: Mitfühlen, Mitdenken, Mitfreuen (Bern u. a.), und Original Blessing 1991 unter dem Titel: Der grosse Segen (München).

07 Vgl. u. a. Breakthrough. Meister Eckhart's Creation in New Translation, New York 1980, neu aufgelegt unter dem Titel: Passion for Creation. The Earth-Honoring Spirituality of Meister Eckhart, Rochester, VT 2000; Hildegard von Bingen's

Book of Divine Works. With Letters and Songs, Santa Fe, NM 1985;

Vision. The Life and Music of Hildegard von Bingen, New York 1995.

08 Vgl. J.D. Evans, An Analysis of Matthew Fox's Mystical Immanence, University of Liverpool, 2010, unveröffentlichte Diss.; abrufbar unter: <https://chester-rep.openrepository.com/handle/10034/216789> [Aufruf: 16.4.2020].

09 Vgl. C. Geffré, Théologie de l'incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu, in: G. Bedouelle (Hrsg.), Marie-Dominique Chenu. Moyen-âge et modernité, Paris 1997, 131–154, bes. 138ff. Eine genaue Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Fox, Eckhart und Chenu wäre lohnenswert.

„Frieden in Gerechtigkeit“

Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel (1989)

„Wie sind wir in diese Lage hineingekommen? Was sind die tieferen Wurzeln der Bedrohungen, denen wir heute ausgesetzt sind? [...] Der wahre Grund für diese Fehlentwicklung ist [...] in den Herzen der Menschen, in ihrer Einstellung und Mentalität zu suchen. Da ist die Täuschung, daß der Mensch imstande sei, die Welt zu gestalten; die Vermessenheit, die zur Überschätzung der Rolle des Menschen im Hinblick auf das Ganze des Lebens führt; eine Ideologie des ständigen Wachstums ohne Bezug auf ethische Werte an der Wurzel der Wirtschaftssysteme in West und Ost; die Überzeugung, daß die geschaffene Welt uns zur Ausbeutung und nicht zur Fürsorge und Pflege übergeben sei; das blinde Vertrauen, daß neue Entdeckungen die jeweils entstehenden Probleme lösen werden und daraus folgend die Nichtbeachtung der Risiken, die durch unser eigenes Tun entstanden sind.“¹

Drei Vorbemerkungen sind nötig, wenn ich beschreibe, was ich beim Wiederlesen des Schlussdokuments von Basel empfinde.

Erstens: Es ist eine anregende Rubrik, dieses „Wiedergelesen“, denn man konfrontiert gegenwärtige Fragen mit alten Positionen, Erfahrungen, Erlebnissen, Texten. In Sachen „Basel 89“ bin ich ein „Spätgeborener“, denn ich war nicht dabei, habe die Versammlung

wohl in Zeitung und TV mitverfolgt und auch wissenschaftlich dazu gearbeitet.

Zeitzeug*innen von Basel leben noch. Es ist die Sache wert, sie einzuladen und mit ihnen zu bedenken, was damals war und heute ist. Nach Basel kam die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 (EÖV₂), hier durfte ich für den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen der Versammlungssekretär sein. In Sibiu, Rumänien, bei der EÖV₃ im Jahr 2007 war ich Delegierter.

Zweitens: Schreiben wir in unseren Meetings und Versammlungen und Gremien und überhaupt zu lange Texte? Ich habe alles noch einmal gelesen. Seitenlang, sehr differenziert. Und hinter den Kulissen wurde über jedes Wort, jede Passage gestritten, gerungen, gefeilscht. Manche „Gruppendynamik“ spiegelt sich darin. Andererseits: Wie soll es anders gehen?

Drittens: Ich schreibe diesen Text mitten in der Corona-Krise. Jeden Tag gibt es neue Entwicklungen. Es gibt alles gleichzeitig: Angst, Solidarität, Egoismus, und das alles im Individuellen wie Gesellschaftlichen. Vieles, was das Baseler Dokument beschreibt, ist hochaktuell: der weltweite Horizont, die Verantwortung des Einzelnen, die Notwendigkeit von Solidarität, Gemeinwohlorientierung, Nachhaltigkeit.

Verantwortlich handeln

Und damit sind wir mitten im Baseler Text. Etwa ein Drittel des Dokuments, das insgesamt 100 Ziffern hat, beschäftigt sich mit dem Themenfeld Bewahrung der Schöpfung. Der ganze Text ist lesenswert. Ozonloch und Treibhauseffekt kommen zwar vor, die Klimakatastrophe war aber noch nicht so im Blick wie heute. Dagegen sind bioethische Fragen schon dezidiert angesprochen. Es gibt lange Passagen zum Energiesparen, gegen die Kern-

kraft, für den Schutz der Artenvielfalt. Mit großem Nachdruck forderte die Versammlung: „Wir brauchen eine ökologische Weltordnung“ (Ziff. 13).

Die oben ausgewählte Stelle fragt nach den „tieferen Wurzeln der Bedrohungen, denen wir heute ausgesetzt sind“. Sie nennt neben anderem etwas, was „in den Herzen der Menschen, in ihrer Einstellung und Mentalität zu suchen“ ist. Das ist eine Frage, die mich seit Jahrzehnten bewegt. Warum setzen wir nicht um, was wir wissen? Die Frage stellt sich individuell (bei Rauchern, bei Menschen, die nicht auf ihre Gesundheit achten, bei Autofahrern, die alle Verkehrsregeln missachten, im individuellen Kontext von Macht, Ausbeutung, Ressourcenverbrauch), sie stellt sich aber auch im großen Maßstab politisch und gesellschaftlich, einmal national und selbstverständlich international. Kaum ein Satz hat mich ähnlich geprägt wie die Mahnung von Alois Glück, dem langjährigen CSU-Fraktionsvorsitzenden im Bayerischen Landtag und Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der immer wieder fragte: „Wie schaffen wir es, dass eine Gesellschaft sich so verhält wie Eltern, die zum Wohl ihrer Kinder auf etwas verzichten, das nicht lebensnotwendig ist?“ Viele Wissenschaftsbereiche, etwa die Umweltpsychologie, die Wirtschaftspsychologie, die Moralthologie und andere, beschäftigen sich mit diesen Fragen. 1973 erhielt der Bericht des „Club of Rome“ zur Lage der Menschheit mit dem Titel „Die Grenzen des Wachstums“ den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.² Unter anderem zeigten die Forscher um Dennis und Donella Meadows eine Grundhaltung vieler Menschen auf, nämlich – stark verkürzt –, dass das Denken an „mich“ und das Denken an „heute“ im Vordergrund stehen – im Gegensatz zum Denken an die „Anderen“ und das Denken an „morgen“ oder „übermorgen“. Sie zeigten, dass – bei den Einen aus Not, bei den Anderen

aus Gleichgültigkeit – die Aufmerksamkeit auf der Zeitskala von „kommende Woche“ über „die nächsten Jahre“, „meine Lebensspanne“ bis zu „Lebensspanne der Kinder“ kontinuierlich abnimmt. Das Gleiche gilt für eine auf den Lebensraum bezogene Skala mit abnehmender Rücksichtnahme auf „Familie“, „Nachbarschaft, Arbeit, Stadt“, „Nation“, „Erde“. Ich denke an mich und meine Familie in der nächsten Woche, das scheint zur *conditio humana* zu gehören. Wie schaffen wir es, den Horizont zu weiten und heute so zu handeln, dass es *anderen heute* und erst recht *anderen, die nach uns kommen*, nicht schadet?

Fortschritt braucht Ethik

Die ausgewählte Passage aus dem Schlussdokument von Basel spricht von der „Täuschung, dass der Mensch imstande sei, die Welt zu gestalten“ – das würden wir heute wohl anders formulieren und herausstellen, dass genau dies unsere Aufgabe ist: die Welt verantwortlich zu gestalten (natürlich steht dies auch mehrfach sinngemäß im Dokument). Nur unterstreichen kann man die Kritik an der „Vermessenheit, die zur Überschätzung der Rolle des Menschen im Hinblick auf das Ganze des Lebens führt.“ Hier sind wir 30 Jahre später, was das weltweite Bewusstsein angeht, deutlich weitergekommen. Aber bei der Bekämpfung des Klimawandels kommen die „Kippunkte“ näher – beispielsweise gibt es in Sachen Atomkraft fundamentale Meinungsunterschiede allein zwischen den Gesellschaften in Deutschland und Frankreich. Die „Ideologie des ständigen Wachstums ohne Bezug auf ethische Werte an der Wurzel der Wirtschaftssysteme“ haben wir noch nicht überwunden, auch wenn es anerkannter Weise deutliche Versuche gibt, Wachstum und Ressourcenverbrauch zu trennen und neue Wachstumsmodelle zu etablieren. Der Opti-

mist kann hoffen, dass „die Überzeugung, dass die geschaffene Welt uns zur Ausbeutung und nicht zur Fürsorge und Pflege übergeben sei“, langsam, aber sicher schwindet. Hochaktuell ist heute wieder – oder immer noch – die Frage, welche Bedeutung künftige technische Entdeckungen haben könnten, die „die jeweils entstehenden Probleme lösen werden.“ In diesen 30 Jahren ist mit Globalisierung und Digitalisierung ein unvorstellbarer technologischer Wandel eingetreten. Sehr viele Aspekte dieses Wandels haben positive Effekte, wenn auch – nochmals Stichwort Bioethik – „die Nichtbeachtung der Risiken, die durch unser eigenes Tun entstanden sind“, fröhlich weiter grassiert.

Plädoyer für eine neue Europäische Ökumenische Versammlung

Zum Schluss: Die Reihe der Europäischen Ökumenischen Versammlungen ist nach Ba-

sel 1989, Graz 1997 und Sibiu 2007 durch die Veranstalter, die Konferenz Europäischer Kirchen und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, abgebrochen oder unterbrochen worden. Man sollte keine Wortmeldung zu diesen Versammlungen ohne den Appell schließen: Diese Reihe muss fortgesetzt werden. Sobald wie möglich, mit einem Vorlauf von drei oder vier Jahren, sollte man eine EÖV₄ anberaumen!

Dr. phil. Stefan Vesper (stefan.vesper@t-online.de), geb. 1956 in Düsseldorf, Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken a. D. Anschrift: Kardinal-Frings-Str. 43, D-53604 Bad Honnef. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg.), Suche Frieden. Menschen erzählen von einer Sehnsucht, die nie aufhört, Ostfildern 2018.

01 Dokumentation der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“

Basel, 15.–21. Mai 1989, Genf 1989, Ziff. 18 und 19.

02 Vgl. D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des

Club of Rome zur Lage der Menschheit. Aus dem Amerikanischen von H.-D. Heck, Stuttgart 1972.

Bücher

Thomas Dienberg/Stephan Winter (Hrsg.), **Mit Sorge – in Hoffnung**. Zu Impulsen aus der Enzyklika *Laudato si'* für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter. Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2020, 248 S., € 24,95.

Der hier angezeigte Sammelband dokumentiert ein thematisch breit gestreutes Spektrum von Beiträgen, die in einem interdisziplinären Forschungsprojekt von IUNCTUS, dem „Kompetenzzentrum für christliche Spiritualität“ der Philosophisch-Theologischen Hochschule des Kapuzinerordens in Münster, entstanden sind. Dabei ist allen Beiträgen jeweils ein Bezug auf unterschiedliche Aussagen der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus gemeinsam. Die Beiträger*innen sind Dozierende und Mitarbeitende von IUNCTUS. Den Beiträgen vorangestellt ist ein Gastbeitrag von *Klaus Töpfer*. Töpfer verweist auf den Ansatz der Enzyklika zu einer ganzheitlichen Ökologie, in der Armut und Umweltzerstörung zwei Seiten der gleichen Münze sind. Für Töpfer ist *Laudato si'* mehr als nur eine Umweltenzyklika: Sie bietet mit ihrem Ansatz einer ganzheitlichen Ökologie einen Ordnungsrahmen für eine „ökologische und Soziale Marktwirtschaft“. Ihr kommt damit in den bedrängenden Zukunftsfragen der Welt eine wegweisende Bedeutung zu.

Bereits der Titel der Enzyklika markiert den besonderen theologischen und spirituellen Zugang des Papstes zum Konzept einer ganzheitlichen Ökologie: Es ist der Bezug auf Franz von Assisi und hier noch einmal besonders auf den Sonnengesang, dessen Anfangsworte auch den Titel der Enzyklika bilden. So gesehen ist es nachvollziehbar, wenn zuerst dieser Schlüsseltext für das Verständnis der Enzyklika und gleichzeitig auch für die franziskanische Spiritualität näher vorgestellt und interpretiert wird. Diese Aufgabe übernimmt *Niklaus Kuster OFM Cap*, indem er die Entstehung und Auslegung des Sonnengesangs

erörtert und auf dessen zeitübergreifende spirituelle Botschaft hinweist. Die beiden nachfolgenden Beiträge lassen sich als weitere theologische Akzentuierungen franziskanischer Spiritualität deuten: *Gerhard Hotze* stellt mit Blick auf eine biblische Schöpfungstheologie und Spiritualität die neutestamentlichen Schöpfungsaussagen zusammen, und *Rudolf B. Hein O. Praem* nimmt das Leitbild der Enzyklika von der Erde als gemeinsames Haus zum Ausgangspunkt, um in historischen Verweisen auf eine Oikonomik als ethisch dimensionierter Lehre vom Haus ein vertieftes Verständnis dieses Leitbildes zu gewinnen. Die weiteren Beiträge des Bandes thematisieren, teilweise an sehr konkreten Einzelfragen orientiert, das Konzept einer Spiritualität, die für das Forschungsprojekt von IUNCTUS maßgeblich ist und auch den Entwurf der ganzheitlichen Ökologie der Enzyklika prägt. *Arndt Büssing* zeigt auf, wie die Zuwendung zum Anderen die innere Dimension des Verständnisses einer ganzheitlichen Ökologie ist. *Markus Warode* versucht in seinem Beitrag einen Dialog der Enzyklika mit Ansätzen aus der Management- und Führungsforschung. *Rainer Hagencord* interpretiert *Laudato si'* als lehramtliche Stärkung einer theologischen Zoologie. *Deborah Williger* stellt das 2019 fertiggestellte interreligiöse Mitweltbildungsprogramm „Schöpfung erfahren“ vor und entdeckt dabei viele Entsprechungen zu *Laudato si'*. *Bernd Beermann OFM Cap* präsentiert das Konzept eines von der franziskanischen Schöpfungsspiritualität inspirierten „franziskanischen Gartens“ und zeigt, wie es im Kapuzinerklostergarten in Münster exemplarisch umgesetzt wurde. *Andreas May* verbindet sein Glaubenszeugnis für Gottes gute Schöpfung, so wie sie im Sonnengesang besungen wird, mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Evolution der Erde und der Biosphäre. *Th. Dienberg OFM Cap* greift einen besonderen Aspekt unserer modernen Lebenswelt auf, nämlich die Konzentration des Lebens eines immer größeren Teils der Weltbevölkerung in immer größeren Städten, und fragt auf diesem Hintergrund nach den Perspektiven einer urbanen Spiritualität im Horizont einer ganzheitlichen Ökologie. *Thomas Eggensperger OP* reflektiert in Anknüpfung an Aussagen von *Laudato si'* zur Bedeutung

des Sonntags die Frage, wie unter den Voraussetzungen einer veränderten Arbeits- und Lebenswelt Arbeit und Freizeit bzw. Muße so miteinander verbunden werden können, dass der schöpfungstheologisch im Sonntag angelegte Sinngehalt auch dort nicht verloren geht, wo die Sonntagsruhe für das öffentliche Leben an Bedeutung verliert. Im letzten Beitrag erörtert St. Winter die Frage, welche Funktion Gebet und ritueller Gottesdienst für die Ausprägung von Grundhaltungen einer ganzheitlichen Ökologie haben. In *Laudato si'* findet Winter Hinweise auf die Eucharistiefeyer als paradigmatischem Bildungsort ganzheitlicher Ökologie und erkennt in dem eucharistischen Gebet zum guten Schöpfergott eine religionsverbindende Dimension.

Zu *Laudato si'* gibt es inzwischen eine Vielzahl an Publikationen. Das Besondere des hier angezeigten Bandes ist durch den Versuch gekennzeichnet, einzelne Aspekte des Entwurfes einer ganzheitlichen Ökologie, die in Umweltpolitik, Gerechtigkeitsforderung und Friedenssicherung untrennbar miteinander verbunden sind, aufzunehmen und so weiterzudenken, dass die von Franz von Assisi her verstandene Schöpfungstheologie zu einer dem ökologischen Zeitalter mit seinen Zukunftsfragen angemessenen Spiritualität führt. Es ist eine Spiritualität, die den religiösen Binnenbereich verlässt und sich an konkreten Herausforderungen der modernen Lebenswelt abarbeitet. Für diesen Weg bietet der Sammelband vielfältige Anregungen.

Helmut Rolfes, Bremen

Sara Binay/Mouhanad Khorchide (Hrsg.), **Islamische Umwelttheologie**. Ethik, Norm und Praxis (Die islamische Theologie im Aufbruch Bd. 1), Verlag Herder Freiburg/Br. 2019, 238 S., € 35,-.

Rund zehn Jahre nach Empfehlung des Wissenschaftsrats zur Einrichtung islamisch-theologischer Studien an deutschen Hochschulen haben sich die islamisch-theologischen Fächer im Wissenschaftssystem weitgehend etabliert. An über zehn Standorten in Deutschland werden mittlerweile islamische

Religionslehrer*innen, Absolvent*innen für die Sozial- und Gemeindegearbeit und wissenschaftlicher Nachwuchs – teilweise bereits in der zweiten Generation – ausgebildet. Durch die Einrichtung fachlicher Vertretungen wie die Deutsche Gesellschaft für islamisch-theologische Studien (DEGITS) und die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) schreitet die Entwicklung als eigenständige universitäre Disziplin weiter voran. In einer gemeinsamen Erklärung verpflichteten sich im vergangenen Jahr Fachvertreter*innen der islamisch-theologischen Studien dazu, „(1) zur Versachlichung der Debatten über den Islam beizutragen, (2) für eine nachhaltige, friedliche, pluralistische, gendgerechte und demokratische Gesellschaft Sorge zu tragen und (3) sich darüber hinaus mit den globalen Diskursen über den Stellenwert von Religion im Allgemeinen und des Islams im Besonderen wissenschaftlich auseinanderzusetzen.“ (www.aiwg.de/wp-content/uploads/2019/02/Erkla%CC%88rung-FachvertreterInnen-Islamisch-Theologische-Studien.pdf [Aufruf: 11.4.2020])

Zu Letzterem zählen auch Diskurse, die sich auf den Beitrag von Muslim*innen zu gesellschaftsrelevanten Themen wie Naturschutz und Umweltethik erstrecken. In dem hier angezeigten Band, herausgegeben von S. Binay, Mitglied des Gründungsteams des Berliner Instituts für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, und M. Khorchide, der seit einer Dekade islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster lehrt, werden umwelttheologische und -ethische Ansätze aus islamischer Perspektive thematisiert. Ausgehend von der Einsicht, dass alle Menschen gleichermaßen von Klimawandel, Ressourcenknappheit u. ä. betroffen sind, diskutieren überwiegend jüngere muslimische Theolog*innen sowie Fachleute aus Politik und Entwicklungszusammenarbeit Möglichkeiten zur Umweltbewusstseinsbildung im islamischen Kontext. Neben den meisten der zwölf Beiträge, die den Wert normativer Quellen wie Koran und Sunna (Berichte über die Lebensweise des Propheten Mohammed) und islamisch-theologischer Konzepte für einen verantwortungsvollen Umgang

mit Ressourcen herausarbeiten, geben andere Einblick in die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit, konkret: in ein aus BMZ-Mitteln finanziertes Projekt zur „Verbesserung kommunaler Wassereffizienz durch Zusammenarbeit mit religiösen Autoritäten“ in Jordanien. Gerade diese Verschränkung von Beiträgen aus dem deutschen wie jordanischen akademischen Kontext mit solchen zu Erfahrungen aus der Praxis (z. B. zu Auswirkungen von Rechtsgutachten der jordanischen Fatwabahörde zum Wasser-schutz; S. Binay und M.Y. Al-Zoubi) macht den Reiz des Bandes aus. Deutlich wird wieder einmal, dass es auf die konkrete Verhaltensänderung der*des Einzelnen im Alltag ankommt. Religionen mit ihren Schöpfungstheologien – in diesem Fall der Islam – können für gläubige Menschen eine starke Motivation für den Umwelt- und Klimaschutz sein. Die neu gegründete Herder-Reihe „Die islamische Theologie im Aufbruch“ lässt auf weitere, ähnlich innovative Bände aus den islamisch-theologischen Studien hoffen.

Dennis Halft OP, Berlin – Trier

Franck Dubois, **Pourquoi les vaches ressuscitent (probablement)**. Ou pourquoi mon papa ne restera pas bloqué toute sa vie dans l'ascenseur, 154 S., Cerf Paris 2019, € 14,-.

Werden Kühe auferstehen? Gibt es im Himmel ein Gehege für Tiere? Diesen und weiteren Fragen geht F. Dubois OP, französischer Dominikaner und derzeit Novizenmeister in Straßburg, in dem hier angezeigten Band nach. Auf unterhaltsame und gleichzeitig kompetente Weise verbindet der Patrologe in seinem populärwissenschaftlichen Werk Themen der Eschatologie und Schöpfungstheologie mit ganz handfesten Fragen des Alltags: So beschäftigt ihn das Schicksal von Cicéron, dem Kaninchen seiner Mutter, das sein tragisches Ende in einem Kochtopf gefunden hat, und dessen Aussichten auf ein Leben nach dem Tod. Die sechs gut lesbaren Kapitel plus Einleitung und Schluss auf 120 Textseiten in Großdruck geben auf Basis der biblischen und theologischen Tradition instruktiv Auskunft und erklären beispielsweise,

warum ursprünglich die Engel an allem schuld sind (1.), weshalb im Paradies alle Bären vegan sind (2.), was der im Aufzug stecken gebliebene Vater des Verf. mit der Erlösung der Schöpfung zu tun hat (3.), wie Gott überhaupt in die materielle Welt eingreift (4.), ob wir alle in den Himmel kommen (5.), und warum es am Ende die Schönheit ist, durch die diese Welt gerettet wird (6.). Dem Verf., der auf seine 2018 erschienene Dissertation zum Problem des Leibes bei Gregor von Nyssa zurückgreifen kann (Le corps comme un syndrome. Une théorie de la matière chez Grégoire de Nysse, Paris), gelingt ein beeindruckender Spagat zwischen Alltagsnähe und theologischer Expertise. Ein überzeugender Versuch, der theologische Erkenntnisse auf anregende Weise mit aktuellen Themen verknüpft und so die Relevanz von Bibel, Theologie und Kirchenvätern für heutige Fragestellungen gekonnt aufzeigt.

Philipp König OP, Worms

Albert Seul, **Sanfte Pforten, nasse Flossen und nackte Füße auf dem Weg zu Gott**. Was Tiere uns über Gott und seine Schöpfung sagen können, Regionalia Verlag Daun 2020, 127 S., € 9,95.

Das ansprechend gestaltete Geschenkbuch beinhaltet die Gedanken des im Wallfahrtsort Klausen (Mosel) ansässigen Pfarrers und Dominikaners A. Seul OP zu Fragen der Schöpfung, insbesondere im Blick auf (seine) Tiere. Die den Text umrahmenden Bilder stammen von dem Tierfotografen Mike-D. Winter. Die verschiedenen kurzen autobiografisch formulierten Texte handeln von einzelnen Begebenheiten Seuls mit seinen Haustieren (u. a. Katzen, Fische), die den Verf. ermunterten, sich über grundsätzliche Themen von Natur und Schöpfung auseinanderzusetzen. Die Essays sind anschaulich und haptisch geschrieben. Der Verf. formuliert frei von der Leber weg, was er zu einzelnen Punkten denkt – nicht zuletzt erklärt er, warum er (noch) nicht zum Vegetarier geworden ist. Ein Buch zum Blättern, zur Anregung und zur Freude am lieben Vieh!

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 32,80, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 38,80, für Studierende* € 23,30.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Theologen zur Corona-Pandemie



Mit einem
Geleitwort von
**Papst
Franziskus**

Walter Kardinal Kasper /
George Augustin (Hg.)
**Christsein und die Corona-Krise -
Das Leben bezeugen
in einer sterblichen Welt**
Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus.
200 Seiten, 14 x 22 cm
Klappenbroschur
€ 18,-
ISBN 978-3-7867-3244-0

Die Corona-Pandemie ist eine Herausforderung für Christinnen und Christen weltweit. »Es ist eine Zeit der Prüfung und der Entscheidung, unser Leben neu auf Gott als Halt und Ziel auszurichten; sie hat uns gezeigt, dass wir gerade in Notsituationen auf die Solidarität anderer angewiesen sind; und sie leitet uns an, unser Leben neu in den Dienst an anderen Menschen zu stellen« (Papst Franziskus).

Dieser Spur folgen namhafte Theologen und die beiden Herausgeber Walter Kardinal Kasper und George Augustin in ihren eigenen Beiträgen.

In jeder guten Buchhandlung oder direkt bei Ihrem Leserservice des Sonntagsblatts:
atrium 7, Haus der Katholischen Kirche Stuttgart, Fon 0711/7050401, info@atrium-7.de
Bücher & Kunst Wekenmann, Tübingen, Fon 07071/23866, info@wekenmann-buch.de
Bücher & Kunst - TheoBuch, Rottenburg, Fon 07472/98490, info@theobuch.de
Bücher & Kunst an der Wengenkirche, Ulm, Fon 0731/966730, info@buk-ulm.de

Unternehmensgruppe **Schwabenverlag AG**

