



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Engagiert und gelassen:
Nachhaltigkeit aus christlicher
Schöpfungsspiritualität“

Verfasserin

Katharina Hintermayer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Katholischen Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer:

o. Univ.-Prof. Mag. Dr. Ingeborg Gerda Gabriel

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	6
2. Zur Notwendigkeit von Nachhaltigkeit.....	8
2.1. Geschichtliche Hinführung	8
2.2. Berichte zur Klimaveränderung.....	12
2.2.1. Ökologische Auswirkungen	13
2.2.2. Soziale Auswirkungen	16
2.2.3. Zukunftsperspektiven.....	18
3. Der christliche Beitrag zu mehr Nachhaltigkeit	21
3.1. Soziale Aspekte	22
3.1.1. Die Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur	23
3.1.2. Die Kirche als moralische und sinnstiftende Autorität	25
3.2. Theologische Aspekte.....	26
3.2.1. Der öffentliche Auftrag des Christentums	27
3.2.2. Schöpfungsbewusstsein als Zeichen der Zeit.....	29
3.2.3. Das Konzept der Humanökologie	30
3.2.4. Ökologische Verantwortung und Option für die Armen.....	31
3.2.5. Grundlegung in der Spiritualität.....	32
4. Schöpfungsspiritualität.....	34
4.1. Spiritualität.....	34
4.1.1. Spiritualität und Nachhaltigkeit	34
4.1.2. Spiritualität als Schöpfungsspiritualität	36

4.1.3. Christliche Schöpfungsspiritualität.....	39
4.2. Der Mensch in Beziehung zu Gott.....	42
4.2.1. Gottes grundlegendes Schöpferhandeln	43
4.2.2. Der Mensch als Imago Dei	47
4.2.3. Der Herrschaftsauftrag des Menschen.....	49
4.2.4. Dankbarkeit und Lob gegenüber Gott	52
4.3. Der Mensch in Beziehung mit sich und seinen Mitmenschen	55
4.3.1. Der Mensch als Geschöpf und Mitschöpfer	56
4.3.2. Demut als Anerkennung der eigenen Grenzen	58
4.3.3. Die Tugend des Maßes	61
4.3.4. Unstillbare Sehnsucht des Menschen	67
4.4. Der Mensch in Beziehung zur Natur	69
4.4.1. Schönheit und Gutheit der Schöpfung.....	69
4.4.2. Leben in Achtsamkeit und Ehrfurcht.....	71
4.4.3. Liturgie und kosmische Eucharistie	76
4.4.4. Eschatologische Hoffnungsperspektive.....	79
4. Zusammenfassung und Resümee.....	84
Bibliographie.....	88
Kurzfassung	94
English Abstract	95
Lebenslauf	96

Weisheit 9, 1-4

Gott der Väter und Herr des Erbarmens, du hast das All durch dein Wort gemacht.
Den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen,
damit er über deine Geschöpfe herrscht.
Er soll die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten und Gericht halten in rechter Gesinnung.
Gib mir die Weisheit, die an deiner Seite thronet,
und verstoß mich nicht aus der Schar deiner Kinder!

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit mit dem Titel „Engagiert und gelassen: Nachhaltigkeit aus christlicher Schöpfungsspiritualität“ stellt sich die Frage, welche inneren Beweggründe aus Tradition und Spiritualität der Kirche kommen, um sich für mehr ökologische Nachhaltigkeit einzusetzen. Um dies zu beantworten wird zunächst die derzeitige Problemlage aufgezeigt, erklärt wieso diese auch für die Theologie und die Kirche relevant ist und nach Anhaltspunkten gesucht, die aus der kirchlichen und vor allem der spirituellen Tradition, zu einem nachhaltigeren Lebensstil beitragen können. Dabei werden sowohl orthodoxe, als auch katholische und evangelische Autoren herangezogen, da die verschiedenen Konfessionen zwar unterschiedliche Schwerpunkte haben, aber insgesamt die Frage der Schöpfungsverantwortung alle in ähnlicher Weise betrifft und sie zudem voneinander lernen können.

Der erste Teil der Arbeit versucht die Fragen zu beantworten, wieso Nachhaltigkeit in der Gegenwart ein zentrales Thema ist und warum ein neues, ethisches Leitbild für die Zukunft so wichtig ist. Dabei stellt sich die Frage, welche Problemlagen die Grundlage für die weiteren Überlegungen darstellen sollen. Das erste Kapitel geht daher auf die momentane ökologische Krisensituation ein und beschäftigt sich mit den Klimaveränderungen. Um diese und ihre Auswirkungen zu erfassen, werden der 5. Bericht des International Panel on Climate Change (IPCC), der österreichische Sachstandsbericht von 2014 und die Post-2015-Agenda herangezogen. Sie vermitteln eine Vorstellung von der bedrohlichen Lage der Natur und zeigen die ökologischen und sozialen Auswirkungen des menschlichen Handelns und Wirtschaftens auf die Umwelt auf. Mit einem Blick in die Zukunft machen sie außerdem aufmerksam auf die Notwendigkeit von Anpassungen und Effektivitätssteigerungen, legen aber gleichzeitig dar, dass diese nur begrenzt wirksam sein können und vor allem im Bereich des Energieverbrauchs und dessen Emissionen beachtliche Reduktionen von Nöten sind. Um dies zu erreichen braucht es eine Leitvorstellung, die das Zusammenspiel von Wirtschaft, Gesellschaft und Ökologie, von individualethischem Handeln und sozialem ethischen Strukturansätzen neu ausrichten kann. Nachhaltigkeit ist demnach ein positives, ethisches Konzept.

Das zweite Kapitel greift die Problematik des ersten auf und fragt, in wieweit diese Situation auch die christliche Kirche betrifft. Wieso soll sich die Kirche mit dem Klimawandel oder Nachhaltigkeit beschäftigen? Hierbei wird zunächst darauf eingegangen, was die Kirche von „außen“ betrachtet dazu bewegt, sich mit dem Thema

auseinanderzusetzen, bevor es um die inneren theologischen Beweggründe geht. Dabei wird ersichtlich, dass die Kirche aufgrund ihrer Größe als zivilgesellschaftlicher Akteur und ihrer Möglichkeiten im Bildungswesen, beste Voraussetzungen hat, um sich für mehr Nachhaltigkeit einzusetzen. Aber auch aus theologischer Sicht gibt es etliche Gründe, die die Kirche dazu bewegen sollten, sich für die Schöpfungserhaltung stark zu machen. Das Christentum war von Anfang an eine Religion mit einem öffentlichen Auftrag, deren Mitglieder sich als „Salz der Erde“ (Mt 5,13) bewähren sollen, sich mit den „Zeichen der Zeit“ befassen und Freude und Sorgen der Menschen ernst nehmen müssen (GS 1). Da die Natur nicht nur als solche, sondern auch als Lebenswelt des Menschen gefährdet ist, sind Fragen des Naturschutzes auch solche des Erhalts der menschlichen Würde. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die klimatischen Veränderungen vor allem die Armen und Bedrängten betreffen, auf die die Kirche in der „Option für die Armen“ ein besonderes Augenmerk legt. Zu guter Letzt wird in diesem Teil die Spiritualität angesprochen, da auch sie Quelle für nachhaltiges Engagement sein kann.

Im dritten Hauptkapitel wird folgenden Fragen näher nachgegangen: Gibt es in der Tradition der Kirche Tugenden, Haltungen oder Vorstellungen die heute zu einem nachhaltigen Lebensstil motivieren können? Kann die Spiritualität, die Beziehung zu Gott, theologische Begründungen und Motivationen für mehr Nachhaltigkeit liefern? Um dies zu beantworten, soll zunächst auf das Verhältnis von christlicher Spiritualität und Ethik eingegangen werden, um dann die Spezifika einer christlichen Schöpfungsspiritualität herauszuarbeiten. Diese zeigt sich vor allem in der Beziehung zwischen Gott, den Menschen und der Natur. Diesem Beziehungsdreieck folgend sind die nächsten drei Unterkapitel eingeteilt in „Der Mensch in Beziehung zu Gott“, „Der Mensch in Beziehung mit sich und seinen Mitmenschen“ und „Der Mensch in Beziehung zur Natur“. Hier werden mit einem Blick in die Tradition der Kirche, den biblischen Texten, verschiedenen spirituellen Ansätzen und unterschiedlichen Ordenstraditionen Vorstellungen, Tugenden und Haltungen herausgearbeitet, die für ein Engagement im Bereich der Nachhaltigkeit von Vorteil sein können.

Um diese offenen Fragestellungen zu beantworten, wird in dieser Arbeit auf christliche Literatur zurückgegriffen. Nach ausführlichen Literaturrecherchen im Bereich der christlichen Schöpfungsspiritualität, werden Werke von katholischen, protestantischen und orthodoxen Theologen und Theologinnen herangezogen. Diese bringen ihre je eigenen Traditionen mit, setzen dadurch unterschiedliche Schwerpunkte und tragen

gemeinsam zu einem ganzheitlichen Verständnis der christlichen Schöpfungsspiritualität bei. Das Ziel der Arbeit ist es aufzuzeigen, dass in der Tradition der Kirchen viele Ressourcen bereitliegen, die in der heutigen Zeit äußerst aktuell sind und auf die ökologischen Probleme der Gegenwart antworten können. Dies soll dazu beitragen, nicht nur die Pflicht der Kirche, sich für Schöpfungserhaltung einzusetzen zu sehen, sondern auch ihre Möglichkeiten auf diesem Gebiet wahrzunehmen.

2. Zur Notwendigkeit von Nachhaltigkeit

Im Zusammenhang mit der Bedeutung von Spiritualität für eine nachhaltige Lebensweise, ist zunächst die Frage nach der Notwendigkeit eines nachhaltigen Lebensstils wichtig. Was wird mit dem Begriff der Nachhaltigkeit bezeichnet? Wieso brauchen wir Nachhaltigkeit? Welche klimatischen Veränderungen bringen uns dazu, über Nachhaltigkeit nachzudenken? Welche ökologischen und sozialen Auswirkungen haben diese klimatischen Veränderungen? Kann Nachhaltigkeit ein Leitmotiv für zukünftiges, menschliches Denken und Handeln sein? Um diese Fragen geht es im ersten Kapitel, das eine kurze allgemeine Einführung der Darstellung dieser Probleme, unter Einbeziehung des fünften Klimaberichts des *Intergovernmental Panel on Climate Change*,¹ des österreichischen Klimaberichts von 2014² und der sogenannten Post-2015-Agenda³, darstellt. Zum Abschluss soll mit Hilfe dieser Dokumente ein Blick in die Zukunft geworfen und erläutert werden, wieso Nachhaltigkeit als geeignetes Leitbild für Veränderungen erscheint.

2.1. Geschichtliche Hinführung

Das Bewusstsein, dass wir in einer ökologischen Krisensituation leben und unsere Lebensweise nicht zukunftsträchtig ist, ist nicht neu. Bereits in den 1970er Jahren zeigte sich zunehmend, dass die Menschheit sich in einer neuen Situation befindet und die Art und Weise, wie sie lebt, nicht verträglich mit einem guten Leben auf der Erde für alle

¹ IPCC (= Intergovernmental Panel on Climate Change) (Hg.): IPCC fifth assessment report. climate change 2014. Draft synthesis report. Summary for policymakers provisionally, Online: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_LONGERREPORT_Corr2.pdf (Stand 24.01.2015).

² APCC (=Austrian Panel on Climate Change) (Hg.): Summary for Policymakers (SPM). In: Österreichischer Sachstandsbericht Klimawandel 2014 (AAR14), Online: http://hw.oeaw.ac.at/Autorenbuch_engl.pdf (Stand 24.01.2015).

³ The report of the high-level panel of eminent persons on the post-2015 development agenda: a new global partnership: eradicate Poverty and transform economies through sustainable development. Online: www.post2015hlp.org/wp-content/uploads/2013/05/UN-Report.pdf (Stand 24.01.2015).

Menschen. Das erste Dokument von globaler Bedeutung zu diesem Thema, *Die Grenzen des Wachstums*,⁴ stammte vom *Club of Rome*. So stellte die nichtkommerzielle Organisation, die einen globalen Gedankenaustausch zu verschiedenen internationalen politischen Fragen betreibt, bereits 1972 fest, dass die zu diesem Zeitpunkt vorherrschende Umweltverschmutzung, die Industrialisierung und die Ressourcenausbeutung auf globaler Ebene nicht zukunftsträchtig sind. Sie diagnostizierte, dass das Bevölkerungswachstum innerhalb der nächsten 100 Jahre auf eine Wachstumsgrenze zulaufen werde, die zu einem raschen Absinken der Bevölkerungszahl führen könnte.⁵ Auch der Philosoph Hans Jonas hat diese präzedenzlose Situation bereits sehr früh erkannt. Er legte in seinem Werk *Das Prinzip Verantwortung*⁶ 1979 dar, dass zum ersten Mal in der Geschichte nicht die Natur den Menschen bedroht, sondern der Mensch im Stande ist, die Natur zu zerstören. Jonas folgerte, dass mit dieser großen Macht des Menschen über die Natur, auch ein Mehr an Verantwortung einher gehe, das einer neuen Ethik bedarf. In diesem Sinne formulierte er einen neuen Imperativ für menschliches Handeln: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“⁷ Diese neue Ethik sollte eine Ethik der freiwilligen Selbstbeschränkung sein, die sich um die Zukunft Gedanken macht, Risiken einkalkuliert und ihre Handlungsschritte vorausschauend abwägt. Für Jonas ist es notwendig, in jedem Akt die Folgen des Handelns zu berücksichtigen und somit immer die Frage nach der Nachhaltigkeit in die Überlegungen einfließen zu lassen. Handlungen sollen nur dann von Individuen ausgeführt werden, wenn sie nachhaltig sind und somit den Fortbestand der Erde und des menschlichen Lebens auf ihr nicht gefährden. Da die zukünftigen Auswirkungen von Taten aber nicht immer eindeutig sind, muss für Jonas diese Zukunftsethik eine „Heuristik der Furcht“ ausbilden und vor allem in wichtigen Fragen der schlechteren Prognose den Vorrang geben, da wir die Zukunft nie sicher voraussagen können.⁸ Für Hans Jonas ist dies dringend nötig, da

„... unser jetziges Handeln im Zeichen globaler Technik so zukunftsträchtig geworden ist, und dies im gefährdenden Sinne, daß sittliche Verantwortung gebietet, das Wohl der später davon

⁴ Vgl. Dennis Meadows/Donella Meadows/Erich Zahn/Peter Milling: *Die Grenzen des Wachstums*: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

⁵ Vgl. Ebd., 17.

⁶ Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979.

⁷ Ebd., 36.

⁸ Vgl. Ebd., 63.

Betroffenen und Nichtbefragten bei unseren tagtäglichen Entscheidungen in Betracht zu ziehen.“⁹

Heute hat sich die Ahnung dieser Vordenker bestätigt und die Lage ist im Vergleich zu den 70ern noch angespannter geworden. Es wird immer deutlicher, dass die ökologischen Probleme mit sozialen Problemen einhergehen, die große inter- und intragenerationelle Gerechtigkeitsdebatten aufwerfen. Die Krisen, in denen wir leben, sind in hohem Grade komplex und interdependent und schaffen weltweit ein hohes Maß an Instabilität.¹⁰ Sie betreffen alle Menschen und verlangen nach globalen und nachhaltigen Lösungen, die die ökologischen gemeinsam mit den sozialen Problemen berücksichtigen.¹¹ Da aber eine genauere Thematisierung dieser Fragen den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigt, sei in diesem Zusammenhang auf weiterführende Literatur verwiesen.¹²

Zu klären ist nun die Frage, was der Begriff der Nachhaltigkeit bedeutet. Um diese genauer zu beleuchten, hilft ein Blick in die Geschichte des Wortes. Die Entwicklungsgeschichte kann auf Grund ihres Umfangs nicht im Detail dargestellt werden, aber die folgenden Schlaglichter sollen einen skizzenhaften Einblick bieten. Die Geschichte des Begriffs wurde unter anderem vom katholischen Sozialethiker Markus Vogt in seinem Werk *Prinzip Nachhaltigkeit*¹³ anschaulich dargelegt, wobei dieser den Beginn ihrer Thematisierung mit der Publikation „*Sylvicultura oeconomica*“ von Hans Carl von Carlowitz von 1713 festsetzt, der von nachhaltender Nutzung von Wäldern sprach. Als weiteren zentralen Autoren nennt er Georg Ludwig Hartig, der 1795 an einem konkreten Beispiel ausformulierte, was unter dem Begriff der nachhaltigen Nutzung zu verstehen sei: Es wird nur so viel Holz entnommen, wie nachwachsen kann. Markus Vogt entsprechend wurde eben diese Definition vom *Club of Rome* aufgenommen und zum Begriff der „nachhaltigen Entwicklung“ ausgeweitet, der in der Studie „Die Grenzen des Wachstums“ beschrieben und mit konkreten

⁹ Hans Jonas: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main 1992, 182.

¹⁰ Vgl. Ingeborg Gabriel: Der Beitrag der Kirchen: Eine Provokation für die Ökonomie, in: Severin J. Lederhilger (Hg): *Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie*, Frankfurt am Main 2011, 133 - 152, hier: 135.

¹¹ Vgl. Markus Vogt: *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, in: Ingeborg Gabriel/ Petra Steinmair-Pösel (Hg): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Ostfildern 2013, 64-84, hier: 73.

¹² z.B. Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel (Hg): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Ostfildern 2013.

¹³ Markus Vogt: *Prinzip der Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

Forderungen verbunden wurde. Im Kontext der UNO-Konferenzen wurde Nachhaltigkeit in den 1970ern zu einem umfassenden Leitbild ausgestaltet, das neben der ökologischen auch eine ethisch-politische Bedeutung hat.¹⁴ Als Strategiebegriff, der Entwicklung und Umweltschutz miteinander verbindet, ist von „sustainable development“ erstmal 1980 in der „World Conservation Strategy“ der IUCN (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources) die Rede. Der sogenannte Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung von 1987 kann als Gründungsdokument der weltweiten Auseinandersetzungen mit Nachhaltigkeit gesehen werden.¹⁵ Er definiert „nachhaltige Entwicklung“ folgendermaßen: „Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.“¹⁶ Die darauffolgende Konferenz der Vereinten Nationen in Rio de Janeiro 1992 steht für die weltweite Anerkennung eines Leitbildes der Nachhaltigkeit, bei dem ökonomische Effizienz, ökologische Tragfähigkeit und soziale Gerechtigkeit verbunden werden.¹⁷ Heute ist der Begriff der Nachhaltigkeit nicht mehr rein auf die Ökologie beschränkt, sondern wird für die Beschreibung einer umfassenden Grundhaltung und Lebensweise herangezogen. So kann Nachhaltigkeit auch als ein Ziel gesehen werden, das aus zwei wichtigen Faktoren besteht: Zum einen muss sich die Ökonomie innerhalb der natürlichen Grenzen bewegen und zum anderen muss für alle jetzt und in Zukunft lebenden Menschen ein Leben in Würde, Gerechtigkeit und Frieden möglich sein. Nachhaltigkeit wird so zum mehrdimensionalen und integrativen Konzept, das Ökologisches, Ökonomisches und Soziales zusammen denkt. Dieses Verständnis wurde auch von kirchlicher und sozialetischer Seite aufgenommen und verwendet. So sieht beispielsweise die katholische Sozialethikerin Petra Steinmair-Pösel Nachhaltigkeit als ein Leitbild, das viele globale Phänomene verknüpfen, gemeinsam analysieren und weltweite Perspektiven schaffen kann.¹⁸ Auch für Markus Vogt, der sich für Nachhaltigkeit als sozialetisches Prinzip starkmacht, vereint das Leitbild verschiedenste Größen wie Umweltschutz, globale Armutsbekämpfung, Friedenssicherung, gesellschaftliche

¹⁴ Vgl. Vogt: Prinzip, 117.

¹⁵ Vgl. Ebd., 118.

¹⁶ WCED (=World commission for environment and development): Our common future, Online: <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf> (Stand: 25.01.2015), Nr. 27.

¹⁷ Vgl. Vogt: Prinzip, 119.

¹⁸ Vgl. Petra Steinmair-Pösel: Spirituelle Ressourcen für eine nachhaltige Lebens- und Wirtschaftskultur, in: Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, Ostfildern 2013, 176-194, hier: 178.

Beteiligung und technische Innovationen. Diese werden als interdependent angesehen und sind nur gemeinsam erreichbar.¹⁹ Trotz der Vorteile, die dieses integrative Konzept mit sich bringt, problematisiert Vogt, dass Nachhaltigkeit noch zu wenig bekannt ist und im Konflikt mit anderen Ansprüchen oft nachgeordnet wird.²⁰ Nach diesen Erläuterungen, die zur Klärung des in der vorliegenden Arbeit zugrunde gelegten Verständnisses des Begriffs der Nachhaltigkeit dienen, soll im Folgenden auf einige der Ursachen eingegangen werden, die zu einem vermehrten Nachdenken in der Öffentlichkeit und der Politik über nachhaltiges Leben geführt haben.

2.2. Berichte zur Klimaveränderung

Durch die Reflexion über die Veränderungen der Bevölkerungszahlen, der Wirtschaft und des Lebensstils ist deutlich geworden, dass die Erde begrenzt und verwundbar ist und daher der Umgang mit ihr, unserer Lebensgrundlage, bedeutsam ist. Daher ist der Ausgangspunkt für die Frage nach der Bedeutung eines nachhaltigeren Lebensstils, der Blick auf die ökologische und soziale Lage der Welt. Um ein klareres Bild der derzeitigen Situation der Erde und des Klimas zu erhalten, hilft ein Blick in die Klimaberichte des *Intergovernmental Panel on Climate Change* (=IPCC). Dieser Weltklimarat wurde 1988 vom Umweltprogramm der Vereinten Nationen und der Weltorganisation für Meteorologie als zwischenstaatliche Institution ins Leben gerufen, um den Stand der wissenschaftlichen Forschung zu dem Thema zusammenzufassen. Die internationale Expertengruppe hat am 1. November 2014 die Zusammenfassung ihres fünften Berichts²¹ veröffentlicht. Dieser basiert auf der Arbeit dreier Gruppen des IPCC und bietet eine ganzheitliche Sicht des derzeitigen Wissensstandes über den Klimawandel. Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Zusammenfassung des Berichts folgt dem Aufbau des gesamten Berichts, der sich in folgende Themenbereiche unterteilt: Veränderungen und ihre Ursachen, kommende Klimaveränderungen, Risiken und Auswirkungen, zukünftige Wege der Anpassung, Reduzierung und nachhaltige Entwicklung.²² Eine weitere Hilfe kann der *Österreichische Sachstandsbericht Klimawandel 2014*²³ sein, der als nationale Ergänzung zu den Berichten des IPCC

¹⁹ Vgl. Markus Vogt: Die Zukunft beginnt jetzt! Dimensionen der Nachhaltigkeit, in: Helmut Renöckl / Stjepan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien – Würzburg, 2010, 11-29, hier: 13.

²⁰ Vgl. Vogt: Prinzip, 19.

²¹ IPCC: report.

²² IPCC: report.

²³ APCC: report.

erstellt wurde. Während der internationale Bericht auf globale und regionale Ebenen fokussiert ist, beleuchtet der Österreichische Sachstandsbericht von 2014 besonders die Situation in Österreich. Auch er berichtet von den geschichtlichen Entwicklungen und den möglicherweise kommenden Trends, Anpassungen und Einschränkungen und liefert wichtige Informationen und zeigt auch auf, wo diese noch fehlen.²⁴ Als drittes Dokument, das den Blickwinkel von den ökologischen Fragen ein wenig in Richtung der sozialen Situation weitet, dient die sogenannte *post-2015-Agenda*²⁵, die die Vereinten Nationen 2013 unter dem Namen „A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development“ veröffentlicht haben.²⁶ Die *post-2015-Agenda* baut auf den Millenniumszielen²⁷ auf, die von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 für 2015 festgesetzt wurden und läutet nun eine zweite Phase ein.²⁸ Aus einer Zusammenschau dieser Dokumente ergibt sich ein guter Überblick über die ökologische und soziale Situation, die zudem die Bedeutung von nachhaltigen Entscheidungen für die Zukunft deutlich werden lässt.

2.2.1. Ökologische Auswirkungen

In Bezug auf unser Ökosystem wurden in den letzten Jahrzehnten weltweit viele sicht- und messbare Veränderungen festgestellt, die sich sowohl die Menschen wie auch auf die Umwelt ausgewirkt haben. Der fünfte Bericht des IPCC formuliert:

„In recent decades, changes in climate have caused impacts on natural and human systems on all continents and across oceans. Impacts are due to observed climate change, irrespective of its cause, indicating the sensitivity of natural and human systems to changing climate.”²⁹

Die Veränderung des Klimas und deren Auswirkungen sind eindeutig, können in der Atmosphäre und dem Ozean gemessen werden und zeigen eine große Sensibilität der Ökosysteme. Grundlegendes Phänomen der Veränderung ist der Temperaturanstieg, der auf der gesamten Erde spürbar ist. Seit 1880 ist die globale durchschnittliche Temperatur um fast 1°C angestiegen, wobei es wie bei allen klimatischen Veränderungen sehr große regionale Unterschiede gibt. So beträgt der

²⁴ Ebd., 34.

²⁵ Post-15-Agenda.

²⁶ Ebd., 1.

²⁷ Die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen sind acht Entwicklungsziele für das Jahr 2015, die im Jahr 2000 von einer Arbeitsgruppe aus Vertretern der Vereinten Nationen, der Weltbank, des IWF und dem Entwicklungsausschuss Development Assistance Committee der OECD formuliert worden sind.

²⁸ Ebd., 5.

²⁹ IPCC: report, 6.

Temperaturanstieg in diesem Zeitraum in Österreich beinahe 2°C.³⁰ Auf Grund der Erwärmung hat die Eisfläche in Grönland und in der Antarktis an Masse verloren und auch die Gletscher und Schneebestände überall auf der Erde sind zurückgegangen. Als Folge ist wiederum der weltweite Meeresspiegel von 1901 bis 2010 um 0,19 m gestiegen, wobei die Zunahme seit der Mitte des 20. Jahrhunderts schneller vorangeschritten ist als in den Perioden davor. Dieser Trend zeichnet sich auch bei den anderen Veränderungen ab.³¹ Auch extreme Wetterereignisse wie Kälte- und Hitzewellen, Dürren, Waldbrände, extreme Niederschläge, Überschwemmungen und Zykone werden vor allem seit 1950 immer häufiger beobachtet.³² Derartige Naturkatastrophen zeigen, wie empfindlich Ökosysteme sind, und verdeutlichen, wie sehr auch die Menschen gegenüber klimatischen Veränderungen verletzlich sind.³³ Diese Entwicklungen betreffen ebenso das Tierreich und die Vegetation, da viele Tier- und Pflanzenarten durch das veränderte Klima bedroht werden.³⁴ Die extremen Wetterereignisse werden sich aber in Zukunft in ihrer Intensität und Häufigkeit noch steigern.³⁵ All diese Veränderungen und ihre Auswirkungen sind regional sehr unterschiedlich. Ein Blick auf Österreich zeigt, dass viele der genannten Auswirkungen auch hier messbar sind: Hitzeperioden und Sonnenstunden sind gestiegen, die Schneedecke und Gletscher zurückgegangen und extreme Wetterereignisse, wie etwa Stürme, starke Regenfälle oder Hitzewellen, sind häufiger geworden.³⁶

Der Bericht des IPCC führt diese Veränderungen auf den menschlichen Einfluss auf das Klima zurück: „Human influence on the climate system is clear (...)“.³⁷ Er betont, dass die Klimaveränderungen mit noch höherer Evidenz als bei dem vierten Assessment Report von 2007 auf menschliche Aktivität zurückgeführt werden können. Dabei lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen, dass mehr als die Hälfte des beobachteten Temperaturanstiegs menschliche Ursachen hat und vor allem auf die Emissionen von Treibhausgasen zurückgeführt werden kann. Treibhausgasemissionen sind seit dem industriellen Zeitalter kontinuierlich gestiegen, mit den größten absoluten Steigerungen zwischen 2000 und 2010, trotz wachsender Klimaschutzmaßnahmen. Die Gase wurden

³⁰ APCC: report, 14.

³¹ IPCC: report, 4.

³² Ebd., 6.

³³ Ebd., 7.

³⁴ IPCC: report, 10.

³⁵ APCC: report, 16.

³⁶ APCC: report, 16.

³⁷ IPCC: report, 3.

zu 40% von der Atmosphäre, der Rest von Erde und Meeren, aufgenommen.³⁸ Dies führt zu Konzentrationen von CO₂, Methan und Stickstoffoxiden in der Atmosphäre, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zumindest seit den letzten 800.000 Jahren beispiellos sind.³⁹ Auch die Wälder haben viele dieser Gase gebunden, wobei ihr Potential, CO₂ zu binden, begrenzt ist und es zumindest in Österreich, bis zum Jahre 2003 nahezu ausgeschöpft wurde.⁴⁰ Die Aufnahme von Treibhausgasen im Meer führte wiederum zu einer Ozeanversauerung. So ist laut dem Bericht des IPCC der Ozean seit dem Industriezeitalter, an der Wasserstoffionenkonzentration gemessen, um 26% saurer geworden, was die Fischpopulationen negativ beeinträchtigt und zu vermehrter Algenbildung führt.⁴¹ Weltweit sieht der IPCC vor allem das Wirtschafts- und das Bevölkerungswachstum als die größten Verursacher dieser CO₂-Emissionen, vor allem wegen ihrer Verbrennung fossiler Treibstoffe. Insgesamt sind die Emissionen im letzten Jahrzehnt stark gestiegen, wobei der Beitrag des Bevölkerungswachstums ähnlich wie in den vorherigen Perioden war, der Beitrag der Wirtschaft aber überdurchschnittlich stark angewachsen ist.⁴²

Neben der Zahl der Menschen und ihrer wirtschaftlichen Aktivität werden Treibhausgase vor allem durch den Lebensstil, die Energieverwendung, die Landnutzung, die Technologie und die Klimapolitik hervorgerufen.⁴³ Seit langem weiß man, dass diese Treibhausgase für die Klimaerwärmung verantwortlich sind. Trotzdem machen fossile Brennstoffe, die einen Großteil der Gase verschulden, unverändert seit 1990 81% der globalen Energieproduktion aus. So hat sich beispielsweise Österreich 1990 im Kyoto-Protokoll verpflichtet, seine Emissionen bis 2010 um 13% zu senken. Dieses Ziel wurde aber nicht erreicht und neue, langfristige Ziele wurden (noch) nicht vereinbart.⁴⁴ Daraus wird ersichtlich, dass es zwar in vielen Sektoren Einsparungspotential gibt, Österreich derzeit aber nicht zum globalen Ziel, die Erderwärmung auf 2°C zu begrenzen, beiträgt. Wird dieses Ziel jedoch überschritten, steigt die Gefahr, Schwellen zu übertreten, die zu schwer einschätzbaren, abrupten und irreversiblen Veränderungen im Klima führen können. Ab wann genau dies geschieht

³⁸ Ebd., 5.

³⁹ Ebd., 4.

⁴⁰ APCC: report, 17.

⁴¹ IPCC: report, 4.

⁴² Ebd., 5.

⁴³ Ebd., 7.

⁴⁴ APCC: report, 17f.

ist unklar, aber die Gefahr erhöht sich laufend mit steigender Erderwärmung.⁴⁵ Setzt sich die derzeitige Emission von Treibhausgasen fort, ist die Wahrscheinlichkeit eines schweren und irreversiblen Einflusses auf Menschen und Ökosysteme hoch, da Erwärmung, Ozeanversauerung und extreme Wetterereignisse weiter voranschreiten werden. Selbst nach einer starken Reduktion oder dem Ende von Menschen bewirkten Emissionen werden viele Auswirkungen weiter bestehen.⁴⁶ Da all diese ökologischen Veränderungen auch Verbindungen zu sozialen Problemen erkennen lassen, da sie auf menschliche Handlungen zurückgeführt werden können und sich auch auf diese auswirken, wird im Folgenden etwas näher auf die sozialen Auswirkungen eingegangen.

2.2.2. Soziale Auswirkungen

Die anthropogenen Veränderungen des Klimas betreffen neben der Natur auch direkt die Menschen, indem sie ihre Gesellschaft und Wirtschaft beeinflussen. So haben zum Beispiel die extremen Wetterereignisse auf Grund von Präventions- und Reparaturzahlungen auch einen großen Einfluss auf die Wirtschaft.⁴⁷ Da diese Auswirkungen von Menschen verschuldet sind, können diese auch zur Verantwortung herangezogen werden. So stellen sich die aufkommenden Probleme als globale Gerechtigkeitsfragen des Menschen dar. Zu denken ist hier zum einen an die Ebene der intergenerationellen Gerechtigkeit zwischen den lebenden und den kommenden Generationen, aber andererseits auch an die intragenerationelle Gerechtigkeit. So treffen beispielsweise die Auswirkungen der klimatischen Veränderungen, wie extreme Niederschläge, Hitzewellen, Meeresspiegelanstieg oder Gletscherschmelze, nicht überall auf der Welt alle Menschen im gleichen Ausmaß.⁴⁸ Der Klimawandel verstärkt bestehende Risiken und schafft neue Risiken für menschliche und natürliche Systeme. Diese Risiken sind jedoch so ungleich verteilt, dass vor allem die armen Länder des Südens betroffen sind.⁴⁹ So zeigt zum Beispiel der Klima-Risiko-Index von Germanwatch, der die wetterbedingten Schadensereignisse und ihre Auswirkungen auf die Staaten der Welt analysiert, „dass kein Land vor Wetterkatastrophen gefeit ist, auch wenn insgesamt vor allem besonders arme Länder zu den am meisten Betroffenen

⁴⁵ IPCC: report, 10.

⁴⁶ Ebd., 11.

⁴⁷ APCC: report, 16.

⁴⁸ Ebd., 9.

⁴⁹ Ebd., 10.

gehören.“⁵⁰ Laut dem deutschen Sozialethiker Andreas Lienkamp sind Entwicklungsländer vor allem aus drei Gründen von den klimatischen Veränderungen besonders schwer betroffen: auf Grund ihrer geographischen Lage, ihrer größeren Abhängigkeit von der Landwirtschaft und weil sie wegen ihrer geringeren Ressourcen verwundbarer sind.⁵¹ Da die klimatischen Veränderungen auf menschliches Handeln zurückgeführt werden können, werden sie zu großen Fragen der Gerechtigkeit. Denn geschichtlich gesehen sind die industrialisierten Länder verantwortlich für die meisten Emissionen und haben auch von ihnen profitiert und sind dadurch ökonomisch stärker geworden.⁵² Diese Ungleichheit, innerhalb der einzelnen Staaten und auf internationaler Ebene, ist sehr groß und wird vielfach als ungerecht empfunden. Die Post-2015-Agenda legt diese Ungerechtigkeit wie folgt dar: „Of all the goods and services consumed in the world each year, the 1.2 billion people living in extreme poverty only account for one percent, while the richest 1 billion people consume 72 percent.“⁵³ Daraus folgt, dass die Veränderung des Klimas bestehende Ungerechtigkeiten noch zusätzlich verschärft, da sie zu großen Teilen durch die Industrienationen verschuldet wurde, ihre Folgen aber vor allem von den benachteiligten Ländern getragen werden müssen. Aus Perspektive der ärmeren Länder verlangsamt der Klimawandel daher ökonomisches Wachstum und macht die Armutsreduktion noch schwieriger. Dies wird sich noch weiter verschärfen, da die Veränderungen nicht nur besonders die Armen betreffen, sondern auch selbst Ursache für Armut sind und verstärkt sein werden. In den nächsten Jahren wird es immer mehr Menschen geben, die als Folge des Klimawandels unter Armut leiden.⁵⁴ Außerdem beeinträchtigt er die Nahrungssicherheit, was wieder vermehrt von den Benachteiligten gespürt werden wird. So wird zum Beispiel der Anbau von Weizen, Reis und Mais in tropischen und gemäßigten Zonen durch den Klimawandel negative Auswirkungen erfahren und ohne Anpassung wird deren Produktion stark beeinträchtigt werden, wenn die globale Temperatur um mehr als 2°C steigen sollte. Sollte der Temperaturanstieg sogar 4°C oder mehr betragen und dazu auch noch die Bevölkerung anwachsen, wird die globale Nahrungssicherheit riskiert.⁵⁵ Aus diesen Gründen können die ökologische und die soziale Situation nicht getrennt voneinander betrachtet werden.

⁵⁰ Germanwatch: Globaler Klima-Risiko-Index 2014 Zusammenfassung, Online: <http://germanwatch.org/de/download/8552.pdf> (Stand 22.2.14).

⁵¹ Vgl. Andreas Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009, 147f.

⁵² APCC: report, 15.

⁵³ Post-15-Agenda, 4.

⁵⁴ IPCC: report, 11.

⁵⁵ Ebd., 10.

Denn soziale Gerechtigkeit, Wirtschaft, globale Partnerschaft und nachhaltige Entwicklung hängen zusammen. Die Post-2015-Agenda sieht daher die größten Herausforderungen der Welt in der Bekämpfung der Armut und der Umstellung auf nachhaltige Entwicklung:⁵⁶

„Without ending poverty, we cannot build prosperity; too many people get left behind. Without building prosperity, we cannot tackle environmental challenges; we need to mobilise massive investments in new technologies to reduce the footprint of unsustainable production and consumption patterns. Without environmental sustainability, we cannot end poverty; the poor are too deeply affected by natural disasters and too dependent on deteriorating oceans, forests and soils.“⁵⁷

Die Veränderungen bringen unterschiedliche Herausforderungen mit sich, die integrale und nachhaltige Lösungsstrategien erforderlich machen, sodass im Folgenden ein Blick auf mögliche Zukunftsperspektiven geworfen wird.

2.2.3. Zukunftsperspektiven

Um den zuvor beschriebenen Herausforderungen zu begegnen, gibt es verschiedene Ansätze, die aber nur gemeinsam zu einer Verbesserung beitragen können. Zum einen empfehlen die Berichte eine Anpassung an die klimatischen Veränderungen, zum anderen die Reduktion des fossilen Treibstoffs und des Energieverbrauchs.⁵⁸ Anpassungen sind wichtig und können die negativen Auswirkungen des Klimawandels vermindern, aber nicht aufheben, da ihre Effektivität begrenzt ist. So braucht es beides, Adaptionen und Einsparungen, um die Risiken des Klimawandels zu verringern. Eine Reduzierung der Emissionen in den nächsten Jahrzehnten kann Klimarisiken im 21. Jahrhundert verringern und Adaptionen effektiver werden lassen.⁵⁹ In Österreich wäre es möglich, die Treibhausgasemissionen mit zusätzlichen Maßnahmen, die sich auf Energieversorgung und Energiebedarf fokussieren, bis 2050 um 90% zu reduzieren.⁶⁰ Dafür bräuchte es neben technischen Innovationen und Veränderungen in der Wirtschaft, der Produktion, des Konsums vor allem eine große Einsatzbereitschaft aller für eine Reduktion des Energieverbrauches, die derzeit noch fehlt. Aber ohne zusätzliche Einsparungsmaßnahmen beim Energieverbrauch würde, selbst mit bester Anpassung, die Erderwärmung im 21. Jahrhundert so hoch werden, dass sie

⁵⁶ Post-15-Agenda, 1.

⁵⁷ Ebd., 5.

⁵⁸ IPCC: report, 14 und Post-15-Agenda.

⁵⁹ Ebd., 12.

⁶⁰ APCC: report, 19.

weitreichende, schwere und unumkehrbare Auswirkungen hätte.⁶¹ So können viele Anpassungen und Reduzierungen helfen, den Klimawandel und seine Auswirkungen zu mindern, aber keine dieser Optionen ist allein ausreichend. Es braucht effektive Umsetzungen und Kombinationen aller zu Verfügung stehenden Maßnahmen, die von politischen Entscheidungen abhängen und Kooperationen auf allen Ebenen brauchen, um ganzheitliche Antworten zu finden.⁶² Daraus wird ersichtlich, dass es weitreichender Veränderungen bedarf, die nicht rein technisch durch Anpassungen oder Verbesserungen in der Energieeffizienz gelingen können. Verhalten, Lebensstil und Kultur üben einen beträchtlichen Einfluss auf Energienutzung und Emissionen aus und spielen daher auch im Veränderungsprozess eine große Rolle. Emissionen können durch Veränderungen in Konsumverhalten, Energiesparmaßnahmen, Ernährungsgewohnheiten und der Reduzierung von Lebensmittelmüll nachhaltig verringert werden.⁶³ Diese Veränderungen müssen allerdings von den entwickelten Ländern ausgehen, die auch am meisten zu den Emissionen beitragen. Sie müssten dafür ihre Wachstumsmodelle überdenken, Wege für kohlenstoffarme und andere nachhaltige Technologien finden und sie an andere weitergeben.⁶⁴ Um diese neuen Wege zu entdecken, sollten, mehr als bisher, ganzheitliche, lokale und traditionelle Vorstellungen von Gemeinschaft und Umwelt genutzt werden.⁶⁵ Die Post-2015-Agenda schlägt für die Zukunft vor, sich auf fünf transformierende Bewegungen zu konzentrieren, die möglichst alle Bereiche der Umwelt, des Sozialen und der Wirtschaft abdecken sollen. Als erste nennt sie den sozialen Gedanken der Armutsreduktion und die Bestrebung, Hunger und extreme Armut auszurotten.⁶⁶ Als zweite sogenannte transformierende Bewegung wird auf die Ebene der Ökologischen verwiesen, wobei die Post-15-Agenda für eine Veränderung der Produktion und des Konsums plädiert, die global nachhaltig für die Zukunft sind. Der dritte Punkt fordert, dass sich die Wirtschaft in Richtung Arbeit und integratives Wachstum verändert. Außerdem wird betont, dass Frieden und verantwortungsbewusste Regierungsführungen im Kern der benötigten Veränderungen liegen und nicht als optional betrachtet werden.⁶⁷ Als Fünftes plädiert die Post-2015-Agenda für eine neue globale Partnerschaft. Diese Partnerschaft soll auf

⁶¹ IPCC: report, 13.

⁶² Ebd., 18..

⁶³ Ebd., 19.

⁶⁴ Post-15-Agenda, 5.

⁶⁵ IPCC: report, 14.

⁶⁶ Post-15-Agenda, 8.

⁶⁷ Ebd., 9.

gegenseitigen Respekt und Unterstützung aufbauen und verlangt von Staatschefs, aber auch von jedem/jeder anderen eine Veränderung der Geisteshaltung und des Verhaltens: „The new global partnership should encourage everyone to alter their worldview, profoundly and dramatically.“⁶⁸ Diese globale Sichtweise ist besonders wichtig, da die Emissionen sich weltweit verteilen und Handlungen auf einer Seite der Erde Auswirkungen auf der anderen haben können.⁶⁹ Die internationale Kooperation ist notwendig um effektive Einsparungsmaßnahmen umzusetzen. Trotz des globalen Rahmens setzt die Veränderung der Geisteshaltung und des Lebensstils bei den Einzelnen an. Der österreichische Bericht fasst dies folgendermaßen zusammen:

„A transformation is required concerning the interaction of the economy, society and the environment, which is supported by behavioural changes of individuals; however these changes also have to originate from the individuals.“⁷⁰

Das Zusammenspiel von Wirtschaft, Gesellschaft und Ökologie muss erneuert und verändert werden, um eine gemeinsame, nachhaltige Zukunftsperspektive zu erreichen. Diese Veränderungen betreffen aber nicht nur Strukturen, sondern auch Geisteshaltungen und das Verhalten der einzelnen Menschen. Daher muss eine Entwicklung in Richtung mehr Nachhaltigkeit auch bei den Individuen ansetzen. Wie und in welche Richtung können nun aber Menschen ihre Geisteshaltungen verändern?

Für diese Veränderungen braucht es neue Leitvorstellungen, an denen sich das Denken und das daraus folgende Handeln der Menschen orientieren können. Die Situation verlangt außerdem nach einem integrativen, ethischen Konzept, das viele Komponenten gemeinsam betrachten kann. Ethik an sich betrachtet menschliches Handeln unter den Kriterien von Gut und Böse und etabliert Leitbilder für ein gelingendes Leben. Sie reflektiert Gründe, Ziele und Folgen des menschlichen Handelns und stellt die fundamentale Frage: „Was sollen wir tun?“ Ethische Vorstellungen können Entscheidungen von Menschen leiten und lenken. Ein ethisches Konzept kann Verhaltensformen und Lebensweisen kritisieren und versuchen, mit Ermahnungen und Appellen eine Umkehr zu erreichen, wobei rein negative Aufrufe, die zu mehr Verzicht motivieren sollen, oft folgenlos bleiben.⁷¹ Warnungen vor der Katastrophe alleine reichen nicht aus, um Menschen zu bewegen. Vielmehr empfiehlt sich, den Menschen eine positive Vision zu eröffnen, die durch Freude an der Möglichkeit eines guten

⁶⁸ Ebd., 10.

⁶⁹ IPCC: report, 12.

⁷⁰ APCC: report, 28.

⁷¹ Vgl. Vogt: Prinzip, 97.

Lebens motiviert.⁷² Solch ein positives, ethisches Konzept, das im Zusammenhang mit der ökologischen und sozialen Krise immer wieder genannt wird, kann Nachhaltigkeit sein. Markus Vogt tritt dafür ein, dass Nachhaltigkeit ein gutes ethisches Leitbild für den Wandel ist, das als eine Art Heuristik dazu aufrufen könnte, gute Lösungen für die ökologischen und sozialen Probleme zu finden.⁷³ Es soll ein positives Leitbild eines gelungenen, guten Lebens sein und versuchen die Menschen zu motivieren, indem eine neue Perspektive eröffnet wird und eine positive Utopie Menschen zu Veränderungen befähigt.⁷⁴

3. Der christliche Beitrag zu mehr Nachhaltigkeit

Nachdem nun ein kleiner Einblick in den fünften Klimabericht des IPCC, den österreichischen Sachstandsbericht und die Post-2015-Agenda gegeben wurde, um einige Zusammenhänge der sozialen und ökologischen Probleme aufzuzeigen, und eine kurze Einleitung in den Begriff der Nachhaltigkeit erfolgt ist, werden im Folgenden die Kompetenzen und Handlungsmöglichkeiten der christlichen Kirche dargestellt. Die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche, so wie auch viele evangelische kirchliche Gemeinschaften beschäftigen sich viel mit Ökologie.⁷⁵ Auf Grund ihrer unterschiedlichen Traditionen und Schwerpunktsetzungen gehen sie dabei an diese Thematik in verschiedener Weise heran und bringen so die Besonderheiten ihrer Sichtweisen ein. Da die unterschiedlichen Zugänge dieser drei großen christlichen Konfessionen als Bereicherung gesehen werden können, werden in dieser Arbeit sowohl orthodoxe als auch katholische und evangelische Autoren herangezogen. Auf Beiträge anderer christlicher Konfessionen wird in dieser Arbeit bewusst verzichtet, da dies ihren Rahmen übersteigen würde. Der Schwerpunkt wird allerdings auf der katholischen Tradition liegen, da die Arbeit auch in diesem Kontext entsteht. Vieles im Bereich der Ökologie und Nachhaltigkeit gilt für alle christlichen Kirchen in sehr ähnlichem Maße. So wird, zum Beispiel, der Kirche im Bereich der Nachhaltigkeit und Ökologie von der

⁷² Vgl. Robert Skidelsky / Edward Skidelsky: Wie viel ist genug?. Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens, aus dem engl. Original übers. v. Thomas Pfeiffer/Ursel Schäfer, München 2013 [Original: How much is enough?. The Love of Money and the Case for the Good Life, London 2012], 172.

⁷³ Vgl. Vogt: Prinzip, 94.

⁷⁴ Vgl. Ebd., 99.

⁷⁵ Siehe z.B. Johannes Paul II./Bartholomäus I.: Unterzeichnung der Erklärung von Venedig, <http://gruene-nordkirchen.de/>, Grün: Schöpfungsspiritualität u.v.m.

Öffentlichkeit, gerade auch von außerhalb der Kirche, viel zugetraut und auch viel von ihr erwartet. Die Frage nach der Rolle der Glaubensgemeinschaften stellt sich besonders, weil im Zusammenhang mit den derzeitigen ökologischen Problemen häufig auf eine Dimension des Spirituellen oder Heiligen hingewiesen wird.⁷⁶ Diese könnte geeignet sein, eine bestehende Leere erneut mit Sinn zu füllen.⁷⁷ Auch Hans Jonas stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob es nicht einer Rückbesinnung auf die Kategorie des Heiligen bedarf, um „die extremen Kräfte zu zügeln, die wir heute besitzen und dauernd hinzu erwerben und auszuüben beinahe gezwungen sind.“⁷⁸ Trotz dieser Anfragen und Erwartungen hat die Kirche bisher ihr Potential nur eingeschränkt für nachhaltige Entwicklung eingesetzt und scheint sich ihres Einflusses auf diesem Gebiet wenig bewusst zu sein.⁷⁹ Nun stellt sich zunächst die Frage, welche Möglichkeiten die Kirche von außen betrachtet, hat, um die Welt zu mehr Nachhaltigkeit zu bewegen. Im zweiten Teil werden anschließend die inneren Motivationsgründe der Kirche für ihr Engagement in der Welt aufgezeigt und erläutert, was ihr besonderer Beitrag zur ökologischen Diskussion sein könnte.

3.1. Soziale Aspekte

Betrachtet man die christliche Kirche von außen, erscheint sie zunächst als großer zivilgesellschaftlicher Akteur, der global ausgerichtet ist und weltweit ca. zwei Milliarden Mitglieder zählt. Ein Drittel der Weltbevölkerung zählt sich somit zu den verschiedenen christlichen Konfessionen. Auf Grund dieser Größe, ihrer Nähe zu den Menschen und ihrer besonderen Kompetenzen kann die Kirche auf verschiedene Weise in der Welt tätig werden. Vogt spricht, auf Basis eines Worldwatch Reports von Gary Gardner⁸⁰ Religionen im Allgemeinen mehrere Machtfaktoren zu, die sie nutzen könnten, um sich für mehr Nachhaltigkeit in der Welt einzusetzen. Für ihn sind das auf der einen Seite die große Zahl der Anhänger auf der ganzen Welt und damit auch die Mittel, das Kapital und der Boden, den die Kirche besitzt. Zugleich sind die christlichen Gemeinschaften große moralische Autoritäten, deren Einfluss zwar in der säkularen Welt abgeschwächt wurde, aber noch immer groß ist. Religionen im Allgemeinen

⁷⁶ Vgl. z.B. Steinmair-Pösel: Spirituelle Ressourcen, 190.

⁷⁷ Vgl. Franz Gassner: Gerechtes Konsumieren. Sozialethische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums, (Diss) Universität Wien 2012, 72.

⁷⁸ Jonas: Verantwortung, 57.

⁷⁹ Vgl. Vogt: Prinzip, 183.

⁸⁰ Gary Gardner: Die Einbeziehung der Religion in der Suche nach einer nachhaltigen Welt (Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a sustainable World, Worldwatch Paper 164), in: Worldwatch Institute (Hg.): Zur Lage der Welt 2003, Münster 2003, 291-327, hier: 291.

besitzen auch die Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung und können Solidarität gut vorleben und zur Sinnstiftung im Leben beitragen.⁸¹

3.1.1. Die Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur

Die Kirche kann zunächst als menschliche Institution, als ein großer Akteur in der globalen Zivilgesellschaft gesehen werden, wodurch sie auch die Möglichkeit hat viel zu bewegen. Da sie, auch als moralische Institution, nahe an den Menschen ist, hat sie ein großes Potential Veränderungen anzuregen. So könnten wichtige Beiträge der Kirche zur ökologischen Diskussion Information und Bewusstseinsbildung sein. Kirchlicher Einsatz für den Umweltschutz könnte helfen, das gesellschaftliche Bewusstsein für die Notwendigkeit eines nachhaltigen Wirtschaftens zu stärken,⁸² denn da die Situation nach einer Veränderung des eigenen Lebensstils und einer neuen Weltsicht verlangt, ist die Information breiter Schichten der Bevölkerung zentral.⁸³ In der derzeitigen Krisensituation kann die Bedeutung der individuellen Umkehr und eines Perspektivenwechsels als Grundlage einer neuen Weltsicht nicht genug betont werden. Wenn sich die Sichtweise ändert, dann ändert sich alles. So kann die Kirche im Bereich der Information und Bewusstseinsbildung eine wichtige Rolle übernehmen. Dies wird von Seiten der Kirche selbst so wahrgenommen, wie das ökumenische Sozialwort der Kirchen Österreichs zeigt:

„Durch persönliche Konsumententscheidungen und Lebensstile gestalten wir tagtäglich die Welt mit, haben Einfluss darauf, wie sehr wir unsere Umwelt schädigen oder schonen. (...) Durch Bewusstseinsbildung und politisches Engagement kann in der Öffentlichkeit die Bereitschaft geweckt werden, die Rahmenbedingung für Wirtschaft und Gesellschaft ökologisch und damit zukunftsträchtig zu verändern.“⁸⁴

Bei einer Umkehr der Einzelnen und dem Einüben neuer Lebensgewohnheiten könnten und sollten Christen und Christinnen eine Vorreiterrolle spielen.⁸⁵ Neben der allgemeinen Bewusstseinsbildung verfügt die Kirche über weitere Möglichkeiten zur Bildung und Erziehung zu einem bewussten Handeln. Hier reichen die positiven Einflussmöglichkeiten von den kirchlichen Kindergärten über Religionsunterricht und

⁸¹ Vgl. Vogt: Prinzip, 483.

⁸² Vgl. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp (Hg.): Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Für ein Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, München 1997, 252.

⁸³ Vgl. Ingeborg Gabriel: Westlicher Lebensstil in der Krise. Wie wir leben und wie wir leben sollten, in: Helmut Renöckl / Stephan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten. Sozialethische Perspektiven, Wien 2010, 197 – 226, hier: 218.

⁸⁴ Ökumenischer Rat der Kirchen Österreichs (Hg): Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen Österreichs, Wien 2003, Nr. 296.

⁸⁵ Vgl. Gabriel: Beitrag, 134.

christliche Fakultäten bis hin zur Erwachsenenbildung.⁸⁶ Nach Information und Bewusstseinsbildung geht es natürlich auch darum, das Erkannte in die Tat umzusetzen. So ist gerade die Frage der Motivation für die Verbesserung der Situation zentral. Besonders in den Bereichen Mobilität, Ernährung, Wohnens und allgemeinem Konsumverhalten muss zu tiefgreifenden Veränderungen motiviert werden.⁸⁷ Motivieren kann die Kirche zum Beispiel durch das Aufzeigen von Leitbildern gelungenen Lebens, die nicht aus der Perspektive des Verzichts gesehen werden, sondern als Verwirklichung der eigenen Identität und eines erweiterter Begriffs des Wohlstandes.⁸⁸ Die Motivationsarbeit ist besonders wichtig, da das ökologische Engagement viele Hindernisse kennt. So ist es beispielsweise äußerst schwierig, Menschen zu einem nachhaltigeren Lebensstil zu motivieren, da sie die Folgen der heutigen Art zu leben oft nicht direkt wahrnehmen können. Klimawandel, CO₂-Emissionen oder Chemikalien im Grundwasser sind noch nicht überall spürbar. Die Zeitverschiebung der ökologischen Probleme wird die Auswirkungen erst in den kommenden Generationen im großen Stil sichtbar machen. Auch ist der Einfluss eines Einzelnen, der eigenen bescheidenen Handlungen und Haltungen auf den Klimawandel als Ganzes verschwindend gering.⁸⁹ Trotzdem trägt der Einzelne auch Verantwortung, denn durch unseren persönlichen Lebensstil tragen wir zur Gestaltung der Welt bei und beeinflussen auch die Umwelt.⁹⁰

Natürlich genügt es dabei nicht, wenn die Kirche andere Menschen auf die Probleme aufmerksam macht und sie motiviert etwas zu verändern, sie muss auch selbst gemäß ihrer Lehren leben und sich in Richtung mehr Nachhaltigkeit verändern. Die Deutsche Bischofskonferenz stellt dazu klar fest:

„Es genügt nicht, wenn die Kirchen die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen und die Verhaltensweisen der darin tätigen Menschen thematisieren. Sie müssen auch ihr eigenes Handeln in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht bedenken. Das kirchliche Engagement für Änderungen in der Gesellschaft wirkt umso überzeugender, wenn es innerkirchlich seine Entsprechung findet.“⁹¹

Zu bedenken ist hierbei auch, dass die Kirche selbst auch Arbeitgeber, Eigentümer und wirtschaftlich Handelnde ist und sich somit auch in diesen Rollen glaubwürdig nach den eigenen Forderungen richten sollte. Auch einzelne, kleine soziale Gruppen, etwa Orden,

⁸⁶ Vgl. Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 254.

⁸⁷ Vgl. Gabriel: Westlicher Lebensstil, 213.

⁸⁸ Vgl. Vogt: Prinzip, 100.

⁸⁹ Vgl. Gabriel: Westlicher Lebensstil, 210.

⁹⁰ Ökumenischer Rat der Kirchen Österreichs: Sozialwort, 296.

⁹¹ Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 242.

können alternative Lebensstile glaubwürdig vorleben und so Anderen ökologischere Lebensformen vorzeigen.⁹² Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich hat 2003 ein Sozialwort veröffentlicht, wo am Ende jedes Kapitels die Kirchen ihre eigenen Aufgaben hinzufügen. So verpflichten sie sich eine Spiritualität der Schöpfung zu pflegen und diese in Gebeten und Liturgie zu verankern. Sie wollen das Thema der Schöpfungsverantwortung verpflichtend in den Religionsunterricht aufnehmen, auf ihre eigene Energiepolitik und -nutzung achten, Arbeitszeit für Umweltarbeit zu Verfügung stellen und mit anderen Initiativen im Umweltbereich in Österreich und in aller Welt zusammenarbeiten.⁹³

3.1.2. Die Kirche als moralische und sinnstiftende Autorität

Die Kirche kann jedoch nicht nur als großer zivilgesellschaftlicher Akteur agieren, der Information und Motivation betreibt, sie besitzt auch andere Ressourcen und Grundlagen, die der säkularen Welt wenig zugänglich sind. So beruht der säkulare Staat auf Voraussetzungen, die er selbst weder schaffen noch garantieren kann, die er aber zum Überleben braucht. Der Staat kann zwar Gesetze zur Nachhaltigkeit erlassen, aber er kann nicht von sich aus die Grundlagen bereitstellen, die es braucht, um diese Gesetze auch einzuhalten. Ernst Wolfgang Böckenförde hat dieses Dilemma 1976 so formuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁹⁴ In der gegenwärtigen Krisensituation muss auch an diese Voraussetzungen erinnert werden, da von dort aus Kräfte für Visionen und Motivation erwachen können.⁹⁵ Eine Besinnung auf das Menschenbild und die Grundwerte, auf denen die Wirtschaft aufliegt, ist nötig für eine nachhaltige Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage. Wurzeln und Quellen dieser ethischen Grundlagen sind, neben dem Humanismus, auch die christlichen Überzeugungen. Die Deutsche Bischofskonferenz sieht daher hier eine spezielle Kompetenz der Kirche:

„Hier liegt der genuine Beitrag der Kirchen. Denn das Menschenbild des Christentums gehört zu den grundlegenden geistigen Prägekräften der gemeinsamen europäischen Kultur und der aus ihr erwachsenen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung.“⁹⁶

⁹² Vgl. Gabriel: Westlicher Lebensstil, 199.

⁹³ Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen Österreichs: Sozialwort, 298-303.

⁹⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976, 60.

⁹⁵ Vgl. Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 127.

⁹⁶ Ebd., 128.

Ein weiterer Punkt, der zu bedenken ist, zeigt, dass die wirkliche Umkehr und Veränderung des Lebensstils oft nicht allein auf rationalen Argumenten basieren. So liegt auch die Stärke christlicher Ethik nicht alleine in philosophischen Argumenten, sondern in der Verbindung zu einer spirituellen Dimension, die ein wesentliches Motivationspotential für ethisches Handeln sein kann. Da religiöse Ethiken darauf angelegt sind, Änderungen im menschlichen Handeln anzuregen, scheinen sie auch im ökologischen Bereich dafür gut geeignet. Der Glaube kann dazu befähigen, die Lebensgewohnheiten zu hinterfragen und zu verändern.⁹⁷

„Die Grundausrichtung unseres Lebens ist letztlich eine Entscheidung und lässt sich nicht auf ein rationales Kalkül reduzieren. Ein nachdenklicher Vergleich mit Alternativen kann aber zeigen, wie die christliche Lebenshaltung, fundiert auf den biblischen Erinnerungen und Verheißungen sowie den Erfahrungen der christlichen Praxis- und Reflexionsgeschichte, wertvolles Leben in guten und schweren Stunden ermöglicht und Hoffnung auch für aussichtslos scheinende Lagen, für Abgeschriebene und über den Tod hinaus eröffnet.“⁹⁸

Helmut Renöckl plädiert dafür, dass derartige mutige Veränderungen und alternative Lebensstile Einzelner auch eine Gemeinschaft brauchen, die sie mitträgt. Alleine sind viele Menschen von den Problemen und Komplexitäten überfordert, denn:

„Gerade in Krisen- und Umbruchzeiten wie derzeit sind viele Menschen besonders auf bergende, stützende, ermutigende und orientierende Gemeinschaften angewiesen. Viele wichtige Einsichten und Fähigkeiten lassen sich nicht allein durch Schulen, Bücher, Medien, Vorträge und Kurse vermitteln, sondern brauchen lebensbegleitende Lern- und Praxis-Gemeinschaften.“⁹⁹

So kann die Kirche dazu beitragen, die anthropologischen und ethischen Voraussetzungen unserer Gesellschaft zu stärken und als Gemeinschaft Raum für die Bildung von Solidarität und das Ausprobieren alternativer Lebensstile zu geben. Sie kann außerdem versuchen, von einem rein materiellen Verständnis eines guten Lebens wegzuführen und Alternativen aufzuzeigen.

3.2. Theologische Aspekte

Nachdem gezeigt wurde, dass die Kirche, von außen betrachtet, über Möglichkeiten verfügt, sich (mehr) in den ökologischen Diskurs einzubringen, möchte dieser Teil Aufschluss darüber geben, was die Motivation der Kirche selbst sein kann, sich für mehr Nachhaltigkeit stark zu machen. Im ökologischen Bereich wurde der Umweltdiskurs von außen an die Kirche herangetragen und hat dann zu einer starken

⁹⁷ Vgl. Gabriel: Beitrag, 148.

⁹⁸ Helmut Renöckl: Wie kann unserer Sozialethik zur Gestaltung der Zukunft beitragen, in: Helmut Renöckl / Stjepan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten. Sozialethische Perspektiven, Wien 2010, 360-382, hier: 370.

⁹⁹ Ebd., 371.

Rezeption und Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Schöpfungsspiritualität geführt. Sie kann, trotz des säkularen Ursprungs der Problemwahrnehmung, in diesen Diskursen eine bedeutende Rolle spielen und zur Horizonterweiterung beitragen.¹⁰⁰ Da sich die Kirche als eine lernende Gemeinschaft versteht, kann sie ihre ethischen und spirituellen Potentiale hilfreich in eine gemeinsame Suche aller Menschen nach zukunftsfähigen Wegen einbringen. Dabei sind sowohl Sozial- als auch Ideologiekritik und das besondere Augenmerk auf die Ausgeschlossenen und Benachteiligten Aufgaben der Kirche in der Welt. Sie muss bestehende Unrechtsverhältnisse aufzeigen, sich mit Ideologien als Ursache von Ungerechtigkeiten auseinandersetzen und für die Würde und Rechte der Schwachen eintreten.¹⁰¹ Die Beschäftigung mit dem, was die Menschen bewegt, ihre von Anfang an öffentliche Ausrichtung, die Kategorien der Humanökologie und der Option für die Armen, sowie die Dimension der Spiritualität können innerhalb der Kirche dazu beitragen, sich mit dem Thema der Schöpfungsverantwortung auseinanderzusetzen und Verantwortung für mehr Nachhaltigkeit in der Welt zu übernehmen.

3.2.1. Der öffentliche Auftrag des Christentums

Der christliche Glaube hatte von Anfang an einen öffentlichen Auftrag und erschöpfte sich nicht im Privaten. Mit dem Auftrag der Verkündigung Jesu Christi geht die Aufgabe einher, die Gesellschaft so gerecht und human zu gestalten, dass in ihr Leben gelingen kann.¹⁰² Die Kirche soll an einer gerechteren Gestaltung der Welt mitwirken und hat daher die „Pflicht, Hoffnungspotential auf dem Weg der Menschheit in die Zukunft zu sein.“¹⁰³ Denn „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Die Kirche ist aufgerufen, als Zeichen und Werkzeug des Heils, über sich hinauszudeuten. Sie hat viele Kompetenzen aufzuweisen und soll diese auch nutzen, um ihre Botschaft hilfreich und verständlich in die öffentliche Meinungsbildung einzubringen.¹⁰⁴ So formulierten die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands gemeinsam:

¹⁰⁰ Vgl. Vogt: Prinzip, 83.

¹⁰¹ Vgl. Gabriel: Beitrag, 135.

¹⁰² Vgl. Vogt: Prinzip, 77.

¹⁰³ Ebd., 78.

¹⁰⁴ Vgl. Vogt: Gerechtigkeit, 76.

„Der Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität ist für die Kirche konstitutiv und eine Verpflichtung, die ihr aus ihrem Glauben an Gottes Solidarität mit den Menschen und aus ihrer Sendung, Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens der Welt zu sein, erwächst.“¹⁰⁵

So ist die Weltgestaltung ein Auftrag für die Kirche als Volk Gottes. Die Deutsche Bischofskonferenz schreibt dazu: „Die Kirche hat damit einen öffentlichen Auftrag und eine Verantwortung für das Ganze des Volkes und der Menschheit.“¹⁰⁶ Sie existiert nicht für sich selbst, sondern muss, auf Grund ihrer biblischen Sendung zu allen Menschen und Völkern, auch zu den anderen gehen (Vgl. Mt 28,19). Damit knüpft Jesus an die jüdische Vorstellung an, dass Israel eine alternative Kontrastgesellschaft sein soll, die so attraktiv ist, dass alle Völker sich nach ihrem Bild verwandeln.¹⁰⁷ Die Verwandlung von kleinen Gruppen zielt auf die Umkehr und Verwandlung der Welt. Ziel ist die Wallfahrt der Völker, durch die das Reich Gottes in dieser Welt universale Dimensionen annehmen wird (Vgl. Jes 2,2-5). Jesus setzt eben diese Tradition fort, wenn er in der Bergpredigt zu seinen Jüngern spricht: „Ihr seid das Salz der Erde. (...) Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,13f). Da der biblisch bezeugte Gott ein Gott aller Menschen sein will, haben Christen und Christinnen in diesem Zusammenhang besondere Aufgaben und sind immer auch auf die anderen verwiesen. Es ist ihre Aufgabe, durch ihr Handeln, und sei es im Kleinen, stückhaft die Welt zu verändern. So ist die spezielle Heilsgemeinschaft weder im Alten noch im Neuen Testament für sich selbst da, sondern steht im Dienste der anderen. Dies wird zum Beispiel im Buch Jona oder im Gleichnis vom Sauerteig und dem Mehl (Vgl. Mt 13,33) offensichtlich. Der Sauerteig wird unter das Mehl gemischt, bis durch ihn das ganze Brot gesäuert wird. So soll es auch bei den Christen und Christinnen sein, die sich engagieren sollen, um die ganze Welt zu verändern. Nur wenn Sauerteig und Mehl, Christliches und Weltliches, gemischt werden, entsteht gutes Brot. So sind das Mehl als Grundlage und der Sauerteig als Triebmittel beide wesentlich.¹⁰⁸ Dabei ist das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die grundlegende biblische Orientierung für menschliches Handeln (Vgl. Mk 12,28-31). Der Anspruch bleibt dabei nicht auf die christliche Gemeinschaft beschränkt, sondern wird auf den Fremden, ja sogar den Feind, ausgeweitet (Vgl. Lk

¹⁰⁵ Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 134.

¹⁰⁶ Ebd., 133.

¹⁰⁷ Vgl. Ulrich Duchrow: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Günterloh - Mainz 1994, 172.

¹⁰⁸ Vgl. Renöckl: Sozialethik, 367.

6,27.35). So drückt die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe auch den Zusammenhang von Gottesbeziehung und Weltverantwortung aus.¹⁰⁹

3.2.2. Schöpfungsbewusstsein als Zeichen der Zeit

Teil dieser christlichen Weltverantwortung ist es auch, nach den Zeichen der Zeit zu fragen. In der Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* wird deutlich: Die Kirche hat „allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Eine Theologie der Zeichen der Zeit versteht die Gegenwart prophetisch als Anruf Gottes und wendet sich den aktuellen Herausforderungen der Menschen zu. Vogt formuliert das mit Blick auf die ökologischen Fragen folgendermaßen:

„Die ökologische Krise ist theologisch eine existentielle Anfrage an die christliche Zusage von Heil und Befreiung für alle Menschen und die gesamte Schöpfung (Röm 8). Sie stellt das Konzept der Schöpfung als gesegneten Lebensraum für alle Kreaturen in Frage und fordert von der Kirche, für die befreiende Gegenwart Gottes Zeugnis abzulegen und einzustehen (...).“¹¹⁰

Die Kirche ist verpflichtet, auf diese dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Antwort zu finden (GS 10), indem sie sich an humanen Lösungen und der integralen Berufung des Menschen orientiert.¹¹¹ Papst Johannes Paul II. hält in seiner Enzyklika *Redemptor hominis* 1979 fest, dass der Mensch der Weg der Kirche ist und daher die Bewältigung der ökologischen Probleme, die die Menschen prägen, auch als Aufgabe der Kirche anzusehen ist. Die ökologische Krise als soziale Wirklichkeit stellt alleine für sich noch kein Zeichen dar, da sie ambivalent ist und zu Angst, Gewalt und Unfreiheit führen kann. Da aber in ihr die Möglichkeiten der Entscheidung für das Leben und für Gott sichtbar werden, kann sie zum Zeichen werden.¹¹² So kann eine solche Theologie nicht bei Katastrophenszenarien stehen bleiben, sondern muss auf Hoffnung und Bewältigung der Krise ausgerichtet sein. Zeichen der Zeit sind Phänomene, die auf das Reich Gottes hinweisen und Menschen ihre Grenzen erkennen lassen, um ihre Hoffnung auf Gott hin auszurichten.¹¹³ Die Kirche ist so dazu aufgefordert, die ökologischen Herausforderungen als Zeichen der Zeit zu erkennen. In ihnen soll sie die Entscheidung für das Gute suchen und dazu motivieren, alternative Ideen zu entwickeln, nach denen

¹⁰⁹ Vgl. Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 135.

¹¹⁰ Vogt: Prinzip, 40.

¹¹¹ Vgl. Ebd.

¹¹² Vgl. Ebd., 42.

¹¹³ Vgl. Ebd., 75.

Leben gelingen kann. All diese Punkte zeigen sich auch im Konzept der Humanökologie, welches im folgenden Kapitel näher entfaltet wird.

3.2.3. Das Konzept der Humanökologie

Im Konzept der Humanökologie werden ökologische Fragen besonders im Blick auf die Verteidigung der Würde des Menschen betrachtet, die aus der Gottesebenbildlichkeit resultiert. Dieses Konzept ist vor allem für die Stellungnahmen des katholischen Lehramtes äußerst prägend. Sofern, als Nachhaltigkeit die Würde des Menschen und die Würde der Natur als Einheit versteht und Fragen der Armutsbekämpfung und des Umweltschutzes verbindet, erleichtert sie den Zugang des Lehramtes zu ökologischen Fragen erheblich.¹¹⁴ Der Begriff der Humanökologie findet sich erstmals in der Sozialenzyklika *Centesimus Annus* von Papst Johannes Paul II. 1991:

„Außer der sinnlosen Zerstörung der natürlichen Umwelt muss hier die noch schwerwiegendere Zerstörung der menschlichen Umwelt erwähnt werden; man ist noch weit davon entfernt, ihr die notwendige Beachtung zu schenken. Während man sich mit Recht, wenn auch viel weniger als notwendig darum kümmert, die natürlichen Lebensbedingungen der verschiedenen, vom Aussterben bedrohten Tierarten zu bewahren, weil man sich bewusst ist, dass jede von ihnen einen besonderen Beitrag zum allgemeinen Gleichgewicht der Erde erbringt, engagiert man sich viel zu wenig für die Wahrung der moralischen Bedingungen einer glaubwürdigen „Humanökologie“.“(CA 38)

Auch der Beitrag der Delegation des Vatikans zur UN-Konferenz von Johannesburg im Jahre 2002 nennt die humanökologische Interpretation des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung, die die Menschenwürde als Basis des Konzepts der Nachhaltigkeit bekräftigt. Außerdem betont er die Wichtigkeit, ökologische Aspekte in die Armutsbekämpfung zu integrieren.¹¹⁵ Fraglich ist hierbei, ob ökologische Solidarität rein anthropozentrisch als gerechte Nutzung der Natur zu versteht ist, oder auch die Erde, Tiere etc. eigenständig miteinbezieht. Dabei hat die Solidarität mit der Natur eine andere Qualität als die zu den Menschen. Allerdings:

„(...) genügt es nicht, Solidarität nur unmittelbar auf die Hilfeleistungen zwischen Menschen zu beziehen. Sie muss vielmehr - wenn sie mehr als nachsorgenden Charakter haben soll – auch indirekt auf die Beziehung zu einem Dritten, nämlich die Natur gedacht werden.“¹¹⁶

¹¹⁴ Vgl. Ebd., 183f.

¹¹⁵ Vgl. Ebd., 188f.

¹¹⁶ Markus Vogt: Ökologische und intergenerationelle Gerechtigkeit, in: Ingeborg Gabriel / Helmut Renöckl (Hg.): Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen, Wien Würzburg, 2012, 95-112, hier: 96.

Auch die Verantwortung der Menschen für die Mitgeschöpfe und die gesamte Schöpfung fordern einen nachhaltigen Umgang mit der Natur. Die Deutsche Bischofskonferenz weist auf ein Miteinander von Mensch und Natur hin:

In manchen biblischen Texten kommt zum Ausdruck, daß Heil oder Unheil der Menschen und Frieden oder Unfrieden zwischen ihnen zugleich Harmonie oder Zerstörung, Frieden oder Unfrieden für Pflanzen und Tiere wie für die gesamte Natur bedeuten.¹¹⁷

Darauf deutet auch die Erzählung von der Sintflut (Gen 6-9) ebenso hin, wie die prophetische Vision des Friedensreiches bei Jesaja (Jes 11,1-9) oder die Rede Paulus', nach der die gesamte Schöpfung in Wehen liegt und auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Kinder Gottes wartet (Röm 8,19-22).¹¹⁸

3.2.4. Ökologische Verantwortung und Option für die Armen

Die Verantwortung der Menschen für ihre Mitgeschöpfe richtet sich vor allem an die Armen und Ausgegrenzten. Das neue Befreiungshandeln Gottes und der Aufbau einer alternativen Gesellschaft setzen bei den Armen und Ausgeschlossenen an. Sie werden aufgerichtet und ihnen soll das Reich Gottes gehören: „Selig ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes“ (Lk 6,20).¹¹⁹ Gottes Option für sein armes Volk, das er aus der Knechtschaft befreit, wird zur Grundlage für den eigenen Umgang mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft. Die Erinnerung an die eigene Sklaverei begründet somit das Recht der Armen (vgl. Dtn 24,17). Im Neuen Testament wird dieser Zusammenhang bei Matthäus sogar noch überhöht: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Die solidarische Begegnung mit dem Armen wird nun zum Ort der Gottesbegegnung.¹²⁰ Für das Heilsverständnis der christlichen Theologie ist die Überwindung der Armut zentraler Bestandteil, da nach biblischer Tradition gerechtes Handeln unmittelbarer Heildienst und Weg zur Begegnung mit Gott ist.¹²¹ In der katholischen Kirche ist die Option für die Armen somit ein gut verankertes Thema, dem viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Daher ist es verwunderlich, dass sie in ökologischen Fragen zu wenig aktiv ist.¹²² Auch wenn andere christliche Gemeinschaften, besonders die orthodoxe Kirche, sich mehr

¹¹⁷ Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 147.

¹¹⁸ Vgl. Ebd., 148.

¹¹⁹ Vgl. Duchrow: Alternativen, 175.

¹²⁰ Vgl. Heimbach-Steins / Lienkamp: Zukunft, 138.

¹²¹ Vgl. Vogt: Prinzip, 427.

¹²² Vgl. Ingeborg Gabriel: Zur Einführung – Ökologie als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart, in: Ingeborg Gabriel/Petra Steinmair-Pösel (Hg): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, Ostfildern 2013, 9-31, hier: 22.

um das Thema der Schöpfungsverantwortung annehmen, geschieht doch sowohl in der theoretischen Auseinandersetzung als auch in der Praxis weniger in dieser Frage, als auch aus sozialer Verantwortung heraus nötig wäre. So müsste sich die Kirche schon allein deshalb gegen den Klimawandel einsetzen, weil er speziell die Armen betrifft. Solidarität mit den Opfern des Klimawandels könnte ein wesentlicher Ausgangspunkt für das kirchliche ökologische Engagement sein.¹²³ Die Auswirkungen des Klimawandels, wie Knappheit des Trinkwassers, Versteppung, Erosion fruchtbarer Böden, zählen zu den größten Armutursachen und Armutfolgen und bezeugen einen unlösbarer Zusammenhang zwischen ökologischen und sozialen Problemen.¹²⁴ Somit ist Armutsbekämpfung ein starkes Argument für den Klimaschutz, wobei eine Solidarität mit den Armen einen nachhaltigen Kampf gegen die Klimakatastrophe mit einschließen müsste. Daher besteht hier großer Bedarf für die Kirche diese Verbindung wahrzunehmen und sich gleichermaßen für soziale und ökologische Gerechtigkeit einzusetzen. Auch die Deutsche Bischofskonferenz sieht die Notwendigkeit aktiv zu werden:

„Für den christlichen Glauben ist der konsequente und engagierte Einsatz für den Klimaschutz nicht eine Nebensache, sondern eine Bewährungsprobe seiner Kraft zu befreiender Hoffnung, schöpferischer Innovation und unbeugsamer Gerechtigkeit.“¹²⁵

Der Klimawandel ist, da er Schöpfungsverantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität mit den Armen, Schwachen und Benachteiligten verbindet, ein Zeichen der Zeit, das den Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser nicht unberührt lässt.

3.2.5. Grundlegung in der Spiritualität

Ein weiterer Motivationsgrund für die Kirche in Fragen der Ökologie tätig zu werden, ist die Einsicht, dass die derzeitige Krise nicht eine rein ökonomisch-technische ist, sondern tiefer gehende spirituelle Wurzeln hat. Die Wahrnehmung, dass die Krise, in die unsere Welt geraten ist, tiefer ist, als von Politik und Wirtschaft wahrgenommen, erhöht die Erwartungen an die Kirche, sich in die Debatten einzubringen.¹²⁶ Denn die Globalisierung der ökologischen Frage birgt eine religiöse Tiefendimension in sich: Sie

¹²³ Vgl. Vogt: Ökologische und intergenerationelle Gerechtigkeit, 108.

¹²⁴ Vgl. Vogt: Prinzip, 406.

¹²⁵ Die Deutschen Bischöfe: Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche, Nr. 29. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. aktualisierte Auflage, Bonn 2007, 66.

¹²⁶ Vgl. Gabriel: Beitrag, 134.

stellt gesellschaftlich vorherrschende Lebenskonzepte in Frage und führt zu einer neuen Suche nach Antworten auf die Frage, was das Leben lebenswert, sinnvoll und zukunftsfähig macht.¹²⁷ Viele Umweltprobleme und eine generelle Versklavung des Menschen gehen nach der Enzyklika *Redemptor hominis* auf eine falsche Rangordnung der Werte zurück (RH, Nr. 15f). Die Kirche betont dagegen den Vorrang des Ethischen vor der Technik, des Menschen vor den Dingen und des Geistes vor dem Materiellen (RH, Nr 16): „Es geht (...) nicht so sehr darum mehr zu haben, sondern mehr zu sein.“ Hinter einer verkehrten Rangordnung und der Ausnutzung der Erde steht eine entfremdete Beziehung zur Natur, denn:

„Der Mensch scheint oft keine andere Bedeutung seiner natürlichen Umwelt wahrzunehmen, als allein jene, die den Zwecken eines unmittelbaren Gebrauchs und Verbrauchs dient. Dagegen war es der Wille des Schöpfers, daß (!) der Mensch der Natur als „Herr“ und besonnener und weiser „Hüter“ und nicht als „Ausbeuter“ und skrupelloser „Zerstörer“ gegenübertritt.“ (RH, Nr. 15)

Auch die gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. von 2002 stellt klar, dass wir uns in Bescheidenheit in Hinblick auf Besitz und Eigentum üben müssen: „Uns ist keine grenzenlose Macht über die Schöpfung gegeben, wir sind lediglich Verwalter eines gemeinsamen Erbes.“¹²⁸ In ihrem existentiellen Ausmaß weckt die Umweltfrage die Sehnsucht nach einer versöhnten Schöpfung und führt so zu einem neuen Interesse an religiösen Sinn- und Zukunftsfragen.¹²⁹ Wenn es um die Fragen der Sinnstiftung, Orientierung, Werte und Haltungen geht, ist die Kirche besonders gefragt und bringt mit der Spiritualität eine zusätzliche Dimension ins Spiel, über die säkulare Netzwerke nicht verfügen. Die Kirche besitzt hier eine besondere Kompetenz, die eine Quelle glaubender, liebender und hoffender Grundhaltungen gegenüber dem Nächsten und allem Leben lehren kann.¹³⁰ Christliche Spiritualität kann zu einer neuen Sicht der Natur beitragen und aus Dankbarkeit für die Schöpfung zu neuen Sicht- und Handlungsweisen motivieren. Spirituelle Haltungen, die sich aus der Gottesbeziehung speisen, können bei Christen und Christinnen selbst Verhaltensänderungen bewirken und darüber hinaus auch anderen zum Vorbild werden.¹³¹ Darüber hinaus verfügt die Kirche über einen reichen Schatz an Traditionen, der viele Haltungen wie Demut, Dankbarkeit, Achtsamkeit oder

¹²⁷ Vgl. Vogt: Prinzip, 101.

¹²⁸ Johannes Paul II. / Bartholomäus I.: Unterzeichnung der Erklärung von Venedig, 2002, Online: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration_ge.html (Stand: 25.01.2015), 4.

¹²⁹ Vgl. Vogt: Prinzip, 101.

¹³⁰ Vgl. Vogt: Prinzip, 92.

¹³¹ Vgl. Gabriel: Westlicher Lebensstil, 221.

Maßhaltung bereithält, die heute neu zu entdecken wären. Religionen im Allgemeinen fördern seit jeher Haltungen der Liebe, Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit; keine von ihnen basiert hingegen auf Konkurrenz, Effizienz oder Konsumstreben. Träger dieser Haltungen können Orden oder christliche Gemeinschaften sein, in denen solch eine neue spirituelle Praxis gelebt wird. Sie weisen dann in die Richtung in die der Wandel gehen soll.¹³² Nachhaltige Entwicklung und christliche Schöpfungsverantwortung stehen somit in einem Ergänzungsverhältnis: Schöpfungsverantwortung ist um wirksam zu sein auf Nachhaltigkeit verwiesen, und die Spiritualität kann eine wichtige Orientierungshilfe für Nachhaltigkeit sein.¹³³

4. Schöpfungsspiritualität

4.1. Spiritualität

4.1.1. Spiritualität und Nachhaltigkeit

Wie im letzten Kapitel angedeutet wurde, ist Spiritualität in der Kirche eine wichtige Dimension, die auch für die Nachhaltigkeit fruchtbar gemacht werden kann. Spiritualität ist dabei eine Besonderheit der Religionen, die der säkularen Welt nicht leicht zugänglich ist und daher auch Neues und Anderes in den Diskurs einbringen kann. Daher empfiehlt die katholische Theologin Petra Steinmair-Pösel auf dem Weg der Problemlösung nicht nur sozialwissenschaftliche oder ethische Forschungsergebnisse zu den Themen Klima, Ökonomie oder Politik heranzuziehen, sondern auch von „den großen spirituellen Meisterinnen und Meistern zu lernen.“¹³⁴ Was genau mit Spiritualität und hier im engeren Sinne mit christlicher Spiritualität und Schöpfungsspiritualität gemeint ist, soll im kommenden Teil behandelt werden. Darüber hinaus soll in diesem Abschnitt verdeutlicht werden, dass Spiritualität zwar oft nur abstrakt mit dem geistlichen Leben assoziiert wird, aber eigentlich darüber hinaus reicht und auch das Handeln beeinflussen muss. Nur dann hat Spiritualität auch etwas mit Nachhaltigkeit zu tun. Ginge es rein um eine vertikale, auf Gott hinweisende Orientierung des Glaubensvollzugs und würde jede weltliche Perspektive fehlen, dann wäre diese keine christliche Spiritualität, die immer den Menschen als Nächsten und

¹³² Vgl. Gabriel: Beitrag, 149.

¹³³ Vogt: Prinzip, 24.

¹³⁴ Steinmair-Pösel: Spirituelle Ressourcen, 190.

damit unter modernen Bedingungen die Natur miteinbeziehen muss. Andernfalls, wäre die Ökologie als Gegenstand christlicher Spiritualität in Frage gestellt.¹³⁵ Denn Ökologie befasst sich mit der Umwelt des Menschen und ist somit eine innerweltliche Angelegenheit. Ein christliches Verständnis von Spiritualität aber steht nicht im Gegensatz zur Ökologie und sieht daher auch Nachhaltigkeit als Aufgabe. So spricht sich der orthodoxe Theologe Dorin Oancea dafür aus, dass Christen und Christinnen in ihr Glaubensleben auch ihr Umfeld mit einschließen. Die innerweltliche Existenz darf nicht vernachlässigt werden, sondern ist ein Teil der Spiritualität. Daraus ergibt sich auch eine enge Verbindung von Spiritualität und Ethik, die es mit der humanen Gestaltung des Lebens zu tun hat. Das Glaubensleben der Einzelnen, aber auch die gemeinsamen Liturgie sollen zu einem Handeln aus dem Glauben führen.¹³⁶ Der Zusammenhang von Spiritualität und Nachhaltigkeit beschränkt sich dabei nicht nur auf eine individualethische Ebene, sondern sollte auch die Institutionen einbeziehen.¹³⁷ Die ethischen Impulse, die sich aus dem Verständnis der Natur als Schöpfung Gottes ergeben, müssen sowohl individual als auch institutionell umgesetzt werden. Daher sind auch Politik und Gesellschaft wesentliches Bewährungsfeld des Glaubens.¹³⁸ Die Gemeinschaft der deutschen Bischöfe hat dies in ihrem Werk „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ festgehalten:

„Daß das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehört und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen einen Platz haben muß, daß Mystik, also Gottesbegegnung und Politik, also der Dienst an der Gesellschaft für Christen nicht zu trennen sind – das alles ist im Konsultationsprozeß nachdrücklich hervorgetreten.“¹³⁹

Dies macht deutlich, dass Spiritualität nicht nur eine geistige Dimension ist, die das innere Leben betrifft, sondern, dem christlichen Verständnis zufolge, das Handeln und das Leben als Ganzes durchformen soll. Gerade auch daher hat Schöpfungsspiritualität die Möglichkeit, Menschen zu einem nachhaltigeren Lebensstil zu bewegen. So werden Vorstellungen und Haltungen, die aus Glaubensüberzeugungen hervorgehen, ethisch relevant sein und die Praxis verändern. Im besten Fall regen diese nicht nur Verhaltensänderungen bei Christen und Christinnen an, sondern werden auch zum

¹³⁵ Vgl. Dorin Oancea: Ökologie und Schöpfungsspiritualität, in: Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, 155-175, hier: 157.

¹³⁶ Vgl. Ebd.

¹³⁷ Vgl. Irene Freudenschuss-Reichl: zukunfts-fähig leben – Spiritualität und Praxis der Nachhaltigkeit, Wien 2005, 41.

¹³⁸ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm: Schöpfung, in: Hans-Martin Barth / Reinhard Frieling (Hg.): Ökumenische Studienhefte, Bd. 12, Göttingen 2001, 207.

¹³⁹ Heimbach-Steins/Lienkamp: Zukunft, 46.

Vorbild „für jene, die zwar nicht die Glaubensüberzeugung teilen, aber denen der Erhalt der natürlichen Ressourcen ein wichtiges Anliegen ist.“¹⁴⁰ So kann die praktizierte christliche Spiritualität für viele Menschen zu einer Quelle für einen nachhaltigen Lebensstil werden. Dies wird auch von „außen“ oft so wahrgenommen, wenn zum Beispiel die ehemalige Leiterin der Sektion für Entwicklungszusammenarbeit des Bundesministeriums für europäische und internationale Angelegenheiten, Irene Freudenschuss-Reichl, sagt:

„Nach meinen Erfahrungen können der persönlich gelebte Glaube und die individuelle Spiritualität – die sich ja in Haltungen und Taten manifestieren wollen, die immer mitgestalten, wie ein ethisch verantwortetes Leben verstanden wird – wichtige Triebfelder sein, um den individuellen Spielraum, den wir in den alltäglichen Lebensentscheidungen haben, auszunützen und zu größerer Nachhaltigkeit gelangen.“¹⁴¹

4.1.2. Spiritualität als Schöpfungsspiritualität

Der Begriff der Spiritualität ist vieldeutig. Das deutsche Wort dürfte aus dem Französischen eingeführt worden sein und lässt sich auf den lateinischen *spiritus* (Geist) zurückführen. So würde das Wort zunächst eine Haltung bezeichnen, die auf Geistiges ausgerichtet ist. Im religiösen Sinn ist damit immer eine Verbindung zum Transzendenten gemeint. Die genaueren Definitionen unterscheiden sich jedoch sehr stark voneinander, vielleicht auch deshalb, weil Spiritualität zu einem beliebten Modewort geworden ist. Christoph Benke betont in diesem Zusammenhang:

„Wer sich dem Phänomen Spiritualität, so wie es sich gegenwärtig zeigt, annähern will, hat mit Unübersichtlichkeit zu rechnen. (...) Als Containerbegriff ist Spiritualität eine unbestimmte Chiffre zur Bezeichnung höchst disparater Angebote, Übungen, Traditionen, Zustände, Gefühle und Wirklichkeitsdeutungen.“¹⁴²

In der vorliegenden Arbeit soll es nun aber um eine christliche Spiritualität gehen, die von ihrer Beziehung zum trinitarischen Gott lebt. Doch auch innerhalb des Christentums gibt es verschiedene Zugänge zur Spiritualität und unterschiedliche Schwerpunktsetzungen, die auch jeweils andere Perspektiven auf eine Spiritualität der Schöpfung werfen. Es gibt eine christliche Spiritualität, die auf das Christusereignis fokussiert ist und somit die Beziehung zu Christus in den Mittelpunkt stellt. So legt etwa Christoph Benke dar, für ihn sei christliche Spiritualität „von der Mitte des

¹⁴⁰ Gabriel: Lebensstil, 221.

¹⁴¹ Freudenschuss-Reichl: Zukunftsfähig leben, 41.

¹⁴² Christoph Benke: Was ist (christliche) Spiritualität?. Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Paul M. Zulehner (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König, Ostfildern 2004, 29-43, hier: 29.

christlichen Glaubens, vom Christusereignis her zu erschließen.“¹⁴³ Dieser Zugang zeigt sich unter anderem in der Nachahmung Christi, die bis zu dem Punkt geht, dass man mit Paulus sagen kann „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Dies würde natürlich auch den Umgang Jesu mit seiner Umwelt, mit der Schöpfung miteinbeziehen. Außerdem kann man diese Herangehensweise besonders im Gedanken der kosmischen Eucharistie finden.¹⁴⁴ Daneben lassen sich auch pneumatologische Zugänge erkennen, die sich mehr auf den Heiligen Geist beziehen. Hier wird Spiritualität vor allem als Grundhaltung des Glaubens, als Leben aus dem Heiligen Geist verstanden. Die Vorstellung, dass der Heilige Geist alles durchdringt und in uns und unserer Umwelt wirkt, eignet sich besonders gut für eine nachhaltige Herangehensweise an die Schöpfung. Daher ist es verwunderlich, dass dieser Zugang eher selten gewählt wird.¹⁴⁵ Auch die unterschiedlichen klösterlichen Traditionen haben ihre eigenen spirituellen Schwerpunkte und tragen dadurch zu einer Schöpfungsspiritualität bei. Für Anselm Grün ist die benediktinische Spiritualität eine geerdete, die sich schon in der *regula benedicti* als Schöpfungsspiritualität ausweist. Er stellt fest: „Wenn die Spiritualität sich nicht in diese Erde eingräbt, wenn sie nicht um Umgang mit der Erde sichtbar wird, so existiert sie für Benedikt nicht.“¹⁴⁶ Für ihn hat Spiritualität somit immer einen Bezug zur Schöpfung, da es immer darum geht, verantwortlich und behutsam mit uns selbst und den Dingen der Welt umzugehen.¹⁴⁷ Auch die franziskanische Tradition hat einen eigenen Zugang zur Schöpfung, da sie den Menschen ganz mit ihr verbunden und in sie eingebettet denkt. Franz von Assisi begründete dies, indem er die Geschöpfe in der Natur als seine Geschwister und die Erde als Mutter ansieht und ihnen dadurch demütig in Achtsamkeit und Ehrfurcht gegenübertritt.¹⁴⁸ Auch in der Orthodoxie ist diese Schöpfungsperspektive, der Sinn für das Ganze und die universale Verbundenheit besonders wichtig und zeigt sich auch in der Liturgie.¹⁴⁹ So lässt sich feststellen, dass es, trotz der Unterscheide, einen gemeinsamen Kern und ein gemeinsames Grundverständnis christlicher Spiritualität

¹⁴³ Ebd., 32.

¹⁴⁴ Siehe Kapitel 4.4.3. *Liturgie und kosmische Eucharistie*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁵ Vgl. Michael Rosenberger: „Salz der Erde“ (Mt 5,13). Der Beitrag der Schöpfungsspiritualität zu einer säkularen ökologischen Ethik, in: Gunter M. Prüller-Jagenteufel / Kerstin Schloegl-Flierl: *Aus Liebe zu Gott - im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie*. Festschrift für Herbert Schlögel, in: *Studien der Moraltheologie*, Band 2, Wien 2014, 139-148, hier: 147.

¹⁴⁶ Anselm Grün: *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, Münsterschwarzach 2008, 8.

¹⁴⁷ Vgl. Ebd.

¹⁴⁸ Siehe Kapitel 4.4.2. *Leben in Achtsamkeit und Ehrfurcht*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁹ Siehe Kapitel 4.4.3. *Liturgie und kosmische Eucharistie*, in der vorliegenden Arbeit.

gibt. Als Orientierungshilfe wird die Definition von Spiritualität von Michael Rosenberger übernommen. Er bestimmt sie in seinem Werk „Im Zeichen des Lebensbaumes – Ein theologisches Lexikon der christlicher Schöpfungsspiritualität“ folgendermaßen: „Spiritualität ist die epochale Grundgestalt des geistgewirkten, gläubigen Umgangs mit der Wirklichkeit.“¹⁵⁰ Dies führt verschiedene Aspekte zusammen, denn für ihn ist Spiritualität, unmittelbar vom Wort her, das Leben aus dem Heiligen Geist. Dieses Leben entfaltet sich im Umgang mit der Wirklichkeit und damit den irdischen Realitäten und umfasst sowohl eine die ganze Existenz durchwirkende Grundhaltung, schließt aber auch den konkreten Ausdruck dieser Haltung als Grundhaltung des Glaubens im Handeln und der ethischen Reflexion dieses Handelns mit ein.

In all den verschiedenen Herangehensweisen an die christliche Spiritualität ist auch die Schöpfungsspiritualität mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zu finden. Eine zentrale Gemeinsamkeit hierbei ist die Annahme der Schöpfungsspiritualität als Teil der Spiritualität, die den Menschen nicht unabhängig von der Welt, sondern in sie eingebettet, versteht. Sie nimmt die Umwelt des Menschen als Schöpfung Gottes wahr und thematisiert den Umgang mit dieser Wirklichkeit. So kann man letztlich sagen, dass Schöpfungsspiritualität auf eine gelingende, mystische Wahrnehmung der Natur als Schöpfung Gottes und ein entsprechendes Handeln zielt. Eine derartige, integrale Wahrnehmung ist natürlich eine Herausforderung, die nicht immer einfach zu bewältigen ist.¹⁵¹ Eingriffe in die Natur oder ein Leben in der Stadt erschweren oft den ursprünglichen Zugang und die Auswirkungen des Handelns auf die Natur sind oft nicht direkt spürbar. Auch die zeitliche Distanz, durch die diese Auswirkungen erst in Zukunft sichtbar werden, erschwert eine derartige ganzheitliche Sicht des Lebens und der Welt. Hinzu kommen dann noch innersystemische Wechselwirkungen und der wechselseitige Einfluss von Ökologie, Ökonomie und Sozialem, die es erschweren, aus einer mystischen Schöpfungswahrnehmung heraus passende Haltungen und Handlungen zu entwickeln.¹⁵² Trotzdem ist die Schöpfungsspiritualität, als Art und Weise die Umwelt der Menschen wahrzunehmen, ein wichtiger Teil der christlichen Tradition, der Menschen zu einem nachhaltigeren Lebensstil motivieren kann. So wird

¹⁵⁰ Michael Rosenberger: Im Zeichen des Lebensbaumes – Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2008, 136.

¹⁵¹ Vgl. Ebd., 133.

¹⁵² Vgl. Ebd., 134.

in dieser Arbeit, wenn von Schöpfungsspiritualität die Rede ist, besonders auf eine weitere Definition von Michael Rosenberger Bezug genommen. Er definiert Schöpfungsspiritualität als jenen Teil der christlichen Spiritualität,

„der den Umgang mit der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes thematisiert und ausdrückt. Sie umfasst einen entsprechenden Lebensstil, der den angemessenen Umgang mit der Schöpfung widerspiegelt. Dieser ist gekennzeichnet durch bestimmte Grundhaltungen (Bescheidenheit und Demut, Dankbarkeit und Ehrfurcht, Vorsicht und Behutsamkeit, Maßhaltung und Bereitschaft zu Opfer und Verzicht).“¹⁵³

In diesem Zitat zeigt sich wiederum der Zusammenhang von Spiritualität und Lebensstil, der sich durch bestimmte Tugenden und Haltungen, auf die im Laufe der vorliegenden Arbeit noch eingegangen wird, manifestiert.

4.1.3. Christliche Schöpfungsspiritualität

Das Spezielle an der christlichen Schöpfungsspiritualität lässt sich vor allem im Gottesbild und auch in dem damit verbundenen Bild der Schöpfung und des Menschen finden. Gott und Schöpfung werden so zusammengedacht, dass auf der einen Seite Gottes Transzendenz und Allmacht gewahrt bleibt, auf der anderen Seite aber auch die Würde und Freiheit der Schöpfung herausgestellt wird. Durch diese besondere Beziehung von Schöpfer und Geschöpf wird erst das Zusammenspiel von Spiritualität und Ethik möglich, denn der liebende Gott hat den Menschen die Freiheit gegeben und sie dazu befähigt, ethisch zu handeln. Was zeichnet dieses Gottesbild besonders aus?

Eine Besonderheit des christlichen Gottesbildes ist die Trinität, die sich auch in der christlichen Vorstellung der Schöpfung widerspiegelt. Der Jesuit Medard Kehl fasst dabei das trinitarische Schöpfungshandeln folgendermaßen zusammen: „Die Welt ist vom Vater (ihrem transzendenten Ursprung), durch den Sohn (dem Mittler zwischen Gott und der Welt) und im Heiligen Geist (der wechselseitigen Immanenz von Gott und Welt) geschaffen.“¹⁵⁴ Durch dieses trinitarische Gottesverständnis ist es erst möglich, Gott zugleich als den transzendenten und den gegenwärtigen Schöpfer zu denken.¹⁵⁵ Rosenberger begründet dies folgendermaßen:

„Erst die trinitarische Sicht ermöglicht es letztlich, die grundlegende Spannung des Schöpfungsglaubens auszuhalten: Erst so kann Gott als anwesendes und sich immer zugleich entziehendes Geheimnis verstanden werden: in Jesus Christus auf einzigartige, irreversible Weise und im Heiligen Geist als Gabe für alle Geschöpfe in der Schöpfung gegenwärtig, ihr

¹⁵³ Ebd., 137.

¹⁵⁴ Kehl: Gott, 74.

¹⁵⁵ Siehe Kapitel 4.2.1. *Gottes grundlegendes Schöpferhandeln*, in der vorliegenden Arbeit.

immanent und doch als Schöpfer (Vater) immer ihr unerreichbarer, unendlicher Horizont, transzendent.¹⁵⁶

Gott geht nicht in der Schöpfung auf, nicht mit ihr identifiziert, er ist aber auch nicht unberührt oder weit weg von ihr. So hält der christliche Schöpfungsglaube an der Spannung des immanenten und transzendenten Gottes fest. Diese Spannung zeigt sich im Glauben an den trinitarischen Gott und besonders im Glauben an einen Gott, der selbst Teil seiner Schöpfung geworden ist. Denn eine weitere christliche Besonderheit ist die Inkarnation, die als Geschöpfung Gottes gesehen werden kann: „Der Schöpfer gibt sich höchst persönlich hinein in seine Schöpfung und setzt so das irreversible, unüberbietbare Zeichen seiner liebenden Zuwendung.“¹⁵⁷ Die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung wird durch diesen geschichtlichen Höhepunkt neu bestimmt und Christus wird zum Mittler für diese Beziehung.¹⁵⁸ Dadurch wird die Würde der Schöpfung noch einmal bekräftigt und radikalisiert: Durch die Geschöpfung Gottes geschieht eine „letzte, definitive Auf-Wertung jedes seiner Geschöpfe“¹⁵⁹ So hat das Gottesbild auch direkte Auswirkungen auf die Vorstellung vom Menschen und allen Geschöpfen. (vgl. auch Kapitel 4.2.2. *Der Mensch als imago dei* und Kapitel 4.3.1. *Der Mensch als Geschöpf und Mitschöpfer*).

Dabei ist Schöpfung aus christlicher Sicht aber nicht nur ein Vorgang am Anfang, nach dessen Abschluss Gott sich zurückgezogen hat, sondern *creatio continua*. Ohne das beständige Wirken Gottes hätte nichts Bestand, denn die Welt bleibt von seiner Zuwendung abhängig.¹⁶⁰ Schöpfung ist somit nicht abgeschlossen, sondern geschieht jeden Tag aufs Neue. Der christliche Sozialethiker Andreas Lienkamp hebt hervor:

„Schöpfung ereignet sich somit immer auch gegenwärtig. Zudem gehören Schöpfung und Erhaltung für den biblischen Glauben zusammen. Gott erhält alles, was existiert, im Dasein, sorgt beständig für Mensch und Tier durch das Spenden von Nahrung und Leben (vgl. Pss 36,7; 145,9; Mt 6,26).“¹⁶¹

Daher ist die Schöpfung ein kreativer Prozess, in dessen Entwicklung immer wieder Neues zum Vorschein kommt.¹⁶² Gott ist immer noch am Werk in der Welt und die

¹⁵⁶ Rosenberger: Lebensbaum, 113.

¹⁵⁷ Ebd., 20.

¹⁵⁸ Vgl. Ebd., 113.

¹⁵⁹ Ebd., 21.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd., 111.

¹⁶¹ Lienkamp: Klimawandel, 173.

¹⁶² Vgl. Alfons Auer: Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, 197.

Schöpfung dauert noch an und auch die Menschen haben an dieser Kreativität und Schöpfungskraft ihren Anteil.¹⁶³

Auf Grundlage dieses Gottesbildes zeigt sich ein Gott, der in Beziehung zu seinen Geschöpfen steht. So ist die Kategorie der Beziehung auch zentral für die Schöpfungsspiritualität und auch die Grundlage für die kommenden Kapitel. Der Begriff Schöpfung bezeichnet an sich ein Beziehungsgeschehen. Dem evangelischen Theologen Heinrich Bedford-Strohm zufolge nimmt man die Natur bereits im Lichte der Beziehung zu Gott wahr, wenn man von „Schöpfung“ spricht. Er ist der Meinung, dass es einen „(...) menschlichen, sich unverstellt wahnenden Blick auf die Natur ohne die Einzeichnung in die Geschichte Gottes mit den Menschen, wie sie die biblischen Texte bezeugen“¹⁶⁴, aus theologischer Sicht gar nicht geben kann. Denn Gott ermöglicht durch seine Schöpfung Beziehung und schafft von sich aus Beziehung zu seinen Geschöpfen.¹⁶⁵ So kann man sich die Schöpfung als Beziehungsdreieck vorstellen. In diesem Dreieck steht Gott an der Spitze und schafft von sich aus eine Beziehung zum Menschen und zur nicht-menschlichen Natur, aber auch zwischen diesen beiden: „In Beziehung zu Gott nimmt der Mensch die Natur wahr als Mitschöpfung, die durch die Beziehung zu Gott eine eigene, vom Menschen unabhängige, Würde bekommt.“¹⁶⁶ Für die Natur heißt das, dass sie ihren Eigenwert behält, da ihre Beziehung zu Gott nicht zuerst über den Menschen vermittelt ist.¹⁶⁷ Der Mensch hat in diesem Dreieck eine Beziehung zu Gott und zur Welt, wodurch deutlich wird, dass „Geschöpflichkeit sowohl in-Beziehung-Sein zum Schöpfergott als auch in-Beziehung-Sein zu anderen Menschen bedeutet“.¹⁶⁸ So schließt Spiritualität nun nicht nur die vertikale Beziehung der Menschen zu Gott, sondern auch eine horizontale Ebene zwischen den Geschöpfen mit ein. Es geht somit im Bereich der Schöpfungsspiritualität, vom Menschen aus gesehen, immer um Beziehung in doppelter Weise. Der orthodoxe Theologe Oancea formuliert dazu:

„Jedes Geschöpf ist in gleicher Weise doppelt orientiert, und zwar auf Gott und auf die Welt hin. Auf Gott, weil es von ihm geschaffen und von ihm ständig angesprochen wird; auf die Welt bzw.

¹⁶³ Siehe Kapitel 4.3.1. *Der Mensch als Geschöpf und Mitschöpfer*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁶⁴ Bedford-Strohm: Schöpfung, 192.

¹⁶⁵ Vgl. Ebd.

¹⁶⁶ Ebd., 193.

¹⁶⁷ Vgl. Ebd., 193.

¹⁶⁸ Vgl. Margit Eckholt / Sabine Pemsel-Maier (Hg): *Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität*, Ostfildern 2009, 66.

auf einzelne Geschöpfe aus der eigenen Umgebung, weil anders die eigene innerweltliche Existenz nicht möglich ist.¹⁶⁹

Die weltlichen Beziehungen können wieder unterteilt werden in die Beziehungen zu den anderen Menschen und in die Beziehungen zur Natur und nicht-menschlichen Umwelt. Auch die orthodoxe Theologin Theokritoff geht von diesen drei Beziehungen aus:

„This means that the Church’s ecological vision has two equally crucial components: it involves our relationship with both the *ecu-mene* (the inhabited earth, the human community) and the *eco-system* within which we live. It also concerns the relationship of the whole to its Creator.“¹⁷⁰

All diese Verhältnisse hängen zusammen und weisen aufeinander hin, denn die Beziehungen zur Natur, zu den Menschen und zu Gott können nicht auseinandergerissen werden, sondern bedingen einander, sowie auch Gottes- und Nächstenliebe immer zusammengehören, da man nicht wahrhaft Gott lieben und seinen Nächsten hassen kann. Denn auch im Nächsten begegnet einem Gott (Vgl. Mt 25,40). So zeigt sich unsere Beziehung zu Gott auch in unserer Beziehung zu den Mitmenschen und zur Natur. Schöpfungsspiritualität zeugt somit umfassend von der Eingebundenheit des Menschen in die Schöpfung und seiner geistigen Haltung dazu. Anselm Grün, in der benediktinischen Tradition stehend, formuliert dies so: „Die Beziehung zu Gott drückt sich auch in unserer Beziehung zur Schöpfung aus. Wir dürfen Schöpfer und Schöpfung nicht auseinanderreißen (...).“¹⁷¹ Wie nun das Mitbedenken dieser trinitarischen Grundlagen und des Beziehungsdreiecks zwischen Gott, den Menschen und der Welt die Sichtweise und den Umgang mit der Natur verändern kann, wollen die nächsten Kapitel zeigen. Sie sollen verdeutlichen, wie diese zusätzliche Dimension der Spiritualität zu mehr Nachhaltigkeit anregen kann und welche Vorstellungen und Haltungen sich dafür schon in der Bibel und der Tradition finden.

4.2. Der Mensch in Beziehung zu Gott

Um christliche Schöpfungsspiritualität für mehr Nachhaltigkeit fruchtbar zu machen, gilt der erste Blick Gott, der Spitze und Urheber des gedachten Beziehungsdreiecks ist. Gottes Handeln wird in der Spiritualität als grundlegend angesehen, da er die Welt und die Menschen geschaffen hat und sie immer noch schaffend in seiner Hand hält. Sein Handeln und die Art und Weise seines Schaffens sind nicht vergangen, sondern gegenwärtig und auch für die heutigen Menschen relevant, da sie darin ein Vorbild für

¹⁶⁹ Oancea: Ökologie, 161f.

¹⁷⁰ Elisabeth Theokritoff: *Living in god’s creation – orthodox perspectives on ecology*, New York 2009, 29.

¹⁷¹ Grün: *Schöpfungsspiritualität*, 10.

ihr eigenes Handeln finden können. Der Mensch ist als Abbild Gottes dazu berufen, ein Gleichnis Gottes in der Welt zu werden und an der Schöpfung mitzuwirken. Er trägt Verantwortung, hat Macht und kann die Welt gestalten. Im folgenden Kapitel soll es nun darum gehen, wie dieses schöpferische Handeln Gottes aussieht, und warum Gottes ursprüngliches Schöpfungshandeln auch für unser heutiges Handeln von Bedeutung ist.

4.2.1. Gottes grundlegendes Schöpferhandeln

Um Gottes Handeln am Anfang der Zeiten zu erforschen, ist die Bibel ein geeigneter Ansatzpunkt, da sie als Wort Gottes die Grundlage des christlichen Glaubens darstellt. Eine christliche Schöpfungsspiritualität, die zu mehr Nachhaltigkeit beitragen will, findet in der Bibel ihr Fundament. „Eine aus christlicher Perspektive argumentierende Ethik der Nachhaltigkeit hat somit in der Bibel eine entscheidende Grundlage“¹⁷², betont auch Andreas Lienkamp in seinem Werk „Klimawandel und Gerechtigkeit“, in dem er eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive entwirft. Ein besonderer Grund hierfür ist etwa darin zu sehen, dass die schöpfungstheologischen Texte der Bibel Gottes Handeln in verschiedensten Bildern sichtbar machen. Dabei tragen innerhalb der Bibel unterschiedliche Texte, nicht nur die Schöpfungsberichte, zu einem besseren Verständnis des Schöpfungshandelns Gottes bei. Daher ist es von Bedeutung, die Gesamtheit dieser Schriften zu betrachten, da sie in einem kanonischen Zusammenhang stehen und sich gegenseitig korrigieren und ergänzen. Es darf auch nicht vergessen werden, dass die Bibel über einen langen Zeitraum hinweg in unterschiedlichen historischen Kontexten, die sich von unserem heutigen unterscheiden, entstanden ist. Die Fragen und Probleme der Menschen zur damaligen Zeit waren andere als heute. So ist zum Beispiel neben einem Staunen über die Schöpfung, auch die Bedrohung des Menschen durch gefährliche Tiere oder Naturgewalten ein wichtiges Thema. Die Gefahr hingegen, der Natur Schaden zuzufügen oder sie gar zu zerstören, war damals noch nicht in einer Art und Weise wie heute gegeben.¹⁷³ Daher braucht es immer wieder Versuche, den Sinn der Texte zu erschließen und ihn in die Gegenwart zu übersetzen. Da die Bibel aber ein besonderes Buch, gleichsam Gotteswort im Menschenwort ist, hat sie auch einen gewissen Sinnüberschuss. Das heißt sie hat, durch das Wirken des Heiligen Geistes, der auch in den Lesern und Leserinnen gegenwärtig ist, das Potential, jeder Zeit neu etwas zu sagen. So kann der Text auf der Grundlage neuer

¹⁷² Lienkamp: Klimawandel, 165.

¹⁷³ Vgl. Ebd., 167.

geschichtlicher Erfahrungen wieder gelesen werden um ihre Botschaft für die jeweilige Gegenwart zu erschließen. Dies gilt auch für die aktuellen Erfahrungen des Klimawandels und der durch den Menschen bedrohten Natur. Auch hier können aus den alten Texten neuer Sinn und neue Impulse für die Gegenwart geschöpft werden.¹⁷⁴

Grundlegend für den biblischen Schöpfungsglauben sind die Erzählungen am Anfang des Buches Genesis. Diese biblischen Schöpfungsberichte handeln auf unterschiedliche Weise von der Erschaffung der Welt. Sie wollen Auskunft geben über den Ursprung und das Ziel der Schöpfung und stellen so die Grundlage der ganzen Heilsgeschichte dar. Dabei kleiden beide ihre Erzählungen vom Handeln Gottes in die Naturkenntnisse der damaligen Zeit und greifen Mythen und Symbole ihrer Umgebung im alten Orient auf.¹⁷⁵ Auffällig ist, dass zwei unterschiedliche Geschichten der Schöpfung überliefert wurden und nebeneinander stehen. Dies sperrt die Texte vor einer zu wörtlichen Auslegung und lässt mehr nach dem dahinter liegenden Sinn fragen, der letztlich nie ganz eingeholt werden kann. Die jüngere, priesterschriftliche Schöpfungserzählung berichtet davon, wie Gott in sieben Tagen aus dem Chaos ein geordnetes Ganzes herstellt. Er gibt der Welt eine zeitliche Ordnung und schafft Lebensräume für die Tiere und Menschen. Das Schaffen Gottes geschieht dabei durch das Wort, wie die Schöpfungserzählung in Genesis siebenmal bezeugt (z.B. „Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.“, Gen 1,3). Auch die hebräischen Verben dafür haben gemeinsame Wurzeln: *bara* – „göttliches Schaffen“ und *dabar* – „Sprechen“.¹⁷⁶ Es wird ein Lebensraum vorbereitet, in den Pflanzen, Tiere und Menschen gesetzt werden, um diesen gemeinschaftlich zu bewohnen. Michael Rosenberger betont, dass ein friedliches Miteinanders aller kreiert wird: „Für jeden ist Platz genug, Menschen und Tiere leben friedlich zusammen, sie sollen sich vermehren und von den Pflanzen essen.“¹⁷⁷ Schon die erste Schöpfungserzählung entwirft also eine „positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier“.¹⁷⁸ Der Mensch ist dabei der Haushalter und das Ebenbild Gottes und soll die Schöpfungsordnung Gottes bewahren. Er wird somit in das Schöpfungsgeschehen eingebunden und trägt für es Verantwortung.¹⁷⁹ Das Ordnungsschema, das dabei

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., 168.

¹⁷⁵ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 116.

¹⁷⁶ Vgl. Auer: Umweltethik, 198.

¹⁷⁷ Rosenberger: Lebensbaum, 116.

¹⁷⁸ Ebd., 117f.

¹⁷⁹ Siehe Kapitel 4.2.3. *Der Herrschaftsauftrag des Menschen*, in der vorliegenden Arbeit.

entworfen wird, steht auch für eine geistig-moralische Ordnung, in dem Raum für das Licht, das Gute geschaffen wird. Mehrmals wird die Schöpfung in dieser Geschichte von Gott als gut befunden. Gottes Wohlgefallen und seine Sympathie ruht auf ihr, da sie in seinen Augen schön ist. Da seine Werke gut sind, sind sie lebensfördernd und dazu befähigt, selbst gut zu sein und Gutes zu tun.¹⁸⁰ Die Rede von der Gutheit hat somit auch ethische Konsequenzen; sie verlangt die Güter der Schöpfung als Geschenk anzunehmen und zu schützen.¹⁸¹ Der ältere, vorpriesterschriftliche Schöpfungsbericht macht mit anderen Bildern ähnliche Aussagen wie der erste. Er erzählt von einem paradiesischen Garten, den Gott in der Wüste anlegt, um Menschen und Tiere dort hineinzusetzen. Zwischen Menschen und Tieren herrscht große Nähe, da beide aus Lehm geformt und mit Atem zum Leben erweckt werden. Doch der Mensch wird hier ganz am Anfang zu etwas Besonderem, er erhält die Aufgabe, an der Schöpfung mitzuwirken, indem er den Tieren einen Namen gibt. Durch diese Namensnennung wird eine enge Beziehung zwischen den beiden ausgesagt, da der Mensch sie, um sie wirklich benennen zu können, gut kennen und achten muss. So kann die Namensgebung mehr als Fähigkeit zur Wesenserkenntnis, denn als Überlegenheit des Menschen gesehen werden.¹⁸² Gott lässt den Menschen hier schon ganz am Anfang an seinem Schöpferhandeln Anteil nehmen, innerhalb der Grenzen, die er vorgibt.

Die Schöpfungsgeschichten sind aber nicht die einzigen biblischen Texte, die für eine Schöpfungsspiritualität relevant sind, daher müssen noch andere biblische Stellen zu diesem Thema herangezogen werden.¹⁸³ Denn die Vorstellungen von Schöpfung entwickeln sich innerhalb der Bibel weiter, und die unterschiedlichen Texte aus verschiedenen Epochen zeigen je eigene Akzentsetzungen. So betont etwa Kehl: „In den älteren Texten wird das Schöpfersein Jahwes primär darin gesehen, dass ihm die Erde gehört, dass sie ein Eigentum ist und dass er sie deswegen mit besonderer Zuwendung vor der bleibenden Gefährdung durch die urzeitlichen Chaosmächte behütet.“¹⁸⁴ (Vgl. Ps 24,1). Gegen Ende des babylonischen Exils kommt es zu einer Verlagerung, da von nun an mehr Gottes Schöpferhandeln am Anfang entscheidend wird.¹⁸⁵ So findet sich in Deutero- und Tritojesaja (Jes 40-55 und 56-66) eine neue

¹⁸⁰ Siehe Kapitel 4.4.1. *Schönheit und Gutheit der Schöpfung*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁸¹ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 178f.

¹⁸² Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 120f.

¹⁸³ Vgl. Ebd., 115.

¹⁸⁴ Kehl: Gott, 111.

¹⁸⁵ Vgl. Ebd., 113.

theologische Fundierung des Glaubens an Jahwe mithilfe eines erweiterten Schöpfungsglaubens. Der Prophet rückt die ursprüngliche Erschaffung von Himmel und Erde in den Mittelpunkt, weil dadurch Gottes Heilshandeln für alle Zeit am besten begründet werden kann. Vom Anfang bis zum Ende liegt die ganze Schöpfung in der Hand Gottes.¹⁸⁶ Die Aussagen die vom Ursprung gemacht werden, sind die Grundlagen für das ganze Leben, gelten auch heute noch und weisen schon auf die Vollendung, auf das Ziel hin. Hier wird bei Jesaja deutlich, dass es nicht um Geschichten aus der Vergangenheit geht, sondern um Erzählungen, die auch das jetzige Heilshandeln Gottes begründen. Auch in den Weisheitsbüchern wird über Schöpfung gesprochen, bei der die Weisheit als erstes Werk Gottes ihm bei der Erschaffung der Welt beisteht (Vgl. Spr 3,19; 8,27-31). Der Mensch soll um diese Weisheit bitten, denn sie „befähigt den Menschen dazu, wirklich schöpfungsgemäß, das heißt ganz im Sinne der von Gott seiner Schöpfung gegebenen Ordnung, zu leben und zu handeln.“¹⁸⁷

Im Neuen Testament bricht dann etwas Neues auf, das Gottes schöpferisches Tun noch einmal anders bestimmt, denn Christi Wirken auf Erde kann als eine spezielle Form göttlichen Handelns gesehen werden. In ihm finden die Menschen ein Vorbild für ihr Handeln in der Welt, und Gott wird erfahr- und greifbarer. Rosenberger formuliert dies folgendermaßen:

„(...) in der Gestalt Jesu von Nazaret wird den Glaubenden – unbeschadet seiner soteriologischen Bedeutung – ein Leitbild gegeben, in dem der neue Mensch, die neue, eigentliche Humanität aufleuchtet. Sein Lehren und Handeln hat paradigmatischen Wert für das Leben der ChristInnen.“¹⁸⁸

Jesus bringt zwar selbst in seiner Botschaft keine eigene Lehre vom Umgang mit der Schöpfung, aber seine Hochachtung und Verbundenheit mit ihr kommen in seinen Gleichnissen und in seiner Sprache zum Ausdruck. Auch in den vom ihm gelebten Tugenden wie Demut und Bejahung der eigenen Sterblichkeit¹⁸⁹, Gerechtigkeit¹⁹⁰, sowie Dankbarkeit und Vertrauen zeigt sich, wie das wahre Haushalten mit der Schöpfung gemäß dem Willen des Vaters aussehen könnte.¹⁹¹ So ermutigt Jesus zum Beispiel zu uneingeschränktem Vertrauen auf die Vorsorge des Vaters für alle Geschöpfe, um die alltäglichen Lebensbedürfnisse zu erfüllen und einen Zugang zum

¹⁸⁶ Vgl. Ebd.

¹⁸⁷ Ebd., 139.

¹⁸⁸ Rosenberger: Lebensbaum, 22.

¹⁸⁹ Siehe Kapitel 4.3.2. *Demut als Anerkennung der eigenen Grenzen*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁹⁰ Siehe Kapitel 4.3.3. *Die Tugend des Maßes*, in der vorliegenden Arbeit.

¹⁹¹ Vgl. Ebd.

Reich Gottes zu erschließen.¹⁹² Dabei darf nicht vergessen werden, dass Klimawandel und Naturzerstörung zu Jesu Zeiten kein Thema waren, und Jesus daher nicht im heutigen Sinne ein Vorbild für „schöpfungsbewusstes“ Handeln sein kann. Aber durch die Gestalt Jesu bekommen die Menschen grundsätzlich ein klareres Bild davon, was es heißen könnte, Ebenbild Gottes zu sein und dementsprechend zu handeln.

4.2.2. Der Mensch als Imago Dei

Das Leitbild Jesu ist daher für die Menschen von besonderer Bedeutung, die durch ihre Gottesebenbildlichkeit dazu aufgerufen sind, sich Gott anzunähern und ihm immer ähnlicher zu werden. Nach Gen 1,26 steht der Mensch in einer speziellen Beziehung zu Gott:¹⁹³ „Dann sprach Gott. Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1,26). Dabei wird der Mensch als Ganzes zum Bild Gottes erschaffen, die Differenzierung in Mann und Frau erfolgt erst danach. Demnach sind beide gleichermaßen Abbild Gottes und gemeinsam das Bild Gottes in der Welt.¹⁹⁴ Mit dieser Berufung zum *imago Dei* ist der Mensch aus der Natur herausgehoben und bekommt eine besondere Bestimmung: „Die Stellung des Menschen als Höhepunkt der acht Schöpfungswerke wird durch seine Eigenschaft als Ebenbild Gottes zusätzlich betont.“¹⁹⁵ Das hebräische Wort, das diese besondere Beziehung in Genesis ausdrückt, ist *säläm* und wird im Deutschen meist mit „Abbild“ oder „Ebenbild“ übersetzt. Möglichst wörtlich übersetzt würde das hebräische *säläm* auf Deutsch „Statue“ bedeuten.¹⁹⁶ Die Aussage der Gottesebenbildlichkeit könnte durch die altorientalische Vorstellung entstanden sein, dass Gott durch Statuen repräsentiert werden kann. Dabei ist die repräsentierende Funktion oft auf einen Menschen, nämlich den König, übertragen worden. Das Neue der biblischen Aussage ist vor allem, dass nicht ein Mensch, eben der König, Abbild Gottes ist, sondern jeder Mensch. Die Bestimmung eines jeden Menschen ist daher, wie ein lebendiges Bild Gottes in der Welt zu wirken. Neben der Funktion des königlichen Abbilds deutet die Aussage des *imago Dei* auch auf eine besondere Nähe, ein besonders Verwandtschaftsverhältnis zwischen Gott und den Menschen hin. Aus diesem heraus, kann die Idee vom Menschen als Bild Gottes

¹⁹² Vgl. Kehl: Gott, 143.

¹⁹³ Carmen Diller: „Am Anfang davon, dass Gott den Himmel und die Erde erschaffen hat ...“. Grundzüge alttestamentlicher Schöpfungsaussagen, in: Margit Eckholt / Sabine Pemsel-Maier (Hg): Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 13-30, hier: 22.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd., 23.

¹⁹⁵ Ebd., 21.

¹⁹⁶ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 198f.

sowohl eine imperativische wie auch eine indikativische Seite beinhalten. Die *imago Dei*-Aussage ist eine Sollens- und eine Seins-Aussage gleichermaßen. Zum einen ist jeder Mensch, unabhängig von seinen Taten, in einer besonderen Beziehung zu Gott, denn der Mensch verdient diese besondere Nähe nicht durch seine Leistungen, sondern jeder und jede Einzelne ist mit der gleichen, unbedingten Würde ausgestattet. Die Menschen müssen sich diese Würde nicht verdienen, aber sie sollen sie durch ihr Verhalten bewähren.¹⁹⁷ Daher überträgt die Gottesebenbildlichkeit dem Mensch auch Verantwortung für sein Leben und für den Umgang mit seiner Umwelt. So ist jeder Mensch als Bild Gottes „in einer besonderen Gottesnähe, die ihn verpflichtet, wie eine gute Tochter bzw. wie ein guter Sohn die Erde zu schützen und zu pflegen“.¹⁹⁸

„Die Aussage vom Abbild-Sein Gottes impliziert somit die Nähe des Menschen zu Gott, indem der Mensch Gott auf Erden als Ebenbild repräsentieren darf. Zugleich erhält der Mensch durch die Gottesebenbildlichkeit königliche Züge, die besonders im Herrschaftsauftrag über die Schöpfung sichtbar werden.“¹⁹⁹

Die imperativische Seite der Aussage wird vor allem durch den Zusammenhang zum Herrschaftsauftrag ersichtlich. Da der Mensch Gott ähnlich ist, soll er ihm auch immer ähnlicher werden. Dies kann unter anderem durch einen Anteil an der göttlichen Schöpferkraft geschehen. Denn durch die Ebenbildlichkeit und den Gestaltungsauftrag ist der Mensch dazu geschaffen, an Gottes schöpferischem Handeln teilzuhaben. Er kann die vorhandene Schöpfung als Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen Gottes verändernd gestalten. Pico della Mirandola spricht im 15. Jahrhundert in seiner Schrift „Über die Würde des Menschen“ von der Mitschöpfertätigkeit der Menschen, die sie besonders auszeichnet:

„Du allein bist nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen, das zu sein, was du nach deinem Willen beschließt. Du selbst sollst zu deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein. Du kannst zum Vieh entarten oder dich zu den höchsten Sphären der Gottheit erheben.“²⁰⁰

Es gibt eine von Gott beabsichtigte Mitwirkung des Menschen, die ihn am Werk des Schöpfers teilhaben lässt, wie zum Beispiel die Darstellung der Arbeit im Garten (Gen 2,15) zeigt, in der sich menschliches und göttliches Handeln ergänzen. Dabei bleibt allerdings eine gewisse Art des Schaffens, die mit dem hebräischen Verb *bara* (dt. Lebendiges schaffen) ausgedrückt wird, Gott vorbehalten. Trotz der Mitschöpfertätigkeit werden Menschen und Gott nicht auf eine Stufe gestellt. Lienkamp

¹⁹⁷ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 200f.

¹⁹⁸ Ebd., 200.

¹⁹⁹ Diller: Anfang, 22f.

²⁰⁰ Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, aus dem lat. Original übers. v. Norbert Baumgarten, Hg. von August Buck, Hamburg 1990, 43.

stellt fest, dass die Rede vom Menschen als Mitschöpfer und Mitschöpferinnen „diese Differenz, die dem Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf entspricht, nicht verwischen“²⁰¹ darf. Papst Johannes Paul II. verweist darauf, dass diese Differenz öfter übersehen wird und schreibt in *Centesimus Annus*:

„(...) statt seine Aufgabe als Mitarbeiter Gottes in der Welt zu erfüllen, setzt sich der Mensch zu Unrecht an die Stelle Gottes und geht so dazu über, die Herabsetzung der Natur zu betreiben, die er eher quält als lenkt.“ (CA 37)²⁰²

Setzt sich der Mensch an Stelle Gottes und verschwindet der Unterschied zwischen der Mitschöpfertätigkeit und Gottes Schöpferhandeln, verliert der Mensch die Ausrichtung seines Handelns.

4.2.3. Der Herrschaftsauftrag des Menschen

In dieser Differenz von Geschöpf und Mitschöpfer sind wir zwar selbst Geschöpfe Gottes, tragen jedoch in besonderer Weise Verantwortung für den Rest der Schöpfung, da Gott uns die Erde anvertraut hat. In der Erzählung spricht Gott zu den Menschen:

„Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“ (Gen 1, 27-28)

Diese Stelle folgt unmittelbar auf die *imago Dei*-Aussage, wodurch klar wird, dass der Herrschaftsauftrag eng mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verknüpft ist, denn „infolge seiner Nähe zu Gott ist er befähigt, Rechte über die Schöpfung zu übernehmen.“²⁰³ Da beides mit dem Bild des alttestamentlichen Königs zusammenhängt, wird das Ideal des verantwortungsvollen, biblischen Königs heraufbeschwört. Dieses konkretisiert sich zum Beispiel in Psalm 72, wo der ideale König nicht in eigener Vollmacht handelt, sondern als Beauftragter Gottes. Auch das Bild des vorbildlichen Königs Salomo zeigt, dass seine Herrschaft allen Frieden, Sicherheit, Glück und Zufriedenheit bringt.²⁰⁴ Nun sind alle Menschen, wie zuvor nur Könige, zur Vollmacht und gleichzeitig zur Verantwortung vor Gott gerufen. Rosenberger formuliert:

²⁰¹ Lienkamp: Klimawandel, 177.

²⁰² Ebd., 176f.

²⁰³ Diller: Anfang, 24.

²⁰⁴ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 185.

„Im Haus der Schöpfung sind die Menschen als KönigInnen eingesetzt, mit der unmittelbaren, von Gott geschenkten Vollmacht, dieses Haus zu gestalten, aber ebenso mit der unabweisbaren Verantwortung, wie HirtInnen für die Gemeinschaft aller Lebewesen fürsorglich da zu sein.“²⁰⁵

Daher sollen die Menschen die Natur hegen und pflegen und Unheil von ihr fernhalten. Sie tragen sozusagen die Verantwortung für das Wohl ihrer Untergebenen. Die so ausgeübte Herrschaft muss sich jedoch am göttlichen Vorbild orientieren und ist dadurch auch beschränkt, denn der Mensch darf seine Macht nicht missbrauchen, um der Schöpfung Gottes zu schaden.²⁰⁶ Kehl stellt dazu fest:

„Die Beziehung des Menschen zur Natur, also zu seiner natürlichen Umwelt und zu den nichtmenschlichen Mitgeschöpfen, steht demnach für den Glaubenden im größeren Rahmen der Beziehung des Menschen zu Gott; sie bildet das alles bestimmende Vorzeichen, das der Schöpfungsglaube dem ethisch verantwortlichen Handeln des Menschen in und an der Natur voranstellt.“²⁰⁷

So kann der Mensch die Aufgabe des Hausverwalters Gottes nur kraft der bewusst gelebten Beziehung zu Gott gut wahrnehmen.²⁰⁸ Allerdings wurde die Rede vom Herrschaftsauftrag des Menschen immer wieder auch von der Beziehung zu Gott losgelöst und als eine Art der Erlaubnis zur Ausbeutung gesehen. Karl Löwith, Lynn White und Carl Amery haben zum Beispiel die neuzeitlichen Umweltprobleme als Folge des Christentums dargestellt und dies, unter anderem, mit dem biblischen Herrschaftsauftrag belegt. Sie meinten, dass die Übersetzung „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) als Legitimation für einen schrankenlosen Fortschritt und eine rücksichtslose Beherrschung der Natur gesehen wurde. Allerdings wurde bis zur Neuzeit der Schöpfungsauftrag in seinem ganzen Zusammenhang gesehen und kaum als Legitimation zum Beherrschen der nicht-menschlichen Welt verstanden, was mit den damaligen technischen Mittel auch gar nicht möglich war. Erst durch neue technische Erfindungen und den Verlust der ursprünglichen Schöpfungsperspektive wurde eine Missdeutung ermöglicht, die die Ausbeutung der Natur gutgeheißen hat.²⁰⁹ Bedford-Strohm betont: „Nicht weil das Christentum seinem biblischen Auftrag zur Weltgestaltung gefolgt ist, konnte sich eine Kultur der Naturzerstörung entwickeln, sondern weil es diesen Auftrag pervertiert hat.“²¹⁰

²⁰⁵ Rosenberger: Lebensbaum, 119.

²⁰⁶ Vgl. Diller: Anfang, 24.

²⁰⁷ Kehl: Gott, 336.

²⁰⁸ Vgl. Ebd., 341.

²⁰⁹ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 182f.

²¹⁰ Bedford-Strohm: Schöpfung, 21.

Dieser Schluss lässt sich mit einer genauen Analyse der biblischen Texte begründen. Denn in der priesterlichen, jüngeren Schöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4a) bekommt der Mensch zwar in Gen 1,26 den Auftrag, über die Tiere und die Welt zu herrschen. Es ist ein Herrschen, das verantwortungsvoll auf die Schaffung von Recht und Ordnung ausgerichtet ist, das jedoch auch unter Umständen Gewalt anwenden darf. Dies ist jedoch im Kontext der damaligen Situation zu verstehen, in der der Mensch von der Natur bedroht war.²¹¹ So bedeutet das hebräische Verb *kabas*, das mit „unterwerfen“ übersetzt wurde, ursprünglich „den Fuß auf etwas setzen“. Das in Gen 1,26.28 verwendete Verb *radah* konkretisiert diese Funktion des Menschen und bedeutet so viel wie „sorgen“ und „Verantwortung für etwas tragen“.²¹² Beide Verben (*radah* und *kabas*) legitimieren aber nicht die Tötung von Tieren, die erst ab der Erzählung von der Sintflut den Menschen zugestanden wird.²¹³ In diesem Sinne kann die Rede von der Unterwerfung und der Herrschaft auch im Sinne einer Hirtenmetaphorik als Begleiten, Weiden und Hirte-Sein verstanden werden.²¹⁴ Außerdem wird der erste Schöpfungsbericht durch den zweiten und älteren (Gen 2,4b-3,24) ergänzt, bei dem es heißt: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und behüte.“ (Gen 2,15). Hier wird von Verantwortung, von Bewahrung, Kultur und Pflege gesprochen.²¹⁵ Dies unterstreicht das Verständnis von Herrschaft im Sinne der Hirtenmetaphorik. Maßstab für das menschliche Handeln bleibt dabei immer Gott, der seine Geschöpfe liebt und leben lässt.²¹⁶ Dies hat in letzter Zeit zu einer verstärkten theologischen Auseinandersetzung mit der Schöpfung geführt. Bedford-Strohm kommt zu dem Schluss:

„Die neuen theologischen Entwürfe, die das Thema „Schöpfung“ explizit auf dem Hintergrund der modernen ökologischen Herausforderungen reflektieren, konnten sich alle auf gehaltvolle Neuinterpretationen der biblische Schöpfungstexte stützen, die das Verständnis des biblischen Herrschaftsauftrags über die Natur als Erlaubnis zur Ausbeutung als Missverständnis erweisen.“²¹⁷

So haben die jüngsten Auseinandersetzungen mit den biblischen Schriften gezeigt, dass das „Herrschen“ mehr als „Behüten“ zu verstehen ist und dass sich die Herrschaft des Menschen vor allem am liebenden Handeln Gottes orientieren soll.

²¹¹ Vgl. Diller: Anfang, 23f.

²¹² Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 184.

²¹³ Vgl. Diller: Anfang, 23f.

²¹⁴ Vgl. Alois Wolkinger: Erdethik – zwischen „Niedertreten“ und „Pflegen“ – zwischen Zerstörung und Kultur, Thaur – Wien – Münschen 1996, 26.

²¹⁵ Vgl. Ebd.

²¹⁶ Lienkamp: Klimawandel, 186f.

²¹⁷ Bedford-Strohm: Schöpfung, 22.

4.2.4. Dankbarkeit und Lob gegenüber Gott

Um der Berufung zur Gottesebenbildlichkeit und zur Herrschaft über die Schöpfung gerecht zu werden, kommen den Menschen verschiedenste Aufgaben zu. Die grundlegendste dieser Aufgaben ist das Anerkennen des Schöpfergottes. Die Menschen sind als Geschöpfe Gottes in die Schöpfung eingebunden und können zunächst nur über sie staunen. Das Staunen über die Wunder der Schöpfung und das daraus resultierende Lob Gottes kann somit als die ursprünglichste Aufgabe der Menschen gesehen werden. Sie beginnt mit der Wahrnehmung, dass das Leben eine Gabe, ein Geschenk Gottes ist und „findet ihren Ausdruck im Staunen, in der Selbstbescheidung und in der dankbaren Lobpreisung Gottes.“²¹⁸ Aus der Erfahrung des geschenkten Lebens und der Welt entspringen Dank und Lobpreis dem Schöpfer gegenüber:

„Dem Geschöpf kommt es zu, seinen Schöpfer zu preisen. Wenn das Geschöpf das Lob verweigert, beraubt es sich seiner eigenen Grundlage. (...) Denn Geschöpfsein bedeutet, sein Sein nicht aus sich heraus zu haben, sondern als von einem anderen geschenktes.“²¹⁹

So kann der Ausdruck des Lobens als Anerkennen des Schöpfergottes verstanden werden. Es entspricht einer Spiritualität, die weiß, dass sie nicht alles aus sich selbst heraus geschaffen hat, sondern sich Gott verdankt. Ein Mensch, der lobt, sagt auch etwas über sich selbst aus, denn: „Loben kann nur, wer aufmerksam ist für andere, wer ein Gespür für Werte hat, wer beziehungsfähig ist und wer nicht Angst hat, dass es die eigene Größe mindern würde, wenn andere gelobt werden.“²²⁰ Das Loben setzt voraus, dass der Mensch sich selbst nicht so wichtig nimmt, nicht um sich selbst kreist, sondern sich von Größerem erfassen lässt. Dieses Größere kann er in der Schöpfung erkennen. Indem er die Schöpfung preist, verherrlicht er den Schöpfer.²²¹ Grün zufolge ist den modernen Menschen oft das Gespür dafür abhandengekommen. Sie fühlen sich selbst als Schöpfer und Schöpferinnen, die stolz auf ihre eigenen Werke blicken und sich in ihnen verwirklichen wollen. Dabei wird das Loben des Schöpfers überflüssig und nutzlos.²²²

Das Lob hat, als grundlegendste Aufgabe des Menschen, auch mit Freude und Lebendigkeit zu tun. Wer die Dinge lobt, kann sich freuen und die Dinge der Welt genießen. Denn

²¹⁸ Auer: Umweltethik, 202.

²¹⁹ Grün: Schöpfungsspiritualität, 18.

²²⁰ Willi Lambert SJ: Gottesgesang und Menschenlob, in: geist.voll. spirituell – orientierend-praktisch: Umwelt schützen 2014/2, 19.

²²¹ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 17f.

²²² Vgl. Ebd., 18.

„Wer Gott in den Dingen der Schöpfung lobt, der will die Dinge nicht zuerst für sich gebrauchen, sondern er kann sie in ihrer Schönheit lassen. (...) Erst in diesem Lassen wächst die Freude über die Schöpfung. Die Schöpfung wird nicht verzweckt, nicht ausgebeutet für die Belange der Menschen, sondern sie wird voll Freude betrachtet und meditiert, sie wird in ihrer Schönheit gelassen.“²²³

So kann das Lob verbunden mit der Freude über die Schöpfung zu einem gelasseneren Umgang mit Materiellem beitragen. Aus dem Loben entspringen Dankbarkeit, für das was es gibt und das Bewusstsein, dass die Welt geschenkt ist und man nicht darüber verfügen kann. Man kann sich an ihr freuen, ohne sie für sich zu verzwecken. So ist das Lob eine Freude über Materielles, aber eine Freude, die das Geschenkte auch wieder loslassen kann.

So hat das Loben mit einem Blick zu tun, der sich von sich selbst und den Dingen weg richtet und ganz auf den Gelobten schaut. Dabei bringt nicht nur der Mensch, sondern auch die ganze Schöpfung Gott Lob dar. In der Bibel finden wir, zum Beispiel in den Psalmen, immer wieder die Aussage, dass die Himmel die Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes bezeugen (Vgl. Ps 19,2-6; 50,6; 97,6). Alles was atmet, lobt und rühmt Gott (Vgl. Ps 145, 21; 150,6; Jes 43,20; Offb 5,13) und in den beiden großen Schöpfungsgesängen (Ps 148 und Dan 3,51-90) werden alle Mächte, Lebensräume und Lebewesen dazu aufgefordert, Gott zu loben.²²⁴ Das Lob kann als „der Ausdruck freudiger Dankbarkeit über das eigenen Leben“ gesehen werden und verkörpert „das Anerkennen Gottes als Schöpfer und tragenden Grund der eigenen Existenz“²²⁵. Da alle Geschöpfe in Unmittelbarkeit zu ihrem Schöpfer stehen und eine besondere Würde haben, können sie auch Gott loben. Dies zeigt sich besonders am Sabbat, auf den die ganze Schöpfung hingeordnet ist. Er ist der Ruhe- und Kulttag, der seinen besonderen Sinn durch das Lob Gottes, des Schöpfers, erfährt.²²⁶ An diesem Tag wird die gesamte Schöpfung aufgerufen, zur Ruhe zu kommen und der Beziehung zu Gott und zu den Geschöpfen Raum zu geben. Das Lob des Schöpfers wirkt diesem Verständnis zufolge auch immer auf die Schöpfung zurück. Denn wenn man von Gott gut redet (*benedicere*), muss man auch von seiner Schöpfung gut reden. Und wer mit wohlwollenden Augen die Schöpfung betrachtet, kann darin Gottes Herrlichkeit sehen. So führt das Lob auch zu einer positiven Grundhaltung der Natur und dem Menschen

²²³ Ebd., 20.

²²⁴ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 84.

²²⁵ Ebd., 85.

²²⁶ Vgl. Ebd., 86.

gegenüber.²²⁷ Im Logos, durch den alles geschaffen wurde, zeigt sich noch eine weitere Qualität des Lobes der Menschen. Denn der Logos ist auch der Grund des menschlichen Wortes, das die Schöpfung lobt. Indem die Menschen Gottes Schöpfung besingen, wirkt Gottes Wort in ihrem Wort und schafft dadurch die Dinge.²²⁸

„Das Wort des Lobes wird so zum Mitschaffer und Erhalter der Schöpfung Gottes. Das ist wohl die höchste Würde des Gotteslobes, daß Gottes schöpferisches Wort in ihm selbst wirksam wird und die Schöpfung in der lobenden Antwort des von Gottes Gnade ergriffenen Menschen zur Vollendung kommt.“²²⁹

Eng verbunden mit dem Loben ist die Haltung der Dankbarkeit. Bereits in den Schöpfungspsalmen tritt diese Verknüpfung zu Tage. So verbindet der Psalmist in Psalm 65 die Dankbarkeit für die Erde mit dem Lob für den, der sie geschaffen hat. Er berichtet davon, wie die Schönheit der Natur und ihr Schöpfer aufeinander verweisen. Im Danken werden die Dinge aber mehr von sich selbst aus gesehen, im Loben ist man ganz auf den Schöpfer, den Gelobten, eingestellt.²³⁰ Daher spielt im Dank mehr mit, was es für einen selber bedeutet, was Gott getan hat.²³¹ Somit ist auch das Danken eine Grundhaltung in der Schöpfungsspiritualität, die aus der Freude über der Schöpfung herauswächst: „Verbunden mit der Freude an der Schöpfung und der in ihr aufscheinenden Herrlichkeit des Schöpfers (vgl. Röm 1,19-23) kann die Dankbarkeit sicher als die Schöpfungstugend schlechthin bezeichnet werden.“²³² Dankbarkeit ist eine Wertschätzung der Fülle des Lebens, ein Grundton unserer Lebensfreude. Sie richtet die Aufmerksamkeit auf das, was ist und nicht auf das, was fehlt. Ähnlich wie das Lob kann sie dabei helfen, die eigene geschöpfliche Abhängigkeit anzuerkennen und sich über die gegebenen, geschenkten Dinge zu freuen: „Wer weiß, dass er das, was er hat, nicht zuerst sich selbst, sondern anderen und letztlich Gott verdankt, hat eine gelöstere Einstellung den materiellen Gütern gegenüber. Er kann sich an ihnen freuen, ohne sie besitzen zu müssen.“²³³ Gerade weil Dankbarkeit uns für die Schönheit und Gutheit der Welt empfänglich macht, macht sie uns auf der anderen Seite auch kritisch. Denn eine dankbare Einstellung soll nicht Verantwortung auf Gott abschieben und zu mehr Gleichgültigkeit führen, sondern auch Verantwortung übernehmen für das, was

²²⁷ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 25.

²²⁸ Vgl. Ebd., 21.

²²⁹ Ebd., 22f.

²³⁰ Vgl. Ebd., 17f.

²³¹ Vgl. Lambert: Gottesgesang, 19.

²³² Kehl: Gott, 336.

²³³ Gabriel: Lebensstil, 225.

wir ändern können. Dankbarkeit zeigt Positives auf und macht dadurch auch empfindsam für Ungerechtigkeiten und Benachteiligungen.²³⁴

So kann Dankbarkeit eine wesentliche Motivation für eine neue Sicht der Natur sein, die ein neues Verhältnis zur Natur aufbaut und Genügsamkeit lehrt.²³⁵ In der Dankbarkeit erweisen sich die Menschen als Geschöpfe, die das Geschenksein der ganzen Schöpfung annehmen und anerkennen. Sie danken, da sie empfangen haben, und können, auch stellvertretend für die ganze Natur, dem Schöpfer angemessen antworten.²³⁶ Dankbarkeit resultiert auch aus dem Bewusstsein, dass die Welt den Menschen nur als Leihgabe anvertraut ist und diese in ihr auf Zeit eine Art Haushalter sein dürfen.²³⁷ Doch wie bei anderen Tugenden und dem Lob auch, scheint dieser Gedanke heute oft nicht mehr zeitgemäß: Der moderne Mensch erschafft sich selbst, fühlt sich frei und verdankt sich niemandem. Dieses Bild entspricht aber nicht der Realität, in der wir täglich auf andere Menschen angewiesen sind und unser Leben physisch und psychisch an die Natur zurückgebunden ist.²³⁸ Letztlich kommt die zentrale Bedeutung der Dankbarkeit für eine christliche Spiritualität in der Eucharistie zum Ausdruck.²³⁹ Dies verdeutlicht der französische Jesuit und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin in seiner „Messe über die Welt“, in der er die ganze Welt dankend vor Gott bringt, damit dieser sie verwandle und erneuere.²⁴⁰

4.3. Der Mensch in Beziehung mit sich und seinen Mitmenschen

Der Mensch, der als Ebenbild und als Statue Gottes in der Welt steht, um Gott zu loben und zu danken, muss sich auch um eine stimmige Beziehung zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen bemühen. Nachdem nun jene Punkte beleuchtet wurden, die vor allem die Beziehung des Menschen zu Gott thematisieren, widmet sich dieses Kapitel nun jenen Vorstellungen und Tugenden, die vor allem den Menschen betreffen. Zum einen sind das Dinge, die jeden Menschen als Individuum in seiner Beziehung zu sich selbst betreffen, zum anderen sind es Haltungen, die zwischenmenschliche Beziehungen beeinflussen.

²³⁴ Vgl. Geiko Müller-Fahrenholz: *Heimat. Christliche Spiritualität unter endzeitlichen Lebensbedingungen*, München 2013, 140.

²³⁵ Vgl. Gabriel: *Lebensstil*, 220.

²³⁶ Vgl. Kehl: *Gott*, 336.

²³⁷ Vgl. Ebd., 337.

²³⁸ Vgl. Gabriel: *Lebensstil*, 224.

²³⁹ Siehe Kapitel 4.4.3. *Liturgie und kosmische Eucharistie* in der vorliegenden Arbeit.

²⁴⁰ Vgl. Gabriel: *Lebensstil*, 225.

4.3.1. Der Mensch als Geschöpf und Mitschöpfer

Die Menschen stehen als, Geschöpfe und Mitschöpfer und Mitschöpferinnen, in einer Spannung. Sie haben eine doppelte Position inne, da sie zum einen eingebettet sind in die Natur, zum anderen aber auch aus ihr herausgehoben. Sie besitzen eine Ähnlichkeit mit Gott und eine Ähnlichkeit mit den übrigen Geschöpfen, mit denen sie gemeinsam im Lebenshaus der Erde wohnen. Die Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit²⁴¹ und den Herrschaftsauftrag²⁴² weisen auf das Herausgehoben-Sein der Menschen hin. Wie dargestellt wurde, sind die Menschen mit Geist und Freiheit begabt und haben Anteil an der Schöpferkraft Gottes, sodass sie auch selbst schöpferisch tätig werden können. Gleichmaßen sind sie aber selbst auch Teil der Schöpfung, und die Aussage der Ebenbildlichkeit in der jüngeren Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) begründet keine Überordnung der Menschen, sondern eine besondere Verantwortung und Dienstfunktion: Sie sind Statue Gottes für die anderen Geschöpfe.²⁴³ Im älteren Schöpfungsbericht formt Gott die Menschen aus der Erde des Ackerbodens und haucht ihnen Lebensatem ein. Dort sind Erde und Mensch aus demselben Stoff gemacht: *adam* (hebräisch für „Erde“) und *adama* (hebräisch der „Erdling“) stehen in engster Beziehung. Paulus schreibt ebenfalls, dass der erste Mensch von der Erde stammt und Erde ist (1 Kor 15,47) und Jesus Sirach nennt die Erde „Mutter aller Lebenden“ (Sir 40,1). Diese biblischen Aussagen greift Franz von Assisi auf, wenn er in seiner besonderen Verbindung zur Natur im Sonnengesang die Erde als Mutter anspricht.²⁴⁴ Besonders Psalm 104 zeugt von dieser Einbettung des Menschen in die Schöpfung.²⁴⁵ Neben der engen Verbindung des Menschen mit der Erde gibt es auch besondere Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier: beide formt Gott aus dem Ackerboden, beide haben Lebensatem in sich, beide bekommen pflanzliche Nahrung, gehen in der Flut unter und werden Adressaten eines neuen Bundes. So bilden die Menschen gemeinsam mit den Tieren eine Leidens- und Hoffnungsgemeinschaft, die zum Beispiel im Noah-Bund ersichtlich wird. Die Arche kann dabei als Symbol für diese Überlebensgemeinschaft gesehen werden.²⁴⁶ Auch die meisten Formulierungen des Sabbatgebotes im Alten Testament schließen die Tiere mit ein. Sie haben wie die

²⁴¹ Siehe Kapitel 4.2.2. *Der Mensch als imago dei* in der vorliegenden Arbeit.

²⁴² Siehe Kapitel 4.2.3 *Der Herrschaftsauftrag des Menschen* in der vorliegenden Arbeit.

²⁴³ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 211.

²⁴⁴ Vgl. Ebd., 211.

²⁴⁵ Vgl. Ebd., 213.

²⁴⁶ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 157.

Menschen ein Recht auf Ruhe und Erholung (Vgl. Ex 23,12; Dtn 5, 12-15) und dürfen im Sabbatjahr gemeinsam mit den Armen die brachliegenden Felder abernten (Ex 23,10f). Auch in der hoffnungsvollen Vision Jesajas leben Mensch und Tier in Zukunft wieder in Frieden miteinander; der friedliche Urzustand ist somit auch Ziel der Schöpfung.²⁴⁷ Dies wird im Römerbrief aufgegriffen, der eine gemeinsame eschatologische Perspektive entwirft:

„Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“ (Röm 8,19-22)

So stehen die Geschöpfe Gottes in einer Schicksalsgemeinschaft und sind voneinander abhängig. Diese biblische Sichtweise rechtfertigt daher auch keine strenge Hierarchie unter den Lebewesen oder eine Abwertung der Natur und der Tiere zugunsten des Menschen.²⁴⁸ Auch die Reihenfolge der Schöpfungswerke deutet nicht auf eine Überhöhung des Menschen hin, da die Abfolge Pflanzen-Tiere-Menschen, in der zweiten Schöpfungserzählung anders ist: Menschen-Pflanzen-Tiere.²⁴⁹ Im Buch Kohelet wird die Verbundenheit von Mensch und Tier noch einmal herausgehoben und betont. Beide haben denselben Atem, sind aus derselben Erde gemacht und werden wieder sterben (Vgl. Koh 3,19ff). Lienkamp betont daher:

„Diese Passage bezeugt einmal mehr den Realismus des biblischen Menschenbildes, das neben der Hoheit des Menschen auch seine mit den anderen Geschöpfen geteilte Erdverbundenheit, Anhänglichkeit, Leiblichkeit, Verletzlichkeit, Bedürftigkeit, Abhängigkeit und Endlichkeit feststellen kann, ohne damit die Würde des vernunftbegabten Tieres Mensch zu schmälern.“²⁵⁰

So steht nach einem biblischen Schöpfungsverständnis der Mensch „als Subjekt nicht einfach der Natur als Objekt gegenüber, er/sie ist vielmehr in die natürliche Umwelt in buchstäblicher radikaler Weise hineingebunden.“²⁵¹ Der Mensch kann ohne Natur und losgelöst von der Welt nicht sein. Sie ist gewissermaßen die Basis für die menschliche Entfaltung, auf die er aufgrund seiner leiblichen Verfassung angewiesen ist.²⁵² Ein Verständnis des Menschen als Teil der Schöpfung kann helfen, die Trennung von

²⁴⁷ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 213.

²⁴⁸ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 159.

²⁴⁹ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 210.

²⁵⁰ Ebd., 212f.

²⁵¹ Auer: Umweltethik, 223.

²⁵² Vgl. Ebd.

Mensch und Natur zugunsten einer Einheit von Mensch und Natur zu überwinden.²⁵³ Menschen und Tiere können gemeinsam als Geschöpfe Gottes gesehen werden und so können sie, trotz ihrer Unterschiede, eine Gemeinschaft bilden. Rosenberger meint daher, dass sowohl der anthropozentrische als auch der biozentrische Ansatz vertreten werden können, „mehr noch, sie sind in ihrer gemäßigten Form einander gegenseitig bedingende ethische Perspektiven, die sich perichoretisch durchdringen.“²⁵⁴ Denn die Beziehung zu Gott lässt den Menschen sich als Teil der Schöpfung erfahren, aber gleichzeitig auch als ihr gegenüber stehend.

In der Moderne lässt die strikte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt kaum Raum für die Einordnung des Menschen.²⁵⁵ So wurde in der Neuzeit die doppelte Stellung des Menschen oft einseitig aufgelöst: Er wird nun rein als Subjekt bestimmt, das über den Rest der Natur wie über ein Objekt herrschen kann. Dieses Bild des selbstständigen, souveränen Menschen droht heute, sich ins Gegenteil zu verwandeln, da der Mensch von den Naturwissenschaften auf ein reines Produkt der Evolution reduziert wird. Werden die Menschen nur als Tiere inmitten der restlichen Natur betrachtet, können weder Freiheit noch ein Anspruch auf ethisches Handeln mehr etabliert werden.²⁵⁶ Eine christliche Anthropologie kann hier helfen die doppelte Position des Menschen nicht einseitig aufzulösen:

„Demgegenüber hat die Theologie zu zeigen, dass der Mensch zwar einerseits Teil der physischen (geschaffenen) Natur ist, mit der er/sie viele Merkmale des Lebendigen teilt, aber zugleich Gottes Ebenbild und als solcher verantwortlicher Verwalter der Schöpfung.“²⁵⁷

Diese Auffassung kann sich gerade in einer Welt bewähren, die versucht die Komplexität der Beziehung zwischen Mensch und Natur auf eine Seite hin zu vereinfachen.

4.3.2. Demut als Anerkennung der eigenen Grenzen

Da der Mensch eben nicht nur aus der Natur herausgenommen, sondern auch in sie eingebunden ist, erfährt er sich als Teil der endlichen Welt. Der biblische Satz aus Gen 3,19: „Staub bist du, und zum Staub musst du zurück“ erinnert an die Endlichkeit des Menschen. Diese äußeren Grenzen der Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit teilen die

²⁵³ Vgl. Lienkamp: Klimawandel, 214.

²⁵⁴ Rosenberger: Lebensbaum, 13.

²⁵⁵ Vgl. Gabriel: Lebensstil, 221.

²⁵⁶ Gabriel: Ökologie, 24.

²⁵⁷ Ebd.

Menschen mit der übrigen Schöpfung. Sie können und müssen sich aber im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen mit diesen Grenzen bewusst auseinandersetzen. Lernen mit Grenzen fruchtbar umzugehen, sie wahrzunehmen und anzunehmen, gehört zu unseren Aufgaben als geistbegabte Geschöpfe.²⁵⁸ Der Tod ist dabei die Grenze, die uns am meisten herausfordert. Vor allem die eigene Sterblichkeit, die auch durch den Tod anderer schmerzlich vor Augen geführt wird, ist eine zentrale Herausforderung: „Der Umgang mit dem Tod gehört daher auch zu den grundlegenden Elementen der Schöpfungsspiritualität.“²⁵⁹ Wenn man ihn annehmen kann, kann man in allem gelöst und frei handeln und unverkrampft leben. Ein bewusster Umgang mit der eigenen Sterblichkeit verlangt außerdem nach einem Loslassen von Idealen und Vergangenen. Wir lernen etwas zu lassen, das wir nicht verändern können.²⁶⁰ Rosenberger schreibt dazu:

„Krankheit, Leid, Unwissenheit, Unvermögen, Ohnmacht – all das sind Erfahrungen, die dem Menschen die Begrenztheit seines kleinen Lebens verdeutlichen. Der Tod aber ist das äußerste Symbol, die radikalste Grenzziehung dieses Lebens und das sichtbarste Zeichen menschlicher Endlichkeit.“²⁶¹

Der Tod ist also vor allem eine Zeichen der Geschöpflichkeit: Wir sind nicht Herr über Leben und Tod, sondern radikal abhängig von unserem Schöpfer. Mit dem eigenen Tod gut umzugehen kann auch heißen, das Leben mit seinen Möglichkeiten und Grenzen in Demut und Dankbarkeit zu bejahen. Die Endlichkeit des Lebens, die der Tod bewusst macht, kann auch dazu dienen, sich des Lebens zu freuen und die Zeit als Geschenk anzunehmen.²⁶²

Demut ist die Tugend, eben diese Grenzen anzuerkennen und gemäß der Schöpfung zu leben. In der Interpretation der Kirchenväter wird für das Bewusstsein, von der Erde zu stammen, der lateinische Begriff *humilitas* (Demut) verwendet und mit dem Wort *humus* (Erde) in Verbindung gebracht. *Humilitas*, die Demut, ist somit das Wissen, aus Erde geschaffen zu sein, und der Versuch, diese Tatsache auch zu bejahen.²⁶³ Bei Franz von Assisi ist der Begriff der *humilitas* sehr zentral und meint „nichts anderes als unsere menschliche Daseinsweise in der Schöpfung.“²⁶⁴ Der Mensch stammt aus der Erde, und

²⁵⁸ Vgl. Josef Maureder: Mensch werden – erfüllt leben, in: Stefan Kiechle SJ / Willi Lambert SJ: Ignatianischen Impulse, Band 23, Würzburg 2007, 76.

²⁵⁹ Rosenberger: Lebensbaum, 166.

²⁶⁰ Vgl. Maureder: Mensch, 79.

²⁶¹ Rosenberger: Lebensbaum, 167.

²⁶² Vgl. Ebd., 171.

²⁶³ Vgl. Ebd., 23.

²⁶⁴ Anton Rotzetter: Perspektiven gewinnen. Spiritualität als Lebenskunst, Freiburg 2003, 143.

wenn er diese Wahrheit annimmt, dann vollzieht er sein Wesen und zeigt Demut. Der schweizerische Kapuziner Anton Rotzetter formuliert dazu:

„Die Erde zeigt uns das uns Gemäße: die Behutsamkeit, die Rücksichtnahme, die Langsamkeit, die Aufmerksamkeit, die Intensität des Augenblicks, die Zärtlichkeit, die Weise eben, wie wir Menschen in der Schöpfung stehen.“²⁶⁵

Demut hat somit mit dem Annehmen der endlichen und von Gott abhängigen Existenz zu tun. Sie befähigt dazu, zu einer Realität zu stehen, die auf der einen Seite wunderbar, auf der anderen Seite aber auch begrenzt und zerbrechlich ist. So kann Demut als wahre Selbsterkenntnis gesehen werden, die wertvolles Leben innerhalb der unverrückbaren Grenzen ermöglicht. Auch ein Staunen und eine Ehrfurcht über die Schönheit und die Wunder der Erde können zu einer demütigen Haltung beitragen. Je mehr wir erkennen, wie einzigartig die Welt ist, desto leichter wird es, demütig zu sein.²⁶⁶ Eine derart demütige Haltung könnte den Menschen auch helfen, Denken und Handeln so zu verändern, dass sie den gegebenen Grenzen mehr entsprechen und damit nachhaltiger Handeln.²⁶⁷ Demut, auf diese Weise verstanden, ist daher keine falsche Unterwürfigkeit, sondern eine realistische Selbsteinschätzung. Dies zeigt sich oft nicht mehr auf den ersten Blick, denn Demut hat im Laufe der Geschichte einen negativen Beigeschmack bekommen und wird oft mit der Gesinnung der Untertanen verbunden. Eine demütige Gesinnung wird dann als Form der Unterwerfung gesehen, die keine Entfaltung der eigenen Person zulässt. Dabei muss der Wunsch nach Eigenständigkeit aber nicht mit einer Leugnung von Abhängigkeit und Geschöpflichkeit einhergehen. Genau im Gegenteil, erst das Anerkennen der Realität, auch der Grenzen macht wirklich frei. Wir sind Geschöpfe in einem uns gesetzten Rahmen und Demut ist die Bereitschaft, diese Bedingtheit anzunehmen.²⁶⁸ Das Gefühl, von Gott geschaffen und abhängig zu sein, kann auch frei machen, um ohne Leistungsdruck das Leben zu genießen. Das wiederum befreit und macht unbefangen auch für den Umgang mit anderen.²⁶⁹ Denn wer um seine eigenen Grenzen weiß, der kann auch dankbar das ihm Geschenkte annehmen und den Blick für die anderen öffnen. Damit ist Demut aber eine besondere Haltung, die religiös motiviert ist. Denn sie ist ein „Charakteristikum einer wie immer gearteten Religiosität und ein signifikantes Plus gegenüber einem dezidiert areligiösem Ethos. Wer nicht um seine Rückbindung an ein wie immer zu fassendes Größeres weiß, kann nicht demütig

²⁶⁵ Ebd., 144.

²⁶⁶ Vgl. Müller-Fahrenholz: Heimat, 137.

²⁶⁷ Vgl. Gabriel: Lebensstil, 221.

²⁶⁸ Vgl. Müller-Fahrenholz: Heimat, 138.

²⁶⁹ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 24.

sein.²⁷⁰ So kann sich eine demütige Haltung nur im Zusammenhang mit einem Glauben an einen Gott, an einen Größeren ausbilden. In der christlichen Religion spielt Demut eine große Rolle und kann, da Jesus Christus Mensch geworden ist, auch als eine göttliche Tugend angesehen werden. Selbst Gott, der Größte, begegnet uns im ganz Kleinen.²⁷¹ Jesu Wirken auf Erden ist auch selbst ein gutes Beispiel für ein demütiges Leben. Er hat nicht an seiner Macht oder seinem Leben festgehalten, sondern seine Grenzen akzeptiert und auf Gott vertraut. Dabei sind Jesu Tod und die Annahme seines Leidens immer mehr als die Akzeptanz seiner natürlichen, menschlichen Begrenztheit. So wird ausgehend von Jesus Christus die Demut eine Grundtugend des Christentums, da sie die Schöpfung mitsamt ihrer Endlichkeit und ihrer Abhängigkeit bejaht und auf Gott hofft.²⁷² Kutschki formuliert die Bestimmung der Demut als Tugend folgendermaßen:

„Wenn Tugend mehr als eine Fertigkeit ist, wenn sie mit ihrem Begriff die Vorstellung von einer hilfreichen Wegweisung verbindet, bestätigt sich jetzt, daß die Zustimmung zur eigenen Existenz, die Annahme seiner selbst, die Übernahme der Lebensaufgabe und Lebenslast, im Vollsinn des Wortes eine Tugend ist. Denn sie ist uns nicht nur aufgegeben; zu ihr sind wir gerufen.“²⁷³

In diesem Sinne handelt es sich bei der Demut um eine wahrhaft christliche Tugend, die mit ihrem Ruf zur Annahme der Gegebenheiten hilfreich für eine nachhaltige Gestaltung der Zukunft ist.

4.3.3. Die Tugend des Maßes

Die Haltung der Demut zählt, wie auch die klassischen Tugenden, zuerst zum Bereich der Individualethik. Bis zum Beginn der Neuzeit stand diese Ethik, die sich mit persönlichen moralischen Entscheidungen beschäftigt, im Vordergrund.²⁷⁴ In der frühen Neuzeit hat sich ein Paradigmenwechsel von einer personenbezogenen zu einer Ethik der Strukturen vollzogen. Soziale Strukturen, Gesetze und Normen wurden wichtiger und die individuelle Ethik rückte, mitsamt der Tugendlehre, in den Hintergrund.²⁷⁵ Man könnte dies darin begründet sehen, dass die menschliche Natur als unberechenbar und fehlerhaft galt und durch eine gut funktionierende Ordnung eingeführt werden sollte.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Vgl. Rotzetter: Perspektiven, 144.

²⁷² Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 25.

²⁷³ Norbert Kutschki (Hg.): Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gelesen, Würzburg 1993, 93.

²⁷⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel: Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik, in: Karl Baier / Markus Riedenauer (Hg.): Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien 2011, 199-219, hier: 201.

²⁷⁵ Ebd., 199.

Bei diesem Zugang wird aber leicht übersehen, dass ein gutes Zusammenleben der Menschen sowohl gute Gesetze und soziale Strukturen benötigt, als auch eine persönliche Moral der Mitglieder:

„Letzteres verlangt Orientierungen im individualistischen Bereich, die über eine Normenethik hinausgehen, da das Ethos, sowie das moralische Handeln Einzelner Sockel und Fundament der ethischen und rechtlichen Normen darstellt.“²⁷⁶

Darin zeigt sich die Bedeutung der persönlichen Moral der Menschen und damit auch der Tugenden. Denn unter Tugenden werden grundlegende moralische Haltungen verstanden, die den Menschen Orientierung bei Handlungen geben. In der Tugend kommt sowohl das Selbstverhältnis des Menschen, als auch seine Beziehung zur Umwelt zur Sprache.²⁷⁷ Pieper meint, dass zwar der Begriff der Tugend unmodern geworden ist, aber Tugend an sich etwas Aktuelles ist:

„Tugend bedeutet nicht die Bravheit und Ordentlichkeit eines isolierten Tuns oder Lassens. Sondern Tugend bedeutet: daß der Mensch richtig ist, und zwar im übernatürlichen wie im natürlichen Sinne. (...) Tugend ist, wie Thomas sagt, das *ultimum potentiae*; sie ist das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann (...). Der tugendhafte Mensch ist so, daß er, aus innerster Wesensneigung, durch sein Tun das Gute verwirklicht.“²⁷⁸

In der Tradition wird bei den Tugenden meist auf die klassischen vier Kardinaltugenden nach Thomas von Aquin Bezug genommen. Pieper führt im Anschluss an Thomas aus, dass die erste dieser vier Tugenden die Klugheit ist, da sie die anderen Tugenden erst ermöglicht und hervorbringt. Denn die Verwirklichung des Guten baut auf das Wissen um die Wirklichkeit auf, vorausgesetzt das Gute wird als das Wirklichkeitsgemäße angesehen. In der Klugheit ist daher die sachliche Erkenntnis der Wirklichkeit maßgebend, die die Basis für das folgende Handeln bildet. Das Wissen um das, was wirklich ist und welches Handeln in einer bestimmten Situation von Nöten ist, ist den anderen Tugenden vorgeordnet.²⁷⁹ Als zweite Tugend wird die Gerechtigkeit genannt, die das Vermögen beschreibt, wahrhaft mit den anderen gemeinsam leben, ihnen gerecht werden zu können. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit ist für den Menschen als soziales Wesen eine wichtige Aufgabe. Dabei können verschiedene Arten der Gerechtigkeit unterschieden werden. In den Beziehungen der Menschen untereinander, ist Tauschgerechtigkeit eine wichtige Basis, die Beziehung des Staates zu den Bürgern und Bürgerinnen soll durch distributive Gerechtigkeit bestimmt sein und in den Beziehungen der Einzelnen zum Staat soll legale Gerechtigkeit, die sich in der

²⁷⁶ Ebd., 200.

²⁷⁷ Vgl. Eberhard Schockenhoff: Maß, in: Kutschki, Norbert (Hg.): Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gelesen, Würzburg 1993, 41-50, hier: 42.

²⁷⁸ Josef Pieper. Über das christliche Menschenbild, 7. Aufl., München 1964, 19f.

²⁷⁹ Vgl. Ebd., 23f.

Einhaltung der Gesetze zeigt, realisieren.²⁸⁰ Da Gerechtigkeit somit eine Vielzahl von Beziehungen beeinflusst, kann sie als die höchste und eigentlichste Form des Gutseins selbst gesehen werden. Sie ist auch eine zentrale Kategorie im Diskurs über die Nachhaltigkeit, da es hierbei sowohl um soziale, wie auch um ökologische Gerechtigkeit geht. Gerechtigkeit ist aber nicht umzusetzen ohne Tapferkeit, denn das Gute und die Gerechtigkeit setzen sich in der Welt nicht von selbst durch, sondern es braucht Menschen, die sich mutig dafür einsetzen. So ist Tapferkeit die Bereitschaft oder der Mut, um der Verwirklichung der Gerechtigkeit willen Verwundungen in Kauf zu nehmen.²⁸¹ Das gilt selbstverständlich nicht nur im Krieg, sondern als Zivilcourage auch in den vielfältigen Herausforderungen moderner Gesellschaften. Die vierte Kardinaltugend ist die Kunst des Maßhaltens, die wiederum mit der Gerechtigkeit verbunden ist. Dabei werden Gerechtigkeit und Maßhaltung schon bei Platon einander zugeordnet und von beiden wird gesagt, dass sie die anderen Tugenden durchdringen. Sie bilden zwei Seiten einer Wirklichkeit, die den Innen- und den Außenbereich des Menschseins abdecken.²⁸² Auch Michael Rosenberger zufolge sind Maß und Gerechtigkeit aufeinander bezogen, da Maßhalten die lebensdienlichen Grenzen nach innen, Gerechtigkeit diese nach außen abstützt.²⁸³ Rosenberger definiert Maßhaltung weiter als „diejenige Tugend, kraft derer der Mensch sein Innen- und Außenleben, sein Individual- und Sozialethos mit den Vorgaben der Natur in eine sinnvolle Übereinstimmung bringt.“²⁸⁴ So werden in der Tugend des Maßhaltens drei Aspekte miteinander verbunden: Das Leben des Einzelnen wird mit dem Leben der anderen Menschen und mit dem ganzen Kosmos in Verbindung gebracht, sodass sie eine harmonische Übereinstimmung verschiedener Dimensionen bewirkt.²⁸⁵ Die Suche nach dem richtigen Maß wird zwar meist dem individuellen Bereich zugedacht, betrifft aber sowohl die persönliche als auch die strukturelle Ebene.²⁸⁶ Der Schutz der Umwelt und die Bewahrung der Schöpfung zum Beispiel erfordern heute ein Umdenken sowohl im politischen wie auch im privaten Bereich. Dabei wird die Besinnung auf die Kunst des Maßhaltens zu einer Überlebensaufgabe aller Menschen.

²⁸⁰ Vgl. Ebd., 31.

²⁸¹ Vgl. Ebd., 37.

²⁸² Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 87.

²⁸³ Vgl. Michael Rosenberger: Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-89, Stuttgart 2001, 187.

²⁸⁴ Rosenberger: Lebensbaum, 86.

²⁸⁵ Vgl. Ebd.

²⁸⁶ Vgl. Gassner: Gerecht konsumieren, 206.

„Selbstbegrenzung, Verzicht und Maß, einst dem persönlichen Lebensstil der einzelnen anheimgegeben, wandeln sich zu öffentlichen Leitbildern, deren Anspruch bewußt in die Sphäre der privaten Lebensführung eingreift.“²⁸⁷

Die Suche des rechten Maßes stellt sowohl in der privaten, als auch der öffentlichen Sphäre eine Herausforderung für die Menschen dar. Sie sind dazu aufgerufen, in Freiheit selbst das Rechte und Angemessene zu erkennen und zu tun.²⁸⁸ Anders als die Tiere ist der Mensch mit einem bewussten Geist ausgestattet und muss sich „das Maß einer gerechten Lebensordnung, in der sein Leben gelingen kann (...) selbst aufrichten“.²⁸⁹ Diese Kunst tritt heute besonders hervor, da die Freiheiten und Möglichkeiten der Menschen im Vergleich zu früheren Epochen gestiegen sind. Was früher durch Vorgaben geregelt war oder unmöglich erschien, muss heute durch bewusste Einsicht begrenzt werden.²⁹⁰ So steht die Kunst des Maßhaltens auch mit der Anerkennung der eigenen Grenzen und der Endlichkeit des Menschen in Verbindung:

„Maßhalten ist die Haltung, in der sich der Mensch frei und vernünftig in Beziehung setzt zur eigenen Endlichkeit und zur Endlichkeit der Welt. Wer die eigenen Endlichkeit in einer endlichen Welt nicht anerkennen will, wird sich stets mehr als andere aus Töpfen von begrenztem Fassungsvermögen nehmen.“²⁹¹

Die Menschen stoßen immer wieder an Grenzen, die sie anerkennen müssen, mit denen sie sich aber nur schwer abfinden können.²⁹² Das Maß sucht dabei die Mitte und schützt sowohl vor dem Zuwenig, als auch vor dem Zuviel. Es bewahrt vor einer lebensverneinenden Drosselung und auch vor einer selbstzerstörerischen Übertreibung und führt dadurch zu Ausgeglichenheit und Ruhe.²⁹³ Das Maß ist dabei kein starrer Wert, an dem alle Menschen gemessen werden, sondern in vielen Bereichen muss jeder selbst das ihm/ihr Entsprechende finden:

„Die Mitte des rechten Maßes meint also das jeweilige Eigenprofil einer Lebenshaltung, in die der Mensch im Laufe seiner Lebensgeschichte durch alle Erfahrungen des Verlustes, der Bedrohung und des Standhaltens hineinwächst.“²⁹⁴

Es entspricht aber auch dem Schöpferplan Gottes und bedeutet so zu leben, wie es dem Menschen in der Schöpfung zukommt.²⁹⁵ So ist Maßhaltung auf der einen Seite eine

²⁸⁷ Schockenhoff: Maß, 47.

²⁸⁸ Vgl. Gassner: Gerecht konsumieren, 206.

²⁸⁹ Schockenhoff: Maß, 41.

²⁹⁰ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 89.

²⁹¹ Rupert M. Scheule M. (Hg.): Maßhalten. Eine christliche Kardinaltugend als Entscheidungshilfe, in: Ders. (Hg.): Ethik der Entscheidungen. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs, Regensburg 2009, 143-156, hier: 153.

²⁹² Vgl. Schockenhoff: Maß, 46f.

²⁹³ Vgl. Gassner: Gerecht konsumieren, 206f.

²⁹⁴ Schockenhoff: Maß, 43.

²⁹⁵ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 52.

Tugend der Vernunft, sie hat aber, wenn man Demut und Anerkennung der Geschöpflichkeit mit hineinnimmt, auch eine spirituelle Tiefe. Aus Demut heraus kann man leichteren Herzens Maß halten und Beziehungen zu Mitmenschen und Mitgeschöpfen in großer Freiheit eingehen. Lebt man aus dieser Haltung heraus, hat man weniger Angst, zu kurz zu kommen und kann Verzicht als einen Bestandteil des Lebens leichter integrieren. Der gegenwärtige Verzicht um einen zukünftigen, größeren Gewinn willen ist ein Grundvollzug des Glaubens.²⁹⁶

Es gehört zur Würde des Menschen, seine Grenzen erkennen zu können, das rechte Maß zu halten und gemäß der Schöpfung gut zu leben.²⁹⁷ Unser Leben gelingt, wenn wir der Ordnung gemäß leben, die Gott uns und der Welt gegeben hat.²⁹⁸ Der erste Schritt zu diesem Leben und zur Einübung des rechten Maßes stellt für den deutschen Moraltheologen Eberhard Schockenhoff das Staunen und die Ehrfurcht über die Schöpfung dar. In der ehrfürchtigen Begegnung bewahren die Dinge ihren Eigenwert und werden nicht rein funktionalisiert. Daraus kann Freude entspringen, die für das Finden und Leben des Maßes zentral ist.²⁹⁹ In Ehrfurcht und Freude kann sich der Mensch in rechter Weise über die Dinge freuen und auch genießen, was er nicht besitzt. Denn Genießen und Maßhalten gehören zusammen und erfordern die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung und zum Verzicht. Wirklich genießen kann man nur innerhalb bestimmter Grenzen, da sonst der Genuss in Maßlosigkeit oder Sucht ausartet und nicht mehr positiv wahrgenommen wird. Dieses Loslassen oder sich selbst Beschränken in Freiheit kann ein mühsamer Ablösungsprozess sein, der aber letztendlich zur Freude über die neugewonnene Freiheit führt.³⁰⁰ So meint Schockenhoff: „Die Tugend des Maßes wächst aus der Fähigkeit, sich in rechter Weise freuen zu können. Sie steht nicht im Gegensatz zu Freude und Genuß, sondern bewahrt diese vor selbstzerstörerischen Abhängigkeiten.“³⁰¹ Für ihn hängt demnach das Übermaß der heutigen Konsumgesellschaft auch mit einem Mangel an Freude zusammen. Ein Beispiel aus der Tradition, das die hohe Bedeutung der Kunst des Maßhaltens zeigt, ist die *regula Benedicti*, die als Inbegriff praktizierter Maßhaltung bezeichnet werden kann.³⁰²

²⁹⁶ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 90.

²⁹⁷ Vgl. Schockenhoff: Maß, 50.

²⁹⁸ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 55.

²⁹⁹ Vgl. Gassner: Gerecht konsumieren, 212.

³⁰⁰ Vgl. Schockenhoff: Maß, 49f.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 88.

„Die benediktinische Schöpfungsspiritualität zeigt sich vor allem im rechtem Maß, das alle Anweisungen der Regel bestimmt. Wenn der Mensch das ihm von Gott zugemessene Maß befolgt, dann lebt er im Einklang mit sich und der Schöpfung.“³⁰³

Das rechte Maß zeigt sich in der Ordensregel des Heiligen Benedikt auch in den ganz alltäglichen Dingen, wie beispielsweise dem Essen. In der Ordensregel findet sich ein Kapitel über das Maß der Speisen, in dem festgesetzt wird, dass jeder entsprechend den Bedürfnissen essen soll, aber Unmäßigkeiten zu vermeiden sind.³⁰⁴ Hier geht es nicht um Askese oder Moral, sondern vor allem um ein gottgemäßes Leben. Wer nicht maßvoll lebt, schadet sich selbst und seiner Umwelt. Er möchte alles besitzen und verschließt sich somit Gott und den Mitmenschen. Es geht darum, dankbar genießen zu können und auch dankbar verzichten zu können, wenn es erforderlich ist.

„Es geht nicht um Höchstleistungen im Verzichten, nicht um eine möglichst harte Askese. Gott schenkt uns vielmehr seine Gaben reichlich. Aber die Schöpfung kennt auch Zeiten der Kargheit und der Sparsamkeit. Das gilt es genauso dankbar anzunehmen. Die Askese ist nicht künstlich, sondern sie entspricht den Bedingungen, die die Natur für uns bereithält.“³⁰⁵

Ein derartiges Verständnis macht die Kunst des Maßhaltens äußerst aktuell. Innerhalb der endlichen Welt mit den Mitmenschen und der Natur in Einklang zu leben, entspricht der Nachhaltigkeit. Das Konzept der Nachhaltigkeit ist eng mit dem Maßhalten verbunden, denn in beiden geht es um den richtigen Umgang des Menschen mit der Welt, um das Finden einer Mitte innerhalb der vorgegebenen Grenzen, die vor dem Zuviel und dem Zuwenig schützt. Somit ist das Finden des Schöpfungsgemäßen, das durch Staunen und Ehrfurcht, Freude und Genießen innerhalb der gesetzten Grenzen ermöglicht, eine wichtige Kompetenz in Bereich der Schöpfungsspiritualität. Zum Beispiel kann das Sabbat-Gebot als ein biblischer Hinweis für das richtige Maßhalten verstanden werden. Es bewahrt die Schöpfung davor, ausgenutzt zu werden, indem der wirtschaftlichen Dynamik eine Grenze gesetzt wird.³⁰⁶ So soll die Kunst des Maßes dazu beitragen, im Einverständnis mit den Bedingungen der Schöpfung in Frieden zu leben.

Die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung, werden dem natürlichen Bereich der Menschenwirklichkeit zugeordnet und sind miteinander im Sinne der inneren Bezogenheit der Tugenden (*connexio virtutum*) verbunden.³⁰⁷ Sie betreffen das menschliche Handeln in der Welt und wachsen als christliche Tugenden

³⁰³ Grün: Schöpfungsspiritualität, 44.

³⁰⁴ Vgl. Ebd.

³⁰⁵ Ebd., 50.

³⁰⁶ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 89.

³⁰⁷ Vgl. Gabriel: Tugend, 213.

aus Glaube, Liebe und Hoffnung hervor, die als göttliche Tugenden dem Bereich des Übernatürlichen zugeordnet sind. Diese drei können als Antwort des Menschen auf die Wirklichkeit Gottes gesehen werden und beschäftigen sich mit dem was über den Menschen und die Welt hinauswächst und innerweltlich nicht restlos befriedigt werden kann.³⁰⁸

4.3.4. Unstillbare Sehnsucht des Menschen

Die Kardinaltugenden betreffen das Leben der Menschen in der Welt und ihren Umgang mit sich selbst, den Mitmenschen und der Umwelt. Dabei sind sie wichtige Kompetenzen, um mit den eigenen Grenzen umgehen zu lernen. Doch selbst wenn die Menschen die Meister und Meisterinnen dieser Kardinaltugenden wären, bliebe immer noch ein Teil des Menschen unbefriedigt. In der christlichen Tradition sind daher die göttlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung den anderen Tugenden vorgeordnet. Sie deuten auf das, was die Menschen nicht mehr innerweltlich erreichen und verwirklichen können und damit auf ein höheres Ziel. Denn der Mensch ist als Wesen der Transzendenz zur Selbstüberschreitung fähig; er verlangt mehr als seine materiellen Bedürfnisse zu stillen. Das unendliche Begehren der Menschen gibt sich nicht mit Nahrung, Kleidung und Wohnraum zufrieden, sondern will immer mehr. Die katholische Theologin Steinmair-Pösel betont: „Der Mensch ist zutiefst ein begehrendes Wesen und sein Begehren, alltagssprachlich würden wir vielleicht eher von einer tiefen Sehnsucht sprechen, ist letztlich grenzenlos.“³⁰⁹ Diese Sehnsucht, die sich nicht erfüllen lässt, wächst immer weiter, selbst wenn die ersehnten Träume verwirklicht werden.³¹⁰ Die Güter des Lebens tragen fast alles zu einem gelingenden Leben bei, können aber nicht den letzten Platz erfüllen, da die Hoffnung des Menschen immer noch über das Erreichte und das irdisch Mögliche auf die Vollendung hinweist.³¹¹ Die Menschen streben nach materiellen Gütern und begehren immer mehr als sie haben. Dabei „sind die erworbenen Produkte nicht in der Lage, unsere letztlich grenzenlose Sehnsucht zu stillen. Die Sehnsucht bleibt, macht sich fest an neuen Vorbildern, an immer neuen Gütern und Dienstleistungen.“³¹² Die Konsumgüter können nie genug sein, da die unbegrenzte Sehnsucht nicht durch etwas Endliches dauerhaft und umfassend gestillt

³⁰⁸ Vgl. Pieper: Menschenbild, 57.

³⁰⁹ Steinmair-Pösel: Spirituelle Ressourcen, 187.

³¹⁰ Vgl. Schockenhoff: Maß, 45.

³¹¹ Vgl. Ebd.

³¹² Steinmair-Pösel: Spirituelle Ressourcen, 188.

werden kann. Religionen haben versucht, darauf eine Antwort zu geben und die Sehnsucht dorthin zu auszurichten, wo sie herkommt: auf Gott. Doch auch innerhalb der Religionen bleibt das grenzenlose Begehren der Menschen bestehen, da Gott nicht eingeholt werden kann. Die Sehnsucht bekommt aber einen Adressaten und eine Richtung, wodurch der Umgang mit ihr leichter und auch freudiger werden kann. Menschen, die ihre Sehnsucht auf Gott ausrichten, versuchen nicht mehr innerweltlich alles zu erreichen und können ihre Grenzen leichter akzeptieren. So können sie nachhaltig handeln, da sie ihr grenzenloses Begehren auf Gott statt auf die Anhäufung materieller Güter richten können. Sie wissen sich außerdem, durch den Glauben an Gott den Schöpfer, eingebunden in ein großes Ganzes und erfahren sich als Teil der Schöpfung. Diese Schöpfungsperspektive hilft wiederum, sich als Teil der Welt zu sehen, und somit auch mit und in ihr nachhaltiger zu wirtschaften. Allerdings ist dieses Verbunden-Sein mit dem Ursprung, mit Gott, nicht von vornherein spürbar. Es muss vielmehr in einem langen Weg der Bewusstwerdung wachsen. Oft machen Menschen auch die Erfahrung des Getrenntseins, des Abgeschnitten-Seins vom Ursprung.³¹³ Die orthodoxe Theologin Theokritoff spricht dabei vom Verlust der Schöpfungsperspektive: Menschen, die sich nicht als Geschöpfe wahrnehmen und den Sinn für das Ganze und die universale Verbundenheit verloren haben, wissen nicht, dass sie ihre Existenz einem anderen verdanken.³¹⁴ Dagegen lädt die Bibel zu einem in Gott begründetem Grundvertrauen ein, in der das Verbundensein wahrgenommen wird, wie Paulus sagt: „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi?“ (Röm 8,35) oder Jesus selbst: „Alle sollen eins sein; wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Diese Wahrnehmung der Wirklichkeit könnte zu einer Überwindung der Angst beitragen und die unendliche Sehnsucht auf ihr letztlisches Ziel ausrichten.³¹⁵ Denn wenn die Unendlichkeit des menschlichen Begehrens erkannt wird, kann sie im Blick auf Gott auch angenommen werden und man kann beginnen sich mit ihr auseinanderzusetzen, auch wenn die Ausrichtung auf das letzte Ziel, auf Gott, eine bleibende Lebensaufgabe ist, mit der wir nie zu Ende kommen. Doch wenn und insoweit es gelingt, die grenzenlose Sehnsucht auf Gott auszurichten, muss sie nicht mehr innerweltlich befriedigt werden und trägt so,

³¹³ Vgl. Ebd., 189.

³¹⁴ Vgl. Ebd., 190.

³¹⁵ Vgl. Ebd., 191.

im Wissen um den Schöpfer, zu einem gelasseneren und nachhaltigeren Umgang mit der Schöpfung bei.

4.4. Der Mensch in Beziehung zur Natur

Im Dreieck Gott – Mensch – Welt wurde bis jetzt besonders auf die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und den Menschen untereinander eingegangen. Dieses Kapitel thematisiert nun vor allem Vorstellungen und Haltungen, die für das Verhältnis von Mensch und Natur relevant sind. Dies betrifft Themen wie die besondere Wahrnehmung der Schönheit der Natur, die zu einem Leben des Menschen in Achtsamkeit und Ehrfurcht führt, bis hin zur kosmischen Liturgie, die die ganze Welt verwandelt. Zu guter Letzt soll es noch um eine eschatologische Hoffnungsperspektive gehen, die Mensch und Natur in den größeren Gnadenzusammenhang Gottes stellt und ein gelassenes Handeln in Vertrauen ermöglicht.

4.4.1. Schönheit und Gutheit der Schöpfung

Die Schönheit und Gutheit der Schöpfung sind in den Hinweisen auf die Schöpfungserzählungen schon angeklungen. Gott heißt alles, was er geschaffen hat gut: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ (Gen 1,31). Da der Mensch als sein Ebenbild dazu angehalten ist, Gott ähnlich zu werden, soll er es ihm nachtun und einen positiven Zugang zur Schöpfung entwickeln. Die evangelische Theologin Dorothee Sölle schreibt dazu: „Ein wesentliches Element für eine Spiritualität der Schöpfung ist die Fähigkeit, Schönheit wahrzunehmen. Menschen sind zu einer zweckfreien Anschauung der Dinge imstande, die wir ästhetisches Wohlgefallen nennen.“³¹⁶ Auch der Mensch ist dazu angehalten, die Schöpfung als gut zu begreifen und zu bewundern. Er findet sich als Teil der Schöpfung ihr gegenüber und kann ihre Wunder und Schönheiten wahrnehmen. Ein derartiges Staunen über die Natur kann zur Quelle für den Lobpreis Gottes werden.³¹⁷ In der Bibel finden sich viele Texte, die dieses Staunen mit dem Lob Gottes verbinden, wie etwa Psalm 104: „Lobe den Herrn, meine Seele! Herr, mein Gott, wie groß bist du! Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet. Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt.“ (Ps 104, 1-2). Die Schönheit der Natur wird somit im Stauen des Menschen zu einer theologischen Aussage, da der Mensch in der Schöpfung Gott preist. Auch im

³¹⁶ Dorothee Sölle: *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Hamburg 1999, 76.

³¹⁷ Siehe Kapitel 4.2.4 *Dankbarkeit und Lob gegenüber Gott* in der vorliegenden Arbeit.

Neuen Testament wird die Schönheit der Natur in ihrer Beziehung zu Gott und den Menschen Thema. So spricht Jesus in der Bergpredigt:

„Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.“ (Mt 6,28a)

Es geht hier um die spezifische Schönheit der Natur, die auf Gott selbst verweist. Die Gutheit der Schöpfung spiegelt ihre Fähigkeit, wider Gott in ihr zu erkennen. In der ganzen Schöpfung wird die Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes sichtbar.³¹⁸ Christian Link zufolge wird so die Transparenz der Natur „in einzigartiger Weise im Phänomen der Schönheit sinnfällig erfahrbar.“³¹⁹ Die Vorstellung, dass die Welt etwas über Gott aussagt, dass es möglich ist, in ihr Spuren Gottes zu finden, findet sich bereits in den Psalmen: „Die Himmel erzählen von der Ehre Gottes, und die Feste verkündigt das Werk seiner Hände“ (Ps 19,2) oder „Alle seine Werke loben Gott“ (Ps 145,10).³²⁰ Diese Form der Schönheit der Natur ist nur im Kontext der Beziehung zu Gott verständlich. Denn die Schönheit und Gutheit der Welt und die Anerkennung der Güte Gottes stehen in engem Zusammenhang. Dorothee Sölle stellt dazu fest: „Glaube an die Schöpfung schließt ästhetisches Empfinden ein. Man kann Gott nicht lieben, wenn man kein Gespür für Schönheit hat.“³²¹ Allerdings spricht sie in ihrem Buch „Lieben und Arbeiten – ein Theologie der Schöpfung“ auch davon, dass es schwierig sein kann, in das Lob der Schöpfung einzustimmen und sich der Meinung Gottes, dass die Schöpfung gut sei, anzuschließen.

„Unsere Fähigkeit, die Schöpfung zu loben, hängt ab von unserer Fähigkeit an ihr zu partizipieren. Einverständnis wächst nicht ohne Anteilhabe. Wir können die Schöpfung nur dann bejahen, lieben und preisen, wenn wir - passiv und aktiv - an ihr teilnehmen.“³²²

Dieser Zugang zum Lob Gottes und zur Wahrnehmung der guten Schöpfung kann aus verschiedenen Gründen erschwert sein. Aber es ist hier nicht nur der Weg zum Lob Gottes über die unberührte, blühende Landschaft gemeint. Alles Geschaffene kann einen Zugang zu Gott ermöglichen, wenn wir an ihm anteilnehmen können. Wenn wir so Teil der Schöpfung werden, sie anerkennen und lieben, können wir in ihr Gott erkennen. Die Herrlichkeit Gottes wächst aber auch in dem Maße, wie sie in der Welt zur Entfaltung kommt. Daher ist die Gutheit und Schönheit der Welt auch ein Kriterium

³¹⁸ Vgl. Auer: Umweltethik, 218.

³¹⁹ Christian Link: Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Günter Altner: Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 166-195, hier: 168.

³²⁰ Vgl. Ebd., 169.

³²¹ Sölle: Lieben, 77.

³²² Ebd., 11.

für das Handeln der Menschen.³²³ Wir sollen das Gute in der Schöpfung wahrnehmen und selbst dazu beitragen, dass es sich vermehrt. Die Schönheit und Gutheit der Welt sind nicht nur Ansichtssache, sondern auch Aufgabe für die Menschen. Die Welt wurde von Gott gut geschaffen und sie soll gut sein, aber es ist auch unsere Aufgabe mitzuhelfen, dass sie gut ist und gut wird. In den Psalmen findet die Erfahrung der Welt als einer schönen und wohlgeordneten, ihren Ausdruck. Psalm 104 beschreibt, wie Gott alles geordnet hat und wie sich der Mensch daran erfreuen kann. Aus den Schöpfungsspsalmen entspringt dabei nicht nur eine meditative, sondern auch eine optimistische Weltbetrachtung. Es ist eine gute Schöpfung, die uns täglich mit Gaben beschenkt.³²⁴ Diese Aufgabe die Welt positiv zu betrachten, das Gute zu sehen und vermehren zu wollen, ignoriert nicht das Leid. Es ist keine ästhetische Romantisierung der Natur, weil sie nicht von den Problemen der Natur ablenkt. Wer Gott in den Werken der Schöpfung lobt und das Positive bewusst sieht, der bekommt auch einen Blick für das Leiden in der Schöpfung.³²⁵ So wie die Dankbarkeit empfindsam für Ungerechtigkeiten machen kann, kann eine optimistische Haltung Problemfelder aufzeigen. Die Wahrnehmung der Schönheit und der Gutheit der Natur kann ethische Haltungen und Handlungen nach sich ziehen und einen ehrfürchtigen, behutsamen und damit auch nachhaltigeren Umgang mit der Schöpfung erleichtern.

4.4.2. Leben in Achtsamkeit und Ehrfurcht

Die Annahme, dass die Welt gut ist und unser Auftrag, als Ebenbilder Gottes mit der Schöpfung so umzugehen wie Gott selbst, führen zu den Haltungen der Achtsamkeit und der Ehrfurcht. Beides sind Grundhaltungen einer christlichen Schöpfungsspiritualität, die zu mehr Nachhaltigkeit beitragen können. Denn Achtsamkeit kann als eine „liebe- und respektvolle, nicht aggressive und damit nicht zerstörerische Beziehung zur Wirklichkeit“³²⁶ gesehen werden. Sie ist eine Haltung des liebevollen, freundschaftlichen und schützenden Umgangs mit der Welt und umfasst, laut dem brasilianischen Theologen Leonardo Boff, außerdem jegliche Art von Sorge, Beunruhigung und Angst um Personen und Dingen, zu denen wir eine Beziehung

³²³ Vgl. Auer: Umweltethik, 219.

³²⁴ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 19.

³²⁵ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 196.

³²⁶ Leonardo Boff: Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern, aus dem portug. Original übers. v. Bruno Kern, München 2013 (Original: Boff, Leonardo: O cuidado necesario. Na vida, na saude, na educacao, na ecologia, na etica e na espiritualidade, Rio de Janeiro, 2012), 18.

haben.³²⁷ Alle Menschen sind auf die Achtsamkeit und Sorge anderer angewiesen, zum Beispiel als Kinder oder Kranke, und sie tragen auch selbst die Verantwortung, für andere zu sorgen. So ist alles was die Menschen tun, von ihrer Sorge begleitet, und die Achtsamkeit zeigt sich als wesenhafte Daseinsweise, die zur Natur des Menschen gehört.³²⁸ Leonardo Boff sieht daher die Kategorie der Achtsamkeit bzw. Sorge auch als die strukturierende Achse einer neuen Beziehung zur Natur. Wenn wir sorgsam auf das Leben in allen seinen Formen achten, insbesondere auf das menschliche Leben, gefährden wir nicht den Weiterbestand des Lebens auf diesem Planeten. Denn Achtsamkeit schließt eine Haltung der Vorsorge mit ein, die Handlungen im Hinblick auf ihre Folgen abschätzt. Boff formuliert daher einen Imperativ zur Achtsamkeit:

„Wenn du diesen schönen und kleinen Planeten, dein Zuhause als Mensch, retten willst, wenn du die Vielfalt der Lebensformen retten willst, wenn du dich selbst retten willst, dann beginne jetzt sofort damit, achtsam zu sein gegenüber allem und allen, denn ohne Achtsamkeit gibt es für niemanden Rettung.“³²⁹

Auch für Anselm Grün spielt die Achtsamkeit im geistigen Leben der Schöpfungspiritualität eine große Rolle. Sie bezeichnet den aufmerksamen Umgang mit der Schöpfung, den Dingen, den Menschen und dem Hören auf Gott in all diesem:³³⁰ „Wer achtsam lebt, der lebt in Beziehung mit sich selbst, mit der Schöpfung, mit Gott und mit den Menschen.“³³¹ So trägt auch Achtsamkeit zu einer gewissen Verbundenheit zwischen Mensch und Natur bei, die davor bewahrt diese auszubeuten.³³² Grün meint, im Blick auf die *regula Benedicti*:

„Geistliches Leben ist für Benedikt ein Leben der Achtsamkeit und eine Einübung in die Beziehungsfähigkeit, in die Beziehung zu sich selbst, zu Gott, zur Schöpfung und zum Menschen. Die Kunst des geistlichen Lebens besteht darin, den Weg der Achtsamkeit zu gehen, um ein Gespür zu entwickeln für Gott.“³³³

Auch Franz von Assisi ist ein besonderer Zeuge und ein Vorbild eines solchen Lebens in Achtsamkeit und Ehrfurcht. Das zeigt sich in seinem Leben, in seinem Umgang mit der Natur, den Tieren und Pflanzen und seiner Haltung gegenüber den Armen. Er spürte mit großer Sensibilität eine Geschwisterlichkeit zwischen allen Lebewesen. So nannte er die Geschöpfe in seinem berühmten Sonnengesang Brüder und Schwestern. Er

³²⁷ Vgl. Ebd., 28.

³²⁸ Vgl. Leonardo Boff: Die Logik des Herzens. Wege zu neuer Achtsamkeit, aus dem portug. Original übers. v. Horst Goldstein, Düsseldorf 1999 (Original: Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra, Rio de Janeiro 1999), 32.

³²⁹ Boff: Achtsamkeit, 197.

³³⁰ Vgl. Grün: Schöpfungspiritualität, 67.

³³¹ Ebd.

³³² Vgl. Ebd., 68.

³³³ Ebd., 68.

begegnete jedem einzelnen Wesen mit Hochachtung und Ehrfurcht.³³⁴ Sein Lebensstil war eine Manifestation von Achtsamkeit und Sorge, praktizierter Geschwisterlichkeit zu allen Lebewesen und von einem Verzaubertsein von der Welt.³³⁵ Diese Beziehungen und die Spiritualität der Achtsamkeit wollen den Menschen nicht überfordern, sondern lehren, intensiv zu leben und zur Lust am Leben einzuladen: „Wer ganz im Augenblick lebt, der kann ihn ganz kosten, genießen, für den wird die Erfahrung Gottes zugleich zur Erfahrung des vollen Leben, des Lebens in Fülle.“³³⁶ Aufmerksamkeit und Achtsamkeit beschreiben die Kunst, im Augenblick zu sein. Ganz eins zu sein mit sich selbst, mit dem, was man gerade tut und mit dem was man gerade berührt.³³⁷ Es geht darum, alle widerstreitenden Elemente in sich und in seiner Umwelt zu verbinden. Dies kann nicht ohne Spiritualität gelingen, denn „Ohne Gott bekommen wir die Gegensätze in uns und in unserer Welt nicht zusammen. Aber in Gott fallen sie zusammen.“³³⁸ Nikolaus von Cues denkt daher Gott als *coincidentia oppositorum*, die die Gegensätze der Welt miteinander verbindet. Achtsamkeit kann als dieser Weg gesehen werden, die Einheit von Gott, Mensch und der Schöpfung in der Gegenwart als ein Einssein zu erfahren.³³⁹ Dies ist auch für die Nachhaltigkeit und den Fortbestand der Erde relevant. Wenn der Mensch innerlich zerrissen ist, ist auch seine Beziehung zur Schöpfung gestört. Nur im Einssein mit sich und der Welt kann eine Schöpfungsspiritualität gelingen. Grün ist der Meinung, dass diese Grundhaltungen für den Umweltschutz essentiell sind. Denn nur dann wird das ökologische Handeln der Menschen

„ (...) nicht Beruhigung seines schlechten Gewissens sein, sondern Ausdruck seiner Einheit mit allem. Wenn wir mit unserem Umweltschutz nur unser schlechtes Gewissen beruhigen, werden wir auf Dauer die Schöpfung nicht bewahren. Nur wenn wir aus innerer Freiheit und aus der Erfahrung des Einssein heraus handeln, wird es für uns und für die Welt zum Segen gereichen.“³⁴⁰

Auf der anderen Seite bedeutet achtsam sein auch sich bewusst machen, was ist und die Wirklichkeit so sehen, wie sie ist. Das hat nicht nur etwas mit Behutsamkeit zu tun, sondern kann auch Erschrecken meinen. Gott ist nicht nur der Liebliche, sondern kann auch der Erschreckende sein. So lässt Achtsamkeit, als Wahrnehmung der Wirklichkeit, Gott als *tremendum et fascinosum* (erschreckend und faszinierend) erkennen: Dies wird auch in der Bibel oft bezeugt, wenn die Begegnung mit Gott bei den Menschen zunächst

³³⁴ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 181.

³³⁵ Vgl. Ebd., 182.

³³⁶ Grün: Schöpfungsspiritualität, 78.

³³⁷ Vgl. Ebd., 80.

³³⁸ Ebd., 82.

³³⁹ Vgl. Ebd.

³⁴⁰ Ebd., 81.

Erschrecken hervorruft (z.B. Lk 1,12; Lk 1,64; Lk 5,26; Lk 8,37).³⁴¹ Einüben in die Gotteserfahrung und Achtgeben auf Gottes Gegenwart machen uns wach für die Realität, in der wir uns befinden.³⁴² Aufmerksamkeit für die klimatischen Veränderungen und ein „Erschrecken“ über den Klimawandel können so als Teil der Achtsamkeit gesehen werden und sind grundlegend für nachhaltigere Entwicklungen. Denn das Wahrnehmen der Wirklichkeit so wie sie ist, ist der erste Schritt in Richtung Veränderung und kann wach machen für die ökologische Krise.

Achtsamkeit und Ehrfurcht sind zentrale Kategorien christlicher Ethik. Nach einigen Ausführungen zur Achtsamkeit, betreffen die folgenden Zeilen vor allem die Ehrfurcht, die Gott gebührt, aber auch allem dessen, was von Gott geschaffen wurde. Denn dem Geschaffenen wohnt eine von Gott verliehene Wert, ein Eigenwert, inne, der unabhängig vom Menschen besteht. Daher kann und soll der spirituelle Mensch aller Schöpfung gegenüber die Haltung der Ehrfurcht einnehmen.³⁴³ Für Rosenberger bedeutet Ehrfurcht zunächst einmal Staunen. Angesichts des Schöpfers und seiner Schöpfung kann der Mensch nur ehrfürchtig verstummen, da ihm die letzten Gründe als Geheimnis verborgen bleiben. Die Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und seiner Schöpfung kann über das Staunen dann in der Anbetung und dem Lob münden.³⁴⁴ Dieses Staunen kann sowohl vor der Größe des Weltraums, als auch vor der Komplexität kleinster Mikroorganismen entstehen und lässt uns dabei auch erkennen, wie verletzlich die Dinge sind und wie sehr sie eines achtsamen Umgangs bedürfen. Durch diese Fähigkeit zur Achtsamkeit und zur Ehrfurcht unterscheidet sich der Mensch von der nicht-menschlichen Natur. Mit der Ehrfurcht vor dem Leben wächst auch der innere Widerstand gegen seine Zerstörung.³⁴⁵ Denn abgesehen vom Staunen kann die Ehrfurcht auch durch die Wahrnehmung einer Gefahr entstehen.³⁴⁶ Auf Grund der Gefahren, die die Erde und das Leben bedrohen, wird die Achtsamkeit vielleicht sogar noch mehr geweckt, als durch ihre Schönheit.³⁴⁷ Dies kann besonders in der Situation einer ökologischen Krise und Klimaveränderung eine Motivation für einen nachhaltigeren, ehrfürchtigen Lebensstil sein. Die Situation der Gefahr verlangt nach einer achtsamen, liebevollen Beziehung zur gesamten Schöpfung, als Alternative zu

³⁴¹ Vgl. Ebd., 69f.

³⁴² Vgl. Ebd., 71f.

³⁴³ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 26.

³⁴⁴ Vgl. Ebd.

³⁴⁵ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 206.

³⁴⁶ Vgl. Boff: Achtsamkeit, 194.

³⁴⁷ Vgl. Ebd., 196.

Aggression und Eroberung. Dazu kann die Ehrfurcht helfen, auch wenn in unserem heutigen Sprachgebrauch der Begriff eher fremd geworden ist. Es ist doch eine Tugend, die der Schöpfungsspiritualität entspricht:

„Die persönliche Haltung, die dem Schöpfungsverständnis, wie wir es in den ökumenisch-ethischen Diskussionen kennen gelernt haben, am ehesten entspricht, ist die Ehrfurcht vor dem Leben. Auch wenn der Begriff der Ehrfurcht der heutigen Sprache eher fremd ist, so lohnt es sich, das damit verbundene Angebot der Tradition heute neu aufzunehmen.“³⁴⁸

Das Erfassen der Unbegreiflichkeit Gottes und das Wissen um den Schöpfer lassen den Menschen anerkennen, dass die Schöpfung nicht sein Besitz ist. Dies schließt auch Verantwortung mit ein, da man mit geliehenen Dingen besonders sorgfältig umgeht. Mit der Einsicht in Eigenwert und Würde der Schöpfung werden die Menschen auch ihre eigenen Interessen zurücknehmen. „Ehrfurcht vor dem Leben“ nennt Albert Schweitzer diesen sorgfältigen Umgang mit der Schöpfung, der als erster die Haltung der Ehrfurcht als Grundhaltung einer Schöpfungsspiritualität erkannt hat.³⁴⁹ Für ihn trägt die Ehrfurcht dazu bei, die Natur nicht gedankenlos auszubeuten:

„Mit der gesamten Kreatur unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben stehen, kommt der Mensch fort und fort in die Lage, sein eigenes Leben wie auch Leben überhaupt nur auf Kosten von anderem Leben erhalten zu können. Ist er von der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben berührt, so schädigt und vernichtet er Leben nur aus Notwendigkeit, der er nicht entrinnen kann, niemals aus Gedankenlosigkeit.“³⁵⁰

Ehrfurcht beinhaltet so auch ein Vorgehen in Behutsamkeit. Da der Mensch nicht alles über die Natur weiß und nicht in die Zukunft sehen kann, muss er vorsichtig und ehrfürchtig mit ihr umgehen um Fehlentwicklungen zu vermeiden.³⁵¹ Rosenberger sieht daher in dieser Haltung einen „Mittelweg zwischen ängstlichem Fatalismus (...) und dem verführerischen Machbarkeitsdenken der Technik (...). Sie ist ein Gebot der Klugheit, denn sie ist die einzige dem Menschen als Geschöpf angemessene Haltung.“³⁵² So können Achtsamkeit und Ehrfurcht im Umgang mit der Natur als spirituelle Grundhaltungen viel zu einem ökologisch nachhaltigeren Handeln beitragen. Denn während Nachhaltigkeit die objektive, wirtschaftliche und gesellschaftliche Seite des Umgangs mit den natürlichen Gütern und ihrer Verteilung betrifft, ist mit Achtsamkeit vor allem deren subjektive Seite angesprochen. Sie ist eine der

³⁴⁸ Bedford-Strohm: Schöpfung, 205.

³⁴⁹ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 27.

³⁵⁰ Albert Schweitzer: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, im Auftrag des Verfassers Hg. V. H. W. Bähr, München 1976, 148f.

³⁵¹ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 28.

³⁵² Ebd.

Grundhaltungen, die mit diesem gesamten Prozess einhergehen und ohne die auch Nachhaltigkeit nicht angemessen verwirklicht werden kann.³⁵³

4.4.3. Liturgie und kosmische Eucharistie

Gerade diese Erfahrung des Einsseins, die die Schönheit der Schöpfung wahrnimmt und in Ehrfurcht und Achtsamkeit mit ihr umgeht, zeigt sich in verschiedenster Weise in der Liturgie. Die Liturgie und das sakramentale Leben, vor allem der orthodoxen Kirche, beinhalten sehr viele Elemente, welche die Schönheit der Schöpfung Gottes bezeugen. Daher stellt die liturgische Verankerung des Themas auch eine wichtige Quelle dar, die zur Begründung und Stärkung des ökologischen Engagements der Kirche beitragen kann. In der orthodoxen Tradition wird, wenn es um Schöpfung und Ökologie geht, daher häufig auf die Liturgie Bezug genommen. Denn die Liturgie greift Rhythmus und Gaben der Schöpfung auf und Elemente aus der Natur werden zu „gottesdienstlicher Materie: keine Taufe ohne Wasser, kein Osterfest ohne Osterfeuer, keine liturgische Feier ohne Kerzenlicht. Gottesdienst geschieht im Rhythmus der Schöpfungszeit: im Rhythmus von Tag und Nacht, von Morgen, Mittag und Abend.“³⁵⁴ Auch das benediktinische Stundengebet spiegelt diesen Rhythmus der Schöpfung wider. So werden die sieben Gebetszeiten der *regula Benedicti* mit der Schöpfung in Verbindung gebracht: „Zu diesen Zeiten also bringen wir unserem Schöpfer Lob dar, wegen seiner gerechten Entscheide (...) um ihn zu preisen.“³⁵⁵ Grün zufolge geht es daher im siebenmaligen Stundengebet vor allem um das Lob des Schöpfers. Auch die Siebenzahl des täglichen Gebetes ist bedeutsam und weist eine Verbindung zur Schöpfung auf:

„Die heilige Siebenzahl der Gebetszeiten weist auf die Verwandlung der Schöpfung hin. Vier ist die kosmische Zahl, die Zahl der vier Elemente. Drei ist die göttliche Zahl, die Zahl des dreifachen Gottes. Sieben meint die Verbindung zwischen Gott und Schöpfung, zwischen Himmel und Erde.“³⁵⁶

So wird im siebenmaligen Gebet eine Verbindung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung hergestellt. Im Gebet loben und danken die Menschen Gott für die Schöpfung. Die orthodoxe Theologin Theokritoff sieht, ähnlich wie Grün, in diesem liturgischen Loben drei Aspekte: Wir loben Gott für die Schöpfung, wir loben ihn aber

³⁵³ Vgl. Boff: Achtsamkeit, 18f.

³⁵⁴ Diana Güntner: „begegnen und feiern“. Schöpfung in Liturgie und Meditation, in: Margit Eckholt / Sabine Pemsel-Maier (Hg): Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 195-205, 197.

³⁵⁵ Regula Benedicti 16,5.

³⁵⁶ Grün: Schöpfungsspiritualität, 16.

auch mit aller Schöpfung und in gewisser Weise loben wir ihn auch stellvertretend für die Schöpfung.³⁵⁷ Denn wir danken für die Welt und geben dadurch auch der Schöpfung eine Stimme, damit sie Gott loben kann.³⁵⁸ Der Betende steht nicht nur in Gemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern, sondern mit der ganzen Schöpfung:

„Im Gotteslob läßt sich der Mönch ein auf den Rhythmus der Schöpfung, um mit seinem Gebet die ganze Schöpfung zu heiligen, sich an die Spitze der Schöpfung zu stellen und ihr sein Wort zu leihen, um in ihrem Namen den Schöpfer zu preisen.“³⁵⁹

Auch in der orthodoxen Liturgie, besonders in der Liturgie des Heiligen Chrysostomos, wird die Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung deutlich. Die Schöpfung ist von Gott geschaffen und gehört ihm, und sie wird durch die Menschen in die Liturgie einbezogen. Die Menschen nehmen, als kosmische Priester, das Stoffliche und Materielle mit in die Feier hinein und danken dafür.³⁶⁰ Die Welt wird im liturgischen Geschehen berücksichtigt und von Gott in der Eucharistie verwandelt und vollendet. Denn die Menschen bringen in der Eucharistie in der Form von Brot und Wein Elemente der Schöpfung dar und erkennen damit an, dass die ganze Schöpfung Gott gehört. Dabei können sie Gott die Schöpfung, durch ihre Kreativität verwandelt, zurückgeben. In der Eucharistie wird sichtbar, dass nicht nur reine Natur, sondern Wein und Brot geopfert werden, die von Menschen selbst aus den Gaben Gottes geformt wurde.³⁶¹ Der Mensch nimmt die Gaben Gottes, verarbeitet sie und bringt sie Gott als Opfer zurück, der sie in der Eucharistie verwandelt. Dies lässt orthodoxe Theologen und Theologinnen von der priesterlichen Rolle der Menschen in der Schöpfung sprechen:

„When modern Orthodox writers speak of the relationship of creation to its Creator, the imagery many of them choose is that of the Eucharist, in which the world is a great cosmic Eucharist, and man is its priest.“³⁶²

Diese Rede von der kosmischen Eucharistie und dem menschlichen Zelebranten betont die Verantwortung der Menschen für die Schöpfung, die mehr als reine Materie ist, die der Mensch nach eigenem Gutdünken verwenden könne. In der Eucharistie wird auch die Zielsetzung der Welt sichtbar, denn: „Die Gegenwart Christi im Abendmahl, in der die Vollendung der Schöpfung zeichenhaft vorweggenommen wird, ist gottgewirkt.“³⁶³ Diese enge Beziehung der Schöpfung und des Schöpfers kann als Ziel, als Vollendung

³⁵⁷ Vgl. Theokritoff: Living, 157f.

³⁵⁸ Vgl. Grün: Schöpfungsspiritualität, 15.

³⁵⁹ Ebd., 16.

³⁶⁰ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 43.

³⁶¹ Vgl. Theokritoff: Living, 193.

³⁶² Ebd., 212.

³⁶³ Bedford-Strohm: Schöpfung, 40.

der Welt, gesehen werden. Sie wird in Christus offenbar, denn das Sakrament kann als wechselseitige Perichorese zwischen Gott und dem Universum verstanden werden. Ein solches Verständnis der Eucharistie gibt der Schöpfung eine Würde und verbietet auch jede Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen.³⁶⁴ Die Menschen tragen so Verantwortung dafür, die Schöpfung zu ihrer Vollendung in Christus zu führen.³⁶⁵ Sie sind darauf angewiesen, eine gute Beziehung zum Rest der Schöpfung zu haben, allein schon weil sie rein physisch von ihrer Umwelt abhängig sind.³⁶⁶ So kann die Feier des Abendmahls auch als Ruf an die Menschen verstanden werden, die Schöpfung mit Sorgfalt zu behandeln und ihre Integrität zu wahren.³⁶⁷

Diese Tradition beginnt bereits mit Paulus, der den Zusammenhang zwischen eucharistischem und kosmischem Leib Christi aufgezeigt hat. Es geht dabei um eine Vereinigung von Gott und Welt, die jedoch, nicht mit einer pantheistischen Verschmelzung der beiden verwechselt werden darf. Diese Transformation der Welt bewirkt, dass der Mensch in ihr Gott wahrnehmen kann. Nicht nur das Brot, nicht nur die Kirche, sondern die ganze Schöpfung wird durch Christus konsekriert.³⁶⁸ Auch Irenäus von Lyon weist schon im 2. Jahrhundert daraufhin, dass die Eucharistie der Heiligung der Schöpfung dient. Franz von Assisi steht ebenfalls in dieser Tradition, die die Schöpfung gegen dualistische Tendenzen hochachtet und auch in der orthodoxen Göttlichen Liturgie findet das Motiv der eschatologischen Heiligung Beachtung.³⁶⁹ Im 20. Jahrhundert hat sich der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin auf besondere Weise mit dem Thema beschäftigt. In seinem Werk „Messe über die Welt“ schreibt er, dass er auf dem Altar der ganzen Erde das Wachsen der Welt in sich versammelt, um es Gott zu geben. Die Wandlung beschränkt sich nicht nur auf das Brot, sondern dient dem Wachstum der Kirche und der Weihe der ganzen Welt.³⁷⁰ In seiner Rolle als Priester hört Pierre Teilhard de Chardin sowohl das Seufzen der Kreatur, die ihn um Verwandlung bittet, als auch Gott, der zu seiner Schöpfung kommen will. Beides geschieht in der Eucharistie, wenn Gott in das Brot herabkommt. Die

³⁶⁴ Vgl. Ebd.

³⁶⁵ Vgl. Theokritoff: Living, 189.

³⁶⁶ Vgl. Ebd., 215.

³⁶⁷ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 39.

³⁶⁸ Vgl. Christoph Benke: Pierre Teilhard de Chardin – kosmische Dimension der Eucharistie, in: Marianne Schlosser (Hg.): Eucharistie - Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005, 75-88, hier: 82.

³⁶⁹ Vgl. Ebd., 83.

³⁷⁰ Vgl. Ebd., 81.

eucharistische Transsubstantiation wirkt bei Teilhard aus dem liturgischen Rahmen hinaus, in die gesamte Welt hinein.³⁷¹

4.4.4. Eschatologische Hoffnungsperspektive

Die Heiligung der Schöpfung und Verwandlung der Welt, die in der Liturgie schon stückweise vorweggenommen werden, vollenden sich letztlich in der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Rede vom neuen Himmel und der neuen Erde ist eine Zielvorstellung der Menschen, nach der sie ihr Leben orientieren können, selbst wenn sie in diesem Leben letztlich unerfüllt bleiben wird. In der Bibel gibt es mehrere solche Leitvisionen, die den Menschen Hoffnung geben, wie zum Beispiel die Völkerwallfahrt zum Zion oder die Schau des himmlischen Jerusalems in der Offenbarung. Eine große biblische Utopie ist auch die messianisch-eschatologische Vision vom Schöpfungsfrieden, die im Alten und im Neuen Testament entfaltet wird. Sie beschreibt das Zusammenleben aller Geschöpfe in einer Gemeinschaft von Gerechtigkeit und Frieden.³⁷² Für die christliche Schöpfungsspiritualität ist diese Vorstellung des Schöpfungsfriedens zentral, da sie veranschaulicht, wie das gemeinsame Leben ursprünglich von Gott gedacht ist.³⁷³ Dieser eschatologische Frieden wird schon in der ersten Schöpfungserzählung am siebten Tag, dem Sabbat, angedeutet.³⁷⁴ So beginnt die Vision des Schöpfungsfriedens bereits am Anfang des Buches Genesis in der priesterlichen Schöpfungserzählung, die ein friedliches und gewaltfreies Miteinander von Mensch und Tier beschreibt. Auch etliche Prophetentexte sprechen von dieser Vision (z.B. Hos 2,20f; Jes 32,15-20; 65,25; Ez 34,25-30). Gleiches findet sich in Jesaja 11,1-9, wo beschrieben wird, wie der Messias Recht und Gerechtigkeit schaffen und in Frieden über die ganze Schöpfung herrschen wird: Wildtiere, Haustiere und Menschen werden friedlich zusammen leben.³⁷⁵ Die eschatologische Hoffnungsperspektive des Schöpfungsfriedens bezieht alle Lebewesen mit ein. Sie kann daher zum Leitbild einer Spiritualität und Ethik werden, die jedem Lebewesen ein glückliches Leben zuerkennt. Dieses Leben zu ermöglichen und zu fördern ist die zentrale Aufgabe der Menschen als Haushalter Gottes. Sie sollen ihr Möglichstes beitragen, um dieses gemeinsame Leben aller zu verwirklichen. Daher

³⁷¹ Vgl. Ebd., 80.

³⁷² Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 123.

³⁷³ Rosenberger: Salz, 143.

³⁷⁴ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum., 124.

³⁷⁵ Vgl. Ebd., 123f.

kann die biblische Vision des Schöpfungsfriedens zum Leitbild einer Schöpfungsspiritualität werden, die sich für ein gerechtes und nachhaltiges Zusammenleben einsetzt.³⁷⁶ Auch neutestamentlich wird dieses Motiv aufgenommen, wenn zum Beispiel im Kolosserhymnus von der universalen Hoffnung gesprochen wird. Christus ist das Ziel der Schöpfung, das am Ende aus der Versöhnung zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht (Vgl. Kol 1,19). Er ist dabei das Urbild dieser letzten Versöhnung, und sein Leib, die Kirche, hat den Auftrag dieser Versöhnung mehr und mehr Raum in der Schöpfung zu geben, damit die Gegenwart Gottes die ganze Schöpfung erfüllt.³⁷⁷ Auch der Römerbrief berührt diese Thematik, etwa in Röm 8,18-30, wo Paulus von der ganzen Schöpfung spricht, die stöhnt und seufzt und sowohl im Leiden, als auch in der Hoffnung vereint ist.³⁷⁸ Paulus bezieht die ganze Schöpfung in die allumfassende Verheißung mit ein. Menschen und Natur werden als Leidensgemeinschaft dargestellt, in der die Menschen jedoch eine besondere Rolle bekleiden und für die Natur mitverantwortlich sind. Die ganze Schöpfung wartet bis die Menschen ihre wahre Bestimmung erkennen um dann gemeinsam mit ihnen zur Herrlichkeit zu gelangen. Im Gegensatz dazu sprechen andere Texte der Bibel (Mk 13,24; 2 Petr 3,10 oder Offb 6,12-17; 8,6-21 u.a.) vom Untergang der Welt am Ende der Zeiten. Doch für sie alle gilt, dass das kosmische Gericht Gottes nicht das Ende der Schöpfung bedeutet. Denn auf den Untergang der ersten Erde und des ersten Himmels, folgen ein neuer Himmel und eine neue Erde (Offb 21,1), in der Gott unter den Menschen wohnen wird (Offb 1,1-5):³⁷⁹

„Denn ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.“ (Offb 21, 1-3)

Die Visionen von der Zukunft der Schöpfung zeigen sich in der Negation des Negativen und der Erfüllung der Antizipationen: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war ist vergangen.“ (Offb 21,4). Diesen Raum wird die Erfüllung der geschichtlichen Gotteserfahrung ausfüllen, da Gott unter den Menschen wohnen wird

³⁷⁶ Vgl. Ebd., 125.

³⁷⁷ Vgl. Kehl: Gott, 153.

³⁷⁸ Vgl. Rosenberger: Lebensbaum, 124.

³⁷⁹ Vgl. Ebd.

(Vgl. Offb 21,3). Himmel und Erde werden neu geschaffen und zu einem kosmischen Tempel werden, in dem Gott wohnen kann. Diese neue Schöpfung am Ende wird die Erfüllung der Schöpfung am Anfang sein und sie schließt auch die neue Erde ein, auf der Gerechtigkeit wohnen wird (Vgl. 2 Petr 3,13).³⁸⁰ Die kosmische Neuschöpfung Gottes ist nicht ein Untergang der ersten und eine Schaffung einer völlig neuen Schöpfung, die mit der ersten nichts mehr gemein hat. Sondern in Analogie zur Neuschöpfung des alten Menschen durch den Empfang des Geistes in Glaube und Taufe, kann auch die Neuschöpfung der ganzen Welt als eine grundlegende Erneuerung und Umwandlung der Alten gedacht werden.³⁸¹ In ihr wird die Schöpfung von allem erlöst, was dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes widerspricht, und sie wird von Leid, Sünde und Tod befreit durch die unmittelbare Präsenz Gottes: „Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit“ (Offb 22,5).

Diese Vision des Schöpfungsfriedens ist aber nicht nur eine Kategorie der Zukunft, sondern kann im Hier und Jetzt Hoffnung geben. Im Römerbrief wird dies miteinander verknüpft, denn nach der Aussage, dass die Schöpfung sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes wartet, spricht Paulus von der Hoffnung:

„Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auch das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.“ (Röm 8,24-25)

Der christliche Glaube hat somit nicht nur einen Auftrag, sondern auch eine Verheißung. Welt und Umwelt sind nicht nur von Gott geschaffen, sondern sie sind auch Ort für das kommende Heil.³⁸² Diese Hoffnung ist aber keine unbegründete oder naive, denn sie gründet in der Erfahrung, dass der Tod Jesu nicht das letzte Wort ist. Die Auferstehung Christi dient als Hinweis dafür, dass sich die Zusage Gottes an die ganze Schöpfung richtet. Seine Macht reicht so weit, dass sie selbst den Tod überwindet.³⁸³ Auer formuliert es so: „In Jesus Christus ist endgültig offenbar geworden, daß das Ereignis der Schöpfung in der Vollendung des Heils seine Erfüllung findet.“³⁸⁴ Gott allein hat zu Beginn die Schöpfung aus dem Nichts erschaffen und so Beziehung

³⁸⁰ Vgl. Jürgen Moltmann: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010, 148.

³⁸¹ Vgl. Kehl: Gott, 154.

³⁸² Vgl. Auer: Umweltethik, 291.

³⁸³ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 199.

³⁸⁴ Auer: Umweltethik, 292.

hergestellt. Ausgehend von dieser Schöpfung aus Liebe kann man von der Hoffnung auf seine Rettung in der Zukunft sprechen. Die Welt zielt nicht auf eine immanente Entfaltung, sondern auf das Heil in der neuen Welt hin. Welt und Mensch sind von Gott angenommen und auf dem Weg in eine absolute Zukunft.³⁸⁵ In der Hoffnung übersteigt der Mensch, was er aus sich selbst sein kann, und weist auf eine Erfüllung hin, die nicht von ihm selbst kommt. Die Hoffnung, auch gegen alle Hoffnung, bedeutet, das Gegebene zu überschreiten.³⁸⁶ Sie lässt sich nicht trennen vom Glauben an einen Gott. Für die evangelische Theologin Dorothee Sölle steht fest:

„Wer sich auf einen Gottesglauben beruft, aber die Hoffnung auf das Überleben der Menschheit in Würde und Arbeit aufgegeben hat und bewußt oder unbewußt die Vorbereitung der Zerstörung der Schöpfung toleriert oder fördert, der glaubt nicht wirklich an Gott. Eine Gottesideologie, die nichts von Hoffnung weiß, ist kein Glaube. Wer aber Hoffnung in seiner Lebenshaltung und in seinem Handeln gemeinsam mit anderen zum Ausdruck bringt, der glaubt wirklich an Gott (...).“³⁸⁷

Auch eine „Heuristik der Furcht“³⁸⁸, ohne Hoffnungsperspektive, kann bei den Menschen bestimmt etwas bewegen. Aber wenn sie zur Angst wird, die größer ist als die leitende Vernunft, und in Verzweiflung und Panik umschlägt, wird sie blind für die Realität und das Machbare. Demgegenüber kann der christliche Glaube als Alternative anbieten, Schöpfungsglaube und eschatologische Hoffnung zu verbinden.³⁸⁹ Diese Hoffnung trägt auch noch dann, wenn die Menschen ihren Lebensraum weitgehend vernichten. Das Versprechen Gottes, das mit der Auferweckung Christi bereits begonnen hat, kann auch die größte menschliche Schuld an der Schöpfung nicht außer Kraft setzen. Gott hält an all seinen Geschöpfen um ihrer selbst willen fest und gibt auch der nicht-menschlichen Schöpfung einen Platz in der Hoffnung der Christen und Christinnen und ihrer Praxis.³⁹⁰ Aus dieser Gewissheit kann der Glaubende gelassen und ohne Selbstüberforderung in die Zukunft sehen.³⁹¹ Gelassenheit kann so, vom Schöpfungsglauben her, verantwortliches Handeln im Bereich der natürlichen Umwelt unterstützen. Diese Tugend ist vor allem dann vonnöten, wenn die gegenwärtige

³⁸⁵ Vgl. Ebd.

³⁸⁶ Josef Pieper: Über die Hoffnung, 4. Aufl., Olten 1984, 28.

³⁸⁷ Sölle: Lieben, 229.

³⁸⁸ „Heuristik der Furcht“ ist ein Begriff von Hans Jonas. Der Begriff meint, dass in der Abschätzung der komplexen Technikfolgen die schlechtere Prognose der besseren vorgezogen werden soll. (Vgl. Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979.)

³⁸⁹ Vgl. Kehl: Gott, 343.

³⁹⁰ Vgl. Hans Kessler: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf, 1990, 105f.

³⁹¹ Vgl. Kehl: Gott, 343.

ökologische Krise auf eine mögliche Katastrophe zusteuert.³⁹² Sie kann von der Gefahr befreien, vor Angst gelähmt still zu stehen und den Menschen, dazu befähigen, auf Gott zu vertrauen. Die Gelassenheit aus dem Glauben wird dabei aber nicht das eigenverantwortliche Handeln mindern, sondern es gerade unterstützen. Denn auch wenn das Reich Gottes ganz ein Werk Gottes ist, gehört es wesentlich dazu, dass der Mensch seinem ursprünglichen Schöpfungsauftrag gerecht wird. Die alte Schöpfung wird nicht einfach zurückgelassen, sondern erneuert und hineingeformt in die neue Schöpfung. Daher sollen die Menschen so gut wie möglich das Reich Gottes bereits in dieser Welt verwirklichen.³⁹³ „Denn Vertrauen auf Gott ohne tätige Verantwortung für die Erde öffnet keine Tür zum kommenden Reich Gottes.“³⁹⁴ So kann mit eschatologischen und auf den ersten Blick utopischen Aussagen auch eine klare ethische Richtungsweisung verbunden werden. Zwar ist es Gott allein, der der Schöpfung Frieden und Gerechtigkeit schenkt und ihr das Gelingen des Lebens ermöglicht, aber auch der Mensch ist gerufen und befähigt, sich in seinem Handeln hier und heute dem Willen Gottes zu öffnen. Auch Rosenberger sieht diesen befreienden Charakter und verweist mit Blick auf den Menschen auf folgenden zentralen Umstand:

„Er kann sich von utopischen Leitbildern inspirieren lassen und erste Schritte in der mit ihnen angezeigten Richtung gehen, ohne zu meinen, er müsse selbst das Ziel erreichen und aus eigener Kraft den Endzustand herstellen.“³⁹⁵

Angesichts der bedrohlichen Lage unserer sozialen und ökologischen Situation kann ein in Gott begründetes Vertrauen sehr hilfreich sein. Eine Verankerung im Glauben kann zu Gelassenheit und gleichzeitig zu Motivation beitragen, engagiert das Wesentliche wahrzunehmen und auch umzusetzen: „Christliche Schöpfungsspiritualität ist ganz engagiert und zugleich ganz gelassen, weil sie um den Geschenkcharakter einer Heiligung der Schöpfung weiß.“³⁹⁶ Der Mensch strebt auf der einen Seite nach dem Höchsten, weiß aber gleichzeitig, dass er es nicht selbst erreichen kann. Aus diesem Vertrauen auf Gott kann ein großer und doch gelassener Einsatz für den Umweltschutz resultieren.³⁹⁷ So kann, mit Hilfe der Gnade, eine Mitte zwischen einer ökologischen Selbstüberforderung und einer Verharmlosung der Umweltzerstörung gefunden werden.

³⁹² Vgl. Ebd., 342.

³⁹³ Vgl. Ebd., 244.

³⁹⁴ Ebd., 345.

³⁹⁵ Rosenberger: Lebensbaum, 124f.

³⁹⁶ Rosenberger: Salz, 144.

³⁹⁷ Rosenberger: Salz, 145.

4. Zusammenfassung und Resümee

Welche inneren Beweggründe, vor allem aus Tradition und Spiritualität, können dazu führen, dass sich die Kirche für mehr Nachhaltigkeit einsetzt? Diese Ausgangsfrage, die in mehrere Fragen und Kapitel unterteilt wurde, leitet die vorliegende Arbeit. Daher wird im ersten Kapitel, das die derzeitige Problemlage betrifft, dargelegt, dass in unserem Ökosystem in den letzten Jahren viele sichtbare Veränderungen festgestellt wurden, die zu großen Teilen auf die menschliche Aktivität, besonders den Energieverbrauch und damit verbundenen CO₂-Ausstoß zurückgeführt werden können. Die Klimaveränderungen, besonders die Klimaerwärmung, wirken sich in Naturkatastrophen und extremen Wetterereignissen aus, die besonders die benachteiligten Menschen in der Welt betreffen. Die ökologischen Probleme unserer Welt gehen somit mit sozialen Problemen einher, die große inter- und intragenerationelle Gerechtigkeitsdebatten aufwerfen. Neben einer Anpassung an die Veränderungen ist daher eine Reduzierung des Energieverbrauchs von Nöten, die nur mithilfe effektiver Umsetzungen und Kombinationen aller zu Verfügung stehender Maßnahmen erreicht werden kann. Neben politischen Entscheidungen und technischen Verbesserungen sind besonders Veränderungen in Verhalten und Kultur der Menschen gefragt, da diese einen großen Einfluss auf die Energienutzung ausüben. Lebensstil und Geisteshaltung müssen sich an neuen Leitvorstellungen orientieren, die Perspektiven für ein gelungenes Leben innerhalb der ökologischen Grenzen schaffen sollen.

Im zweiten Teil der Arbeit wurde die Frage bearbeitet, warum diese ökologischen Probleme in der Kirche aufgegriffen werden sollen. Hier wurde zunächst der sozialwissenschaftliche Blick von außen gewählt, der die Kirche als großen, zivilgesellschaftlichen Akteur sieht, der viele Menschen auf der Welt erreicht und viel bewegen kann. So sind wichtige Beiträge der Kirche zur ökologischen Diskussion die Information und Bewusstseinsbildung der Bevölkerung. Die Kirche ist auch eine moralische und sinnstiftende Institution und hat das Potential, Menschen zu motivieren, Veränderungen anzuregen und humane Grundwerte zu stärken. Aus theologischer, innerkirchlicher Perspektive hat die Kirche von Anfang an einen öffentlichen Auftrag, da sie nicht für sich selbst existiert, sondern sich zu allen Menschen gesendet weiß: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). So kann Schöpfungsverantwortung als Zeichen der Zeit gesehen werden, auf das die Kirche eine Antwort suchen soll (GS 10). Auch das Konzept der

Humanökologie und die Verbindung der ökologischen Dimension mit der Option für die Armen motivieren die Kirche, ihren Beitrag zur Schöpfungserhaltung zu leisten. Da Hilfe und Einsatz für die Benachteiligten unmittelbarer Heildienst und Weg zur Begegnung mit Gott sind und die Auswirkungen des Klimawandels zu den größten Armutsursachen und Armutsfolgen zählen, drängt sich ökologisches Engagement auch aus sozialen Gründen auf.³⁹⁸ Da es dabei um eine Veränderung des Lebensstils und der Geisteshaltung geht kommen auch Fragen der Sinnstiftung, Orientierung, Werte und Haltungen auf, bei denen die Kirche gefragt ist. Sie bringt hier außerdem mit der Spiritualität eine zusätzliche Ressource ins Spiel, über die säkulare Netzwerke wenig verfügen.

Im Hauptteil zur Schöpfungsspiritualität wurde gefragt, was die Kirche aus Tradition und Spiritualität zu mehr Nachhaltigkeit beitragen kann: Kann die Spiritualität, die Beziehung zu Gott, Begründungen und Motivationen für einen nachhaltigen Lebensstil liefern? Spiritualität wurde als geistige Dimension gesehen, die, dem christlichen Verständnis zufolge, in das Handeln hinein wirkt und daher die Möglichkeit hat, Menschen zu einem nachhaltigeren Lebensstil zu bewegen. So sind Vorstellungen und Haltungen, die aus Glaubensüberzeugungen hervorgehen, ethisch relevant und müssen sich auf die Praxis auswirken. Schöpfungsspiritualität wurde als „Umgang mit der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes“³⁹⁹ definiert, der sich in einem entsprechenden Lebensstil und verschiedenen Grundhaltungen, wie Dankbarkeit, Demut, Ehrfurcht oder Maßhaltung, ausdrücken soll. Diese Tugenden und Vorstellungen, aus der Tradition und der Heiligen Schrift, sind eingebettet in das Beziehungsgeschehen zwischen Gott, dem Schöpfer, dem Menschen als Geschöpf und Mitschöpfer und der geschaffenen Natur.

Im Zusammenspiel von Gott und Mensch bekommt der Mensch als Gottes Ebenbild eine besondere Rolle in der Schöpfung zugeordnet. Die Menschen tragen die Verantwortung, die Schöpfung mitzugestalten und für sie zu sorgen, wobei sie sich am göttlichen Vorbild orientieren sollen. Gott hat am Anfang ein friedliches Miteinander aller seiner Geschöpfe kreiert, das als positive Utopie auch weiterhin gültig ist. Es ist Aufgabe der gesamten Schöpfung, besonders aber der Menschen, Gott dafür zu loben und zu danken. Da im Loben Freude über die Natur aufkommt, ohne dass sie für die Menschen verzweckt oder ausgebeutet wird, kann dies zu mehr Nachhaltigkeit beitragen.

³⁹⁸ Vgl. Vogt: Prinzip, 406.

³⁹⁹ Rosenberger: Lebensbaum, 137.

In der Beziehung des Menschen zu sich selbst, wird seine doppelte Position in der Schöpfung bewusst: Er ist zugleich Teil der Natur, aber auch aus ihr herausgehoben. Als der Schöpfung zugehörig, muss er auch deren endliche Grenzen in Demut annehmen. Eine derart demütige Haltung, könnte den Menschen auch helfen Denken und Handeln so zu verändern, dass sie der gegebenen Schöpfung mehr entsprechen. Auch die klassische Tugend des Maßhaltens gehört hier dazu, da sie die Menschen vor einer selbstzerstörerischen Maßlosigkeit und einem lebensverneinenden Übermaß schützt und zu einem ausgeglichenen und nachhaltigen Leben animieren kann. Denn letztlich kann das menschliche Begehren nie durch materielle Güter gestillt werden und so kann die Religion zu einem nachhaltigeren Leben beitragen, indem sie die grenzenlose Sehnsucht auf Gott statt auf die Anhäufung von Materiellem ausrichtet.

Auch im Zusammenspiel von Mensch und nicht menschlicher Natur spielt der Gottesbezug eine große Rolle. Gott hat die Welt schön und gut erschaffen und so sollen auch die Menschen die Schönheit der Schöpfung erkennen, woraus eine achtsame und ehrfürchtige Haltung hervorgeht. Ein achtsamer Umgang mit der Schöpfung entspricht so dem Willen des Vaters und kann zu einem ökologischen Engagement beitragen. Diese Sichtweise kann auch die Eucharistie unterstützen, wird sie nicht nur als eine Wandlung der Gaben, sondern der gesamten Schöpfung verstanden. Auch die Vorstellung des Schöpfungsfriedens verhilft zu einem nachhaltigen Umgang mit der Schöpfung, da sie veranschaulicht wie das gemeinsame Leben ursprünglich von Gott gedacht ist.⁴⁰⁰ Mit diesem Bild vor Augen und einer begründeten Hoffnung, kann man trotz der derzeitigen klimatischen Veränderungen in die Zukunft schauen. Die Hoffnung auf Gottes Allmacht und seine Liebe, lassen, auch angesichts drohender Katastrophen, ruhige Gelassenheit und aktives Engagement gleichzeitig zu. So kann aus dem Vertrauen auf Gott ein großer und doch gelassener Einsatz für den Umweltschutz hervorgehen und mit Hilfe der Gnade, eine Mitte zwischen einer ökologischen Selbstüberforderung und einer Verharmlosung der Umweltzerstörung gefunden werden. Offen bleiben dabei die Fragen, ob diese Vorstellungen und Haltungen für ein reales ökologisches Engagement genutzt werden und in wieweit sich die Christen und Christinnen in den säkularen Umweltdebatten für die Schöpfung eintreten werden.

⁴⁰⁰ Rosenberger: Salz, 143.

Bibliographie

- ALTERN, Günter (Hg.): Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1985.
- APCC (=Austrian Panel on Climate Change) (Hg.): Summary for Policymakers (SPM). In: Österreichischer Sachstandsbericht Klimawandel 2014 (AAR14), Online: http://hw.oeaw.ac.at/0xc1aa500e_0x00314571.pdf (Stand 24.01.2015).
- AUER, Alfons: Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.
- BAIER, Karl / RIEDENAUER, Markus (Hg.): Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien 2011.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich: Schöpfung, in: Hans-Martin Barth / Reinhard Frieling (Hg.): Ökumenische Studienhefte, Bd. 12, Göttingen 2001.
- BENKE, Christoph: Pierre Teilhard de Chardin – kosmische Dimension der Eucharistie, in: Marianne Schlosser (Hg.): Eucharistie - Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005, 75-88.
- BENKE, Christoph: Was ist (christliche) Spiritualität?. Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Paul M. Zulehner (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König, Ostfildern 2004, 29-43.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976.
- BOFF, Leonardo. Die Logik des Herzens. Wege zu neuer Achtsamkeit, aus dem portug. Original übers. v. Horst Goldstein, Düsseldorf 1999 (Original: Saber Cuidar. Etica do humano – compaixao pela terra, Rio de Janeiro 1999).
- BOFF, Leonardo: Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern, aus dem portug. Original übers. v. Bruno Kern, München 2013 (Original: Boff, Leonardo: O cuidado necesario. Na vida, na saude, na educacao, na ecologia, na etica e na espiritualidade, Rio de Janeiro, 2012).
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche, Nr. 29. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. aktualisierte Auflage, Bonn 2007.
- DILLER, Carmen: „Am Anfang davon, dass Gott den Himmel und die Erde erschaffen hat ...“. Grundzüge alttestamentlicher Schöpfungsaussagen, in: Margit Eckholt / Sabine Pemsel-Maier (Hg.): Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 13-30.

- DUCHROW, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Günterloh - Mainz 1994.
- ECKHOLT, Margit/PEMSEL-MAIER, Sabine (Hg): Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009.
- FREUDENSCHUSS-REICHL, Irene: zukunftsfähig leben – Spiritualität und Praxis der Nachhaltigkeit, Wien 2005.
- GABRIEL, Ingeborg/STEINMAIR-PÖSEL, Petra (Hg): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, Ostfildern 2013.
- GABRIEL, Ingeborg: Der Beitrag der Kirchen: eine Provokation für die Ökonomie?, in: Severin Lederhilger (Hg.): Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie, Frankfurt 2011, 133 - 152.
- GABRIEL, Ingeborg: Westlicher Lebensstil in der Krise. Wie wir leben und wie wir leben sollten, in: Helmut Renöckl / Stephan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten. Sozialethische Perspektiven, Wien 2010, 197 – 226.
- GABRIEL, INGEBORG: Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik, in: Karl Baier / Markus Riedenauer (Hg.): Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Wien 2011, 199-219..
- GABRIEL, Ingeborg: Zur Einführung – Ökologie als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart, in: Ders./Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, 9-31.
- GARDNER, Gary: Die Einbeziehung der Religion in der Suche nach einer nachhaltigen Welt (Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a sustainable World, Worldwatch Paper 164), in: Worldwatch Institute (Hg.): Zur Lage der Welt 2003, Münster 2003, 291-327.
- GASSNER, Franz: Gerecht Konsumieren. Sozialistische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums, (Diss) Universität Wien 2012.
- GERMANWATCH: Globaler Klima-Risiko-Index 2014 Zusammenfassung, Online: <http://germanwatch.org/de/download/8552.pdf> (Stand 22.2.14).
- GRÜN, Anselm: Benediktinische Schöpfungsspiritualität, Münsterschwarzach 2008.
- GÜNTNER, Diana: „begegnen und feiern“. Schöpfung in Liturgie und Meditation, in: Margit Eckholt / Sabine Pemsel-Maier (Hg): Unterwegs nach Eden – Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 195-205.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne / LIENKAMP, Andreas (Hg.): Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur

- wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Für ein Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, München 1997.
- IPCC (= Intergovernmental Panel on Climate Change) (Hg.): IPCC fifth assessment report. climate change 2014. Draft synthesis report. Summary for policymakers provisionally, Online: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_LONGERREPORT_Corr2.pdf (Stand 24.01.2015).
- JOHANNES PAUL II, Enzyklika Redemptor hominis, 4. März 1979, Bonn 1979 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6).
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika Centesimus annus 1.Mai 1991, Bonn 1991 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101).
- JOHANNES PAUL II/BARTHOLOMÄUS I.: Unterzeichnung der Erklärung von Venedig. Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I., Rom - Venedig, 2002 , Online: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration_ge.html (Stand: 25.01.2015).
- JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979.
- JONAS, Hans: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main 1992.
- KEHL, Medard: Und Gott sah, dass es gut war – Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg im Breisgau 2006.
- KESSLER, Hans: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf, 1990.
- KUTSCHKI, Norbert (Hg.): Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gelesen, Würzburg 1993.
- LAMBERT, Willi SJ: Gottesgesang und Menschenlob, in: geist.voll. spirituell – orientierend-praktisch: Umwelt schützen 2014/2, 19.
- LEDERHILGER, Serverin J. (Hg): Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie. in: Ders. / Florin Uhl / Günter Wassilowsky (Hg): Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Band 23, Frankfurt am Main 2011.
- LIENKAMP, Andreas: Klimawandel und Gerechtigkeit – Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009.
- LINK, Christian: Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Günter Altner: Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 166-195.

- MAUREDER, Josef: Mensch werden – erfüllt leben, in: Stefan Kiechle SJ / Willi Lambert SJ: Ignatianischen Impulse, Band 23, Würzburg 2007.
- MEADOWS, Dennis/MEADOWS, Donella/ZAHN, Erich/MILLING, Peter: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, aus dem amerik. Original übers. v. Hans-Dieter Heck, Stuttgart 1972 (Original: The Limits to Growth, New York 1972).
- MOLTMANN, Jürgen: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko: Heimat. Christliche Spiritualität unter endzeitlichen Lebensbedingungen, München 2013.
- OANCEA, Dorin: Ökologie und Schöpfungsspiritualität, in: Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, 155-175.
- ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN ÖSTERREICHS (Hg.): Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen Österreichs, Wien 2003.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen, aus dem lat. Original übers. v. Norbert Baumgarten, Hg. von August Buck, Hamburg 1990.
- PIEPER, Josef. Über das christliche Menschenbild, 7. Aufl., München 1964.
- PIEPER, Josef. Über die Hoffnung, 4. Aufl., Olten 1984.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter M. / SCHLOEGL-FLIERL, Kerstin: Aus Liebe zu Gott - im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. Festschrift für Herbert Schlögel, in: Studien der Moraltheologie, Band 2, Wien 2014.
- RENÖCKL, Helmut: Wie kann unserer Sozialethik zur Gestaltung der Zukunft beitragen, in: Helmut Renöckl / Stephan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten. Sozialethische Perspektiven, Wien 2010, 360-382.
- RENÖCKL, Helmut/BALOBAN, Stjepan (Hg): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien – Würzburg, 2010.
- SALZBURGER ABTEKONFERENZ (HG.): Die Regel des heiligen Benedikt, Beuron 2008.
- ROSENBERGER, Michael: „Salz der Erde“ (Mt 5,13). Der Beitrag der Schöpfungsspiritualität zu einer säkularen ökologischen Ethik, in: Gunter M. Prüller-Jagenteufel / Kerstin Schloegl-Flierl: Aus Liebe zu Gott - im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. Festschrift für Herbert Schlögel, in: Studien der Moraltheologie, Band 2, Wien 2014, 139-148.
- ROSENBERGER, Michael: Im Zeichen des Lebensbaumes – Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2008.

- ROSENBERGER, Michael: Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-89, Stuttgart 2001.
- ROTZETTER, Anton: Perspektiven gewinnen. Spiritualität als Lebenskunst, Freiburg 2003.
- SCHEULE, Rupert M. (Hg.): Ethik der Entscheidungen. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs, Regensburg 2009.
- SCHEULE, Rupert M. (Hg.): Maßhalten. Eine christliche Kardinaltugend als Entscheidungshilfe, in: Ders. (Hg.): Ethik der Entscheidungen. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs, Regensburg 2009, 143-156.
- SCHLOSSER, Marianne (Hg.): Eucharistie - Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens, Köln 2005.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: Maß, in: Kutschki, Norbert (Hg.): Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gelesen, Würzburg 1993, 41-50.
- SCHWEITZER, Albert: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, im Auftrag des Verfassers Hg. V. H. W. Bähr, München 1976.
- SKIDELSKY, Robert / SKIDELSKY, Edward: Wie viel ist genug?. Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens, aus dem engl. Original übers. v. Thomas Pfeiffer / Ursel Schäfer, München 2013 (Original: How much is enough?. The Love of Money and the Case for the Good Life, London 2012).
- SÖLLE, Dorothee: Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Hamburg 1999.
- STEINMAIR-PÖSEL, Petra: Spirituelle Ressourcen für eine nachhaltige Lebens- und Wirtschaftskultur, in: Ingeborg Gabriel / Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, 176-194.
- THEOKRITOFF, Elisabeth: Living in god's creation – orthodox perspectives on ecology, New York 2009.
- UNITED NATIONS: The report of the high-level panel of eminent persons on the post-2015 development agenda: a new global partnership: eradicate Poverty and transform economies through sustainable development, Online: www.post2015hlp.orf/wp-content/uploads/2013/05/UN-Report.pdf (Stand 24.01.2015).
- VOGT, Markus: Die Zukunft beginnt jetzt! Dimensionen der Nachhaltigkeit, in: Helmut Renöckl / Stjepan Baloban (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien – Würzburg, 2010, 11-29.
- VOGT, Markus: Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie, in: Ingeborg Gabriel/ Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, Ostfildern 2013, 64-84.
- VOGT, Markus: Prinzip der Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009.

- VOGT, Markus: Ökologische und intergenerationelle Gerechtigkeit, in: Ingeborg Gabriel / Helmut Renöckl (Hg.): Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen, Wien Würzburg, 2012, 95-112.
- WCED (=World commission for environment and development): Our common future, Online: <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf> (Stand: 25.01.2015).
- WOLKINGER, Alois: Erdethik – zwischen „Niedertreten“ und „Pflegen“ – zwischen Zerstörung und Kultur, Thaur – Wien – Münschen 1996.
- ZULEHNER, Paul M. (Hg): Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Gaudium et Spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 35. Aufl., Freiburg/Br. 1966.

Kurzfassung

In den letzten Jahrzehnten konnten weltweit klimatische Veränderungen festgestellt werden, die sich auf die Menschen und ihre Umwelt auswirken. Besonders die Klimaerwärmung führte zu einem Anstieg von Naturkatastrophen und extremen Wetterereignissen, die teilweise auf den CO₂-Ausstoß und damit den Energieverbrauch der Menschen zurückgeführt werden können. Um dieser Entwicklung zu begegnen, sind neben einer Anpassung auch eine Reduzierung des Energieverbrauchs und damit eine Veränderung des Lebensstils und Verhaltens der Menschen gefragt. Diese Probleme betreffen auch die Kirche, die, als großer zivilgesellschaftlicher Akteur, Teil der Welt ist und auf Grund ihrer Nähe zu den Menschen im Bereich der Information und Bewusstseinsbildung viel bewegen kann. Diese Fragen müssen sie bewegen, da sie von Anfang an einen öffentlichen Auftrag hat und sich mit den Sorgen der Menschen, den Zeichen der Zeit, beschäftigen soll. Als solches kann die Schöpfungsverantwortung gesehen werden, die in Verbindung zum Erhalt der lebensnotwendigen Umwelt für den Menschen, aber auch besonders in Verbindung zur kirchlichen Option für die Armen steht. Aus diesen Gründen heraus sind der Einsatz und die Motivation der Kirche für einen nachhaltigen Lebensstil notwendig. Dabei kann sie aus ihrem reichen Schatz der Tradition und ihrer Spiritualität schöpfen, wo sich viele Tugenden und Haltungen finden, die zu mehr Nachhaltigkeit animieren können. Denn die Spiritualität, die Beziehung zu Gott, verwirklicht sich nicht nur auf geistiger Ebene, sondern dringt in die Welt hinein und will das Denken und Handeln der Menschen verändern. So hat Schöpfungsspiritualität als Grundlage Gottes schöpferisches Handeln am Anfang der Geschichte, der seine Welt als ein friedliches Miteinander aller seiner Geschöpfe kreiert hat. Seine Schöpfung ist gut und schön und soll ihm Lob und Dankbarkeit entgegenbringen und miteinander in Achtsamkeit und Ehrfurcht leben. In diesem Szenario nimmt der Mensch als Gottes Ebenbild eine besondere Verantwortung ein und steht in der doppelten Rolle, zum einen Mitschöpfer zum anderen aber auch Teil der Natur zu sein. Als dieser ist auch er zur Demut, zur Anerkennung seiner Grenzen eingeladen und zur Maßhaltung berufen. Während er seine Verantwortung und Selbstbegrenzung ernst nehmen soll, darf er auch in Gelassenheit auf den Schöpfer hoffen, der die anfängliche Gemeinschaft auch für die Zukunft verheißt. So kann aus dem Vertrauen auf Gott ein großer und doch gelassener Einsatz für den Umweltschutz hervorgehen und mit Hilfe der Gnade, eine Mitte zwischen einer ökologischen Selbstüberforderung und einer Verharmlosung der Umweltzerstörung gefunden werden.

English Abstract

In the past decades climate changes, that affected man and nature, could be detected throughout the world. Especially the climate warming has caused an increase of extreme weather and natural disasters, due to increasing greenhouse gas emissions and the rising of the global energy demand. The negative impacts are felt by the nature and by humans; among those mostly by disadvantaged or poor people. To face that development adaptations to the changes are needed, but furthermore a reduction of the energy consumption and thus a change in peoples' lifestyle and mentality. These problems also concern the church, which plays, as part of the world, a big role in the civil society and is therefore close to a lot of people and able to keep them informed and raise their awareness. Furthermore the missionary church has to take the world's problems serious and should care about its people's questions. The responsibility for the creation can be seen as one of those problems, because its safekeeping is essential for human life and its contamination mainly strikes the poor, whose well-being is especially important to the church. Therefore a strong commitment of the church, to save the environment and to reinforce sustainable development, is absolutely necessary. To achieve that the church can always rely on its tradition and spiritual sources, where many virtues and mind-sets can be found that would strengthen a sustainable lifestyle. Spirituality, seen as a relationship to god, doesn't realise itself only on a spiritual level, but always tries to enter the world and to change the thinking and acting of people. Creation spirituality could do that in a way that enforces people to change their lifestyle to a more sustainable one. In the beginning god created the world as an amicable setting, where nature and humans could live together in peace. His creation is meant to be good and beautiful and his creatures should give him thanks and praise him for that. They're also bound to care for each other and live in harmony. But in that scenery humans take a special role, because as god's image they carry a big responsibility and should play a double role: On one side they're co-creators and images of god, on the other side they're also part of the creation and therefore called to be humble and to live within their borders. But while they must take their responsibility and self-limitation serious, they can also calmly rely on their creator and put their trust and hope in god for a peacefully, eschatological community in the end. So trust in god can be, with the help of his grace, a source for an engagement to save the environment without overcharging humans nor trivialising climate change.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Katharina Hintermayer
Geburtsort: Krems an der Donau
Geburtsdatum: 19.06.1990
Staatsbürgerschaft: Österreich

Studium:

2015 Teilnahme am Solidaritäts- und Austauschprogramm
„Sandiwaan“ – mit mehrwöchigem Aufenthalt auf den
Philippinen
Seit 2013 Ethik Lehrgang an der Universität Wien
2013 ERASMUS – Aufenthalt am Institut catholique de Paris,
Frankreich
Seit 2010 Lehramtsstudium an der Universität Wien (Französisch und
röm.-kath. Religion)
Seit 2009 Fachtheologiestudium an der Universität Wien

Schulische Ausbildung:

2000 - 2008 Besuch des BG/BRG Piaristengasse 2, Krems/Donau
(Humanistischer Zweig)
1990 - 2000 Besuch der katholischen Privatvolksschule Mary Ward,
Krems/Donau

Ehrenamt:

2010 - 2015 Mitglied und Vorstand der Katholischen Hochschuljugend
Wien
2011, 2012 Niederösterreichisches Jugendherbergswerk: Camp für
sozial benachteiligte Kinder
2009, 2010 Volontariate bei der Communauté de Taizé, Frankreich
2005 - 2012 Jungschararbeit und Firmvorbereitung in der Pfarre St. Veit,
Krems/Donau

Berufserfahrung:

2013 - 2015 Teilzeitbeschäftigung im Zentrum für
Theologiestudierende
2012 - 2014 Geringfügige Beschäftigung in der Dombuchhandlung
2012 - 2013 Pfarrpraktikum in der Pfarre St. Johann Nepomuk, Wien II