

Globethics Repository



Global ethics applied. Vol. 2, Environmental ethics

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Stückelberger, Christoph
DOI	10.58863/20.500.12424/154308
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-09-20 19:03:04
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154308



GLOBAL ETHICS APPLIED

Environmental Ethics

Volume 2

Christoph Stückelberger

Globethics.net

Global Ethics Applied
Environmental Ethics

Volume 2

Global Ethics Applied

Environmental Ethics

Volume 2

Christoph Stückelberger

Globethics.net Readers No. 2

Globethics.net Readers

Series Editors: Christoph Stückelberger. Founder and President of Globethics.net and Professor of Ethics (University of Basel/Switzerland, MEPhI University Moscow/Russia, Godfrey Okoye University Enugu/Nigeria). Obiora Ike, Executive Director of Globethics.net and Professor of Ethics (Godfrey Okoye University Enugu/Nigeria).

Globethics.net Readers 2

Christoph Stückelberger,
Global Ethics Applied, Vol. 2: Environmental Ethics
Geneva: Globethics.net, 2016
DOI: 10.58863/20.500.12424/154308
ISBN 978-2-88931-126-2 (online version)
ISBN 978-2-88931-127-9 (print version)
© 2016 Globethics.net

Managing Editor: Ignace Haaz

Globethics.net International Secretariat
150 route de Ferney
1211 Geneva 2, Switzerland
Website: www.globethics.net/publications
Email: publications@globethics.net

All web links in this text have been verified as of June 2016.

This book can be downloaded for free from the Globethics.net Library, the leading global online library on ethics: www.globethics.net.

© *The Copyright is the Creative Commons Copyright 2.5.* This means: Globethics.net grants the right to download and print the electronic version, to distribute and to transmit the work for free, under three conditions: 1) Attribution: The user must attribute the bibliographical data as mentioned above and must make clear the license terms of this work; 2) Non-commercial. The user may not use this work for commercial purposes or sell it; 3) No change of text. The user may not alter, transform, or build upon this work. Nothing in this license impairs or restricts the author's moral rights.

Globethics.net can give permission to waive these conditions, especially for reprint and sale in other continents and languages.

TABLE OF CONTENTS

0 Introduction	7
 3 Environmental Ethics.....	11
3.1 <i>We're All Guests on Earth</i> <i>The Great Blessing as Basis for Environmental Ethics.....</i>	<i>12</i>
3.2 <i>Climate Justice Who dies First? Who is Sacrificed First?</i>	<i>30</i>
3.3 <i>Christian Environmental Ethics of Balance</i> <i>Leitlinien für eine christliche Mitweltethik des Masses.....</i>	<i>51</i>
3.4 <i>Environmental Ecumenical Strategies</i> <i>Für eine zukunftsorientierte Gestaltung der Schöpfung.</i> <i>Strategien der ökumenischen und interreligiösen Bewegungen</i>	<i>246</i>
3.5 <i>Environmental Ecumenical Education</i> <i>Neue Wege ökologischer Bildung durch Kirchen weltweit.....</i>	<i>267</i>
3.6 <i>Why Should I Care?</i> <i>Warum soll mich das kümmern?.....</i>	<i>275</i>

The full Table of Content of all four volumes is attached at the end of this volume.
--

INTRODUCTION

This is a short version of the introduction to the four volumes “Global Ethics Applied”. For the full introduction see Volume 1.

“Global Ethics Applied” in four volumes is a compilation and selection of articles from almost four decades of publications on the topic of ethics.

Ethics aims at giving orientation and answers to the question “How should I decide and act?” How should communities and institutions decide and act?” Decisions can be power-driven, money-driven, opportunity-driven and/or values-driven. Ethics wants to contribute to values-driven behaviour. [...]

0.1 Three Characteristics of my Approach

Three characteristics describe my ethical approach. They are visible in the topics of the articles of the four volumes and in the way I deal with them:

People-driven: How can values, virtues and ethics as a discipline be relevant for people and institutions today and tomorrow in their fear,

8 Global Ethics Applied

struggles, hopes and responsibilities? This is my guiding interest in doing ethics. It is a demand-driven ethics, not my academic career or the number of footnotes nor is it the citation ranking or the applause of my academic peers in ethics that influences my selection criteria for the themes and topics I deal with. My main interest is to serve those who look for ethical orientation and values-driven action. Relevance for persons and impact on society are my benchmarks.

Faith-driven: trying to be people- and demand-driven does not mean to be opportunistic and just say what people may want to hear. On the contrary. My applied ethics is faith-driven from a Christian perspective with openness to other faiths and philosophies and other non-faith foundations of ethics. “Not mine, but Your will be done” from the Lord’s prayer is my first benchmark. My own analysis and values-wisdom is weak, therefore, I want to listen to the divine wisdom which is so much deeper than what humans—even the genius among them—know about the outer and the inner world. The Christian (protestant and ecumenical) perspective is always present (more or less explicit). Since the 1990s and especially with the wonderful global partnerships in Globethics.net, the interreligious perspective of a global ethics becomes more and more important and will be further developed in future.

Applied ethics for practitioners: The larger part of my publications are not addressed to an academic audience, but to decision-makers who concretely look for guidance in their dilemmas and responsibilities to carry, be it in business, public administration, media, religious organisations, non-governmental organisations and also in academic research. Even though I am a theological ethicist and my “home base” is the Theological Faculty of the University of Basel/Switzerland, to which I am deeply grateful for all the fruitful interactions, I see my mission and capability mainly in going out of academic circles “to the world”.

0.2 My Ethical Methodology

See Volume 1.

0.3 The Selection and Adaptation of Articles

[...] A good part of the articles has been *published* in books or journals, for an academic readership or for decision-makers. Another part of articles are published for the first time.

For the single articles, the original text is mainly maintained. Nevertheless, few updates or shortening (where overlap with another article) or modifications are made in order to build a certain coherence throughout the four volumes, even though the original context should always be kept in mind and is normally mentioned in the first footnote of each article.

Three languages are represented in these articles: German, French and English. It reflects the biographical as the global development: Until about the year 2000 I published mainly in my mother tongue German, to some extent in my second language French. Especially through Globethics.net I now mainly publish in English. [...] A good number of my articles and books are available in different languages, including Chinese, Russian, Spanish, Indonesian, Korean and Tamil. In some cases, the texts in other languages than the ones published here are available online on www.globethics.net/library (search author Stueckelberger and Stuckelberger). *I also recommend to use translation software if you find an article e.g. in German or French and you do not understand the language.* If you read the hardcopy, download this book as a PDF here www.globethics.net/publications, Series “Readers”, in order to use then a free translation software for an article.

0.4 Overview of the Four Volumes

Applied ethics is normally grouped in main domains of ethics. The articles are grouped in 14 chapters of such domains in four volumes:

Volume I

1. Global Ethics
2. Economic Ethics

Volume II

3. Environmental Ethics

Volume III

4. Development Ethics
5. Political Ethics
6. Dialogue and Peace Ethics
7. Innovation and Research Ethics
8. Information and Communication Ethics

Volume IV

9. Bioethics and Medical Ethics
10. Family Ethics and Sexual Ethics
11. Leadership Ethics
12. Theological Ethics and Ecclesiology
13. Methods of Ethics
14. Bibliography.

0.5 Thanks

See Volume 1.

ENVIRONMENTAL ETHICS

Environmental ethics deals with the relation between human beings and their non-human environment (nature, creation, co-creation). Many philosophical and ethical concepts (anthropocentric, biocentric, pathocentric, etc.) have been developed especially since the 1970s with the oil crisis, the 'limits to growth' (Club of Rome) and the first insights in climate change.

Since my studies in Kenya 1975 and my first book on a new lifestyle in 1979, environmental ethics was at the core of my ethical research and societal engagement. It was always linked with development ethics as well with practical political engagement. Environmental ethics, economic ethics, development ethics, political ethics and global ethics are inseparably interlinked. They are just sides of the same body, called life on earth.

Religions and environments was always a special focus with the question, why religions did not resist more against environmental destruction and what they can contribute with their values to engage in caring for creation. All human beings with religious and non-religious values have to cooperate to overcome this extreme challenge of humani-

12 Global Ethics Applied

ty. My own foundation of Christian environmental ethics (Creation Ethics) is not fear or scarcity but the overwhelming abundance of God's creation as an expression of God's abundant love. Marvel, gratitude and joy in watching a butterfly as example of the unbelievable beauty of creation is a stronger basis for caring for creation than fear about the end of the world. We are invited to live as "Guests on earth", not its owner.

3.1 We are All Guests on Earth

The Great Blessing as Basis for Environmental Ethics

3.1.1 Introduction: Worldwide Challenges

*Worldwide*¹, we are confronted with air pollution in cities with serious health risks, devastating storms as a result of climate change, water pollution and dead rivers, mega-waste in megacities, deforestation and growing deserts, pick oil as a sign for limited non-renewable fossil energy sources and never seen disastrous floods. The list of such environmental challenges in all parts of the world is huge.

But also the list of decisive activities in favour of environmental protection is very impressive: global programs to mitigate global warming, huge technological and economic efforts for energy efficiency, reforestation, solar energy, waste-management, reduction of air pollution, environmental education, sustainable investments and celebrating God the Creator in worships.

*India*² shows a most impressive development in economy, education, technology, culture and many other fields. The country with its outstanding cultural and religious history is becoming one of the leading global players among the world powers. But this increases also its responsibility to help solving global problems. India becomes one of the severe polluters, contributing to climate warming. The waste management is far from being solved. The energy efficiency has to be improved as in all countries, pollution, deforestation and environmental damages caused by corruption have to be decisively addressed.

¹ Chapter 3.1 first published in Stückelberger, Christoph, *We all are Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, Dharmaram Publications, Bangalore 2010, 1-26. The Guest-Theology was first developed in the Habilitation "Umwelt und Entwicklung" in 1997. See below chapter 3.3.2.

² Special reference to India is made because the text was published in India.

What can Christian faith contribute to meet these manifold environmental challenges, especially the global climate change?

3.1.2 Welcome as Guests on Earth. Eco-Theology, Eco-Spirituality, Eco-Ethics

What is the position and task of human beings in the whole of creation? The answer to this basic anthropological question is the key to Christian and interreligious environmental ethics.

3.1.2.1 Major Concepts for Mans' Role on Earth

Four major types of relationship between human and non-human beings are described in environmental ethics:

Anthropocentric Concept: human being is the ethical reference point

Bio-centric Concept: all life (non-human and human) is the ethical reference point

Patho-centric Concept: the suffering of beings is the ethical reference point

Theo-centric Concept: The perspective and will of God (theos) is the ethical reference point.

In the history of mankind and in the different cultures, different anthropologies dominated and competed with each other. What is the position of a human being in the whole of creation?

A king? As an arbitrary dictator free to treat nature as property? Or as good king to serve and conserve?

A worm? Is a human being not more than any other being?

A steward? Called to care for creation?

A manager? Managing the Earth in a technocratic way?

A Killer? Struggle for the survival of the fittest (Darwin)?

3.1.2.2 Welcome as Guest on Earth

My proposal for the anthropological foundation of environmental ethics is the image that human beings are guests on earth. And they are welcome as such! “I am a guest on earth, we all together are guests on earth” means: As Indians, Asians and Europeans, as Americans and Africans, as rich and poor, as socialists and capitalists, as Hindu, Christians, Buddhists and Muslim— we all are guests on earth. The wonderful natural resources are not our personal possession. They do not belong to us, but they are the common good of humanity, given by the creator to us as His guests for careful use and for future generations. This anthropology is common to all Christian confessions. Pope Benedict, in his latest Encyclical “*Caritas in Veritate*”, expresses it by saying: “Nature expresses a design of love and truth. It is prior to us and it has been given to us by God as the setting for our life.”³ The same is said in many ecumenical statements of Churches e.g. on Climate Justice.

“To be a guest on earth” is an anthropology which is deeply rooted in many religious traditions and many cultures. In the biblical books, it is linked to God the creator and human beings as his creation with a specific offer and responsibility. “To be a guest” is a paradigm from the creation story up to Christology and Eschatology:

The message “Bring the earth under your control” (Gen 1:28) in the younger of the two biblical histories of creation, written in the Babylonian exile 2500 years ago, is well known and often misunderstood as an oppressive position of power of man over nature and thus rejected. However, this “*dominium terrae*” is by no means an invitation to the unlimited exploitation of nature. On the contrary, it means that we have responsibility for our environment in the same way as a good king should feel responsible towards his people or as a good steward who takes care of the goods that he has been entrusted with. The older bibli-

³ Encyclical Letter *Caritas in Veritate* of the Supreme Pontiff Benedict XVI, 2009, no. 48.

cal history of creation shows God's generosity of allowing humanity to live on earth like in a fertile garden but combines it with the command "to cultivate and to guard it"⁴, "to work on it and to take care of it"⁵ (Gen 2:15). God's invitation and limitation "to cultivate and to conserve" is the shortest and oldest definition of sustainability I found!

God's message to mankind - to be respectful to creation - is not only understood from the biblical creation stories. The position of the humans is defined by the eschatological goal of creation: At the end of time and already in these times, God invites to the great banquet. He offers the abundant creation to his guests and lets them partake in the completion of creation. Mankind can only respond to this promise and this offer in the most appropriate way by showing joy, praise and thanks. At the same time, this offer represents the foundations of the ethical re-orientation: Because humanity has experienced God's promise it is possible to live on earth like a respectful guest. God himself is host. It is him to prepare the banquet (Is 25:6-8). The laid table is creation in perfection. And it is not up to the guest to choose his or her host, but the host invites his guests as his friends (Jn 15:16).

In the eschatological reconciliation, the mutual hospitality of all creatures becomes perfect: "Wolves will be the guests of sheep" (Is 11:6)! This means that to be God's guest and host of fellow-humans and fellow-creatures is a basic attitude including even the world of non-humans!

The eschatological orientation has to be closely linked to liberation story of the exodus: Guests and hospitality play an essential role in the biblical tradition as well as in many other cultures. In the Old Testament, the respect of foreigners and guests is based upon the memory of the people of Israel in Egypt. "My people went to live in Egypt as foreigners" (Is 52:4). Yet, "do not despise the Egyptians; you once lived in

⁴ English Bible, Good News Bible, Bible Society of India, Bangalore.

⁵ English Bible, New International Version.

their land” (Deut 23:7; similar: Ex 22:21; Lev 19:34; Deut 24:18). After exodus from Egypt, the people of Israel experienced in the Babylonian exile for the second time what it meant to be foreigners. The attitude - that one's own life as well as the earth and its resources are not our property but only a loan - is closely connected to this (1 Chr 29:1). In ecological terms, psalm 24 is also significant: “The world and all that is in it belong to the Lord; the earth and all who live on it are his” (Ps 24:1). Thus, humans have no right of disposal, but a right of use upon the resources of this earth. Liberation from slavery and oppression and living as a guest belong together. In biblical perspectives, *eco-theology* and *liberation theology* are two sides of the same coin.⁶

“I am a guest on earth for just a little while” (Ps 119:19) does not mean to long for the beyond while withdrawing from this world, but to enter the pilgrimage on earth in joyful expectation of God's kingdom to come and in deep respect towards creation knowing that we cannot possess it. Who behaves like a true guest, leaves the guesthouse behind in good order for the next guests that will arrive after him/her.

In the gospel books, hospitality plays an eminent role. In particular, in the gospel according to Luke one can truly speak about a theology of being guests.

The table community with guests is the embodiment of hospitality and the anticipation of the eschatological reconciliation—again in particular in the gospel books and with Jesus. The Eucharistic community is an expression of God's hospitality and thus the visible banquet community of the guests that have been invited by God himself (1 Cor 10:16-18); Mk 14:22). The most important feature of the guests that are partaking in the banquet community is the sharing. Thus, the Eucharist turns into the starting point of the worldwide sharing among guests including

⁶ Nalunnakkal, George Mathew, *Green Liberation. Towards an integral ecotheology*, New Delhi: ISPCK/NCCL, 1999; Boff, Leonardo: *Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen*, Düsseldorf: Patmos, 1983.

fellow-beings and the environment. Christian eco-spirituality starts at the table of the Lord! It starts with God's invitation to all – independent from confession- to become his guest. Finally, the Judeo-Christian image of mankind describes man to be God's guest and as such at the same time also the host of his fellow-beings and the world around him.

Everything that has been created is placed at the guest's disposal, however, cannot be possessed. Hence it follows that things which are on loan are treated with care, respect and sustainability. Every intervention into the 'goods on loan' has to be done with greatest caution and only on consultation with the host. Thus results a 'guest-politics' and a 'guest-economy'.

To be guest means to be protected by the host and feel secure with him. At the same time it means to see the life span on this earth not as the ultimate but as the penultimate goal. The expectation of the coming kingdom of God thoroughly marks life in this world. The hope for another, eternal home leads to calmness and composure, overcoming greed as it is no longer necessary to get hold of the fortunes of this world.

In the same way as God is not only host but also guest himself (and foreigner! Jn 1:11; Mt 8:20), man is not only guest but commissioned by God to take over the tasks of a host. At least from the eschatological perspective not only all fellow-humans but also all fellow-creatures have to be considered as guests. Hence from our ethics of being guests follows the respect of the value and dignity of all creatures. To be host thus also corresponds to the 'diakonos' of the New Testament, who serves the guests unselfishly for example at the banquet community. In management terms it is called servant leadership and good, accountable stewardship. Being host leads to charitable service, to careful use of resources, to diaconal service for human and non-human beings. There is a close connection between the duties of the host towards his guests and the poor, in Hebrew the anawim, in India people like the Dalits and

all those without power and rights, who may claim particular respect and protection.

From this starting point of being guest on earth, the double mission of human beings in the two biblical creation stories appears in a new light. "Bring the earth under your control" (1 Gen 1:28) means to behave even as a king like a guest! What should be brought under control in the dominium are not living creatures but the earth, consequently it means the cultivation of the soil. Christian supports technology and science as far as they are means to cultivate, which means to feed people and improve life in dignity for all. The 'dominium terrae' is replaced by the 'servicium terrae', serving the earth.

This *Eco-Theology of Being Guest* can be summarized with the following key elements:

Eco-theology: God is owner of the guesthouse and host

God the creator is the owner of the earth: "The world and all that is in it belong to the Lord; the earth (oikoumene) and all who live on it are his." (Ps 24:1). God offers the Earth as his guesthouse. He himself is the host.

Human beings together with all non-human creatures (!) are no longer enemies on earth, but invited and welcome as guests.

God in Jesus Christ invites all people to be his guests and friends, to sit at his table and to build one community (humankind).

Eco-anthropology: Human beings are invited guests

The earth is the common guesthouse, given to all living beings in order to live in dignity on it.

Guests are invited to enjoy the gifts in the guesthouse and to use them carefully.

Guests are asked to respect the rules and obligations in the guesthouse.

Guests should leave the guesthouse in a way that the next guests (future generations) can enjoy the same or similar gifts.

The guests borrow (rent) the guesthouse, they are not the proprietors!

One can only be guest in relation to a host or a hostess. Therefore, man cannot determine his being a guest out of himself, but it has been given to him by God's covenant with the people.

Eco-Spirituality: Celebrating the caring and just God

Being grateful for the abundant life that God offers to all beings leads to the life-long act of celebrating God for His justice and His care.

Celebrating the beauty of creation as the image of the beauty of the triune God

Celebrating God's (eco-) justice in the midst of injustice, praising the Cosmic Christ as the ever-present healing, reconciling and caring energy which enables and empowers human beings – all of us – to care for God's creation.

“Conversion from callous tearing of whatever we want from the earth to a mutual partnership and sharing” of its fruits.⁷

Eco-Ethics: Acting as responsible guests and ‘careholders’ in the common household earth

The Earth is not the possession of individuals, communities or nations. The earth is the common house of humankind (eco comes from the Greek word *oikos*, house). Human responsibility in this common house has three dimensions:

Economy (from *oikos*, *nomos*: the rules in the household): responsible production of goods and services. ‘guest-politics’ and ‘guest-economy’ are based on an attitude which uses everything as an entrusted loan and not as a possession.

⁷ Koshy Punnackadu, Mathew, *Eco-Spirituality*, CSI Life, Magazine of the Church of South India, (9), 08, Aug 2010, 14-17 (14). The author is environmental scientist and Convener of the CSI Synod Ecological Concerns Committee.

Ecology (from oikos, logia: the study of the living in the household): responsible use of natural resources and living together of all living in ecosystems so that future guests can also use them.

Ecumenism (from oikoumene, the whole inhabited earth): responsible community of different religions and world views as interreligious community cares for creation.

All three dimensions belong together and are *interdependent*. Economy can only be long term sustainable if the environment is protected. The economy and the ecology will only be sustainable if people with different religious convictions learn to live together in mutual respect and peace, recognizing that all are invited as guests on earth with the same rights and obligations in this wonderful guesthouse called earth.

3.1.3 The Good Manager: From Shareholder to ‘Careholder’

Within the family of guests, there are different roles and tasks. A special responsibility⁸ has the manager who manages the guesthouse on behalf of the owner. In biblical terms, it is described as the good steward as good manager. Its clearest expression is found in Luke 12:42-48:

42 Who then is the faithful and wise steward, ² whom his master will set over his household, to give them their portion of food at the proper time? 43 Blessed is that servant whom his master when he comes will find so doing. 44 Truly, I say to you, he will set him over all his possessions. 45 But if that servant says to himself, ‘My master is delayed in coming’ and begins to beat the menservants and the maidservants, and to eat and drink and get drunk, 46 the master of that servant will come on a day when he does not expect him and at an hour he does not know, and will punish him, and put him with the unfaithful. ... 48 Every one to whom much is given, of him will much be required; and of him to whom men commit much they will demand the more.

⁸ See more in Stückelberger, Christoph/ Mugambi, J.N.K (eds.): *Responsible Leadership: Global and Contextual Perspectives*, Globethics.net Series No. 1, Geneva: Globethics.net, 2007. Download for free from www.globethics.net/web/guest/library.

The oikonomos is housekeeper who keeps the house in order. It is the administrator/ manager who cares for the economy of the household and for all people living and working in this community. It is the first servant. There are four characteristics in the text which distinguish the responsible and the irresponsible manager.

1. The good manager recognizes that he is not the proprietor of the house or the shareholder of the company but responsible to maintain and develop it in the name of the owner. The bad manager behaves as if he is the owner and sees the house, the earth and its resources or the company as his/her own property.
2. The faithful steward cares for the people under his/her responsibility! He/she gives food, salary and social security at the proper time (v. 42). But the bad leader violates and exploits the people he should be responsible for (v. 45).
3. The good leader represents a solid work ethic. He/she works hard for the well-being of the collaborators and therefore serves as a good example. The irresponsible leader does not work, is corrupt, drunken (that means he is greedy and hooked on all kind of things). His exploitation and slavery is an expression that he regards not only the household but also human beings as his personal property.
4. The wise servant acts in a responsible, accountable way at every moment of his/her life because he/she knows that the 'master' could come and control every time. Business ethics and response to God are fully integrated in the daily life. But the stupid manager believes that no control will happen; that he can win every court case by bribing the judges; that it is enough to go to church and start to pray just at the end of life in order to be saved.⁹

⁹ For responsible, corruption-free management of resources see Stückelberger, Christoph: *Corruption-free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, Globethics.net Series No 3, Geneva: Globethics.net, 2010. Download for free from Oct 2010 from www.globethics.net/web/guest/library.

The story shows in a very simple and convincing way the meaning of responsibility: it means to respond to somebody (the word ‘responsibility’ comes from ‘response’): the manager to the owner, the Christian to God. A bad leader wants to be autonomous, that means ‘independent’ from all responsibility towards others except himself/ herself. And by this, as a drunken person, the manager loses control over himself/herself. He is controlled by his greed for mammon and power. The good steward is theonomous which means he gets his responsibility, respect and dignity from his dependency from God. And the more responsible he acts the more responsibilities he gets and can manage.

This responsible behavior is a vision for everybody, but especially for leaders. This model is convincing because it is not only a theory but a model practiced by Jesus himself in his life as a ‘serving king’, offering his own life for the benefit and salvation of the whole community. He preached, healed, danced and laughed, constantly responding to the needs of his ‘clients’ as his ‘work ethics’. He served as a servant washing the feet of his disciples, he gave orientation and guidelines by his challenging parables and he shared food. He remained faithful to God whom he called father, even on the cross. The disciples of the resurrected Christ are invited to become such good stewards of God’s gifts.

Acting as ‘careholder’ includes non-violent caring for human and non-human beings. St. Paul’s vision of the *Cosmic Christ* (Col 1:15-20; 1 Cor 15:20-28; Eph 1:3-10) means that violence against nature leads to the “Wounded Cosmic Christ”¹⁰. Christians do not respect the Cosmic Christ if they violate his body with environmental destruction.

The two models of the faithful steward and the thankful guest can also be summarized in the word ‘careholder’. The shareholder holds

¹⁰ Nalkara, Benny, Pauline Cosmic Christology and Indian Eco-Spirituality, in Chackalackal, Saju (ed.), *New Horizons of Indian Christian Living*, Bengaluru: Vidyavanam Publications, 2009, 253-270 (264-266). The author shows that the Pauline Christology of the Cosmic Christ is central for Christian eco-spirituality and ethics.

shares and therefore possesses a part of a company in order to make profit out of his invested money. The responsible shareholder, in addition, cares for the well-being of the company and its workers. The responsible leader as a ‘careholder’ holds responsibility and cares for values, goods and for people who are entrusted to him or her. Responsible behavior and its virtues are first of all valid for all human beings. Leaders ‘only’ have a higher degree of responsibility to care than the ‘ordinary’ people. The stronger has more responsibilities than the weaker because he has more power, competences and means to decide and to act.

The steward and ‘careholder’ can be characterized by *six virtues: to care, to protect, to guide, to order, to serve, to share.*

3.1.3 Caring for the Five Protecting “Skins”

Life is vulnerable and is threatened in manifold ways, human life even more than non-human life. Life needs protection. Five levels of “skin” to protect human life can be distinguished. They correspond to five basic needs:

First “skin”: the biological skin of the body

Second “skin”: the clothes as protection of the body

Third “skin”: the housing as protection from weather changes and

Fourth “skin”: the community as protection of the individuals

Fifth “skin”: the atmosphere as the overall “coat” around the globe enabling life on earth.

To care for the fifth skin means to be responsible for climate change prevention, mitigation and adaptation. We come back to it in the second part of this lecture.

3.1.4 Contextual and Global Environmental Ethics: Interreligious Perspectives

3.1.4.1 Interreligious Perspectives of Caring for the Earth

Caring for oneself, for the other human beings and for non-human life is deeply rooted in all world religions. Even though the theological frame may be very different, the ethical conclusions have much in common.

The *Christian-Jewish* view of being a guest on earth is not the only one which calls for caring and carefulness. The contrary is true. Most religions and philosophies include in one way or the other the notion of carefulness. But they do it in different ways and with remarkable differences in practical consequences.

In *Hinduism*, “There is a spiritual consciousness of the universal harmony and a sense of responsibility towards the wellbeing of all in the Indian psyche. Protection of environment, thus, becomes an ethical imperative.”¹¹ The Bhagavad Gita calls human beings for a “passionate concern to bring about the welfare of all beings” (12:4; 3:9-13). Ahimsa as the “art of Dharma” is non-violence and caring, doing no harm to any living entity which is the way towards Brahman. But as in all religions, this way is difficult to go and many Hindu violate the “Earthly Body of God”¹² as many Christians do not respect the Cosmic Christ and violate his Body. “The Difficulty of Being Good”¹³ is evident.

In *Buddhism* as in Hinduism, the wonderful concept of “ahimsa” (*carefulness*, mindfulness, non-violence) is a core value and attitude in

¹¹ Nalkara, Benny, Pauline Cosmic Christology and Indian Eco-Spirituality, in Chackalackal, Saju (ed.), *New Horizons of Indian Christian Living*, Bengaluru: Vidyavanam Publications, 2009, 253-270 (266).

¹² Nelson, Lance E.: *Purifying the Earthly Body of God. Religion and Ecology in Hindu India*, New York: State University of New York Press, 1998.

¹³ The Indian former manager and philosopher Gurcharan Das analyses in his bestseller the famous Hindu Epos Mahabharata in order to find orientation for modern ethical business practices. Das, Gurcharan, *The Difficulty of Being Good. On the Subtle Art of Dharma*, New Delhi: Penguin Books, 2009. On Ahimsa: 249-255.

Buddhist environmental ethics. Karuna (sympathy, empathy) with all creatures is the most important virtue in Buddhism, because it is the virtue of Buddha. Buddhists have always been strong in caring for creation.¹⁴ But they often did it in an individualistic way, not taking into account the structural, economic and political reasons for environmental destruction.

In *Confucianism*, which is more a philosophy than a religion, the virtues of *respect*, *benevolence* (Ren) and *mutual benefit* (Pingdeng Huli?) are deeply rooted and influence the Chinese society. They are one foundation for harmonious relations between human beings, in family, business and nation, with fairness as reciprocity, with coexistence and respecting the middle way of harmony. This wonderful teaching has only to be enlarged from human relations to relations with the whole creation. If fairness, respect and harmony become the fundamental values in the relation to soil, natural resources, air, forests and water, then environmental ethics becomes a Confucian face.

In *Islam*, the view of man being guests on earth is similar in Islamic faith as in the Judeo-Christian tradition. Allah as the owner of the earth and humankind as stewards, the critic of greed and the virtue of modesty are common to all three monotheistic religions.¹⁵

In all religions, Eco-Feminism is a growing perspective. The feminist economy of care and household economy is part of it as the feminist concepts of caring for the body.¹⁶

¹⁴ Bischofberger, Otto, *Mensch und Natur – Die Sicht der Religionen des Ostens*, in Bischofberger, Otto, Stückelberger, Christoph et al, *Umweltverantwortung aus religiöser Sicht*, Freiburg/Zürich: Paulusverlag/Theologischer Verlag, 1988, 33-62.

¹⁵ Özdemir, Ibrahim: *An Islamic Perspective on Environmental Ethics*, 2007, online on http://www.nur.org/en/nurcenter/nurlibrary/An_Islamic_Perspective_of_Environmental_Ethics_469.

¹⁶ E. g. Sacred Immanence. Reflections of Ecofeminism in Hindu Tantra, in Nelson, Lance E.: *Purifying the Earthly Body of God. Religion and Ecology in Hindu India*, New York: State University of New York Press, 1998, 89-132; Primavesi, Anne: *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Turnbridge Wells: Burns and Oates, 1991; Ammar, Naval, *Are Islamic*

The problem of all world religions and of philosophies is that they often denied and neglected environmental concerns, blind from the industrial and technical progress of the 19th and 20th century. They all must not deny their core message and values – be it respect, non-violence, justice, carefulness, but they all have to enlarge these values from the human sphere to the whole creation.

As a sign of hope, all of them – not at all in the same speed, clarity and decisiveness! – rediscovered and still have to rediscover the broader community of creatures which includes not only human beings, but the whole creation. Hindu, Buddhist, Christian, Muslim, Jewish, Jain and Confucian environmental ethics have been developed during the last thirty years. They all are needed and have to join hands in order to overcome the huge environmental challenges such as climate change, which threatens humanity and the earth as our common house.

3.1.4.2 Global and Contextual Perspectives of Environmental Ethics

Today's globalised, interdependent world needs common values for interaction and joint action. At the same time, it needs the respect for diversity as a gift, beauty and richness of this humanity. Environmental ethics has to be global and contextual. Therefore, contextual Environmental ethics exists in almost all countries and all continents.¹⁷

Thinking and Ecofeminism Possible? Ocak 3, 2010, online on <http://ecologyandislam.wordpress.com>.

¹⁷ In addition to the quoted works, for Africa see e.g. Gitau, Samson K., *The Environmental Crisis. A Challenge for African Christianity*, Nairobi: Acton Publishers, 2000; Mugambi, J.N.K./ Vähäkangas (eds), *Christian Theology and Environmental Responsibility*, Nairobi: Acton Publishers, 2001; Mante, Joseph O.Y., *Theological and Philosophical Roots of our Ecological Crisis*, Accra 2004; Aidan G. Msafiri, *Towards a credible environmental ethics for Africa: A Tanzanian Perspective*, Nairobi, 2007. For Latin America: Gebara, Ivone, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; Krüger, René et al., *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires 2006; For Asia: Chandra Jena, Purna, *Masters or Stewards. A theological Reflection on Ecology and Environment*, Delhi/Nagpur, 2003; Erari, Karel Philemon, *Our Land, Our Life: The Relation of*

But what is the relation between the two?¹⁸:

“*Global ethics* is an inclusive approach towards common binding values, guiding principles, personal attitudes and common action across cultures, religions, political and economic systems and ideologies. Global ethics is grounded in the ethical recognition of inalienable human dignity, of freedom of decision, of personal and social responsibility and of justice. Global ethics acknowledges the interdependence of all human and non-human beings and extends the basic moral attitudes of care and compassion to our world. Global ethics identifies transboundary problems and contributes to their solution.

Global ethics fosters public awareness of those fundamental values and principles. They are the foundation on which the universal consensus on human rights is built. Human rights are the most tangible and legally binding expression of this ethical vision. Global ethics fosters trust among human beings and strengthens caring and action for global environmental protection.

Contextual ethics takes seriously the identity of persons and institutions in their local, cultural, religious, economic and political contexts. Global ethics needs to be local and contextual in order to have an impact on individual action and societal structures. On the other hand, contextual ethics becomes isolationist if it remains local and is not linked to global ethics.

Contextual ethics appreciates and respects diversity in its different forms as social, political, cultural, religious, and bio-diversity. There is

People and Land in Ecology Irian Jaya as a Theological Problem (A Study in Eco-Theology, In Connection with the Malanesian Perspective), Indonesia 1997; David M. Kummer, *Deforestation in the Postwar Philippines*, Manila 1992; For global collections: Hallmann, David (ed.), *Ecotheology, Voices from South and North*, Geneva/New York 1994; Ip, King-Tak, *Environmental Ethics: Intercultural Perspectives*, New York: Rodopi, 2009.

¹⁸ The following chapter, mainly written by the author, is quoted from *Globethics.net Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, published by Globethics.net, Geneva 2009, 9-10. www.globethics.net/publications.

an enormous richness in diversity. It may decrease vulnerability and be a source of sustainability.

Contextual ethics contributes to global ethics. Together they can lead to unity in diversity. All cultures and religions can contribute to global values. For example, the contribution of African values to global values includes that all of reality is a continuum, from the spiritual to the human to fauna, flora, and the inanimate world. Therefore, injuring nature is unethical. This implies responsibilities towards non-human living beings and the inanimate universe as well as the continuum between generations that have gone before and that come after us.

Global and contextual ethics are two poles which challenge each other and inseparably belong together. Global and contextual ethics have to consider power structures. Global ethics can be abused for domination over other cultures, religions and values. Contextual ethics can be abused to defend traditional privileges or power. On global as well as on local level, 'power over others' tends to be oppressive, 'power with and for others' tends to be empowering and nurturing. Power as 'power from' (e.g. power from God, from the people through election) can be abused to justify oppressive power. It can also be used responsibly as an empowering power, serving the needs of the needy and thus responding to the origin of power."

3.2 Climate Justice

Who dies First? Who is Sacrificed First?

3.2.1 Painful Ethical Questions

Who¹⁹ dies first as a result of climate change? This question is no more theoretical as it seemed to be twenty years ago. It is a reality of life and death every day for millions of victims of droughts or storms. It is a painful question for thousands of decision makers about priorities to mitigate climate change with limited resources. And since death as a result of climate warming is not a natural disaster, but men made – in this aspect the world community reached a common view – the question becomes even more painful: Not “Who dies first” as a fate, but “Whom do we sacrifice first?” as a result of human activity or non-activity. The population of the small islands in the Pacific, whose land disappears and where the president of the Maldives already looks for another land for his people? The children in the slums of the megacities suffering from hunger because of high food prices? The future older people in industrialized countries infected by new kind of diseases due to climate warming? The victims of storms or broken dams?

Humanity on this globe became one global village. It is a rather romantic description of life on earth. More drastic is the image that humanity lives on the same boat and starts to push weaker participants over the railing of the boat in the sea. This picture related to global warming is probably more adequate. Human beings with some morality – as we all claim to be - do not want that other human beings die, but it nevertheless happens every day. The boat is not full and has enough space for other human beings. But where are the resources to feed them, to cure them, to protect them? Who has the will and the power to decide

¹⁹ Chapter 3.2 first published in *God, Creation and Climate Change. Spiritual and Ethical Perspectives*, Lutheran World Federation LWF Studies 02/09, Geneva 2009, 47-62. Modified also in Stückelberger, Christoph, *We all are Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, Dharmaram Publications, Bangalore 2010, 27-58.

the fair distribution of existing and the development of new natural, financial, technical, structural and spiritual resources to deal with climate change and minimize the number of victims? Who has to pay how much for the damages caused by climate warming? Is the polluters pay principle appropriate?

The questions around climate justice are similar to those in health policy: How much should be invested in HIV/AIDS medicine? More in healing or in prevention? Why so much in this disease and so little in fighting malaria? Is it just and justified to spend 1000 Swiss Francs per day for an 85 years old patient in a hospital in Switzerland, while for the same amount 100 children in Africa could be prevented from eye diseases? The encouraging increase of global funds against HIV-AIDS from one to 10 Billion USD per year within the last ten years, does it show the direction we have to go with climate related funds? Painful questions related to health, basic needs, emergencies as well as climate change.²⁰

3.2.2 From Climate Change to Climate Justice

These questions show: The central question is no more, *if* climate change will happen and if it is men made and what possible effects on health, environment, migration, politics, economy and culture will come up. The answers became quite clear after over twenty years of studies, experiences and conferences (even if further studies especially to foresee coming disasters will be welcome and necessary). Ban Ki-Moon, UN-Secretary General, emphasized during the 20th anniversary of the International Panel on Climate Change IPCC on 31 August 2008 that climate change is a great threat for the UN Millenium Development Goals.²¹ *The basic ethical question today is how to invest and distribute limited re-*

²⁰ ACT Alliance, the international emergency organization of Churches, emphasized the effects of climate change on emergencies and development. See <http://www.actalliance.org>.

²¹ Media, 31 August 2008.

*sources for the threefold duty of prevention, mitigation and adaptation related to climate change in order to minimize the number of victims. Climate change becomes a question of global climate justice.*²²

3.2.3 Basic Value: Justice

The raised questions “Who dies first?” and “Who pays how much?” are basically questions about justice. Of course, other values such as responsibility and solidarity play an important role in ethical reflections about climate change. But in this contribution on Climate Justice I concentrate on the value justice/equity.²³

Justice as the just and fair distribution of chances, burdens and responsibilities is a key value in all ethical systems and all societies throughout history. But its interpretation and weight compared to other values differ a lot. Let us mention a variety of *dimensions of justice* in its meaning for climate justice. *Climate Justice means just and fair instruments, decisions, actions, burden sharing and accountability for the prevention, mitigation and adaptation related to climate change.*

1. Capability-related justice means that every person and institution has the duty to contribute solving problems on the basis of their capability. This means related to climate justice: Everybody can and should contribute according to his/her physical, economic, political, intellectual and spiritual capabilities. An economically strong person, institution, company or state has to contribute more than an economically weak person, institution, company or state to solve the climate challenges.
2. Performance-related justice means that every person and institu-

²² See also Dossier: Klimawandel und Gerechtigkeit, eins Entwicklungspolitik, 17/18, 2007, I-XXIV.

²³ Climate Justice became worldwide the major ethical term in preparing for the Copenhagen Conference in 2009. See Mascia, Matteo/ Mariani, Lucia (eds.), *Ethics and Climate Change. Scenarios for Justice and Sustainability*, Padova: Fondazione Lanza, 2010.

tion involved in human activities (such as the production, trade, sale or disposal of a product or service) must be given their due (e.g. salary) on the basis of their performance. This means related to climate justice: An activity which reduces greenhouse gas emissions is a good performance and should be rewarded respectively.

3. Needs-related justice means that basic human needs and rights (i.e. the subsistence minimum, a life in dignity and the right to food and water) should be taken into consideration for every person and institution. This means related to climate justice: Every person has the right to survive and be supported to manage adaptation to climate change independent from his/her capability and performance.
4. Distributive justice ensures that access to resources, goods and services is distributed fairly, taking into account the balance of capability, performance and needs. This means related to climate justice: Financial or other resources to decrease negative effects of climate warming on human life should be distributed first according to needs, but also taking into account performance and capabilities so that the overall disparity between people becomes smaller and not larger.
5. Justice as equal treatment means that all human beings have the same human rights and the right to equal treatment independent of capabilities, performance, needs, origin and characteristics (such as gender, colour, race, religion). This means related to climate justice: Climate related measures for prevention, mitigation and adaptation have to respect equal treatment of all people affected.
6. Intergenerational justice means a sustainable use and fair distribution of resources, as well as a reduction in and a fair distribu-

tion of ecological burdens between generations living today and future generations. This means related to climate justice: Decisions have to respect the needs for a life in dignity of future generations which have the same right of equal treatment as generations living today.

7. Participatory justice means the fair, appropriate participation in decision-making of all those affected by a problem and by decisions. This means related to climate justice: Decisions on climate related policies should be taken by democratic participation of the population and its representatives on the different levels, from local to global.
8. Procedural justice means calculable, constitutional (publicly and privately) regulated, transparent, corruption-free and thus fair procedures in all interactions. This means related to climate justice: The decisions related to climate warming and its implementations (such as access to financial resources, climate related taxes or incentives, media information) have to follow the mentioned criteria of procedural justice.
9. Functional justice means a fair and optimal relation between needs of persons and structural necessities of institutions, processes and resources. It is a question of functional justice, where, when and to whom to allocate how much and which kind of resources. This means related to climate justice: Functional and organisational aspects of allocation and distribution of limited resources is key for a fair solution of climate challenges.
10. Punitive Justice means the punishment of actions which violate justice. The goal is retaliation, deterrent or overcoming of existing injustice. This means related to climate justice: Where climate justice is violated – and this violation is ethically as severe as other injustices – , measures of punitive justice have to be tak-

en into account as for other injustices.

11. Transitional justice means a provisional justice in transformation societies where ordinary, regular institutions and procedures may be absent or in reconstruction (e.g. in post war situations or after a revolutionary change of the system in a society). This means related to climate justice: in exceptional situations such as after emergencies, accelerated procedures for decisions and aid and exceptional instruments such as amnesty (which is not impunity) may be required and ethically justified.
12. Restorative Justice means a common solution of the perpetrator/s and the victim/s in order to restore justice from occurred injustice by compensation, reparation and/or reconciliation. This means related to climate justice: Climate injustice takes place daily because those who suffer most from the negative effects of climate change are not those who cause it. Decisive and courageous measures of the polluters, especially the industrialised countries, would be measures of restorative justice.
13. Transformative Justice means a process of transformation and renewal of reality towards justice, especially to overcome situations of injustice. It is a creative and ongoing process which goes beyond punitive or restorative justice. This means related to climate justice: Climate justice is not a single decision or act, but rather an ongoing process which leads to a fundamental transformation of societies in their relations, use of natural resources, distribution of goods and services and sustainable policies. Climate justice is not the result of one or the other isolated action but a holistic process of transformation.
14. On Time Justice means that justice is bound to the right time of decision and action (in German: zeitgerechte Entscheide, Zeit-Gerechtigkeit, in Greek: kairos, the right moment). If a measure

is taken too late and the patient or victim dies, injustice happened and it is difficult to restore justice. This means related to climate justice: to prevent and mitigate further climate victims, measures have to be taken on time. The fast climate warming needs steps on time, now. The time factor is one of the most important to implement climate justice.

Some of these fourteen aspects of climate justice are in tension to others and it is difficult to implement all of them at the same time. The goal of the list is to be aware that climate justice is not an empty or arbitrary new slogan, but a fundamental value with concrete and challenging content.

3.2.4 Some Ethical Guidelines for Climate Justice

How can these aspects of climate justice help to find ethical guidelines for the crucial, above mentioned question: How to invest and distribute limited resources for the threefold duty of prevention, mitigation and adaptation related to climate change in order to minimize the number of victims?

First of all, guidelines can only indicate a general direction. For concrete decisions, the respective situation has to be analyzed and the guidelines have to be interpreted and adapted according to the concrete situation. In many situations, conflicts between values exist and need a prioritization, which can ethically be solved by preferential rules (if case A, then priority X, if case B, then priority Y). The following guidelines should help to prioritize and to solve conflicts between different values. Such conflicts are the criteria for benefit sharing, for burden sharing, for power sharing or for space sharing.²⁴

1. *Volume of resources.* Before looking for preferential rules for the operation of limited resources for climate justice, the first effort

²⁴ See Stückelberger, Christoph (1997): *Umwelt und Entwicklung. Eine sozial-ethische Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 30-33 (case study on the UNCED climate convention).

must be to increase the overall amount of resources available. Resources available to solve a problem reflect the priority given to the problem and the ethical values behind this prioritization. Since climate change affects the whole humankind including future generations and non-human beings, high priority has to be given to this challenge. The volume of resources is composed of financial resources from governments, private donations, profitable business activities, but also non-financial resources such as human, organizational, intellectual and religious resources. In order to substantially increase financial resources, a global climate fund as proposed by the Swiss Government and others, is one important instrument. The taxation of CO₂ emissions reduces the emission and generates funds for mitigation and adaptation.

2. *Prevention* aims at avoiding climate victims by early actions. Prevention respects the goal to minimize the number of victims and supports intergenerational justice, i.e. to avoid future victims. It has – like mitigation – ethically speaking a higher priority than adaptation because it avoids instead of curing victims or minimizing its number. The measures are more efficient because the costs are lower than for adaptation.
3. *Mitigation* aims at reducing already existing negative effects and at slowing down the development of such effects and the number of victims of climate change. There is no doubt that mitigation becomes more and more important since climate change already happens.
4. *Adaptation* aims at accepting new climate conditions and adapt the own living place (including eventual need to emigrate or accept immigration), lifestyle, production, technologies, spiritual roots, nonviolent ways of conflict management etc.). Justice related to capability, performance and needs will be re-interpreted:

Capability will more and more have to include the capability to adapt to the new challenges. The capability to adapt will be rated as a better performance. The needs will include as now basic human needs, but will in addition include the need to adaptability.

5. *Instruments* for prevention, mitigation and adaption are often *interlinked*. To plant trees or to reduce CO₂ emissions by reducing fossil energy consumption, are preventive measures and help at the same time for mitigation and adaption. The danger is, that the international community invests more and more in curative measures such as emergency aid and has less and less resources for preventive measures such as long-term development cooperation and technological innovation in the service of climate prevention.
6. *The Polluters-Pay-Principle* means that the polluter has to pay the costs of the damage caused by his behavior/action. The principle is broadly accepted in environmental ethics and it is put into practice in many countries in specific areas such as waste management, but in climate responsibilities it is not yet implemented, for the obvious reason that the polluters who emit CO₂ and other climate relevant emissions, fear heavy financial burdens. The (climate related) taxes on fossil energy have to be multiplied if the principle is taken seriously.
7. *The Capability-to-Contribute-Principle* means that responsibility is not only related to the causer of pollution but also to the economic and structural capability to contribute to a solution. This capability includes not only financial payments, but also the contribution by scientific research, structural and political support, spiritual orientation and encouragement etc. Responsibility is not only related to direct causes of once action, but also once capability to solve a problem. A medical doctor in an airplane is obliged

and responsible to help a patient independent of his/her relationship to him/her.

8. The *Responsibility and Capability Index RCI*²⁵ is a very helpful measuring instrument, which corresponds to the Polluters-Pay-Principle as well as the Capability-to-Contribute-Principle. The RCI combines the cumulated CO₂ emissions of a country and its purchasing power parity and the distribution of wealth. The industrialized countries therefore have the biggest share to pay, but developing and transition countries with purchasing power and wealthy elite are called to contribute accordingly. This country index shows a way of climate burden sharing. It is an ethically serious effort to make climate justice measurable and politically operational.
9. *The combination of positive and negative sanctions.* Justice in general as well as climate justice can be strengthened by positive sanctions (such as incentives, repayments, awards, facilitated access to services etc.) and negative sanctions (taxes and other burdens, punitive measures, court). Positive sanctions are ethically preferable, because they encourage the right behavior. But negative sanctions to establish punitive justice are often also necessary, especially to change the behavior of “black sheep” who do not react on positive sanctions. Both mechanisms presuppose that CO₂ emissions are seen as a severe, unethical misbehavior.
10. *Efficiency and Transparency* are key factors of good stewardship using limited resources. The efficient use of resources (energy, capital, organizational structures, intellectual creativity etc.) allows reducing costs, helping more people and saving more lives.

²⁵ It is developed as part of the Greenhouse Development Rights GDR, mainly developed in Great Britain by Development Agencies such as Christian Aid, supported by others like Bread for all/Swiss Catholic Lenten Fund in Switzerland. See www.ecoequity.org/GDRs.

It is an expression of responsibility and sustainability for future generations. Transparency supports the efficient use of limited resources by reducing corruption, abuse and wrong investments. Transparency and efficiency are important aspects of procedural justice.

11. *Market related instruments.* The international free market mechanism contributes substantially to general economic growth and to global interaction and peace. Programs like “Financing for Climate - Innovative Solutions and New Markets”²⁶ tries to win the private sector to take climate change as business opportunity. Without private investments, climate-related funding will never be enough. But market related instruments alone could not and cannot solve three major problems and made them even more severe: poverty eradication, fair distribution and climate stabilization. Climate change today can be seen as the biggest market failure in human history.²⁷ Can the market then be a chance to solve it? From an ethical point of view, the answer can be found in the criteria for climate justice: if and where ever the market mechanism strengthens the different above mentioned forms of climate justice, it has to be supported. If and where ever it weakens or violates the different forms of climate justice, the free market has to be replaced/accompanied by binding corrective instruments such as social and environmental laws regulating the markets. Many encouraging examples show that companies gain profit and reputation from activities to reduce climate relevant emissions.²⁸ In this ethical perspective, the trading of CO₂ certifi-

²⁶ Title of a Conference of the State Secretariat for Economic Affairs of the Swiss Government, the International Finance Corporation IFC and Swiss Re, 11-12 September 2008 in Zurich.

²⁷ This is the view of the Stern Report: Stern Review on the economics of climate change, HM Treasury, UK 2006. www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews.

²⁸ Swiss Re, *Pioneering Climate Solutions*, Zurich: Swiss Re, 2008.

cates is one specific form of positive and negative sanctions, based on the market mechanism. As long as it really contributes to worldwide CO₂ emissions and climate justice, it is ethically positive. But if it is abused to circumvent legal restrictions in a country, to avoid reorientation of activities towards climate justice and only to get moral “purification” and indulgence, it has ethically to be refused.

12. *Care for the weakest*. “Solidarity with the victims of climate change” was the programmatic title of an important statement of the World Council of Churches in 2002.²⁹ To care for the most vulnerable groups of people in cases of emergency corresponds to the human ethos in many cultures and especially in the Judeo-Christian value system. “The option for the poor” as formulated in the liberation theology is an expression of it. To care for the victims and the weakest among them offers a guideline for decision making also related to climate justice. But in concrete, it opens at the same time a lot of questions: Who are the victims? Who are the weakest among them? The children, women on Fidji Island who lose their agricultural land or the elderly people in a suburb of Paris dying from heat? And does justice as equal treatment not require that all people in danger get the same treatment? And since there are much more people who need support for mitigation and adaptation than actual resources are available, what are the additional selection criteria? Political preferences and calculations which is in fact often the case? Economic conditionality? Or where there is the greatest chance that empowerment of weak groups of people lead to efficient solutions and use of scarce means? The first step is to honestly recognize that support is often not given to the weakest even if one accepts it as ethical criteria. A second step is to look for preferential rules in case that

²⁹ www.oikoumene.org.

some of the above mentioned aspects of justice compete with each other. It may sound provocative: To give priority to the weakest may meet the needs-related justice, but is not in each case the most ethical decision because it does not recognize other aspects of justice. In some cases it may save more lives if priority is given to people with an efficient, well performing way to use the limited resources and therefore can then support others to survive. Therefore, *an ethical preferential rule* may say: In general, priority is given to the weakest. In case where somebody or a group of people who do not belong to the weakest, but to those who better perform and are better capable using limited resources to save more people, priority may be given to them. The justification of this preferential rule is the number of lives to be finally saved.

13. *Institutionalized solidarity*: Solidarity needs voluntary care and charity activities. Solidarity has at the same time to be implemented by binding institutionalized instruments. New forms of climate related insurances are forms of institutionalized solidarity. Drought or flood insurances for small farmers in poor countries similar to and combined with microcredit are an example for it.³⁰

14. *Urgent legislation*: The speed of climate change shows that binding measures for prevention, mitigation and adaptation have to be taken much faster than in the last twenty years. The reasons for the too slow process in the past have been the lack of political will, but also slow democratic decision making processes. In Switzerland, the parliament seeks since more than ten years a compromise for a CO₂-legislation. On-Time-Justice is crucial in

³⁰ See the recommendations of the Round Table on „Are the Right Risks Insured?“ at the Global Humanitarian Forum Geneva, 24 June 2008., www.ghf-ge.org.

order to reduce the number of victims. Urgency legislation by governments on CO₂-reduction measures may be necessary and ethically justified even if it can limit the participatory justice. In emergency situations, the rights to food, water and survival have priority over the right to participation in decisions and in voiding timely decisions.

3.2.5 Threats or Opportunities?

An advertisement of Allianz Insurance said: “Climate Change is a business a) threat, b) opportunity”. The private sector starts to speak about climate change not only as threat, but also as opportunity, based on human experiences that a crisis can also lead to renewal. It can motivate people, institutions and companies to do something to solve or at least reduce the problem. Companies interpret opportunities as business opportunities for new products and services. The global “Carbon Disclosure Project” CDP, a network of 315 institutional investors representing 41’000 Billion USD of assets, looks for climate related risks and chances of companies they invest in. This project is very important because it again uses economic mechanisms to redirect investments and activities in a climate-friendly direction. 77% of the 50 large Swiss Companies involved in the Survey, see climate change as a risk for their business (new regulations, reputation risks), 72% also as an opportunity for new products and services of the company, for comparative advantages in the market and for a way of differentiating themselves.³¹ A global news service specialized on climate change information for business opportunities just started in 2008.³² The limitation of this view is that it sees opportunities only from the perspectives of companies. But it is worth to reflect how climate change can be an opportunity for other sectors of

³¹ Carbon Disclosure Project 2007. Erste Umfrage in der Schweiz unter 50 Unternehmen des SMI Expanded, hg. Von Pictet and Ethos Foundation, Geneva 2007, 13, 49-51.

³² www.climatechangecorcom. To order the newsletter: newsletters@climatechangecorcom.

society and humankind as a whole. I see at least five in addition to the business opportunities:

1. Climate change shows as never in the past how much all human beings depend on each other. It is more than the global village metaphor, it is the concrete experience of global *interdependence* and interconnectedness which is an opportunity for increased *solidarity* and mutual responsibility. The ethical golden rule (do to others what you want them to do for you) becomes even more evident.
2. Climate change shows that isolated actions are not enough, but that multilateral coordinating *global structures* and mechanisms are needed to solve the problem. Unilateral, bilateral or autonomous actions alone cannot bring mitigation and adaptation.
3. *A new lifestyle and society*³³ which is not based on fossil energy and carbon emission is possible. It needs a lot of adaptation but opens new opportunities for new lifestyles. To leave existing lifestyles and look for new ones is a inner journey which needs processes of departure, mourning and re-orientation as a psychological and spiritual process.
4. The crisis of climate change is a chance for increased *inter-religious cooperation*. Not only all sectors of societies, but also all religions are challenged. They have to find answers to burning spiritual questions related to climate change and to find ways of intensified cooperation in common actions and of raising awareness.
5. Climate change may hopefully be taken as opportunity for *deepening and renewing faith*, giving space for mourning and power

³³ See Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (2008): *Energieethik*, SEK Position 10, Bern.

for hope, expressed in new and renewed confessions of faith.³⁴

3.2.6 *Spiritual Responses: Is it Too Late or is There Hope?*

3.2.6.1 *God's Offer and Promise of the Alliance*

The huge challenges of climate change and the disastrous prognoses can lead to resignation: "It is too late." And believers struggle with God's promise to Noah that "never again shall there be a flood to destroy the earth" (Gen 9:11). More and more theological reflections are made at different levels. "Signs of Peril, Test of Faith" was the sub-title of a study paper on climate change of the World Council of Churches³⁵ in 1994. Regional responses e.g. from Africa³⁶ or Asia³⁷ and global collection of contextual responses as in a new process 2008 of the Lutheran World Federation are done³⁸. *Some of the crucial religious questions* on climate change are:

Is it too late or is there hope?

How is God's promise, not to destroy the earth a second time, to be understood?

And God's providence to save lives?

³⁴ Churches formulated confessions related to globalization and economic injustice, e.g. the World Alliance of Reformed Churches with the "Accra Confession" 2004. Others ask, if Climate change will be part of new confessions: "Gehört auch der Klimawandel in ein neues Bekenntnis?" Reformierte Presse Nr. 30/31 25. Juli 2008, 6-7.

³⁵ Accelerated Climate Change. Sign of Peril, Test of Faith, approved by the Central Committee of the World Council of Churches, January 1994.

³⁶ Ernst M. Conradie (2008): The Church and Climate Change (Manuscript, South Africa); Mugambi, Jesse (2007).

³⁷ Search for Better Tomorrow. A Consultation on Earth is our Home: A Religious Response to Climate Change in Asia, July 2000, Bangalore, India, ed. By Carlos B. Mendoza.

³⁸ *What Do You See, Feel, Believe in the Face of Climate Change? An LWF survey (2008)*, in Bloomquist, Karen (ed.), *God Creation and Climate change. Spiritual and Ethical Perspectives*, Geneva: Lutheran World Federation, 2009, 11-26.

Where is God, where the Cosmic Christ (Col. 3), where is God's spirit in climate change? What is God's action?

What is the role of human re-action to God's action? Can we and must we as human beings save the world?

Who is guilty and how do we deal with it? What means forgiveness and reconciliation in this context?

How to bear responsibility?

These questions seem to be very heavy. They rather seem to discourage than to empower and encourage. The answers are important for the motivation or de-motivation of actions in favor of climate stabilization. Three types of answers are ethically not allowed: Cynicism and fatalism violates the dignity of victims and does not take them seriously in their suffering. Fundamentalism tries to find fixed answers in the past without adapting them to the complex reality of today's climate change. But differentiated answers from a Christian perspective can empower and encourage for decisive action.

We first have to recognize that the fast Climate Change is in fact a huge and global challenge never seen in history of mankind. But on an individual level, catastrophes such as wars, droughts, floods, accidents or sickness have always been experiences of total disaster which provoked the same questions of faith. To the questions:

Yes, it is very late, but not too late.³⁹ Analyzing the figures, the pessimists are right: it is too late and temperature will rise more than the two grades which are seen as limit to avoid great catastrophes. Seeing the actions undertaken the optimists are right: with all efforts we will make it. But faith has a different perspective: hope is neither orientated at a pessimistic nor at an optimistic interpretation of what we see, but it is oriented at what is promised

³⁹ Huber, Wolfgang: Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel. Ein Appell des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland. Manuscript, Berlin 2007.

and not seen. I therefore call myself a pessimist full of hope: a pessimist when I look at the world, full of hope when I look at God's promise.

God promised to put all his/her energy in supporting a life in dignity on earth for all beings, including human and non-human beings. But he/she did not promise a certain lifestyle. Adaptation is part of life. God promises to accompany as in this journey but he/she never promised to maintain the world and nature in its original form. Creation is an ongoing process of transformation. Humankind is called to continue this journey of nature and culture and constant change, always seeking orientation in the constant dialogue with God. There was not one alliance with Noah forever. God's history with humankind shows that the alliance was broken again and again by human beings and again and again renewed by God: with Abraham (Gen. 17:2), with Jeremiah (Jer. 31:31) until the new covenant in Jesus Christ (Mt. 26:28). Therefore, the promise with the covenant was not given once for all but has to be renewed with each person and each generation looking for this promise in faith and asking God for this covenant. The renewal of the promise is the result of the relationship between God and the believers. The content of God's promise is that he/she is willing to renew the covenant again and again – if we are ready to do it. That is the source of Christian hope. Human engagement for mitigation and adaptation to climate change is the test of this hope.⁴⁰

God's promise as his action is empty without this relationship to humankind. God - because he/she is love - cannot and does not

⁴⁰ As also expressed by the German Catholic Bishops Conference in its statement on climate justice: *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Kommission Weltkirche No. 29, 2006, 70.*

want to do it without the support of human beings and all living creatures. God incarnated in this world in a way that he/she bound himself/herself to this creation and human beings.

God's providence means that he/she cares for and suffers with all living beings. But it is not an automatic, "natural" mechanism or guarantee of saving lives. Providence as creation and history is an ongoing, living process. God is the living "motor", "driver", "communicator" and "partner" of human beings in it. He/she in its Trinitarian presence acts as constant creator, redeemer and renewer.

We asked "Whom do we sacrifice first?" It is not a cynical question, but unfortunately daily reality. Christian faith loudly protests against letting people die and "sacrifice" them. Human beings from a faith perspective are called to do all they can to avoid it. The reason lies in the very heart of Christian faith: Jesus Christ resisted all evil and answered it with love to a point where he gave his life as a sacrifice "once for all". No human life has to be and shall be sacrificed after this last sacrifice of Jesus Christ!

The prophets in the Old and New Testament are a rich source to learn how to deal drastic individual and collective threats at a given time. They – especially the prophets of doom - interpret the "signs of the time" (such as war, natural or men made disasters, collapses of human power structures) as an expression that men did not listen to the wisdom and will of God and therefore had broken the covenant with God. An example: According to the Prophet Ezechiel (Ez. 26-28), the ancient global trading system and immense wealth of the Trade Town Tyre with its two world harbors at the Mediterranean Sea close to Jerusalem broke down around 500 years before Christ because the King of Tyre exploited and exported the population of whole villages as slaves, provoked an environmental disaster cutting and exporting trees from

North Africa where there is the Sahara desert today and put himself at the place of God (Ez.28.1). The prophet interpreted the collapse as a result of human arrogance and superciliousness. He called for “metanoia”, a fundamental change in orientation and lifestyle, in order to overcome this catastrophe. The prophet of doom becomes a prophet of hope because he offers a sharp analysis of the reasons for the disaster and shows a way out of it. The crisis was a threat and became an opportunity for re-orientation and a more humane behavior! To encourage people to undertake this re-orientation is the prophetic role of the Churches and of religions. It is their spiritual contribution to collect all human efforts to solve the climate challenge and to reach climate justice.

Human responsibility therefore is great to solve such men made challenges by re-orientation. But Christian faith at the same time underlines that nobody has to save the world and bear the world on his/her shoulder alone, until one collapses under the burden of responsibility. Capability-related justice and responsibility means to carry what one can carry, knowing that God supports, accompanies and asks not more than one can carry and that only burden sharing leads to justice including climate justice.

God as creator and host offers his household earth to humankind. But exploitation, overconsumption, violation and oppression by us human beings threatens life in this wonderful guesthouse. We as guests are invited and called to use it and to care for it as good stewards and ‘care-holders’. God as host keeps his promise to support us with his abundant love in the efforts. The Cosmic Christ himself is the reason for the never ending hope of Christians. Christians are called “to be ready at all times to answer anyone who asks you to explain the hope you have in you.” (1 Peter 3,15) The hope is the Cosmic Christ. We should express this accountability “with gentleness and respect” (1 Peter 3,16) which means in

modesty, in celebrating God and - together with believers of all religions and with non-believers – in responsible decisive environmental action.

3.3 Christian Environmental Ethics of Balance **Leitlinien für eine christliche Mitweltethik** **des Masses**

Summary

The foundation and beginning of Christian environmental ethics (Creation Ethics) is not scarcity nor fear or restrictions but the overwhelming abundance of God's creation as an expression of God's abundant love. Biodiversity and the immense production within creation lead us to an attitude of marvel and gratitude (ch. 3.3.1).

Based on marvel and gratitude, Christian Environmental Ethics starts with the question: what is the human being in the midst of this creation? What is his role and responsibility? The answer in this text: "I am a person, loved by God, among the global community of human beings and the non-human co-creation who are loved as myself. I am a guest among guests in God's guesthouse called earth." (ch.3.3.2)

Environmental ethics needs an ethics of moderation and balance: between unlimited interference and exploitation of nature and eco-fundamentalism which does not allow any interference by humans. Moderation means to use creation where needed for a life in dignity and avoid abuse by greed and waste. Balance means to "cultivate and conserve" the garden of Eden as the oldest and shortest definition of sustainable development in the older of the two biblical creation stories says (Gen 2.15).

The largest part of this chapter which is the ethical outcome of my habilitation on sustainable development⁴¹, consists of two times twelve (2x12) ethical guidelines on the ethics of moderation (Ch. 3.3.3 and 3.3.4):

⁴¹ Chapter 3.3 first published in the habilitation book (out of stock) *Umwelt und Entwicklung. Eine soziolethische Orientierung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1997, 226-338. The book can be downloaded for free from www.globethics.net/libraries

1 How to Find the Balance / Moderation? 12 Guidelines

- 1.1 Relation to God the Creator*
- 1.2 Relation to the Cosmic Christ*
- 1.3 Relation to the Creation Spirit*
- 1.4 Relation to the Fellow Human Being*
- 1.5 Relation to the Co-Creation*
- 1.6 Reconciled Creation in the Kingdom of God*
- 1.7 Pleasure and Games*
- 1.8 Praise and Worship*
- 1.9 Fear and Trembling*
- 1.10 Myths and Fairytales*
- 1.11 Environmental Pricing*
- 1.12 Relationality and Complementarity*

2. Living Which Balance / Moderation? 12 Guidelines

- 2.1 Sustainable Development*
- 2.2 Ecological Justice*
- 2.3 Freedom by Self-limitation*
- 2.4 Peace for Humans and Co-creation*
- 2.5 Beauty of the Creator and the Creation*
- 2.6 Abundant Biodiversity*
- 2.7 Suffering and Death*
- 2.8 The new Measuring of Time*
- 2.9 The Local and Global Space*
- 2.10 The Balance of World Population*
- 2.11 The Individual in the Whole of Creation*
- 2.12 Power and Responsibility.*

Fundamental⁴² für jede christliche Mitweltethik⁴³ ist die Frage, welchen Auftrag Gott dem Menschen und der nichtmenschlichen Mitwelt zur Erhaltung und Vollendung seiner Schöpfung gibt. Die biblischen Texte bezeugen diesen Auftrag und die Antwort des Menschen in ganz unterschiedlichen Aussagen, vom Herrschaftsauftrag des dominium terrae (Gen 1,28) bis zum dankbaren Staunen, dass der ohnmächtig winzige Mensch in der Weite des Alls überhaupt eine Rolle spielen kann: „Was ist doch der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5)

Doch vor der ethischen Frage „Wie soll ich mich gegenüber der Schöpfung verhalten?“ steht theologisch die Frage: „Wer bin ich Mensch eigentlich im Ganzen dieser Schöpfung?“⁴⁴ Unserem Ansatz liegt folgende Antwort zugrunde: *Ich bin ein Mensch, von Gott geliebt, inmitten der weltweiten Mitmenschen und der kreatürlichen Mitwelt, die ebenso von Gott geliebt sind. Ich bin ein Gast unter Gästen im gastlichen Haus Erde.* Dieser Indikativ von Gottes Angebot geht dem Imperativ von Gottes Gebot voraus. Wie ein roter Faden zieht sich durch die biblischen Texte das Angebot Gottes an den Menschen, sein Gast sein zu dürfen. „Ich bin ein Gast auf Erden“ (Ps 119,19) ist die Antwort des Menschen. Dieses Menschenbild des Gastseins liegt der eigenen Mitweltethik zugrunde. Darauf baut die Ethik des Masses auf, die im fünften Kapitel entfaltet wird. Sie bezieht die vier im methodischen Kapitel (1.4.1) erörterten Erkenntnisquellen Offenbarung, Vernunft, Erfahrung und Gemeinschaft ein. Sie versteht sich als christlichen Beitrag zu einem Weltethos des massvollen Umgangs mit der Mitwelt.

⁴² Kapitel 3.3 wurde zuerst veröffentlicht in der vergriffenen Habilitationsschrift *Umwelt und Entwicklung. Eine sozialetische Orientierung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1997, 226-338. Kostenlos herunterzuladen von www.globethics.net/libraries

⁴³ Mitwelt bezeichnet die Natur in ihrem Eigenwert, während dem der Begriff Umwelt eher anthropozentrisch ist: das, was den Menschen umgibt. Vgl. Stückelberger, *Umwelt und Entwicklung*, a.a.O., 62-65.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Kapitel 1.4.2.

Ausgangspunkt ist dabei eine theologisch begründete positive Wertung des „masslosen“ Überflusses (Kapitel 5.1). Die kleine „Anthropologie des Gastseins“ (Kapitel 5.2) ist Grundlage der darauf folgenden zwei Mal zwölf Leitlinien für ein Ethos des Masses, die in der Form einer „Gästeordnung“ für das gemeinsame Haus Erde formuliert sind. Dabei steht zuerst die Frage, wie das Masshalten zu erreichen ist, im Vordergrund (Kapitel 5.3), anschliessend die Frage, worin das Mass besteht (Kapitel 5.4).

3.3.1 Am Anfang war schöpferisches Übermass

Unsere Untersuchung begann mit dem Kapitel: Am Anfang war das Staunen. Entsprechend beginnt dieses fünfte Kapitel mit dem Staunen über die schöpferische „Masslosigkeit“ Gottes, nämlich die Überfülle seiner Schöpfung. Massvoll leben kann am ehesten derjenige, der aus der Fülle lebt: Wer die Überfülle der Natur staunend bewundert, wer die grenzüberschreitende Gnade Gottes erkennt, wer die Überfülle, die in der Liebe steckt, erfährt, wer wie die Mystiker in kurzen Augenblicken die Fülle Gottes geschaut hat, ist so reich beschenkt, dass er fähig wird, massvoll zu leben. So wie die christliche Ethik das Evangelium vor das Gesetz, den Indikativ vor den Imperativ, das Angebot der Gnade vor das Gebot guten Lebens zu stellen hat und zuerst erzählt, was Gott tut, und erst nachher, was der Mensch tun soll⁴⁵, so beginnt christliche Mitweltethik nicht mit „Furcht und Zittern“⁴⁶ - so wichtig auch dies ist⁴⁷ sondern mit der Freude an der Überfülle.

*„Ist's nicht ein Übermass, woran wir
Unsern Gott erkennen? Denn etwas tun, das not ist,
Liegt rein in der Natur, ist animalisch, mineralisch: aber
Perlmutterbrücken über den Regen schlagen*

⁴⁵ Betont z.B. bei Ulrich, H.: Eschatologie und Ethik, München 1988, z.B. 9.

⁴⁶ Wie die Verantwortungsethik von H. Jonas. Vgl. Kapitel 4.8.2.

⁴⁷ Vgl. Kapitel 5.3.9.

*Und Märchenglanz über den Mond, heimliche Regenbögen
In den Schulp der Tiefseemuschel legen
Und den notwendigen Beischlaf zur Fortpflanzung
Zu Feuerschönheit anfachen,
Dass selbst das Unkraut sich nicht ohne Blüte mehrt..."*

Dieses Gedicht von Robinson Jeffers⁴⁸ fängt genau dieses Staunen ein. Kurt Marti führt dieses Gedicht weiter:

„DAS, ja allerdings, ist heilige Verschwendung, ist der Eros Gottes, der weit über Zweck und Bedarf hinausgeht und unsere geizigen Ichs ebenso beschämt wie multinationale Gewinnngier! ..." ⁴⁹ Überfülle ist ein Charakteristikum schöpferischen Schaffens. Wenn das Herz überfließt, entsteht weit mehr, als nutzbar gemacht werden kann. Überfülle, schöpferisches Übermass ist ein Kennzeichen von Gottes Schöpfungsschaffen, Ausdruck seiner überfließenden Freude, seiner Liebe, seines Eros, seiner Lust am Leben, seiner alle Grenzen sprengenden Grossartigkeit. Die Vielfalt des Geschaffenen ist darin begründet. Die Masslosigkeit des Menschen ist überhaupt nur möglich wegen der „masslosen" Überfülle, die die Schöpfung birgt. Denken wir nur an die riesigen Erdöl-, Gas- oder Kohlevorräte. Sie werden nur deshalb zum ökologischen Problem, weil der Mensch sie in so extrem kurzer Zeit verbraucht und damit die Schadstoff-Tragekapazität des Ökosystems Erde masslos überschreitet. Ein weiteres Beispiel für die Überfülle in der Schöpfung ist die Artenvielfalt, auf deren ethische Bewertung wir später zurückkommen. ⁵⁰ Die Überfülle in der Schöpfung ist Ausdruck davon, dass der Schöpfer selbst die Fülle ist. Die Fülle, griechisch 'to pleroma', ist biblisch ein wichtiges Attribut Gottes und Christi. So schreibt Paulus überschwänglich vom „überströmenden Reichtum (pleroma) des Segens Christi" (Rom 15,29) und das

⁴⁸ Jeffers, R.: Gedichte, Passau 1984 (aus dem Gedicht „Gottes Exzesse").

⁴⁹ Marti, K.: 0 Gott! Essays und Meditationen, Stuttgart 1986, 62 (aus dem Gedicht „Gottes Eros").

⁵⁰ Vgl. ökologisch Kapitel 2.3.4 und ethisch Kapitel 5.4.6.

Johannesevangelium betont: „Aus seiner Fülle haben wir ja alle empfangen." (Joh 1,17) In Christus ist die ganze Fülle Gottes gegenwärtig (Joh 1,16; Kol 1,19). In der Fülle Gottes ist übrigens auch der holistische Aspekt der Ganzheit enthalten, indem in Gottes Pleroma das Ganze der Wirklichkeit enthalten ist⁵¹. Die Schöpfungstheologie der orthodoxen Kirche betont diese Fülle Gottes stark.⁵² Sie wäre bei uns noch deutlicher aufzunehmen.

So wie die Überfülle z.B. in der grossartigen Vielfalt der Schöpfung am Anfang (*creatio originalis*) angelegt ist, so kommt sie in der fortgesetzten Schöpfung (*creatio continua*) z.B. in der *Liebe* zum Ausdruck. Liebe, in besonders eindrücklicher Weise die Feindesliebe, sprengt das Mass dessen, was vernünftigerweise von jemandem zu erwarten ist. Die Überfülle im Sinne des Pleroma zeigt sich ethisch in der Liebe als ganzer Erfüllung des Gesetzes (Rom 13,10). Liebe erschafft Neues „*ex nihilo*", indem sie z.B. Hass in Zuwendung verwandelt. So ist das Leben Jesu von Masshalten und Masslosigkeit zugleich gekennzeichnet: Er nimmt die Selbstbegrenzung menschlicher Existenz an, indem er der dreifachen Versuchung der Macht, der Ausserkraftsetzung der Grenzen der Natur und der Hybris widersteht⁵³. Zugleich ist er „masslos" in der Liebe und Selbsthingabe⁵⁴. Das diesbezügliche Sprengen des menschlichen Masses und der Grenzen kulminiert in der Auferstehung, in der Jesus Christus die menschliche Begrenzung durch Tod und Schuld überwindet. So wird durch die

⁵¹ Vgl. dazu auch Fischer, J.: Ganzheitlichkeit im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Mythos und christlichem Glauben, in: Thomas, Ch. (Hg.): „Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick". Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften, Zürich 1992, 233-244. Nachdem Fischer den theologischen Anspruch auf die Wirklichkeit im Ganzen" bejaht, fragt er zu Recht, ob die Theologie heute nicht überfordert sei, diesen Anspruch in der komplexen wissenschaftlich erschlossenen Welt einlösen zu können (236).

⁵² Gregorios: *The Human Presence. An Orthodox View of Nature*, Geneva 1978, 66-68.

⁵³ Mt 4,1-11. Vgl. Kapitel 3.2.2.

⁵⁴ Zur Hingabe als Grundzug Jesu vgl. Stückelberger, Ch.: *Vermittlung und Parteinahme*, Zürich 1988, 428ff.

Auferstehung die *Überfülle* zu einer *eschatologischen Kategorie*. Die Ewigkeit ist gekennzeichnet durch ein Übermass (hyperbole) an Herrlichkeit. „Die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in masslosem Übermass ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit“, schreibt Paulus an die Korinther (2. Kor 4,17). Man spürt, wie es ihm hier aus der Fülle des Herzens fast die Sprache verschlägt. So ist die Schöpfung am Ende (creatio nova) in noch grösserem Mass als die Schöpfung am Anfang von der Überfülle erfüllt.

Diese Überfülle bedeutet auch, dass immer wieder Unmögliches möglich wird und so Offenheit für Unerwartetes entstehen kann: „Gott ist kraft seiner Epangelia (Verheissung) auf dem Plan und stellt damit die Konstanten unserer diesseitigen, sichtbaren, gesetzmässig geordneten Welt in Frage. Mit seiner Verheissung langt er weit hinaus über alles Mögliche und darum auch Berechenbare! Er führt das Unmögliche herauf ...“⁵⁵ Unter diesem farbenprächtigen Regenbogen der Überfülle von Leben und Segen, der von der Schöpfung am Anfang bis zur Vollendung ausgespannt ist, können die Menschen und alle andern Geschöpfe ihr Leben gestalten. Das ist der Rahmen, die Klammer, das positive Vorzeichen der Verheissung, unter dem das christliche Ethos des Masses steht.

Helder Camara betete einst: „Eine schlichte Wasserlache möchte ich sein und den Himmel spiegeln!“⁵⁶ Wenn der Himmel von massloser Überfülle gekennzeichnet ist, soll sich dies *im Menschen spiegeln*. Symbol dafür ist jene biblische Frau in Bethanien, die aus dem Überfluss erfahrener Gottesliebe eine ganze Flasche kostbarsten Öls über Jesus ausgiesst⁵⁷. Etwas vom göttlichen Eros, von Gottes

⁵⁵ Iwand, H. J.: Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke I, hg. von H. Gollwitzer, München 1962, 196.

⁵⁶ Camara, H.: Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächtliche Meditationen, Zürich 1981, 1.

⁵⁷ Mk 14, 3-9. Vgl. dazu Rieser, E.: Sehnsucht nach Überfluss. Auf der Suche nach dem menschlichen Mass, Teil 3, Kirchenbote für den Kanton Zürich 17/1990, 4.

Leidenschaftlichkeit und überfließenden Kraft ist spürbar in der Leidenschaftlichkeit des „Alles für das Ganze riskieren“⁵⁸ von Propheten und Prophetinnen, in der Ekstase wie in der Askese (beides hat immer etwas Massloses an sich) der vom Geist Gottes Erfüllten, in den Visionen von Mystikerinnen und Mystikern, in der Hingabefähigkeit von Märtyrern und Märtyrerinnen, in der Vereinigung der Liebenden, im geistlichen Wettbewerb von Gottsuchern⁵⁹, im unbändigen Forschungsdrang von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen⁶⁰, im Einsatz von Politikerinnen und Politikern für Gerechtigkeit, von Unternehmern für die Sicherung von Arbeitsplätzen, von Umweltschützern zum Schutz der Mitwelt.

So wie Mahatma Gandhi betonte, eher könne ein Soldat, der zu kämpfen gelernt hat, sich für eine gewaltfreie Welt einsetzen als ein Feigling, so gilt für das Ethos des Masses: Eher kann jemand, der masslos leidenschaftlich war, sich für das Ethos des Masses einsetzen als ein zaudernd Mittelmässiger. Wo das Ethos des Masshaltens nicht durchdrungen ist von der - punktuellen! - freudigen Erfahrung der Überfülle und der schöpferischen Kraft der Leidenschaft, verkommt es zur Mittelmässigkeit. Die Masslosigkeit schleicht bei den Mittelmässigen dann durch die Hintertür wieder herein und zeigt sich z.B. in der sanften Form des alltäglichen, unauffälligen Konsumismus, der unmerklich zur Konsumsucht anwächst. Das ist ja das Problem, dass gerade wir - die Massen der mittelmässigen Mittelschichten der industrialisierten Länder - die Masslosen gegenüber der Mitwelt sind! Das Ethos des Masses ist nur lebensfreundlich und damit tragfähig, wenn es die *Impulse des Ekstatischen und des Asketischen integrieren* kann. Insofern ist die Kritik Nietzsches am Mittelmässigen ernst zu

⁵⁸ So ein Leitthema des Konzils der Jugend der Ökumenischen Gemeinschaft von Taizé.

⁵⁹ 1. Kor 9,24-27.

⁶⁰ Auch die Neugierde des Forschungsdrangs, die curiositas, kann masslos werden. Vgl. dazu Kapitel 5.4.3 zur Forschungsfreiheit.

nehmen⁶¹, ohne dass man das Dionysische so verherrlichen muss, wie es bei Nietzsche geschieht. Auch Dorothee Sölle's Bejahung des Ekstatischen als einem antreibenden Element der Liebe auch zur Schöpfung⁶² ist in eine Umweltethik des Masses aufzunehmen. Auch die mystische Schau der Überfülle des Göttlichen ist nicht billige Weltflucht, sondern „nährt“ so, dass der Hunger nach Besitz abnimmt und die Selbstbegrenzung beim Gebrauch irdischer Güter wie das paulinische Mass des „Haben als hätte man nicht“ eine selbstverständliche Folge davon wird.

Diese leiblichen und geistlichen Grenzerfahrungen und Grenzüberschreitungen sprengen das Massvolle, können aber das Masshalten, so paradox es klingen mag, wesentlich fordern. Dazu sind allerdings *zwei Bedingungen* nötig: Erstens ist das Übermässige (das in Ekstase und Askese symbolisiert ist) daran zu messen, ob es *gemeinschaftsfördernd* ist oder in die Vereinzelung und egoistische Selbstbezogenheit führt. Besonders in der paulinischen Theologie und Ethik spielt dieses Kriterium eine zentrale Rolle⁶³. Zweitens ist übermässige Fülle unter den Bedingungen der geschaffenen Welt immer *nur punktuell und kurz befristet* erfahrbar: als Moment intensivsten Glücks, als geistliche Vision, als materieller Überfluss, als sexueller Höhepunkt usw.

So lebensfordernd diese geschenkten Augenblicke schöpferischer „Masslosigkeit“ sind, so lebenszerstörend werden sie, wenn man sie besitzen und zu einem Dauerzustand machen will. Genau das aber geschieht heute. Das Aussergewöhnliche wird zum Alltäglichen, der Überfluss wird von der Ausnahme zur Regel (was gerade die ökologische Dauerhaftigkeit gefährdet), die geistliche Begeisterung

⁶¹ Vgl. Kapitel 3.5.2.

⁶² Solle, D.: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 169ff. Vgl. Kapitel 4.4.2.

⁶³ Vgl. Kapitel 3.2.4.

verkommt zum religiösen Fanatismus und die sexuelle Ekstase zur Dauerreizüberflutung im Alltag.

Das Ethos des Masses muss dem Übermass als dem Spiegel der göttlichen Überfülle Raum geben. In den orthodoxen Kirchen klingt das z.B. in den überreichen Gottesdiensten an. In der katholischen Kirche hatten und haben Ekstase und Askese ihre festen Orte von Fasnacht bis Fasten. In den protestantischen Kirchen wurde, in der Reformation zu Recht, die Überfülle aus diesen institutionalisierten Ghettos befreit, damit die überfließende Liebe und Gnade Gottes im Alltag sämtliche Lebensbereiche durchdringen kann. Doch damit wurden auch die Rhythmen befristeter Masslosigkeit als Mittel zur Massfindung beseitigt. Wurde vielleicht gerade dadurch, verbunden mit einem säkularisierten protestantischen Arbeitsethos, unsere Kultur andauernder und demokratisierter Masslosigkeit gefördert? Jedenfalls ist zu prüfen, ob für ein Ethos des Masses nicht vermehrt der Rhythmus kurzer Phasen der Überfülle (Ekstase) und des freiwilligen Mangels (Askese) und langer Phasen des Masshaltens zu fördern wäre! Innerkirchlich sind diese Rhythmen zu erproben. Damit sie jedoch für das ökologische Verhalten relevant werden, müssten sie gesamtgesellschaftlich institutionalisiert werden können.

3.3.2 Das Angebot Gottes: Willkommen als Gäste auf Erden!

Wie kann nun die angebotene Überfülle der Schöpfung mit einem respektvollen Umgang mit ihr und mit einer Begrenzung der Zerstörungen in Einklang gebracht werden? Der Auftrag „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) im *jüngeren* der zwei biblischen Schöpfungsberichte, geschrieben vor 2500 Jahren im babylonischen Exil, ist in der Öffentlichkeit immer noch die weitaus bekannteste biblische Aussage zum Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung. Sie wird als biblische Hauptaussage verabsolutiert und oft als unterdrückende Herrschaftshaltung missverstanden und damit

abgelehnt. Mit diesem dominium terrae ist aber kein Freipass zur Ausbeutung der Natur ausgestellt. Vielmehr ist der verantwortliche Umgang mit der Mitwelt wie derjenige eines Königs mit seinem Volk oder eines guten Verwalters (steward) mit dem ihm anvertrauten Gut gemeint. Diese Erkenntnis wurde in den Umweltethiken und exegetischen Werken der letzten Jahre so oft dargelegt, dass sie hier nicht ausgeführt werden muss.⁶⁴ Auch der ältere biblische Schöpfungsbericht verbindet das grossartige Angebot an den Menschen, auf die Erde wie in einen fruchtbaren Garten gesetzt zu sein, mit dem Gebot, diesen Garten nachhaltig und respektvoll „zu bebauen und zu bewahren“ (Gen 2,15).⁶⁵ Gottes Auftrag an den Menschen, sich in der Schöpfung respektvoll zu bewegen, ist nun aber nicht nur von den Ursprungsgeschichten her zu erhellen. Die Stellung des Menschen im Ganzen der Schöpfung und damit sein Auftrag ist vom *eschatologischen Ziel der Schöpfung* her bestimmt: von der Bundeszusage Gottes her, dass er die gefallene Schöpfung mit dem Kommen seines Reiches befreit und *vollendet*. Neben der notwendigen theologischen Auseinandersetzung mit der apokalyptischen Angst vor dem Weltende⁶⁶ wird in den zeitgenössischen Umweltethiken zu Recht immer wieder auf diese eschatologische Bestimmung des Auftrages des Menschen in der Schöpfung hingewiesen.⁶⁷ Wir werden auf diese Reich-Gottes-

⁶⁴ Neu z.B. Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 125-128; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 136-141; früher z.B. Steck, O.H.: Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 78-82; Zur Wirkungsgeschichte des dominium terrae: Krolzik, U.: Umweltkrise - Folge des Christentums? Stuttgart 1979, 70-80.

⁶⁵ Vgl. auch Kapitel 3.2.1.

Genesis. Ecology, Feminism and Christianity, Turnbridge Wells 1991, 67ff; Altner, G.: Bewahrung der Schöpfung und Weltende, in: ders. (Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 409-423; Bischofberger O. et al: Apokalyptische Ängste - christliche Hoffnung, Freiburg/Zürich 1991.

⁶⁷ Z.B. bei Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 372ff; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 116ff, 281 ff; Schräge, W.: Bibelarbeit über Rom 8, 18-23, in: Moltmann, J. (Hg.): Versöhnung mit der Natur?, München 1986, 150-166; Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 136ff, 157ff; 304ff. Die eschatologische

Perspektive in anderem Zusammenhang noch zurückkommen²⁵ Gerade in dieser eschatologischen Ausrichtung rückt nun ein Bild ins Zentrum unserer Überlegungen, das sich wie ein roter Faden durch die heilsgeschichtlichen Zeugnisse zieht: *Gott ist Gastgeber und der Mensch ist Gast auf Erden.*⁶⁸ Gott lädt zum *grossen Gastmahl* am Ende der Zeit und bereits in dieser Zeit ein. Er bietet die reiche Schöpfung seinen Gästen an und lässt sie an der Vollendung der Schöpfung teilhaben. Auf diese Zusage und dieses Angebot kann der Mensch am angemessensten doxologisch mit Freude, Lob und Dank antworten! Zugleich bildet dieses Angebot das Fundament der ethischen Neuorientierung: Aus der erfahrenen Zusage kann sich der Mensch wie ein respektvoller Gast auf Erden verhalten.

Gott selbst ist Gastgeber. Er selbst bereitet das Gastmahl vor (Jes 25,6-8). Die vollendete Schöpfung ist die gedeckte Tafel. Nicht der Gast wählt sich dabei seinen Gastgeber, sondern der Gastgeber lädt Gäste ein (Joh. 15,16).

Bei dieser *eschatologischen Ausrichtung des Gastseins in der biblischen, besonders neutestamentlichen Überlieferung* können drei Dimensionen unterschieden werden: 1. In der urchristlichen Naherwartung der baldigen Wiederkunft Christi und der Vollendung des Reiches Gottes stand das Gastsein im Zusammenhang mit der Interimsethik. Es weist auf die ewige himmlische Heimat. Das Gastsein beansprucht aber auch heute, wo das Handeln nicht mehr einer Interimsethik entspringt, ethische Gültigkeit, wie soeben zu zeigen sein wird. 2. Die gewährte Gastfreundschaft auf Erden ist Kriterium im letzten Gericht, denn mit der Aufnahme von Gästen und Fremden hat

Dimension ist allerdings verkürzt, wenn sie auf die „Vollendung der Welt im Schöpfungssabbat“ reduziert wird, wie das bei Schlitt, M, Umweltethik, Paderborn 1992,144f, geschieht.

⁶⁸ Vgl. auch Stückelberger, Ch.: Ich bin ein Gast auf Erden. Naturschutz - ein Auftrag für Christen und Kirchen, Natur und Mensch 6/1991, 225f; ders.: Gott behüte. Mensch bewahre. Die Lebensgrundlagen erhalten. Grundlagentext zur Aktion 1995 von Brot für alle und Fastenopfer, Bern/Luzern 1994, 15 S.

man Christus selbst aufgenommen (Mt 25,35). 3. In der eschatologischen Versöhnung vollendet sich die gegenseitige Gastfreundschaft aller Geschöpfe: „Der Wolf wird zu *Gast* sein beim Lamme" (Jes. 11,6)! *Gast* Gottes und *Gastgeber* der Mitmenschen und Mitgeschöpfe zu sein ist also eine Grundhaltung, in die sogar die nichtmenschliche Mitwelt einbezogen ist! Die vom Neuen Testament her zentral eschatologische Ausrichtung des Menschenbildes des *Gastseins* kann nun aber nicht gelöst werden vom reichen *alttestamentlichen Verständnis* des *Gastseins* auf Erden, das insbesondere von der *Exodustradition* her geprägt ist: In der biblischen Überlieferung wie auch sonst in den Kulturen des Vorderen Orients und des Mittelmeerraums⁶⁹ spielt der *Gast* und die *Gastfreundschaft* eine grosse Rolle.

Dabei bedeutet das dafür geläufige Wort (hebräisch *ger*, griechisch *xenos*) *Gast* und *Fremder* zugleich⁷⁰. Dahinter steht das religionsphänomenologisch bekannte Verhaltensmuster, den unbekannten, damit möglicherweise als feindselig eingestuften Fremden durch *Gastfreundschaft* und *Freundschaft* zu „zähmen" und zu neutralisieren⁷¹. Im Alten Testament ist die Hochachtung des Fremden und des *Gastes* heilsgeschichtlich durch die Erinnerung an die Situation des Volkes Israel in Ägypten begründet. „Mein Volk zog hinab nach Ägypten, um als *Gast/Fremdling* (*ger*) dort zu weilen, und der Assyrer hat es um nichts vergewaltigt." (Jes 52,4) Doch „den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist in seinem Land *Gast* gewesen." (Dt 23,7, ähnlich Ex 22,21; Lev.19,34; Dt 24,18) Zusammen mit der zweiten

Gast steht unter dem Schutz Gottes. Das zweite, das Genussschälchen bedeutet: *Gast* und *Gastgeber* geniessen die Gemeinschaft. Nun gehört aber auch das dritte, das Schwertschälchen dazu. Damit verpflichtet sich der *Gast*, den *Gastgeber* im Notfall mit dem Schwert zu schützen. Und wenn der *Gast* über das anständige Mass isst oder trinkt, wird ihm das Unverschämtheitsschälchen gereicht.

⁷⁰ Zum folgenden vgl. Stählin, G.: Art. *xenos*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V, 1-36.

⁷¹ So Leeuw, G. van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1970³, 28.

grossen Fremdlingserfahrung des Volkes Israel im babylonischen Exil entwickelt sich das Gastsein auf Erden im Alten Testament zu einem anthropologischen Grundmerkmal des Menschseins. So heisst es in der Abschiedsrede des Königs David und der Übergabe an Salomo: „Wir sind Gäste und Fremdlinge vor dir wie alle unsere Väter; wie ein Schatten sind unsere Tage auf Erden" (1. Chr 29,15). Eng damit verknüpft ist die Haltung, dass das eigene Leben wie die Erde und die Güter darauf nicht Besitz, sondern *Leihgabe* sind. So heisst es in derselben Rede Davids nur wenige Verse vorher: „Alles, was im Himmel und auf Erden ist, ist dein. Dein, Herr, ist das Reich und du bist's, der über alles als Haupt erhaben ist." (V.11) Auch der Reichtum kommt von Gott und ist dazu da, weitergegeben zu werden (V.12). Ökologisch bedeutsam ist auch Psalm 24: „*Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen.* " (Ps 24,1) Der Mensch hat also kein Verfügungsrecht, wohl aber ein Nutzungsrecht der Güter der Erde.

Das Motiv des Gastseins aus der Rede Davids taucht fast wörtlich gleich *auch im Neuen Testament* auf, z.B. in der grossartigen Glaubensgeschichte im *Hebräerbrief*. Alle grossen Vorbilder im Glauben „bekannten, dass sie Gäste und Fremdlinge auf Erden seien." (Hebr 11, 13) Gerade hier wird deutlich, dass mit dem Gastsein immer wieder auch die Erfahrung der Heimatlosigkeit verbunden ist, denn „mit diesen Worten geben sie zu erkennen, dass sie eine Heimat suchen." (V. 14) Während im Hebräerbrief diese Heimat als die himmlische - sie wird als „die bessere" bezeichnet (V. 16) - interpretiert wird, ist im Alten Testament das Beheimatetsein in Gott auch als Gast auf dieser Erde im Blick, besonders in den Psalmen. Das Volk Israel hat als Gast Gottes zwar keine Rechtsansprüche gegenüber Gott, aber beansprucht Geborgenheit und Schutz in der Not: „Höre mein Gott, denn ich bin ein Gast bei dir ..." (Ps 39,13, ähnlich Ps 119,19; 61,5b; 1. Chr 29,15). Das Recht, Gast zu sein im Hause des Herrn, also im Tempel, bietet Heimat

(Ps 15,1; 61,5a). Auch im Neuen Testament ist das Leben auf der Erde nicht nur Übergang zur ewigen Heimat, sondern selbst Ort der Beheimatung, da Gott selbst in seiner Schöpfung innewohnt.

„Ich bin ein Gast auf Erden“ (Psalm 119,19) heisst also nicht weltflüchtige Sehnsucht nach dem Jenseits, sondern die Pilgerschaft auf Erden in der freudigen Erwartung des kommenden Reiches Gottes und im tiefsten Respekt vor der Unverfügbarkeit des Geschaffenen. Wer sich wie ein Gast benimmt, hinterlässt das Gasthaus geordnet für die nach ihm kommenden Gäste.

Wir haben bereits festgestellt, dass Fremdsein und Gastsein religionsgeschichtlich wie biblisch eng miteinander verbunden ist. Der Fremde ist Gottes Gast und untersteht seinem Schutz. Die Liebe zu Gott zeigt sich daher in der *Liebe zum Fremden und zum Gast*. Aus diesem Grund wird die Verletzung der Gastfreundschaft im Alten Testament als Frevel bezeichnet (Gen 19,5ff; Ri 19,15ff). Der Schutz der Gäste wird in dieser Kultur sogar höher eingeschätzt als der Schutz der eigenen Familienglieder (Gen 19,8).

In den *Evangelien* spielt die Gastfreundschaft eine ausserordentlich grosse Rolle. Besonders bei Lukas kann man von einer eigentlichen Theologie des Gastseins sprechen, die ganz im erwähnten eschatologischen Kontext steht (Lk 7,36ff; 9,51ff; 10,38ff; 11,5ff; 14,1 ff; 14,12ff). Die Gastfreundschaft Gottes ist ein Grundbild für Gottes Güte, die er im Dienste der Vollendung der Schöpfung in seinem Reich anbietet (Lk 14,15ff; 12,37; 13,29; 15,20ff; Mt 6,33). Deshalb kann der Mensch als Gast vertrauen und muss sich nicht um sein Leben sorgen (Mt 6,8; 6,25; 6,34). In Entsprechung dazu ist menschliche Gastfreundschaft Ausdruck der Liebe (Rom 12, 13), insbesondere auch der Liebe zu Christus (Mt. 25,35ff). Aus Liebe soll man dem Gast Fürsorge und Schutz bieten.⁷² Auch in den Tugendkatalogen hat die

⁷² In der mönchischen Tradition spielt dies eine wichtige Rolle. So heisst es in der Ordensregel Benedikts: „Alle Gäste, die zum Kloster kommen, sollen wie Christus aufgenommen werden; denn er wird einmal sagen: Ich war Gast, und

Gastfreundschaft als Konkretion der Liebe ihren festen Platz. 1. Petr 4,7-9 wird die Ermahnung „Seid gegenseitig gastfrei ohne Murren“ in einem Atemzug mit der Tugend des besonnenen Masshaltens genannt! Damit soll die Gastfreundschaft nicht moralisch verengt, sondern in die kosmische Weite der Schöpfung hineingestellt werden.³¹

Die *Tischgemeinschaft* mit Gästen ist - wiederum besonders in den Evangelien und bei Jesus - Inbegriff der Gastfreundschaft und Vorwegnahme der eschatologischen Versöhnung. Diese wird aber auch nicht zuletzt wegen ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion und ihrer Bedeutung für den Gemeindeaufbau in ihrem Wert so hoch eingestuft (Rom 16,4f; Phm 22). Die alttestamentliche Zusage, dass Gott selbst den Gästen den Tisch bereitet (Ps 23,5), wird im Neuen Testament auf Jesus als den gütigen Gastgeber übertragen (Mk 6,41 ff; 8,6ff). Dieser Gastgeber, der den Gästen sogar die Füße wäscht, versteht Gastfreundschaft ganz als uneigennütigen Dienst, als Diakonie⁷³ am Gast (Lk 12,37; 22,37) bis hin zur Selbsthingabe Jesu am Kreuz. So besteht im neutestamentlichen Verständnis ein enger Zusammenhang

ihr habt mich aufgenommen. Allen soll man die Ehre erweisen, die ihnen zukommt ... Der Abt und ebenso die ganze Klostersgemeinschaft wasche allen Gästen die Füße." (Die Regel Benedikts, Beuron 1978, Ka 53.) - Migrationspolitisch und auch umweltethisch interessant bezüglich Aufnahme von Gästen ist Kants Unterscheidung von Gastrecht und Besuchsrecht. In seinem Bemühen um eine Weltfriedensordnung lautet sein „Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden“: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein.“ Nach seiner Erläuterung „bedeutet *Hospitalität* (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden ... Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der ... ursprünglich aber niemand an einem Ort der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere.“ (Kant, I.: Zum ewigen Frieden, Gesammelte Werke Bd. 6, hg. von W. Weischedel, Frankfurt 1964, 213f.)

⁷³ Diese Verbindung von Gastsein und Diakonie zeigt die Dissertation von Ch. Sigrist (vgl. Anm. 38), Kapitel 3.

zwischen dem Gastsein und dem diakonischen Handeln. Dies gilt auch für die Diakonie an der Schöpfung, wie wir noch sehen werden. Die *eucharistische Gemeinschaft* ist Ausdruck von Gottes Gastfreundschaft und damit sichtbare Mahlgemeinschaft der von Gott selbst eingeladenen Gäste (1 Kor 10,16-18; Mk 14,22 par.).⁷⁴ Die Nähe Gottes des Gastgebers ist hier vergegenwärtigt. Bundestheologisch ausgedrückt werden die Gäste durch diesen „neuen Bund in meinem Blut“ (1. Kor 11,25) zu „Dienern des neuen Bundes“ (2. Kor 3,6). In diesem Gastsein ist zudem die eucharistische Gastfreundschaft, die die verschiedenen Konfessionen einander gewähren sollten, begründet.⁷⁵ Jesu Mahlzeiten mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15ff) sind eine Vorwegnahme des grossen Gastmahls im Reich Gottes (Mt 22,1 ff; Lk 14,15ff)! Dieses mit Jesus Christus bereits angebrochene eschatologische Zeichen des Gastmahls ist tiefster Grund für die Einheit der Christen, ja der Menschheit. „Die Einheit unter Menschen entsteht nicht durch ihre Produkte, Unternehmungen und Interessen, sondern sie entsteht an dem *einen Tisch* (symbolisch verwirklicht im Abendmahl), an welchem alle Menschen *nichts anderes als Gäste* sind.“⁷⁶ Das wichtigste Merkmal der Gäste, die an der Tischgemeinschaft teilnehmen (Anteil nehmen), ist das *Teilen*. So wird das Abendmahl zum Ausgangspunkt des weltweiten Teilens unter Gästen, das Mitmensch und Mitwelt einschliesst!

Fünf verschiedene Ausprägungen der Gastfreundschaft lassen sich in den biblischen Texten unterscheiden: 1. Die wichtigste ist die bereits

⁷⁴ Zum Gemeinschaftscharakter des urchristlichen Herrenmahls ausführlich: Roloff, J.: Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Abendmahl, in: ders.: Exegetische Verantwortung in der Kirche, Göttingen 1990, 172-200.

⁷⁵ Vgl. die Lima-Dokumente: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenz-erklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1982. Auch: Locher, G. W.: Streit unter Gästen, in: Theologische Studien 110, Zollikon 1972.

⁷⁶ Weder, H.: Vorstoss zum Tragenden. Über Toleranz in der Volkskirche. Vortrag an der Aussprachesynode der Kirchensynode des Kantons Zürich vom 28. Sept. 1993, Separatdruck, 16.

erwähnte Liebe zu allen Geschöpfen. 2. Gastfreundschaft entspringt der heilsgeschichtlichen Erinnerung an die Errettung aus dem Fremdsein als Volk Israel und der Erinnerung an die Hilfe der erlebten Gastfreundschaft unter den ersten Christen in ihrer Verfolgungszeit. 3. Gastfreundschaft gilt als göttliches Charisma der Gläubigen (1. Petr 4,9f). 4. Das alte religionsgeschichtliche Motiv, dass durch Gäste Engel beherbergt werden und damit die Chance einer Begegnung mit dem Göttlichen gegeben ist, findet sich auch in der Bibel, z.B. in der Erzählung von Abrahams Gastfreundschaft (Gen 18-19), neutestamentlich aufgenommen im Logion Jesu „Wer einen dieser Kleinen aufnimmt, der nimmt mich auf (Mt 10,40) und in der Paränese „Der Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn durch diese haben etliche ohne ihr Wissen Götter aufgenommen" (Hebr 13,2).⁷⁷ 5. Gastfreundschaft dient auch der Ausbreitung des Evangeliums (3. Joh 8).

Zusammenfassend lässt sich das jüdisch-christliche Menschenbild, das den Menschen als Gast Gottes und als solchen zugleich auch als Gastgeber gegenüber Mitmenschen und Mitwelt bezeichnet, folgendermassen charakterisieren:

Gott ist grosszügiger Gastgeber. Der Mensch darf — zusammen mit allen andern Geschöpfen! - Gast sein auf Erden.

Gast sein kann man nur in Relation zu einem Gastgeber/einer Gastgeberin. Der Mensch bestimmt also sein Gastsein nicht aus sich selbst, sondern es ist ihm von Gott durch dessen Bund mit den Menschen geschenkt.

Alles Geschaffene steht den Gästen als *Leihgabe*, aber nicht als Besitz zur Verfügung. Daraus folgt der schonende, respektvolle,

⁷⁷ Das Motiv des Besuchs von Göttern in Gestalt von Gästen in Gen 18-19, erscheint „in mindestens neunundzwanzig weiteren Geschichten" aus dem ägäischen Raum, Ugarit und der Bibel, untersucht in: Krieg, M.: Götter auf Besuch. Genesis 18-19 und die Tugend der Gastfreundschaft. Antrittsvorlesung am 17.1.1994 an der Universität Zürich, Manuskript, 8-17 (8).

nachhaltige Umgang mit dem Geliehenen. Veränderungen an den Leihgaben werden äusserst zurückhaltend und nur nach Rücksprache mit dem Gastgeber vorgenommen. Daraus ergibt sich eine „Gäste-Politik“ und „Gäste-Ökonomie“⁷⁸.

Gast sein heisst, vom Gastgeber geschützt zu werden und bei ihm geborgen zu sein. Es heisst zugleich, das Leben als Gast auf dieser Erde nicht als Letztes, sondern als *Vorletztes* zu betrachten. Die Erwartung des kommenden Gottesreiches prägt durch und durch das Leben in dieser Welt. Die Hoffiung auf eine andere, ewige Heimat führt zu Gelassenheit, die die Raffgier überwindet, weil nicht alles Glück auf dieser Erde ergattert werden muss. Gast sein ist damit aber immer auch mit einem Stück *Fremdbleiben* auf dieser Erde verbunden. Zugleich ist das Reich Gottes in Jesus Christus bereits angebrochen (Mk 1,15) und es ist „in eurer Mitte“ (Lk 17,21). Damit findet eine neue Qualität der Beheimatung in dieser Welt statt.

So wie *Gott* nicht nur Gastgeber, sondern auch *selbst Gast* (und Fremder! Joh 1,11; Mt 8,20) auf dieser Erde ist, so ist der *Mensch* nicht nur Gast, sondern *auch Gastgeber, Gastgeberin*. Er ist dies aber nicht im selben Sinn wie Gott, nicht autonom, sondern theonom, das heisst er ist von Gott beauftragt, *als Gast gastgeberische Aufgaben* zu übernehmen. So wie der Mensch Gottes Ebenbild ist (im Sinne einer *analogia relationis*, nicht einer *analogia entis*), so ist er Gastgeber als Gast Gottes. Als solcher hat er z.B. folgende Regel zu beachten: Jesus fordert die Menschen auf, als Gastgeber „nicht Freunde, Verwandte und reiche Nachbarn“, sondern „Arme, Lahme und Krüppel“ einzuladen, „weil sie es dir nicht vergelten können“ (Lk 14,14). Nicht das utilitaristische Nutzenkalkül, sondern uneigennützig

⁷⁸ Vgl. Lutsenburg Maas, A. van: A Guest among Guests, New York 1987. Darin ist eine knappe Theologie des Gastseins wie auch eine „Politics of Guests“ und eine „Guests Economics“ dargelegt.

Liebe und Respekt vor dem Eigenwert des Gastes unabhängig von seinem Wert für einen selbst sollen die Haltung des Gastgebers prägen. Weil nun - zumindest in der eschatologischen Perspektive - nicht nur die Mitmenschen, sondern alle Mitgeschöpfe als Gäste zu betrachten sind, führt unsere Ethik des Gastseins zum Respekt vor dem Eigenwert und der Würde aller Geschöpfe. Gastgeber sein entspricht damit auch dem neutestamentlichen diakonos, der z.B. bei der Tischgemeinschaft den Gästen uneigennützig dient. So führt die Haltung des Gastgeberseins zur Diakonie, auch zur Diakonie an der Schöpfung.⁷⁹ Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Verpflichtung des Gastgebers gegenüber den Gästen und dem Auftrag gegenüber den Armen, den anawim, die besonderen Respekt und Schutz beanspruchen können. Von diesem Ansatz des Gastseins auf Erden erscheint auch der zweifache *Schöpfungsauftrag* in den beiden biblischen Schöpfungsberichten in einem neuen Licht (womit nur ein Aspekt dieser Texte beleuchtet wird). Der Auftrag „*Macht euch die Erde untertan*“ im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (1. Mose 1,28) ist an den Menschen als Gast und Gastgeber auf Erden gerichtet! Objekt des dominium sind nicht Lebewesen, sondern die Erde, also die Bodenbearbeitung (V.29). „Es ist also die über die Erde verfügende Bearbeitung des Bodens, seine Nutzung zum Pflanzenbau, zu der der Mensch hier auf der ganzen Erde ermächtigt und mit Gelingen befähigt wird.“⁸⁰ Die Erde bleibt auch in dieser Ermächtigung Leihgabe. „Nehmt sie in Besitz“⁴⁰ ist also nicht possessiv zu verstehen, auch wenn die Härte des

diakonischen Kirche, Bern 1994. (Die Arbeit erscheint nach Abschluss der Studie. Die Auseinandersetzung damit konnte deshalb nicht mehr aufgenommen werden).

⁸⁰ So Steck, O.H.: Dominium terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 89-106 (96).

Wortes Untertan machen im hebräischen Text nicht wegzudiskutieren ist. Vielmehr soll sich der Mensch so einrichten, dass er sich auch als Gast „zu Hause fühlt“ und sich dieses Haus Erde gastlich und zum Wohl aller gestaltet. Als Gast ist er Gast unter Gästen - das sind alle Geschöpfe! - und als Gastgeber hat er mit allen ihm anvertrauten Gästen so umzugehen, dass er ihnen dient statt sich von ihnen bedienen zu lassen (Mt 20,28). Das *dominium terrae* wird durch das *servicium terrae*, den Dienst an der Erde, ersetzt. Deshalb übersetzt „Die Gute Nachricht“ 1. Mose 1,28 sinngemäss richtig: „Ich setze euch über die Fische, die Vögel und alle andern Tiere und vertraue sie eurer Fürsorge an.“

Der Auftrag an den Menschen im zweiten, älteren Schöpfungsbericht, „den Garten Eden zu bebauen und zu bewahren“ (1. Mose 2,15) ist ebenfalls vom Gast- und Gastgebersein her zu interpretieren. Ein afrikanisches Sprichwort besagt: „Gib dem Gast drei Tage zu essen und am vierten eine Hacke in die Hand.“ Gott schenkt, was der Mensch zum Leben braucht, aber vom vierten Tag an, d. h. wenn er bei Kräften und erwachsen ist, soll er mitarbeiten. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem biblischen Verständnis des Gastseins und unserer Alltagserfahrung ist damit angesprochen. Wer Gast ist, lässt sich bedienen, kann ausruhen, ist eher passiv. So unser Alltagsverständnis. Für die biblischen Zeugen heisst Gastsein auf Erden dagegen zugleich verantwortliche Aktivität: die Erde „zu bebauen und zu bewahren“ (1. Mose 2,15), sie wie eine Gärtnerin zu pflegen, wie ein Hirte zu schützen, als Mitarbeiterin Gottes an der Gestaltung und Versöhnung der Schöpfung mitzuwirken. Die Verbindung von respektvollem Nichtverfügen mit engagiertem Gestaltungswillen im Dienste der Förderung gelingenden Lebens ist die ethische Grundlage für das Weltprogramm der nachhaltigen Entwicklung. Dieses Gestalten geschieht nicht autonom und „auf eigene Rechnung“, sondern im

Auftrag des Gastgebers. Der Mensch bleibt auch als Co-Creator Gast auf Erden.

Das Menschenbild des Gastseins ist hier explizit christlich begründet. Es kann aber auch von Andersgläubigen oder von Menschen ohne religiösen Bezug aufgenommen werden, wenigstens insofern, als es mit der menschlichen Grunderfahrung des Getragenseins, der Unverfügbarkeit und Vorläufigkeit des Lebens, der daraus entspringenden Ehrfurcht vor allem Geschaffenen und der Sehnsucht nach der gemeinschaftsbildenden Kraft der Gastfreundschaft korrespondiert.

Allerdings macht es einen deutlichen Unterschied, ob sich der Mensch zusammen mit allen andern Geschöpfen als Gast Gottes sieht (theozentrisch) oder ob er sich wie der Künstler Friedensreich Hundertwasser als „Gast der Natur“⁸¹ versteht (biozentrisch). Als Gäste Gottes sind Mensch und nichtmenschliche Mitwelt grundsätzlich gleichwertige Partner, die sich gegenseitig Gastfreundschaft gewähren können und sollen. Bei der Redeweise „Gast der Natur“ ist die Natur Gastgeberin und der Mensch Gast. Diese einseitig biozentrische Beziehung kann leicht wieder in einseitigen Anthropozentrismus umschlagen. Deshalb ist für die christliche Umweltethik das im Angebot Gottes begründete eschatologische Fundament des Gastseins als Spezifikum unaufgebbbar.

Die Einladung Gottes an den Menschen, als Gast zu leben und zu handeln, ist natürlich nicht das einzige biblische Menschenbild, aber es ist ein zentrales. Es ist gerade für die Umweltethik fruchtbar zu machen, weil es ein positiv gefülltes Bild des Masshaltens ist, geprägt nicht von

⁸¹ Hundertwasser, F.: Friedensvertrag mit der Natur, zit. in: Andreas-Griesebach, M.: Eine Ethik für die Natur, Zürich 1991, 222f. Der Anfang von Punkt sechs der sieben Punkte seines Friedensvertrags lautet: „Wir sind nur Gäste der Natur und müssen uns dementsprechend verhalten.“ Hundertwasser gestaltete auch ein Bild „Noah 2000“ mit dem Text: „You are a guest of nature. Behave.“

Selbstkasteiung, sondern von Würde, nicht von Pflicht, sondern von Freude, nicht von Verzicht, sondern von Fülle.

Doch wie verhält sich dieses Menschenbild zu andern in der Umweltethik zum Ausdruck gebrachten Menschenbildern? Das *Verhältnis des Gastseins zu fünf solchen biblischen anthropologischen Grundaussagen* sei zum Schluss angedeutet:

1. Das Bild des Menschen als *König/Königin und Krone der Schöpfung*^{A2}, das aus dem dominium terrae und der Gottebenbildlichkeit hergeleitet werden kann, kann Herrschaft auch nur als Dienst (an Gott, am Volk und an der ganzen Schöpfung) verstehen, wie das im Alten Testament geschieht (z.B. 1. Sam 15,11; 16,7) und vom Neuen Testament her mit Christus als König offensichtlich ist. Die königliche Würde des Menschen widerspricht dem demütigen und ehrfürchtigen Gastsein in keiner Weise.
2. Das Bild des Menschen als *Steward*, Statthalter, Verwalter, Stellvertreter Gottes ist besonders in der englischsprachigen christlichen Umweltethik unter dem Begriff *Stewardship*⁸² verbreitet. Auch hier wird der Herrschaftsauftrag nicht als eigenmächtiges Herrschen verstanden, sondern als treuhänderisches Bebauen und Bewahren im Auftrag Gottes (1. Mose 2,15). Gott ist die Verantwortungsinstanz und Mensch und Natur der Verantwortungsgegenstand. Das Bild des Menschen als Verwalter Gottes ist (wie das Bild des Gastseins) allen drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam gemeinsam. Im Koran (Sure 2,28ff) wird der Mensch als Khalifa, Stellvertreter Gottes, bezeichnet. Kalifat und Stewardship entspringen derselben Vorstellung, dass die Erde ein anvertrautes Gut ist, das treuhänderisch zu betreuen ist, aber dem

⁸² Vgl. Teutsch, G.: Art. Stewardship, Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985, 98-100.

Menschen nicht gehört. Hierin ist die Übereinstimmung zum Bild des Gastseins deutlich. Der Unterschied besteht darin, dass Stewardship die aktive Verantwortung in den Vordergrund stellt und von einer klaren Hierarchie (der Fürsorge) Gott - Mensch - Natur ausgeht. Das Bild des Gastes betont demgegenüber stärker den Geschenkcharakter des Lebens, die Gleichheit von Mensch und Natur bezüglich ihres Gastseins und Gastrechts auf Erden wie auch die Vorläufigkeit und Relativität des kurzen menschlichen Lebens auf Erden.

3. Das Bild des Menschen als *Teil der Natur* steht heute für viele Menschen im Vordergrund, besonders bei physiozentrischen und holistischen Ansätzen. Die biblische Grundlage dafür liegt besonders in der elementaren Gleichwertigkeit aller Kreaturen im Blick darauf, dass sie alle Geschöpfe Gottes sind. Diese Gleichwertigkeit ist Grundlage, auf der dann - aber erst als zweites - auch die Unterschiede der Geschöpfe in Eigenschaften und Aufgaben zu sehen sind. Doch beinhaltet die Rede vom Menschen als Teil der Natur heute oft implizit eine Idealisierung der Natur und im Gegenzug ein pessimistisches Menschenbild, das dem Menschen einen speziellen Gestaltungsauftrag auf Erden abspricht, weil man ihm die Fähigkeit dazu aberkennt. Insofern kann es theologisch nicht gestützt werden, da der Mensch trotz aller Gefallenheit eine spezielle Verantwortung wahrzunehmen hat. In der Verbindung mit dieser verantwortlichen Haushalterschaft (Stewardship) soll dann aber der Mensch als Teil der Natur verstanden werden, wie es die weltweite Ökumene an der siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra eindrücklich und theologisch begründbar formulierte: „Daher ist die Menschheit sowohl Teil der geschaffenen Welt als auch damit beauftrag, Gottes

Haushalter in ihr zu sein."⁸³ Diese Doppelaussage respektiert die Symmetrie in der Beziehung zwischen Mensch und Mitwelt wie auch die nicht zu leugnende Asymmetrie. Ein Teil der Natur zu sein stellt das Einssein in den Vordergrund, ein Gast zu sein ist dagegen eine Beziehungsaussage. Der Respekt vor dem Anderssein der Natur wird darin besser gewahrt. Zugleich enthält sie den Auftrag, der Natur so gastfreundlich zu begegnen, wie sie uns empfängt.

4. Das Bild des Menschen als *Partner und Partnerin der Natur*⁸⁴ - verantwortliche Partnerschaft Mann-Frau und verantwortliche Elternschaft können dabei als „Urbild aller Umweltverantwortung“⁸⁵ betrachtet werden - betont den Beziehungscharakter und die Symmetrie zwischen Mensch und Natur, zugleich auch das gegenseitige aufeinander Angewiesensein. Dieses Bild hat den Vorteil, aufgrund zwischenmenschlicher Partnerschaftserfahrungen unmittelbar verständlich zu sein. Der Nachteil und die Grenze liegen darin, dass eine spezifisch menschliche Eigenschaft anthropomorph auf die nichtmenschliche Mitwelt übertragen wird. Dieselben Vorzüge und Vorbehalte gelten auch gegenüber der Rede von der *Geschwisterlichkeit* zwischen Mensch und Natur, wie sie besonders bei den Mystikern und Mystikerinnen und am bekanntesten bei Franz von Assisi mit dem Gesang von „Bruder Mond“ und „Schwester Sonne“ vorkommt.⁸⁶ Derselbe Vorbehalt

⁸³ Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt 1991, 61. Ähnlich sagt T. Koch: „Der Mensch ist Teil der Natur und doch als Mensch nicht von Natur.“ (Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 81)

⁸⁴ Das Bild der Partnerschaft zwischen Mensch-Natur war Grundlage in meinem Buch: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982³, 51f, 71 f.

⁸⁵ So Strohm, Th.: Protestantische Ethik und der Unfriede in der Schöpfung. Defizite und Aufgaben evangelischer Umweltethik, in: Rau, G. et al: Frieden in der Schöpfung, Gütersloh 1987, 194-228 (218).

⁸⁶ Vgl. z.B. Hildegard von Bingen, Franz von Assisi (Doyle, E.: Von der

wird auch gegen die Rechte der Natur vorgebracht, da die Natur nicht Rechtssubjekt sein könne. Auch das Bild, die Natur als Ganzes sei Gast auf Erden, ist ein Anthropomorphismus. Solange man sich dessen bewusst ist, sind alle drei Versuche vertretbar.

5. Das Bild des Menschen als *Mitbürger und Mitbürgerin Gottes* taucht neutestamentlich in Abgrenzung zum Gast- und Fremdsein auf: „So seid ihr nun nicht mehr Fremde (xenoi) und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph 2,19), also nicht mehr Fremde und Gäste, sondern Mitbewohner im Volk Gottes, Judenchristen und Heidenchristen gleichermassen. Die Gläubigen sind durch die Beziehung zu Christus, den Empfang des Heiligen Geistes (Eph. 2,18) und das Bleiben in der Liebe zu Gott nicht mehr Kinder Gottes, „nicht mehr Knechte, sondern Freunde" (Joh 15,15), also mündige Partner und Partnerinnen Gottes. Das heisst nun aber nicht, dass alles, was wir bisher über das Gastsein festgestellt haben, ausser Kraft gesetzt wäre. Vielmehr tritt der Mensch durch das Christusgeschehen in eine noch intensivere Form des Gastseins ein: Ein Gast, der zum Freund wird, bleibt Gast mit der Verpflichtung des respektvollen Umgangs mit dem ihm Anvertrauten. Er geniesst aber ein besonderes Vertrauen, übernimmt volle Verantwortung und wird so zum vollwertigen Hausgenossen, zur vollwertigen Hausgenossin.

3.3.3 Wie das Mass finden?

Die ersten zwölf Leitlinien der Gästeordnung

Jedes Gast-Haus kennt ungeschriebene Hausregeln oder hat eine geschriebene *Hausordnung*. Sie sollen ein möglichst reibungsloses Zusammenleben der Gäste ermöglichen. Diese Gästeordnung lautet in

Brüderlichkeit der Schöpfung. Der Sonnengesang des Franziskus, Zürich 1987), heute Matthew Fox (oben Kapitel 4.5.1).

einem Fünfsternehotel anders als in einer Berghütte, in einem Naturschutzpark anders als in einem Freizeitzentrum. Doch überall gibt es entsprechende Regeln.

Das Bild von der Erde als gemeinsamem Haus steckt schon im griechischen Wort *oikos* (Haus, Wohnstätte) und ist aufgenommen in der *Ökonomie* (*oikos* + *nomos*) als der Lehre vom rechten Haus-halten und dem rechten Umgang mit den Gütern auf der Erde, in der *Ökologie* (*oikos* + *logos*) als der Lehre von den guten Beziehungen der Organismen auf diesem Planeten und in der *Ökumene* (*oikeo* = wohnen, zu ergänzen ist *ge* = Erde: bewohnter Erdkreis)⁸⁷ als der weltweiten Gemeinschaft der Christen, ja aller Menschen. Nicht nur die Kirchen sind das Haus Gottes, sondern alle Menschen und die ganze Schöpfung sind der „Tempel Gottes“ (1. Kor 3,16)! So sind Ökonomie, Ökologie und Ökumene als drei Aspekte desselben Auftrages zu sehen, verantwortliche Haushalter im Haushalt Gottes zu werden.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen schlägt eine ökumenische „Hausordnung im Haushalt Gottes“, auch als Ausdruck der ökumenischen Gastfreundschaft, vor.⁸⁸ Die Kirchen Europas haben für das „gemeinsame Haus Europa“ „einige grundlegende Hausregeln, eine Art Hausordnung, die das Zusammenleben ermöglicht“, formuliert.⁸⁹ Entsprechend diesen beiden Beispielen sollen im folgenden *ökologische Hausregeln für das Haus Erde* entwickelt werden, die ein massvolles Leben in diesem gemeinsamen Haus ermöglichen könnten.

Bei den *ersten zwölf Regeln der Gästeordnung* (5.3.1-12) geht es um das Wie: Wie können wir das Mass erkennen, das sich angesichts

⁸⁷ Ökumene als substantiviertes Partizip, seit Herodot im 5. Jh. v.Chr. So die Herleitung im Art Ökumene, Ökumene-Lexikon. Kirchen. Religionen. Bewegungen, Frankfurt a.M. 1983, S 877ff.

⁸⁸ Raiser, K.: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1989, 162-170, bes. 167ff.

⁸⁹ Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel/Zürich 1989, 69.

evolutionärer Veränderungen in einem dynamischen Prozess ständig wandelt, und wie können wir das Masshalten umsetzen? Welche Grundhaltung ist dabei nötig? Dabei soll theologisch begründet aufgezeigt werden, dass dies besonders durch lebendige *Beziehungen* zu geschehen hat. Bei den *zweiten zwölf Regeln* (5.4.1-12) steht das umweltethisch konkretere *Was* im Vordergrund: Was heisst es, sich als Gast auf Erden massvoll zu verhalten? Worin besteht das Mass? Das „Wie“ ist dem „Was“ vorangestellt, weil über das „Wie“ weniger Klarheit besteht und diese Frage auch schwieriger zu beantworten ist.

Sieben wichtige Merkmale zur Struktur dieser Leitlinien sind zu beachten:

1. Jede Leitlinie beginnt mit der *Einladung*: „*Du bist willkommen als Gast auf Erden!*“ Das Angebot steht vor dem Gebot, das Evangelium vor dem Gesetz. Der Mensch muss sich nicht entschuldigen, dass er auf der Welt ist, nein, der Gott des Lebens heisst menschliches Leben vorbehaltlos willkommen. Ist es aber nicht eine Anmassung, wenn wir Menschen einander diese Einladung, die ja von Gott stammt, zusprechen? Christinnen und Christen sind ermächtigt, ja von Gott aufgefordert, *diese Einladung Gottes den Mitmenschen weiterzugeben*. Christen und Christinnen sollen in schöpferischer Nachfolge⁹⁰ aus dem Geist Christi diese Einladung als Ausdruck der Liebe Gottes und seines grossen Segens weitergeben, so wie sie als „Gesandte für Christus“ sein Versöhnungsangebot weitergeben sollen (2. Kor 5,20); so wie sie einander vergeben sollen, wie Gott vergeben hat (Unser Vater Mt 6,12); so wie sie durch den Beistand des Geistes einander lieben und heilen sollen, wie Christus geliebt und geheilt hat (Joh 15,12; Apg 3,6ff); so wie sie den Segen weitergeben sollen, „weil ihr dazu berufen seid“ (1. Petr 3,9); so

⁹⁰ Vgl. dazu Kapitel 1.4.2.

wie sie einander Gastgeber sein sollen in der Weitergabe der von Gott empfangenen Einladung.

2. Jede Leitlinie ist in *zweifacher Form* mit analogem Inhalt verfasst. Die *erste Form* ist diejenige der *Gästeordnung* mit persönlicher Anrede. Diese Form richtet sich mit theologischer Begründung insbesondere an Christinnen und Christen. Die *zweite Form* „*anders gesagt*“ ist als sozialetisches Kriterium und in der Regel ohne explizit theologischen Bezug formuliert. Diese Form soll eine gemeinsame Verständigung mit allen Menschen, über das christliche Bekenntnis hinaus, ermöglichen.⁹¹ Das explizit Christliche und das allgemeinmenschlich Einsichtige ist hier zu verbinden.⁹² Auch diese Form beruht aber klar auf den Prämissen theologischer Schöpfungsethik. So hat sich z.B. das „eschatologische Plus“ der christlichen Sicht des Gastseins auch hier zu spiegeln. In beiden Formen geht es um einen christlichen Beitrag zu einem Weltethos des Masses.
3. Eine Haus- oder Gästeordnung regelt nur das *Minimum*, das für ein gedeihliches Zusammenleben nötig ist, so wie die zweite Tafel der zehn Gebote im Alten Testament und die meisten Haustafeln in den Pastoralbriefen des Neuen Testaments nur das ethische Minimum an Wohlanständigkeit festlegen (das ethische Maximum ist die Bergpredigt). Die folgenden Regeln einer Gästeordnung für den oikos Erde beschreiben auch nicht das ethische Maximum der Liebe zu allem Geschaffenen, sondern regeln nur ein paar grundlegende Dinge des Masshaltens im Umgang mit der Erde. Aber so wie schon das Minimum der zehn Gebote schwer einzuhalten ist, so ist es alles andere als leicht, die

⁹¹ Vgl. dazu die methodischen Erwägungen zu Offenbarung und Vernunft in Kapitel 1.4.1.

⁹² Ähnlich den methodischen Überlegungen bei Rieh, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 127f.

folgende Gästeordnung leben zu können.

4. Der Vergleich mit den zehn Geboten könnte den Vorwurf verstärken, Ethik und gerade auch Umweltethik sei eben doch Gesetz und nicht *Evangelium*. Im Vordergrund müsse die Rechtfertigung der Gottlosen stehen. Gerade die Seligpreisungen der Bergpredigt seien doch vielmehr eine Heilszusage als ein ethisches Gebot. In der Tat befreit jesuanische und paulinische Rechtfertigung allein aus dem Glauben von der Besessenheit, durch Einhalten von Geboten das Heil erlangen zu wollen! Die Gäste Gottes sind als Gäste empfangen, lange bevor sie die Gästeordnung gelesen und befolgt haben. Damit wird die Gästeordnung aber nicht hinfällig. Die Gäste sind frei, die Ordnung, statt aus Angst um das eigene Heil, nun um des andern und um der Gemeinschaft willen einzuhalten. Das Gesetz hat somit durchaus noch die Funktion des *tertius usus legis*, der „Regel“, nicht aber die Funktion des „Spiegels“ der Sünde (*usus elencticus legis*). Das Gesetz, die Gästeordnung *ist* selbst *Evangelium*.⁹³

⁹³ So auch Barth, K.: *Evangelium und Gesetz*, München 1935, z.B. 5, 8, 11. Diesem Ansatz Karl Barths widerspricht Gerhard Ebeling in Anknüpfung an Luther. Er definiert Gesetz und Evangelium so: „Alles, was zur Forderung, zur Anklage, zur Verurteilung wird, ist dem striktesten theologischen Sprachgebrauch nach Gesetz. Alles, was Glauben weckt, aufrichtet, tröstet, Frieden schenkt, und zwar in Hinsicht auf das Sein vor Gott, das ist im Sinne Jesu Christi und gilt in seinem Namen, verdient darum, Evangelium zu heißen.“ (Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen 1979, 291). Soweit ist Ebeling zuzustimmen. Er wird dem Evangelium aber nicht gerecht, wenn er es auf eine die Wirklichkeit wahrnehmende, denkerisch verarbeitende Haltung reduziert und die im Handeln Wirklichkeit setzende Dimension hintanstellt. Er wird auch Barth nicht gerecht, wenn er ihm im Grunde genommen eine Verkürzung des Evangeliums durch dessen Transformation in das Ethische vorwirft (Ebeling, G.: *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: *Lutherstudien III*, Tübingen 1985, 428/73, u.a. 550f, 555). Die Durchdringung des Gesetzes und damit aller Ethik vom Evangelium her im Sinne Barths entspricht reformierter ethischer Tradition und ermöglicht m. E. eine evangeliumsgemässere und präzisere materiale Ethik als die Trennung von Gesetz und Evangelium in der Interpretation Luthers durch Ebeling.

1. Eine Hausordnung umschreibt das Verhalten in *normalen, alltäglichen Situationen*. Sie hat meistens nur dann eine Chance, befolgt zu werden, wenn sie an bereits bekannten Gewohnheiten der Gäste anknüpfen kann und allfällig neue Regeln damit verbindet. Darin besteht das Massvolle einer guten Hausordnung⁹⁴. Daneben gibt es aber in jedem Gasthaus Alarmhinweise: für das Verhalten beim Ausbruch von Feuer, beim Steckenbleiben im Lift usw. In der Ethik wie der Umweltethik werden meistens Regeln für Normalsituationen formuliert. Auch die folgenden Leitlinien tun das. Es ist aber - wenigstens im Sinne einer Problemanzeige - die Frage zu stellen, ob nicht die heutige Umweltsituation teilweise bereits so dramatisch ist, dass eigentlich die radikaleren Verhaltensregeln für Alarmsituationen Geltung haben müssten. Das menschliche Verhalten in Stresssituationen ist dabei eigenen Gesetzmässigkeiten unterstellt und setzt das normale ethische Entscheidungsvermögen teilweise ausser Kraft oder führt zu lähmender Handlungsunfähigkeit. In Alarmregeln müsste also eine eigene Stress-Ethik oder gar Schock-Ethik (sofern es dies überhaupt geben kann und Ethik unter Schock nicht ganz ausser Kraft gesetzt ist) formuliert werden.
5. Die Leitlinien sind allgemeine ethische *Kriterien, nicht konkrete Maximen*. Die systematische situationsbezogene Anwendung auf die am Anfang dieser Studie dargelegten Fallbeispiele würde den

⁹⁴ Ein Beispiel für eine solche Ethik des Masses: Statt den Gebrauch des Privatautos ethisch völlig abzulehnen oder zu rechtfertigen, schlägt D. O. Schmalstieg eine „Halbierungsregel“ vor, wonach das Auto (entsprechend den erforderlichen CO₂-Reduktionen) „nur“ noch halb soviel wie bisher verwendet werden soll. (Schmalstieg, D.O.: Aussteigen und sich selbst bewegen. Mobilität. Auto-Befreiung. Ethik, Genf 1990, 103-142). „Die Halbierung stellt Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten in Frage und führt zu neuen Erkenntnissen. Sie tut es mit hinreichender Radikalität, aber ohne die formalen' und nunmehr als relativ erkannten Gewohnheiten gänzlich in die Knie zu zwingen.“ (Ders.: Auto halbieren! Offene Kirche 2/1991, 5)

Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Einzelne Verweise bei den Leitlinien müssen genügen.

6. Das *ökologische Mass* ist nicht eine absolute Grösse, sondern eine *Beziehungsgrösse*. Während die physiozentrischen Ansätze dieses Mass vor allem am Eigenwert der Natur und die anthropozentrischen Ansätze vor allem am Eigeninteresse des Menschen bestimmen und so ein oft kaum überbrückbarer Graben zwischen den beiden auftritt, möchte ich im Folgenden das Mass als Resultat einer *lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Mitwelt* bestimmen. Im aufeinander Angewiesensein verbinden sich Eigeninteresse, Fremdinteresse und Gemeinwohl. Das Eigeninteresse besteht gerade darin, in der Beziehung bleiben zu wollen. Die theozentrischen Ansätze, zu denen ich den eigenen zähle, bestimmen das Mass aus der Beziehung Gott-Mensch, die der Beziehung Mensch-Mitwelt vorgeordnet ist und in sie einfließt. Dabei geht es nicht um eine Subjekt-Objekt- resp. Ich-Es-Beziehung, sondern um eine Subjekt-Subjekt- resp. Ich-Du-Beziehung (Martin Buber). Dieser Beziehungsansatz liegt auch der Pathozentrik zugrunde. Sie bestimmt das Masshalten im Mitleiden des Menschen mit den Mitgeschöpfen, besonders den Tieren. Die Pathozentrik gilt es aber auszuweiten, indem nicht nur das Mitleiden, sondern auch das Mitfreuen, ja umfassende Mitfühlen und Mithandeln einzuschliessen ist⁵⁷. Ein angemessenerer Ausdruck dafür ist *Empathozentrik*, weil Empathie das umfassende Einfühlen in ein anderes Lebewesen bezeichnet.

3.3.3.1 Beziehung zum Schöpfergott **Leitlinie 1/1 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Das Haus Erde steht dir offen. Entdecke Vielfalt und Reichtum des Gartens dieser Erde. Verhalte dich dabei als Gast und nicht als Besitzer. Du kannst und musst nicht

Schöpfer spielen. Als Geschöpf hast du die Chance, den Garten zu bebauen und zu bewahren und damit gegebenes Leben weiterzugeben.

Anders gesagt

Der Mensch kann Lebendes nicht aus Nichts schaffen. Er kann aber gegebenes Leben weitergeben. Masshalten bedeutet, diese Grenze nicht zu durchbrechen, sondern als Chance anzunehmen. Der massvoll Handelnde geht von der Unverfügbarkeit des Lebendigen — des eigenen Lebens und desjenigen der andern Lebewesen - aus.

Die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf ist für den christlichen Glauben und die christliche Umweltethik fundamental. Die Vermischung von Schöpfer und Geschöpf ist zentrales Merkmal des Unglaubens. Es sind die Gottfernen, „die den Geschöpfen Anbetung und Verehrung darbrachten statt dem Schöpfer“ (Rom 1,25). Diese Unterscheidung von Gott und Mensch ist wohl sogar der wichtigste theologische Beitrag zu einer Ethik des Masshaltens!⁹⁵ So wie es einen Gast nur gibt, wo ein Gastgeber einen Menschen zu einem Gast erklärt (man kann sich nicht selbst zum Gast machen, höchstens um eine Einladung bitten), so gibt es keine Geschöpfe ohne Schöpfer. Schon das Wort Schöpfung bringt zum Ausdruck, dass schlechterdings nichts in der Natur unabhängig vom Schöpfer sein und gedacht werden kann.⁹⁶ Nichts ist, wenn nicht aus der Beziehung zum Schöpfer. Oder wie Luther im Kleinen Katechismus sagt: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen.“⁹⁷ Nur der Schöpfer kann aus dem Nichts etwas schaffen. Geschöpfe können „nur“ Geschaffenes weitergeben und verändern. Erschreckend bewusst wird uns diese Tatsache heute z.B. bei der Zerstörung des Bodens. Der Mensch kann

⁹⁵ So auch Huber, W.: Konflikt und Konsens, München 1990, 190f.

⁹⁶ So Picht, G.: Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989, 85 (zum Begriff Schöpfung).

⁹⁷ Zur Auslegung vgl. Bayer, O.: Schöpfung als Anrede, Tübingen 1986, 80ff.

Humus nicht schaffen. Hochwertiger Boden ist nicht herstellbar. 10 000 Jahre alte Hochmoore übersteigen menschliche Zeitdimensionen, für die er Verantwortung übernehmen kann. Daraus muss der tiefste Respekt der Geschöpfe vor dem Geschaffenen, besonders allem Lebenden, resultieren. Der Begriff Schöpfung beinhaltet deshalb immer auch schon die Verantwortung der Geschöpfe füreinander und gegenüber dem Schöpfer. Auch wenn die Lehre der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts⁹⁸, erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus ausformuliert wurde, ist doch ihre Grundaussage in der biblischen Schöpfungsauffassung tief verankert. Sie nimmt die ontologische Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf auf und radikalisiert sie. Dabei ist die Distanz und „Jenseitigkeit (die Transzendenz) des Schöpfers nicht als räumliche Diastase, sondern als weltüberlegene göttliche Präsenz im Geschaffenen zu verstehen“⁹⁹. Die absolute Trennung von Schöpfer und Geschöpf, radikalisiert in der Aussage der Schöpfung aus dem Nichts, qualifiziert das Geschaffene in vierfacher Weise¹⁰⁰: 1. Das Geschaffene ist nichts als Geschaffenes. 2. Als solches ist das Geschaffene oder Teile davon aber auch nicht nichtig (nur Schein) oder dämonisch, vielmehr ist alles von Gott Geschaffene gut. 3. Das aus dem Nichts Geschaffene ist grundsätzlich gleichwertig. 4. Geschöpflichkeit des Seienden bedeutet auch Einheit der Wirklichkeit.

Geschöpflichkeit heisst, „mit leeren Händen vor Gott stehen“⁶⁴. Die erste Seligpreisung in der matthäischen Fassung, „Selig sind die geistlich Armen“ (Mt 5,3), könnte so übertragen werden: „Freut euch,

⁹⁸ Vgl. dazu Geisser, H.: Schöpfung aus dem Nichts. Die philosophisch unannehmbare, wissenschaftsgeschichtlich wirksame Weltinterpretation christlicher Theologie, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 102-125.

⁹⁹ Ebd., 117.

¹⁰⁰ Ebd., 120f.

¹⁰⁰ So die Übersetzung der ersten Seligpreisung der geistlich Armen (Mt.5,3) in der ersten Übersetzung der „Guten Nachricht“.

die ihr auf Gott und seine Schöpfung vertraut und Geschöpfe bleiben könnt. Ihr werdet mit dem Schöpfer in der neuen Welt leben."¹⁰¹ Geschöpf bleiben heisst abhängig sein können, auf den Schöpfer vertrauen können, die Welt nicht allein retten zu müssen; es bedeutet Demut im Sinn des griechischen Wortes hypomone, was wörtlich Darunterbleiben heisst. Geschöpf sein meint im weiteren, in allem Handeln vom Empfangen und Gegebensein des Lebens und der Annahme des eigenen Lebens auszugehen.¹⁰²

Eine wesentliche Wurzel der Umweltzerstörung und der Gefahr heutiger - z.B. gentechnologischer - Grenzüberschreitungen liegt dort, wo Menschen kein sie begrenzendes Gegenüber annehmen. Sie verneinen, sich z.B. forschend ihre Ziele selbst zu setzen und damit als Schöpfer betätigen zu können. Sie tun dies in der Regel in der ehrlichen Überzeugung, nur das Gute zu wollen, nach der faustischen Maxime: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen". Ebenso überschreiten wir Ethiker das Mass der Geschöpflichkeit, wenn wir absolut zu wissen meinen, was gut und böse ist. Wo das Mass, Geschöpf zu bleiben, nicht respektiert wird, führt das immer zu zerstörerischen Absolutismen und oft anonymen „herrenlosen Gewalten"¹⁰³.

Geschöpfliche Selbstbegrenzung ist nun aber nach biblischer Einsicht nicht ein eigenmächtiger Willensakt im Sinne der Unterdrückung des eigenen Triebes zur Grenzüberschreitung, sondern Folge der lebendigen Beziehung zu Gott. Diese befreit von der Versuchung, wie Gott sein zu wollen (1. Mose 3, 5). Das menschengerechte Mass ist - aristotelisch formuliert - die Mitte

¹⁰¹ Mehr zu einer umweltethischen Interpretation dieser Seligpreisung bei Stückelberger, Ch.: Gottes Weinen über die Schöpfung hören. Ökologische Auslegung der Bergpredigt I, Kirchenbote für den Kanton Zürich 19/1989, 7.

¹⁰² Auf diesem Verständnis der Geschöpflichkeit baut T. Rendtorff seine Ethik auf (Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1980, 32-44, bes. 37ff).

¹⁰³ Sehr klarsichtig bei Barth, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961, Zürich 1979², 363-399.

zwischen unterwürfiger Selbstverleugnung und hochmütiger Selbstüberschreitung. Wer dieses Mass einhalten kann, hat nicht einen Mangel, weil er ja nach noch mehr streben könnte, sondern hat gerade im Masshalten seinen Höhepunkt und seine volle Würde erreicht! Camus ist zuzustimmen, wenn er vom „Stolz des Menschen, der in der Treue zu seinen Grenzen besteht“, spricht¹⁰⁴. Die theologische Kernaussage, dass der Mensch nicht Schöpfer, sondern Geschöpf ist, macht den Menschen nicht klein, sondern schenkt ihm höchste Würde, weil er ja Geschöpf *Gottes*, des Höchsten ist. Diese Würde empfangen nun allerdings *alle* Lebewesen als Geschöpfe, ja alles Geschaffene, also auch der unbelebte Kosmos. Gotthard Teutsch spricht deshalb zu Recht von der „geschöpflichen Würde“⁶⁹. Hierin trifft sich die theologische Umweltethik mit der bio- und physiozentrischen Betonung des Respekts vor allem Geschaffenen. Die *Würde aller Geschöpfe*, die gerade in ihrem Geschöpfsein besteht, nenne ich hier bewusst an erster Stelle, da in der heutigen ökologischen Gefährdung, die Mensch und Mitweltgemeinsam bedroht, die Betonung des Gemeinsamen Vorrang vor der Erwähnung der Unterschiede hat.

Als zweites ist nun aber auch die in der anthropozentrischen Umweltethik hervorgehobene *Sonderstellung des Menschen* zu erwähnen. Zur Würde des Menschen gehört neben dem Geschöpfsein seine *Gottebenbildlichkeit* (1. Mose 1,26). Worin diese eigentlich besteht, ist strittig.¹⁰⁵ Sie ist biblisch nicht in der Vernunftbegabtheit, nicht im aufrechten Gang oder der Schönheit des Körpers, nicht im Herrschaftsverhalten oder der Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu können, begründet, also nicht in naturrechtlich festgelegten Eigenschaften des Menschen, sondern allein in der Sehnsucht Gottes, zum Menschen eine besonders intensive Beziehung pflegen zu wollen. Gottebenbildlichkeit bezeichnet nicht ein Sein, sondern eine

¹⁰⁴ Vgl. Kapitel 3, Anm. 14.

¹⁰⁵ Vgl. Westermann, C.: Genesis 1-11 Neukirchen-Vluyn 1972; Scheffczyk, L. (Hg.): Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

Beziehung⁷¹. Die so verstandene Gottebenbildlichkeit ist durch den Sündenfall auch nicht verlorengegangen¹⁰⁶, wie die Reformatoren meinten. Gottes Absicht damit ist, den Menschen als Partner und Partnerin für die Aufgabe zu gewinnen, seine Schöpfungswelt ordnend⁷³ zu erhalten⁷⁴ und prozesshaft seiner Vollendung zuführen zu helfen, indem „der Mensch das Geschaffene in seinem Glänze zum Leuchten bringen soll“¹⁰⁷. Dabei ist diesbezüglich (!) der Unterschied des Menschen zum Tier kein absoluter, sondern nur ein gradueller, da auch die Tiere sehr wesentlich - heute möchte man sogar sagen: mehr als der Mensch - die Schöpfung ordnend zu erhalten helfen, wenn man an ihren grossartigen Beitrag zur Regulierung der Ökosysteme denkt! Umweltethisch immer noch aktuell ist in diesem Zusammenhang Karl Barths Rede von der Würde der Tiere und seiner Aussage, dass die Tiere den Menschen an seine Geschöpflichkeit wie Gottebenbildlichkeit erinnern.¹⁰⁸ Sie helfen damit dem Menschen, Mass zu halten.

Geschöpf eines Schöpfers zu sein impliziert eine *lebendige* Beziehung zu Gott als *ansprechbare Person*. Der apersonale *Pantheismus* vertritt einen „unbekannten Gott“¹⁰⁹ und ist mit dem jüdisch-christlichen Glauben an den Schöpfer nicht zu vereinbaren, obwohl er da und dort auch in christlichen ökospirituellen Bewegungen vertreten wird und auch wenn sehr anzuerkennen ist, dass viele Menschen heute aus pantheistischer Überzeugung respektvoll mit der Erde umgehen. Der Pantheismus hebt eben gerade die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf auf. Auch das Haltungsbild, Gast auf Erden zu sein, wird damit gegenstandslos.

¹⁰⁶ Ebd., 225f.

¹⁰⁷ So Heinrich Ott zur Gottebenbildlichkeit, in: Ott, H./Neidhart, W.: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977.

¹⁰⁸ Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik III/1, a.a.O., 212.

¹⁰⁹ Die Warnung von Leonhard Ragaz (vgl. Kapitel 3.5.4), geprägt vom zweiten Weltkrieg, ist auch heute ernst zu nehmen: „Jeder unbekannte Gott wird zum Moloch, und das Fatum verschlingt in jeder Form, auch als Idee, Götter und Menschen.“ (Ragaz, L.: Die Bibel - eine Deutung, Fribourg/Brig 1990, Bd. 1, 157 [1. Aufl. 1947, Bd. 1, 161].)

Hingegen ist der *Panentheismus* - alles in Gott - mit der Geschöpflichkeit des Geschaffenen durchaus vereinbar. Er ist für die Umweltethik relevant, wie wir bereits bei der Auseinandersetzung mit der Ökospiritualität gesehen haben.¹¹⁰ Der *Panentheismus* wurde in der theologischen Tradition seit den Kirchenvätern und besonders auch in der orthodoxen Kirche immer wieder vertreten und wird heute in den Schöpfungstheologien aufgenommen. Jürgen Moltmann spricht von der „immanenten Transzendenz“, indem „Gott in allen Dingen zu erfahren“ und „alle Dinge in Gott zu erfahren“ sind¹¹¹, und zwar durch Gott als Geist¹¹². Auch Catherine Chalier verbindet in ihrer jüdischen Schöpfungstheologie Transzendenz und Immanenz Gottes.¹¹³ Christian Link spricht von der „Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung“.¹¹⁴ Sigurd Daecke nennt die Sakramentalisierung der Natur (geheiligte Natur) als christliche Alternative sowohl zur (Re-)Sakralisierung der Natur (heilige Natur) wie zur Säkularisierung der Natur (Entheiligung der Natur).¹¹⁵ Die Natur ist nicht immanent heilig (holy), sondern geheiligt (sacred). Sie hat eine ihr von Gott verliehene, sekundäre Heiligkeit. Damit bleibt ihre Geschöpflichkeit gewahrt. Die Natur ist wie der Mensch das, was sie ist, nur in der *Beziehung* zu Gott. Der Panentheismus ermöglicht auch, die Spannung zwischen der

¹¹⁰ Kapitel 4.5.

¹¹¹ Moltmann, J.: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 44-51 (49). Ähnlich auch ders.: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 219f.

¹¹² Mehr dazu unten Kapitel 5.3.3.

¹¹³ Chalier, C.: *L'alliance avec la nature*, Paris 1989, 53-92.

¹¹⁴ Link, Ch.: *Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, in: Almer, G. (Hg.): *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989, 166-195. Auch ders.: *Schöpfung*, Bd. 2, Gütersloh 1991, 427.

¹¹⁵ Daecke, S.: *Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur?* in: Altner, G. (Hg.): *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989, 277-299 (295ff); ders.: *Natur und Schöpfung. Überlegungen zu einer ökologischen Theologie der Natur*, in: *Umwelt - Mitwelt - Schöpfung. Kirchen und Naturschutz*. Laufener Seminarbeiträge 1/91, 35-44 (40f).

Welttranszendenz und Weltimmanenz Gottes als Komplementarität¹¹⁶ auszuhalten.

Die Bestimmung von Natur und Mensch als geheiligte Geschöpfe in lebendiger Beziehung zum Schöpfer führt ethisch dazu, dass die Mitwelt weder unantastbar heilig ist - der Pantheismus müsste in letzter Konsequenz Eingriffe in die Natur völlig verbieten - noch als Ding einfach dem Menschen zur Verfügung steht, sondern zurückhaltend und respektvoll im Sinne des Gastseins genutzt werden darf. Masshalten besteht in diesem mittleren Weg.

Die Beziehung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen ist geprägt von Treue und Konstanz, versinnbildlicht im *Bund Gottes*¹¹⁷ mit seinem Volk, alttestamentlich mit dem Volk Israel (z.B. 1. Mose 17,7) und neutestamentlich als neuer Bund mit dem weltweiten Volk Gottes (Lk 22,20; Hebr 9). Der Bund Gottes ist jüdisch-christliches Urbild dessen, was Subjekt-Subjekt-Beziehung heisst, die nicht auf verobjektivierender Besitznahme oder Beliebigkeit basiert, sondern auf einer partnerschaftlichen, den Eigenwert der Partner wie die Dauerhaftigkeit betonenden Liebe. In der Bundestreue Gottes liegt die theologische Begründung für den ethischen Leitwert der Dauerhaftigkeit und Nachhaltigkeit (sustainability)⁸⁶!

Gott schliesst den Bund mit dem Menschen *und* mit der nichtmenschlichen Mitwelt! So lautet Gottes Bund mit Noah: „Ich richte einen Bund auf mit *euch* und *euren Nachkommen* und mit *allen lebenden Wesen*, die bei euch sind, Vögeln, Vieh und allem Wild des Feldes bei euch, mit allen, die aus der Arche gekommen sind. Ich will einen Bund mit euch aufrichten, dass niemals wieder alles Fleisch von den Wassern der Sintflut soll ausgerottet werden und niemals wieder eine Sintflut kommen soll, die Erde zu verderben.“ (1. Mose 9,9-11) Die

¹¹⁶ Im Sinne von Kapitel 2.1.4.

¹¹⁷ Zur Bundestheologie vgl. Bund. Bundestheologie und Bundestradiation, hg. von der Theologischen Kommission des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1987.

gegenwärtige Menschheit, die zukünftigen Generationen und die nichtmenschliche Mitwelt sind als drei gleichwertige Partner des Bundes genannt! Damit wird mit der theozentrischen Bundestheologie der Gegensatz zwischen anthropozentrischen und biozentrischen Umweltethiken überbrückt. Auch wenn alttestamentlich der Bundesgedanke primär mit der Exodus- und Exilstradition und damit mit der Befreiungsgeschichte Israels verbunden ist, schliesst Gott auch den „Bund mit der Natur“¹¹⁸. Die Treue des Schöpfers zeigt sich nicht nur in der Torah, sondern auch in den Naturgesetzen¹¹⁹! Sie sind ein sichtbarer Ausdruck seiner Treue.¹²⁰ Die Naturgesetze weisen sogar den Menschen auf Gottes Bundestreue hin: „So gewiss ich Tag und Nacht geschaffen und die Ordnungen des Himmels und der Erde festgesetzt habe, so gewiss werde ich auch das Geschlecht Jakobs und meinen Knecht David nicht verwerfen.“ (Jer 33, 25f)

Im Bund bindet sich Gott freiwillig an den Menschen und die übrige Schöpfung; am deutlichsten wird dies in Gottes Menschwerdung in Jesus als dem Christus. Das Charakteristikum von Gottes Schöpfungsschaffen ist, dass er Begrenztes schafft (z.B. Ps 104,9) und sich dabei selbst begrenzt. Er zeigt damit dem Menschen den Weg von der grenzenlosen Freiheit zur heilenden Begrenzung. Die Gläubigen antworten aus Dankbarkeit darauf, indem sie sich freiwillig an Gott binden und so den Bund bestätigen. Der *Machtverzicht Gottes* schenkt dem Menschen grossartige Möglichkeiten und auch Verantwortung als *Co-operator und Co-evolutor*. Als Gast auf Erden ist er ja, wie wir gesehen haben, nicht mehr Kind oder Knecht, sondern Freund und Partner. Der zuerst Handelnde bleibt aber Gott mit seinem Geist. Ohne ihn kann der Mensch nicht coopera- tor sein.¹²¹

¹¹⁸ Eindrücklich baut Catherine Chalier ihre jüdische Schöpfungstheologie und -ethik bundestheologisch auf, wie schon ihr Titel zeigt: *L'alliance avec la nature* (Der Bund mit der Natur), a.a.O.

¹¹⁹ Ebd., 163-170.

¹²⁰ So auch Pannenberg, W.: *Glaube und Wirklichkeit*, München 1976, 1 lff.

¹²¹ Die Vorbehalte von Hans G. Ulrich gegen die Vorstellung des Menschen als

Cooperatio und coevolutio des Menschen im Bund mit Gott heisst nun aber nicht, dass der Mensch co-creator wird! Sonst würde einmal mehr die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt. Der Mensch bleibt auch in der cooperatio Geschöpf. Mit Arbeiter und Mit-Planer Gottes zu sein heisst, Gottes Plan und Ordnung zu erkennen, ohne sich an Gottes Stelle zu setzen. Deshalb kann der Mensch die Welt nicht selbst retten, er kann sie aber auch nicht völlig zerstören. Beides ist eine Selbstüberschätzung.¹²² So ist in diesem Punkt Hans Jonas, dessen Verantwortungsethik für eine Ethik des Masshaltens im übrigen sehr wichtig ist, zu widersprechen, wenn er vom „Machtverzicht Gottes zugunsten kosmischer Autonomie“ spricht, mit der Folge, „dass in unsere unstillen Hände, jedenfalls in diesem irdischen Winkel des Alls, das Schicksal des göttlichen Abenteuers gelegt ist und auf unseren Schultern die Verantwortung dafür ruht.“¹²³ Auch Dorothee Solle legt die Verantwortung allein in die Hände des Menschen: „Nach der Endlösung des nuklearen Holocaust gibt es weder Vater noch Mutter im Himmel und keinen Schöpfer mehr.“¹²⁴ Jonas wie Solle geben damit die Treue Gottes im Bund auf, indem bei Jonas Gott sich aus dem aktiven Mitwirken zu verabschieden scheint und die Schöpfung zur autonomen Welt werden lässt und indem bei Solle der Schöpfer wie im Pantheismus derart mit der Schöpfung identifiziert wird, dass die Zerstörung der Schöpfung den Tod Gottes bewirkt. So verständlich dies im Kontext des aufrüttelnden ethischen Appells an die menschliche Verantwortung ist, so sehr überschätzt und überfordert dies den Menschen. Es stellt zudem die lebendige Gottesbeziehung in Frage.

cooperator Gottes ist m. E. mit der (notwendigen) Bindung an die Pneumatologie, die gerade auch Ulrich betont, nicht gerechtfertigt (Ulrich, H. G.: *Eschatologie und Ethik*, München 1988, 189-193).

¹²² So auch Huber, W.: *Konflikt und Konsens*, a.a.O., 190.

¹²³ Jonas, H.: *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt 1988, 56 und 58. Vgl. auch ders.: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987.

¹²⁴ Solle, D.: *lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1986³, 209f.

Mit der Schändung der Schöpfung wird dem panentheistisch verstandenen Schöpfergott schwerstes Leiden zugefügt und der Missbrauch der Natur bedeutet ein Missbrauch Gottes!¹²⁵ Gott stirbt aber nicht mit dem Artensterben auf dem Planeten Erde. Wenn es so wäre, bliebe dem Menschen nichts anders als sich selbst zum Schöpfer zu erklären. Nietzsche hat dies in seinem Reden vom Tod Gottes in einer eigentümlichen Mischung von Erschrecken und Freude erkannt.¹²⁶

Der säkulare, heute immer wieder zu hörende Satz „Die Natur wird den Menschen schon überleben“ ist zwar als leichtfertiger und menschenverachtender „Optimismus“ abzulehnen, aber theologisch gedeutet bedeutet er: Gottes Bundestreue zur Schöpfung bleibt bestehen, auch wenn der Mensch seinen Bund mit Gott bricht. Die Natur kann ihn nicht brechen, weil sie die Freiheit dazu nicht hat. Eine Schöpfung ohne Mensch wäre aber ein katastrophales Scheitern von Gottes Plan. So wie es keine Erlösung des Menschen ohne Erlösung der ganzen Kreatur gibt, so gibt es auch keine Vollendung der Schöpfung ohne Dabeisein des Menschen.

So ist die Grundlage einer christlichen Ethik des Masshaltens, dass der Mensch in der lebendigen Bundes-Beziehung mit Gott Geschöpf bleibt. Dazu gehört auch, die *Vorsehung Gottes*, die *Providentia Dei*, ethisch mit zu bedenken. Statt sich durch den Teufelskreis von apokalyptischer Angst und Appell an die Eigenverantwortung, die Welt wie Atlas auf den Schultern zu tragen, im Handeln lähmen zu lassen, kann der Glaube an Gottes Vorsehung, wie er besonders bei Calvin ausgeprägt war, Kräfte für das Handeln wecken.¹²⁷ Dazu gehört,

¹²⁵ So Daecke, S.: Missbrauch der Natur als Missbrauch Gottes. Überlegungen zu einer ökologischen Theologie, EvKomm 23 (1990), 653-656.

¹²⁶ „Wohin ist Gott“, rief er (der tolle Mensch, es), „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder ... Ist nicht die Grösse dieser Tat zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“, (Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, München 1973, 127).

¹²⁷ So zu Recht auch Bühler, : Gottes Vorsehung und die Bewahrung der Schöpfung, in: Weder, H.: Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung,

zwischen Verantwortungslosigkeit und Selbstüberschätzung das richtige Mass der Verantwortung als cooperator zu finden.

3.3.3.2 Beziehung zum kosmischen Christus

Leitlinie 1/2 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Im Empfangen und Weitergeben der Liebe zur ganzen Schöpfung lebst du in der Nachfolge Jesu. Int Mitfühlen und Mitleiden mit aller Kreatur als deinen Mitgästen begegnest du dem kosmischen Christus.

Anders gesagt

Was ein massvoller Umgang mit Mitmensch und Mitwelt und ein Leben in Selbstbegrenzung bedeutet, lässt sich an der Humanität und Mitgeschöpflichkeit Jesu erkennen und im eigenen Mitfühlen und Mitleiden mit der Schöpfung erfahren.

Die Selbstbegrenzung Gottes ist am eindrücklichsten sichtbar in seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth. Wir haben bereits anhand der Geschichte der Versuchung Jesu (Lk 4, 1-13) gesehen¹²⁸, wie Jesus der Versuchung des „sicut eritis deus“, also sein zu wollen wie Gott, widerstand. Gerade im Annehmen der Begrenzung als menschlichem Mass wurde er wahrer Mensch. Damit bildet er den schärfsten Gegenpol zu Adam und Eva und uns Durchschnittsmenschen, die wie Gott sein wollten und wollen und gerade damit das Menschsein verfehlten und verfehlen.

Jesu Leben und Botschaft scheint nun allerdings alles andere als massvoll gewesen zu sein. Seine Gleichnisse des Gastseins strahlen die überfliessende Fülle der Gnade des Gastgebers aus, wie wir bereits

Zürich 1990, 99-121 (bes. 114ff). Sein Vorwurf, das ökumenische Programm Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung (GFS) sei abstrakt, stimmt so allerdings nicht. Man müsse sich auf kleine konkrete Schritte beschränken, meint ja auch die Umweltethik, der er zu pauschal eine Selbsterlösungstendenz unterstellt.

¹²⁸ Kapitel 3.2.2.

gesehen haben. Jesus hat alles radikalisiert. Beispiele sind die Ausschiesslichkeit der Beziehung zu Gott, der kompromisslose Ruf in die Nachfolge, die Auslegung der alttestamentlichen Gebote, das Verständnis von Liebe bis hin zur Feindesliebe, der leidenschaftliche Einsatz für die Schwachen, die Absage an Gewalt, das Angebot der Vergebung ohne Gegenleistung, die Verkündigung des bereits angebrochenen Gottesreiches und die vollkommene Selbsthingabe am Kreuz¹²⁹. Auch das Ethos des Masses in seiner christlichen Ausprägung kommt am Kreuz nicht vorbei. Die *Gottespassion* ist unverzichtbarer Teil dieses Ethos, die Gottespassion in der vierfachen Bedeutung a) als Leidenschaftlichkeit Gottes für alles Lebende, b) als antwortende Leidenschaftlichkeit des Menschen für alles Leben, c) als Leiden Gottes, d) als Leiden an Gott und seiner Radikalität. Gerade in Gottes Leidenschaftlichkeit wird das neue Mass Jesu sichtbar. Es ist das Mass umfassender Liebe zu allem Geschaffenen. Die Liebe zur eigenen Familie und zum eigenen Volk wird entgrenzt hin zur Liebe zu den Feinden und zu allen Menschen (z.B. Mt 5,43ff; Lk 8,21; 10,25ff). Aus der Liebe zum Schöpfer erwächst das Einhalten von Einzelgeboten, die die Mitwelt schützen, wie sie in eindrucklicher Weise im Alten Testament z.B. gegenüber den Tieren bestehen (z.B. 2. Mose 23,4; 23,19; 34,25f; 3. Mose 22,27f; 5. Mose 5,14; 22,6f; Spr 12,10). Diese Liebe führt zum umfassenden Mitfühlen und Mitleiden mit allen Geschöpfen. Obwohl dies im Neuen Testament wenig explizit ausgeführt wird - die Natur zu schützen war auch nicht das vordringlichste Problem der hart verfolgten ersten Christen! - ist es implizit z.B. im Vorbildcharakter der Vögel und der Lilien auf dem Felde (Mt 6,25-34)" und in den *Seligpreisungen der Bergpredigt*¹³⁰ (Mt

¹²⁹ Vgl. dazu Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 370-431.

¹³⁰ Vgl. Stückelberger, Ch.: Die Bergpredigt - ökologisch ausgelegt, in: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Drei Bibelarbeiten an der Europäischen Ökumenischen Konferenz in Basel 1989, hg. von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, Bern

5,3-12) angelegt, die ökologisch ausgelegt einen respektvollen und mitfühlenden Umgang mit der Mitwelt zum Ausdruck bringen.¹³¹ Die Seligpreisungen sind eine Ermutigung jener, die wie Gäste auf Erden leben!

Wer in der Liebe bleibt, bleibt in der Beziehung zu Gott (Joh 15,9ff). Mit dieser Liebe kann nicht nur die Liebe zu den Mitmenschen (1. Joh 4,7-20) gemeint sein. Die erwähnte *Entgrenzung der Liebe* im Neuen Testament führt zur umfassenden Liebe zu allem Geschaffenen, so wie der Schöpfer alles Geschaffene als gut bezeichnet und damit liebt. Doch darf die Bergpredigt und dürfen die biblischen Texte zur Liebe in dieser Art ökologisch ausgelegt werden? Wird damit nicht eine aktuelle Fragestellung unzulässig in sie hineinprojiziert? Bei einer geradlinigen Anwendung von Einzelversen auf aktuelle Fragen besteht diese Gefahr. Uns geht es hier aber um weit mehr. Immer wieder werden in den christlichen Gemeinden auch Stimmen laut, die betonen, die persönliche Erlösung stehe im Zentrum des christlichen Glaubens. Die Kirche solle sich mehr um die Verkündigung und persönliche Umkehr kümmern, statt sich ökologisch zu engagieren. Gerade jene, die die persönliche Christusbeziehung (zu Recht) ernst nehmen, sind auf den *kosmischen Christus* hinzuweisen, der in allem ist und der die ganze Schöpfung erlöst und der in der Schöpfungstheologie heute wiederentdeckt wird.¹³²

1989, 1-11; verändert auch in Kirchenbote für den Kanton Zürich 19/1989, 7; 20/1989, 4; 21/1989, 4.

¹³¹ Als Lied in: ... heute noch einen Apfelbaum pflanzen. Ökumenisches Liederbuch zur Schöpfung, hg. von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, Zürich-Luzern 1989, Nr. 54 A und B.

¹³² Galloway, A.D.: The cosmic Christ, New York 1951; Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991; Schiwy, G.: Der Gott der Evolution. Der kosmische Christus im Werk von Teilhard de Chardin, in: Bresch, C. et al: Kann man Gott aus der Natur erkennen?, Freiburg u.a. 1990, 102-116; ders.: Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins neue Zeitalter, München 1990; Moltmann, J.: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989 (bes. 306-329).

¹³² Zur Wirkungsgeschichte vgl. Gabathuler, H. J.: Der Christus-Hymnus Col 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre, Zürich 1965. Eine Interpretation bietet auch C. F. von Weizsäcker: Der Hymnus des

Da „alles durch Christus und auf ihn hin erschaffen" ist (Kol 1,16) und „Gott in Christus die *Welt* (kosmos) mit sich selbst versöhnte" (2. Kor 5,19), sind die *ganzen* Evangelien so zu lesen, dass *der irdische Jesus kein anderer ist als der kosmische Christus*.

Biblisch ist der kosmische Christus als präexistente Weisheit bereits im Alten Testament genannt (Weisheit 7,24; 7,27; 8,1; Spr 8,22-28). Als leidender Gottesknecht ist er der All-Leidende (Jes 53). Im Neuen Testament klingt er im Philipperhymnus an (bes. Phil 2,6 und 9), auch im vielzitierten, für die Umweltethik bedeutsamen Text Rom 8,19-22, wonach Christus Befreier des ganzen Kosmos und alles Geschaffenen ist, ebenfalls Eph 1,9f und Hebr 1,2-4. In der Folge lobt ihn Jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meere ist, samt allem, was es darin gibt." (Offb 5,13f) Die bekanntesten und eindrucklichsten Texte für den kosmischen Christus sind der Kolosserhymnus und der Johannesprolog: „Im Anfang war das Wort ... Alle Dinge sind durch es geworden, und ohne das Wort ist auch nicht eines geworden", er war als erster vor allem (Joh 1,1 f. 15). Auch im Kolosserhymnus (Kol 1,15-20)¹⁰³ wird Christus als „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" gepriesen. „In ihm ist alles, ... Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen, und er ist vor allem und alles hat in ihm seinen Bestand." Insgesamt acht Mal kommt in diesem kurzen Hymnus das Wort „alles, ganz" vor. Der kosmische Christus ist - das kann durchaus holistisch interpretiert werden, das Ganze, die Ganzheit. Gott lässt in ihm „die ganze Fülle wohnen" (V.19). Eine besondere Rolle spielte der Hymnus an der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in New Delhi. Bereits 30 Jahre vor dem vieldiskutierten Buch von Matthew Fox über den kosmischen Christus¹³³ vertrat die Weltökumene Ansätze einer kosmischen ökologischen Theologie! „Kosmische Christologie' war der Grundton,

Kolosserbriefes, in: ders.: *Bewusstseinswandel*, München 1988, 227-239.

¹³³ Anm. 86. Vgl. auch Kapitel 4.5.1 über Fox.

die Vision, dass ‚alle Dinge‘ durch Christus erlöst sind und in ihm ihren Mittelpunkt finden. Die ganze Natur ist ebenso wie die ganze Menschheitsgeschichte inbegriffen in die Erlösungstat Christi und die Verheissung der Gnade.“¹⁰⁵ Sehr ähnlich wurde an der 7. Vollversammlung des ORK in Canberra die Aussage gutgeheissen: „Das Erlösungswerk Jesu Christi bedeutet nicht nur eine Erneuerung des menschlichen Lebens, sondern des gesamten Kosmos.“¹⁰⁶

Der kosmische Christus spielte immer wieder eine Rolle in der *Schöpfungstheologie*, so z.B. beim griechischen Kirchenvater Gregor von Nyssa und besonders bei den Schöpfungsmystiker und -mystikerinnen wie Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Nikolaus von Kues, Meister Eckhart¹³⁴ oder heute Ernesto Cardenal¹³⁵. Als reformatorisches Beispiel sei auch Calvin genannt. Nach ihm „ist der Sohn Gottes vom Himmel herniedergestiegen - und hat ihn doch nicht verlassen, ... er ist auf der Erde gewandelt, ja er hat mit seinem Willen am Kreuze gehangen - und doch hat er immerfort die ganze Welt erfüllt wie im Anfang!“¹³⁶ Diese panentheistische Sicht verbindet den geschichtlichen Jesus und den kosmischen Christus! Damit hat, wie Link zu Recht feststellt, „Calvin die Schöpfung sehr viel tiefer als die ihm vorausgegangenen und nachfolgenden Entwürfe mit dem Christuszeugnis des Neuen Testaments verklammert“¹³⁷. Besonders seit

¹³⁴ Vgl. dazu Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus, a.a.O., 163-192.

¹³⁵ Cardenal, E.: Das Buch von der Liebe. Lateinamerikanische Psalmen, Hamburg 1972. In der klassischen Tradition der Mystik klingt bei ihm überall der kosmische Christus an: „Gott ist die Heimat aller Menschen. Er ist unsere einzige Sehnsucht. Gott ist im Innersten aller Kreatur verborgen und ruft uns. Das ist die geheimnisvolle Ausstrahlung, die von allem Wesen ausgeht... Die Natur ist die fühlbare, die materialisierte Liebe Gottes. Seine Vorsehung ist sichtbar in allem, was wir anschauen ... Alle natürlichen Wünsche des Menschen wie Essen, Liebe und Freundschaft sind ein einziger Wunsch, sich miteinander und mit dem ganzen Weltall zu vereinen. Diese kosmische Kommunion vollzieht sich aber nur in Christus.“ (Ebd., 21,35, 56)

¹³⁶ Calvin, J.: Institutio, 11/13,4.

¹³⁷ Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 1, Gütersloh 1991, 175.

der Aufklärung geriet der kosmische Christus stark in den Hintergrund, was den masslosen Umgang mit der Natur in der Neuzeit forderte.

So wichtig die Wiederentdeckung des kosmischen Christus ist, so muss er doch mit demgeschichtlichen Jesus verknüpft bleiben, wie das bei Calvin der Fall ist. Fox dagegen will einen „Paradigmenwechsel im Westen ... von der Suche nach dem historischen Jesus zur Suche nach dem Kosmischen Christus" vollziehen.¹³⁸ Damit wird Christus leicht zur vagen Chiffre, in die sehr vieles hineinprojiziert werden kann, wie das schon bei den Mystikern die Gefahr war und wie das heute auch z.T. bei der in vielem hilfreichen tiefenpsychologischen Exegese der Fall ist, die kaum Interesse an der geschichtlichen Dimension zeigt. Der kosmische Christus muss immer wieder am irdischen Jesus „geeicht" werden, was bei Fox zuwenig geschieht. Das Kreuz Jesu ist im wörtlichen Sinn die „Nagelprobe" des kosmischen Christus.

Die Rede vom kosmischen Christus muss auch unterschieden werden von *Evolutionsauffassungen* wie eines Teilhard de Chardin, der fortschrittsoptimistisch die Evolution auf den Punkt Omega hin zusteuern sah oder von Fox, der in einer gewissen Nähe zur New Age-Bewegung (von der er sich gleichzeitig abgrenzt) „sicher ist, dass der kosmische Christus ein Zeitalter der Tiefenökumene einleiten wird"¹³⁹, ein neues interreligiöses Zeitalter.

Wenn Christus der kosmische, in der ganzen Schöpfung anwesende Christus ist, dann ist es eigentlich folgerichtig, das paulinische Bild der christlichen *Gemeinde als einem Leib* mit vielen Gliedern (1. Kor 12,12-30) auf den ganzen Kosmos oder zumindest die *Erde zu übertragen*. Christus ist dann das „Haupt" des einen Leibes der Erde, die ja heute auch von manchen Naturwissenschaftlern als *ein* Organismus verstanden wird.¹⁴⁰ Und die paulinische Erkenntnis, wenn *ein* Glied in der Gemeinde leidet, leiden alle Glieder mit (1. Kor 12,26), ist auf die heute

¹³⁸ Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus, a.a.O., 115ff.

¹³⁹ Ebd., 336.

¹⁴⁰ Vgl. die Gaia-Hypothese von J. E. Lovelock in Kapitel 2.1.2.

bereits evidente Erfahrung der weltweiten ökologischen Interdependenz z.B. in der Klimaerwärmung zu übertragen. So ist die paulinische christliche Gemeinde vom kosmischen Christus her als weltweite Gemeinschaft aller Gäste auf Erden, die alle Geschöpfe umfasst, zu verstehen.

Jesus als Christus ist kyrios der ganzen Schöpfung und mit Gott dem Schöpfer trinitarisch verbunden. So wie Schöpfung und Erlösung zusammengehören, so sind der Schöpfergott, der irdische Jesus/der erlösende Christus und der Heilige Geist eins.

Mit dieser trinitarischen Ausrichtung der Schöpfungstheologie und -ethik kann nun mit Oswald Bayer auch gesagt werden, „dass eine Schöpfungslehre von einer *Sündenlehre* ebenso wenig absehen kann wie von einer Eschatologie.“¹⁴¹ Christliche Rede von der Verantwortung gegenüber der Mitwelt kann die Schuldfrage nicht ausklammern. Gerade die Selbstrechtfertigung des Menschen in seinem Verhalten gegenüber der Schöpfung ist Ausdruck von Sünde.¹⁴² Worin aber besteht die Schuld? Während der Philosoph Klaus Michael Meyer-Abich meint: „Schuldig wird allemal, wer für sein Leben ein anderes Wesen sterben lässt“¹⁴³, widerspricht der Biologe Gernot Strey: „Ich halte es für eine ungeeignete Position, vom Schuldig-werden zu sprechen, wenn und weil wir auf Kosten anderer Organismen leben.“¹⁴⁴ Der Mensch sei nicht schuldig, nur weil er Mensch sei.

Der Theologe Knud Løgstrup weist darauf hin, dass die Realität der Vernichtung ein wichtiger Teil der Schöpfungsaussagen sei. Es gebe „keine Reproduktion ohne Grausamkeit“ in der Schöpfung. „Die

¹⁴¹ Bayer, O.: Schöpfung als Anrede, Tübingen 1986, Vorwort.

¹⁴² So Gestrich, Ch.: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 204.

¹⁴³ Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 192.

¹⁴⁴ Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 126.

Grausamkeit macht den Unterschied von Schöpferwerk und Gottesreich."¹⁴⁵ Der Mensch komme um die Ausbeutung nicht herum.

Die Tatsache, dass wir auf Kosten anderer Lebewesen und in einem ständigen Konflikt mit ihnen leben müssen, muss theologisch als *Erbschuld* bezeichnet werden ¹⁴⁶ Sie ist nicht individuelle Schuld, sondern hängt mit unserem Menschsein zusammen. Die Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen sind - anders als es die Aufklärung postulierte - durch die Erbschuld auch nicht unbegrenzt offen. Der Mensch hat immer wieder irreversible Schäden produziert und tut dies heute in höchstem Masse.

Schuld ist aber primär als individuelle und strukturelle *gegenwärtig verursachte Schuld* zu erkennen und bekennen. Im Antlitz des in der guten Schöpfung sichtbaren kosmischen Christus kann der Mensch das eigene Böse erkennen. Er kann es als Schuld bekennen, wie dies z.B. Europäische Ökumenische Kirchenkonferenz zur Schöpfungszerstörung tat: „Wir bekennen unser Versagen gemeinsam und als einzelne ... Wir haben versagt, weil wir nicht entschieden genug die politischen und wirtschaftlichen Systeme kritisiert haben, die Macht und Reichtum missbrauchen, die die natürlichen Ressourcen der Welt nur zum eigenen Nutzen ausbeuten und Armut und Marginalisierung fortbestehen lassen ... Wir haben versagt, weil wir nicht immer Zeugnis abgelegt haben von der Heiligkeit und Würde allen Lebens und von der Achtung, die wir allen Menschen gleicherweise schulden."¹⁴⁷ Auch die Tatsache, dass die Menschheit es offensichtlich nicht schafft, die fossile Energie noch für mehr als ein bis zwei Generationen zu erhalten und den politischen Willen nicht aufbringt, gravierende Klimaveränderungen zu verhindern

¹⁴⁵ Lögstrup, K.: Schöpfung und Vernichtung, Tübingen 1990, 331 f.

¹⁴⁶ Die Erbschuld im Rahmen der Schöpfungslehre betont und zeichnet theologiegeschichtlich nach: Schupp, F.: Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990. Die konkrete gegenwärtige individuelle und strukturelle Umweltschuld kommt bei ihm leider praktisch nicht zur Sprache.

¹⁴⁷ Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel 1989, Schlussdokument, Abschnitt 43.

(wir werden sie höchstens mildern), muss als Schuld bekannt werden. Schuldbekennnisse sind die *Antwort* auf Gottes Angebot der Vergebung und der Versöhnung der ganzen Schöpfung. Sie haben nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Politik ihren Ort.¹⁴⁸ Sie sind Teil des Prozesses der Umkehr (metanoia) auf ein Ethos des Masshaltens hin. Für die Umweltethik heisst all das: Sie hat sich am *irdischen Jesus im Lichte des kosmischen Christus* zu orientieren. Die heutige Wiederentdeckung des kosmischen Christus ist für die christliche Schöpfungsethik und -Spiritualität notwendig und verheissungsvoll. Für unsere ökologische Ethik des Masses heisst das: *Masshalten wird durch die lebendige Beziehung zum kosmischen Christus* ermöglicht und gefordert. Mitfühlen als einer Grundkategorie der Schöpfungsethik heisst für Christen nicht nur Mitfühlen mit der Natur, sondern *Mitfühlen* mit dem in der Schöpfung wirkenden und leidenden kosmischen Christus. Liebe zu allen Geschöpfen bedeutet Liebe zu Christus. Es heisst auch Verbundensein mit allen Geschöpfen in *einem* Leib, mit Christus als „Haupt“. Schändung der Schöpfung bedeutet erneute Kreuzigung Christi. So entspricht es dieser Christologie deskosmischen Christus, dass der Künstler Roland Litzenburger die Kreuzigung mit einem Fisch am Kreuz, der zugleich Mensch ist, darstellte.

3.3.3.3 Beziehung zum Schöpfergeist Leitlinie 1/3 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Das Zusammenleben der Gäste und das dauerhafte Bewahren der dazu nötigen Grundlagen ist am besten gewährleistet, wenn du im Geiste des Gastgeber handelst. Bitte um diese Geistkraft und lass dein Handeln von ihrem Atem durchfluten.

Anders gesagt

¹⁴⁸ Vgl. dazu Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 582-593 (Voraussetzungen für kollektive Schuldbekennnisse: 592f).

Alles Leben auf der Erde ist in seiner Entwicklung geleitet von einem Zentrum. Die einen nennen es Selbstorganisation des Universums, andere Weltseele oder Ganzheit, für den christlichen Glauben ist es der Heilige Geist. Diese Mitte wirkt das Mass aller Dinge und ermöglicht Masshalten.

„Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung!

Spender des Lebens - erhalte deine Schöpfung!

Geist der Wahrheit - mach uns frei!

Geist der Einheit - versöhne dein Volk!

Heiliger Geist - verwandle und heilige uns! Amen."¹⁴⁹ Dieses Gebet ist eine prägnante Kurzformel für die Wirkungen des Heiligen Geistes. Es umfasst das Hauptthema (erste Bitte) und die vier Sektionsthemen der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra. Dieser göttliche Geist ist für jede christliche Schöpfungstheologie und -ethik zentral. Die Trinität gehört zum gemeinsamen Fundament aller christlichen Kirchen und damit auch zur christlichen Schöpfungslehre.¹⁵⁰ Auch die vorliegende Schöpfungsethik als Ethik des Masses ist trinitarisch bestimmt. Doch was ist mit diesem Geist gemeint? In welchem Verhältnis steht diese ruach, dieses pneuma, dieser Atem zum Schöpfergott und zum kosmischen Christus? Und was bedeutet dies für unser Thema?

Viele heutige naturwissenschaftliche Ansätze gehen davon aus, dass sich die Evolution auf dem Planeten Erde und das Zusammenspiel der Ökosysteme nach Prinzipien der Selbstorganisation, Selbstregulation,

¹⁴⁹ Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht der siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Canberra 1991, Frankfurt a. M. 1991, 47. Zu Schöpfung und Geist in der ökumenischen Diskussion vgl. auch oben Kapitel 4.6 sowie Castro, E. (Hg.): Dem Wind des Geistes Gottes. Gedanken zum Thema von Canberra, Genf 1990.

¹⁵⁰ Vgl. Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 34—49; Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 528-31; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 106-110.

Selbsterneuerung, ja Selbsttranszendenz vollzieht.¹⁵¹ Wir haben im zweiten Kapitel über das Mass in der Natur bereits gesehen, dass sich dahinter die Vorstellung eines der Natur immanenten Ordnungsprinzips verbirgt. Früher wurde es z.B. als Weltseele bezeichnet, heute wird es z.B. Selbst oder Geist genannt. Dieses ist oft mit ungeklärten religiösen Implikationen verbunden¹⁵². Was biblisch mit dem Schöpfergeist Gottes gemeint ist resp. nicht gemeint sein kann¹⁵³, sei in Auseinandersetzung mit dem Astrophysiker *Erich Jantsch* gezeigt¹⁵⁴.

Jantsch geht von der „*Selbstorganisation des Universums*“ aus. „Leben erscheint nun als Prozess der Selbstverwirklichung“. Das Göttliche manifestiert sich dabei „weder in personaler noch sonst wie geprägter Form, sondern in der evolutionären Gesamtdynamik“¹⁵⁵. Damit ist „Gott zwar nicht der Schöpfer, wohl aber der Geist des Universums“¹⁵⁶. Statt vom Numinosen zieht Jantsch es vor, vom Sinn zu sprechen. Dieses Eingebettetsein in den sinnhaften Prozess der Evolution nimmt die Furcht vor der Zukunft, „auch jene Furcht, die das Überleben der Gattung“ als höchsten Wert verteidigt. In der Selbsttranszendenz können wir nicht nur über uns selbst als Individuen, sondern auch über die Menschheit hinausgelangen“¹⁵⁷! Und in derselben Richtung schreibt Peter Kafka im Vorwort zur Neuausgabe von Jantschs' Werk: „Gelänge es, die Prinzipien der Schöpfungsgeschichte zu verstehen und weithin verständlich zu machen, so könnte es vielleicht

¹⁵¹ Vgl. u.a. Kapitel 2.3.2.

¹⁵² Vgl. dazu die Kritik Kapitel 2.5, Punkt 4.

¹⁵³ Vgl. dazu neu Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, a.a.O., 96-137: Der Geist Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens.

¹⁵⁴ Jantsch, E.: *Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München 1992 (erweiterte Neuauflage. Erste deutsche Auflage 1979).

¹⁵⁵ Ebd., 411.

¹⁵⁶ Ebd., 412.

¹⁵⁷ Ebd., 414.

gelingen, auch den menschlichen Geist so zu organisieren, dass ein lebensfähiges Gesamtsystem entsteht."¹⁵⁸

So eindrucklich der naturwissenschaftliche Versuch einer monistischen Sicht der Weltentwicklung bei Jantsch in vielem ist, so bildet er doch in seinem Weltbild einen klaren Kontrapunkt zu dem, was oben über den Schöpfer und den kosmischen Christus gesagt wurde und im Folgenden über den Geist zu sagen ist¹⁵⁹. Vier Differenzen seien genannt: 1. Der jüdisch-christliche Schöpfergott ist eine ansprechbare Person, die zur persönlichen Verantwortung hinführt, und nicht ein anonymer Evolutionsprozess. 2. Der Mensch verfehlt sein Menschsein, wenn er die Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf pantheistisch aufhebt, wie das Jantsch tut. 3. Gottes Bundestreue impliziert seine Treue zum Menschsein des Menschen. Auch der biblisch verheissene „neue Mensch“ bleibt Mensch. Das Überleben der Gattung Mensch und der Mitwelt bleibt in christlicher Überzeugung ein unaufgebbarer Wert¹⁶⁰! Er darf nicht relativiert werden durch Jantschs evolutionsgeschichtliche, letztlich von einem gnostischen Dualismus geprägte Phantasie, der physische Tod der Menschheit wäre gar nicht so schlimm, denn „der Geist der Menschheit bedurfte dieser Formen nur in der Phase der Kindheit. Mit der Fähigkeit zur Selbstreflexion sind wir der Geist eines seiner selbst sich bewusst werdenden Universums geworden.“¹⁶¹ 4. Statt des Menschenbildes des Gastes, der aus Weisheit seine Grenzen respektiert, kommt bei Jantsch das Menschenbild des aufklärerischen „Sein wollen wie Gott“ mit dem entsprechenden Fortschrittsoptimismus zum Zug. Wenn der Mensch nur etwas mehr Geist hätte, könnte er die Welt schon retten, wird hier suggeriert. Nicht zu viel vom Baum der Erkenntnis habe der Mensch gegessen (wir

¹⁵⁸ Ebd., I

¹⁵⁹ Eine naturwissenschaftliche Kritik am Ansatz von Jantsch äussert Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 124-127.

¹⁶⁰ So auch Hans Ruh, vgl. Kapitel 4.2.2.

¹⁶¹ Jantsch, E.: Die Selbstorganisation des Universums, a.a.O., 414f.

erinnern uns: die Schlange versprach dabei dem Menschen, wie Gott sein zu können), sondern zu wenig! So schliesst Jantsch sein Buch nicht zufällig mit einem Zitat von Kleist: „Mithin müssten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete er.“¹⁶²

Als ob es eine schöpfungstheologische Antwort auf Jantsch wäre, schrieb der Reformator Calvin über den alles durchdringenden Geist in einem Kapitel zur Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf: „Was soll nun aber dieses dürre Gedankenspiel von dem allgemeinen Geiste' (Weltseele), der die Welt beseelt und trägt? ... Es ist nichts anderes, als dass man sich einen Schattengötzen macht, um nur ja den wahren Gott, den wir fürchten und dem wir dienen sollen, möglichst gründlich loszuwerden. Ich gebe zu: man kann auch in rechter Gesinnung sagen, die ‚Natur' sei Gott - wenn es nur aus einem frommen Herzen kommt. Aber es ist doch eine undurchdachte und unangebrachte Redeweise; denn die Natur ist doch vielmehr die von Gott gesetzte Ordnung, und deshalb ... ist es schädlich, wenn man Gott unklar mit dem ihm untergeordneten Geschehen in seinen Werken vermischt.“¹⁶³

Die *panentheistische* statt pantheistische *Sicht des Geistes Gottes* bedeutet, dass dieser in allem Geschaffenen (nicht nur im Menschen) wirkt, aber doch nicht mit dem Geschaffenen identisch ist. Mit Moltmann können wir sagen: „Durch seinen Geist ist Gott auch in den Materiestrukturen präsent. Es gibt in der Schöpfung weder geistlose Materie noch immateriellen Geist, denn es gibt nur informierte Materie. Die Informationen aber, die alle Materie- und Lebenssysteme bestimmen, sind Geist zu nennen.“ Dies geschieht aber nicht so, „dass alles Gott ist, wohl aber so, dass Gott in allem ist und alles in Gott.“¹⁶⁴ Man kann noch einen Schritt weitergehen und den Bund Gottes

¹⁶² Ebd., 416.

¹⁶³ Calvin, J.: Institutio 1/5,5.

¹⁶⁴ Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 219 und 109. Zum Verhältnis von Geist und Materie vgl. auch Hollenweger, W. J.: Geist und

mit den Menschen und mit allen Geschöpfen in den hochkomplexen Steuerungsmechanismen der Natur, wie sie die Biokybernetik beschreibt¹⁶⁵, erkennen. Der Bund ist ja eine Metapher für das Mit-dem-Schöpfer-in-Beziehung-Bleiben. So schlage ich vor, in Erweiterung des Begriffs Biokybernetik theologisch und besonders pneumatologisch von der *Theokybernetik* in den Ökosystemen reden, denn Gott als Heiliger Geist ist der kybernetes, der Steuermann, die lenkende Weisheit in allem Evolutionsgeschehen. Auch wenn man den göttlichen Geist in Informations- und Steuerungsprozessen der Natur erkennt, ist notwendigerweise an der „Personalität des Geistes“¹³⁹ festzuhalten - eine logische Folge der Personalität des Schöpfers und Jesu Christi, mit denen der Geist trinitarisch eins ist.

In diesem erweiterten Verständnis wird der Heilige Geist aus der Engführung des „nur“ auf den Menschen und seine Erlösung bezogenen Wirkens befreit und wird - in Entsprechung zum kosmischen Christus! - zum „kosmischen Geist“¹⁶⁶, der in der ganzen Schöpfung wirkt und auf ihre Vollendung hinarbeitet. Dies hat eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Malaysia so festgehalten: „Der Heilige Geist ist Gottes nicht geschaffene Energie, die in der ganzen Schöpfung lebt. Die ganze Schöpfung lebt und bewegt sich und ist in diesem göttlichen Leben. Der Geist ist in, mit und unter allen Dingen' (ta panta). Der Heilige Geist strebt danach, sie zur Vollkommenheit zu führen (Erlösung). Aufgrund der Allgegenwärtigkeit des Heiligen Geistes in der ganzen Schöpfung lehnen wir nicht nur die Ansicht ab, dass der Kosmos nicht an dem Heiligen teilhat und dass die Menschen nicht Teil der Natur sind; wir bestreiten auch, dass es harte Trennlinien

Materie. Interkulturelle Theologie Bd. 3, München 1988, 271-300.

¹⁶⁵ Vgl. Kapitel 2.3.1.

¹⁶⁶ Der Begriff wird verwendet bei Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, a.a.O., 110-116; Daেকে, S.: Säkulare Welt - sakrale Schöpfung - geistige Materie, in EvTh 45 (1985), 261-276 (274ff).

gibt zwischen dem Belebten und dem Unbelebten und dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen."¹⁶⁷

Nochmals sei an Calvin erinnert, der besonders ausgeprägt das Wirken des Heiligen Geistes in der ganzen Schöpfung hervorhob.¹⁶⁸ „Denn er (der Geist) ist überall gegenwärtig und erhält, nährt und belebt alle Dinge im Himmel und auf Erden.“¹⁶⁹ Derselbe Geist ist auch der „Urheber der Wiedergeburt“, „unsere Rechtfertigung ist *sein* Werk“¹⁷⁰. Für Calvin ist der Heilige Geist „lebendig machendes Wasser“, „Hand Gottes, durch die Gott seine Macht ausübt“, „Siegel unseres Erbes (2. Kor 1,22), denn er macht uns, die wir in dieser Welt als Pilger wandern und gleich Toten sind, vom Himmel her lebendig.“¹⁷¹ Der Geist Gottes ist also Wegzehrung, Proviant, für unsern Weg als Gäste auf Erden!

Das Verhältnis zwischen der Personalität und Apersonalität des Geistes wie zwischen dem im Menschen wirkenden Heiligen Geist und dem kosmischen Geist, die eins sind und doch in Spannung zueinander stehen, ist allerdings spannungsvoll.¹⁷² Diese Spannung ist wohl wie jene zwischen der Weltimmanenz und Welttranszendenz Gottes und zwischen dem irdischen Jesus und dem kosmischen Christus auszuhalten. Leonardo Boff löst sie mit der einfachen und einsichtigen Formel: „Der Heilige Geist wohnt im Kosmos und im menschlichen Herzen.“¹⁷³ Der Heilige Geist als duplex spiritus hat zwei hauptsächliche Wirkungsweisen: Er macht alles Geschaffene lebendig und er heiligt den Menschen. Dieser belebende und heiligende Geist

¹⁶⁷ Zit nach: Beschleunigter Klimawandel. Zeichen der Gefahr, Bewährung des Glaubens. Ein Studienpapier des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1994, 36.

¹⁶⁸ Ausführlich Krusche, W.: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Berlin 1957. Auch Link, Ch.: Schöpfung, a.a.O., 549 und Bd. 1, 125.

¹⁶⁹ Calvin, J.: Institutio I, 13,14.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd., in, 1,3.

¹⁷² Darauf verweist kritisch Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 551.

¹⁷³ Boff, L.: Von der Würde der Erde. Ökologie. Politik. Mystik, Düsseldorf 1994, 54.

kommt im am Anfang dieses Kapitels zitierten Gebet der Weltökumene präzise zum Ausdruck: „Spender des Lebens — erhalte deine Schöpfung; Heiliger Geist - verwandle und heilige uns.“¹⁷⁴

Noch einmal ist zu betonen, dass der Heilige Geist in all seinem Wirken konsequent *trinitarisch* als eins gesehen werden muss mit dem Wirken Gottes als Schöpfer und dem Wirken Jesu Christi. Der Heilige Geist weht zwar frei, wo er will, aber er weht immer als Schöpfergeist des Schöpfers und¹⁷⁵ als richtender und versöhnender Geist Jesu von Nazareth und des kosmischen Christus.

Was heisst all das für die *Umweltethik des Masses*?

Konkretere Folgerungen sind in Kapitel 5.4 zu ziehen. Hier nur soviel: Mit der trinitarischen Verankerung der christlichen Ethik spielt die Pneumatologie für die Ethik eine zentrale Rolle.¹⁷⁶ Ausgeprägt pneumatologisch begründet Paulus die Ethik.¹⁷⁷ Das christusgemässe und damit schöpfungsgemässe neue Handeln ist eine Gabe des Geistes (Rom 6,1 ff; 8,1 ff; Gal 5,13ff; 1. Kor 12,8). So werden die Menschen durch den Heiligen Geist Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Gottes, *co-operatores Dei*. Sie werden aber, auch wenn sie durchdrungen sind vom Schöpfergeist, nicht selbst *co-creatores*, Mitschöpfer. Der Schöpfergeist macht Menschen nicht zu Göttern, aber er hilft ihnen, endlich Mensch

¹⁷⁴ Die drei andern Hauptwirkungsweisen des Heiligen Geistes, (der Geist der Wahrheit, der Geist der Einheit/Versöhnung und der Geist der Erneuerung/Neuschöpfung) können hier vorerst beiseitegelassen werden. Mehr dazu in Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 457-464.

¹⁷⁵ „Und des Sohnes“ ist hier nicht im Sinne des *filioque* des Nicaenum zu verstehen, das den Geist dem Vater und Sohn nachordnet, sondern der unlösbaren Einheit, die von der Gleichzeitigkeit und vollen Gleichwertigkeit von Vater, Sohn und Geist ausgeht. So auch Moltmann, J.: Der Geist des Lebens, a.a.O., 321.

¹⁷⁶ So auch bei Ulrich, H. G.: Eschatologie und Ethik, München 1988. Bei seiner Betonung der Pneumatologie kommt allerdings die Verknüpfung mit der Protologie und der Christologie zu kurz.

¹⁷⁷ Vgl. dazu Schräge, W.: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 167-170; Schulz, S.: Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 348-357.

zu werden. Das ist das anzustrebende Mass. Sie bleiben Mensch und werden erst Mensch. Sie bleiben Gast. Zum Glück.

So ist auch die Fähigkeit, das Mass im Umgang mit der Schöpfung zu erkennen und Mass halten zu können, eine Wirkung des Heiligen Geistes. Zwar erwähnt Paulus in seiner Aufzählung dieser „Früchte des Geistes“ (Gal 5, 22f) - er nennt deren neun - das Masshalten im Sinne der sophrosyne nicht direkt, wohl aber die mit der sophrosyne eng verbundene Selbstbeherrschung (engkrateia). Diese in der griechisch-hellenistischen Ethik zentrale Tugend ist nun aber nicht mehr der autonome Willensakt des Menschen, der zu Askese und Leibfeindlichkeit führt. Engkrateia ist hier eine Folge der Glaubensbeziehung zum dreieinigen Gott, konkretisiert in der mystischen und empathischen Beziehung zu allem Lebenden. Es bedeutet die Befreiung von der Selbstbezogenheit, die alles immer nur unter dem Aspekt des Eigennutzes beurteilt. Damit wird die Hinwendung zu den andern, auch zur nichtmenschlichen Mitwelt, und deren Interessen und Bedürfnissen möglich. Der Geist Gottes ist dabei in keiner Weise dem Leiblichen und Materiellen entgegengesetzt. Dieses wird in der jüdisch-christlichen Weltsicht sehr positiv gewertet, da ja das Geschaffene gut ist. Der creator spiritus, der Schöpfer Geist, erweckt gerade das Materielle zum Leben. Er weckt in uns auch die Kraft, für den Leib zu sorgen, hungerndes Leben zu nähren und eine gerechte Verteilung der Güter und damit der Lebenschancen zu fordern. Darin zeigt sich, dass Masshalten nicht Selbstzweck ist, sondern um des Mitmenschen und der Mitwelt willen geschieht. Zu *solchem* Masshalten ermächtigt der Heilige Geist. Dabei ist entsprechend der Vielfalt der Geistesgaben als Gnadengaben das richtige Mass für jeden verschieden. In der Gemeinde, ja der weltweiten Menschheitsgemeinde und Gemeinschaft der Lebewesen „unterstützt jedes Glied das andere nach dem Mass seiner Kraft“ (Eph 4,16). Diese *individuelle Angemessenheit der ethischen Forderung* ist ein Kennzeichen des Heiligen Geistes. Ein

weiteres Kennzeichen des Heiligen Geistes ist, dass er zur Ausdauer, zum Durchhalten, zum *langen Atem*, zur Treue (zur Schöpfung) befähigt.¹⁷⁸

In all dem ist für Christinnen und Christen der erste Schritt zu einem Ethos des Masses das geistliche Leben: die Anrufung Gottes mit der *Bitte* um den Heiligen Geist.¹⁷⁹

3.3.3.4 Beziehung zum Mitmenschen **Leitlinie 1/4 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Alle Menschen sind gleichwertige Gäste Gottes als seine Ebenbilder. Dein Mass findest du in der Beziehung zu den Mitmenschen als deinen Mitgästen. Dazu gehören die gegenwärtigen und die zukünftigen Generationen. Sie haben gleiche Gast-Rechte wie du.

Anders gesagt

Alle Menschen haben ein Recht auf Leben und Entfaltung. Das gilt weltweit für die gegenwärtigen wie auch für die zukünftigen Generationen. Das eigene Mass misst sich deshalb am andern, besonders an der Beziehung zu den Schwächeren als den unter den Folgen der Masslosigkeit Leidenden.

Die Frage, wieviel Fleisch ich essen, wie oft ich per Flugzeug in die Ferien reisen oder welche neuen Medikamente eine Firma entwickeln soll, wird in der Regel nach dem Eigeninteresse beantwortet. Massvoll ist, was mir gut tut und was ich für ein erfülltes Leben brauche resp. was einer Unternehmung für Weiterbestand und Wachstum nötig scheint. Dieses Eigeninteresse ist ethisch nicht verwerflich! Es ist positiver Ausdruck des (Über-)Lebenswillens. Wo es fehlt, kann jemand sich

¹⁷⁸ Ausführlich bei Müller-Fahrenholz, G.: *Erwecke die Welt*. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993, 136-144.

¹⁷⁹ So auch Barth, K.: *Das christliche Leben*. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1979², 148.

selbst oft zuwenig Sorge tragen. Dennoch ist das Eigeninteresse alles andere als eine genügende Basis für ein Ethos des Masses. Es ist vielmehr eine der Ursachen für den tiefen Graben zwischen jenen, die in masslosem Überfluss und der Mehrheit, die in massloser Armut leben. Der Ich einzigwahn zeigt sich heute besonders in der subtilen Form narzisstischer Ichbezogenheit und abnehmender Beziehungsfähigkeit. Der immer noch steigende Anteil der Einpersonenhaushalte und die Scheidungsraten sind Indikatoren dafür.

Für den jüdisch-christlichen Glauben liegt *das Mass im ändern*. Das Doppelgebot der Liebe, Gott zu lieben und den Nächsten wie sich selbst, das dem Alten wie dem Neuen Testament zugrunde liegt (3. Mose 19,18; 5. Mose 6,5; Mt 22, 37-39), erweist die liebende Beziehung zum Mitmenschen als Folge der liebenden Beziehung zu Gott. Massstab ist nicht ein absolut und kasuistisch festgelegtes Mass, sondern das dynamische In-Beziehung-Sein zu den Mitmenschen wie zu Gott. Diese Überzeugung, die sich wie ein roter Faden durch den jüdisch-christlichen Glauben zieht, ist bei Paulus aufgenommen (und von seiner gesetzlichen Verengung befreit), wenn er den Nächsten zum Massstab der eigenen Freiheit erklärt. In der „Freiheit des Christenmenschen“ gibt es keine Tabus durch kultische Schranken im Umgang mit den Gütern der Welt. „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist heilsam.“ (I.Kor 10,23). Das Mass in der entsakralisierten Welt ist der andere, die Gemeinschaft.¹⁸⁰ So fährt Paulus fort: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf. Niemand suche das Seine, sondern jeder das des ändern.“ (V.24) So wird „meine Freiheit von einem fremden Gewissen gerichtet“ (V.29). Das Richt-Mass, der „Richter“ im Sinn dieses Paulus-Verses ist nicht die „Mitte“ im Sinne des Aristoteles (er braucht zu dessen Bestimmung den Nächsten nicht), auch nicht die „unsichtbare Hand“ eines fiktiven „unparteiischen Zuschauers“ wie bei Adam Smith oder die Vernunft als dem „angeborenen Richter“ des Menschen über sich selbst

¹⁸⁰ Vgl. dazu Kapitel 3.2.4.

wie bei Kant¹⁸¹, sondern der Mitmensch. Richt-Mass ist die sichtbare Hand des Nächsten und Fernsten und - durchaus parteiisch - des Geschundenen und Leidenden. Die Randständigen und Benachteiligten werden zum Mass für einen massvollen Lebensstil.

Dabei muss ich meine eigenen Interessen nicht völlig verleugnen, aber im Licht des andern neu gewichten, so wie er dies mir gegenüber tun soll. Dadurch entsteht eine gegenseitige Partnerschaft, auch unter Ungleichen. Die christliche „neue Ökonomie“ lautet dann: „Dient *einander* als gute Verwalter (oikonomoi) der vielfältigen Gnade Gottes, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“ (1. Petr 4,10). Das heisst *Gast sein unter Gästen!* Massfindung ist somit ein *kommunikativer Prozess*, wie ihn die Diskursethik methodisch erarbeitet hat und wie wir ihn am Beispiel der Erarbeitung von Umweltstandards gezeigt haben.¹⁸² Die christliche Ethik hat dabei zu betonen, dass in diesen kommunikativen Prozess neben der Wissenskompetenz der Fachleute und Machtkompetenz der Entscheidungsträger (Politiker/innen) die Gaben der Erfahrungskompetenz der von Umweltrisiken und -belastungen Betroffenen mit genug Gewicht eingebracht werden müssen. *Partizipation* ist Voraussetzung für eine menschengerechte Massfindung!

Leben im Überfluss ist gemäss jesuanischem und paulinischem Freiheitsverständnis durchaus erlaubt - sofern gewährleistet ist, dass die Mitmenschen und die zukünftigen Generationen ebenso im Überfluss leben können und dass die natürlichen Lebensgrundlagen dabei nachhaltig erhalten bleiben! Das Mass meiner Freiheit oder Bedürfnisbefriedigung ist die Freiheit und Bedürfnisbefriedigung gegenwärtiger und zukünftiger Mitmenschen. Das Erbarmen Gottes gilt dabei besonders dem Armen (hebr. ani, griech. pto- chos).¹⁸³ Es findet

¹⁸¹ Vgl. Kapitel 3.1.2, 3.4.2. und 3.4.3.

¹⁸² Kapitel 2.4.2.

¹⁸³ Vgl. z.B. Santa Ana, J. de: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche, Wuppertal 1979.

im einführenden und solidarischen Erbarmen des Menschen gegenüber den Mitmenschen (Mt 5,7) seine Entsprechung. In diesem Erbarmen findet der Mensch das Mass für sein Handeln gegenüber Mensch und Mitwelt.

Umweltethisch gesehen gehören zu diesen Schwachen besonders die unter der Umweltzerstörung *Leidenden*: die Kinder und die am Existenzminimum oder darunter Lebenden, die z.B. von Wasserverschmutzung, Bodenerosion, Giftmülldeponien in der Dritten Welt, allfälliger Dürre durch Klimaerwärmung sofort existentieller betroffen sind als andere. Zu den Leidenden gehören aber auch alle von Umweltgefahren oder -immissionen *Betroffenen*¹⁸⁴, auch wenn es nicht gleich ums Überleben geht, z.B. Anwohner von Flughäfen oder Durchfahrtsstrassen, die vom Lärm betroffen sind, aber auch jenes zunehmend grössere Heer von Arbeitslosen, die u.a. wegen notwendigen Strukturanpassungen der Wirtschaft an ökologisches Wirtschaften keine bezahlte Arbeit haben. Zu den Leidenden ist auch die geschwächte Natur zu zählen, worauf wir im nächsten Kapitel eingehen.

Worin liegt nun aber eigentlich die *Begründung für die Gleichheit und die gleichen Rechte aller Menschen unter Einschluss der zukünftigen Generationen*? Warum soll die Gleichheit ein Mass sein? Wir konzentrieren uns auf die Begründung der Rechte zukünftiger Generationen, da die gleichen Rechte gegenwärtig Lebender in der theologischen Menschenrechtsdiskussion zur Genüge begründet wurden (v.a. mit der Gottebenbildlichkeit).!⁵⁹

Der Philosoph Dieter Birnbacher begründet die Verantwortung für zukünftige Generationen mit dem „*intergenerationellen Nutzensummenutilitarismus*“, also dem Ziel, den grösstmöglichen Nutzen (grösstmögliche Differenz zwischen Glück und Leiden) für die grösstmögliche Zahl von Menschen zu verwirklichen.¹⁸⁵ Dies ist nur

¹⁸⁴ Vgl. dazu auch den Betroffenheitskonflikt im Fallbeispiel Artenvielfalt in Kapitel 1.3.2.

¹⁸⁵ Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988,

möglich, wenn zukünftige Generationen einbezogen werden. Doch warum soll ich eigentlich einen abstrakten Gesamtnutzen mehrten helfen, wenn ich dabei am persönlichen kurzfristigen Nutzen Abstriche machen muss? So erweist sich wohl faktisch der *Eigennutz* als eine der stärksten Triebkräfte für die Mehrzahl der Menschen: *die Erfahrung* bereits eingetretener Einschränkungen der Lebensqualität (z.B. durch Lärm, Luftbelastung, Hektik) und die *Angst* vor dem kommenden Verlust des eigenen Wohlstandes, wenn wir uns nicht freiwillig selbst begrenzen.

Für den Philosophen Hans Jonas besteht die Verantwortung gegenüber Künftigen in der letztlich nicht begründbaren „Pflicht zum Dasein und Sosein einer Nachkommenschaft“¹⁸⁶. Seine Nichtbegründbarkeit ist zwar intellektuell unbefriedigend, weist aber auf einen religiös wichtigen Aspekt: Das eigene Leben ist ein winziger Abschnitt in einem Kontinuum des Lebendigen. So wie uns das Leben geschenkt ist, ohne dass wir gefragt wurden, ob wir es wollen, so ist es uns anvertraut weiterzugeben. In der Unverfügbarkeit des Lebens liegt ein Stück seiner Unbegründbarkeit, denn begründen heisst immer auch, habhaft machen zu wollen. Wenn theologisch dennoch eine Begründung gegeben wird, dann nur unter diesem Vorzeichen und in dem Sinn, dass Gott seinen Gästen seine Pläne offenbar machen will, als Zeichen seiner Freundschaft mit den Menschen.

Sieben biblisch-theologische Gründe für die gleichen Rechte zukünftiger Generationen sind zu nennen: 1. Der unüberbrückbare Unterschied zwischen Schöpfer und *Geschöpfen* führt zur grundsätzlichen Gleichwertigkeit des Geschaffenen unabhängig von der Zeitdimension, ob es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist. 2. Alle Menschen sind *Ebenbilder* Gottes, alle sechs Milliarden Lebenden wie die noch nicht Geborenen. 3. Der *Bund* Gottes mit Noah schliesst ausdrücklich die Nachkommen in den Bund ein (1. Mose 9,9). 4. Das

IOlff. Vgl. oben Kapitel 4.8.1.

¹⁸⁶ Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, 84-90. Vgl. oben Kapitel 4.8.2.

Gebot, die Eltern zu ehren (das fünfte der zehn Gebote, 2. Mose 20,12) beinhaltet einen Generationenvertrag, bei dem wir für vor und nach uns lebende Generationen sorgen. Im Sinne der goldenen Regel ist dies eine Voraussetzung, damit auch wir Umsorgtsein erfahren. 5. Das Heil *Christi* und der lebendig machende *Geist* gelten in ihrer kosmischen Dimension für alles Geschaffene, auch das noch kommende. 6. Die Zukünftigen gehören zu den *Schwachen*^{*62}, die besonderer Liebe bedürfen. 7. Die Grenze zwischen gegenwärtigen und künftigen Generationen ist völlig *fließend*. In unsern Kindern leben Künftige, die nach uns sein werden, bereits jetzt.

Diese religiös motivierte, in der Gottesbeziehung verankerte Verantwortung für zukünftige Generationen erweist sich m. E. als die stärkere Kraft für ein Ethos des Masses als der Nutzensummenutilitarismus, so einleuchtend dieser tönt. Die Rechte künftiger Generationen bilden eine Grenze der Rechte Heutiger und durch diese Relationalität ein Korrektiv und ein umweltethisches *Mass*.

Beim *Inhalt* dieser Rechte kann ich mich umweltethisch voll den zehn Rechten künftiger Generationen von Saladin/Zenger, die in der Schrift an den Reformierten Weltbund zu einer Erweiterung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgenommen wurden¹⁸⁷, anschliessen.¹⁸⁸

Wie die Rechte Künftiger umweltpraktisch in die Entscheidungsfindung einbezogen werden können, ist noch wenig ausgereift. Der Vorschlag einer „*Nachweltverträglichkeitsprüfung*“⁶⁵ analog zur Umweltverträglichkeitsprüfung⁶⁵ wäre auszugestalten. Wir können allerdings nicht mehr so tun, als ob die Rechte Künftiger auch nur einigermaßen gewährt würden. Vielmehr müssen wir dazu stehen, dass künftige Generationen solche Rechte wie das „Recht auf erhebliche

¹⁸⁷ Vischer, L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 12f; identisch mit: Saladin, /Zenger, Ch.: Rechte künftiger Generationen, Basel 1988, 46f.

¹⁸⁸ Sie sind oben in Kapitel 4.6.2 vollständig wiedergegeben.

Vorräte an nicht (oder nur sehr langsam) erneuerbaren Rohstoffen und Energieträgern" z.T. bereits nicht mehr haben werden. Auch wenn möglicherweise andere Energieträger entdeckt werden, haben Künftige das Erdöl, ohne das heutiger Wohlstand schlicht undenkbar ist, nicht mehr. Somit stellt sich nicht nur die Forderung, den Verbrauch nichterneuerbarer Ressourcen drastisch zu senken, sondern auch die ethische Frage, wie zukünftigen Generationen *Schadenersatz* zu leisten wäre. Die Betonung der Rechte der nichtmenschlichen Mitwelt und der zukünftigen Generationen ist wichtig. Sie ist aber ethisch nur glaubwürdig und von der Zweidrittelwelt annehmbar, wenn die *heute Leidenden und täglich Sterbenden* ebenso ernst genommen werden wie die künftigen Menschen und die leidende Natur! In manchen Umweltethiken ist diese Verknüpfung der Aspekte Umwelt und Entwicklung noch mangelhaft. Ja manchmal entsteht das erschreckende Gefühl, im Konflikt Mensch-Natur seien die heutigen Armen eigentlich bereits aufgegeben. Im Konflikt zwischen Gegenwärtigen und Zukünftigem gilt immer noch das Kriterium, das Jürgen Moltmann bereits 1976 im Zusammenhang mit den Menschenrechten formulierte: „Der Mensch darf seine Gegenwart nicht auf Kosten der Zukunft ausbeuten, wie er auch nicht verpflichtet ist, seine Gegenwart der Zukunft zu opfern. Er wird sich vielmehr um einen gerechten Ausgleich der Lebens- und Freiheitschancen der gegenwärtigen und der zukünftigen Generationen bemühen.“¹⁸⁹ Was ein gerechter Ausgleich bedeutet, wird später zu erörtern sein¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Moltmann, J.: Theologische Erklärung zu den Menschenrechten, in: Lochman, J. M./Moltmann, J. (Hg.): Gottes Recht und Menschenrechte, a.a.O., 44-60 (53).

¹⁹⁰ Kapitel 5.4.2.

3.3.3.5 Beziehung zur Mitwelt. Ihre Würde und Rechte **Leitlinie 1/5 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Du bist Gast unter Gästen. Dazu gehören ausser den Mitmenschen auch die übrigen Mitgeschöpfe. Dein menschliches Mass findest du in der einführenden Beziehung zu deinen Mitgeschöpfen. Sie haben ihren Wert, ihre Würde und ihre Rechte unabhängig von dir.

Anders gesagt

Die belebte und unbelebte Mitwelt hat einen vom Menschen unabhängigen Wert und ihre eigene Würde. Alle Geschöpfe haben das Recht auf ein ihnen gemässes Leben und auf Entfaltung. Massvoll leben heisst, in Respekt vor der Würde der Mitwelt zu handeln.

Ein massvoller Umgang mit der Natur ist nur möglich, wenn wir eine *Beziehung* zu ihr haben¹⁹¹. Diese Hauptaussage obiger Leitlinie soll in drei Aspekten entfaltet werden: a) die *Wahrnehmung* der Mitwelt, b) die *Würde* und der *Eigenwert* der Mitwelt, c) die *Rechte* der Mitwelt.

a) Die Wahrnehmung der Mitwelt

Wie ist eine lebendige Beziehung zur Mitwelt aufzubauen? Die Entfremdung von der Natur nimmt ständig zu und die alltagsbezogene Naturerfahrung ab, obwohl alle von Umweltschutz reden und der Drang in die Natur gross zu sein scheint. Gründe dafür sind z.B. die weltweit

¹⁹¹ Die alttestamentliche Wahrnehmung der Natur ist von dieser existentiellen Verbundenheit geprägt. Die exegetischen Einsichten fasst O.H. Steck so zusammen: „Wenn das Israel des Alten Testaments auf die natürliche Welt sah, hat es den Menschen nicht als Subjekt daneben und ausserhalb situiert, sondern ihn inmitten, innerhalb der natürlichen Welt gesehen ... Wir treffen also nicht auf eine sta- tisch-objektivierende, sondern auf eine ganz existenzbezogene, betroffene, Mensch und Natur zusammenschliessende Weltsicht.“ (Steck, O.H.: *Bewahrung der Schöpfung. Alttestamentliche Sinnperspektiven für eine Theologie der Natur*, in: Weder, H. (Hg.): *Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung*, Zürich 1990, 39-62 (47f).)

rasante Verstädterung¹⁹², der Ausbau der künstlichen Welten (Einkaufszentren, künstliche Freizeitparks usw.), die Wahrnehmung der Natur durch Medien statt durch direkte ganzheitliche Sinneswahrnehmung, die zunehmende Unabhängigkeit von den Rhythmen der Natur, von der Hors-sol-„Land“-Wirtschaft bis zum Schnee aus Schneekanonen, die im Wesentlichen in der „Abschirmung von der natürlichen Mitwelt durch Energiesysteme“¹⁹³ besteht.

Die *Wahrnehmung* der Natur geschieht heute wesentlich durch *Information* über das Funktionieren der Ökosysteme, die Lebensbedingungen der Tiere und Pflanzen, die Gefährdungen, die Indikatoren der Wohlfahrt wie tägliche Ozon- und Luftqualitätsangaben usw. Die Wahrnehmung durch die *eigenen Sinne* - sehen, hören, riechen, schmecken, tasten - ist für eine Beziehung zur Natur aber ebenfalls unverzichtbar. Die heute verbreitete Reduktion auf den Sehsinn der Augen (Naturwahrnehmung durch das Fernsehen) lässt die vielfältigen Schöpfungsgaben Gottes, zu denen alle fünf Sinne gehören, verkümmern. Meine wenigen Erfahrungen, Hühner, Kaninchen und ein Schaf selbst getötet und für das Essen zubereitet zu haben, haben meinen Fleischkonsum reduziert. Das sinnliche Erleben der Natur fordert das *Staunen*¹⁹⁴, was in der Umwelterziehung von zentraler Bedeutung ist. Ohne gleich einen naturalistischen Fehlschluss zu wittern, kann man wohl Luther nur zustimmen, wenn er schreibt: „Wenn sie nur ein Körnlein oder einen Kirschkern recht ansähen, der kann sie wohl Mores lehren.“¹⁹⁵ Ein weiteres wichtiges Element in der

¹⁹² 1 960 lebten noch 78 % der Menschen der Dritten Welt auf dem Lande, 1990 noch 63 %, im Jahr 2000 werden es noch 55 % sein und bis zum Jahr 2030 rechnen Prognosen mit zwei Städtern auf eine Person im ländlichen Raum.

¹⁹³ So Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 255ff.

¹⁹⁴ Stückelberger, Ch.: Staunen oder beherrschen? Eine Unterrichtshilfe des WWF-Lehrerservice, Zürich 1982. Vgl. auch Kapitel 1.1.

¹⁹⁵ Luther, M.: WA 19/497,16f, zit. in Peters, A.: „Ein Kirschkern kann uns wohl Mores lehren“. Luthers Bild der Natur, in: Rau, G. et al (Hg.): Frieden in der Schöpfung, Gütersloh 1987, 142-163 (143).

Wahrnehmung der Natur ist *Empathie* als die Fähigkeit des Mitfühlens und Mitleidens. Anhand der Seligpreisungen haben wir ihre biblische Bedeutung bereits erwähnt.¹⁹⁶ Meyer-Abich formuliert folgende Regel: „Die natürliche Mitwelt soll unter Bedingungen bewirtschaftet werden, unter denen der damit verbundene Schmerz der Wandlung erträglich ist. Um darüber urteilen zu können, muss der Schmerz von uns empfunden werden.“¹⁹⁷ Für Christinnen und Christen leidet in der Mitwelt der kosmische Christus selbst. Gast Christi zu sein führt deshalb zu empathischem Mitfühlen und Mitleiden mit der Schöpfung. Denn wer mitfühlt, „dass alles Geschaffene insgesamt seufzt und sich schmerzlich ängstigt“ und „sehnsüchtig auf Erlösung hofft“ (Rom 8,22.19)¹⁹⁸, sehnt sich selbst nach Befreiung von der ökologischen Zerstörung. Dieses Mitfühlen geschieht nicht passiv-erdulnd, sondern im aktiven „Leiden als Leidenschaft für das Ganze“¹⁹⁶. Aus diesem Mitleiden entsteht das Mass als „Augenmass für das, was ökologisch, sozial, gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch getan werden muss.“¹⁹⁷

Das Mass erkennen geschieht oft über den *eigenen Körper*¹⁹⁹. Ein Herzinfarkt signalisiert jemandem, dass er über seine Masse gearbeitet hat, manche Krankheiten dienen dazu, das eigene Mass besser zu spüren. Natur wahrnehmen heisst deshalb auch den eigenen Körper wahrzunehmen. Der Körper ist nicht feindliche Natur, die es zu zähmen und zu unterwerfen gilt, sondern zunächst gilt es, die Würde des eigenen Körpers als Teil der Würde der Natur wahrzunehmen. Sorgfältig und respektvoll mit ihm umgehen, ihn nicht zu schänden (z.B. durch Suchtmittel) ist Ausdruck des Respekts vor dem Geschaffenen. Auch

¹⁹⁶ Kapitel 5.3.2.

¹⁹⁷ Meyer-Abich, K. M.: *Aufstand für die Natur*, München 1990, 113.

¹⁹⁸ W. Schräge (Bibelarbeit über Rom 8,18-23, in: Moltmann, J., Hg.: *Versöhnung mit der Natur?*, München 1986, 150-166) weist zu Recht daraufhin, dass hier nicht naturromantische Erlebnisse von Paulus beschrieben werden, sondern eine Deutung des Zustands der Schöpfung in der apokalyptischen Tradition vom Ende her (155).

¹⁹⁹ Vgl. Kapitel 2.3.5.

der eigene Körper ist wie die übrige Natur nicht mein Besitz, sondern Leihgabe. Ich bin Gast in ihm; ich bin Gast in mir. Das „Recht auf meinen Bauch“ wird damit ebenso relativiert wie das „Recht auf Sucht“ oder das „Recht auf Selbstmord“. Grössere Würde kann dem Körper als einem Teil der Natur nicht zugesprochen werden als so, wie Paulus es den Korinthern gegenüber tat: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst angehört?“ (1. Kor 6,19). Gerade die Mystiker und Mystikerinnen haben immer wieder beschrieben und besungen, wie die Beziehung zur Schöpfung und die Beziehung zum Körper eng zusammenhängen und wie sie darin eine Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos sehen²⁰⁰. Heute betont besonders die feministische Umweltethik mit Recht die Bedeutung des Körpersbezugs für einen respektvollen Umgang mit der Natur²⁰¹. Schon die Frauen in den Evangelien „waren in ihren Handlungen und Worten fast immer verbunden mit Elementen der Schöpfung ... und sie brauchten all ihre Sinne“²⁰² (Mt 26,6ff; Mk 7,24ff; Lk 8,43ff; Joh 2,1 ff).

Information, Sinnes Wahrnehmung, Empathie, Wahrnehmung des eigenen Körpers, auch ästhetische Erziehung sind wichtige Elemente der *Umwelterziehung*. Zur Erziehung zu einem mitweltfreundlichen Welt- und Menschenbild gehört unabdingbar auch die *Umweltethik*. Die Wahrnehmung der Natur kann ja nie objektiv-wertneutral geschehen. Sie ist immer schon geprägt von Werthaltungen. Erleben und Erfahren der Natur sind zu unterscheiden. Dasselbe unmittelbare Erleben der Wirklichkeit führt bei verschiedenen Menschen zu verschiedenen

²⁰⁰ Z.B. Hildegard von Bingen: Gott sehen, hg. von H. Schipperges, München 1990³, 117ff; Cardenal, E.: Das Buch der Liebe, Hamburg 1972, 101ff; auch Calvin, J.: Institutio I, 5,4.

²⁰¹ Literatur bei Warren, K.: The Power and the Promise of Ecological Feminism, *Environmental Ethics* 12 (1990), 125-146 (125f); Moltmann-Wendel, E.: Wenn Gott und Körper sich begegnen, Gütersloh 1989.

²⁰² Jornod, D.: Les femmes de l'Évangile saisissent la nature à bras le corps, *Les Cahiers Protestants*, Nr. 3/1991, 32-35 (32).

Erfahrungen und entsprechend einem unterschiedlichen Verhalten.²⁰³ Erleben wird erst durch Deutung, Integration und Orientierung an einem normativen Referenzrahmen zur Erfahrung. Während die einen in einer prächtigen Blume ein Geschenk Gottes sehen, ist sie für andere primär durch Verkauf ein Stück ihres Einkommens. So wie Untersuchungen über Einstellungsveränderungen von Touristen gegenüber dem Gastland gezeigt haben, dass in der Regel durch die Reise in ein Land die Vorurteile, die man vorher hatte, nur bestätigt werden²⁰⁴, so ändert sich die Beziehung zur Natur nicht allein dadurch, dass man in das „Gastland Natur“ reist. Die Deutungsmuster müssen sich verändern. Gast sein ist ein solches neues und zugleich uraltes Paradigma.

b) Würde und Eigenwert der Mitwelt

Gast sein heisst, mit den Mitgeschöpfen und den Gütern der Erde als Leihgabe umzugehen. Die belebte und unbelebte nichtmenschliche Mitwelt ist damit nicht unantastbar, aber *unverfügbar*, das heisst sie muss dem Gastgeber und den kommenden Gästen in ihrer Würde und Integrität bewahrt weitergegeben werden. Sie ist Geschaffenes wie der Mensch. Als solches ist sie vom Schöpfer, vom kosmischen Christus und vom kosmischen Heiligen Geist durchdrungen und Partner im Bund Gottes (1. Mose 9,9). Darin liegt die theologische Begründung für den Subjektcharakter der Natur! Die Natur ist nicht Objekt zur freien Verfügung, sondern *Subjekt* mit einem *Eigenwert* unabhängig vom Menschen. Dies anzuerkennen ist wesentlicher Teil der Selbstbeschränkung und des Masshaltens, ja der Humanität²⁰⁵ des

²⁰³ Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 49-51, unterscheidet als Stufen im Prozess vom Wahrnehmen zum Handeln: Begegnung - Erlebnisse - Informationen - Erfahrungen - Bild der Natur - Verhältnis zur Natur - Umgang mit der Natur.

²⁰⁴ Meyer, W.: Erwartungen und Verhalten deutscher Ferntouristen. Erste Ergebnisse einer psychologischen Untersuchung, in: Ferntourismus, hg. vom Studienkreis für Tourismus, Starnberg 1974.

²⁰⁵ Den Zusammenhang von Menschenwürde, Würde der Kreatur und Ehre Gottes zeigt sehr schön folgendes Zitat: „Renier la dignité de la créature animale, c'est renier l'humilité de la créature humaine, c'est renier la gloire inéga-

Menschen. Der erste Uno-Generalsekretär Dag Hammarskjöld erkannte dies klar: „Einfachheit heisst, die Wirklichkeit nicht in Beziehung auf uns zu erleben, sondern in ihrer heiligen Unabhängigkeit.“²⁰⁶ Dieser Respekt vor dem Eigenwert und der Unverfügbarkeit der Natur liegt besonders den biozentrischen und physiozentrischen Ansätzen der Umweltethik zugrunde²⁰⁷, lässt sich aber durchaus auch von der Anthropozentrik her begründen²⁰⁸. Wenn Bernhard Irrgang aus anthropozentrischer Sicht der Natur einen Eigenwert abspricht - „Von Natur aus kommen Teilen der Natur oder ihr selbst kein Selbstwert zu.“²⁰⁹ dann ist schöpfungstheologisch zu antworten: Würde und Eigenwert der Natur stammen nicht aus ihr selbst, da hat Irrgang recht, aber sie sind ihr durch ihre Geschöpflichkeit und ihre Teilhabe am eschatologischen Geschehen der Vollendung der Schöpfung als Gabe von Gott verliehen. „Alles, was auf Erden ist, vor allem auch sich selbst, als geschöpflich verstehen heisst: es wahrnehmen als etwas, das in sich lebendig ist und aus Gott seinen eigenen Wert hat.“²¹⁰

Der Respekt vor der Würde der Mitwelt ist insbesondere auch *eschatologisch* begründet. Im Reich Gottes werden Wolf und Lamm,

lable du Dieu Créateur pour s'arroger une gloire humaine qui se transformera aussitôt, puisqu'elle n'est pas due à l'homme, en bassesse inhumaine." (Schäfer, O.: L'expérimentation sur les animaux vivants. Problème d'éthique chrétienne, Manuscrit, Strasbourg 1981.)

²⁰⁶ Hammarskjöld, D.: Zeichen am Weg, München-Zürich 1965, 150.

²⁰⁷ So z.B. Taylor : Respect for Nature, Princeton 1986 (bes.61ff: The Concept of Inherent Worth. Vgl. oben Kapitel 4.8.3); Altner, G: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 68ff (vgl. oben Kapitel 4.2.1); Link, Ch.: Rechte der Schöpfung - Theologische Perspektiven, in: Vischer L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 48-60 (53. Vgl. oben Kapitel 4.. 1.2)); Meyer- Abich, K. M.: Aufstand für die Natur. München 1990, z.B. 90f. (vgl. oben Kapitel 2.1.3); Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, z.B. 19, 68; ders.: Zur Frage nach der Begründung des Naturschutzes, ZEE 31 (1987), 125-133 (130f, 133).

²⁰⁸ Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 146ff.

²⁰⁹ Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 85.

²¹⁰ Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 84.

Schlange und Kind als Gäste friedlich beisammen sein (Jes 11,6-9; 65,25). So hat der Mensch kein Recht zu zerstören, was auf Befreiung harret (Rom 8) und Teil des eschatologischen göttlichen Versöhnungsgeschehens ist.

Schöpfungstheologisch wie paulinisch ist dabei der holistische Gedanke von Klaus Michael Meyer-Abich zu unterstützen, dass „alle Dinge und Lebewesen ihren Eigenwert nicht in ihrer jeweiligen Vereinzelung, sondern im *Ganzen der Natur* haben. Im Mittelpunkt steht die Natur, weder das einzelne Ding oder Lebewesen noch die Art ... Sie erfahren ihre eigentliche Bestimmung vom Ganzen her.“²¹¹ Komplementär zu dieser Aussage ist allerdings sogleich anzufügen, dass Eigenwert und Würde jedes einzelnen Wesens auch darin bestehen, dass Gott es einzeln „gezählt“ hat wie die Haare auf dem Haupt (Mt 10,30) und - zumindest von den Menschen des Gottesvolkes ist dies gesagt - beim Namen ruft (Jes 43,1). Die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf erweitert übrigens die naturphilosophische holistische Sicht von Ganzheit. Während der Holismus vom Ganzen der Wirklichkeit ausgeht, ist dieses Ganze aus theologischer Sicht „nur“ das ganze Geschaffene. Dieses wird als Ganzes aber erst voll erkannt, wenn es vom Schöpfer als der umfassenden Ganzheit her bestimmt wird.

Die Würde des Menschen ist einerseits Folge der Gottebenbildlichkeit, andererseits auch Abglanz der *Würde, die aller Kreatur als Gottes Werk gemeinsam* ist. Die unverfügbare *Würde der Kreatur*²¹² ist dabei von *allen* Menschen zu respektieren, auch den Mächtigsten. So wird dem ägyptischen König Pharao der Tod prophezeit und seinem Land, dass es zur Wüste wird, weil er in massloser Überheblichkeit als Gott-König sich die Natur unterwerfen

²¹¹ Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur, a.a.O., 90f.

²¹² Eine hilfreiche kleine Bibliographie und Zitatensammlung zum Begriff Würde der Kreatur, besonders Würde der Tiere, erarbeitete Teutsch, G.: Wovon soll die geschöpfliche Würde der Tiere geschützt werden? Unveröffentlichte Studie aus Beständen und Vorarbeiten des Archivs für Ethik im Tier-, Natur- und Umweltschutz der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe 1994.

will und behauptet: „Mein ist der Nil, und ich habe ihn gemacht.“ (Ez 29,3,9) Statt sich hochmütig über die Mitgeschöpfe zu erheben, macht das Staunen über deren Eigenwert den Menschen demütig und bescheiden und erinnert ihn, dass er selbst Gottes Geschöpf ist. Die sehr ausführliche Beschreibung der Würde des Flusspferdes und des Krokodils führt Hiob zur Mässigung und Demut. Auf Gottes Rede „Siehe doch das Flusspferd, das ich schuf wie dich ...“ (Hiob 40,10) antwortet Hiob „Ich habe erkannt, dass *du* alles vermagst.“ (Hiob 42,2)

Konsequenz der Ehrfurcht gegenüber der Würde der Mitwelt ist, sie nicht als Gegnerin des Menschen zu betrachten, sondern in *Liebe* ihr zu begegnen und wo nötig fürsorglich sie zu schützen, so wie Gott selbst „Menschen *und* Tieren hilft.“ (Ps 36,7) So führt die Liebe zur Mitwelt zur *Diakonie an der Schöpfung*²¹³.

Wird bei der Betonung der Würde der Natur aber nicht ihre negative Seite übersehen? Wir erfahren die Natur als ambivalent: lebensfordernd und zerstörerisch zugleich. In der natürlichen Theologie bleibt die Natur ambivalent. Viele Religionen betrachten deshalb die Natur wegen ihrer negativen Seiten als etwas zu Überwindendes. Der jüdisch-christliche Glaube dagegen geht von Gottes Zusage aus, dass die *Schöpfung gut sei*. Die ethische Folgerung heisst: „Es geht darum, die Welt gut sein zu lassen, sie in einer vorrangigen Hinsicht als sinnvoll in sich und als sinnvoll für den Menschen zu akzeptieren“²¹⁴! Eingriffe in die Natur werden dann massvoll, wenn sich der Mensch vor allem Veränderungshandeln jeweils das Gutsein der Natur vergegenwärtigt! Dennoch bleibt die Erfahrung des Zerstörerischen und Bösen z.B. in Form von Krankheiten bestehen. Leiden lin dem und bekämpfen gehört

²¹³ Vgl dazu Kohler, M. E.: Kirche als Diakonie, Zürich 1991, 52-61 (Ökologische Diakonie); Schäfer- Guignier, O.: Ethique de la création et diakonie écologique, in: Foi et Vie 87 (1988), 1-30.

²¹⁴ Einverständnis mit der Schöpfung, a.a.O., 62.

zur menschlichen Pflicht. Die Zusage des Gutseins kann aber zu einer Bejahung des Lebens durch das Zerstörerische hindurch führen²¹⁵.

Diese Auffassung vom Eigenwert und der Würde der Natur wird z.B. vom Sozialethiker Martin Honecker abgelehnt: „Den Menschen unterscheidet vom nichtmenschlichen Leben eine besondere Würde.“²¹⁶ Er spricht vom Wert der Natur und will den Begriff Würde dem Menschen vorbehalten, da nur er Gottes Ebenbild sei¹⁹⁸. Die Menschenwürde ist Grundlage der Menschenrechte. Sie steht auch am Anfang des Grundgesetzes Deutschlands: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (Art. 1.1 GG). Ein Artikel zur Würde der Natur besteht seit 1992 in der schweizerischen Bundesverfassung: „Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der *Würde der Kreatur* sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.“¹⁹⁹ Bereits in der Verfassung des Kantons Aargau von 1980 hatte der Begriff Eingang gefunden, wonach in Lehre und Forschung „die Würde der Kreatur zu achten ist.“ (Art. 14)²¹⁷

Auch wenn der Unterschied zwischen Mensch und Mitwelt nicht eingeblendet werden darf und die Sonderstellung des Menschen umweltethisch unaufgebbare ist, ist es heute meines Erachtens berechtigt und notwendig, von der Würde der Mitwelt zu sprechen. Eindrücklich hat Karl Barth bereits 1945 (!) von der Würde der Tiere gesprochen: „Das Tier geht dem Menschen voran in selbstverständlichem Lobpreis seines Schöpfers, in der natürlichen Erfüllung seiner ihm mit seiner Schöpfung gegebenen Bestimmung, in der tatsächlichen demütigen

²¹⁵ Ebd., 63f.

²¹⁶ Zit. nach Schubert, H. von: Evangelische Ethik und Biotechnologie, Frankfurt 1991, 180.

²¹⁷ Zur juristischen Entwicklung des Begriffs in der Schweiz vgl. Goetschel, A. (Präsident der Vereinigung Tierschutz ist Rechtspflicht, Zürich): Zum Begriff ‚Würde der Kreatur‘, Vortragsmanuskript, Feb. 1994.

Anerkennung und Betätigung seiner Geschöpflichkeit. Es geht ihm auch darin voran, dass es seine tierische Art, ihre Würde, aber auch ihre Grenze nicht vergisst, sondern bewahrt und den Menschen damit fragt, ob und inwiefern von ihm dasselbe zu sagen sein möchte."²¹⁸ Barth schildert liebevoll Mensch und Mitgeschöpfe als konzentrische Kreise mit je eigenem Wert und eigener Würde: „Was wissen wir, ob es sich wirklich so verhält, dass der äussere Kreis der andern Geschöpfe nur um des inneren, nur um des Menschen willen da ist? Was wissen wir, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält? Was wissen wir, ob nicht beide Kreise, der äussere und der innere, je ihre eigene Selbständigkeit und Würde, je ihre besondere Art des Seins mit Gott haben?“²¹⁹ Wenn Martin Honecker schreibt „Die Würde des Menschen besteht darin, dass der Mensch Selbstzweck, Zweck an sich selbst, innerer Wert, nicht aber Zweck für andere ist“²²⁰, dann trifft aus schöpfungstheologischer Sicht genau diese Unverfügbarkeit auch auf die Mitwelt zu. Sie ist nicht nur Mittel für die Bedürfnisse des Menschen, sondern selbst Zweck und hat deshalb Würde. Auch der Vorschlag einer Erweiterung der Menschenrechte um Rechte der Natur rechtfertigt den Begriff Würde der Natur. Ich teile voll die Meinung von Wolfgang Huber, der sich ja zugleich sehr um die Menschenwürde und -rechte bemüht: „Die Weisheit der Religionen kennt eine eigene Würde der Natur ... An dieser Würde der Natur findet deshalb die menschliche Entfaltungsfreiheit ebenso ihre Schranke wie, um den durchaus ergänzungsbedürftigen Artikel 2 des Grundgesetzes zu zitieren, an den Rechten anderer.“²²¹

Zusammenfassend lässt sich der Eigenwert der Mitwelt theologisch mit folgenden Stichworten charakterisieren: Geschöpflichkeit, Subjekt-

²¹⁸ Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, 1945, 198.

²¹⁹ Ebd., Bd. III/2, 1948, 165.

²²⁰ Honecker, M.: *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990, 192 (Zur Menschenwürde 192—196).

²²¹ Huber, W.: *Über die Würde der Natur*, in: ders.: *Konflikt und Konsens*, München 1990, 226-235 (232, 235). Vgl. auch ders.: *Rights of Nature or Dignity of Nature*, in: *Annual of the Society for Christian Ethics*, Washington 1991.

charakter, Unverfügbarkeit, Würde, Teil des eschatologischen Versöhnungsprozesses, Gutsein trotz Zerstörerischem. Die Antwort des Menschen auf diese christliche Wahrnehmung der Natur ist Respekt, Ehrfurcht, Fürsorge, Gutseinlassen, Ausrichtung auf das Reich Gottes, das alle Kreatur einschliesst. Damit sind Eingriffe in die Natur nicht verunmöglicht, sie erfordern aber umweltethische Vorzugsregeln für dabei entstehende Konflikte zwischen Mensch und Mitwelt²²².

c) Die Rechte der Mitwelt

Der Natur Rechte zuzusprechen ist ein weiterer Versuch, die Beziehung zur Natur respektvoller und damit massvoller als bisher zu gestalten. Die Beziehung Mensch-Natur als Rechtsbeziehung zu gestalten ist kein Allheilmittel zum Masshalten, aber ein ernstzunehmender Versuch, der Natur mehr Gewicht zu geben in einer Welt, in der der Wert von etwas stark durch Preise²²³ und Rechte bestimmt wird. Jörg Leimbacher, der aus juristischer Sicht ein Standardwerk zu den Rechten der Natur verfasste, relativiert selbst, „dass mit der Idee von Rechten der Natur nur *ein* möglicher Weg zur Diskussion gestellt wird, die Natur nicht vollends zur Müllhalde verkommen zu lassen.“²²⁴ Die Rechte der Natur sind ein Versuch, die Natur vom (Rechts-) Objekt zum (Rechts-) Subjekt zu machen.²²⁵ „Hilft der rechtliche Objektstatus der Natur mit, sie zu zerstören, so ist die Rechtssubjektivität der Natur zu fordern.“²²⁶ Die Rechte der Natur sind also nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Stärkung des Respekts vor der Mitwelt.

Argumente für die Anerkennung von Rechten der Natur sind etwa:

²²² Solche finden sich unten z.B. in Kapitel 5.4.6.

²²³ Zum Preis der Natur vgl. Kapitel 5.4.11.

²²⁴ Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, Basel 1988, 479, ähnlich 78; ders.: Rechte der Natur, in *Reformatio* Okt. 1987, 348-356.

²²⁵ Ebd., 35ff, 75ff, 77f.

²²⁶ Ebd., 40.

- Die Empfindungs- und Leidensfähigkeit der belebten Natur (zumindest der höheren Tiere);
- Die Überlebensinteressen der Natur;
- Die Notwendigkeit einer Vertretung der Natur zum Schutz vor ihrer Zerstörung;
- Seit Jahrhunderten findet in der Rechtsentwicklung eine stete Ausdehnung des Kreises der Rechtssubjekte statt²²⁷;
- Die naturgeschichtliche Verwandtschaft des Menschen mit der Mitwelt führt zur Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes, wonach Gleiches nach seiner Gleichheit gleich und nach seiner Verschiedenheit verschieden zu behandeln ist, auch auf die Mitwelt;²²⁸ -Die notwendige Umkehr der Beweislast²²⁹ ist eher zu verwirklichen, wenn die Natur Rechte hat;
- Der Wert der Natur kann nicht nur ökonomisch über den Preis erhalten werden, sondern muss auch rechtlich geschützt werden, weil zerstörte Natur, z.B. ausgestorbene Arten, weitgehend unersetzlich ist.²³⁰

Argumente gegen die Anerkennung von Rechten der Natur sind etwa:

²²⁷ Erst im Laufe einer sehr langen Rechtsentwicklung erhielten z.B. Frauen und Sklaven ihre Rechte. Es wäre aufschlussreich, die theologischen Argumente zur Überwindung der Sklaverei (z.B. Schulz, S.: Gott ist kein Sklavenhalter, Zürich 1971, 137-243) auf die durch den Menschen versklavte Natur zur Begründung der Rechte der Natur zu übertragen.

²²⁸ Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1986, 173f.

²²⁹ „Wo zweifelhafte Einwirkungen auf die Natur vorliegen, ist nicht ihre Schädlichkeit zu beweisen, sondern ihre Unschädlichkeit.“ (Mensch sein im Ganzen der Schöpfung. Ein ökologisches Memorandum im Auftrag und zuhänden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz, Zürich 1985, 12)

²³⁰ In: Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 78, heisst es entsprechend: „Für das unersetzlich Lebensnotwendige kann es keinen Preis geben. Die Natur hat zweifellos Nutzwert und Preis, aber sie ist offensichtlich darüber hinaus unersetzlich und hat darin eigenen Wert und eigenes Recht. Sie sind auch durch die Rechtsordnung zu schützen.“

- Die Natur ist gleichgültig gegen Zerstörungsprozesse. Sie hat kein Bewusstsein, keine Moralfähigkeit²³¹ und kennt keine Trauer²³²;
- Zu Rechten gehören Pflichten. Die Natur kann aber keine Pflichten haben;
- Die Natur kann kein verantwortliches Rechtssubjekt sein.
- Die Rechte der Natur können nur durch Menschen anwaltschaftlich wahrgenommen werden. Für die einen Lebewesen, z.B. höhere Tiere, liessen sich menschliche „Betreuer“ finden, für andere Lebewesen nicht, mit der „Folge, dass die Tierwelt in zwei Klassen zerfällt: die einen Tiere, deren Rechte durch den Menschen vertreten werden, und die andern Tiere, bei denen dies nicht der Fall ist.“²³³

Es ist hier nicht der Ort, sich im Einzelnen mit diesen Argumenten auseinanderzusetzen. Die ethische Auseinandersetzung zu den Rechten der Natur ist zurzeit intensiv²³⁴, besonders heftig zu den Rechten der Tiere²³⁵. Von der Schöpfungsethik und von unserem Menschenbild des

²³¹ So Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 85f.

²³² Koch, T.: Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 77f; ähnlich Patzig, G.: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten, in: Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik in der Medizin, Bd. 3, Hildesheim 1986, 80ff.

²³³ So Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 96.

künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 48-60 (Verankerung der Rechte in der Würde der Schöpfung); Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 101-107 (positiv zum Vorschlag der Berner Gruppe um L. Vischer); Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 82-92 (für Grundpflichten des Menschen gegenüber der Natur statt Grundrechten der Natur); Bondolfi, A.: Si puo' parlare coerentemente di „diritti della natura“?, in: Cenobio Nr.3/1992, 283-296 (im Abwägen überwiegen die kritischen Einwände gegen die Rechte der Natur, nicht zuletzt aus juristischen Gründen); Goetschel, A.F.: Tierschutz und Grundrechte, Bern 1989; ders.: Mensch und Tier im Recht - Ansätze zu einer Annäherung, Gaia 2 (1993), 199-211; ders.: Recht und Tierschutz: Hintergründe - Aussichten, Bern 1993.

²³⁵ Vgl. z.B. Feinberg, J.: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 140-179; Singer, : Befreiung der Tiere, München 1982 (eine radikale Position für die Lebensrechte der Tiere); Regan, T.: The Case for Animal Rights, London 1984 (ein vehementer Verfechter der Tierrechte); Hargrove, E. C. (ed.): The Animal

Gastseins aus seien aber folgende *theologisch-sozialethische Gesichtspunkte* genannt:

- Karl Barth stellte die berühmte Frage: „Gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des Rechts ...?“²³⁶ Für unser Thema gefragt: Wie lässt sich die von Gott dem Menschen und der ganzen Kreatur verliehene Würde im Recht aufnehmen, so dass dadurch Respekt und dauerhaft ein massvoller Umgang mit der Schöpfung gefördert wird? Rechte der Natur sind der Versuch einer Antwort darauf.
- Sowenig die Würde des Menschen und der Mitwelt einer ontologischen Qualität von Mensch und Mitwelt entspringt, sowenig tun es die Rechte des Menschen und der Natur. Sie gründen in der (*Bundes*) *Beziehung* Gottes zu Mensch und Mitwelt und sind *funktional* bestimmt. Sie antworten auf die Frage, wozu Mensch und Natur da sind: Rechte schützen das Leben des Menschen als Gast auf Erden, damit er seinen Auftrag, die Erde treuhänderisch zu bebauen und zu bewahren, in Würde und Freiheit wahrnehmen kann. Indem der Mensch Rechte der Natur anerkennt, antwortet er auf Gottes Bund und bindet sich an die Natur so, dass er sich verpflichtet, respektvoll mit ihr umzugehen. Das schliesst den Vorrang existentieller Interessen des Menschen vor solchen der Natur nicht aus, sondern ein²³⁷, aber sie sind begründungspflichtig.

Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective, New York 1992 (eine Sammlung der wichtigsten Aufsätze der amerikanischen Diskussion); Ruh, H.: Tierrechte - neue Fragen der Tierethik, in: ders.: Argument Ethik, Zürich 1991, 90-123 (auch in ZEE 1989, 59-71) (bei prinzipiell gleichen Rechten aller Lebewesen gesteht Ruh auch dem Menschen ein gewisses Mass an Tötungsrechten gegenüber dem Tier zu); Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 80-98 (in der Bilanz eher kritisch zu Rechten der Tiere).

²³⁶ Barth, K.: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1985, 5.

²³⁷ So auch Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, a.a.O., 239.

Existentielle Interessen der Natur haben vor nichtexistentiellen Interessen des Menschen dabei Vorrang.

- So wie Gott besonders jene als seine Gäste einlädt, die es ihm nicht vergelten können (Lk 14,14), so soll es auch der Mensch mit den Mitgeschöpfen tun. Er soll deren Eigenwert schützen, unabhängig von Gegenleistungen der Natur. Entsprechend ist auch die Forderung nach Pflichten der Natur als Gegenleistungen für Rechte theologisch zu verneinen. Rechte werden auch juristisch nicht mehr unabdingbar an Pflichten gebunden.²³⁸ So kann z.B. auch die UNO-Erklärung der Rechte der Kinder Rechte und Pflichten nicht gegeneinander aufrechnen. Zukünftige Generationen oder Behinderte haben Rechte, obwohl sie keine entsprechenden Pflichten übernehmen können. Im Übrigen sind die Leistungen der Natur für den Menschen enorm gross.
- Der Mensch ist von Gott als Verwalter/in und Fürsprecher/in der Schwachen eingesetzt. Dazu kann auch die Aufgabe gehören, die einen Teile der Natur vor andern Teilen der Natur und vor den zerstörenden Teilen der Menschheit zu schützen.²³⁹ Bereits im Mittelalter gab es kirchliche Gerichte, bei denen Menschen die Rechte von Tieren zu vertreten hatten!²⁴⁰ Allerdings bestehen hier

²³⁸ Ebd., 50f.

²³⁹ Ebd., 399-478 zu juristischen Formen der Vertretung der Natur durch Menschen.

²⁴⁰ Vgl. Ferry, L.: *Le nouvel ordre Écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris 1992, 9-20. Nach Ferry gab es zwischen dem 13. und 18. Jahrhundert in ganz Europa Dutzende von *Gerichtsverfahren mit Tieren*. So berichtet der Schweizer Theologe Felix Hemmerlein 1497 in seinem Werk „Des exorcismes“ über eine Laubkäferplage in der Umgebung von Chur, die in Chur einen Prozess gegen Laubkäfer zur Folge hatte: „Die Bewohner brachten die zerstörerischen Insekten vor das Kantonsgericht. Sie bestellten ihnen einen Verteidiger und einen Ankläger und verfahren nach allen üblichen Formalitäten des Gerichts. Schliesslich befand der Richter, dass die Laubkäfer Kreaturen Gottes seien und ein Recht auf Leben haben. Es wäre ungerecht, sie ihrer Lebensgrundlage zu berauben. Er verbannte sie in eine wilde Waldgegend, damit sie zukünftig die Landwirtschaftskulturen nicht mehr verwüsten könnten. Und so wurde es getan!“ (Ferry, L., a.a.O., 13f)

noch ernsthafte juristische und ethische Probleme, wenn Menschen die Rechte der Natur anwaltschaftlich zu vertreten haben.

- Die durch die Rechte der Natur bewirkte Umkehr der Beweislast (nicht das Verbot von Eingriffen ist begründungspflichtig, sondern der beabsichtigte Eingriff) kann das Bewusstsein, Gast auf dieser Erde zu sein, wesentlich fordern. Allerdings darf diese umgekehrte Beweislast nicht so erdrückend werden, dass das Gestalten der Mitwelt unmöglich wird.

Fazit: Rechte der Natur sind kein Allheilmittel, um das Masshalten zu garantieren! Sie sind aber wie ein Stoppsignal auf einer Strasse: Sie zwingen, zuerst links und rechts zu schauen, ob keine Gefahr droht, bevor man weiterfährt oder allenfalls die Richtung ändert. Vor einem Eingriff in die Natur muss dann Rechenschaft abgelegt werden, ob der Eingriff wirklich lebensnotwendig und -förderlich ist, so wie es im Vorschlag der Rechte der Natur an den Reformierten Weltbund heisst: „Eingriffe in die Natur bedürfen einer Rechtfertigung. Sie sind nur zulässig, wenn ... das Eingriffsinteresse schwerer wiegt als das Interesse an ungeschmälerter Wahrung der Rechte der Natur und wenn der Eingriff nicht übermässig ist.“²⁴¹ Wenn es andere Wege gibt, die ebenso zum Ziel der Bewahrung des Eigenwerts und der Würde der Natur führen, sind sie ernsthaft zu erwägen.

Ein Weg besteht z.B. darin, die Grundpflichten des Menschen gegenüber der Natur statt die Rechte der Natur auszubauen. So schlug die Evangelische Kirche Deutschlands EKD als Zusatz zum Grundgesetz den Artikel vor: „In Verantwortung für die Schöpfung schützt der Staat die natürlichen Grundlagen des Lebens.“²⁴² Der

²⁴¹ Vischer, L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 13f. Vgl. oben Kapitel 4.6.2.

²⁴² Zit. nach Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur, München 1990, 124.

Staatsrechtler Peter Saladin schlug eine Grundpflicht zum „schonenden, bewahrenden Umgang mit der natürlichen Umwelt“ vor.²⁴³

3.3.3.6 Versöhnte Schöpfung im Reich Gottes **Leitlinie 1/6 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Orientiere Dein Handeln an Gottes Verheissung der Vollendung und Versöhnung der ganzen Schöpfung und an den davon bereits sichtbaren Zeichen. So kannst Du das Mass finden.

Anders gesagt

Die Weiterentwicklung der Schöpfung geschieht nicht nach dem ziellosen Zufall. Massvoll handelt, wer sich am Ziel der Versöhnung von Mensch und nichtmenschlicher Mitwelt orientiert.

„Ohne die Vision des Reiches Gottes ist theologische Ethik nichts.“²⁴⁴ Auch die Schöpfungsethik hat eine falsche Blickrichtung, leidet an Kurzsichtigkeit und bleibt Partialinteressen verhaftet, wenn sie sich nicht *am eschatologischen Horizont orientiert*²⁴⁵. Wenn ein neues, respektvolles Verhältnis des Menschen zur Mitwelt aus der Beziehung zum *Schöpfergott*, zum *kosmischen Christus* und zum *kosmischen*

²⁴³ Saladin, : Menschenrechte und Menschenpflichten, in: Böckenförde, E./Spaemann, R. (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 287. Zur Grundpflicht des Menschen gegenüber der Natur auf Verfassungs- und Gesetzesstufe vgl. auch Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, a.a.O., 261 ff, 280ff.

²⁴⁴ Marti, K.: O Gott!, Stuttgart 1986, 175.

²⁴⁵ Diese Blickrichtung ist aufgenommen z.B. bei: Ragaz, L. oben Kapitel 3.5.4.; Auer, A.: Umweltethik, Düsseldorf 1984, 262-275; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 74-78, 116ff; Chalier, Ch.: L'alliance avec la nature, Paris 1989, 199-207; Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 372-383; Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 163-202; Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 98-100; Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 157-161, 304ff.

Heiligen Geist entsteht, dann ist darin die *eschatologische Ausrichtung auf das Reich Gottes* allerdings bereits enthalten! Der Kolosserhymnus bringt dies klar zum Ausdruck: „Alles ist auf ihn (Christus) hin erschaffen.“ (Kol 1,16) Dennoch ist diese Ausrichtung hier nochmals explizit zu betonen. Der trinitarischen Schöpfungstheologie entspricht eine „trinitarische Reichslehre“²⁴⁶, indem der trinitarische Gott die Schöpfung universal lebendig macht, versöhnt und vollendet. Ihr entspricht die trinitarisch verankerte Umweltethik, wie ich sie in meinem Ansatz wenigstens anzudeuten versuche.

Die Schöpfung bewahren bedeutet nicht, rückwärtsgewandt einen angeblichen Urzustand der Natur zu konservieren oder wiederherstellen zu wollen. Diesen gab es evolutionsgeschichtlich gesehen auch gar nicht. Die Evolution geht aber aus jüdisch-christlicher Sicht auch nicht ziellos und zufällig vor sich, sondern ist — auch als dynamischer offener Prozess²⁴⁷ - auf das *Ziel der neuen Schöpfung*, der *creatio nova* als Vollendung der Schöpfung, ausgerichtet. So ist das umweltethisch bestimmte Masshalten teleologisch²⁴⁸ an dieser Zukunft der neuen Schöpfung zu orientieren. Die Ausrichtung der Ethik an der Eschatologie bedeutet Ausrichtung am Handeln *Gottes* und insofern am Absoluten. Das bedeutet zugleich, dass das Handeln *Gottes* dem Handeln des Menschen vorangeht, das Handeln des Menschen aber als Antwort folgen muss.²⁴⁹ Paulus sieht darin die sachgemässe

²⁴⁶ Ich übernehme den Begriff von Moltmann, J.: *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 226-229.

²⁴⁷ Vgl. Kapitel 2.2.2.

²⁴⁸ Auch Thomas von Aquin bestimmt das Massvolle teleologisch, wenn er sagt: „Das Ziel selbst ist das Mass für das, was zum Ziele hinführt.“ (*Summa Theologica*, II/II, q 141, a 6) *fung* ist Gott, nicht der Mensch.“ Leider verknüpft Mostert diese wichtige Aussage mit der Absage an die teleologische Ausrichtung des Handelns: „Der Grund der ökologischen Krise liegt im Aufstellen absoluter und globaler Ziele.“(132) Diese These lässt sich aufgrund der heute zahlreichen Forschungen über die Ursachen der Umweltkrise m.E. nicht stützen. Auch wenn Utopien zu Ideologien verkommen, wenn sie verabsolutiert werden und das Handeln *Gottes*

Gottesverehrung: „Ich ermahne euch, ... euch nicht zu fügen in die bestehende Gestalt dieser Welt, wohl aber in ihre kommende Verwandlung durch Erneuerung eures Denkens, um also Einsicht zu bekommen in das, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“²⁵⁰ Ethik wird damit insofern radikalisiert, als die Spannung zwischen dem real Möglichen und dem zukünftig Verheissenen verschärft wird. Doch nur wenn diese Spannung ausgehalten wird, bleibt die Ethik christliche Ethik²⁵¹.

Von der *neuen, versöhnten Schöpfung* ist im *Alten wie im Neuen Testament* die Rede. Neben dem Lob der guten Schöpfung in den Psalmen steht die Utopie vom eschatologischen Schöpfungsfrieden bei den Propheten (z.B. Hos. 2,20f). Besonders ausdrucksstark sind die Bilder des kommenden Friedensreichs beim *Propheten Jesaja*: „Da wird der Wolf zu Gast sein bei dem Lamme und der Panther bei dem Böcklein lagern, Kalb und Jungfrau weiden beieinander, und ein kleiner Knabe leitet sie. Kuh und Bärin werden sich befreunden und ihre Jungen werden zusammen lagern; der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. Der Säugling wird spielen am Loch der Otter und nach der Höhle der Natter streckt das kleine Kind die Hand aus. Nichts Böses und nichts Verderbliches wird man tun ...“ (Jes 11,6-9; ähnlich 65,25).²⁵² Diese Texte zeigen, dass die nichtmenschliche Mitwelt trotz ihres grundsätzlichen Gutseins auch unabhängig vom schuldhaften Eingreifen des Menschen der Erlösung bedarf und auf die Befreiung wartet.

ausklammern, kann die Orientierung am Reich Gottes, das *auch* die Dimension einer Utopie für das Diesseits beinhaltet, nicht aufgegeben werden.

²⁵⁰ Rom 12,1f in der Übertragung von Barth, K.: Der Römerbrief, Zürich 1989¹⁵, 447 (1. Aufl. 1922).

²⁵¹ So auch Ulrich, H. G.: Eschatologie und Ethik, München 1988, 71.

²⁵² Zur Auslegung vgl. z.B. Liedke, G.: Die Zukunft der Schöpfung (Jes 65,17-25), in: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Drei Bibelarbeiten von der Europäischen Ökumenischen Konferenz in Basel 1989, hg. von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt, Bern 1989, 1-21.

An der bedeutenden Stelle von Rom 8,19—23²⁵³ spricht *Paulus* von der „Hoffnung, dass auch das Geschaffene selbst befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (V.21). Paulus legt dabei im Unterschied zu Jesaja in Vers 20 nahe, dass die Natur „an den Folgen des menschlichen Falles zu leiden hat"²⁵⁴ und *deshalb* der „Nichtigkeit" (V.20), dem Leerlauf und der Geistferne unterworfen ist. Die Stossrichtung von Paulus ist aber nicht, das Leiden und Seufzen der Kreatur zu beschreiben oder den Menschen seiner Schuld anzuklagen, sondern die *Hoffnung* auf Heilung des ganzen Planeten zum Ausdruck zu bringen. Sein „Ausgangspunkt ist der kommende Glanz"²⁵⁵. Deshalb erwähne ich Rom 8 hier im Zusammenhang mit der Orientierung am Reich Gottes. Von der verheissenen *Zukunft* her ist die Gegenwart der Schöpfung und unsere umweltethische Aufgabe in ihr zu beurteilen.

Nach paulinischer und gesamtbiblischer Auffassung gibt es *keine Erlösung des Menschen ohne Erlösung der ganzen Kreatur und umgekehrt keine Vollendung der Schöpfung ohne Erlösung des Menschen!* Die Versöhnung von Mensch und Mitwelt ist zentraler und unverzichtbarer Bestandteil des „neuen Himmels und der neuen Erde" (Offb 21). Wer deshalb in der Kirche die individuelle Bekehrung und Christusbeziehung als einziges Zentrum des kirchlichen Verkündigungsauftrags sieht und die Mitweltverantwortung der Christen und der Kirche als Allotria oder Hobby einiger grüner Gemeindeglieder

²⁵³ Vgl dazu Weder, H.: Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 57-72; Schräge, W.: Bibelarbeit über Rom 8,18-23, in: Moltmann, J. (Hg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 150-166. - Für Hasenfratz, H.-: Das Christentum. Eine kleine Problemgeschichte, Zürich 1992, 201, ist Rom 8,19ff „der kardinale Text zur Stellung des Christen in der Schöpfung". So wichtig der Text ist, sollte sich christliche Umweltethik stärker auf das biblische Gesamtzeugnis als nur auf diesen Text stützen. Das ist eine Absicht meiner Theologie des Gastseins.

²⁵⁴ So Käsemann, E.: An die Römer, Handbuch zum Neuen Testament 8a, Tübingen 1974³, 225.

²⁵⁵ Weder, H., Geistreiches Seufzen, a.a.O., 58.

betrachtet, verfehlt das Evangelium. Die *Versöhnung von Mensch und Natur* hat dabei seinen Ausgangspunkt nicht im Menschen, sondern in Gott. Gottes Versöhnung mit der Natur ist Grundlage für die Ethik des massvollen Umgangs mit der Natur. Indem er „uns durch Christus mit sich selbst versöhnte“ (2. Kor 5,18; auch Kol 1,20), versöhnte er auch die ganze Welt²⁵⁶ (2. Kor 5,19) und schuf die Voraussetzung für die Versöhnung zwischen Mensch und Natur. Entsprechend besteht der „Dienst der Versöhnung“ (V.18)²⁵⁷, der uns aufgetragen ist, auch in der Versöhnung mit der Mitwelt!²⁵⁸ Diese *neue Schöpfung* — sie ist ein anderer Ausdruck für Reich Gottes - hat in ihrer eschatologischen Fülle *eine jenseitige und eine diesseitige Qualität*. Die neue Schöpfung ist bis am Ende der Zeit nie voll verwirklicht. Das Geschaffene auf Erden bleibt Geschaffenes und so in der Ambivalenz des Gutseins und des Verderbtseins verhaftet. Gleichzeitig ist aber durch das Wirken des kosmischen Christus und des kosmischen Geistes Gottes diese neue Schöpfung bereits erfahrbar und kann vom Menschen als co-operator gefordert werden. Einerseits führt dieses „schon jetzt“ zu entschiedenem Engagement für die Bewahrung der Zeichen der bereits sichtbaren neuen Schöpfung. Zugleich führt das „noch nicht“ zur loslassenden Gelassenheit: Die Freude der Vollendung steht noch bevor. Der Mensch kann und muss sie nicht erzwingen.

Das Masshalten in der fortgesetzten Schöpfung, in der evolutionären *creatio continua*, ist somit durch *zwei Pole* bestimmt: Die Masse der

²⁵⁶ Paulus versteht unter dem hier verwendeten griechischen Begriff *kosmos* zwar meistens die Menschenwelt, doch im Kontext seiner umfassenden Versöhnungslehre und von Rom 8 her muss hier auch die nichtmenschliche Mitwelt eingeschlossen werden.

²⁵⁷ Zur theologisch-ethischen Grundlegung des Dienstes der Versöhnung vgl. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 349-463.

²⁵⁸ Zu den umweltethischen Konsequenzen für die Kirchen vgl. Stückelberger, Ch.: Versöhnung mit der Natur - Aufgabe und Möglichkeiten der Kirchen, in: Bischofberger, O. et al: Umweltverantwortung aus religiöser Sicht, Freiburg/Zürich 1988, 63-80.

guten, geschaffenen Welt sollen bewahrt²⁵⁹ und zugleich soll der kommenden Schöpfung der Weg bereitet werden. Die Veränderung der geschaffenen Welt ist also so vorzunehmen, dass dabei die Lebensgrundlagen (z.B. in der Vielfalt der genetischen Ressourcen), die auch die Grundlagen der neuen Schöpfung sind, bewahrt werden. Zugleich soll die Gefallenheit der alten Schöpfung, sichtbar im Leiden der Schöpfung und im Konflikt Mensch - Natur, durch Verminderung des Leidens und durch Schritte zur Versöhnung von Mensch und Natur überwunden werden. Der Mensch schafft dabei nicht den Himmel auf Erden, das Reich Gottes oder die neue Schöpfung. Was er wirkt, *bleibt* unter dem Vorzeichen seiner eigenen Geschöpflichkeit und Begrenztheit! Diese Aussage ist höchst fundamental, um nicht durch ein Hintertürchen dem vom Menschen Geschaffenen wieder eine absolute eschatologische Dignität zu geben, wie das in der Neuzeit mit der Technik immer wieder geschah, indem die Verwandlung der Natur mit neuen Technologien als eschatologisches Geschehen gewertet wurde.²⁶⁰

Zeichen der neuen Schöpfung - immerhin das! - scheinen jedoch durch das Tun des Menschen, auch das technische Tun, auf. Calvin sagt es so: Das Reich Christi „lässt gewisse Anfänge des himmlischen Reiches schon jetzt auf Erden beginnen und lässt in diesem sterblichen, vergänglichen Leben gewissermassen die unsterbliche, unvergängliche Seligkeit anfangen.“²⁶¹

Liegt aber nicht gerade in dieser eschatologischen Ausrichtung der Ethik ein Grund für Masslosigkeit, indem das Streben nach Verwirklichung einer *Utopie* zu zerstörerischen *Absolutismen* führt, wie die Geschichte der Täuferbewegungen, des aufklärerischen Optimismus oder des Realen Sozialismus zeigt? Hat nicht Hans Jonas recht, wenn er

²⁵⁹ Link, Ch., Schöpfung, Gütersloh 1991, 372, verweist auch auf den Zusammenhang der Schöpfung am Anfang und der Schöpfung am Ende: „Die Masse der Schöpfung weisen ... schon auf den ‚letzten‘ und weitesten, dieser Welt verheissenen Horizont voraus: auf den Horizont des Reiches Gottes.“

²⁶⁰ So Krolzik, U.: Umweltkrise - Folge des Christentums?, Stuttgart 1979, 66ff.

²⁶¹ Calvin, J.: Institutio IV, 20,2.

deshalb das an der Utopie orientierte „Prinzip Hoffnung“ durch sein „Prinzip Verantwortung“ überwinden will?²⁶² Die Ausrichtung der Umweltethik an der eschatologischen Verheissung bedeutet nicht, dass eine Utopie erreicht und damit historische Realität wird oder als nicht erreicht Illusion bleibt. Verheissungen bilden vielmehr den Horizont, der unser Leben begrenzt. Es käme niemandem in den Sinn, den Horizont erreichen zu wollen. Die masslos scheinenden prophetischen Heilsverheissungen wie die ebenfalls masslose Kritik ihrer Gerichtsworte bilden in diesem Sinne den Horizont, der das Masshalten unterstützt.²⁶³

3.3.3.7 Spielen

Leitlinie 1/7 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Spielen ist erlaubt und erwünscht. Du bist eingeladen mitzuspielen. Beachte dabei die Spielregeln, damit das Spiel gelingen kann.

Anders gesagt

Masshalten setzt ein Gleichgewicht von Freiheit und Ordnung voraus, wie es jedes Spiel kennzeichnet. Zweckfreie Dinge und Tätigkeiten, die ihren Zweck nur in sich selbst haben, brauchen Raum.

Spiel ist eine Metapher für eine zweckfreie, nicht notwendige Tätigkeit, die Sinn und Freude vermittelt und auf dem Zusammenwirken von Freiheit und Ordnung (Spielregeln) beruht.

In den *Naturwissenschaften* spielt das Bild des Spiels immer häufiger eine Rolle in den Evolutionsvorstellungen, indem die Schöpfung als Prozess und offenes System als ein nicht zielgerichtetes

²⁶² Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 287ff.

²⁶³ Vgl. dazu Guggisberg, K.: Massvoller durch masslose Kritik? Das Mass bei den Propheten, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 16/1990, 6.

Zusammenspiel von Freiheit und Ordnung verstanden wird²⁶⁴, das den Lauf der Welt von Anfang an bestimmt hat²⁶⁵. Im Spiel erscheint auch die Einheit von Natur und Geist. Der Mensch ist in diesem Spiel nicht nur Zuschauer, sondern immer schon beteiligter Mitspieler. Der Lauf der Welt wird in dieser Sicht von den Naturgesetzen (als Möglichkeit, aber noch nicht als Notwendigkeit), von den Lebewesen und vom Menschen gemeinsam bestimmt.

In den *Sozialwissenschaften* und auch in der sozialwissenschaftlichen Ökologie bilden Spieltheorien Erklärungsmodelle für Phänomene und für Verhaltensweisen.²⁶⁶ Viele menschliche Arbeiten sind unter anderem deshalb attraktiv, weil sie den Spieltrieb befriedigen (so z.B. der Umgang mit Computern). Spielen ist nicht nur eine Freizeitbeschäftigung, sondern eine Grundbewegung in unserer Wirklichkeit. Der Spieltrieb ist Ausdruck davon.

Theologisch kann das Spiel als Grundbewegung Gottes in seiner Schöpfung bezeichnet werden²⁶⁷. Unsere Frage ist, inwiefern eine Theologie des Spiels zum Masshalten gegenüber der Schöpfung beitragen kann.

Warum wurde eigentlich das Universum und darin die kleine Erde geschaffen? Die angemessenste Antwort scheint mir, auch wenn sie anthropomorph tönt: Weil Gott gerne spielt. Der *Deus ludens* schuf die Welt aus purer Freude und ganzer Freiheit. Niemand zwang ihn dazu.

²⁶⁴ Vgl. Kapitel 2.2.

²⁶⁵ Vgl. z.B. Eigen M./Winkler R.: *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München 1979; Gilch, G.: *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, Stuttgart 1968.

²⁶⁶ Z.B. bei Mosler, H.-J.: *Selbstorganisation von umweltgerechtem Handeln: Der Einfluss von Vertrauensbildung auf die Ressourcennutzung in einem Umweltspiel*, Zürich 1990 (Diss.)

²⁶⁷ Vgl. Moltmann, J.: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1981⁶; Fink, E.: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; Ferrucci, F.: *Die Schöpfung. Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt*, München 1988; Stückelberger, Ch.: *Gott achtet uns, wenn wir arbeiten, aber er liebt uns, wenn wir spielen. Eine kleine Theologie des Spiels*, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr.14/1989, 7.

Und doch ist das Geschaffene nicht beliebig, sondern voll Sinn. Auch die Frage, warum es eigentlich eine so überwältigende Artenvielfalt gibt, lässt sich theologisch am plausibelsten damit beantworten, dass Gott gerne spielt. Dasselbe mit der Schönheit. Sie ist ein Luxus. Zur Fortpflanzung braucht es vielleicht die Schönheit der Männlein und Weiblein. Doch die Pracht des Regenbogens? Es gibt sie, weil Gott gerne spielt. Spielerische Freiheit, spielerische Vielfalt, spielerische Schönheit gehören zu Gottes Schöpfungswirken vom Anfang bis zum Ende. Die „spielende Weisheit“, die von Anfang der Welt mit dabei war, tanzte ihren kosmischen Tanz: „Als er die Fundamente der Erde abmass, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm alle Zeit.“ (Spr 8,30f) Entsprechend spielen in der trinitarischen Einheit auch der kosmische Christus und der Heilige Geist. In der fortgesetzten Schöpfung sind alle Geschöpfe eingeladen mitzuspielen, vom gefährlichen Meerungeheuer, das Gott geschaffen hat, „um damit zu spielen“ (Ps 104, 26) bis zu den Menschen, die Jesus selbst zum Spiel einlädt. Doch mit einem Gleichnis bringen Mt und Lk zum Ausdruck, dass Jesu Zeitgenossen die Einladung zur Nachfolge ablehnten: „Wir haben euch aufgespielt, und ihr habt nicht getanzt.“ (Mt 11,16f) Spiel ist hier wie an andern Stellen eine eschatologische Metapher. Bei der Vollendung der Schöpfung wird „der Säugling spielen am Loch der Otter“ (Jes 11,8) und „die Plätze der Stadt werden voll Knaben und Mädchen sein, die spielen.“ (Sach 8,5) So ist das Spiel als Grundzug der Schöpfung Ausdruck der Freiheit, der Vielfalt, der Freude, des Lobes („singen und spielen“ in den Lobpsalmen), der Weisheit, der leistungsfreien Gnade, der Vollendung.

Für das *Ethos des Masshaltens im Umgang mit der Schöpfung* heisst das: So wie der Mensch Mitarbeiter und Mitarbeiterin Gottes ist, so auch Mitspielerin und Mitspieler. Die geschöpfliche Freiheit besteht in der Beteiligung am Bund als einem Spiel. Dieses Spiel ist ein Wagnis, so wie Gott mit seiner Selbstentäusserung und seinem Machtverzicht ein

grosses Wagnis eingegangen ist.²⁶⁸ Dieses wagnisreiche Spiel gelingt nur, wenn der Mensch sich an die Spielregeln hält, die er nicht geschaffen hat und nicht schaffen kann.²⁶⁹ Das Mass des Menschen als Mitspieler besteht darin, dass er die *Freiheit in Begrenzung* (begrenzt durch die Masse der Schöpfung) annimmt und immer wieder *Raum schafft für das Zweckfreie im Leben*. Das von der Nützlichkeit voll verzweckte Leben zerstört Leben, weil es Freude, Vielfalt und Schönheit abtötet. Dass in unserer Gesellschaft auch das Spielen immer mehr von der Freizeitindustrie industrialisiert und vom Sport kommerzialisiert wird, ist ein Signal, dass das Zweckfreie und gerade darin Sinnstiftende immer mehr zurückgedrängt wird. Dem entgegenzutreten ist der Sinn einer Theologie des Spiels als Beitrag zur Umweltethik.

3.3.3.8 Loben und Feiern **Leitlinie 1/8 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Als Gast nimmst du teil am kosmischen Fest aller Gäste. Versuche dabei das Gleichmass zu finden mit den Rhythmen und dem Tanz der Schöpfung. Im Loben findest du dein Mass.

²⁶⁸ Jonas, H.: *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt 1988, 54-56, spricht vom „endlosen Spiel des Endlichen“ als Grund der Erschaffung der Welt und vom „göttlichen Wagnis in der Schöpfung“, vom „äusserst Riskanten des Weltabenteuers“. Es verbirgt sich bei ihm dahinter die Ungewissheit „nach Auschwitz“, ob dieses Wagnis gelingen kann. Es ist dieselbe jüdische - von geschichtlichen Erfahrungen geprägte! - Ungewissheit, die in jenem talmudischen Text zum Ausdruck kommt, wonach Gott 26 Versuche der Welterschaffung machte, die alle zum Scheitern verurteilt waren. Als er die Welt schliesslich schuf, soll Gott gerufen haben: „Möge diese gelingen!“ (Erwähnt in: Prigogine, I./Stengers, I.: *Dialog mit der Natur*, München 1981, 294.) Auch die christliche Schöpfungseschatologie muss den Wagnischarakter des Schöpfungsspiels wahrnehmen und darf nicht einen evolutionären Heilsautomatismus vertreten, wie er z.B. bei Teilhard de Chardin anklingt. Doch gilt für Christen die Zusage, dass Gott in Christus seine ganze Liebe hingegeben hat und hingibt, damit das Wagnis der Schöpfung gelingt.

²⁶⁹ Ähnlich Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik* III/3, 98.

Anders gesagt

Die individuellen, gesellschaftlichen und religiösen Rhythmen der Menschen haben die Rhythmen der Natur zu beachten. Masshalten gelingt eher, wenn die Rhythmen der Natur respektiert werden.

Danken und Loben ist Ausdruck der *Selbstbescheidung*. Der Dank an Gott, an Mitmenschen und an die Mitwelt ist Zeichen des Bewusstseins, dass man nicht aus sich selbst lebt und dass das Empfangene nicht selbstverständlich ist. „Was ist doch der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5) drückt diese Demut als Folge des Lobens aus. Danken und Loben ist immer Ausdruck einer Beziehung. Die Schöpfungspsalmen als Lobpsalmen fassen dies in Worte (besonders Ps 8 und 104, aber auch Hiob 38—42). Wer danken und loben kann, erinnert sich seines Gastseins auf Erden.

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit“: Diese Doxologie als lobende Anbetung des dreieinigen Gottes²⁷⁰ stellt das eigene Umwelthandeln in den weiten Horizont des Handelns Gottes und gibt ihm so sein Mass zwischen Verzweiflung und Selbstüberschätzung. Das reformatorisch so zentrale *Soli Deo gloria*, Gott allein sei Ehre, bleibt auch für die Umweltethik relevant. Die Leidenschaft für die Ehre Gottes²⁷¹ ist kein überflüssiger Luxus, sondern wichtiger Teil des christlichen Ethos des Masshaltens. Die Gefahr, die Doxologie

²⁷⁰ J. Moltmann spricht von einer „trinitarischen Doxologie“ (Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 315ff).

²⁷¹ Vom „Eifer für die Ehre Gottes“ spricht Barth, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1979², 180-346. Das Zitat bildet den Titel dieses Kapitels §77, das mehr als einen Drittel seiner Ethik ausmacht! Unter Eifer versteht er „die grosse Leidenschaft“ für Gott (180-187). Die Doxologie spielt besonders auch in der Schöpfungstheologie Calvins eine zentrale Rolle. Vgl. dazu Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 126-133.

triumphalistisch misszuverstehen und die *theologia crucis* durch eine *theologia gloriae* zu verdrängen, scheint mir dabei heute gering. Grösser ist die Gefahr, die Doxologie angesichts der erdrückenden Umweltperspektiven zu vergessen und die Menschen mit Umweltappellen zu überfordern, als ob sie die ganze Welt auf den eigenen Schultern tragen müssten. Die Doxologie hat zudem immer auch eine ethisch sehr relevante *herrschaftskritische Funktion*: Wenn Gott allein die Ehre gebührt, dann ist jeder andere Herrlichkeits- und Herrschaftsanspruch zu überprüfen und zu überwinden.²⁷² So ist zum Beispiel an neue Technologien wie die Gentechnologie die Frage zu stellen: Dient sie vor allem der Stärkung der eigenen Herrschaft über Natur und Mitmenschen oder dient sie der Ehre Gottes, indem die Leiden von Menschen und Tieren vermindert werden? Das Schöpfungslob kann angesichts der Umweltzerstörung nun allerdings nicht unkritisch erfolgen. Wo dies (wie oft in der Wiederholung traditioneller Loblieder im Gottesdienst) noch geschieht, werden die *Ängste und Fragen heutiger Menschen* nicht ernst genommen. So sind Frage, Klage, Schuldbekenntnis und Ruf zur Umkehr mit der Doxologie zu verbinden.²⁷³ Das Lob des Schöpfers und der Schöpfung hat aber auch, es sei nochmals unterstrichen, eine eigene Widerstandskraft gegen die Zerstörung!²⁷⁴

²⁷² So auch Lochman, J. M.: *Reich, Kraft und Herrlichkeit. Der Lebensbezug von Glauben und Bekennen*, München 1981, 59 (zur ethischen Auswirkung der Doxologie).

²⁷³ Diese Verbindung von Lob, Klage, Bitte, Information leisten zwei Publikationen der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz: ... heute noch einen Apfelbaum pflanzen. Ökumenisches Liederbuch zur Schöpfung, Zürich 1989 (eine Sammlung von modernen Schöpfungsliedern); Mit der Schöpfung danken, leiden, hoffen. Anregungen zum Erntedank, Bern 1990. Neuere schöpfungsliturgische Unterlagen entstehen in vielen Ländern. Z.B. *Advent and Ecology*, ed. by WWF United Kingdom, Manchester 1988; *Creation Harvest Liturgy*, ed. by International Consultancy on Religion, Education and Culture, Winchester 1987.

²⁷⁴ So auch Kuschel, K.-J.: Schöpfungslob im Zeitalter der erschöpften Schöpfung? in: *Kirche und Kunst* 4/1990, 196-200.

Das Gotteslob des *Soli Deo Gloria* vollzieht sich nicht nur und nicht primär im kultisch- gottesdienstlichen Raum, sondern soll sämtliche Handlungen des *Alltags* bestimmen. Darauf haben gerade die Reformatoren immer wieder Wert gelegt, so wie sie auch das Masshalten nicht nur für bestimmte Zeiten wie Fastenzeiten, sondern täglich anzustreben predigten.²⁷⁵ So wichtig diese Entgrenzung ist, so wichtig ist aber auch, spezielle Zeiten des Lobes wie des Masshaltens zu pflegen. *Die Rhythmen von Tag und Nacht, Werktag und Sonntag, Wochen und Monaten, Jahreszeiten, Kirchenjahr, individueller Lebensphasen wie gesellschaftlicher Riten* sind wesentliche Hilfen zum Masshalten.

Der heute masslose Umgang mit der Natur hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Rhythmen der Natur nicht mehr wahrgenommen und respektiert werden. Ein grosser Teil menschlicher Innovationen ist geradezu darauf angelegt, den Menschen von diesen Rhythmen unabhängig zu machen: Die weltweite Verschiebung von Nahrungsmitteln macht unabhängig von lokalen jahreszeitlichen Begrenzungen; dass künstliche Beleuchtung vom Tag-Nacht-Rhythmus unabhängig macht, fällt schon gar nicht mehr auf; Hors- Sol-Produktion macht unabhängig von Boden und Wetter usw. Die Individualisierung der Lebensstile und die gegenwärtig heftig geforderte und auch geforderte Deregulierung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen führen zu einem raschen Abbau noch vorhandener Rhythmen. Ladenöffnungszeiten sieben Tage in der Woche, Sonntagsarbeit, 24- Stunden-Betriebe in Gaststätten und in der Freizeitindustrie²⁷⁶ sind Stichworte dazu. Gerade die Freizeitindustrie macht sich trotz Ökoboomb immer unabhängiger von der Natur und ihren Rhythmen. Jederzeit und subito

²⁷⁵ Vgl. Kapitel 3.3.2.

²⁷⁶ „Für Verpflegungs-, Erlebnis- und Unterhaltungslokalitäten muss ein 24-Stunden-Angebot geschaffen werden, um der schon grossen Nachfrage gerecht zu werden“, forderte der Wirteverein Zürich (Neue Zürcher Zeitung Nr. 164, 17. Juli 1992).

dasjenige Naturerlebnis kaufen zu können, das man gerade wünscht, hat nichts mit respektvollem Umgang mit der Mitwelt zu tun. Das Masshalten wird dadurch deutlich erschwert.

Diese Unabhängigkeit fordert den materiellen Wohlstand. Deshalb ist sie so attraktiv. Sie tut dies aber nur kurzfristig und beeinträchtigt die Dauerhaftigkeit der Naturerhaltung. Diese ist nur möglich, wenn der Mensch in seinen Aktivitäten die Rhythmen der Natur beachtet. Der Tanz der kosmischen Weisheit, des kosmischen Christus und des kosmischen Heiligen Geistes ist ein Tanz der Rhythmen. Diese Weisheit klingt auch in der biblischen Überlieferung immer wieder an und ist besonders von der mystischen Schöpfungsbeziehung tradiert. Noch einmal sei auf Ernesto Cardenal verwiesen: „Alle Lebewesen bewegen sich im gleichen kosmischen Rhythmus. Die Rotation der Atome und unsere Blutzirkulation, der Saft der Pflanzen und die Gezeiten des Meeres, die Phasen des Mondes, die Drehung der Sterne in den Galaxien und die Bewegung der Galaxien selbst, alles bewegt sich im gleichen Rhythmus, alles ist Lobgesang des Kosmos ... Dieser Rhythmus ist Religion. Wie die Austern in ihrer Fortpflanzung von den Gezeiten des Meeres abhängig sind und der Palolowurm der Südsee von den Phasen des Mondes, so hängt der Mensch von den Rhythmen und liturgischen Zeitkreisen ab. Denn die Religion, sagt die Bibel, gibt dem Menschen sein Gleichmass ... Das ganze Weltall ist Gesang: Lobgesang und Festgesang und Hochzeitsgesang.“²⁷⁷

Gast sein heisst teilnehmen an diesem kosmischen Fest der Gäste. Masshalten heisst das Gleichmass finden mit den Rhythmen und dem Lobgesang der Schöpfung. Zugegeben: Diese Vorstellung mag für nüchtern engagierte Zeitgenossen zu mystisch und die Spannung zur beschriebenen Realität schier unerträglich sein. Und doch scheint darin eine wichtige Grundlage für ein Ethos des Masses auf. Die Aufgabe der Umweltethik ist dabei a) das Schöpfungslob in einer umweltethisch

²⁷⁷ Cardenal, E.: Das Buch von der Liebe, Hamburg 1972, 103 f.

reflektierten Form zu fordern, b) auf die umweltethische Notwendigkeit der liturgischen Verknüpfung der Rhythmen der Natur mit den Rhythmen des Kirchenjahres hinzuweisen, c) in der Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Strukturen und im Arbeitsethos²⁷⁸ mit Nachdruck darauf hinzuwirken, dass die Schöpfungsrhythmen beachtet und strukturell verankert werden. Zu diesen *Schöpfungsrhythmen* gehören insbesondere jene von Arbeit und Ruhe, Aktion und Kontemplation, Bebauen und Brachliegenlassen. Die Schöpfungstheologie hat in jüngerer Zeit in diesem Zusammenhang immer wieder auf den *Sabbat* hingewiesen.²⁷⁹ Es geht beim Sabbat, bei der Sonntagsheiligung, als dem Tag der Vollendung der Schöpfung einerseits um Ruhe von der Arbeit (1. Mose 2,2; 2. Mose 20,8). Noch wichtiger ist andererseits der Sonntag als Zeichen der Wiederherstellung der Schöpfung. Insofern ist er ein eschatologisches Zeichen. Der Sonntag ist nicht nur auf den Menschen, sondern auf die ganze Schöpfung bezogen! Nach alttestamentlicher Überlieferung soll in Entsprechung zum Sabbat als siebtem Tag jedes siebte Jahr ein Sabbatjahr und jedes fünfzigste Jahr (nach sieben mal sieben) ein Halljahr (Versöhnungsjahr, Jubeljahr) gefeiert werden (3. Mose 25,1-55).²⁸⁰ Im Sabbatjahr soll der Boden brach bleiben, um sich zu erneuern (V.4). Im Halljahr sollen Sklaven freigegeben, Boden zurückgegeben und Schulden erlassen werden. Darin kommt die Sozialethik des Gastseins zum Ausdruck! „Grund und Boden darf nicht für immer verkauft werden, denn das Land ist mein, und ihr seid Gäste und Beisassen bei mir.“ (V. 23) Auch der Schuldner und der Tagelöhner

²⁷⁸ Das protestantische Arbeitsethos rastloser Berufsarbeit hat zur Missachtung der Masse in den Rhythmen der Natur beigetragen. Vgl. Kapitel 3.3.2.1.

²⁷⁹ Vgl. Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 384-387; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 281-299; ders.: Gerechtigkeit schafft Zukunft, München/Mainz 1989, 82-87; Schäfer-Guignier, O.: et demain la terre. Christianisme et écologie, Genf 1990; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 144-146.

²⁸⁰ Ob dies im alten Israel je verwirklicht wurde, ist strittig, hier aber auch nicht entscheidend.

sollen wie Mitgäste und „Beisassen“ behandelt werden (V.35 und 40), wobei dies noch auf die israelitischen Volksgenossen beschränkt blieb und die Entgrenzung auf alle Menschen erst mit dem Neuen Testament folgte. Sabbat, Sabbatjahr und Jubeljahr bilden den Rhythmus, in dem sich die Schöpfung und der Mensch in ihr immer wieder erholen und wiederherstellen können. Die heutige Entsprechung dazu kann von Brachzeiten in der Landwirtschaft bis zur „kreativen Entschuldung“ für Entwicklungsländer führen. Das *Halljahr*, das die Schweizer Kirchen 1991 feierten, kann in unserem Zusammenhang als Versuch zu einem *Jahr des Masshaltens* bezeichnet werden.²⁸¹

3.3.3.9 Furcht und Zittern Leitlinie 1/9 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Die Gästeordnung lässt viel Freiraum, doch die Grundregeln sind verbindlich. Versuche sie nicht eigenmächtig zu ändern, sonst wird das Haus Erde zerstört, was alle Gäste trifft. Du richtest dich damit selbst.

Anders gesagt

So wie die Würde des Menschen nicht angetastet werden darf, so gibt es Tabus zum Schutz der Würde der Schöpfung. Sie können nicht ungestraft verletzt werden. Ehrfurcht vor dem Leben schliesst die Furcht vor der Übertretung dieser Grenzen ein.

²⁸¹ In der Schweiz feierten die Kirchen das Jahr 1991 (700 Jahre Eidgenossenschaft) als Jubeljahr. Das Schweiz. Ökumenische Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung setzte das alttestamentliche Halljahr für die Gegenwart um (Schweiz. Ökumen. Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Zum Leben befreien. Das Jubiläumsjahr als Chance, Bern 1990; auch Peter, H. B. et al: Kreative Entschuldung. Diskussionsbeiträge Nr. 30 des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990). Der ökumenische Rat der Kirchen hat die Jubeljahridee zu einem Schwerpunkt des Programms 1995-98 gemacht.

„Unsere so völlig enttabuisierte Welt muss angesichts ihrer neuen Machtarten freiwillig neue Tabus aufrichten. Wir müssen wissen, dass wir uns weit vorgewagt haben, und wieder wissen lernen, dass es ein Zuweit gibt ... Wir müssen wieder Furcht und Zittern lernen und, selbst ohne Gott, die Scheu vor dem Heiligen. Diesseits der Grenze, die es setzt, bleiben Aufgaben genug. Der menschliche Zustand ruft dauernd nach Verbesserung. Versuchen wir zu helfen. Versuchen wir zu verhüten, zu lindern und zu heilen. Aber versuchen wir nicht, an der Wurzel unseres Daseins, am Ursitz seines Geheimnisses, Schöpfer zu sein.“²⁸² Der jüdische Philosoph Hans Jonas erklärt mit diesem Ansatz die „Furcht zur Pflicht“ und geht dabei davon aus, „dass wir die verlorene Ehrfurcht vom Schaudern, das Positive vom vorgestellten Negativen zurückgewinnen müssen“²⁸³.

Mein Ansatz der Umweltethik geht hingegen vom Positiven (vom Staunen, von der Fülle, vom Geschenk des Gastseins und von der Verheissung des Reiches Gottes) aus. Dennoch stimme ich Hans Jonas insofern zu, als es ein komplementär notwendiger Zugang ist, beim vorgestellten Unheil anzusetzen. Masshalten gelingt oft nur aus *Furcht*: Furcht, zu dick zu werden, süchtig zu werden, der Liebe verlustig zu gehen, die eigene Lebensgrundlage zu zerstören usw. Angst und Furcht greifen das eigene Überlebensinteresse an und mobilisieren deshalb vitale Kräfte. Die Furcht vor dem kommenden Verlust des eigenen Wohlstands, wenn das Masshalten nicht gelingt, ist wohl, seien wir ehrlich, für die meisten Menschen und auch für uns selbst eine der stärksten Motivationen zum Handeln.²⁸⁴ Nicht die angstmachende

²⁸² Jonas, H.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt 1995, 218.

²⁸³ Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 392f. Vgl. auch oben Kapitel 4.8.2.

²⁸⁴ So auch Schupp, F.: Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 566: „Die Beziehung von Angst und Religion darf nicht nur negativ beurteilt werden“, da möglicherweise „in bestimmten Situationen nur die Angst die Menschen zur Vernunft und zur Übernahme ihrer Verantwortung bringt.“

unselige Tradition des Christentums, die die Irrationalität forderte, soll wiedererweckt werden, aber die Furcht²⁸⁵, die als Ausdruck des Überlebenswillens Rationalität²⁸⁶ erzeugt und Menschen „zur Vernunft bringt“.

Wenn man sich den Informationen über die in Gang befindlichen *Umweltzerstörungen* offen stellt, kann man sich trotz allen hoffnungsvollen Lösungsansätzen, trotz der Zusage des göttlichen Bundes und trotz den erwähnten Verheissungen des Reiches Gottes apokalyptischen Horrorvorstellungen nicht entziehen. Der „Untergang des Abendlandes“²⁸⁷ war noch eine relativ harmlose Variante (das Leben ginge ja in andern Kulturen weiter) verglichen mit Berechnungen über den „atomaren Holocaust“²⁸⁸ z.B. in Form des „nuklearen Winters“ bei einem grossen atomaren Schlagabtausch (auch nach der gegenwärtigen atomaren Abrüstung würde die Zahl der verbleibenden Atomsprengköpfe dafür immer noch genügen). Auch Berechnungen über mögliche Folgen der Klimaerwärmung - über eine Milliarde Menschen könnten zu Umweltflüchtlingen werden, weil sie von ihren Küstengebieten durch Ansteigen des Meeresspiegels vertrieben würden - haben durchaus apokalyptischen Charakter. Der innere Zusammenhang zwischen der Möglichkeit des atomaren und des „ökologischen Holocausts“ besteht in der Unterwerfung der Natur.²⁸⁹

²⁸⁵ Zu unterscheiden ist zwischen Angst, die zumeist den Grund ihrer selbst nicht angeben kann und deshalb eher lähmt, und Furcht, die ein Objekt der Furcht kennt und deshalb produktiv sein kann.

²⁸⁶ Gemeint ist jene Rationalität, die den Menschen befähigt, sein Begehrungsvermögen und damit sein Leben zu bestimmen und die angestrebten Zwecke zu erreichen. Vgl. dazu Picht, G.: Zum philosophischen Begriff der Ethik, ZEE 22 (1978), 243-261 (255).

²⁸⁷ Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit, München 1918, Bd. 2: Welthistorische Perspektiven, München 1922.

²⁸⁸ Schell, J.: Das Schicksal der Erde. Gefahr und Folgen eines Atomkrieges, München 1982⁵.

²⁸⁹ „Die Bombe ist das Resultat der Profanierung der Natur“ (Liquidierung des Heiligen) und „Die Bombe ist die Antwort der Natur auf die Vergewaltigung durch den Menschen“ (späte Rache der Natur): Diese Thesen vertritt und

All diese Weltuntergangsszenarien²⁹⁰ dürfen nicht verdrängt werden, sonst wirken sie umso mächtiger hinter vordergründigem Fortschrittsoptimismus. Christliche Umweltethik kann am Stachel der Apokalyptik nicht vorbeigehen. Sie kann zwar den Pessimismus z.B. eines Hoimar von Ditfurth nicht teilen, der die globale Umweltkatastrophe mit seinem „Es ist soweit“ als Faktum und Fatum hinstellt.²⁹¹ Es gibt weder einen eindeutigen Heils- noch einen entsprechenden Unheilsfahrplan.²⁹² In der apokalyptischen Tradition wurde allerdings aus dem Erschrecken immer wieder ein Unheilsfahrplan gemacht. Die Umweltethik muss sich aber der angstvollen Ungewissheit des Ausgangs stellen. „Es gilt ernstzumachen mit der Einsicht, dass die Menschheit keine Überlebensgarantie hat und auch der christliche Glaube eine solche Garantie nicht zu geben vermag.“²⁹³ Vom Neuen Testament her sind alle Versuche, das Ende zeitlich vorauszuberechnen, abzulehnen. Doch gerade daraus resultiert die Forderung furchtsamer Wachsamkeit, wie das Gleichnis der zehn Jungfrauen zum Ausdruck bringt (Mt 25,1 ff).

Die Doxologie „Gott allein die *Ehre* von der wir im letzten Kapitel sprachen, wie die bereits wiederholt erwähnte Ehrfurcht vor dem Schöpfer und der Schöpfung, haben direkt mit Furcht zu tun: mit der notwendigen Furcht, die Spielregeln zu verletzen und die Gästeordnung zu missachten.

begründet Dätwyler, Ph.: Die Bombe in uns, in: ders./Eppler E./Riedel I.: Die Bombe, die Macht und die Schildkröte. Ein Ausweg aus der Risikogesellschaft?, Ötten 1991, 7—42 (20ff, 28ff).

²⁹⁰ Eine gute Übersicht bietet Körtner, U.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 155-277.

²⁹¹ Ditfurth, H. von: So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist soweit, Hamburg/Zürich 1985.

²⁹² Auch von der naturwissenschaftlichen Theorie der offenen Systeme her (vgl. oben Kapitel 2.2.2) ist ständig mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Kippeffekte, aber auch neue Regulierungen eintreten können, die die Zukunft der Schöpfung unerwartet verändern.

²⁹³ Körtner, U.: Weltangst und Weltende, a.a.O., 325.

Betrachten wir *als Beispiel das Weltgericht in der Jesaja-Apokalypse* (Jes 24-27). Sie zeichnet ein Bild der Furcht und des Schreckens und ruft so zur Umkehr auf. „Siehe, der Herr entleert die Erde und verheert sie; er kehrt ihre Oberfläche um und zerstreut ihre Bewohner. Wie dem Volke ergeht's dann dem Priester, wie dem Sklaven so seinem Herrn, wie der Magd so ihrer Gebieterin, wie dem Käufer so dem Verkäufer, wie dem Verleiher so dem Entleiher, wie dem Schuldherrn so dem Schuldner. Ausgekehrt und entleert wird die Erde, ausgeraubt und ausgeplündert; denn der Herr hat dieses Wort geredet. Es welkt, zerfällt die Erde, verwelkt, zerfällt die Welt, es verwelkt die (Himmels-) Höhe samt der Erde, da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern, denn sie haben die Gebote übertreten, die Satzungen verletzt, den ewigen Bund gebrochen. Darum frisst ein Fluch die Erde und büssen, die darauf wohnen.“ (Jes 24,1-6)

Die Jesaja-Apokalypse stammt nicht vom Propheten des Jesajabuches im 8. Jahrhundert v.Chr., sondern aus spätnachexilischer oder gar hellenistischer Zeit, entstand also zwischen dem 5. und 2. Jahrhundert v.Chr.²⁹⁴ Es geht hier um eine Weltzerstörung als Weltgericht, das Mensch und Mitwelt gleichermassen umfasst. Ein drastisches Bild der vom Menschen ausgeplünderten und schliesslich menschenleeren Erde, einer „verbrannten Erde“. Ob Erdbeben (V. 1) oder Dürre (V. 4) oder Krieg (V. 5) den Erfahrungshintergrund bilden, muss offengelassen werden. Jedenfalls wird die Katastrophe nicht als Naturschicksal, sondern als Schuld der Menschen, als ihr „Verbrechertum“ (V. 20) verstanden, da sie die Erde entweiht, die Gebote übertreten, verletzt, eigenmächtig geändert²⁹⁵ haben (V. 5). Die

²⁹⁴ Kaiser, O. (Der Prophet Jesaja, K 13-39, ATD 18, Göttingen 1973, 145) datiert zwischen 167/164 und 360/340; Wildberger, H. (Jesaja. 2. Teilband K 13-27, Neukirchen 1989², 897f£) datiert auf die 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Er zählt wie heute die meisten Exegeten Jes. 24,1-20 zur ältesten Grundschrift der Jesaja-Apokalypse.

²⁹⁵ Kaiser, O., a.a.O., übersetzt „sie änderten die Satzung“, was ich oben in Leitlinie 1/9 aufgenommen habe.

Erde entweihen meint in diesem Kontext²⁹⁶ vermutlich das Blutvergiessen (4. Mose, 35,33; Ps 106,38). Das Blut entweicht das Land und dem Land kann nicht Sühne erwirkt werden. Dahinter verbirgt sich die Erkenntnis des unlösbaren Zusammenhangs von Frieden und Bewahrung der Schöpfung! Da der Bund Gottes mit der ganzen Schöpfung geschlossen ist (jedenfalls der Noahbund 1. Mose 9,9), hat auch das Brechen des Bundes durch den Menschen Auswirkungen auf die ganze Schöpfung. Die apokalyptische Schilderung des *Weltgerichts* ist *keine Prognose*, was kommt oder kommen kann, wie das naturwissenschaftlich gestützte Prognosen unserer Zeit tun. Die Rede vom Weltgericht ist vielmehr geradezu die *Alternative zum Weltuntergang*,²⁹⁷ Indem sie Schuld aufdeckt und damit benennbar macht, will sie zur Verantwortung rufen. Die Schilderung des Weltgerichts weist auch weniger auf ein fernes Gericht Gottes am Ende der Zeit hin, sondern besagt vielmehr: Wer die Erde zerstört, ist schon gerichtet, das heisst richtet sich selbst. Wer umgekehrt auf den kosmischen Christus²⁹⁸ hört, „ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (Joh 5,24). Das Weltgericht schützt damit auch vor der Versuchung, dass der Mensch selbst den Mitmenschen richtet oder die Natur „sich schon selbst rächen wird und zurückschlägt“ wie heute oft zu hören ist. Das Richten ist Sache Gottes und nicht des Menschen oder der Natur. So wie die Armen aber vor Gott klagen werden, so tut es auch die Natur mit ihrem Schmerzruf (Rom 8,22) und ihrer Trauer (Hos 4,3).²⁹⁹ Eine christlich vertretbare Apokalyptik will dabei nicht einen

²⁹⁶ Andernorts ist damit Ehebruch (Jer 3,2) oder Götzendienst (Jer 3,9) gemeint.

²⁹⁷ Vgl. dazu das Dossier: Weltgericht statt Weltuntergang, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr.6/1992, 7-10.

²⁹⁸ Der kosmische Christus ist der auferstandene Christus als Richter. Zu Christus als Richter und Versöhner vgl. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 370-450, bes. 387-397.

²⁹⁹ Luther geht so weit, „dass am Jüngsten Tag alle Kreaturen über die Gottlosen Zeter schreien werden, dass sie ihrer hie auf Erden missgebraucht haben, und werden sie anklagen als Tyrannen, welchen sie haben müssen unterworfen sein wider alles Recht und Billigkeit.“ (WA 41, 308,15-18)

sich rächenden Gott zeichnen, denn Gott ist nach christlichem Verständnis in Christus „nicht gekommen zu verderben, sondern zu retten“ (Lk 9,56). Gerade um diese rettenden Kräfte zu wecken, damit die massvolle Selbstbegrenzung der Menschen gelingt, ist Furcht und absolute Anerkennung gewisser Tabus bei Eingriffen in die Schöpfung - die Gentechnologie ist heute in vielen Umweltethiken zum Prüfstein und Symbol dafür geworden - nötig.

3.3.3.10 Mythen und Märchen

Leitlinie 1/10 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Nimm die Schöpfungsmythen ernst. Sie sind nicht längst überholte alte Weltbilder, sondern enthalten Leitbilder des Masshaltens.

Anders gesagt

Das Ethos des Masses muss die explizite Rationalität ethischer Kriterien mit der impliziten Rationalität und Weisheit der Schöpfungsmythen verbinden, um handlungswirksam zu sein.

Weltweit enthalten Schöpfungsmythen und -märchen die Erkenntnis, dass Masslosigkeit im Gebrauch der Gaben der Natur und Habgier die Lebensgrundlagen zerstört und die Ursache von Unglück ist. *Drei Beispiele* seien erwähnt.

Ein *nigerianischer Schöpfungsmythos* mit dem Titel „Warum der Himmel so weit weg ist“ erzählt: „Am Anfang war der Himmel noch sehr nahe bei der Erde. Zu jener Zeit mussten die Menschen die Erde nicht bearbeiten, weil sie immer, wenn sie hungrig waren, einfach ein Stück vom Himmel abschnitten und es assen. Aber der Himmel wurde mit der Zeit böse, denn sie schnitten oft mehr ab, als sie essen konnten, und warfen den Rest auf den Abfallhaufen. Der Himmel wollte aber nicht auf den Abfallhaufen geworfen werden. Deshalb warnte er die Menschen, dass - wenn sie in Zukunft nicht achtsamer seien - er weit weg gehen würde. Eine Zeitlang beachtete jedermann diese Warnung.

Eines Tages aber schnitt eine gierige Frau ein überaus grosses Stück vom Himmel ab. Sie ass so viel sie konnte, konnte aber nicht alles essen. Erschrocken rief sie ihren Mann, aber auch er konnte es nicht fertig essen. So riefen sie das ganze Dorf zusammen, damit sie helfen würden, aber auch sie konnten es nicht fertig essen. So mussten sie den Rest auf den Abfallhaufen werfen. Darauf wurde der Himmel sehr böse und erhob sich weit über die Erde, so dass ihn kein Mensch erreichen konnte. Von da an musste der Mensch für seine Nahrung arbeiten."³⁰⁰

Dieser Ursprungsmythos erklärt den Ursprung der Notwendigkeit der Arbeit und ortet ihn in der Habgier. Implizit wird als ethisch richtiges Verhalten das Masshalten im Umgang mit der Überfülle der Gaben der Natur resp. der Gottheit genannt. Dasselbe Grundmotiv (allerdings nicht in einen Ursprungs-, sondern einen Befreiungsmythos eingebettet und verbunden mit dem Sabbatgebot) zeigt sich in der *Erzählung von Manna und Wachteln* beim Durchzug der Israeliten durch die Wüste nach dem Auszug aus Ägypten (2. Mose 15,22-16,36). Gott schenkt so viel Manna (das tropfenartige, essbare Gebilde an den Blättern des Wüstenbaumes Tamariske), wie jede und jeder zum Leben braucht, jedem sein Mass. Habgierig zu horten statt auf Gottes Gaben zu vertrauen führt nicht weiter: „Da hatte der, der viel gesammelt hatte, keinen Überschuss, und der, der wenig gesammelt hatte, keinen Mangel; ein jeder hatte gesammelt, so viel er brauchte. Dann sprach Mose zu ihnen: Niemand hebe etwas davon bis zum Morgen auf! Aber sie gehorchten Mose nicht, sondern etliche hoben bis zum Morgen davon auf. Da verfaulte es und wurde voller Würmer und stinkend. Mose aber ward zornig über sie.“ (16,18-20) Bis in *lokale Sagen* hinein wirkt diese Mahnung zum Masshalten im Gebrauch der Naturgaben. Der Nahrungsmittelfrevel wird bestraft. Der Mensch kann im Überfluss ebenso zugrunde gehen wie in der Hungersnot. So die innerschweizer

³⁰⁰ Beier, U. (Hg.): The Origin of Life and Death. African Creation Myths, London/Nairobi 1970, 51f (Übersetzung CS).

Blüemlisalp-Sage: „Die Blüemlisalp am Uri-Rotstock war eine Alp, wie man heute keine mehr findet, voll von Kräutern, die sich direkt in Milch umsetzten. Dreimal am Tag mussten sie dort melken. Da haben sie mit Käseläuben und Butterballen Stege gebaut (um durch den Mist trockenen Fusses von der Wohnhütte zum Stall zu gelangen). Darauf begann es zu schneien. Und der Senn wollte fliehen, doch musste er mit dem Kessel unter der Hüttentür bleiben.“³⁰¹

Helfen Erzählungen in Form von Mythen, Märchen und Sagen zur ethischen Urteilsfindung? Sind sie nicht überholt und dem rational und wissenschaftlich denkenden Menschen verschlossen und nicht evident? Nein. Mythen vermitteln Haltungsbilder wie sie für jede Tugend und so auch für das Ethos des Masshaltens nötig sind. In der gegenwärtigen Theologie und Philosophie gewinnt die Erkenntnis an Boden, dass nach dem (mit dem Namen Rudolf Bultmann verbundenen) Entmythologisierungsprogramm nun „ein neues Verhältnis zum Mythischen gewonnen werden muss. Ein Wirklichkeitskonzept, das das Ganze der Wirklichkeit umfassen will ... wird ohne mythische Ausdrucksweisen - oder zumindest Ausdrucksweisen, die im mythischen Verstehen wurzeln - wohl nie zureichend aussagbar sein.“³⁰² Theologie und Philosophie werden *heute mythenfreundlicher*^{2&6}, was wie die Entmythologisierung z.T. zeitgeschichtlich bedingt ist³⁰³.

Mythenfreundlichkeit muss keineswegs eine Absage an die Vernunft bedeuten. Vielmehr wird heute die „*implizite Rationalität*“ der Mythen entdeckt³⁰⁴, die durch Philosophie und Theologie explizit gemacht

³⁰¹ Nach Müller, J.: Sagen aus Uri, Bonn 1978.

³⁰² Schmid, H. H. (Hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 11 (Vorwort von H. H. Schmid). Sammelband der Vorträge des VI. Europäischen Theologenkongresses 1987 in Wien.

³⁰³ So wie das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns u.a. politisch bedingt als Protest gegen Mythen des 20. Jahrhunderts zu verstehen ist, so die heurige Mythenfreundlichkeit als Folge der Krise des objektivierenden wissenschaftlichen Denkens, das auf manche Zeitprobleme keine Antwort zu geben vermag.

³⁰⁴ So Stolz, F.: Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale

wurde und wird. Im Rationalismus löste sich allerdings die Vernunft von der Bindung an die Weisheit der Mythen. C. F. von Weizsäcker bezeichnet den religiösen Mythos zu Recht als „eine Weise, uns im Ganzen des Lebens und der Welt zu orientieren. Mythos ist in diesem Sinne das älteste Organ der Vernunft.“³⁰⁵ Der Unterschied zwischen dem Mythos und Philosophie wie Theologie kann so charakterisiert werden³⁰⁶: Der Mythos - hier in allgemeinem Sinn verstanden als traditionelle Erzählung, oft mit ritueller Realisierungsmöglichkeit³⁰⁷ - beinhaltet eine implizite Rationalität, ist inklusiv, stellt die Welt paradigmatisch und konkret dar und leistet Orientierung durch Identifikation. Die Philosophie (und Theologie) formuliert die Rationalität explizit, ist gegenüber andern Philosophien/Theologien exklusiv-abgrenzend, beansprucht Allgemeingültigkeit und leistet Orientierung durch Distanz.

Für die Ethik, auch die *Umweltethik*, ist nun gerade die *Orientierung durch Identifikation*, wie sie im Mythos (und im Märchen) geschieht, bedeutsam. Der tschechische Philosoph Milan Machovec weist mit seinem harten Urteil auf einen wunden Punkt der Ethik hin, wenn er schreibt: „Nachdem die Moral zu einem Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung wurde, verlor sie die Fähigkeit, die Menschen moralisch zu beeinflussen und zu erziehen, die sie im Rahmen des Mythos noch hatte. Die mythischen Erzählungen stellen uns Modelle der moralischen Wirkung auf die breiten Schichten vor, die die Ethik als Wissenschaft nie aus sich selbst fabrizieren konnte ... Der

Umgang mit dem Mythos, in: Schmid, H. H. (Hg.): Mythos und Rationalität, a.a.O., 81-105 (84ff).

³⁰⁵ Weizsäcker, C. F. von: Bewusstseinswandel, München 1988, 251.

³⁰⁶ Ich folge dabei Stolz, F., a.a.O., 82-92.

³⁰⁷ Ebd., 82. Einen viel engeren Mythosbegriff verwendet Pannenberg, W.: Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: Schmid H. H. (Hg.): Mythos und Rationalität, a.a.O., 108-123. Er distanziert das Spezifische der christlichen Botschaft, die Eschatologie, vom Mythos. Einen „fundamentalen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Mythos“ sieht auch M. Huppenbauer, a.a.O., K 1.1.

einzelne kann moralisch besser werden nur durch eigene Emotionen, durch Sorge, Hoffnung, Angst und Trauer, und man kann nur um konkrete Menschen ängstlich sein, nie um Abstraktionen."³⁰⁸ Im Mythos erscheinen Bilder, Haltungsbilder, Vorbilder. Insofern will auch der Schöpfungsmythos als Ursprungsmythos nicht nur, wohl auch nicht primär, in der Vergangenheit Gewordenes erklären, sondern Gegenwart und Zukunft gestalten. Er hat eine ethische Funktion. Schon Eliade schrieb: „Hauptaufgabe des Mythos ist es, die vorbildhaften Muster aller bedeutungsvollen menschlichen Riten und menschlichen Tätigkeiten festzusetzen'."³⁰⁹

Masshalten mithilfe religiöser Mythen und Märchen bedeutet weder eine Wiederverzauberung und Resakralisierung der Natur noch eine Absage an die wissenschaftlich formulierte Umweltethik, die nach explizit rational begründbaren, verallgemeinerungsfähigen Kriterien und Maximen sucht. Letzteres ist für die Kommunikabilität in der heutigen wissenschaftlich-technischen Welt unabdingbar. Dieser Versuch bleibt aber wirkungslos, wenn er nicht die uralte Weisheit der impliziten Rationalität der Schöpfungsmythen mit ihrer *motivierenden und erziehenden Funktion* einzubeziehen sucht. Denn diese Weisheit weiss um die Notwendigkeit des Masshaltens, wie obige Beispiele zeigen. Eine narrative, den religiösen Mythos ernst nehmende und fruchtbar machende Umweltethik wäre erst noch zu entwickeln.³¹⁰ Hier muss eine Problemanzeige genügen. Dabei können religiöse³¹¹ Mythen mit ihrer

³⁰⁸ Machovec, M.: Die Rückkehr zur Weisheit, Stuttgart 1988, 115. Zu Mythos und Rationalität auch 5983.

³⁰⁹ Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von M. Eliade, Einsiedeln/Zürich 1964, 33 (1992 erschien eine Neuauflage).

³¹⁰ So ist im erwähnten Sammelband des VI. Europäischen Theologenkongresses (Schmid, H. II., a.a.O.) das Verhältnis der Ethik zur heutigen Mythosrezeption nicht nur in einem kirchengeschichtlichen Beitrag aufgenommen. Ein Versuch, die Kreislauf-Mythen umweltethisch fruchtbar zu machen, findet sich bei Drewermann, E.: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981, 111-132.

³¹¹ Bewusst spreche ich hier von *religiösen* Mythen. Wo sie fehlen, treten an ihre

wirklichkeitsstiftenden und Tabugrenzen setzenden Kraft nicht einfach „gemacht“ werden. Sie sind Ergebnis langer kollektiver Prozesse und - theologisch gesehen - göttlicher Offenbarung.

3.3.3.11 Ökologische Preisgestaltung
Leitlinie 1/11 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Deine natürliche Mitwelt ist mehr als ein käufliches Gut. Geld ist fast unendlich vermehrbar. Die Güter der Natur sind dagegen begrenzt. Bezahle das, was du von den Leihgaben der Erde beziehst, so, dass alle ökologischen Kosten darin enthalten sind.

Anders gesagt

Wegen der dominanten Rolle des Geldes in der heutigen Form der Weltwirtschaft ist die Preisgestaltung das wirksamste und eines der schnellsten Mittel zum Masshalten. Die Preise sind so zu gestalten, dass sie die volle ökologische Wahrheit sagen, also die ökologischen Kosten voll enthalten.

Schöpfungs- und Ursprungsmythen, von denen wir im vorigen Kapitel gesprochen haben, waren insbesondere in Gesellschaften wirkungsvoll, die noch agrarisch und vom Tauschhandel geprägt waren. Demgegenüber sind die meisten heutigen Gesellschaften durch und durch geprägt von der *Geldwirtschaft*. Auch der Umgang mit der Natur ist zum grössten Teil davon bestimmt. Deshalb kommt heute dem Verhältnis von Geld und Natur, von Ökonomie und Ökologie und darin

Stelle leicht säkulare. z.B. nationale oder wissenschaftliche „Mythen“ als Ersatzorientierung (z.B. der positivistische „Mythos“ der Objektivität der Wissenschaft, bei dem Wertfragen tabuisiert sind). In solch zivilreligiösem Kontext verkommt das Ethos des Masses immer wieder zur kleinbürgerlichen Tugend der Mässigkeit.

insbesondere der Preisgestaltung für die Güter der Natur eine Schlüsselrolle für das Ethos des Masshaltens zu.

„Heute regiert das Mass des Marktes, nicht das Mass des Menschen“³¹² oder das Mass der Natur. Geld kann praktisch unendlich vermehrt werden, ohne an natürliche Grenzen zustossen. Diese „Geld-Schöpfung“ gerät nun aber in harten Konflikt mit der „Natur-Schöpfung“, die begrenzt ist. Immer lauter ertönt deshalb die Forderung, die Ökonomie müsse der Ökologie untergeordnet werden. Einer der Pioniere dieses Anliegens im deutschsprachigen Raum ist der St. Galler Ökonom Christoph Binswanger: „Die Geld-Schöpfung, die im Belieben des Menschen steht, muss der Natur-Schöpfung, die nicht Sache des Menschen ist, untergeordnet werden.“³¹³ Auch theologische Wirtschaftsethiken³¹⁴ und kirchliche Stellungnahmen³¹⁵ betonen dies immer wieder.

Nach 25jähriger Diskussion setzt sich heute die umweltethisch relevante Einsicht auch umwelt- und wirtschaftspolitisch immer mehr durch, dass die Preise die externen ökologischen Kosten voll internalisieren müssen. Dass „*die Preise die volle wirtschaftliche und ökologische Wahrheit sagen " müssen*“³¹⁶, ist nun auch bei Politikern und Unternehmern - zumindest theoretisch - anerkannt. So nahm der Unternehmerrat der Unced-Konferenz das Anliegen auf, indem er postuliert: „Auch die Umwelt muss einen Preis haben.“³¹⁷ Zu den

³¹² So Rock, M.: Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Birnbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 72-102 (82).

³¹³ Binswanger, Ch.: Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, Stuttgart 1991, 23. Im Ansatz bereits in seiner Antrittsvorlesung von 1969, ebd. 27-41.

³¹⁴ Z.B. Rieh, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 2, Gütersloh 1990, 308-318.

³¹⁵ Z.B. Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 132.

³¹⁶ Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, Darmstadt 1990², 143. Zum Thema „Die Preise müssen die Wahrheit sagen“ 143-158.

³¹⁷ Schmidheiny, St. mit dem Business Council for Sustainable Development: Kurswechsel, München 1992, 43-66 (43).

Umweltkosten gehören dabei nicht nur die gegenwärtig verursachten Schäden, sondern auch zukünftige Knappheiten. Während die Marktpreise z.B. von Rohstoffen nur gegenwärtige Knappheiten spiegeln, „müssten auch die künftigen Knappheiten bei der Preisbildung miteinbezogen werden. Das würde die Beschaffungskosten von Naturgütern verteuern, so zu ihrem haushälterischen Gebrauch nötigen und käme zugleich vielen rohstoffexportierenden Entwicklungsländern zugute“, meint der Wirtschaftsethiker Arthur Rieh zu Recht.³¹⁸ Solche Aussagen und Entwicklungen können allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Ökonomie und Ökologie noch lange nicht versöhnt sind.

Nachdem seit Mitte der siebziger und in den achtziger Jahren die Umweltgesetze ausgebaut wurden, Masshalten also durch Gebote und Verbote zu fördern versucht wurde, stehen seit Ende der achtziger Jahre ökonomische Instrumente im Vordergrund der Diskussion. Von den drei Grundpfeilern der Umweltpolitik - dem Vorsorgeprinzip (z.B. Risikominimierung), dem Verursacherprinzip (Vermeidungs- resp. Schadenkostenansatz) und dem Gemeinlastprinzip (Übernahme der Vermeidungs- resp. Schadenkosten durch die Allgemeinheit) - ist das Verursacherprinzip am direktesten marktwirtschaftlich orientiert.

Eine ganze *Palette von marktwirtschaftlichen Instrumenten* ist heute in Diskussion³¹⁹: Emissionsabgaben (Lenkungsabgaben wie z.B. Fluglärmaabgaben), Benutzergebühren (z.B. für Abfall), Produktabgaben (z.B. für Batterien), Verwaltungsgebühren (z.B. für die Registrierung neuer Produkte), handelbare Emissionszertifikate (z.B. für CO₂-

³¹⁸ Rieh, A.: Marktwirtschaft - Möglichkeiten und Grenzen, *ZeitSchrift/Reformatio* 41 (1992), Nr.4, 260-272. Der Aufsatz erschien kurz nach dem Tod des 82jährigen A. Rieh von Ende Juli 1992.

³¹⁹ Vgl. dazu Weizsäcker, E. von: *Erdpolitik*, a.a.O., 152ff; als Übersicht für die Schweiz: Schweiz. Gesellschaft für Umweltschutz (Hg.): *Umwelt und Markt*, Zürich 1992; Arbeitskreis Kapital und Wirtschaft: *Mehr Markt in der Energie- und Umweltpolitik*, Zürich 1992, 13-24.

Ausstoss), Erweiterung der Umwelthaftung³²⁰, Pfandabgaben/Depots (beim Kauf eines Produkts, z.B. für Flaschen), Steuervorteile für umweltfreundliche Produkte und für Umweltinvestitionen, freiwillige Vereinbarungen einzelner Unternehmen, Firmengruppen oder Branchen, Benutzervorteile (z.B. von Autos mit Katalysator bei Smog-Alarm) und Umweltsteuern.

Umweltschäden verursachen heute jährliche *externe*, d.h. der Allgemeinheit aufgebürdete *Kosten* von 5-10 Prozent des Bruttosozialprodukts.³²¹ Die Umweltschutzaufwendungen betragen in Deutschland jährlich 1-1,5 Prozent des Bruttosozialprodukts. Durch die Anwendung der genannten Instrumente werden bisher nach Berechnungen von Ernst U. von Weizsäcker also nur ein Fünftel bis ein Zehntel der externen Umweltkosten internalisiert³²². Die Zahl der Abgabesysteme nimmt aber - zumindest in den Industrieländern - rasch zu. In den OECD-Ländern hat sie sich 1987-91 verdreifacht³²³.

Das Konzept der *Ökologisierung der Wirtschaft durch die Ökonomisierung der Natur* ist unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Weltwirtschaft unumgänglich und ein relativer Fortschritt.³²⁴ So sind umweltethisch gesehen die marktwirtschaftlichen

³²⁰ Der Ausbau der Umwelthaftung - nur eine Anwendung des Verursacherprinzips, ist äusserst wirksam, weil damit umweltgefährdende oder risikoreiche Technologien rasch an die finanziellen Grenzen der Versicherbarkeit stossen. Wenn die im schweizerischen Kernenergiehaftpflichtgesetz festgelegte maximale Deckungssumme von einer Milliarde Franken für Kernenergieanlagen deutlich erhöht würde, wie dies angesichts des Risikopotentials notwendig wäre, würde z.B. Solarstrom gegenüber Atomstrom deutlich an Konkurrenzfähigkeit gewinnen.

³²¹ Für Deutschland wurden etwa 5 Prozent errechnet von Wicke, L.: Die ökologischen Milliarden, München 1986; auf rund 10 Prozent 1988 kommt Leipert. Ch.: Die heimlichen Kosten des Fortschritts, Frankfurt 1989, ebenfalls Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, a.a.O., 146. Für die ehemalige DDR vgl. Umweltreport DDR: Bilanz der Zerstörung, Kosten der Sanierung, Strategien für den ökologischen Umbau, Frankfurt 1990.

³²² Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, a.a.O., 147.

³²³ OECD: Recent Development in the Use of Economic Instruments, Environment Monographs Nr. 41, Paris 1991.

³²⁴ Vgl. auch Kapitel 4.9.2.

Instrumente im Dienst des Masshaltens sehr zu unterstützen. Wo alles seinen Preis hat, muss auch die Natur einen angemessenen bekommen. Ohne diese ökologische Wahrheit der Preise gelingt das Masshalten nicht. Eine ethische Bedingung dabei ist, dass die Umweltkosten sozial gerecht verteilt werden, was bei manchen Instrumenten ausgleichende Massnahmen erfordert, insbesondere bei Steuern auf Produkten, die die Grundbedürfnisse decken.

Mit der Ökonomisierung und *Monetarisierung der Natur* sind allerdings auch etliche *ethische Probleme* verbunden: Die Verantwortung für die Natur wird vom einzelnen auf das Preissystem verschoben („Ich darf die Natur brauchen wie ich will, ich bezahle ja dafür“). Zudem entspringt die Monetarisierung der Natur einem utilitaristischen Ansatz, der in Spannung zum Ansatz des Gastseins steht. Die Natur wird damit auch sehr anthropozentrisch vom Nutzen für den Menschen her beurteilt. Wenn man der Natur als Mitwelt dagegen - ob anthropozentrisch oder bio- resp. physiozentrisch begründet ist dabei nicht so entscheidend - Subjektcharakter zubilligt und den Beziehungs- statt den Objektcharakter in den Vordergrund rückt, wie es unserem Ansatz entspricht³²⁵, dann müsste man über die Monetarisierung der Natur hinaus den Schritt zur unverfügbaren *Würde* der Natur auch tun. Umweltethisch ist dann Kants Aussage, alles habe einen Preis oder eine Würde³²⁶, leicht abzuwandeln: Die Mitwelt hat einen Preis *und* eine Würde³²⁷! Ein zweites ethisches Problem liegt in der Frage nach dem *Menschenbild* hinter dem Satz, ohne die ökologische Wahrheit der

³²⁵ Vgl. Kapitel 5.3.5.

³²⁶ Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 77, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1966³, 68: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden: was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“

³²⁷ Die Spannung zwischen vorwiegend anthropozentrischen Ansätzen in der Umweltökonomie und häufig biozentrischen Ansätzen in der Umweltethik ist im Dialog weiter zu klären.

Preise gelinge das Masshalten nicht. Er beinhaltet das Eingeständnis, dass der Mensch - zumindest der durchschnittliche, an dem die Tauglichkeit und Wirksamkeit der Umweltethik schliesslich zu messen ist - weniger wegen seiner Beziehung zur Natur, seiner Weisheit aus Schöpfungsmythen oder seines Glaubens an den Schöpfergott Mass hält, sondern aus dem kurzfristigen finanziellen Eigeninteresse, das durch die Preise steuerbar ist. Schon Plato betrachtete das Streben nach Geld als Inbegriff des menschlichen Begehrungsvermögens, der *epithymia*. Eine Ethik, die nicht mit einem Menschen rechnet, wie er sein sollte, sondern wie er ist, muss deshalb bei diesem Streben nach Geld und dem entsprechenden Streben nach Einsparen von Kosten ansetzen. Das ist ethisch nicht verwerflich, sondern unter dem ethisch wichtigen Postulat der Praktikabilität ethischer Normen sogar wünschbar - sofern dieser Weg nicht verabsolutiert, sondern das Anknüpfen am Eigeninteresse als erste Stufe ethischer Motivation gesehen wird. In demokratisch gestalteten Staaten wird die Bevölkerung einer Preisgestaltung, die die ökologische Wahrheit sagt, allerdings nur zustimmen, wenn sie eine innere Beziehung zur Natur und eine Einsicht in ihre Würde bereits entwickelt hat.

3.3.3.12 Relationalität und Komplementarität

Leitlinie 1/12 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Versuche die Komplexität und Widersprüchlichkeit der Welt auszuhalten. Das Mass findest du, wenn du nicht eine Leitlinie oder einen Wert verabsolutierst, sondern sie in ihrer Vernetzung beachtest. Gleichzeitig wirst du Prioritäten setzen.

Anders gesagt

Jede ethische Leitlinie für ein Ethos des Masses kann zu Masslosigkeit führen, wenn sie verabsolutiert wird. Nur die

Relationalität, die Vernetzung der verschiedenen Leitwerte führt zum Mass. Da nicht alle Werte gleichzeitig verwirklicht werden können, sind Vorzugsregeln zu beachten.

Das ethisch Massvolle ist eine Beziehungsgrösse und Masshalten geschieht primär durch Beziehungen. Diese Grundthese meiner Umweltethik, besonders deutlich in den Leitlinien 1/1-5, gilt in einer speziellen Weise auch für die Relation der Werte zueinander. *Relationalität* - das In-Beziehung-Sein, Aufeinander-bezogen-Sein - bedeutet: Wertewerden nicht verabsolutiert, sondern in Relation zu ihren Gegenwerten beachtet. Dieses Kriterium der Relationalität verdanke ich besonders der Ethik von Arthur Rieh³²⁸. Zahlreiche der bisher und im folgenden Kapitel 5.4 zu nennenden umweltethisch relevanten Werte stehen in Spannung zueinander, wenn man sie gleichzeitig zu verwirklichen sucht: Freiheit und Bindung, Ekstase und Askese, Liebe und Furcht, Transzendenz und Immanenz Gottes, Jenseitshoffnung und Diesseitsverantwortung, Eigennutz und Gemeinwohl, Verantwortung für gegenwärtige und für zukünftige Generationen, Menschenschutz und Naturschutz usw. Auch Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung gehören zwar zusammen, geraten aber laufend miteinander in Konflikt, wenn es z.B. um die Verteilung von Finanzmitteln für die eine oder andere Aufgabe geht. Ein anderes Beispiel sind die vier Freiheiten, die die Grundlage des Europäischen Binnenmarktes bilden: Wenn der freie Personen- und Güterverkehr maximiert und nicht relational zum Wert der nachhaltigen Bewahrung der Schöpfung gesehen wird, führt er zu Masslosigkeit. Wenn man einen Wert zu maximieren statt zu optimieren sucht, kann dies zu Masslosigkeit führen, auch wenn der Wert in sich dem Masshalten dient. Nur wenn die Werte relational aufeinander bezogen sind und damit sich gegenseitig

³²⁸ Das Kriterium der Relationalität ist das grundlegendste Kriterium seiner Ethik. Vgl. Rieh, A.: *Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1984, 184-192; Bd. 2, Gütersloh 1990, 36-40, 168-175. Vgl. auch oben Kapitel 4.3.1.

begrenzen und vor Verabsolutierungen schützen, gelingt das Masshalten. Das Leben als Gast auf Erden lässt sich nicht an *einem* Grundwert orientieren. Es braucht die Relationalität der Zwecke³²⁹ und die Relationalität der Grundwerte³³⁰.

Masshalten durch Relationalität der Werte darf aber auch hier nicht mit Mittelmass verwechselt werden. „Mit einem blossen Kult der Mitte oder gar mit schierer Ausgewogenheit hat das keineswegs zu tun. Schon gar nicht meint Relationalität ein opportunistisches Lavieren zwischen gegensätzlichen Positionen, nur um möglichst ungeschoren davonzukommen.“³³¹ Ein zeitlich begrenztes Übergewicht des einen oder andern Wertes kann oft nötig sein. Solche Asymmetrie ist aber immer als eine situationsbezogene, pragmatische, die sich ihrer Einseitigkeit bewusst ist und sich nicht zum Prinzip erklärt, zu verstehen. Rieh weist zu Recht darauf hin, dass eine Aussöhnung der Werte, die die Spannung ein für allemal überwinden würde, dem Eschaton, dem Reich Gottes, vorbehalten bleibt.³³²

Statt von Relationalität könnte man auch von einer *Wert-Kybernetik* sprechen. So wie die Kybernetik die Steuerung von vernetzten Abläufen und die Biokybernetik die Steuerung von Organismen und Ökosystemen durch Vernetzung bezeichnet³³³, so bedeutet Wertkybernetik, dass Werte und Normen wie ein vernetztes System betrachtet werden, die es in einem dynamischen Gleichgewicht zu steuern gilt. Die Steuerung geschieht dabei im Unterschied zur Auffassung in der Biokybernetik nicht selbsttätig, sondern durch die ethischen Entscheide der Menschen. Für die christliche Ethik ist der Geist Gottes der kybernetes, die steuernde Kraft, die das Masshalten durch Vernetzung der Werte ermöglicht. Ohne einem naturalistischen Fehlschluss zu erliegen, wäre

³²⁹ Ebd., Bd. 2, 36ff.

³³⁰ Ebd., 168ff.

³³¹ Ebd., 169.

³³² Ebd., 40.

³³³ Vgl. oben Kapitel 2.3.1.

es lohnend zu prüfen, was die Biokybernetik für eine Wertkybernetik bedeuten könnte, gerade wenn man davon ausgeht, dass der kosmische göttliche Geist und der im Menschen wirkende göttliche Geist derselbe ist.

Verwandt mit der Relationalität und zugleich von ihr unterschieden ist die *Komplementarität*. Auch sie kann wie die Relationalität als Kriterium für das Masshalten betrachtet werden, indem sie Absolutismen überwinden will. Erinnern wir uns nochmals an die naturwissenschaftliche Definition von Komplementarität aus der Quantentheorie³³⁴: Komplementarität heisst die Zusammengehörigkeit verschiedener Möglichkeiten, dasselbe Objekt als verschiedenes zu erfahren. Komplementäre Erkenntnisse gehören zusammen, insofern sie Erkenntnis desselben Objekts sind. Sie schliessen einander jedoch insofern aus, als sie nicht zugleich und für denselben Zeitpunkt erfolgen können. Komplementarität wird heute als Erkenntnismethode in den verschiedensten Wissenschaften angewandt.³³⁵ In der Theologie³³⁶ spielte sie - noch ohne moderne quantentheoretische Erkenntnisse - besonders bei Nikolaus von Kues (1401-1464), dem kühnen spätmittelalterlichen Theologen und Kardinal, eine zentrale Rolle. Seine Gotteslehre und seine Kosmologie war geprägt von der *coincidentia oppositorum*³³⁷. Diese Erkenntnismethode³³⁸ geht davon aus, dass die

³³⁴ Vgl. Kapitel 2.1.4.

³³⁵ Vgl. dazu den Sammelband Fischer, E./Herzka, H./Reich, K. (Hg.): Widersprüchliche Wirklichkeit. Neues Denken in Wissenschaft und Alltag, München 1992 (Vorträge eines Symposiums zu Komplementarität).

³³⁶ Neuere Beiträge z.B. Heine, S.: Die Beziehung von Gott und Mensch als *coincidentia oppositorum*, Manuskript zum in vorheriger Anmerkung erwähnten Symposium (nicht im Sammelband); Reich, K.: Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz, Unterrichtswissenschaft 15 (1987), 332-343; Kaiser, C.: Christology and Complementarity. Religious Studies 12 (1976), 37-48.

³³⁷ Nikolaus von Kues: Schriften. In deutscher Übersetzung, München 1977ff.

³³⁸ Flasch, K.: Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz, in: Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der grossen Philosophen, Göttingen 1978², 229 weist daraufhin, dass es sich weniger um eine Lehre als eine Erkenntnismethode handelt.

Welt geprägt ist von unversöhnbaren Gegensätzen. Diese sind aber nur wegen der Endlichkeit des Geschaffenen unvereinbar. In der Unendlichkeit Gottes fallen die Gegensätze zusammen und werden zur Einheit. Im Endlichen bedeutet die *coincidentia oppositorum* aber, dass nichts im Mittelpunkt sein kann, da dieser nur dem Absoluten zukommt. (Deshalb gelangte Nikolaus von Kues vor Kopernikus zur Auffassung, dass die Erde nicht Mittelpunkt des Universums sein könne!) Daraus entfaltet er eine ganze Kosmologie. Es ist wohl nicht zufällig, dass in der heutigen Schöpfungsspiritualität und -mystik gerade Nikolaus von Kues wieder entdeckt wird!³³⁹ Mit Komplementarität verwandt ist die *Dialogik*. Als Dialogik bezeichnet Hermann Levin Goldschmidt³⁴⁰ das Miteinander von zwei gegensätzlichen Wahrnehmungen, die erst zusammen das Ganze ausmachen. Der Widerspruch wird stehen gelassen, während er in der Dialektik in der Synthese zu überwinden versucht wird. Die Dialektik sucht Herrschaft, die Dialogik will herrschaftsfrei sein³⁴¹, frei, mit dem Widerspruch zu leben. Es gibt dennoch einen unannehmbaren Widerspruch: das Böse³⁴². Hier liegt m. E. das Problem der in vielem wichtigen Dialogik: Woher stammen die Kriterien in der Dialogik, welches gute Widersprüche sind und welches böse? Einleuchtend grenzt Goldschmidt die Dialogik von Dialogismus ab, der z.B. in Form des Pandialogismus „überall und mit allen und allem ein, Gespräch! führen will“³⁴³ und damit unverbindlich wird. Das Verhältnis von Dialogik und Komplementarität bestimmt er so: „Die Komplementarität des Alls besteht, ob sie erkannt oder nicht erkannt wird, während die Dialogik in diesem All nur so lange Bestand hat, als

³³⁹ Fox, M.: *Vision vom Kosmischen Christus*, Stuttgart 1991, 186-189; Thiele, J.: *Die mystische Liebe zur Erde. Fühlen und Denken mit der Natur*, Stuttgart 1989, 130-143; Schupp, F.: *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 389-399.

³⁴⁰ Goldschmidt, H. L.: *Freiheit für den Widerspruch*, Schaffhausen 1976.

³⁴¹ Ebd., 196 und 15.

³⁴² Ebd., 196.

³⁴³ Ebd., 199.

ihre Bewährung gewagt wird und gelingt.“³⁴⁴ Was bedeuten *Relationalität, Komplementarität und Dialogik für unsere Ethik des Masses*? 1. Massvoll ist nicht von vornherein das, was statisch in der Mitte zwischen den Extremen liegt. Das Mass wird mit Relationalität, Komplementarität und Dialogik dynamisiert. Was ein massvoller Umgang mit der Schöpfung ist, lässt sich nicht ein für allemal festlegen. Massfindung ist ein dynamischer Prozess, in dem verschiedene, oft gegensätzliche Werte miteinander in Beziehung gesetzt und situativ gewichtet werden. 2. So wie in der naturwissenschaftlichen Komplementarität immer nur *ein* Erkenntnisweg aktuell ist und die andern potentiell sind, so ist zwischen aktualisierten und potentiellen Werten zu unterscheiden. Die potentiellen sind an sich nicht weniger wichtig, aber zurzeit nicht aktuell. So ist in einer Suchtgesellschaft die Askese ein wichtiger aktueller Wert im Dienste des Masshaltens (z.B. Alkoholabstinenz zur Zeit der Gründung des Blauen Kreuzes). Ekstase bleibt aber ein Wert als potentielles Korrektiv. In einer sehr rigiden Gesellschaft kann Ekstase zum notwendigen aktuellen Wert im Dienste des Masshaltens werden, um die Kräfte der Leidenschaftlichkeit, die zur Liebe gehören, wieder zu wecken. Askese bleibt dann aber ein potentieller Wert als mögliches Korrektiv. Dasselbe gilt für den Respekt vor der Natur: In der heutigen Zeit schamloser Naturzerstörung ist der Wert Respekt und Nachhaltigkeit aktuell unzweideutig in den Vordergrund zu stellen. Er bleibt aber relational verbunden mit dem Wert der Naturgestaltung und -Veränderung im Dienste des Wohls des Menschen. Situationsbedingt muss dieser Wert zurzeit in den Hintergrund treten. Er bleibt aber ein potentieller Wert. Dasselbe gilt für Freiheit und Solidarität usw. 3. Relationalität, Komplementarität und Dialogik sind Absagen an alle Absolutismen. Wo ein Wert verabsolutiert wird, verkehrt er sich in sein Gegenteil. Das bedeutet

³⁴⁴ Ebd., 208.

keinesfalls ein Relativismus der Werte, aber ständige dynamische Überprüfung und Korrektur aus lebendigen Beziehungen.

3.3.4 Welches Mass leben?

Die zweiten zwölf Leitlinien der Gästeordnung

In den ersten zwölf Leitlinien der Gästeordnung, der ersten „Tafel“, stand die Frage im Vordergrund, wie das Masshalten im Umgang mit der Mitwelt möglich ist, wie Umwelt und Entwicklung zu vereinen sind. In den folgenden zwölf Leitlinien, der zweiten „Tafel“, geht es nun um das „Was“. Was massvoll leben heisst, soll an zwölf umweltethisch relevanten Grundwerten gezeigt werden. Sie sind bereits in der bisherigen Studie bei der Auseinandersetzung mit verschiedensten Ansätzen immer wieder aufgetaucht, sei es in den Fallbeispielen, im naturwissenschaftlichen und historischen Teil sowie besonders beim Überblick über massvolles Verhalten in den heutigen Umweltethiken. Sie werden nun im eigenen Ansatz des Ethos des Masses systematisiert. Da in der Mitweltethik die Relationalität der Werte wie erwähnt fundamental ist, behandle ich nicht exemplarisch und vertieft ein oder zwei Grundwerte, sondern eine grössere Zahl von zwölf. Damit ist an manchen Punkten nicht viel mehr als eine Problemanzeige möglich; dafür soll das Ganze der Mitweltethik in ihrer Vernetztheit unter dem Gesichtswinkel des Masshaltens in den Blick kommen. Dies scheint mir heute vordringlicher als Monographien einzelner Grundwerte.

3.3.4.1 Nachhaltige Entwicklung

Leitlinie II/I der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle so, dass die Gäste, die nach dir kommen, mindestens gleichwertige Lebensbedingungen vorfinden wie du. Handle so, dass die Vielfalt menschlichen und nichtmenschlichen Lebens in Würde dauerhaft gewährleistet ist.

Anders gesagt

Massvoll handelt, wer den Mitmenschen und der Natur nicht mehr abverlangt, als er selber zu ihrer Erhaltung beitragen kann. Dabei hat eine künstliche Verknappung der nicht erneuerbaren Ressourcen und der nicht kreislaufintegrierten Güter Vorrang vor ihrem freien Gebrauch, da sonst eine nachhaltige Entwicklung nicht gelingt.

Wir definieren nachhaltige Entwicklung³⁴⁵ folgendermassen: Eine nachhaltige, dauerhafte Entwicklung ermöglicht Leben in Würde für die gegenwärtigen Generationen, ohne das Leben in Würde der zukünftigen Generationen und der Natur zu gefährden.³⁴⁶ *Dauerhaftigkeit im Sinne*

³⁴⁵ Im Brundtland-Bericht wird „sustainable development“ noch durchgängig mit „Dauerhafte Entwicklung“ auf Deutsch übersetzt. Mit Rio 1992 hat sich mehrheitlich die Übersetzung „nachhaltige Entwicklung“ durchgesetzt. Seit der Weltkonferenz „Umwelt und Entwicklung“ in Rio ist eine grosse Fülle von Literatur zur nachhaltigen Entwicklung erschienen. Von der Ethik (z.B. Justitia et Pax, Hg.: Eine Welt mit Zukunft. Die Chance der nachhaltigen Entwicklung, Zürich 1995), über kontinentale Gesamtkonzeptionen (z.B. Commission of the European Communities, Forward Studies Unit: Promoting Sustainable Economic and Social Development. The Future of North-South Relations, Brüssel 1993) zu zahlreichen Fallstudien (z.B. Brot für die Welt et al.: „Unsere Bäume sind weg, und alles Wild ist verschwunden.“ Urwaldzerstörung, Medienkonflikte und die Suche nach einer menschlichen Entwicklung im pazifischen Raum), Länderstudien (Sustainable Netherlands 1994, Nachhaltiges Deutschland 1995, Nachhaltige Schweiz 1996), frauenspezifischen Publikationen (z.B. Frauen-Feature-Service, Hg.: The Power to Change. Frauen, Umwelt und Entwicklung, Zürich - Dortmund 1994) bis zu Unterrichtsmaterialien (z.B. Brot für die Welt: Umwelt und Entwicklung, Lesebuch, Stuttgart 1993).

³⁴⁶ Diese Definition lehnt sich an jene im Brundtland-Bericht an (Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtlandt-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, 46. Vgl. auch Kapitel 4.9, Anm. 288ff): „Dauerhafte Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.“ Meine Definition ist um zwei wesentliche Elemente erweitert: Hinter dem Begriff „Bedarf“ steckt die sehr wichtige Grundbedürfnisstrategie des Brundtland-Berichts. „Leben in Würde“ geht über die Befriedigung (materieller) Grundbedürfnisse hinaus. Als zweites ist neben den zukünftigen Generationen auch die Natur nicht nur implizit, sondern explizit einbezogen.

der heute international angestrebten sustainability³⁴⁷ ist heute eines der wichtigsten Kriterien für das ökologisch und entwicklungspolitisch Massvolle. Diese Permanenzfähigkeit bedeutet nicht Stagnation. Wachstum und Entwicklung werden weder auf die Forderung nach Nullwachstum noch auf den Ruf nach permanentem Wachstum fixiert, sondern quantitatives und qualitatives Wachstum wird daran gemessen, ob es langfristig tragfähig sei. So soll z.B. nicht mehr Holz gefällt werden, als nachwächst. Dauerhaftigkeit meint, dass man von den „Zinsen“ der Natur und nicht von ihrem „Kapital“ lebt. Die Weltbank allerdings hat an der Rio-Konferenz über Umwelt und Entwicklung 1992 die Ansicht vertreten, nachhaltige Entwicklung könne auch vom „Kapital“ leben, nicht nur von den „Zinsen“³⁴⁸, was bei Umweltorganisationen auf heftige Ablehnung stiess. Faktum ist, dass die Menschheit vom „Kapital“ der Natur lebt, z.B. von den fossilen Energien. Beim Verbrauch nichterneuerbarer Ressourcen lebt man immer vom „Kapital“. Das ist geradezu die Definition von Nichterneuerbarkeit. Es ist nicht durchführbar, dass unter Beibehaltung der heutigen Zahl von Menschen das „Kapital“ der Natur gar nicht angetastet wird. Ethisch ist aber am Ziel festzuhalten, das „Kapital“ der Natur so wenig wie möglich zu brauchen und durch menschliche Intelligenz zu neuer „Kapitalbildung“ der Natur beizutragen, indem gleichwertige Substitute geschaffen werden. (Wirklich gleichwertig können sie in der Regel allerdings nicht sein, da das in langer Zeit Gewordene ökologisch und ethisch höherwertig ist als das in kurzer Zeit Geschaffene.) Geradezu als Definition für nachhaltige Entwicklung ist auch die bereits früher erwähnte Zielformel des ORK zu bezeichnen: „Sinnvolle Entwicklung - wie die Strategie des Embryos —

³⁴⁷ Nachtrag 2016: Zur internationalen und ökonomischen Diskussion der Dauerhaftigkeit vgl. auch neu die UN Sustainable Development Goals SDGs 2015

³⁴⁸ Gemäss einem mündlichen Bericht des Schweizer Delegationsmitglieds und Energieexperten Michael Kohn gegenüber dem Verf.

gewährleistet, dass die richtigen Dinge im rechten Mass zur rechten Zeit und im richtigen Verhältnis zueinander an den rechten Ort kommen.³⁴⁹

Nachhaltigkeit als Wert ist nicht direkt aus der Natur ableitbar.³⁵⁰ Ökosysteme kennen zwar ein natürliches dynamisches Gleichgewicht, doch gehen im Laufe der Evolution auch viele Arten zugrunde. Die Natur ist aufs Ganze gesehen gegenüber Zerstörung von Leben gleichgültig.

Theologisch-ethisch hingegen gründet das Mass der Nachhaltigkeit auf folgenden Werten:

1. Die Verpflichtung zur Nachhaltigkeit entspringt der *Liebe* zu Gott und damit zu seiner Schöpfung. Der menschliche Einsatz für eine dauerhafte Entwicklung ist Antwort auf Gottes Treue im *Bund*¹ mit seiner Schöpfung. So wie die Verheissung eines ewigen Bundes Gottes nicht primär eine zeitliche Aussage ist, sondern die Qualität des In-Beziehung-Bleibens betont, legt eine dauerhafte Entwicklung nicht einen Zeithorizont fest, sondern meint die Bewahrung der Qualität der Schöpfung in Antwort auf Gottes Handeln, bei dem erschaffen und bewahren dasselbe ist³⁵¹. Die doppelte Einladung Gottes an den Menschen, die Erde „zu bebauen und zu bewahren“ (1. Mose 2,15), fasst präzise zusammen, was nachhaltige Entwicklung heisst.

³⁴⁹ Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, Frankfurt 1991, 68, Nr.33. Das Ziel der „nachhaltigen Wirtschaft“ (economics of sustainability) hat der ORK bereits 1979 an seiner Weltkonferenz über Glaube und Wissenschaft entfaltet. Ökumenischer Rat der Kirchen: Faith and Science in an Unjust World. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future, Vol 2 Reports and Recommendations, 125-135.

³⁵⁰ Vgl. Kapitel 2.5.

³⁵¹ Martin Luther sagt es klar: „Bei Gott sind Schaffen und Erhalten ein und dasselbe.“ (WA 43, 233,24f). Beim Menschen hingegen fallen wegen der Ambivalenz all seines Tuns die beiden Aspekte der einen Tätigkeit oft auseinander.

2. Eine dauerhafte, nachhaltige Entwicklung geht davon aus, dass *Überleben* ein Wert, ja der oberste Wert ist³⁵². Theologisch gesehen ist der kategorische (nicht hypothetische) „Imperativ, dass eine Menschheit sei“, wie ihn Hans Jonas formuliert³⁵³, darin begründet, dass alles Leben ein Geschenk und dem Menschen vorgegeben ist. Er kann Leben nur weitergeben und gestalten, aber nicht darüber verfügen.³⁵⁴ Das ist der Kern der Aussage, der Mensch sei Gast auf Erden.³⁵⁵
3. Nachhaltigkeit beruht auf der *goldenen Regel* der Gegenseitigkeit, wonach man den Mitmenschen und der Mitwelt das gewähren soll, was man selbst von ihnen erwartet (Mt 7,12). Da man selbst darauf angewiesen ist, in eine Welt hineingeboren worden zu sein, die genügend Lebensgrundlagen bietet, soll dies auch den andern gewährt werden.
4. Das Ziel der Dauerhaftigkeit basiert auf dem Wert der gleichen Rechte gegenwärtiger und zukünftiger Generationen³⁵⁶.
5. Dauerhaftigkeit ist nicht die *Vollendung der Schöpfung* im Reich Gottes³⁵⁷, aber eine *Voraussetzung* dazu.

³⁵² So auch Ruh, H.: *Argument Ethik*, Zürich 1991, 25.

³⁵³ Jonas, H.: *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, 90.

³⁵⁴ Dies ist auch in den alttestamentlichen Schöpfungstexten begründet, die O. H. Steck in folgenden Grundsätzen zusammenfasst: „Dem Menschen ist im Umgang mit seiner natürlichen Welt und Umwelt alles eröffnet zur Fristung und Freude seines Lebens, was erstens auch anderen und künftigen Menschen die vorgegebene Schöpfungsqualität ihrer Lebenswelt bis hin zur unbelebten Natur nicht zerstört, was zweitens auch allem andern Lebendigen jetzt und künftig sein von Jahwe geschaffenes Leben und Lebensmöglichkeit in ihrem eigenständigen Daseinsrecht wahr, und was drittens die Tötung des aussermenschlichen Lebens auf den elementaren Lebensbedarf, auf die Abwehr von jedweder Gefahr für Leib und Leben des Menschen beschränkt.“ (Bewahrung der Schöpfung. Alttestamentliche Sinnperspektiven für eine Theologie der Natur, in: Weder, H. (Hg.): *Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung*, Zürich 1990, 39-62. 61.)

³⁵⁵ Mehr dazu an andern Orten.

³⁵⁶ Vgl. Kapitel 5.3.4.

³⁵⁷ Vgl. Kapitel 5.3.6.

6. Von Aristoteles bis zu den Reformatoren war das Masshalten in eine ständische Ordnung eingebettet. Masshalten hiess unter anderem, in seinem Stande zu bleiben.³⁵⁸ So richtig der Abbau der ständischen Ordnung (von Auflösung kann man ja nicht reden) vom Menschenrecht der gleichen Rechte her ist, so ist heute doch die Menschheit als Ganze aufgerufen, „in ihrem Stande zu bleiben“. Dauerhafte Entwicklung bedeutet, dass die Menschheit „in ihrem Masse“, d.h. in den Grenzen ihres Menschseins bleibt. Nachhaltigkeit ist Einsicht in das Überlebensnotwendige wie Ausdruck positiver Demut³⁵⁹.

Wirtschaftlich geht es bei der nachhaltigen Entwicklung um eine *Ökonomie des Genug (für alle) statt einer Ökonomie des Immer-mehr (für wenige)!* Das Ziel ist ein genügender, nicht ein maximaler Wohlstand pro Kopf der Bevölkerung.³⁶⁰ Nachhaltigkeit muss sich in einer Anspruchsstabilisierung, einer Bevölkerungsstabilisierung und einer Umwelt Stabilisierung zeigen.³⁶¹ Die Anspruchsstabilisierung in den industrialisierten Ländern ist eine wichtige Aufgabe einer Umweltethik des Masses, indem sie die Bereitschaft für die Akzeptanz notwendiger Einschränkungen fördert.³⁶² Die Bevölkerungs-

³⁵⁸ Vgl. Kapitel 3.3.2.1.

³⁵⁹ Den Zusammenhang von Masshalten und Demut zeigt Piper, J.: *Zucht und Mass*, München 1964⁹, 8996.

³⁶⁰ So auch der Weltbank-Ökonom Daly, H.: *Sustainable Development: From Religious Insight to Ethical Principle to Economic Policy*, Vortrag an der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Unced in Rio de Janeiro, Juni 1992, (Manuskript, Pkt 3): „We should strive for sufficient per capita wealth (efficiently maintained and allocated, and equitably distributed) for the maximum number of people that can be sustained over time under these conditions. The goal is sufficient, not maximum, per capita wealth.“ Sehr ähnlich auch Goudzwaard, B./de Lange, H.: *Weder Armut noch Überfluss. Plädoyer für eine neue Ökonomie*, München 1990. So wie Daly strebt auch der profilierte Ökologe und amerikanische Vizepräsident Al Gore eine Gleichgewichtswirtschaft an. Er betont wie Daly die Rolle der religiösen Einstellung zur Bewältigung der ökologischen Aufgaben (Gore, Al: *Wege zum Gleichgewicht. Ein Marschallplan für die Erde*, Frankfurt a.M. 1992, 239ff: Kapitel „Ökologie des Geistes“).

³⁶¹ So auch Rieh, A.: *Wirtschaftsethik*, Bd. 2, Gütersloh 1990, 162-168.

³⁶² So auch Furger, F.: *Christliche Sozialethik*, Stuttgart 1991, 193.

stabilisierung ist eine Aufgabe der Umweltethik insbesondere in den Ländern der südlichen Erdhälfte.

Die Umweltstabilisierung muss im Zweifelsfall - das heisst wo ein Konflikt zwischen ökologischen und ökonomischen Interessen besteht - Vorrang vor der wirtschaftlichen Entwicklung haben. Wo Zweifel über die Auswirkungen einer zivilisatorischen Massnahme auf die Umwelt bestehen, ist im Dienste der Dauerhaftigkeit von jenen Prognosen auszugehen, die die schwerwiegenderen Folgen für die Umwelt voraussagen. Der Rechtsgrundsatz „Im Zweifel für den Angeklagten" (in dubio pro reo) heisst ökologisch übertragen „Im Zweifel für die Natur" (*in dubio pro natura*)¹⁰.

Dies gilt insbesondere bei möglichen *irreversiblen Schädigungen*³⁶³. Besondere Beachtung verdienen bei der Prüfung solcher Schädigungen mögliche ökologische Kippeffekte, die bei Übertretung gewisser ökologischer Grenzen plötzlich auftreten können und die dauerhafte Entwicklung gefährden. Allerdings sind irreversible Schädigungen nicht kategorisch verboten. Unsere Ethik des Masses, die die Relationalität aller Werte betont und die Verabsolutierung eines einzelnen Wertes ablehnt³⁶⁴, muss den hohen Wert der Vermeidung irreversibler Schäden - er steht im Dienste der Dauerhaftigkeit - in eine Kosten-Nutzen-Abwägung einbeziehen³⁶⁵ und in Relation zu den andern Werten setzen.

Eine langfristig tragfähige Entwicklung bedeutet z.B. bezüglich *Ressourcenverbrauch* folgendes: Die Verbrauchsrate erneuerbarer Ressourcen darf die Rate ihrer Erneuerung nicht übersteigen. Die Verbrauchsrate nichterneuerbarer Ressourcen darf die Rate neu

³⁶³ Michael Schlitt (Umweltethik, Paderborn 1992, 207) unterscheidet zwischen „schwach irreversibel" („voraussichtlich nach einer überschaubaren Zeit wieder rückgängig zu machen") und „stark irreversibel". Von Irreversibilität sollte man aber nur bei Prozessen sprechen, die vom Menschen (in dem von ihm beeinflussbaren Zeithorizont, also max. zwei bis drei Generationen) nicht rückgängig zu machen sind. Vgl. auch oben Kapitel 2.2.4.

³⁶⁴ Vgl. Kapitel 5.3.12.

³⁶⁵ So Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 80.

entwickelter Alternativen nicht übersteigen. Die Rate der Verschmutzung darf die Möglichkeiten, diese zu absorbieren, nicht übersteigen. Aufgrund der Erfahrungen der Umweltpolitik der vergangenen zwanzig Jahre und besonders aufgrund der obigen Einschätzung der marktwirtschaftlichen Instrumente³⁶⁶ ist solche Dauerhaftigkeit nur erreichbar, wenn eine *künstliche Verknappung* der nicht erneuerbaren Ressourcen und der nicht kreislaufintegrierten Güter vorgenommen wird. Diese Verknappung hat Vorrang vor dem freien Gebrauch dieser Güter, weil sonst eine dauerhafte Entwicklung nach heutigem Stand des Wissens nicht mehr erreicht werden kann³⁶⁷ und weil Dauerhaftigkeit Vorrang hat vor der Deckung nichtelementarer Bedürfnisse. Eine Preisgestaltung, die die ökologische Wahrheit sagt, ist ein wichtiger Schritt dazu.

3.3.4.2 Ökologische Gerechtigkeit **Leitlinie II/2 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle so, dass die natürlichen Ressourcen, die menschliche Arbeit und die von Menschen produzierten Güter - drei Gaben des Gastgebers - wie auch die ökologischen Lasten weltweit und zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Generationen gerecht verteilt werden. Gerecht ist dabei, was den Schwächsten am meisten nützt.

³⁶⁶ Kapitel 5.3.11.

³⁶⁷ Diese Aussage stützt sich auf ein Votum von Jakob Nüesch, Präsident der Eidgenössischen Technischen Hochschule ETH in Zürich, an einer Veranstaltung über 20 Jahre Club of Rome am 23.4.1992.

Anders gesagt

Bei Verteilungskonflikten haben die elementaren Bedürfnisse heutiger oder zukünftiger Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt Vorrang vor den nicht elementaren Bedürfnissen heutiger oder zukünftiger Generationen oder der nicht menschlichen Mitwelt. Das Recht auf das Lebensnotwendige ist dem Recht auf Entfaltung übergeordnet.

Gerechtigkeit ist einer der wichtigsten Werte christlicher Ethik. Er muss deshalb auch in der Umweltethik eine zentrale Rolle spielen. Die gerechte Verteilung der von der Mitwelt und vom Menschen produzierten Güter wie der sozialen und ökologischen Lasten ist ein bedeutender Massstab für einen massvollen Umgang mit der Mitwelt und eine Bedingung für eine nachhaltige Entwicklung.³⁶⁸ In den biblischen Texten, besonders in der prophetischen Überlieferung, ist Mässigung nie Selbstzweck und als fromme Übung ist sie wertlos. Sie hat im Dienst von Recht und Gerechtigkeit zu stehen³⁶⁹! Während das Kriterium der Gerechtigkeit in der Wirtschaftsethik³⁷⁰ und der Ethik der Entwicklungspolitik³⁷¹ einen zentralen Platz einnimmt, spielt es in der Umweltethik bisher eine eher untergeordnete Rolle (ausser in der Frage der gleichen Rechte zukünftiger Generationen). Nicht zuletzt das weltweite kirchliche Programm für „Gerechtigkeit, Friede und

³⁶⁸ So heisst es in der „Rio-Erklärung über Umwelt und Entwicklung“ der Ünced-Konferenz vom Juni 1992, Grundsatz 5: „Alle Staaten und alle Völker sollen zusammenarbeiten in der wichtigen Aufgabe, Armut auszurotten, was für eine nachhaltige Entwicklung unverzichtbar ist.“

³⁶⁹ Jes 1,10-17; 24,1-6; 32,16; Arnos 5,1ff.

³⁷⁰ Z.B. in: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“, kommentiert von F. Hengsbach, Freiburg 1987; Rieh, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 201-221.

³⁷¹ Besonders im Zusammenhang mit dem gerechten Handel. Vgl. z.B.: Gerechter Preis? Materialien und Erwägungen zu einem entwicklungspolitischen und wirtschaftsethischen Problem, hg. vom Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990.

Bewahrung der Schöpfung" sowie die Unced-Weltkonferenz zu Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 machten aber deutlich, dass ein massvoller Umgang mit der Mitwelt nicht möglich ist ohne *gerechte Verteilung der Güter* und Lebenschancen! Deshalb kann Entwicklungspolitik und Umweltpolitik nicht mehr getrennt werden und deshalb ist es Ausdruck der Sachgerechtigkeit, dass heute Hilfswerke und Umweltverbände zusammenrücken. Die ökologische Krise ist zu einem grossen Teil auch ein Nord-Süd-Problem. „Bei allen Umweltfragen geht es nicht nur um die Begrenztheit von Naturressourcen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung, sondern auch um das Problem ihrer gerechten Verteilung.“³⁷² Nehmen wir als *Beispiel* für die Frage der *gerechten Ressourcenverteilung* den *Energieverbrauch*. Weltweit werden rund 3 Mrd. Tonnen Erdöl pro Jahr gefordert. Die Schweiz braucht rund 12 Mio. Tonnen pro Jahr (1 Tonne Treibstoff und 1 Tonne Heizöl pro Kopf und Jahr bei einer Bevölkerung von gut 6 Millionen Menschen).³⁷³ Würden alle 5,3 Milliarden Menschen auf der Erde gleich viel beanspruchen wie die Schweizer, betrüge der Weltverbrauch rund 11 Mrd. Tonnen pro Jahr, also fast das Vierfache gegenüber heute. Sogar wenn man die Heizenergie weglässt, da die Länder der südlichen Erdhälfte aus klimatischen Gründen weniger davon brauchen, würde die Menschheit allein für die Mobilität doppelt so viel Erdöl brauchen wie heute der gesamte Erdölverbrauch beträgt, wenn eine Angleichung an das Schweizer Niveau der Mobilität stattfinden würde. (Dabei ist noch

³⁷² Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien. Eine Studie der Kammer der Evang. Kirche Deutschlands für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991, 63. Vgl. auch die Fallbeispiele in: Siebert, H.: Die vergeudete Umwelt. Steht die Dritte Welt vor dem ökologischen Bankrott?, Frankfurt a.M. 1990, 121 ff; Wöhlcke, M.: Der ökologische Nord-Süd Konflikt, München 1993; Diefenbacher, H./Ratsch, U.: Verelendung durch Naturzerstörung? Die politischen Grenzen der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992.

³⁷³ Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1990. Zum Energieverbrauch in ganz Europa vgl. Energie Report Europa. Daten zur Lage. Strategien für eine europäische Energiewende, hg. vom Öko-Institut Freiburg, Frankfurt 1991, 17ff.

nicht berücksichtigt, dass in der Schweiz ein grosser Teil der Mobilität durch öffentlichen Verkehr mit Elektrizität stattfindet, die graue Energie zur Herstellung der Verkehrsfahrzeuge zum grössten Teil im Ausland anfällt und auch der Treibstoffverbrauch der Schweizer auf Reisen im Ausland mit Flugzeug und Auto nicht mitgezählt ist.) Der Norden mit einem Weltbevölkerungsanteil von 24 Prozent verschleudert 73 Prozent des Weltenergieverbrauchs, dem Süden mit einem Weltbevölkerungsanteil von 76 Prozent bleiben nur 27 Prozent des Weltenergieverbrauchs.

Der ungleiche Ressourcenverbrauch vergrössert sich noch, wenn man die innerschweizerischen Unterschiede z.B. zwischen denen, die nur öffentliche Verkehrsmittel benutzen, und Autofahrern berücksichtigt. Das ethische Kriterium gleicher Rechte für gegenwärtige und zukünftige Generationen³⁷⁴ erfordert zudem, das Anrecht zukünftiger Generationen auf fossile, während Jahrmlionen gebildete Energieträger einzubeziehen. Die weltweiten sicheren Vorräte von konventionell gefördertem Erdöl (ohne Schieferöle) betragen nach heutigem Stand des Wissens etwa 120 Mrd. Tonnen, würden beim gegenwärtigen Verbrauch also noch etwa 40 Jahre reichen.³⁷⁵ Wenn alle Menschen gleich viel wie die Schweizer brauchen würden, wären es nur noch 10 Jahre! Bezüglich Erdöl sind wir also von einer gerechten Verteilung unter gegenwärtigen Generationen weit entfernt, von zukünftigen Generationen nicht zu reden. Bei andern nicht erneuerbaren Energien wie Gas, Kohle und Uran ist die Bilanz für zukünftige Generationen positiver, doch auch hier ist die Verteilungsgerechtigkeit sehr beschränkt. Erdgas reicht gemessen am Verbrauch von 1990 noch etwa 60 Jahre und Kohle noch etwa 270 Jahre, also nur elf

³⁷⁴ Vgl. Kapitel 5.3.4.

³⁷⁵ Runge H.: Langfristige Perspektiven der Erdölversorgung und -nutzung. Studiengruppe Energieperspektiven Baden/CH, Dok. Nr. 41/1989, 8ff. 40 Jahre prognostizierte auch der 15. Weltenergiekongress WEC im Sept. 1992 in Madrid.

Generationen.³⁷⁶ Das Kriterium der Dauerhaftigkeit müsste weiter reichen. In jedem Fall ist menschheitsgeschichtlich die Benutzbarkeit fossiler Energien nur wie ein kurzes Aufflackern eines Streichholzes, noch ganz abgesehen von den klimarelevanten CO₂-Emissionen, die den Verbrauch der fossilen Energie in diesen kurzen Zeiträumen nach heutigem Wissen gar nicht erlauben.

Diese Zahlen zum Energieverbrauch scheinen evident zu zeigen, was *Verteilungsgerechtigkeit als ein Mass für den Umgang mit der Natur* bedeutet, nämlich jedem Menschen das Anrecht auf gleich viel nicht erneuerbare Ressourcen zuzugestehen. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist nun aber ethisch und theologisch zu präzisieren.

Neben der gerechten Verteilung der Ressourcen und der produzierten Güter ist die weltweit *gerechte Verteilung der Arbeit* zu einem prioritären Problem ökologischer Gerechtigkeit geworden. 1994 waren gemäss einer Studie der Internationalen Arbeitsorganisation ILO dreissig Prozent der gesamten Arbeitnehmerschaft weltweit, das sind 820 Millionen Menschen, ohne ausreichende Beschäftigung! Eine solche Weltwirtschaft ist noch weit davon entfernt, als human bezeichnet werden zu können. „Arbeit für alle“³⁷⁷ ist ein Ziel der Gerechtigkeit, das allerdings zugleich die Frage aufwirft, wie diese Arbeit weltweit so verteilt werden kann, dass die Beteiligung am

³⁷⁶ Erdgas: Primärenergieverbrauch weltweit 1990 2,4 Mio. t SKE, Weltvorräte 143,1 Mrd. t SKE; Kohle: Primärenergieverbrauch weltweit 1990 3,1 Mio. t SKE, Weltvorräte 844,7 Mrd. t SKE (World Energy Council, Moderate Scenario 1989, nach Ott, G.: Perspektiven der Weltenergieversorgung und insbesondere die Aussichten der Kohle, Studiengruppe Energieperspektiven, Baden/CH, Dok. Nr.49/1991, 32. Ähnlich der Weltenergiekongress 1992 in Madrid.

³⁷⁷ So der Titel einer Studie mit dem Untertitel „Ein Modell zur dauerhaften Überwindung der Arbeitslosigkeit“ des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes und von Justitia et Pax, Bern 1994. Einen Gesamtentwurf einer neuen Verteilung der Arbeit skizziert Ruh, H.: Modell einer neuen Zeiteinteilung für das Tätigsein des Menschen. Strategien zur Überwindung der Arbeitslosigkeit, in: Würgler, H. (Hg.): Arbeitszeit und Arbeitslosigkeit, Zürich 1994, 135-153.

Welthandel möglich ist und die ökologisch negativen Folgen dieser arbeitsteiligen Weltwirtschaft zugleich vermindert werden können.

Die ökologische Gerechtigkeit in der Verteilung der Ressourcen, der Arbeit und der produzierten Güter *umfasst drei Dimensionen*: 1. die gerechte Verteilung zwischen den heute lebenden Menschen, 2. die gerechte Verteilung zwischen heutigen und zukünftigen Generationen und 3. die gerechte Verteilung der Lebenschancen zwischen Mensch und nichtmenschlicher Mitwelt. Wenn der Natur Würde, Eigenwert und Rechte zugesprochen werden, wie wir das oben begründeten³⁷⁸, dann untersteht auch das Verhalten des Menschen gegenüber der Mitwelt den Forderungen der Gerechtigkeit³⁷⁹.

Gerechtigkeit bedeutet die *Herstellung artspezifisch gleichwertiger Lebensverhältnisse für alle Lebewesen*. Ungleichheiten sind dabei so zu gestalten, dass sie *den Schwächsten am meisten nützen*, das heisst „den am wenigsten Begünstigten den grösstmöglichen Vorteil bringen“³⁸⁰. Mit dieser Definition nehme ich die vieldiskutierte, in der theologischen Ethik weithin anerkannte Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auf.³⁸¹ Rawls bezieht sie „nur“ auf den Menschen, darunter auch auf die zukünftigen Generationen.³⁸² Er begründet seinen „gerechten Spargrundsatz“ gegenüber zukünftigen Generationen vertrags-theoretisch. Wieviel von den Ressourcen z.B. für kommende Generationen gespart werden soll, kann für Rawls nur „vom Standpunkt der am wenigsten

³⁷⁸ Kapitel 5.3.5.

³⁷⁹ So auch Sitter, B.: Wie lässt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, ZEE 31 (1987), 271-295, bes. 272. Als Kriterien ökologischer Gerechtigkeit überträgt er klassische Gerechtigkeitskriterien auf den Umgang mit der Natur: Willkürverbot, rechtliches Gehör, Zumutbarkeit, Beweiszulassung, Behutsamkeit, Notwehr und die Goldene Regel (283 ff).

³⁸⁰ Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979, 336.

³⁸¹ Zur Diskussion vgl. Höffe, O. (Hg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1977; Ruh, H.: Gerechtigkeitstheorien, in: Wildermuth, A./Jäger, A. (Hg.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981, 55-69; Rieh, A.: Wirtschaftsethik Bd. 1, Gütersloh 1984, 202ff.

³⁸² Rawls, J, a.a.O., 319-327.

Bevorzugten in jeder Generation aus festgelegt"³⁸³ werden. Zu Recht stellt er fest, dass es „unmöglich ist, die richtige Sparrate festzulegen“³⁸⁴, aber es führt bereits zu massvollerem Umgang mit den Ressourcen, wenn bei allen entsprechenden Entscheiden die Frage gestellt wird, was denn nun wohl gegenüber heutigen und zukünftigen Mitmenschen gerecht wäre.

*Rawls zwei Gerechtigkeitsgrundsätze*³⁸⁵ lassen sich auch auf die ökologische Gerechtigkeit gegenüber der Mitwelt anwenden. Dabei ist nicht nur das Endergebnis, sondern auch der Prozess daraufhin nach den Gerechtigkeitsgrundsätzen zu gestalten. Neben der Frage der gerechten Verteilung gehört dabei auch die Frage des gerechten Erwerbs von Gütern zur ökologischen Gerechtigkeitstheorie. Der gerechte Erwerb besteht nicht nur in der „gerechten Übertragung“ (Bsp. Kaufvertrag) und „gerechten Aneignung“ (Besitzergreifung herrenloser Gegenstände), wie es in der Anspruchstheorie vertreten wird, sondern es gehört dazu auch der Respekt vor der Nicht-Verfügbarkeit der Mitwelt und die Verpflichtung zur nachhaltigen Nutzung des Erworbenen.

Die entscheidende Frage der ökologischen Gerechtigkeit ist nun, *ob der nichtmenschlichen Mitwelt gleiche Rechte wie dem Menschen zugesprochen werden*. Hier wird die Spannung zwischen anthropozentrischen und bio- resp. physiozentrischen Ansätzen erneut deutlich. Für Hans Ruh haben „alle Lebewesen ethisch gesehen prinzipiell das gleiche Recht auf Leben.“³⁸⁶ Klaus Michael Meyer-Abich formuliert physiozentrisch den Gerechtigkeitsgrundsatz: „Mehreres gleich zu

³⁸³ Ebd., 326.

³⁸⁴ Ebd., 320.

³⁸⁵ *„1. Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. 2. Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermassen beschaffen sein: a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den grösstmöglichen Vorteil bringen, und b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäss fairer Chancengleichheit offenstehen.“* (336)

³⁸⁶ Ruh, H.: *Argument Ethik*, Zürich 1991, u.a. 20.

behandeln, soweit die Gleichheit reicht, und verschieden, soweit Verschiedenheit besteht.³⁸⁷ Danach sind alle Lebewesen als Rechtssubjekte zu behandeln, aber nach ihrer Verschiedenheit verschieden, d.h. die Katze als Katze, der Hund als Hund. Zur Gerechtigkeit als Gleichheit gehört also auch die Respektierung *artgerechter Lebensverhältnisse*.³⁸⁸ In Anknüpfung an Meyer-Abich geht Günter Altner noch einen Schritt weiter, um eine möglichst grosse Zurückhaltung bei Eingriffen in die Mitwelt zu gewährleisten, indem er sagt: „Die Gleichheit wiegt mehr als die Verschiedenheit.“³⁸⁹ Nochmals einen Schritt weiter geht Paul Taylor, indem er Kompensationsleistungen an die Natur fordert, z.B. in Form der Erweiterung der Naturschutzgebiete.³⁹⁰ Er begründet dies vom physiozentrischen Ansatz her, indem er eine gleiche Verteilung der Lasten und Nutzen für *alle* Lebewesen anstrebt, als Entschädigung für zugefügte Schäden vom „Grundsatz der wiederherstellenden Gerechtigkeit“ her.³⁹¹ Diesem Gleichheitsgrundsatz mit seinen Folgerungen widerspricht von seiner „geläuterten Anthropozentrik“ her Bernhard Irrgang vehement. Er „bestreitet die behauptete Gleichheit... Natur hat keine Rechte und keinen Subjektstatus“³⁹².

Nach meinem Ansatz des Gastseins auf Erden besteht die Gleichheit aller Lebewesen im Geborenwerden und damit im Geschenkcharakter allen Lebens, das vom Schöpfer geschenkt wird. Daraus folgt die Unverfügbarkeit. Verfügungsrechte, die aus dem Gestaltungsauftrag des

³⁸⁷ Meyer-Abich, K. M.: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990, 48f.

³⁸⁸ Mit Blick auf artfremde gentechnische Eingriffe ist diese Artgerechtigkeit betont in: Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsfindung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 78f.

³⁸⁹ Altner, G.: *Naturvergessenheit*, Darmstadt 1991, 223.

³⁹⁰ Taylor: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1989², 291 ff, 304.

³⁹¹ Ebd., 304ff. Vgl. auch oben Kapitel 4.8.3.

³⁹² Irrgang, B.: *Christliche Umweltethik*, München 1992, 86.

Menschen (1. Mose 2,15) resultieren, sind entsprechend begrenzt und stehen immer unter dem Vorzeichen der grundsätzlichen Unverfügbarkeit. Weil der Mensch Grast ist, dem die Güter der Natur nur geliehen sind, ist er zu einer gerechten Nutzung und dem Teilen mit Mitmenschen, zukünftigen Generationen und allen Lebewesen aufgefordert. Dabei gilt der Grundsatz, dass Gleiches gleich und Verschiedenes verschieden behandelt werden soll.

Gerechtigkeit (hebräisch *zedaka*) bedeutet nach *alttestamentlicher Auffassung* die Respektierung des Rechts, das dem Menschen (als Menschenrecht) und der Mitwelt (als Rechte der Natur) von Gott durch seinen Bund mit der Schöpfung zugesprochen ist. Gerechtigkeit ist der Inbegriff des Masses der Schöpfung.³⁹³ Sie ist Ausdruck der Leben ermöglichenden Weltordnung³⁹⁴, sichtbar im göttlichen Gesetz der Tora³⁹⁵. Sie ist nahe dem alttestamentlichen Verständnis von Frieden (hebräisch *shalom*), der auch diese umfassende Ordnung bezeichnet, wie wir später sehen werden. Deshalb sagt der Psalmist, „Gerechtigkeit und Friede umarmen sich“ (Ps 85,11). Der prophetische Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden³⁹⁶ ist Ausdruck der Leidenschaftlichkeit, mit der Gott selbst *zedaka* und *shalom* verwirklichen will.

Die *christliche Gerechtigkeitsauffassung* geht über die alttestamentliche Sicht hinaus noch einen Schritt weiter. Die „*bessere Gerechtigkeit*“, wie sie besonders in der Bergpredigt Jesu³⁹⁷ und in der

³⁹³ So auch Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 365, 370f.

³⁹⁴ Schmid, H. H.: Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968.

³⁹⁵ Vgl. oben Kapitel 3.2.1.

³⁹⁶ Spieckermann, H.: Gerechtigkeit und Friede in der prophetischen Verkündigung, in: Weder, H. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 13-37.

³⁹⁷ Weder, H.: „Bessere Gerechtigkeit“ als Prinzip menschlichen Verhaltens, in: ders. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 63-79; Lutz, U.: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK Bd. 1/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 244-353; Stuhlmacher, : Die neue Gerechtigkeit in der Jesus-Verkündigung, in: ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 43-65. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 380-383.

paulinischen Theologie der Gnade³⁹⁸ zum Ausdruck kommt, ist Ausdruck der überfließenden Fülle und Liebe Gottes. Die Goldene Regel, wonach ich dem Nächsten dasselbe gewähre, was ich von ihm erwarte (Mt 7,12), ist zwar weiterhin gültig und, wenn verwirklicht, bereits ein hoher Wert. Doch die neue Gerechtigkeit tut das Gute unbegrenzt, über die distributive Gerechtigkeit hinaus auch gegenüber jenen, die es nicht „verdient“ haben. Feindesliebe (Mt 5,43ff) ist der klarste Ausdruck davon. Das Mass des Handelns ist nicht das Verdiente, sondern das Nötige, die Not, der Bedarf, wie es in dem (auf den ersten Blick ungerecht scheinenden und doch eine neutestamentliche „Wirtschaftsethik“ begründenden) Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zum Ausdruck kommt (Mt 20,1-16). Der Schwache ist das Mass der Gerechtigkeit. Gerecht ist, was dem Schwächsten am meisten nützt. Rawls zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz nimmt diese Sicht auf. Das neutestamentliche Gerechtigkeitsdenken ist ein Denken vom andern, besonders den Opfern, her. Diese bessere Gerechtigkeit ist kreativ, indem sie festgefahrene Situationen durchbricht. Sie ermöglicht z.B., den Teufelskreis der Verschuldung der Dritten Welt, ein wesentlicher Faktor der Umweltzerstörung, durch eine „kreative Entschuldung“ zu durchbrechen.³⁹⁹ Wenn die nach solcher neuer Gerechtigkeit Hungernden glücklich gepriesen werden, wie in der vierten Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,6), dann ist dabei die zwischenmenschliche Gerechtigkeit wie die ökologische Gerechtigkeit als Ausdruck der Versöhnung zwischen Mensch und Natur gemeint. Ohne ungewöhnliche Schritte der „besseren Gerechtigkeit“ ist ein massvoller Umgang mit der Mitwelt heute nicht zu erreichen.

³⁹⁸ Stuhlmacher, : Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 87-116.

³⁹⁹ Vgl. Peter, H.-B./Roulin, A./Schmid, D./Villet, M.: Kreative Entschuldung. Diskussionsbeiträge 30 des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990.

Bei den zahlreichen Verteilungskonflikten ist für die soziale und ökologische Gerechtigkeit die Unterscheidung von überlebensnotwendigen und nicht-überlebensnotwendigen Interessen notwendig, wie sie z.B. Paul Taylor in seiner Umweltethik formulierte⁴⁰⁰ und wie sie von Ruh, Altner u.a. aufgenommen wurde. Entsprechend kann der am Anfang dieses Kapitels bereits erwähnte Gerechtigkeitsgrundsatz formuliert werden: *Bei Verteilungskonflikten haben die elementaren Bedürfnisse heutiger oder zukünftiger Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt Vorrang vor den nichtelementaren Bedürfnissen heutiger oder zukünftiger Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt. Das Recht auf das Lebensnotwendige ist dem Recht auf Entfaltung übergeordnet.*

Dieser Grundsatz ist nun zu verbinden mit obigem Grundsatz, wonach Gleiches gleich und Verschiedenes verschieden behandelt werden soll. Das führt - auch beim grundsätzlich gleichen Recht aller Lebewesen auf Leben - in Konflikten zu einer Hierarchie der Schutzaspekte mit steigender Organisationshöhe der Lebewesen.⁴⁰¹ So ist ein weiterer Grundsatz der ökologischen Gerechtigkeit zu formulieren: *Bei Verteilungskonflikten zwischen gegenwärtigen oder zukünftigen Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt, bei denen es bei allen Beteiligten um überlebensnotwendige Bedürfnisse geht, haben die gegenwärtigen Generationen Vorrang vor den zukünftigen und die Menschen Vorrang vor der nichtmenschlichen Mitwelt. Das Überleben einer Art hat dabei Vorrang vor dem Überleben von Individuen.*⁴⁰² Die Auswirkungen dieser Grundsätze auf die Praxis können hier nicht entfaltet werden. Sie finden Anwendung z.B. in den in den Fall Beispielen erwähnten Mittelverteilungskonflikten⁴⁰³, wenn es um das Problem geht, ob Finanzmittel eher dafür eingesetzt werden

⁴⁰⁰ Vgl. oben Kapitel 4.8.3.

⁴⁰¹ So auch Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 223f.

⁴⁰² Mehr zu diesem letzten Satz unten Kapitel 5.4.11.

⁴⁰³ Oben Kapitel 1.3.

sollen, Menschen vor dem Hungertod zu bewahren oder eine Tierart zu schützen.

3.3.4.3 Freiheit durch Selbstbegrenzung

Leitlinie II/3 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Gott schenkt dir und der ganzen Schöpfung Freiheit. Wenn du die Grenzen der Lebensordnung respektierst, wirst du frei vom Zerstörungszwang, frei von Habgier und frei zu einem liebenden Umgang mit der Schöpfung.

Anders gesagt

Selbstbegrenzung ist Kennzeichen eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Freiheit. Sie befreit von Habgier als einer Wurzel der Masslosigkeit. Sie befreit von Wissensgier und führt zu verantwortlicher Forschungsfreiheit. Das Mass aller Freiheit ist die Liebe und die Gemeinschaft.

Ein Grundthema der Ethik ist das Handeln aus Freiheit. Eine Grundfrage der Umweltethik lautet: Welches Mass menschlicher Freiheit dient dem Wohl des Menschen und zugleich dem Wohl der nichtmenschlichen Mitwelt? Wann führt die Freiheit in die zerstörerische Masslosigkeit und wann das Masshalten zur Unfreiheit? Freiheit ist theologisch ein sehr zentraler und umweltethisch ein sehr ambivalenter Wert. Während die einen z.B. die Einschränkung der Mobilität als Einschränkung der Freiheit ablehnen, ist sie für andere z.B. wegen der dadurch verminderten Lärm- oder Luftimmissionen ein Freiheitsgewinn. *Wieviel und welche Freiheit für wen und wozu?* Das ist die Frage⁴⁰⁴. Hier sind nur ein paar wenige theologische Hinweise zum

⁴⁰⁴ Mehr zu den verschiedenen Freiheitsverständnissen bei Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982³, 30-40: Umkehr zur Freiheit.

Verhältnis von Masshalten und Freiheit möglich, erläutert an den *Beispielen der Habgier und der Forschungsfreiheit*.

Freiheit ist eine *Gabe des Schöpfers*⁴⁰⁵ an die Menschen als seine Ebenbilder, eine Gabe des Gastgebers an seine Gäste. Gott schenkt dem Geschaffenen Freiheit in der Ordnung.⁴⁰⁶ Der Drang nach dem Nichtnotwendigen, nach dem Überflüssigen und nach der Grenzüberschreitung scheint Inbegriff von Freiheit und Kennzeichen des Menschseins zu sein. Doch nach christlicher Auffassung ist die angemessene Antwort des Menschen auf Gottes Freiheitsangebot das Masshalten und die Selbstbegrenzung als Ausdruck eines verantwortungsvollen Umgangs mit dieser Freiheit. Gott selbst erweist seine Freiheit in seiner Selbstbegrenzung: Er bindet sich freiwillig an seine Naturgesetze resp. an die evolutionäre Dynamik offener Systeme⁴⁰⁷, er grenzt (nach heutigem Stand des Wissens) aus der immensen Fülle des Universums das Leben auf den Planeten Erde ein und er bindet sich sogar an einen einzelnen Menschen durch die Inkarnation in Jesus von Nazareth! Diese göttliche Selbstbegrenzung aus Freiheit kommt in der Reaktion Jesu auf die Versuchung durch seinen Widersacher zeitlos gültig zum Ausdruck (Mt 4,1-11).⁴⁰⁸ Dem Sozialethiker Wolfgang Huber ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Selbstbegrenzung ist nicht ein Gegensatz menschlicher Freiheit, sondern deren Ausdruck. Freiheit zeigt sich gerade darin, dass Menschen das Interesse am eigenen Leben mit demjenigen an fremdem Leben verbinden, dass sie die Durchsetzung eigener Lebensinteressen aus Achtung vor fremdem Leben begrenzen.“⁴⁰⁹ Dass Freiheit nie

⁴⁰⁵ Ausführlich bei Bieler, M.: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg 1991. Nach Bieler ist Freiheit die Grundgestalt des geschöpflichen Seins, nicht erst der Beziehung zwischen Gott und Mensch.

⁴⁰⁶ Vgl. Kapitel 5.3.7 zum Spiel.

⁴⁰⁷ Vgl. auch Kapitel 2.2.1 über Evolution und Freiheit.

⁴⁰⁸ Vgl. dazu Kapitel 3.2.2 über das Masshalten bei Jesus.

⁴⁰⁹ Huber, W.: Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters, Evang. Theol. 52 (1992), Heft 2, 128-146 (137). Vgl. auch oben Kapitel 4.2.3.

unbegrenzt ist, sondern seine Grenze in der Verantwortung für das Ganze der Schöpfung und in gemeinschaftlich gesetzten Rahmenbedingungen findet, wird nicht nur bei Grünen, sondern auch im Ökoliberalismus heute deutlich erkannt. Die Grenze der Freiheit liegt dort, wo sie ihre eigenen Voraussetzungen zerstört. In einer zerstörten Natur ist Freiheit nicht möglich.

Diese Freiheit durch Mässigung ist nun aber immer wieder durch die Masslosigkeit gefährdet. Wo Wachstum zum Wachstumszwang wird, ist Freiheit bereits aufgegeben. Wo massvoller Genuss in masslose Habgier umschlägt, ist Freiheit gefährdet. Christliche Freiheit heisst deshalb zuerst *Freiwerden* von diesen Zwängen: Befreiung von den vielfältigen Zwängen äusserer Unterdrückung (besonders in der Exodustradition im Alten Testament verankert) wie auch Befreiung von der Sünde (besonders im Neuen Testament, z.B. Rom 6,12ff) und von Süchten. Diese sucht-freie, gelassene Selbstbegrenzung kommt bildhaft in Psalm 31,1f zum Ausdruck: „Ich gehe nicht mit Dingen um, die mir zu hoch und zu wunderbar sind. Ich habe meine Seele gestillt und beruhigt ... wie ein Entwöhnter“!

Doch wie kann die Seele gestillt werden? Eine Antwort gibt der nicaraguanische Mystiker und Politiker Ernesto Cardenal: „Für alle, die nicht an das ewige Leben glauben, sind die Freuden und Vergnügungen traurig, weil sie einmal ein Ende haben. Nur wer seine Hoffnung auf die Ewigkeit setzt, kann die irdischen Freuden von Herzen geniessen, weil er in ihnen eine Ankündigung der Freuden sieht, die auf ihn warten. Er freut sich, dass die irdischen Freuden flüchtig sind und bald aufhören, weil er sich nach denen sehnt, die noch kommen.“⁴¹⁰ Cardenal plädiert mit diesem Text *nicht für Weltflucht* und billigen Jenseitsglauben als Opium, um das Leben in diesem Jammertal zu ertragen. Nein, die Hoffnung auf die Fülle⁴¹¹ im ewigen Leben führt geradezu intensiverem

⁴¹⁰ Cardenal, E.: *Das Buch der Liebe*, Hamburg 1972, 86.

⁴¹¹ Der Begriff ist hier theologisch zu verstehen als volle Anteilhabe an der in Kapitel 5.1 beschriebenen Fülle Gottes.

Leben und ermöglicht das *gelassene* und respektvolle Masshalten und *Loslassen* im Diesseits. Habgier ist die Wurzel der Masslosigkeit⁴¹², auch des masslosen Umgangs mit der Natur. Die *Überwindung der Habgier* ist Ziel aller Religionen⁴¹³. Sie ist umweltethisch zentral, wie auch Cardenal ausführt: „Nur unbegierig, nur losgelöst von allem, können wir alles besitzen ... Gott besitzen heisst sich von allen Dingen lösen. Sich von allen Dingen lösen, heisst Gott umarmen.“⁴¹⁴ Damit nimmt Ernesto Cardenal auf, was Paulus mit „haben als hätte man nicht“ meint. Der massvolle Umgang mit der Schöpfung und ihren Gütern ist eschatologisch zu gewinnen. Loslassen können führt zur Befreiung von Habgier und zur Freiheit in Selbstbegrenzung. Die Genüsse des Lebens werden damit keineswegs mit einer asketischen Ethik verboten oder vermießt, aber sie werden in den weiten Horizont der Frage nach Sinn und Ziel des eigenen Lebens und der ganzen Welt gestellt. So hat die Umweltethik nicht nur die Aufgabe zu betonen, dass der Energieverbrauch drastisch gesenkt werden muss. Sie muss das auch, aber ebenso wichtig ist, hartnäckig die Sinnfrage zu stellen: Warum und auf welche Werte hin tun wir eigentlich dies oder das? Masshalten wird möglich, wenn wir uns lösen können von der ständigen Sorge um das eigene Seelenheil und das eigene leibliche Wohl und den Horizont frei bekommen zum Blick auf das, was Sinn stiftet, also zum Blick auf das Reich Gottes und seine Freiheit. Nur so lassen sich letztlich Sinnkonflikte angehen, wie wir sie am Fallbeispiel Mobilität erwähnt haben.⁴¹⁵ Das meint wohl Paulus, wenn er an die Römer schreibt: „Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im Heiligen Geist“ (Rom 14,17).

⁴¹² „Die Wurzel aller Übel ist die Habsucht“ (1. Tim 6,10). Philargyria kann auch mit Habgier, Geiz oder Geldgier übersetzt werden.

⁴¹³ Das Verhältnis von acht Religionen zur Gier wird dargelegt im Themenheft „Focus on Greed“ von The New Road, Nr. 22/1992 des WWF International.

⁴¹⁴ Cardenal, E., Das Buch der Liebe, a.a.O., 65f.

⁴¹⁵ Kapitel 1.3.1.

Die Überwindung der Habier kann allerdings nicht nur durch den individuellen Glauben geschehen! Es braucht dazu auch die „Bekehrung der Strukturen“, weil in der heutigen Weltwirtschaft mit ihrem inhärenten Zwang zum Wachstum die (*kurzfristig orientierte*⁴¹⁶) *Habgier strukturell institutionalisiert* ist. Sie ist eine Triebfeder der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung.

Auf das „Freiwerden von“ folgt das „Freiwerden zu“, nämlich zur Liebe. *Das Mass der Freiheit ist die Liebe und die Gemeinschaft!* So bekennen die evangelischen Kirchen Europas gemeinsam: „Freiheit ist nicht nur ‚vereinbar‘ mit Liebe, sie *ist* Liebe. Freiheit wächst in der Gemeinschaft, vor allem in der Gemeinschaft mit den Opfern, die uns an unsere Verantwortung erinnern. In der Bemühung um die Harmonie mit der Schöpfung wächst Freiheit.“⁴¹⁷ Besonders bei Paulus ist Freiheit nur denkbar in Liebe (Gal 5,13). Wenn die Freiheit nicht aus der Gemeinschaft entsteht und zur Gemeinschaft hinführt, ist sie masslos (1. Kor 8 und 10,23ff).⁴¹⁸ So wie das Masshalten aus dem In-Beziehung-Bleiben zum dreieinigen Gott, zum Mitmenschen und zur Mitwelt entsteht⁴¹⁹, ist das Mass der Freiheit aus diesen Beziehungen je neu zu finden. So wird Willensfreiheit nicht mehr am Grad der Autonomie

⁴¹⁶ Untersuchungen zum Verbraucherverhalten zeigen, dass besonders Konsumenten und Konsumentinnen sog. unterer Schichten sehr gegenwartsbezogen-kurzfristig entscheiden. Vgl. Wiswede, G.: *Soziologie des Verbraucherverhaltens*, Stuttgart 1972, 147ff; Bovay, C. et al.: *Energie im Alltag. Soziologische und ethische Aspekte des Energieverbrauchs*, Zürich 1989, 102f: Eine soziologische Analyse des Energiekonsums von Haushaltungen ergab, „dass die Mehrheit der Befragten nur kurzfristige oder sehr kurzfristige Überlegungen anstellt. Der Zukunftshorizont des Alltags ist dreigeteilt: Tag, Woche, Monat.“ Das Konsumverhalten der Mehrheit richtet sich kurzfristig nach dem Haushaltbudget per Monat. - Auch die Geschäftspolitik zahlreicher Unternehmungen ist trotz gegenteiliger Beteuerungen unter dem Konkurrenzdruck immer noch kurzfristig ausgerichtet und widerspricht damit dem Kriterium langfristiger Nachhaltigkeit.

⁴¹⁷ Europäische Evangelische Versammlung „Christliche Verantwortung für Europa“, 24.-30. März 1992, Schlussbericht der Sektion V (verantwortlicher Lebensstil), Pkt. Ild, in: epd-Dokumentation 17/1992, 29.

⁴¹⁸ Vgl. oben Kapitel 3.2.4: Paulus.

⁴¹⁹ Vgl. oben Kapitel 5.3.1-5.

gemessen, die man ausübt, sondern am Grad der Gemeinschaft und Teilhabe, die man erlebt!

Wie dieses „frei von“ und „frei zu“ möglich ist, ist in den Leitlinien Kapitel 5.3 skizziert. Hier sei nur nochmals die eschatologische und pneumatologische Dimension in Erinnerung gerufen. Freiheit in Selbstbegrenzung ist als Werk des schöpferischen Geistes Gottes und als Zeichen der anbrechenden neuen Schöpfung zu verstehen. Nicht jede Freiheit, aber *diese* Freiheit gehört nicht mehr zur alten Schöpfung, sondern ist der Beginn der neuen, die die ganze Schöpfung befreit.⁴²⁰

Die nach christlicher Auffassung unlösbare Verbindung von Freiheit und Masshalten sei am Beispiel der *Forschungsfreiheit*⁴²¹ konkretisiert: Umweltethische Fragen stellen sich heute in besonderem Masse beim raschen Vordringen der wissenschaftlichen Forschung in sämtliche Lebensbereiche des Geschaffenen. Das Christentum half wesentlich mit, dem Menschen diejenige Freiheit gegenüber der Welt zu geben, die für die wissenschaftliche Forschung Voraussetzung ist⁴²². Doch wie ist vom

⁴²⁰ Die eschatologische Dimension der christlichen Freiheit ist - in Auseinandersetzung mit der Umwelt des NT - sorgfältig aufgezeigt von Vollenweider, S.: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen 1989, bes. 375ff: Freiheit als Hoffnung der Schöpfung (anhand Rom 8).

⁴²¹ Aus der Fülle der Literatur (besonders im Zusammenhang mit Gentechnologie und Umweltfragen) sind drei Sammelbände hilfreich: Holzhey, H./Jauch U./Würgler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991; Müller, H.- (Hg.): Wissen als Verantwortung, Stuttgart 1991; Shea, W./Sitter, B. (eds.): Scientists and their Responsibility, Nantucket/MA, USA, 1989; Vgl. weiter Peter, H.-B.: Freiheit und Verantwortung in der Wissenschaft. Bericht und Kommentar zu einem Kolloquium der vier Schweiz, wissenschaftlichen Akademien, Beiheft zum Mitteilungsblatt der vier Schweiz, wiss. Akademien, 1/1990 (der volle Text der Referate findet sich bei Schea/Sitter); Steigleder, K./Mieth, D. (Hg.): Ethik in den Wissenschaften, Tübingen 1990.

⁴²² So auch die These des Physikers Thürkauf, M.: Gedanken zur masslosen Anwendung technischer Möglichkeiten, in: Bremi, W.: Ekstase, Mass und Askese, Basel 1967, 23-38. Naturwissenschaftliche Forschung wird z.B. bei den Reformatoren überwiegend positiv gewertet (vgl. Kapitel 3.3.2). So schrieb der europaweit wirksame Zürcher Reformator Heinrich Bullinger: „Der allerweiseste Herr will, dass immer erfinderische und mit himmlischen Gaben

skizzierten biblischen Freiheitsverständnis der Freiheit in Selbstbegrenzung her die Forschungsfreiheit heute zu beurteilen?

Forschung beinhaltet per definitionem die Möglichkeit, dass Neues entdeckt wird, von dem nicht im Voraus festgelegt werden kann, ob es in der Anwendung ethisch gut oder verwerflich ist. Sehr viele Forschungen sind deshalb ethisch ambivalent.⁴²³ Ihre Ergebnisse können lebensfordernd und lebenszerstörend eingesetzt werden. Damit Forschung einen Erkenntniszuwachs bringen kann, braucht sie einen grossen Freiheitsspielraum; da aber aufgrund des bisher Gesagten jede Freiheit begrenzt sein muss, kann auch die Forschungsfreiheit keine absolute sein. Wo liegt das Mass?

Um als Mensch in der Natur massvoll-angemessen handeln und die Folgen des Tuns abschätzen zu können, braucht es grosse Kenntnisse der ökologischen Gesetzmässigkeiten und Grenzen. Dafür wie generell für die Förderung menschenwürdigen Lebens besteht eine *moralische Pflicht zur Wissensbeschaffung* und damit zur Forschung.⁴²⁴ Das Erkenntnisstreben kann aber Selbstzweck werden oder in Wissensgier umschlagen. Diese widerspricht dem Masshalten wie die Habgier und alle anderen Formen der Gier. Schon zur klassischen Tugend der

reich ausgestattete Menschen sich in der Erforschung und Entdeckung der Geheimnisse der Schöpfung und der Natur beschäftigen und üben." (Bullinger, H.: Dekaden, 4. Dekade, 4. Predigt, Zürich 1550, zit. nach Büsser, F.: Das Buch der Natur, Stäfa 1990, 70). Die Erforschung der Natur könnte in der Neuzeit sogar einen Zusammenhang mit christlichen Friedensbemühungen haben. So schlug der englische Quäker William Penn 1693 in visionärer Art eine europäische Friedensordnung mit gemeinsamem Parlament vor. Der Kritik, damit würden aber die Armeen kleiner und Soldaten würden arbeitslos, antwortete er: „Nein, denn der Handel, die Erforschung der Natur und das Handwerk sollen dafür gefordert werden." (Penn, W.: An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe, London 1693, 40f (facsimile Hildesheim/Zürich 1983).

⁴²³ So auch Wolters, G.: Einschränkungen der Forschungsfreiheit aus ethischen Gründen?, in: Holzhey, H./Jauch U./Würzler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 199-214 (207).

⁴²⁴ So Jonas, H.: Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 61 ff; auch Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 185-187.

Mässigung (*temperantia*) gehörte (z.B. bei Augustin und Thomas von Aquin) das *Masshalten im Erkenntnisstreben*⁴²⁵ \ Zügelung der Triebe beinhaltet auch, den Forschertrieb (man spricht ja nicht zufällig von Trieb) zu mässigen, das bedeutet Selbstbegrenzung der Forschungsfreiheit aus Verantwortung. Die Wissensbegierde bedarf der grenzsetzenden Weisheit - und zwar nicht erst in der angewandten Forschung, sondern auch in der Grundlagenforschung, da „die neuzeitliche Gestalt des Wissens von seiner Realisierung nicht getrennt werden kann“⁴²⁵. In der Tat steht hinter der - grundsätzlich sehr zu bejahenden - Forschungsfreiheit nicht nur das edle Motiv, zum Wohle der "Menschheit und der Natur tätig zu sein, sondern ebenso persönlicher Ehrgeiz der Forschenden, Routine oder bereits getätigte finanzielle und zeitliche Investitionen, die Forschungsmoratorien als unzumutbar erscheinen lassen.⁴²⁶ Es gibt bereits heute moralisch begründete Einschränkungen der Forschungsfreiheit. Manche Experimente an Menschen sind unbestritten tabuisiert und wissenschaftliche Tierversuche unterliegen gesetzlichen Einschränkungen. Für eine *massvolle* Forschungsfreiheit im Dienste der Liebe und der Gemeinschaft sind *Regulative auf drei Ebenen* möglich und zu verstärken:

- Die *einzelnen Wissenschaftler/innen* reflektieren die ethischen Implikationen ihrer Forschungen und verpflichten sich im Rahmen berufsethischer Kodizes („hippokratischer Eid" in den verschiedensten Wissenschaften), Forschungen im Dienste des Lebens zu betreiben und auf Forschungen zu verzichten, die Mensch und Mitwelt schaden könnten. „Der einzelne Wissenschaftler kann sich der Erkenntnis nicht

⁴²⁵ Picht, G.: Über den Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989, 9f.

⁴²⁶ Darauf verweist der Zürcher Sozialpsychologe Gutscher, H.: Wissensbegierde? Investitionen! Professionalität! Routine! Ehrgeiz!, in: Holzhey, H./Jauch U./Würigler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 79-84.

entziehen, dass seiner Forschung prinzipiell Grenzen zu ziehen sind."⁴²⁷ Dieser individualethische Ansatz ist notwendig, stösst aber aus der Dynamik besonders der privatwirtschaftlichen Forschung rasch an Grenzen.

- Die wissenschaftliche Gemeinschaft resp. Bereiche davon setzen Rahmenbedingungen durch *Ethik-Kommissionen, Richtlinien usw.*, wie das vielerorts bereits existiert, allerdings oft noch zu wenig greift.

- Die staatliche Forschungspolitik und die *Forschungsgesetze*⁴²⁸ geben demokratisch abgestützte Zielvorgaben (z.B. Forschung im Dienste eines gewaltfreien Umgangs mit der Mitwelt⁴²⁹), setzen Prioritäten oder legen für bestimmte Bereiche gar Forschungsmoratorien, also einen zeitlich limitierten Forschungsstopp, fest. Die *Finalisierung* der wissenschaftlichen Forschung als Ausrichtung auf Zwecke des Lebensförderlichen ist (in der Grundlagenforschung) natürlich sehr umstritten. Obwohl sie schwer zu verwirklichen ist, wäre sie von einer Ethik des Masshaltens her aber notwendig, damit die Forschung nicht Herrschaftswissen, sondern dienendes Wissen hervorbringt. Ob *Forschungsmoratorien* den Entwicklungsprozess noch beeinflussen können, ist allerdings fraglich. Stellt die faktische Unmöglichkeit von Moratorien (resp. das Eingeständnis, dass am

⁴²⁷ So Ruh, H.: Freiheit und Begrenzung für den Zugriff zum Leben, in: Grenzen der Eingriffe in das menschliche Leben und die Umwelt, Wissenschaftspolitik, hg. vom Schweiz. Wissenschaftsrat, Beiheft 33/1986, 20-33 (30).

⁴²⁸ Von „einer gewissen Sorge um die Forschungsfreiheit“ spricht der Direktor der Gruppe Wissenschaft und Forschung der Eidgenossenschaft: Ursprung, H.: Forschungspolitik und Forschungsfreiheit in der Schweiz, in: Holzhey, H./Jauch U./Würzler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 145-155 (155). Demgegenüber plädiert für eine stärkere Beschränkung der Forschungsfreiheit durch staatliche Gesetze als Weiterentwicklung der Rechte der Natur sowie für eine Informationspflicht über Forschungsergebnisse mit besonderen Risiken der Berner Staatsrechtler Saladin, : Should Society Make Laws Governing Scientific Research?, in: Shea, W./Sitter, B (eds.): Scientists and their Responsibility, Nantucket/MA, USA 1989.

⁴²⁹ So Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 220-244 (244): Vom rechten Gebrauch der Wissenschaftsfreiheit.

ehsten finanzielle Engpässe zu einem faktischen Moratorium führen können) die Ethik der Selbstbegrenzung in Freiheit nicht grundlegend in Frage?

3.3.4.4 Friede für Mensch und Mitwelt
Leitlinie 11/4 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle gegenüber den Mitmenschen wie gegenüber der Mitwelt möglichst gewaltfrei.

Anders gesagt

*Kein Friede unter den Menschen ohne Frieden mit der Natur. Kein Friede mit der Natur ohne Frieden unter den Menschen*⁴³⁰.

Westeuropa beansprucht 20 Prozent des jährlichen Weltmineralölverbrauchs, besitzt aber nur 1,5 Prozent der Weltvorräte; die USA verbrauchen 25 Prozent und besitzen weniger als 3 Prozent. Rohstoffe sind heute die Lebensnerven der Gesellschaft. Deshalb verkündete sogar der sonst als friedensengagiert bekannte ehemalige US-Präsident Jimmy Carter 1980: „Jeder Versuch einer fremden Macht, Kontrolle über den Persischen Golf zu gewinnen, wird als Angriff auf die vitalen Interessen der USA betrachtet werden. Ein solcher Versuch soll mit allen notwendigen Mitteln zurückgeschlagen werden, militärische Macht eingeschlossen.“⁴³¹ Die Besetzung Kuwaits 1990 durch den irakischen Diktator Saddam Hussein war ein solcher (nicht zu rechtfertigender) „Versuch einer fremden Macht“, auf den die USA zusammen mit andern Staaten im Golfkrieg 1991 aus diesen Eigeninteressen heraus mit entsprechend grossem Einsatz reagierten.

Der Friede wird in Zukunft noch mehr durch den *Verteilungskampf um die sehr ungleich verteilten und knapper werdenden Rohstoffe* - Öl, Uran, Wasser, Kupfer sind nur Beispiele - gefährdet sein. Auch die

⁴³⁰ Ein Zitat von Weizsäcker, C.F. von: Die Zeit drängt, München 1986, 116.

⁴³¹ Jimmy Carter in seiner Botschaft zum Zustand der Nation, 23. Januar 1980.

durch Umweltflüchtlinge erwachsenden Spannungen bedrohen immer wieder den Frieden in manchen Regionen⁴³²

So muss *Schöpfungsethik* notwendigerweise immer auch *Friedensethik* sein. Friede ist wie Dauerhaftigkeit, Freiheit und Gerechtigkeit ein Kriterium für einen massvollen Umgang mit der Schöpfung. Ein Lebensstil, der mit Gewalt erobert und gesichert wird, ist nicht massvoll. Naturausbeutung kann zwar den Wohlstand einiger Teile der Menschheit erhöhen und dieser Wohlstand kann sich für die daran Teilhabenden kurz- und mittelfristig sehr spannungsmindernd und damit friedensfordernd auswirken! Langfristig ist Naturzerstörung aber eine hohe Gefährdung des Friedens mit der Natur wie unter Menschen. Der weltweite ökumenische Prozess für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung hat seit Mitte der achtziger Jahre⁴³³ mit Nachdruck den inneren, unlösbaren Zusammenhang der drei Grundwerte aufgezeigt, so dass er hier nicht wiederholt werden muss.⁴³⁴ Aus diesem Kontext stammt auch die obige Leitlinie Carl Friedrich von Weizsäckers: Kein Friede unter den Menschen ohne Frieden mit der Natur. Kein Friede mit der Natur ohne Frieden unter den Menschen. Im alttestamentlichen Friedensbegriff *shalom* ist die Einheit von Gerechtigkeit, Wohlstand, Freiheit sowie Versöhnung mit Gott, Mensch und Natur enthalten.⁴³⁵

⁴³² Umfangreiche Fallstudien dazu leistet das internationale Forschungsprojekt ENCOP (Environment and Conflicts Project) unter Leitung der Schweizerischen Friedensstiftung. Fallbeispiele ökologischer internationaler Konflikte und Lösungsvorschläge finden sich u.a. in Bächler, G. u.a.: *Umweltzerstörung: Krieg oder Kooperation? Ökologische Konflikte im internationalen System und Möglichkeiten der friedlichen Bearbeitung*, Münster 1993.

⁴³³ Das Programm wurde an der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 beschlossen.

⁴³⁴ Z.B. Duchrow, U./Liedke, G.: *Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden*, Stuttgart 1987; *Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel*, Basel 1989; *Justice, Peace and the Integrity of Creation*, *The Ecumenical Review* 38 (1986), Nr. 3.

⁴³⁵ Vgl. Schmid, H. H.: *shalom. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament*, Stuttgart 1971; Schmidt, H.: *Schalom: die hebräisch-christliche*

Ein möglichst *gewaltfreier Umgang mit der Mitwelt* ist ein ökologisches Mass und Ausdruck des Masshaltens! Gewaltfreiheit ist in den Heiligen Schriften fast aller Religionen ein hoher Wert. Er gilt gegenüber den Menschen wie den übrigen Lebewesen.⁴³⁶ (Dass die Praxis dem nicht entspricht, wissen wir zur Genüge.) Im Hinduismus und im Buddhismus ist Gewaltfreiheit das Nichtverletzen (ahimsa), im Taoismus das begierdefreie Nichteingreifen (wu-wei), im Christentum die Sanftmut (praytes) der Bergpredigt (Mt 5,5).⁴³⁷ Gewalt gegenüber Mitmenschen oder der Mitwelt kann als Notwehr oder zur Sicherung des eigenen Überlebens (Tiere und Pflanzen als Nahrung für den Menschen) nötig sein. Ziel des Ethos des Masshaltens ist aber die Gewaltfreiheit. Sie entspricht dem Gastsein, denn ein Gast hat keine Verfügungsgewalt über das ihm Anvertraute (dass verfügen/besitzen mit Gewalt/Macht zu tun hat, zeigt schon die Sprache).

Ein konkretes Mass für die Gewalt gegenüber der Natur ist unser *Energiebudget*. Darauf haben Klaus Michael Meyer-Abich und Ulrich Duchrow/Gerhard Liedke hingewiesen.⁴³⁸ Je mehr Energieumsatz vom Menschen verursacht wird, also je mehr Energie ausserhalb des Sonnenenergieflusses freigesetzt wird, desto mehr Gewalt gegen die aussermenschliche Schöpfung geschieht. Damit ist die Gewalt messbar. Diese Aussage zeigt zugleich, dass wir nicht völlig gewaltfrei gegenüber der Natur leben können, aber wir können die Gewalt durch rationelle

Provokation, in: Bahr, H.-E. (Hg.): *Weltfrieden und Revolution*, Frankfurt a.M. 1970, 131-167.

⁴³⁶ Vgl. auch Kapitel 4.7.

⁴³⁷ Spiegel, E.: *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel 1987; Lienemann, W.: *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982, 29-98. Bei beiden gründlichen Studien fehlt die Dimension der Gewaltfreiheit gegenüber der Natur. Den Beitrag der Religionen für den Weltfrieden beurteilen Vertreter der Weltreligionen in: Küng, H./Kuschel, K.: *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, München 1993.

⁴³⁸ Meyer-Abich, K. M.: *Natur und Geschichte*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 3, Freiburg 1981, 159-202 (192); Duchrow U./Liedke, G.: *Schalom*, a.a.O., 72-80.

Energienutzung vermindern. So ist z.B. auch die in unserer Untersuchung im ersten Fallbeispiel⁴³⁹ genannte Frage nach dem verantwortbaren Mass an Mobilität an diesem Energiemass zu messen. Damit wird deutlich, wie stark wir durch die heutige Mobilität die Natur vergewaltigen. Das Bemühen um *Frieden mit der Natur* durch drastische Reduktion des Energieumsatzes ist nun aber zugleich in Relation zum Bemühen um *Frieden unter den Menschen* zu setzen.⁴⁴⁰ So haben Flüge mit Hilfsgütern in Hungergebiete Priorität vor dem Energiesparen, da das Überleben dieser Menschen (gemäss den Vorzugsregeln im vorigen Kapitel Gerechtigkeit) Vorrang hat vor den elementaren Bedürfnissen der Natur. Hingegen hat das Energiesparen Vorrang vor der Mehrzahl der Freizeitflüge, weil hier das Überleben von Arten der Natur durch den Energieverbrauch und Emissionen gefährdet ist, die durch nichtelementare Bedürfnisse des Menschen verursacht werden. Ökonomische Zwänge, die als Grund für die Notwendigkeit ständig zunehmender Freizeitflüge genannt werden, sind wegen des Vorrangs der Ökologie vor der Ökonomie ethisch zu wenig stichhaltig.

Das Mass eines möglichst gewaltfreien Umgangs mit der Natur ist wie die übrigen Masse nun aber nicht ein für allemal festzulegen. Konkrete Maximen sind situationsbezogen zu bestimmen aus der *Situationsanalyse* und aus der *lebendigen Beziehung* zu Gott, den Mitmenschen und der Mitwelt. Orientierung gewähren auch die biblischen Hoffnungsbilder der endzeitlichen Versöhnung von Mensch und Natur⁴⁴¹, in denen der Schalom- Friede zu seiner Vollendung gelangt.

⁴³⁹ Kapitel 1.3.1.

⁴⁴⁰ Kriterium der Relationalität nach Kapitel 5.3.12.

⁴⁴¹ Jes 11,6-9; 65,25; Hos 2,21f; 2. Kor 5,19; Kol 1,20.

3.3.4.5 Schönheit des Schöpfers und der Schöpfung

Leitlinie 11/5 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Freue dich an der Schönheit der Schöpfung. Sie ist Zeichen der Schönheit Gottes. Verhalte dich gegenüber der Schöpfung so, dass diese Schönheit erhalten bleibt und, wo beeinträchtigt, zurückgewonnen wird.

Anders gesagt

Die Schönheit der Schöpfung ist notwendiger Teil menschlichen Lebens. Sie vermittelt Freude und Sinn und fördert die Ehrfurcht vor der Mitwelt. Zur massvollen Gestaltung der Mitwelt gehört, ihre Schönheit zu schützen und zu fördern.

Das Mass ist ein ethischer und zugleich ein ästhetischer Begriff⁴⁴². Wir sind der ästhetischen Dimension bereits bei der Proportionenlehre begegnet⁴⁴³. Der Tugend des Masshaltens (temperantia) wurde besondere Schönheit zugeschrieben⁴⁴⁴. Welche Bedeutung hat die Schönheit für eine heutige Ethik des Masses? Liegt ein Mass für die Bewahrung der Natur in ihrer Schönheit?

Das Kriterium der Schönheit taucht in der Schöpfungstheologie und -ethik immer häufiger auf.⁴⁴⁵ Soll sich das Masshalten also nach dem Kriterium des Umweltphilosophen Holmes Rolston richten: „Je schöner ein Teil der Natur ist, desto weniger sollte er verändert werden“⁴⁴⁶? Dabei tauchen allerdings viele *Fragen* auf: Die Wahrnehmung von

⁴⁴² Vgl. Rücker, H.: Art. Mass als ästhetischer Begriff, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, S 814-822; Ottmann, H.: Art. Mass als ethischer Begriff, ebd., 807-814.

⁴⁴³ Kapitel 2.3.5: Proportionen des menschlichen Körpers als Mass.

⁴⁴⁴ Thomas von Aquin, Summa theologica 11/11, q 141.2: „Obwohl Schönheit jeder Tugend zukommt, so wird sie doch in ausgezeichnetem Sinne der Masshaltung zugeschrieben.“

⁴⁴⁵ Z.B. bei Christian Link, Matthew Fox, Matthias Zeindler, Michael Schlitt, Günter Altner, Holmes Rolston. Quellen unten.

⁴⁴⁶ Rolston, H.: Environmental Ethics, Philadelphia 1988, 305.

Schönheit ist sehr verschieden. Was ist schön? Wie ist die Schönheit schöpfungstheologisch zu bewerten? Gibt es auch die Möglichkeit, dass der Mensch durch sein Handeln als cooperateur Dei die Schöpfung noch verschönert?

Theologisch liegt die *Schönheit der Schöpfung* in der *Schönheit Gottes* begründet und weist auf diese hin⁴⁴⁷! Die *Schönheit Gottes* - ein paar Hinweise dazu müssen hier genügen - ist biblisch mit der „Ehre“ Gottes verbunden. Im Alten Testament ist *kabod Jahwe*⁴⁴⁸ der Ausdruck für Gottes wuchtiges und machtvollendes Wirken⁴⁴⁹, seine Gewichtigkeit, Herrlichkeit, Ehrenstellung, leuchtende Pracht. Seine in Bann ziehende „umwerfende“ Schönheit zeigt sich in den Theophanien als Wolke, Licht, Blitz, Feuer. Sie sind Manifestationsweisen des *kabod Jahwe* (z.B. Ps 97). „Pracht und Hoheit ist dein Gewand“ bewundert der Psalmist Jahwe (Schöpfungpsalm 104,1). Dabei klingen alttestamentliche Königsattribute bei dem *kabod Jahwe* an. Die Schönheit Gottes hat oft eine eschatologische Dimension, z.B. als Lichterscheinung: „Mache dich auf, werde licht! denn dein Licht

⁴⁴⁷ Zu Gott und das Schöne: Eine neue, gute Übersicht bietet Zeindler, M.: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit, Göttingen 1993, mit umfangreichen Literaturangaben; Moltmann-Wendel, E.: Gottes Lust an uns, Schritte ins Offene Nr. 6/1992 (Heft zum Thema „Das Mass der Schönheit!“), 13-17; Bohren, R.: Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975; Jüngel, E.: „Auch das Schöne muss sterben“ - Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 378-396; Austin, R.: Beauty of the Lord! Awakening the Senses, Atlanta 1988; Seim, J./Stieger, L. (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift zum 70. Geburtstag von R. Bohren, Stuttgart 1990. Am umfassendsten: von Balthasar, H. U.: Herrlichkeit, 6 Bände, Einsiedeln 1961-69. Zentral auch bei Barth, K.: Kirchliche Dogmatik KD II/1, 733ff.

⁴⁴⁸ Vgl dazu Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil II, B.2.1; Westermann, C.: Art. kbd, THAT I, 794-812; ders.: Das Schöne im Alten Testament, in: ders.: Erträge der Forschung am Alten Testament, München 1984.

⁴⁴⁹ „Der Gott des *kabod* donnert.“ (Ps 29,3)

kommt, und die Herrlichkeit des Herrn strahlt auf über dir." (Jes 60,1. Auch Jes 58,8). Kabod Jahwe meint nicht einfach den ästhetischen Genuss des Anblicks der Schönheit Gottes - alttestamentlich kann er in seiner Unnahbarkeit auch gar nicht „gesehen" werden -, sondern ruft zur staunenden Ehr-Furcht, zu Anbetung und Lobpreis Gottes. Kabod Jahwe meint Gottes Schönheit, aber noch viel mehr. Im Lobpreis Gottes kommt die Sprache an ihre Grenze!

Im *Neuen Testament* entspricht dem kabod Jahwe die *doxa theou*, die Herrlichkeit Gottes⁴⁵⁰. Durch sie wurde Christus von den Toten auferweckt (Rom 6,4) und ist nun auf Christus als den „Herrn der Herrlichkeit" übertragen (1. Kor 2,8). *Doxa* hat wiederum die eschatologische Dimension und bezeichnet bei Paulus die zukünftige Existenz der Auferstandenen (Rom 5,2; 8,17). Diese ist schon gegenwärtig erfahrbar: „Wir sahen seine Herrlichkeit." (Joh 1,14; anders auch bei Paulus 2. Kor 3,7ff). Der Ort der Rede von der Schönheit Gottes ist auch im Neuen Testament Anbetung und Lobpreis, also die *Doxologie*.

Besondere Bedeutung hatte und hat die Schönheit Gottes in der *orthodoxen Tradition*, die diesbezüglich auch für die Umweltethik noch fruchtbar gemacht werden könnte. So besteht ein Zusammenhang zwischen der Schönheit und dem Segen Gottes, der sich im Gesegnetsein der Schöpfung spiegelt: „Die Schönheit Gottes ist die Schönheit der Freude, der Seligpreisungen, des Gesegnetseins."⁴⁵¹ In der theosis feiern die Ostkirchen die Verwandlung des ganzen Kosmos auf Gottes Herrlichkeit und Schönheit hin. Die *Schönheit der Schöpfung* ist

⁴⁵⁰ Vgl. Kittel, G.: Art. *doxa*, ThWNT, Bd. 2, 235-258; Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil

II, B.2.2.

⁴⁵¹ Gregorios, : *The Human Presence. An Orthodox View of Nature*, Genf 1978, 71; auch der Dominikaner Matthew Fox nimmt in seiner Betonung des kosmischen Segens und der Schönheit Gottes in starkem Masse orthodoxe Theologie auf. Fox, M.: *Der grosse Segen. Umarmt von der Schöpfung*, München 1991, 80-96, 361. Vgl. zu Fox oben K4.5.

für die Glaubenden eine Spiegelung der Schönheit Gottes. Besonders die Schöpfungsmystiker/innen wie Hildegard von Bingen, ausgeprägt aber auch Calvin⁴⁵², Karl Barth und heutige Vertreter der Schöpfungsspiritualität wie Matthew Fox, betonen die Schönheit der Schöpfung. Biblisch ist diese vor allem in drei Zusammenhängen verankert: 1. Dass die Schöpfung gut ist (1. Mose 1,31), verweist auf ihre Schönheit. Ihre Schönheit wird damit an ihrem Sosein als von Gott Geschaffenem gemessen. 2. Insbesondere die Schöpfungpsalmen und weisheitliche Texte⁴⁵³ sowie der berühmte Text der Lilien auf dem Felde in der Bergpredigt⁴⁵⁴ besingen die Schönheit und Grossartigkeit der Schöpfung. 3. In Gottes Werken ist Gott selbst zu erkennen (Rom 1,20). Gottes Schönheit und Herrlichkeit spiegelt sich deshalb in der Schönheit der Schöpfung. Dazu gehört auch die Schönheit der Menschen als imago Dei. Mit Calvin kann man anfügen, dass „die Schönheit der Welt, wie man sie jetzt erblickt, durch die Kraft des Geistes ihren Bestand hat“⁴⁵⁵. So besteht eine „Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung“⁴⁵⁶ gerade auch in deren Schönheit. Die Schönheit der Schöpfung öffnet dem Menschen aber erst durch den Geist Gottes Augen und Ohren dahin, dass sie ihn zum Lob führt und er daraus Hoffnung schöpft.

Schönheit kann mit Christian Link als ein „Mass der Schöpfung“⁴⁵⁷ bezeichnet werden. Doch damit beginnt das *ethische Problem mit der Schönheit* erst: *Was ist denn eigentlich als schön in der Natur zu bezeichnen und entsprechend zu schützen?* Ist ein wildwuchernder

⁴⁵² Bes. Institutio I, 5; ausführlich bei Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil II, C.3.

⁴⁵³ Ps 8, Ps 104, Weish 1,14; 7,17-20; 11,21; 13,5.7.

⁴⁵⁴ Mt 6,28.30.32.

⁴⁵⁵ Calvin J.: Institutio I, 13,14.

⁴⁵⁶ Link, Ch.: Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Altner, G. (Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 166-195. Auch ders.: Die Welt als Gleichnis, München 1982², 338ff; ders.: Schöpfung, Gütersloh 1991, Bd. 2., 468-472.

⁴⁵⁷ Link, Ch.: Schöpfung, a.a.O., 371 f.

Garten schöner als ein gepflegter? Ist eine hochgezüchtete Rose schöner als eine wilde? Und wie steht es mit einer genmanipulierten Maus, deren Aussehen sich möglicherweise von einer andern Maus kaum unterscheidet? Die Theorien der Ästhetik der Natur sind sehr vielfältig⁴⁵⁸ und die ästhetische Naturerfahrung unterliegt einem geschichtlichen Wandel.⁴⁵⁹ Die meisten der erwähnten Theologien der Schönheit geben keine Kriterien dafür, was schön ist.⁴⁶⁰ Neuerdings haben aber z.B. die Theologen Zeindler⁴⁶¹ und Schlitt⁴⁶² Kriterien formuliert. In Auseinandersetzung mit ihnen und in Weiterführung nenne ich folgende *Kriterien des Schönen*. Schönheit ist nicht eine Eigenschaft eines Objekts, sondern *Ausdruck einer Beziehung* eines Subjekts zum wahrgenommenen Gegenüber. Die Kriterien sind in diesem Sinne zu verstehen.

⁴⁵⁸ Vom komplexen Begriff der Schönheit in der Kunst und den entsprechenden Theorien der Ästhetik sehe ich hier ab, obwohl sie natürlich mit dem Begriff des Schönen in der Natur vielfältig verbunden sind. Vgl. z.B. Grossi, E.: Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1980; Anunto, R.: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1982; Seel, M.: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt 1991.

⁴⁵⁹ Aufgezeigt z.B. von Groh, R./Groh, D.: Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: dies.: Weltbild und Naturaneignung, Frankfurt 1991, 92-149.

⁴⁶⁰ So auch die Feststellung von Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil I, C.6. Thomas von Aquin nannte als Kriterien Konsonanz, Proportion, Unversehrtheit, Klarheit, Farbe, Glanz (nach Pöltner, G.: Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien 1978).

⁴⁶¹ Zeindler, M.: Gott und das Schöne, Göttingen 1993, Teil II, A.2, nennt überzeugend und begründet ausführlich: 1. Interesseloses Wohlgefallen, 2. innere Harmonie des ästhetischen Subjekts, 3. äussere Harmonie zwischen ästhetischem Subjekt und ästhetischem Objekt, 4. die schöne Form, 5. Erfüllung, 6. Attraktivität, 7. das Schöne als Schein, 8. Angemessenheit des Objekts für das Subjekt, 9. Zusammenhang mit ausserästhetischen Bewertungen. Im Zusammenhang mit dem 1. Kriterium spricht er auch vom „nichtmanipulativen Verhältnis zum Schönen“ (Teil II, C.6.3); vgl. auch: ders.: Schönheit der Schöpfung und Schöpfungsethik, Zeitschrift 40 (1991), Nr. 6, 425-429.

⁴⁶² Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 248-252, nennt 1. Einheit in der Verschiedenheit, 2.

Reichtum an Assoziationen, 3. Typische Schönheit, 4. Zuwendung und Fesselung der Aufmerksamkeit.

1. *Das Vorgefundene* ist das Schöne! Das Menschenbild des Gastseins bedeutet: Was Gott als Gastgeber arrangiert, also das Gegebensein des Lebens, ist das Schöne, nicht was der Gast seinem eigenen ästhetischen Urteil unterwirft. Schönheit der Natur ist weitgehend nicht herstellbar. Theologisch gesagt: Schön ist, was mit der Schönheit Gottes und seinem Willen korrespondiert, nicht was der Mensch als schön erklärt. Damit ist auch das Hässliche schön, wenn es unter dem Segen Gottes steht: Die Aussätzigen, die Jesus heilt, die Armen in den Slums, die unansehnlichen, aber im Ökosystem sinnvollen Asseln usw.!
2. *Das von Eigeninteresse Befreite* ist das Schöne. Da das Schöne nicht verschönert werden muss, sondern Wohlgefallen erzeugt und in sich sinnvoll ist, ist ein verändernder Eingriff überflüssig. Das Verhältnis zum Schönen ist dadurch gekennzeichnet, dass das Subjekt das Schöne *nicht manipulieren will*⁴⁶³, da das Schöne bereits *Erfüllung* ist. Allerdings gibt es ja nicht nur das Schöne und das Hässliche, sondern die ganze Skala dazwischen. Daraus ergeben sich die vielfältigen ethischen Probleme, wenn z.B. jemand seinen Körper durchaus als schön empfindet, aber doch Teile davon durch Schönheitschirurgie zu vervollkommen versucht.
3. *Die Balance der Einheit in der Verschiedenheit, der Ordnung in der Freiheit* ist das Schöne.⁴⁶⁴ Damit sind Form, Stil, Proportion angesprochen, die Konstanz und Varianz verbinden. Vielfalt findet ihr Mass in der Ordnung und Ordnung ihr Mass in lebendiger Variabilität. Damit ist ein wichtiger ästhetischer

⁴⁶³ Seel, M.: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt 1991, nennt entsprechend die ästhetische Verhaltensweise, die nichtinstrumentell mit der Natur umgeht, Kontemplation. Er versteht dies „nachmetaphysisch“ als profane Apologie des Naturschönen.

⁴⁶⁴ Im Begriff Harmonie, den Zeindler hier verwendet, klingt an, was emotional in der Begegnung mit Schöнем empfunden wird. Dennoch scheint mir der Begriff Harmonie zu vage.

Grund für die Bewahrung *der Artenvielfalt* genannt. Wir kommen darauf zurück.

4. *Attraktivität* besitzt das Schöne. Das Schöne zieht an, zieht in Bann, ist eine Macht, erfüllt mit Freude, ermöglicht Bindung, stimuliert Nachahmung resp. Wiederholung der Kontaktnahme (z.B. zu einer schönen Landschaft). Theologisch verstanden ist das Schöne Ausdruck und Werkzeug des Bundes Gottes mit den Menschen und der ganzen Schöpfung! Es ist damit aber zugleich ambivalent: Das Schöne kann die Beziehung des Menschen zu Gott gewaltig stärken (man könnte gar von ekstatischer Liebe sprechen, wenn man an Psalm 104 denkt), es kann aber auch von Gott wegführen, wenn es zum Verfallensein an das schöne Geschaffene und zu Habgier und Besitzenwollen führt.
5. *Was Fülle und Leben ausstrahlt*, ist das Schöne. Wenn die Schönheit der Schöpfung Ausdruck der Schönheit Gottes ist und wenn Gott „Liebhaber des Lebens“ (Weish 11,26) ist, dann ist schön, was die Fülle des Lebens spiegelt.

Umweltethisch bedeutet all das: Da Schönheit im erwähnten Sinn ein Mass der Schöpfung ist, gehört zu einem massvollen Eingreifen in die Schöpfung der Schutz und die Wiederherstellung der Schönheit der Natur. Der Mensch als cooperator Dei kann dabei durchaus Schönheit fordern. Er kann sich aber nicht anmassen, sie herzustellen. Die Vorzugsregel von Rolston, wonach schönere Umwelten eher zu schützen seien, scheint mir fraglich. Sie könnte sogar - was er sicher nicht meint — als Eugenik ausgelegt werden, die das Hässliche ausrotten möchte. Ökologisch wie von den Bedürfnissen der Menschen her können weniger schöne Teile der Natur ebenso wichtig sein. Paulinisch verdienen sogar die hässlichen Teile des Körpers (ein Bild für die christliche Gemeinde) besondere Beachtung und Fürsorge (1. Kor 12,23). Da das Erleben der Pracht der Natur

eine Voraussetzung zu ihrem Schutz ist⁴⁶⁵, müsste die Vorzugsregel im Dienste der *Beziehung* von Mensch und Natur lauten: *Je weniger Schönheit von etwas Geschaffenem den Menschen im unmittelbaren Erlebnisbereich zugänglich ist, desto eher ist sie zu schützen.*

3.3.4.6 Viel Artenvielfalt

Leitlinie II/6 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Schütze und fördere die Vielfalt der Arten von Pflanzen und Tieren und auch die Vielfalt unter den Menschen als deinen Mitgästen.

Anders gesagt

Die Artenvielfalt ist um ihrer selbst willen und wegen ihres Nutzens für den Menschen zu schützen. Bei Interessenkonflikten sind verschiedene Vorzugsregeln zu beachten.

Die UNO-Konvention zur Artenvielfalt, 1992 vom grössten Teil der Staaten der Welt unterzeichnet⁴⁶⁶, nennt als Ziele der Konvention: „Die Ziele dieser Konvention ... sind die Bewahrung der Artenvielfalt, die nachhaltige Nutzung ihrer Teile sowie das faire und gerechte Teilen der Nutzen, die aus der Verwendung der genetischen Ressourcen entstehen. Dies schliesst den angemessenen Zugang zu den genetischen Ressourcen und angemessenen Transfer relevanter Technologien - unter Berücksichtigung aller Rechte über diese Ressourcen und Technologien - sowie angemessene Finanzierung ein.“⁴⁶⁷ Diese Zielbeschreibung zeigt bereits, dass der Schutz der Artenvielfalt heute im Zusammenhang mit der Gentechnologie mit eminenten wirtschaftlichen Interessen

⁴⁶⁵ Vgl. Kapitel 5.3.5a.

⁴⁶⁶ Bis Juni 1992 unterzeichneten 150 Staaten. Die USA unterzeichneten zunächst nicht, weil sie den Patentschutz für Biotechnologie der US-Industrie gefährde.

⁴⁶⁷ Convention on Biological Diversity, verabschiedet an der UNO-Konferenz über Umwelt und Entwicklung UNCED, Rio de Janeiro 5 Juni 1992, Art. 1.

verbunden ist. Deshalb ist der Schutz der Artenvielfalt ebenso ein Thema der Wirtschaftsethik wie der Umweltethik. Es ist hier nicht der Ort, die wirtschaftsethischen Aspekte zu untersuchen. Wir haben in Kapitel 1.3.2 das Problem skizziert und in Kapitel 2.3.4 die ökologische Notwendigkeit der Artenvielfalt thematisiert. Wie aber ist die Bewahrung der *Artenvielfalt ethisch zu begründen*¹²¹? Ich nenne *sieben ethische Gründe*:

1. Der *Nutzen* der Artenvielfalt für den Menschen ist beträchtlich: Sie trägt viel zum ökologischen Gleichgewicht (Aufeinander-Angewiesensein der Arten), zum ökologisch richtigen Verhalten (Indikatororganismen), zur Gesundheit (Grundlage für Medikamente, Resistenz gegen Krankheiten), zur Nahrungsproduktion (inkl. Zucht), zur industriellen Produktion und zur Erholung bei⁴⁶⁸.
2. Wir kennen lange nicht alle Nutzfunktionen, die eine Art gegenwärtig hat oder vielleicht auch erst zukünftig haben wird. Dieses *Nichtwissen* erfordert höchsten Respekt. Deshalb ist auch Dieter Birnbachers Kriterium, das Aussterben einer Art sei solange kein echter Verlust, als ihre sämtlichen ökonomischen, ökologischen und ästhetischen Funktionen von andern Arten übernommen werden⁴⁶⁹, eigentlich irrelevant, denn trotz grossem ökologischem Wissen können wir kaum je sicher sein, ob alle Funktionen von andern Arten übernommen werden. Zudem argumentiert er nur vom Nutzen und nicht vom Eigenwert der Arten her.
3. Vielfalt ist ein wichtiges Merkmal von *Schönheit*. Da Schönheit der Natur auch ethisch ein Wert ist, ist es auch die Vielfalt der Natur⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Vgl. Kapitel 1.3.2 und 2.3.4. Quellen dort.

⁴⁶⁹ Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 75.

⁴⁷⁰ Vgl. voriges Kapitel 5.4.5.

4. Die Arten haben einen *Eigenwert*⁴⁷¹ unabhängig vom Nutzen für den Menschen oder für ein Ökosystem. Sie sind Teil des Bundes Gottes mit seiner Schöpfung und Teil der eschatologischen Vollendung der Schöpfung, auf die die ganze Kreatur, also auch alle Arten, hoffen.
5. Ein wichtiger Grundsatz der Mitweltethik ist die *Ehrfurcht* vor der Würde des in langer Zeit Gewordenen⁴⁷². Was wir an Nichtschädlichem nicht neu erschaffen können, dürfen wir nicht endgültig vernichten. Die Tatsache, dass es die Vielfalt gibt und sie vom Menschen nicht geschaffen werden kann, zeigt, dass sie dem Willen des Schöpfers entspricht.
6. Zur *Beheimatung* des Menschen und zu seiner kulturellen Identität gehören auch örtlich unverwechselbare Arten.
7. Die Bedeutung der Artenvielfalt liegt gerade im *Überflüssigen*, im sogenannten „Nutzlosen“, im spielerisch „Masslosen“. So besteht das Mass der Artenvielfalt gerade in ihrer Überfülle! Leben wird lebenswert gerade durch das Überflüssige.

Das Übermass in der Natur zu bewahren ermöglicht, die unverfügbare Fülle des eigenen Lebens und darin Sinn zu erleben. Der „Zweck“ des Zwecklosen liegt darin, dass das Zwecklose Sinn stiftet. Diese Erfahrung ist aber immer noch anthropozentrisch. In der christlichen Umweltethik ist die Artenfülle theozentrisch zu begründen, wie das der Zürcher Kirchenhistoriker Fritz Blanke schon 1959 tat: „Die Natur hat einen Daseinszweck, der mit der Erhaltung der Menschheit nichts mehr zu tun hat. Aber welches könnte dieser Zweck sein? Darauf gibt die Bibel folgende doxologische Antwort: Die Natur soll Gottes

⁴⁷¹ Zur theologischen Begründung des Eigenwertes der Natur vgl. Kapitel 5.3.5. Auch die Tiefenökologie betont, dass „Reichtum und Vielfalt der Lebensformen ein Wert in sich selbst ist.“ (Deval, B./Sessions, G.: Deep ecology, Salt Lake City 1985, 70.)

⁴⁷² So auch Ruh, H.: Zur Frage nach der Begründung des Naturschutzes, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 125-133 (133).

Grösse, Kraft und Ehre darstellen (Ps 8, 19, 29, 104, 148)."⁴⁷³ Wenn die Menschen heute gerufen sind, „Hirten der Vielfalt“⁴⁷⁴ zu sein, so tun sie dies als Gottes-Dienst zum Lobe Gottes, als Antwort auf Gottes Leidenschaft für die Vielfalt.⁴⁷⁵

Die „Konvention zur Artenvielfalt“, die an der UNCED-Konferenz der UNO am 5. Juni 1992 verabschiedet wurde, zeigt, dass weltweit und von ganz unterschiedlichen ethischen Grundlagen her der Wert der Artenvielfalt anerkannt wird.⁴⁷⁶

Nachdem wir unsererseits in Kürze ethisch begründet haben, weshalb der Schutz der Artenvielfalt richtig und notwendig ist, stellt sich aber die Frage, ob es *ein Mass für die Vielfalt* gibt. Von den 1,4 Millionen erforschten und 10-30 Millionen noch unbekannten Tier- und Pflanzenarten haben wir im zweiten Fallbeispiel bereits gesprochen.⁴⁷⁷ Auch wenn von der Biologie her festgestellt wird, dass es keine überflüssigen Arten gibt⁴⁷⁸ und die Vielfalt für die Resistenzbalance und die Anpassungsfähigkeit an Veränderungen der Umweltbedingungen notwendig ist⁴⁷⁹, ist es „den Menschen gegenwärtig nicht möglich, das notwendige und wünschenswerte Mass der Vielfalt festzulegen, und es

⁴⁷³ Blanke, F.: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festschrift Emil Brunner, Zürich 1959, 194-197 (197).

⁴⁷⁴ Michel Serres bezeichnet die Aufgabe des Menschen mit dem schönen Ausdruck „bergers des multiplicités“.

⁴⁷⁵ Schäfer-Guignier, O.: et demain la terre ... christianisme et écologie, Genf 1990, 50f spricht von „la divine passion de la diversité“. Zur theologischen Begründung der Artenvielfalt vgl. auch Cobb, J.: A Christian View of Biodiversity, in: Wilson, E./Peter, F.: Biodiversity, Washington 1988, 481—486.

⁴⁷⁶ Die Konvention nennt in der Präambel als Gründe für den Schutz der Artenvielfalt den „Eigenwert (intrinsic value) der Artenvielfalt und die ökologischen, genetischen, sozialen, ökonomischen, wissenschaftlichen, erzieherischen, kulturellen, ästhetischen und Erholungs-Werte“ sowie „ihre Bedeutung für Ernährung, Gesundheit und andere Bedürfnisse der wachsenden Weltbevölkerung“.

⁴⁷⁷ Kapitel 1.3.2.

⁴⁷⁸ So Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 108.

⁴⁷⁹ Vgl. die Quellen in Kapitel 2.3.4.

ist auch die Frage, ob sie es überhaupt wollen sollen"⁴⁸⁰. So gibt es kein quantitatives Mass der Anzahl zu schützender Arten, wohl aber die Norm, dass möglichst viele Arten zu schützen sind. Dabei gelten folgende *sieben Vorzugsregeln*, wenn Interessenkonflikte auftauchen.

1. Die „Frage, ob der Mensch tatsächlich verpflichtet ist, alle Tier- und Pflanzenarten dieser Erde zu erhalten“⁴⁸¹, ist heute ethisch irrelevant, da der Mensch ja laufend Arten ausrottet und auch mit allen erdenklichen Massnahmen ein totaler Schutz nicht real durchführbar ist. Der Mensch soll soviel wie möglich schützen.
2. Eine Tier- oder Pflanzenart darf stark zurückgedrängt, im Extremfall ausgerottet werden, wenn sie Menschenleben andauernd und in grosser Zahl gefährdet und ein ausreichender Schutz mit angemessenen Mitteln nicht möglich ist (Beispiel Tsetsefliege).
3. Je höher entwickelt ein Lebewesen resp. ein Organismus ist (von Mikroorganismen über Pflanzen zu Tieren), desto mehr nehmen die Schutzaspekte und nimmt auch die Priorität einer zu schützenden Art zu. Dabei ist zu berücksichtigen, wie vital die Bedeutung einer Art für ein Ökosystem ist. So können z.B. Bakterien, obwohl von „geringer“ Organisationshöhe, für ein Ökosystem von sehr vitaler Bedeutung sein.
4. Dem Gewachsenen ist der Vorzug zu geben vor dem Gemachten⁴⁸². Arten, die sich in langer Evolutionszeit entwickelt haben, haben also Vorrang vor Arten, die vom Menschen z.B. gentechnologisch erzeugt werden.

⁴⁸⁰ Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 80 (Kapitel über Artenvielfalt).

⁴⁸¹ Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 210.

⁴⁸² So auch Kluxen, W.: Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von Hertz, A. et al, Freiburg 1982, Bd. 3, 379-424 (406).

5. Zum Schutz der Artenvielfalt gehört auch der Schutz der Integrität einer Art und die Respektierung der Artgrenzen. Die Bewahrung der Integrität einer Art und die Beachtung der Artgrenzen haben Vorrang vor den Nutzungsinteressen der Menschen. Ausnahmen sind genau zu prüfen und sind begründungspflichtig (Umkehr der Beweislast: wer z.B. eine Artgrenze gentechnologisch durchbricht, muss ethisch begründen, warum sein Interesse dem Interesse der Integrität der Art übergeordnet ist)⁴⁸³. Genübertragungen von einer Art auf eine andere kommen in der Natur sehr begrenzt vor und genügen nicht, die vom Menschen bewirkte interartliche Genübertragung zu rechtfertigen.
6. Der Schutz von Arten, die für eine Gemeinschaft von Menschen oder für einen Staat vitale Bedeutung haben, hat Vorrang vor dem Schutz von Arten, die für eine andere Gemeinschaft von Menschen oder einen andern Staat weniger vitale Bedeutung haben. Der Zugang zu und die Nutzung von Arten ist entsprechend den Grundbedürfnissen der Menschen gerecht zu verteilen⁴⁸⁴.
7. Der Schutz der Vielfalt menschlicher Daseinsweisen (kulturelle Vielfalt. Schutz von Minderheiten) ist ebenso wichtig wie der Schutz der Vielfalt von Pflanzen und Tieren. Dies ist im Konflikt der Verteilung verfügbarer finanzieller Mittel zum Schutz von Vielfalt⁴⁸⁵ zu berücksichtigen.

⁴⁸³ Ähnlich die EKD-Studie: „Die Artgrenze stellt eine offenkundig sinnhafte Gegebenheit dar, die nicht ohne Not übergangen werden sollte.“ Einverständnis mit der Schöpfung, a.a.O. (Anm. 133), 79f.

⁴⁸⁴ Vgl. den Lastenverteilungskonflikt Kapitel 1.3.2 und das Kriterium der Gerechtigkeit Kapitel 5.4.2.

⁴⁸⁵ Vgl. zum Mittelverteilungskonflikt Kapitel 1.3.2. Diese Auseinandersetzung findet konkret statt im Konflikt zwischen internationalen Finanzmitteln zum Schutz indigener Völker und zum Schutz der biologischen Artenvielfalt.

3.3.4.7 Leiden und Tod
Leitlinie II/7 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle im Bewusstsein, dass alles Leben durch den Tod begrenzt ist. Setze dich zugleich dafür ein, dass Leiden vermindert und unnatürlicher Tod verhindert wird.

Anders gesagt

Empathie als Fähigkeit zum Einfühlen und Mitleiden mit Mitmenschen und andern Lebewesen ermöglicht wahrzunehmen, wieweit Eingriffe in die Mitwelt notwendig und wo sie nicht zu verantworten sind.

Das gewisseste Kennzeichen der Geschöpflichkeit ist die Sterblichkeit und damit die Vergänglichkeit. Diese Begrenztheit ist ein Mass für jegliches menschliche Planen und Handeln. „Tue mir kund, o Herr, mein Ende, und welches das Mass meiner Tage sei, dass ich erkenne, wie vergänglich ich bin.“ (Ps 39,5) Auch mit allen künstlichen Lebensverlängerungsmassnahmen bleibt die natürliche, biologisch bedingte Lebenszeit „siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt achtzig“ (Ps 90,10). Die relativ kurze Zeitspanne eines Menschenlebens relativiert die menschlichen Allmachtswünsche, Ewiges schaffen zu können. *Alles*, was der Mensch tut, unterliegt dieser Vergänglichkeit, sogar die sogenannt objektiven Erkenntnisse der Naturwissenschaften⁴⁸⁶ mit ihrem zum Teil noch zeitlosen Wahrheitsanspruch. Auch alle daraus resultierenden menschlichen Technologien stehen unter dem Vorzeichen dieser Vergänglichkeit und Kurzatmigkeit menschlichen Lebens. Diese Begrenztheit alles Geschöpflichen ist z.B. im Risikodiskurs und der Technologiefolgenabschätzung einzubeziehen. Vergänglichkeit erscheint heute allzuoft als Mangel, der überwunden werden muss.

⁴⁸⁶ So auch Üexküll, Th. v.: Organismus und Umgebung: Perspektiven einer neuen ökologischen Wissenschaft, in: Altner, G. (Hg.): Ökologische Theologie - Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 392-408 (405ff).

Masshalten im Interesse der Mitwelt heisst demgegenüber, gerade die Vergänglichkeit hoch einzuschätzen, weil sie Kennzeichen und Ausdruck des Lebendigen ist.

In dieser Perspektive wird der Tod zum „Bruder Tod“ wie im Sonnengesang des Franziskus⁴⁸⁷. Gast sein auf Erden beinhaltet immer auch diese Anfreundung mit dem natürlichen Tod, weil dieser Tod nicht Ende, sondern mit der *Auferstehung* der Anfang eines neuen Lebens und der Beginn einer neuen Heimat - die eschatologische Dimension des Gastseins - ist. Die so erlebte *Begrenztheit durch den natürlichen Tod befreit* zum Masshalten, denn sie befreit von der Habgier, alles in diesem kurzen Leben erleben zu müssen. Sie macht frei von der Last, Ewiges schaffen zu müssen.

Nach dieser positiven Wertung des Todes ist dem Tod und dem Leiden nun aber auch der Kampf anzusagen. Ich spreche dabei im Folgenden meist zugleich von Leiden und Tod, denn sie sind Zwillingsgeschwister. Leiden heisst immer ein Stück weit sterben und beides wird in der Regel als Einschränkung resp. Zerstörung von Leben erlebt.

Drei Arten von Leiden und Tod sind zu unterscheiden⁴⁸⁸:

1. Leiden und Tod, die Menschen ändern Menschen resp. Lebewesen bewusst oder un- bewusst zufügen. Sofern sie *vermeidbar* sind, sind sie Ausdruck des Bösen und vom Menschen zu verantworten. Aufgabe der Ethik ist es, solche Leiden vermindern und solche Tode verhindern zu helfen. Gegenüber Tieren gilt als ethisches Minimum der Grundsatz, dass der Mensch den Tieren nicht mehr Leiden zufügen soll, als diese durch ihre natürliche Umwelt erleiden.

⁴⁸⁷ „Gepriesen seist du, mein Herr, durch unsern Bruder, den leiblichen Tod; ihm kann kein Mensch lebend entrinnen.“

⁴⁸⁸ Ähnlich auch Eibach, U.: Art. Leiden, Evang. Soziallexikon, hg. von Schober, Th. et al, Stuttgart 1980⁷, S 816-818.

2. Leiden und Tod, die Menschen und andere Lebewesen als *Schicksal* treffen. Der Mensch hat daran entweder nicht verursachend mitgewirkt (wobei z.B. bei Naturkatastrophen oder Krankheiten zu prüfen ist, wieweit anthropogene Mitverursachung mitspielt) oder diese Leiden gehören konstitutiv zum Menschsein (wie etwa Geburtsschmerzen, Altersbeschwerden oder der natürliche Tod). Solche Leiden und Tode sind oft nicht vermeidbar, als Leiden höchstens zu lindern, vor allem aber in ihrem Sinn für das Menschsein anzunehmen und in das Leben zu integrieren. Sie überwinden zu wollen oder zu verdrängen heisst, der Illusion der Möglichkeit eines leidfreien Lebens zu verfallen. Diese Illusion ist ein Aspekt der Masslosigkeit. Solche Leiden sind aber auch nicht als Vergeltung für individuelle Sünden zu verstehen, wie das im Alten Testament noch geschieht (1. Mose 3,16). Die jesuanische Ethik ändert hier die Blickrichtung weg von der Schuldfrage hin zum Angebot der Heilung und zum Ruf zur Umkehr (Lk 13,1 ff; Joh 9,3).
3. *Freiwillig* übernommenes Leiden oder freiwilliger Tod im Dienste des Lebens anderer. Solches Leiden und Sterben kann von hoher ethischer Bedeutung sein. Es kann in gewissen Situationen der notwendige „Preis der Liebe“⁴⁸⁹ sein. Gott selbst wählte diesen Weg der mit-leidenden Liebe bis zum Weg Jesu Christi ans Kreuz, dem Weg der Solidarität zur Bekämpfung unnötiger Leiden und Tode.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Brantschen, J. et al.: Leiden, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10, Freiburg 1980, 5-50 (40ff).

⁴⁹⁰ Diese Andeutung muss hier genügen. Ausführlicher habe ich mich zur Hingabe und zum stellvertretenden Leiden Christi geäußert in: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 410-431.

Die erstgenannte Art des Leidens ist für die Massfindung im Rahmen der Umweltethik besonders relevant und ethisch klärungsbedürftig. „Minderung des Leidens“ ist ein in der (Umwelt-)Ethik breit abgestützter Leitwert.⁴⁹¹ Besonders die *pathozentrisch begründete Umweltethik*⁴⁹² macht es zu ihrem zentralen Anliegen, Schmerz und Leid von Menschen und Tieren zu verhindern und zu vermindern.

Das Ziel, *Leiden und Tod zu vermindern*, muss nun aber präzisiert werden. Nicht der natürliche Tod, aber der gewaltsame ist zu bekämpfen. Nicht das wünschenswerte freiwillige, eigene Mitleiden mit andern, auch nicht ein gewisses tragbares Mass an in jedem Zusammenleben entstehendem Leiden, aber das gewaltsam andern Lebewesen zugefügte unerträgliche Leiden ist zu vermindern. Nicht die leidfreie und todfreie Gesellschaft und Natur ist nach der christlichen Ethik das anzustrebende Ziel, aber Leiden soll auf ein tragbares Mass reduziert und auf die Lebewesen gerecht verteilt werden. Wieviel Leiden ein Mensch oder ein Tier⁴⁹³ ertragen kann, ohne dauerhaft

⁴⁹¹ So z.B. bei Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 738ff; Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, z.B. 19; Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 70; Ringeling, H.: Christliche Ethik im Dialog, Freiburg 1991, 225f, 232ff.

⁴⁹² Vgl. Teutsch, G.: Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985, 85ff; der Ansatz ist ausführlich referiert bei Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 65-98. Die pathozentrische Umweltethik begründet die Rechte der Tiere in ihrer Leidensfähigkeit, gemäss der Frage, die bereits Jeremy Bentham stellte: „The question is not, can they reason? nor, can they talk? but, can they suffer?“ (Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, hg. von L. Lafleur, New York 1948, 311.)

⁴⁹³ Auf die in der Tierethik zentrale Frage, ob und welcher Art Tiere leiden, kann hier nicht näher eingegangen werden. Wir können wenigstens darin von einem gewissen Konsens ausgehen, dass höher entwickelte Tiere sensorischen Schmerz empfinden (vgl. Staudinger, H.: Das Leiden in der Natur, in: Oelmüller, W. (Hg.): Leiden, Paderborn 1986, 111-118; Singer, : Befreiung der Tiere, München 1982). Ob tierisches Leiden gleich hoch einzustufen ist wie menschliches (so z.B. Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 135) oder nicht (so z.B. Patzig, G.: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten, in: Hardegg, W./Preiser, G. (Hg.): Tierversuche und medizinische Ethik, Hildesheim 1986, 80f.) ist sehr strittig. Menschliches Leiden unterscheidet sich von tierischem durch das ganz andere Vergangenheits-

geschädigt, d.h. in den Entfaltungsmöglichkeiten stark beschnitten zu sein, ist zumindest beim Menschen von Individuum zu Individuum äusserst unterschiedlich. Das hängt damit zusammen, dass Leiden aus dem komplexen Zusammenspiel von sensorischem Schmerz, affektiver Reaktion und reflexiver Verarbeitung (welcher Sinn im Leiden gesehen wird) besteht. Gerechte Verteilung von Leiden heisst also, nach dem *Mass der Belastbarkeit* zu verteilen und - dies ist die besondere Botschaft der christlichen Ethik - Leiden anderer mitzutragen als Folge der Liebe.

So gelangen wir zur Differenzierung unserer *Leitlinie*: *Handle so, dass unnötiges und unerträgliches Leiden vermindert, unvermeidbares Leiden nach dem Mass der Tragfähigkeit der einzelnen Lebewesen gerecht verteilt und unnatürlicher Tod verhindert wird.* Noch eine Präzisierung zum *freiwilligen Mitleiden* ist nötig: Die Kreuz- und Leidensmystik hat in der Geschichte des Christentums oft zu einer masslosen Verherrlichung des Leidens geführt. Auch wenn „die Passionsmystik ... nachweislich die Frömmigkeit der Armen und Kranken, der Bedrückten und der Unterdrückten" war und ist⁴⁹⁴, wirkte der Protest Nietzsches gegen die Mitleidethik reinigend. Heute aber ist die *Empathie*⁴⁹⁵ als Fähigkeit zum Mitleiden mit den Mitmenschen neu zu entdecken und in der Umweltethik auf alle Lebewesen auszuweiten. Die Erfahrung, dass Mensch und Mitwelt unlösbar miteinander verbunden und aufeinander angewiesen sind, lässt sich oft nur durch das Mitleiden gewinnen. Mitleiden heisst Leidenschaft für den andern.

und Zukunftsbewusstsein und die damit verbundene Sinnfrage beim Menschen. Leiden des Menschen ist deshalb vermutlich einerseits grösser, andererseits tragbarer, weil er ihm weniger ausgeliefert ist. - Die berühmte paulinische Aussage, dass „alles Geschaffene seufzt und sich schmerzlich ängstigt" (Rom 8,22), ist natürlich nicht eine biologische Aussage über die Schmerzempfindung der Tiere, sondern eine theologische über die Einheit von Mensch und Natur im Erlösungsgeschehen.

⁴⁹⁴ Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 48.

⁴⁹⁵ Vgl. auch Kapitel 5.3.2 (Seligpreisung der Trauernden) und 5.3.5a (Wahrnehmung der Mitwelt).

Mitleiden ist die Fähigkeit, vom andern her zu denken und zu fühlen und nimmt damit das Grundanliegen christlicher Liebe auf. Auch wenn die Liebe nicht auf das Mitleiden reduziert werden soll, wie das bei Albert Schweitzer anklingt⁴⁹⁶, ist es doch ein unverzichtbarer Teil der Liebe. Mitleiden darf auch keinesfalls als Ersatz für Gerechtigkeit missbraucht werden. So wie „die Gerechtigkeit die Voraussetzung für die Liebe“⁴⁹⁷ und die Liebe der Antrieb für die Gerechtigkeit ist, so bedingen sich das Mitleiden mit der Mitwelt und die Rechte der Mitwelt gegenseitig. Nur in der mitleidenden Liebe ist das Mass gegenüber der Natur zu finden.

3.3.4.8 Das neue Zeit-Mass **Leitlinie 11/8 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle so, dass das rasche Entwicklungstempo von Technik und Wirtschaft den langsameren Entwicklungsmöglichkeiten der biologischen Systeme, der psychischen und ethischen Entwicklung des Menschen und der gesellschaftlichen Strukturen angepasst wird.

Anders gesagt

Das Zeit-Mass des Menschen kann sich nicht nur an technisch-industriellen Prozessen, sondern muss sich auch an den Zeit-Massen der Natur orientieren. Zudem ist dort, wo das Zeitsparen eine zusätzliche Belastung der Umwelt zur Folge hat, individuell wie bei strukturellen Massnahmen in der Regel darauf zu verzichten.

Auf meinem Arbeitspult steht ein Stück eines versteinerten Baumstammes. Die zu Stein gewordene Rinde ist noch gut sichtbar. Alter: 170 Millionen Jahre. Direkt daneben steht der Computer, auf dem

⁴⁹⁶ „Ethik ist Mitleid. Alles Leben ist Leiden. Der wissend gewordene Wille zum Leben ist also von tiefem Mitleid mit allen Geschöpfen ergriffen ... Was man in der gewöhnlichen Ethik als ‚Liebe‘ bezeichnet, ist seinem wahren Wesen nach Mitleid“ (Schweitzer, A.: Kultur und Ethik, München 1960, 257).

⁴⁹⁷ Brunner, E.: Gerechtigkeit, Zürich 1943, 153.

ich die vorliegende Arbeit schreibe. Lebensdauer bis zur nächsten PC-Generation: maximal fünf Jahre. In zehn Jahren wird es dieses Modell wohl nur noch auf Abbildungen geben. Zwei Zeit-Welten! - Die Umweltprobleme sind in starkem Masse eine Folge unseres Umgangs mit der Zeit. Diese Erkenntnis gewinnt immer mehr an Boden. Fast sämtliche Lebensbereiche sind heute vom linearen *Zeitverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft*⁴⁹⁸ geprägt. Insbesondere aber ist neuzeitliches Leben von der *Monetarisierung der Zeit* - „Zeit ist Geld“ - mit der Folge der Beschleunigung aller Lebensprozesse bis hin zur „Nanosekunden-Kultur“⁴⁹⁹ gekennzeichnet. Der Zukunftsforscher Willy Bierter stellt fest: „Je kapitalintensiver die Zeitersparnis wird, desto wertvoller wird die Zeit selbst.“⁵⁰⁰ Geschwindigkeit und Beschleunigung scheinen dabei immer mehr vom Mittel zum Zweck und zum alles bestimmenden Mass zu werden. „Geschwindigkeit und Kraft“ ist trotz zunehmender gesetzlicher Geschwindigkeitsbegrenzungen zum häufigsten Werbeargument der Autoindustrie aufgestiegen.⁵⁰¹ Das Medium, das eine Nachricht zuerst verbreiten kann, hat gewonnen. Die Unternehmung, die ein Produkt in kürzerer Zeit herstellen kann, spart Kosten und hat einen entscheidenden Vorteil im Konkurrenzkampf. So liegt auch der Hauptvorteil gentechnischer Erzeugung neuer Pflanzensorten gegenüber traditioneller Züchtung darin, dass neue

⁴⁹⁸ Zum Wandel des Zeitverständnisses in den Naturwissenschaften vgl. z.B. Müller, A. M. K.: Die präparierte Zeit, München 1971; Zur „Zeit als gemeinsamem Horizont von Theologie und Naturwissenschaft“ vgl. Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 446-454.

⁴⁹⁹ Den Begriff verwendet Rifkin, J.: Uhrwerk Universum. Die Zeit als Grundkonflikt des Menschen, München 1988, 21-42: Die neue Nanosekunden-Kultur.

⁵⁰⁰ Bierter, W.: Zeit. Problematiken und wichtige Fragestellungen. Syntropie, Stiftung für Zukunftsgestaltung, Liestal 1990, 5 (Manuskript).

⁵⁰¹ Stricker, B.: Autowerbung I: Ergebnisse einer Untersuchung des Verkehrsclubs der Schweiz, VCS- Zeitung 4/1992, 18-20. 1987 stand „Prestige, Symbolgehalt, Emotion“ noch an erster Stelle der Werbeargumente, 1992 „Geschwindigkeit, Kraft“ mit 40 Prozent aller genannten Argumente (Analyse von 1291 Autowerbeinseraten in der Schweiz 1991/92).

Sorten in wenigen Monaten statt in sechs bis zehn Jahren entwickelt werden können.⁵⁰² Die Gentechnologie wird zum Instrument der Industrialisierung der Natur - mit all den Vorteilen, die die Industrialisierung für die rasante Gütervermehrung und all den Nachteilen, die sie für die Natur hat.

Naturprodukte geraten unter das *Zeitmass industrieller Produktion*. Die industriellen Zeitprinzipien prägen zunehmend auch Lebensbereiche wie die Medizin (der Patient will die Heilung so schnell wie möglich), die Esskultur (Fast-Food), die Kommunikation (je schneller, desto besser), den Verkehr, die Bildung und auch die seelischen Problemlösungsangebote. Der ökologisch wohl bedeutsamste Vorgang unseres Umgangs mit der im wörtlichen Sinn kostbaren Zeit ist die *Substitution von Zeit durch Energie*. Wer das Auto nimmt, statt Velo zu fahren, spart - z.T. real, z.T. nur scheinbar - Zeit. Deshalb ist ein wesentlicher Bestandteil der Energiesparbemühungen ein neuer Umgang mit der Zeit.

Gegen diesen Umgang mit der Zeit erwächst zunehmend *Widerstand*. „Die Entdeckung der Langsamkeit“⁵⁰³, die Gründung eines „Vereins zur Verzögerung der Zeit“⁵⁰⁴, die Suche nach einer „Ökologie

⁵⁰² Zu diesem Schluss komme ich aufgrund von Gesprächen mit Pflanzenzüchtern und ihrer Antwort auf meine Frage, was eigentlich der Vorteil der neuen gentechnologischen Methoden sei. Ähnlich auch Leisinger, K. M.: Gentechnologie für Entwicklungsländer - Chancen und Risiken, in: *Chimia* 43 (1989), 78: „Gegenüber der klassischen Saatzucht haben gentechnische Methoden den Vorteil, schneller und effizientere Ergebnisse zu erbringen.“ Mit der Erprobung in Freisetzungsversuchen brauchen allerdings auch gentechnisch veränderte Pflanzen bis zur Marktreife einige Jahre.

⁵⁰³ Nadolny, S.: *Die Entdeckung der Langsamkeit*, München 1983. Der Roman, in alle Welt Sprachen übersetzt, erschien in deutscher Sprache bereits in einer Auflage von weit über einer viertel Million.

⁵⁰⁴ Präsiert von Prof. Peter Heintel, Klagenfurt/Österreich. Ein Ziel des Vereins ist gemäss einer Selbstdarstellung: „Die Beschleunigung wird zum Mass aller Tätigkeiten und vergewaltigt Eigenzeit ... Wir halten eine Verzögerung der Beschleunigung für notwendig.“ (Heintel, : Warum ein Verein zur Verzögerung der Zeit? Kollektivbrief 7. 9. 1990.)

der Zeit"⁵⁰⁵, die Betonung der Eigenarbeit mit eigenem Zeitrhythmus, der Protest sozialer Bewegungen und der Ausstieg oder Kollaps von Zeitgehetzten sind Signale dafür. Dahinter steht die paradoxe Erfahrung, die heute jede und jeder kennt: Je grösser die Anstrengungen sind, Zeit zu gewinnen (und sie ökonomisch zu kalkulieren), desto weniger Zeit gibt es. Je mehr wir Zeit gewinnen wollen, desto grösser wird die Gefahr, keine Zeit mehr zu haben.⁵⁰⁶

Was lässt sich *schöpfungstheologisch und umweltethisch* zur heutigen Suche nach einem Zeit-Mass für menschliches Handeln gegenüber der Natur beisteuern? Was heisst das Ethos des Masshaltens im Umgang mit der Zeit? Neun Aspekte seien genannt:

1. Der umweltrelevante Umgang mit der Zeit wird in der *Schöpfungstheologie* vorwiegend am Thema *Sabbat/Sonntag* dargelegt.⁵⁰⁷ Der Sonntag ist nicht nur Zeichen der Ruhe von der Arbeit, sondern „eine besonders ausgezeichnete Zeit, in welcher die ganze Schöpfung zeichenhaft und darum von jedem menschlichen Eingriff unberührt in die Gegenwart ihres Schöpfers eintreten soll: Der Schöpfungssabbat ist nicht begrenzt!“⁵⁰⁸ Der Sonntag führt zu einer Rhythmisierung der Zeit⁵⁰⁹, ist „eine Chance zur Vermehrung des Zeitwohlstands“⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Im Zusammenhang mit der Zeitakademie der Evang. Akademie Tutzing zum Thema „Ökologie der Zeit“ erscheint 1993: Held, M./Geissler, K. (Hg.): *Ökologie der Zeit - Vom Finden der rechten Zeitmasse*, edition universitas.

⁵⁰⁶ Vgl. dazu *umweltpädagogisch* dargestellt: Waldvogel, M./Nagel U./Stückelberger, Ch.: *Unsere Welt wird anders. Texte, Projekte, Planspiele für einen neuen Umgang mit der Umwelt*, in Zusammenarbeit mit dem WWF Schweiz Lehrerservice, Zug 1984, 9-20: *Zeit gewinnen - Zeit verlieren*.

⁵⁰⁷ Moltmann, J.: *Gott in der Schöpfung*, a.a.O., 179ff; Link, Ch.: *Schöpfung*, a.a.O., 384ff; Schäfer- Guignier, O.: *Et demain la terre ... Christianisme et écologie*, Genf 1990, 45ff.

⁵⁰⁸ Link, Ch., a.a.O., 386.

⁵⁰⁹ Vgl. oben Kapitel 5.3.8 über feiern und loben, Aktion und Kontemplation.

⁵¹⁰ Schweiz. Nationalkommission *Justitia et Pax* (Hg.): *Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik. Eine Thesenreihe zum Thema Arbeitszeit - Freizeit*, Bern 1990, 47-50. *Justitia et Pax* will - unter dem Vorbehalt der Sicherung der Grundbedürfnisse für alle - dem Zeitwohlstand Priorität vor dem

und gibt zugleich *aller* Zeit eine bestimmte Qualität: die Qualität der Präsenz Gottes in der ganzen Schöpfung und die Qualität der anbrechenden Versöhnung zwischen allen Geschöpfen. Menschliche Zeit ist erfüllte Zeit, wenn sie diese „Sonntags-Qualität“ im Alltag spiegelt. Menschliche Zeit ist verlorene Zeit, wenn sie den Graben zum Schöpfer und zwischen den Geschöpfen vergrößert.

2. *Zeit* ist wie das Leben eine *Gabe Gottes*. Die begrenzte Lebenszeit⁵¹¹ ist Inbegriff der Geschöpflichkeit. Zum Gastsein auf Erden gehört die Unverfügbarkeit des Lebens wie die Unverfügbarkeit der Zeit. „Meine Zeit steht in Deinen Händen“ (Ps 31,16) ist klassischer biblischer Ausdruck dafür. Deshalb sollen wir die Zeit nicht als Besitz und als Herrschaftsinstrument einsetzen, sondern als Leihgabe des Gebers der Zeit.⁵¹²
3. Mit der Zeit als Leihgabe verantwortlich umzugehen schliesst durchaus ein, die Zeit rationell zu nutzen, wie das die christliche Arbeitsethik immer wieder betont hat. Doch wie die Habgier das Masshalten im Umgang mit den Gütern dieser Erde verhindert, so verhindert die *Zeitgier*, die Gier nach dem Gut Zeit, den massvollen Umgang mit der geschenkten Zeit. Die heutige Beschleunigung fast sämtlicher Lebensprozesse und Handlungsabläufe ist Ausdruck kollektiver Zeitgier. Habgier wird biblisch als Sünde bezeichnet. Dasselbe gilt für die Zeitgier.
4. Theologisch gesehen ist nicht „*chronos*“ als lineare (Uhr-) Zeit entscheidend, sondern der *kairos*, der richtige Augenblick, die erfüllte, heilige Zeit.⁵¹³ Die Orientierung am *kairos* führt auch zur

Güterwohlstand und dem quantitativen Wachstum einräumen.“ (ebd., 24)

⁵¹¹ Vgl. dazu voriges Kapitel 5.4.7.

⁵¹² Ein eigenes Untersuchungsthema wäre, die Ungeduld des Menschen im Verhältnis zu Gottes Geduld (und Ungeduld?) darzulegen.

⁵¹³ „Die Kirchen müssen den Begriff der ‚heiligen Zeit‘ wiederentdecken, nicht nur um Gottes, sondern auch um des Wohlergehens aller Menschen (man müsste anfügen: und der ganzen Schöpfung. Der Verf.) willen. Gottes Zeit, der *kairos*,

Tugend der Gelassenheit als Fähigkeit, den rechten Zeitpunkt des Handelns abzuwarten und das rechte Mass des Tuns einzuschätzen⁵¹⁴. Die *chrono-biologische Zeit*⁵¹⁵ - die natürlichen und kosmischen Zeitabläufe einschliesslich der biologischen Rhythmen der Menschen - ist als Gabe der Schöpfung ein Teil des kairós und damit schöpfungsethisch zu beachten.

5. Zur Geschöpflichkeit gehört, dass jede Art und zumindest beim Menschen jedes Individuum einen *eigenen Lebensrhythmus* hat⁵¹⁶. Die Vielfalt der Zeitrhythmen ist wie die Artenvielfalt als Ausdruck göttlichen Reichtums positiv, ja für Ökosysteme lebensnotwendig. Sie ist deshalb zu schützen. Der Mensch kann und darf die nichtmenschliche Mitwelt nur begrenzt den eigenen Rhythmen und dem eigenen Tempo unterwerfen. Dies gar nicht zu tun, ist unmöglich, wenn man nur schon an die Nutztiere denkt, deren Zeitrhythmen der Mensch stark mitprägt. Heute wird aber die Natur und der Mensch selbst den primär technisch bestimmten Beschleunigungsprozessen unterworfen. Respekt gegenüber der Mitwelt bedeutet, die Entwicklungszeiten und den Zeithaushalt der Arten und Organismen zu respektieren.
6. Es gibt keine allgemeingültige Antwort auf die Frage, welches Zeit-Mass das richtige sei. Wenn das Masshalten eine Frage der

tritt in den *chronos* der säkularen Welt ein, eröffnet neue Visionen und schenkt neue Möglichkeiten." (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, Frankfurt 1991, 119.)

⁵¹⁴ So Höffe, O.: Art. Tugend, in ders.: Lexikon der Ethik, München 1986[^], 258.

⁵¹⁵ Die Zusammenhänge dieser „biologischen Uhren“ untersucht das Institute of Chronobiology in New York. Eine Gesamtschau des Zusammenhangs der Monats- und Jahreszeiten mit den menschlichen Zeitrhythmen zeigte z.B. die Mystikerin Hildegard von Bingen (z.B. in: Gott sehen, München 1990, 77-93). Dabei wird allerdings auch eine gewisse Starrheit dieser geschlossenen Weltbilder deutlich, die alle Phänomene widerspruchsfrei in ein Gesamtsystem einzuordnen versuchen.

⁵¹⁶ Zum Humanbereich vgl. Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax: Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik, a.a.O., 16f, These 5: Vielfalt von Lebensrhythmen.

Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zur Mitwelt ist, dann ist auch die Frage der Schnelligkeit von Prozessen eine Frage der Rücksichtnahme auf das Entwicklungstempo der andern⁵¹⁷. Wo dies missachtet wird, ist der Friede gefährdet, da es zu *Ungleichzeitigkeiten* kommt! Diese sind zu einem grossen Teil verantwortlich für die politischen Spannungen zwischen Nord und Süd wie für die ökologischen Spannungen. Die Natur kann die Anpassungsprozesse nicht in der kurzen Zeit leisten, die der Mensch z.B. mit seinen Emissionen von ihr verlangt, wie die rasche Erwärmung der Erdatmosphäre zeigt.

7. Massvoller Umgang mit der Zeit heisst *Koordinierung des Entwicklungstempos*! Diese hat horizontal (zwischen den Weltregionen) wie vertikal (zwischen den verschiedenen Stufen von Lebewesen) zu geschehen. Langsamkeit ist dabei ebenso wenig ein Wert an sich wie Geschwindigkeit (obwohl als Gegenbewegung zum Geschwindigkeitsrausch das Ethos der Langsamkeit situationsbedingt zu unterstützen ist). Gewisse (besonders technisch-industrielle) Prozesse müssen verlangsamt werden, andere (z.B. politische und erzieherische) müssen beschleunigt werden, dritte (die meisten biologischen) können nicht beschleunigt werden. Auf diese „schwächsten Glieder“ hat ökologisch wie ethisch gesehen das menschliche Entwicklungstempo und Veränderungspotential Rücksicht zu nehmen. Die zunehmenden Klagen, technische und wirtschaftliche Entscheidungsprozesse würden heute durch Prüf- und Bewilligungsverfahren unverantwortlich verzögert, sind verständlich und berechtigt, wo unnötige bürokratische Hürden

⁵¹⁷ Jeremy Rifkin (Uhrwerk Universum, a.a.O., 270) spricht von Empathie in den Zeitrhythmus der Natur: „In einer empathischen Zeitwelt entspricht unsere Realität der Natur. Wir tauschen Parteilichkeit für Partnerschaft ein und rühmen uns unserer Gemeinschaft mit den vielen Zeitwelten, die das Universum erfüllen.“

bestehen. Die meisten solchen Hürden sind heute aber notwendig, nicht nur wegen der Technikfolgenabschätzung und berechtigter demokratischer Partizipation, sondern nicht zuletzt im Dienste der ökologisch absolut notwendigen Verlangsamung gewisser Prozesse. Dass *Moratorien* ein zwar wichtiges⁵¹⁸, aber leider kaum durchführbares Instrument zur ökologisch notwendigen Verlangsamung sind, wurde bereits erwähnt.⁵¹⁹

8. *Zeiteinsparungen auf Kosten der Umwelt* sind sowohl individuell wie strukturell *nur in Ausnahmefällen*, nach gründlicher Güterabwägung und wenn der Verzicht auf die Zeiteinsparung zu grosse Opfer erfordern würde, gerechtfertigt.⁵²⁰ Bei der Innovation und Beschleunigung der Produktionsweise in der Wirtschaft wie beim Konsumverhalten des einzelnen Konsumenten ist das Kriterium der Zeitersparnis dem Kriterium der ökologischen Nachhaltigkeit unterzuordnen, denn im Konfliktfall besteht ethisch gesehen (jedenfalls in industrialisierten Ländern) der Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie, auch der Zeitökonomie. Produktion und Konsum sind so zu verlangsamen resp. zu verändern, dass der Natur Zeit zum Erneuern verbrauchter Ressourcen bleibt.
9. Von eminenter umweltethischer Relevanz auf der Suche nach einem Zeit-Mass ist das Problem der *Rechtzeitigkeit*. Je länger z.B. mit Massnahmen zur CO₂-Reduktion zugewartet wird, desto grösser sind die Opfer. Donella und Dennis Meadows zeigen in ihren Zukunftsmodellen zwanzig Jahre nach ihrem Buch „Die Grenzen des Wachstums“, was zwanzig Jahre ausmachen

⁵¹⁸ Insofern ist Günter Altner im Grundsatz zuzustimmen, dass die Spannung zwischen der Dynamik der Menschengeschichte und der langsameren Naturgeschichte durch demokratisch legitimierte Moratorien abzubauen sei (Naturvergessenheit, a.a.O., 108).

⁵¹⁹ Vgl. Kapitel 5.4.3, Anm. 80 zu Forschungsmoratorien.

⁵²⁰ Ähnlich Schweiz. Nationalkommission *Justitia et Pax: Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik*, a.a.O., 1820, auch 33f und 45f.

können: Wenn die von ihnen vorgeschlagenen Massnahmen statt 1995 erst im Jahr 2015 ergriffen werden, „muss bereits einer Milliarde Menschen mehr der erwünschte Lebensstandard geboten werden“⁵²¹. Ethik kann sich nicht damit begnügen, Postulate zu formulieren, sondern muss sich auch mit ihrer rechtzeitigen Umsetzung auseinandersetzen! Nicht das zeitunabhängig Gute, sondern das zur rechten Zeit Gute ist Aufgabe der Umweltethik. Dabei ist das richtige Mass zu finden zwischen der Unruhe des „Die Zeit drängt“ und dem nachdenkenden „Nehmt euch Zeit“⁵²².

3.3.4.9 Der lokale und der globale Lebensraum **Leitlinie 11/9 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Handle so, dass du ein Gleichgewicht zwischen dem ökologisch ausgerichteten Leben am Ort und weltweiter Verbundenheit und Integration findest.

Anders gesagt

Möglichst grosse weltweite Offenheit und Solidarität ist mit möglichst grosser regionaler ökologischer Autonomie nach dem Grundsatz der Subsidiarität zu verbinden.

Zeit und Raum sind die zwei Grunddimensionen der Wirklichkeit. So wie ein massvoller Umgang mit der Zeit ökologisch notwendig ist, so ist ein *Mass für den Umgang mit dem Raum* der Erde zu finden, das den Kriterien der ökologischen Dauerhaftigkeit, der Freiheit im Dienst der Gemeinschaft wie auch der gerechten Verteilung entspricht.

Keine Generation vor uns lebte mit einer so ausgeprägten weltweiten Integration wie wir heute. Der Anschluss praktisch sämtlicher Staaten an den *Weltmarkt*, wie er seit anfangs der neunziger Jahre mit der

⁵²¹ Meadows, D. und D./Randers J.: Die neuen Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1992, 246.

⁵²² Vgl. Weizsäcker, C. F. von: Die Zeit drängt, München 1986; Rendtorff, T.: Nehmt euch Zeit, in: Das Ende der Geduld. C. F. von Weizsäckers „Die Zeit drängt“ in der Diskussion, München 1987, 25-34.

Überwindung der Polarisierung in zwei Weltblöcke besteht, und die sich weiter ausbauende Weltkommunikation sind nur zwei Stichworte dazu. Diese Integration der Menschheit zu einer Weltgemeinschaft ist für den Weltfrieden wie auch für die Einheit der Christen bedeutsam. Sie könnte zudem der weltweiten Mehrung des Wohlstands wie der gerechten Verteilung der Güter dienen. Letzteres geschieht durch die heutigen Weltmarktbedingungen allerdings nicht. Auch ökologisch ist es nicht abwegig, die Erde als einen gemeinsamen Lebensraum der Menschheit zu betrachten, wenn man an die in der Klimafrage besonders offensichtliche Interdependenz des Ökosystems Erde⁵²³, das in manchem einem Organismus gleicht, denkt. Die weltweite Integration bewirkt andererseits, jedenfalls heute noch, ökologische Zerstörungen z.B. durch masslose Mobilität, die mit dem Kriterium der Dauerhaftigkeit nicht zu vereinbaren sind. Auch Verfechter eines weiteren Ausbaus der Weltfreihandelsordnung gestehen ein, dass die Spannung zwischen Welthandel und nachhaltiger Entwicklung nicht gelöst ist⁵²⁴.

Ist also statt der Integration die Isolation resp. die Autarkie als ökologisches Leitziel anzustreben? Neben der Entwicklung zu mehr *Integration* ist die Entwicklung zu stärkerer *Regionalisierung* unübersehbar: Gleichzeitig mit der europäischen *Integration* ertönt der Ruf nach dem „Europa der Regionen“ und weltweit brechen neue Nationalismen und Ethnozentrismen auf. Das soziale System der „kleinen Netze“⁵²⁵ wird an Bedeutung gewinnen, je mehr der Sozialstaat an seine Grenzen stößt. Der entwicklungspolitische Ruf der siebziger Jahre nach Abkoppelung⁵²⁶ und Selfreliance⁵²⁷ der Entwicklungsländer

⁵²³ Vgl. Kapitel 2.3.

⁵²⁴ So Schmidheiny, St.: Kurswechsel. Globale unternehmerische Perspektiven für Entwicklung und Umwelt, München 1992, 120ff.

⁵²⁵ Dargelegt in: Binswanger, H./Geissberger, W./Ginsburg, Th.: Wege aus der Wohlstandsfalle. Der NAWU-Report. Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltzerstörung, Frankfurt a.M. 1979, 222260.

⁵²⁶ Senghaas, D.: Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik. Plädoyer für

ist zwar verstummt und der berühmte Slogan „small is beautiful“, der ein ganzes Programm der „Rückkehr zum menschlichen Mass“⁵²⁸ beinhaltete, konnte die weitere wirtschaftliche Konzentration der Weltkonzerne durch Fusionen nicht aufhalten. Gleichzeitig hat jedoch die Idee der räumlichen und organisatorischen Dezentralisierung von Unternehmungen Fuss gefasst und das Anliegen einer gewissen Autonomie geographischer Einheiten wird neu unter ökologischen Gesichtspunkten aktuell: Der *Bioregionalismus*, wie er z.B. in der Tiefenökologie und von vielen Umweltbewegungen besonders in den USA vertreten wird, strebt die „Verwurzelung am Ort (living in place) mit dem Bewusstsein der ökologischen, kulturellen und ökonomischen Eigenart einer Region“ an⁵²⁹. Vielleicht wird damit gar die alte benediktinische Regel der *stabilitas loci*, der örtlichen Beständigkeit und Ausdauer, wieder aktuell.⁵³⁰ Das Leben in *einer* Region schränkt die Mobilität und den weltweiten Güteraustausch ein und fordert die Verantwortung für die nächste Umgebung und deren Produkte. Der umweltethische Grundsatz der Nachhaltigkeit, dass der Mensch der Natur nicht mehr abverlangen soll, als er selber zu ihrer Erhaltung beitragen kann⁵³¹, gilt nicht nur für einen weltweiten Durchschnitt, sondern muss nach dem Konzept des Bioregionalismus auch in lokalen und regionalen Einheiten zutreffen.

Dissoziation, Frankfurt 1977.

⁵²⁷ Prominent vom früheren tansanischen Staatschef Julius Nyerere vertreten.

⁵²⁸ Schumacher, E. F.: Die Rückkehr zum menschlichen Mass. Alternativen für Wirtschaft und Technik. „Small is beautiful“, Hamburg 1977.

⁵²⁹ So Spretnak, Ch.: Postmodern Directions, in: Griffin, D. (ed.): Spirituality and Society, New York 1988, 33–40 (37). Vgl. auch Sale, K.: Dwellers in the Land: The Bioregional Vision, San Francisco 1985.

⁵³⁰ Vgl. Abt Holzherr, G.: Stabilitas Loci - eine säkulare Tugend?, in: Ruhe und Bewegung. Vom schwindenden Nutzen wachsender Mobilität, Arbeitsblätter 2/92 des Schweiz. Arbeitskreises für ethische Forschung, Zürich 1992, 32-34. Indem Benedikt die *stabilitas loci* als ein Kriterium für die Aufnahme ins Kloster einführte (Benediktinerregel 58), strebte er nicht Immobilismus an, aber eine Gegenbewegung gegen das zeitweise sehr beliebte Unterwegssein der Mönche.

⁵³¹ So unsere Leitlinie II/I.

Weltmarkt und Bioregionalismus sind zwei sich widerstrebende Konzepte. Wie ist ein ökologisch und ökonomisch verantwortbares Mass von beiden zu finden?

Die weltweite Integration ist ethisch ambivalent. Während sie friedensethisch, ekklesiologisch und von der Verteilungsgerechtigkeit her wünschbar ist, ist sie in der bisher praktizierten Art umweltethisch und von der Gerechtigkeit her sehr fragwürdig. Aber auch der Bioregionalismus ist ethisch ambivalent. Während er umweltethisch wünschbar ist, beinhaltet er die Gefahr einer weltweiten Entsolidarisierung und neuer Ethnozentrismen. So geht es um die „Suche nach einer neuen Balance von Weltmarkt und Region“¹⁹⁴. Ein völliger Rückzug auf Regionen ist weder möglich noch wünschbar. Ein weiterer Ausbau des Weltmarktes ohne starke zusätzliche soziale und ökologische Massnahmen führt zur ökologischen Katastrophe.

Das Mass liegt im in der Ethik anerkannten Prinzip der *Subsidiarität*, wonach so viel wie möglich so weit unten wie möglich entschieden, produziert und kulturell verankert werden soll. Das wohl wichtigste Mittel, dieses Mass zu erreichen, ist wiederum die Preisgestaltung: Wenn die Produkte die volle ökologische Wahrheit sagen würden⁵³², die Transportkosten also entsprechend vervielfacht würden, würden automatisch so viele Produkte wie möglich so nahe wie möglich am Ort des Verbrauchs produziert.

3.3.4.10 Das Mass der Weltbevölkerung **Leitlinie 11/10 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Setze dich für eine Stabilisierung der Weltbevölkerung und des Ressourcenverbrauchs ein, damit dein persönliches Masshalten nicht ständig wirkungslos gemacht wird.

⁵³² So das Kriterium oben in Kapitel 3.3.3.11.

Anders gesagt

Individuelles Masshalten und der gleichzeitige Einsatz für die Stabilisierung der Weltbevölkerung wie die Stabilisierung des Ressourcenverbrauchs durch Massenproduktion und -konsum gehören zusammen.

Der Durchschnittsschweizer braucht jährlich rund 1000 Liter Erdöl als Treibstoff (Benzin).⁵³³ Nehmen wir an, er tanke in einem Jahr ausnahmsweise ein einziges Mal mehr als üblich und brauche damit 50 Liter mehr. Damit gehört er sicher weiterhin zu jenen Schweizern, die im Durchschnitt liegen. Durchschnittlich leben ist nach allgemeinem Empfinden gleichbedeutend mit massvoll leben. Niemand würde auf die Idee kommen, ihn deshalb als masslos zu bezeichnen. Wenn nun aber alle 5,4 Milliarden Menschen der Erde je einen 50-Liter-Tank mehr pro Jahr brauchen würden, ergäbe das mit insgesamt 270 Mio. Tonnen eine Steigerung des Erdölverbrauchs (er beträgt weltweit jährlich rund 3 Mrd. Tonnen) um 9 Prozent in einem einzigen Jahr (wenn man nur die Hälfte der Menschheit, die Erwachsenen, zählt, wären es immer noch 4,5 Prozent). Das Beispiel soll verdeutlichen: *Massvoll scheinendes Verhalten kann zur Masslosigkeit werden, wenn es eine Masse von Menschen praktiziert!* Zudem wird individuelles Masshalten durch die Zunahme der Weltbevölkerung in der Wirkung laufend zunichte gemacht. Die ökologische Belastung und Zerstörung ist nicht nur ein Problem der Qualität der Güter und Handlungen, sondern in hohem Masse auch ein *Problem der Quantität*. Solange in der Neuzeit ein paar Wohlhabende rege durch Europa reisten, war das ökologisch kein Problem. Nicht die fünf Prozent der Reichen und nicht die fünfzehn Prozent der Armen, sondern die achtzig Prozent der massvoll scheinenden Mittelschichten in den Industrieländern machen die ökologische Belastung aus. Die Masslosigkeit entstand primär durch die

⁵³³ Mehr dazu Kapitel 3.3.4.3.

(den heutigen materiellen Wohlstand erst ermöglichende) *Massenproduktion*, also den marktwirtschaftlichen Zwang, ein Produkt in möglichst grosser Stückzahl zu produzieren, und durch den *Massenkonsum*, also die (von der Gerechtigkeit her natürlich wünschbare) breite Verteilung des Wohlstands.

So stellen sich zwei Fragen: 1. Wird in einer ökologisch nachhaltigen Wirtschaft das *Wohlstands gefalle zunehmen*, weil z.B. der heutige Massentourismus ökologisch nicht haltbar ist und bei massiv höheren Transportkosten sich wie früher nur noch die Reichen das Reisen werden leisten können? 2. Wie ist *umweltethisch* mit dem *Bevölkerungswachstum* umzugehen?

Die erste Frage deutet eine reale Gefahr an. Umweltethisch ist sie mit einem klaren Nein zu beantworten. Aufgrund des Kriteriums der Relationalität⁵³⁴ sind die Leitwerte dauerhafte Entwicklung, ökologische Gerechtigkeit und demokratische Partizipation in ihrer Beziehung zueinander zu sehen. Sie sind gleichzeitig umzusetzen. Eine weitere Zunahme des Wohlstandsgefälles zwischen Nord und Süd wie auch innerhalb der Industrieländer ist zwar zu befürchten, wenn alle externen ökologischen Kosten internalisiert werden. Deshalb sind gleichzeitig sozialpolitische Massnahmen zur Umverteilung der ökologischen Lasten notwendig. Für diese Verteilung ist das Kriterium der Gerechtigkeit formuliert, wonach gerecht ist, was den am meisten Benachteiligten am meisten nützt.⁵³⁵ Das Wachstum der Weltbevölkerung ist neben dem Lebensstil in den überentwickelten Ländern ein bedeutendes ökologisches Problem. Dass die Bevölkerungsentwicklung mit dem Wohlstandsgefälle zusammenhängt, ist eine Binsenwahrheit, die hier nicht erläutert werden muss. So ist es eine umweltethische Notwendigkeit, die Weltbevölkerung durch Verminderung des Wohlstandsgefälles, durch Förderung der Frauen⁵³⁶ wie auch durch

⁵³⁴ Kapitel 3.3.3.12.

⁵³⁵ Kapitel 5.4.2.

⁵³⁶ Das war eine der Folgerungen der Weltbevölkerungskonferenz im Sept. 1994

direkte Familienplanung zu stabilisieren. Der Einsatz für die Stabilisierung der Weltbevölkerung (besonders im Süden) ist umweltethisch aber nur glaubwürdig, wenn er gleichzeitig mit der Stabilisierung resp. Senkung des Ressourcenverbrauchs (besonders im Norden) verbunden ist⁵³⁷. All dies ist auch eine Aufgabe der Kirchen in ihrer Mission, Entwicklungszusammenarbeit und Umwelttätigkeit. Auf die Auseinandersetzung der Kirchen damit, u.a. anlässlich der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo 1994, kann hier nur verwiesen werden.⁵³⁸ Dabei ist eine gewisse protestantische Kritik an der Position des Vatikans nötig, weil dieser immer wieder - sowohl an den Weltbevölkerungskonferenzen in Bukarest 1974, Mexiko 1984, Kairo 1994 wie auch an der Unced-Konferenz Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 - die Diskussion immer wieder auf die Fragen der künstlichen Verhütungsmittel und der Abtreibung verengte und damit manche, auch protestantische, Programme zur Bevölkerungsstabilisierung zu verhindern versuchte.⁵³⁹

in Kairo.

⁵³⁷ Dies ist die Stossrichtung der 17 Aufsätze von Frauen in: Brot für alle/Erklärung von Bern/Fastenopfer (Hg.): Wenig Kinder - viel Konsum? Stimmen zur Bevölkerungsfrage von Frauen aus dem Süden und Norden, Bern 1994, bes. bei: Shiva, V.: Die wahren Gründe der Umweltzerstörung im Süden, ebd. 42-47; Mies, M.: Nicht Überbevölkerung - Konsumismus im Norden ist das Problem, ebd., 48-55.

⁵³⁸ Vgl. Weltbevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirchen. Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1984; Wie viele Menschen trägt die Erde? Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, 1994; Skriver, A.: Zu viele Menschen? Die Bevölkerungskatastrophe ist vermeidbar. München 1986; Power Bratton, S.: Six Billion and More: Human Population Regulation and Christian Ethics, John Knox/Westminster Press 1992; Peter, H.-B.: Bevölkerungswachstum kontra nachhaltige Entwicklung? Sozial ethische Erwägungen aus protestantischer Sicht, ISE-Texte 12/94, Bern 1994.

⁵³⁹ Ygj (j_{azu} skriver, A.: Zu viele Menschen?, a.a.O., 129-138; Brot für alle/Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes: Weltkonferenz über Bevölkerung und Entwicklung. Eine protestantische Gegenposition zum Vatikan, Bern, 15. Aug. 1994.

3.3.4.11 Der Einzelne im Ganzen
Leitlinie II/11 der Gästeordnung

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Liebe Gott, die Menschheit und alle Arten wie dich selbst. Setze dich für das versöhnte Zusammenspiel aller Lebewesen im Dienste des Lebens ein.

Anders gesagt

Das Lebensrecht von Arten und das Lebensrecht von Individuen ist zu schützen. Im Konfliktfall hat die Wahrung der Funktionsfähigkeit der Ökosysteme Vorrang vor dem Überleben von Individuen.

In heutigen Umweltethiken, besonders in den biozentrischen Ansätzen, besteht eine breite *Tendenz, dem Überleben einer Art Vorrang vor dem Überleben von Individuen zu geben*. Wir haben darauf bereits beim Holismus besonders von Klaus Michael Meyer- Abich⁵⁴⁰, bei den philosophischen Ansätzen von Paul Taylor, Holmes Rolston und der Tiefenökologie⁵⁴¹ wie bei der theologischen Umweltethik von Hans Ruh⁵⁴² hingewiesen. Schon Aldo Leopold, der Pionier amerikanischer Umweltethik, ging in seiner Landethik davon aus, dass das Gemeinwohl des Ganzen Vorrang vor dem Wohl der Teile habe. Diese Haltung geht bis auf Aristoteles zurück, der bereits das ethische Kriterium formuliert hat, dass das Gemeinwohl göttlicher ist als das Einzelwohl. Nochmals höheren Wert als einzelne Arten haben in den biozentrischen und holistischen Umweltethiken die Ökosysteme als Verkörperung des „Ganzen“. Als Hauptargument für diese Werthierarchie wird zumeist angeführt, dass das Funktionieren des Ökosystems und das Vorhandensein einer Art Voraussetzung für das Leben der Individuen ist, wie z.B. Holmes Rolston sagt: „Der Prozess des Systems“⁵⁴³ ist ein

⁵⁴⁰ Kapitel 2.1, bes. 2.1.3.

⁵⁴¹ Kapitel 4.8.3, 4.8.4 und 4.5.

⁵⁴² Kapitel 4.2.1 und 4.2.2. Altner betont zugleich das „Lebensrecht der Arten ... und das Lebensrecht von Individuen“ (Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 108).

⁵⁴³ Gemeint sind die Ökosysteme.

übergeordneter Wert, nicht weil er gegenüber Individuen gleichgültig ist, sondern weil der Prozess früher ist als Individualität und diese erst hervorbringt."⁵⁴⁴

Gegen diesen Vorrang des Ganzen vor dem Einzelnen erregt sich aber auch Widerspruch. Vier Motivstränge seien exemplarisch erwähnt. 1. Keine Opfer: Das Individuum dürfe nicht dem Überleben eines Kollektivs geopfert werden, betont etwa Traugott Koch in seiner Schöpfungstheologie⁵⁴⁵. 2. Gegen Herrschaft: Hinter der Wertpyramide vom Einzelnen zum Ganzen stehe ein hierarchisches Weltbild, eine „feudalklerikale Universalien-pyramide“ (Ernst Bloch), meint etwa der Philosoph Markus Waldvogel⁵⁴⁶. 3. Keine Durchschnittswerte: Während dem sich der Durchschnittsnutzenutilitarismus am durchschnittlichen Nutzen einer Entwicklung für die einzelnen orientiert, strebt der Nutzensummen-utilitarismus eine Erhöhung der Gesamtsumme des Nutzens für alle einzelnen an. Dieter Birnbacher bejaht letzteren und spricht von der „Irrelevanz von Durchschnittswerten“⁵⁴⁷ für den einzelnen. Ist die Rede von Arten für das Individuum ein abstrakter Durchschnittswert, wenig hilfreich, wenn es um das Überleben geht? 4. Zuwenig Motivation für die Umwelterziehung: „Für das bewusst handelnde menschliche Individuum ist das Überleben der Gattung keine ernsthaft wahrgenommene Handlungsmotivation.“⁵⁴⁸ Man setzt sich eher für den Schutz konkreter Tiere oder Pflanzen als allgemein von Arten ein.

Hinter solchen Einsprüchen gegen den Vorrang der Art und des Ganzen vor dem Einzelnen ist auch die *Angst vor einem neuen*

⁵⁴⁴ Rolston, H.: „Is there an Ecological Ethic?“, Ethics 85 (Jan. 1975), 101.

⁵⁴⁵ Koch, T.: Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 83.

⁵⁴⁶ Waldvogel, M.: Das einzigartige und die Sprache. Ein Essay, Wien 1990, 89ff.

⁵⁴⁷ Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 60ff.

⁵⁴⁸ Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Umweltstandards. Forschungsbericht 2, Berlin 1992, 33 (Im Zusammenhang mit Überlegungen zum „Gedanken der Individualwürde“. Anm. 18).

Kollektivismus spürbar, der zwar ökologisch motiviert ist, aber wieder politisch im Sinne des Totalitarismus umgemünzt werden könnte.⁵⁴⁹ Die Einwände sind wegen dieser berechtigten Angst ernst zu nehmen. Dennoch löst die einseitige Betonung des Individuums den ethischen Konflikt zwischen dem Überleben einer Art und eines Individuums nicht.

Das Problem wird dadurch noch komplexer, dass in der Praxis nicht nur ein Konflikt zwischen dem Lebensrecht von Arten und von Individuen besteht, sondern oft zwischen Arten (von Pflanzen und Tieren), Individuen (von Pflanzen, Tieren und Menschen) und *Gattungen* (von Menschen). Die Menschheit als Art besteht biologisch gesprochen ja aus zahlreichen Gattungen (Gattungen sind Untergruppen einer Art). Angesprochen ist damit das *Lebensrecht akut bedrohter Völker und Volksstämme!* Diese haben nicht nur ein Recht auf Leben als Individuen, sondern auf Respekt der kulturellen Identität als Volk. So sind die Yanomani-Indianer im Amazonasgebiet im Norden Brasiliens von der Ausrottung bedroht⁵⁵⁰ und der Führer der Muslime in Bosnien, Imam Mustafa Cerić aus Zagreb, sagte zur ethnischen Säuberung gegen Muslime in Bosnien: „Wir würden am liebsten eine vom Aussterben bedrohte Hunde- oder Vogelrasse sein, vielleicht würde Europa sich dann endlich tatsächlich mit unserem Schicksal befassen.“⁵⁵¹ Diese bittere Stimme gibt die Stimmung breiter Teile der Dritten Welt gegenüber den Umweltschutzbemühungen der Industrieländer wieder.

Um das Mass zu finden im Verhältnis von Individuum, Gattung und Art, vom Einzelnen und dem Ganzen, möchte ich *theologisch-umweltethisch* auf *fünf Aspekte* hinweisen:

⁵⁴⁹ So Christofer Frey: „In der Rede vom Schöpfer vom *Ganzen* zu sprechen erfordert eine politisch wache Übersetzung in die gegenwärtige Situation.“ (ZEE 32 [1988], 53)

⁵⁵⁰ Vgl. die Fallstudie: Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien. Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991, 37ff.

⁵⁵¹ Glaube in der Zweiten Welt, Nr.9/1992, 8.

1. Die in der Schöpfung angelegte wunderbare *Vielfalt und Fülle von Leben* gilt es treuhänderisch zu *bewahren*. Sie ist Ausdruck von Gottes Absicht mit seiner Schöpfung.⁵⁵² Damit verbunden ist die ethische Verpflichtung, so vielfaltiges Leben wie möglich zu ermöglichen.
2. In Konflikten zwischen Arten, menschlichen⁵⁵³ Gattungen und Individuen gelten zunächst die Gerechtigkeitsregeln, wonach die elementaren Bedürfnisse Vorrang haben vor nichtelementaren Bedürfnissen⁵⁵⁴. Wo elementare Bedürfnisse miteinander in Konflikt geraten, wo es also um das *Überleben* von Arten, Gattungen und Individuen geht, hat der *Fortbestand des Ganzen*, also die *Gewährleistung der Funktionsfähigkeit der Ökosysteme*, Vorrang vor dem *Überleben einzelner Teile*, denn Gott als der Schöpfer und der im *ganzen* Kosmos präsente Christus und Heilige Geist⁵⁵⁵ will die Bewahrung und Vollendung der *ganzen* Schöpfung. Das bedeutet aber nicht automatisch und in jedem Fall den Vorrang einer Art vor dem Einzelnen, denn im Einzelnen ist in geheimnisvoller Weise ja auch das Ganze präsent.
3. Bei aller Betonung des Ganzen der Schöpfung misst die jüdisch-christliche Offenbarung dem *einzelnen Wesen eine grosse Würde* zu. Jeden einzelnen Menschen ruft Gott bei seinem Namen (Jes 43,1), ja auch jedes einzelne Tier und jede Pflanze. Die Milliarden von Fliegen oder von Sternen bleiben nicht anonyme Arten, sondern Gott ruft sie „alle mit Namen“ (Jes 40,26). Die

⁵⁵² Vgl. Kapitel 5.1. und 5.4.6.

⁵⁵³ Die Gattungen von Tieren und Pflanzen sind hier bewusst nicht erwähnt, weil es m.E. genügt, wenn bei Tieren und Pflanzen das Überleben der Arten, aber nicht unbedingt jeder einzelnen Gattung, gewährleistet ist, währenddem beim Menschen die Vielfalt der Völker wichtig ist. Letztlich ist es aber nur eine Definitionsfrage, was man unter Art und Gattung subsumiert.

⁵⁵⁴ Ausgeführt in Kapitel 5.4.2.

⁵⁵⁵ Vgl. Kapitel 5.3.2 und 5.3.3.

Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott und der Weg von Schuldigwerden und Befreiung beruht auf diesem persönlichen Gerufen sein.

4. Die Zusammengehörigkeit von Individuum und Art zeigt sich in der Auffassung der Entsprechung von *Mikro-Kosmos und Makro-Kosmos*, wonach im Einzelnen das Ganze enthalten ist.⁵⁵⁶
Auch im einzelnen Menschen ist die ganze Menschheit präsent. Umgekehrt gesagt: Jede Person muss Menschheit werden. Urbild dieser Beziehung zwischen dem einzelnen und seiner Art (sie gilt für Mensch, Tier und Pflanze) ist Gott selbst in seiner *Trinität*.⁵⁵⁷
In jeder Person der Trinität ist Gott als Ganzer. In einem ewigen Le-bensprozess findet ein Austausch zwischen den Personen der Trinität statt.⁵⁵⁸
5. Der anfangs erwähnte biozentrische Grundsatz, das Überleben der Art habe Vorrang vor dem Überleben des Individuums, ist zwar ökologisch richtig, aber ethisch unbarmherzig. Im Klartext bedeutet er nämlich, dass eine Frau in Indien eher verhungern soll, als dass sie die letzten Holzreserven zum Kochen abholt und damit das Aussterben weiterer Arten fordert. Es ist aber nicht zulässig, vom *andern* zu *verlangen*, dass er sein Leben zugunsten eines höheren Wertes aufzugeben habe. Man kann nur *selbst* als *freiwilliges* Opfer sein Leben zugunsten des Lebens der Gemeinschaft, der Art oder des Ökosystems einschränken oder

⁵⁵⁶ Über den philosophie- und theologiegeschichtlichen Weg dieser Lehre (von Aristoteles über Nikolaus von Cues und Hildegard von Bingen bis zur Gegenwart) vgl. Lanczkowski, G. et al.: Art. Makrokosmos/Mikrokosmos, TRE Bd. 21, 745-754.

⁵⁵⁷ Diesen Gedanken verdanke ich dem Gespräch mit dem griechisch-orthodoxen Theologen Georgios Mantzaridis aus Thessaloniki, der ihn seiner Ethik zugrundelegt. Vgl. Mantzaridis, G.: *Christianike ethike* (Christliche Ethik), Thessaloniki 1991³, 262; vgl. auch Sophrony, A.: *Voir Dieu tel qu'il est*, Genf 1984, 140f..

⁵⁵⁸ Davon spricht die alte trinitarische Lehre der perichoresis/circumincessio. Vgl. Moltmann, J.: *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 191 f.

gar hingeben! Solche *freiwillige Hingabe des einzelnen für das Ganze* ist der in Christus vorgezeichnete Weg.

So gilt es, die Einseitigkeit des Kollektivismus wie die Einseitigkeit des Individualismus zu überwinden. Relationalität⁵⁵⁹ bedeutet, das Lebensrecht von Arten *und* das Lebensrecht von Individuen zu schützen, oder wie Nicholas Georgescu-Roegen humoristisch tiefgründig das Gebot der Nächstenliebe auf die Arten erweitert: „Love thy species as thyself*Liebe die Menschheit wie Dich selbst.*“⁵⁶⁰

3.3.4.12 Macht und Verantwortung **Leitlinie 11/12 der Gästeordnung**

Du bist willkommen als Gast auf Erden! Lass dich von Ohnmacht nicht lähmen. Setze dich dafür ein, dass du genügend Macht erhältst, um verantwortlich deinen Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung leisten zu können. Handle gleichzeitig so, dass deine Macht durch andere begrenzt und kontrolliert ist und du sie zum Dienst an andern einsetzest.

Anders gesagt

Verantwortlich masshalten kann nur, wer überhaupt einen Handlungs- und Entscheidungsspielraum hat. Dazu ist das richtige Mass an Macht nötig. Diese muss gerecht verteilt sowie demokratisch begrenzt und kontrolliert sein, um nicht missbraucht zu werden. Das Mass der Verantwortung soll dem Mass der Macht, die eine Person oder eine Institution hat, entsprechen.

„Macht repräsentiert die Fähigkeit des Menschen, an Gottes Schöpfung teilzuhaben.“⁵⁶¹ Diese theologische Definition von Macht des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigt, dass Macht notwendig ist, um

⁵⁵⁹ Vgl. Kapitel 5.3.12.

⁵⁶⁰ Nachwort in: Rifkin, J.: *Entropy into the Greenhouse World*, New York 1989², 307.

⁵⁶¹ Bericht aus Vancouver. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1983, 112.

die Verantwortung gegenüber der Schöpfung wahrnehmen zu können. Macht ist die Fähigkeit, bei Entscheidungen seine Anliegen gegenüber sich selbst, Mitmenschen oder Institutionen wirksam zu vertreten und teilweise durchzusetzen. Macht ist nicht an sich gut oder schlecht, sondern kann zum Wohl wie zur Zerstörung eingesetzt werden. Die sozialetische Diskussion um Macht weist immer wieder auf diese Ambivalenz der Macht hin. Wer zu wenig Macht hat, kann seine Verantwortung nicht wahrnehmen. Wer zu viel Macht hat, ist der Gefahr ausgesetzt, sie zu missbrauchen. Deshalb ist *das richtige Mass an Macht* ein wichtiger Teil des verantwortlichen Umgangs mit Mitmensch und Mitwelt. Vier Fragen stellen sich hierbei.

1. *Welches ist das richtige Mass an Macht, damit das Masshalten gelingt?* Theologisch ist der Ausgangspunkt aller Überlegungen zur Macht die Macht Gottes⁵⁶². Seine Macht ist Grundlage der Schöpfung wie der (Befreiungs-) Geschichte⁵⁶³. Seine Macht begrenzt alle menschliche Macht. Gleichzeitig verzichtet er freiwillig auf einen Teil seiner Macht zugunsten der Freiheit der Geschöpfe. Dieser Machtverzicht, „Gottes Selbstbeschränkung“⁵⁶⁴, angelegt bereits in der Tatsache der Erschaffung einer Schöpfung und sichtbar in seiner Menschwerdung in Jesus Christus, ist Ausdruck seiner Liebe zu allem Geschaffenen und Merkmal seines Bundes mit seinen Geschöpfen⁵⁶⁵. Gott teilt seine Macht insbesondere mit den nach menschlichen Massstäben Schwachen, die er damit stark macht (Lk 1,52; 1. Kor 1,25). Alle widergöttlichen Mächte sind am Ende der Zeit der Macht Gottes unterstellt (1. Kor 15,24-28). Diese wenigen Andeutungen verweisen darauf, dass aus

⁵⁶² Vgl. dazu z.B. Schrey, H. H.: Art. Macht, TRE Bd. 21, 652-657.

⁵⁶³ Beides ist eindrücklich verbunden in Ps 136: V. 4-9 geht es um die Schöpfung, V. 10-24 um die Geschichte Gottes mit seinem Volk.

⁵⁶⁴ So Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes, München 1980, 123ff.

⁵⁶⁵ Mehr dazu in Kapitel 3.3.3.1.

christlicher Perspektive die Menschen bevollmächtigt sind, als Gast Gottes und von seinem Geist geleitet in der Welt zu handeln. Sie sollen die ihm zugesprochene Macht wahrnehmen. Sie sollen sie auch einfordern, wo sie ihnen von Mitmenschen vorenthalten und verweigert wird!⁵⁶⁶ Sie sollen sie aber auch teilen⁵⁶⁷, so wie Gott selbst seine Macht mit seinen Geschöpfen teilt. (In geheimnisvoller Weise ist auch Gottes Trinität eine Teilung seiner Macht.) Machtbegrenzung geschieht durch Machtteilung und Machtkontrolle. Beides ist für das Masshalten im Umgang mit der Mitwelt notwendig.

2. *Welches ist das richtige Mass der Verantwortung?* Das Mass der Verantwortung sollte dem Mass an Macht entsprechen, das eine Person, eine Institution oder ein Staat hat.⁵⁶⁸ So gilt es auch, das richtige Mass der Verantwortung zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel zu finden. Macht auszuüben, ohne dass eine entsprechende Verantwortung wahrgenommen wird, schädigt und zerstört Mitmenschen und Mitwelt. Deshalb sind menschliche Tätigkeiten, z.B. Technologien, für die der Mensch nicht die volle Verantwortung übernehmen kann, zu begrenzen. Ein *Übermass an Verantwortungsbewusstsein*, dem keine Macht in Form von Handlungsmöglichkeiten entspricht, ist aber ebenfalls lebensfeindlich, nämlich selbstzerstörerisch. Es ist Aufgabe der Ethik, Machträgern ihre Verantwortung aufzuzeigen und zugleich die vielen, die sich heute durch das

⁵⁶⁶ Damit ist z.B. das Anliegen von Frauen im Rahmen der Ökumenischen Dekade der Frau, in der Kirche einen gerechten Anteil an Macht wahrnehmen zu können, theologisch unterstützt.

⁵⁶⁷ Vgl. dazu am Beispiel des Verhältnisses von Nord und Süd: Hieber, A.: Macht teilen - gemeinsam leben. Grundlagentext zur Kampagne 1993 der Schweizer Hilfswerke Brot für alle und Fastenopfer, Ökumenisches Kursbuch 1993 zur Aktion, Bern/Luzern, 6-16.

⁵⁶⁸ Zum Verhältnis von Macht und Verantwortung vgl. Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 172ff. Bedeutsam ist insbesondere, dass er die Verantwortung auf das Zukünftige ausweitet (199ff).

Wissen und die Sensibilität für die globalen Probleme psychisch überfordern und schliesslich im Handeln lähmen, zu entlasten. Es ist auch eine Aufgabe der Ethik, die verbreitete „seelische Lähmung“⁵⁶⁹, die gegenüber den globalen Gefahren besteht, zu überwinden. Nicht jeder und jede ist für alles auf der Welt verantwortlich. Zum Masshalten gehört, das rechte Mass der Verantwortung zu finden! Für die christliche Ethik ist menschliche Verantwortung „nur“ Antwort auf Gottes Handeln⁵⁷⁰. Christliche Verantwortungsethik schliesst deshalb das Vertrauen in Gottes Heilshandeln, das allem menschlichen Handeln vorausgeht und die Welt retten will, ein⁵⁷¹. Darin liegt das Fundament der Verantwortung.

3. *Wodurch zeichnet sich ein verantwortbarer Gebrauch der Macht aus?* Macht ist nicht ein Besitz des Menschen, mit dem er machen kann, was er will, sondern eine *Leihgabe*, die ihm bei Missbrauch von Gott weggenommen wird. Auch die Mächtigen sind davon nicht ausgenommen und sind ebenso dem göttlichen Gesetz unterstellt (z.B. 5. Mose 17,14-20). Darauf beruhen

⁵⁶⁹ Eine eindrückliche pneumatologische Antwort darauf gibt Müller-Fahrenholz, G.: *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*, Gütersloh 1993, 78-87, 119ff.

⁵⁷⁰ Der Begriff Verantwortung ist aus der Säkularisierung eines ursprünglich christlich-eschatologischen Begriffs hervorgegangen, wie Picht aufzeigt. Picht, G.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 318-342.

⁵⁷¹ Auf die Grenzen der Verantwortungsethik zu Recht hingewiesen hat Fischer, J.: *Christliche Ethik als Verantwortungsethik?* *EvTheol* 52/1992, 114-128. Unter der Voraussetzung, dass Verantwortung nicht als Fundament, aber als (eschatologische) Perspektive des Handelns verstanden wird und der jeweilige Umfang der Verantwortung präzisiert und damit der „Imperialismus der Verantwortung“ für die ganze Welt (ebd. 125) vermieden wird, sollte m. E. auf das Motiv der Verantwortung in der Ethik, auch in der theologischen, nicht verzichtet werden, gerade in Korrelation zur Macht. Es ist in der Tat in der Ethik klarer hervorzuheben, welche Ebene von Verantwortung jeweils angesprochen ist. Ein Delegierter der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung hat eine andere Umweltverantwortung als ein Kind, aber beide haben eine. Das von Fischer als Alternative vorgeschlagene „Motiv der Sorge“ (ebd. 124f) ist ein wichtiger Aspekt der Verantwortung.

theologisch die dem positiv gesetzten Recht übergeordneten Grundrechte wie die Menschenrechte. Die Kriterien für einen verantwortbaren Gebrauch von Macht können hier nur angedeutet werden⁵⁷²: Hauptmerkmal jüdisch-christlicher Ausprägung von Macht ist, diese als *Dienst* einzusetzen. Die neutestamentlichen Aussagen, die Herrschaft durch Dienst ersetzen, sind sehr klar, so z.B. Mk 10, 43: „Wer unter euch gross sein will, sei euer Diener.“⁵⁷³ Sie sind im erwähnten Machtverzicht Gottes begründet, wenn von Jesus gesagt wird, er sei nicht gekommen, dass er bedient werde, sondern dass er diene (Mk 10, 45). So ist die Gestaltung der Welt, die Gott und Mensch gemeinsam vollziehen (condominium) als gemeinsamer Dienst (conservitium) zu verstehen. Der Dienstcharakter ist auch bei der verantwortlichen Haushalterschaft hervorgehoben, wie sie in der ökumenischen Umweltethik unter dem Begriff „stewardship“ vertreten wird.⁵⁷⁴

4. *Wie gewinnt eine ökologische Politik der Selbstbegrenzung Macht und Durchsetzungsfähigkeit?* Diese Frage ist die eigentliche Knacknuss heutiger Umweltethik. Sie ist diesbezüglich ein Teil der politischen Ethik⁵⁷⁵. *Braucht es die Macht einer Ökodiktatur im Jahrhundert der Umwelt, um dem ethischen Kriterium der Rechtzeitigkeit⁵⁷⁶ ökologischer Massnahmen genügen zu können?* Sind Demokratien wegen ihrer

⁵⁷² Zur ethischen Beurteilung der Machtmittel und der Ohnmacht habe ich mich andernorts ausführlicher geäussert: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 529-549.

⁵⁷³ Vgl. auch Kapitel 5.2 zum Verständnis des Gastseins als Diakonie.

⁵⁷⁴ Vgl. z.B. Hall, D. C.: *Imaging God: Dominion as stewardship*, Eerdmans, Michigan 1986.

⁵⁷⁵ Zu solchen Fragen findet die Internationale Konferenz über Ethik und Umweltpolitik statt. Die Vorträge der ersten finden sich in: Poli, C./Timmermann, (ed.): *L'Etica nelle politiche ambientali*, Padua 1992; Die zweite Konferenz fand 1992 in Georgia/USA statt.

⁵⁷⁶ Vgl. dazu Kapitel 5.4.8.

langsamen Entscheidungsprozesse und wegen der Abhängigkeit ihrer Politiker und Politikerinnen vom Wiedergewählt-Werden nicht genug fähig, mit griffigen Massnahmen die Umweltkrise rechtzeitig in Griff zu bekommen? Diese Frage stellt auch Ernst Ulrich von Weizsäcker bei seiner Suche nach einer wirksamen ökologischen Realpolitik. Er beantwortet die Frage mit einem „klaren Nein zur Ökodiktatur“⁵⁷⁷.

Auch wenn Gerechtigkeit, Dauerhaftigkeit, Freiheit im Dienst der Gemeinschaft und demokratische Partizipation gleichzeitig anzustreben sind, hat im Konfliktfall in der Güterabwägung der Schutz der Lebensgrundlagen Vorrang vor dem Schutz der Demokratie, da das Überleben Voraussetzung für die Demokratie ist. Ethisch hat der Wert Überleben Vorrang vor dem Wert Demokratie. Das rechtfertigt aber noch lange keine Ökodiktatur, da *vielfältige parlamentarische und nichtparlamentarische Wege* zum Ausbau des demokratischen Rechtsstaats wie zum Beispiel der Beschleunigung gewisser Entscheidungsprozesse nicht ausgeschöpft und noch gehbar sind. Auch selektive, zeitlich befristete und als Instrument im demokratischen Rechtsstaat vorgesehene *Notrechtsmassnahmen* sind im Interesse der ökologischen Rechtzeitigkeit als einem wichtigen ethischen Wert zu unterstützen. Verschiedene *Widerstandsformen* können ebenfalls demokratische Prozesse beschleunigen. Sie sind nicht von vornherein als undemokratisch abzulehnen, da es auch innerhalb des demokratischen Rechtsstaats ein *Widerstandsrecht* gibt, sofern der Widerstand nicht den Rechtsstaat abzuschaffen versucht (Systemwiderstand), sondern nur lebendig erhalten und im Dienste des Schutzes von Leben auch für künftige Generationen weiterentwickeln will (Appell-, Kontroll- und Erneuerungsfunktion des Widerstands⁵⁷⁸) und sofern bei solchem

⁵⁷⁷ Weizsäcker, E. U. v.: *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1990², 269.

⁵⁷⁸ So Rhinow, R.: *Widerstandsrecht im Rechtsstaat?*, Bern 1984, 35ff.

begrenztem Widerstand staatliche Sanktionen in Kauf genommen werden⁵⁷⁹.

Die *Ethik der internationalen Umweltpolitik* wird sich vermehrt auch mit der Frage auseinandersetzen müssen, wie das Instrumentarium des Völkerrechts weiterzuentwickeln ist, damit jene Staaten, die die Umwelt in besonderer Weise belasten, nach dem Verursacherprinzip von der internationalen Gemeinschaft zur Rechenschaft gezogen werden können. Voraussetzung dafür ist, internationale Institutionen wie die UNO und ihre Fachorganisationen weiterzuentwickeln, so dass im Sinne obiger Kriterien über die Teilung der Macht eine gerechte Partizipation aller Staaten möglich wird. Die Umweltethik des Masses erfordert Massnahmen auf allen Ebenen, vom Handeln des einzelnen über die Stärkung von Nichtregierungsorganisationen (die im Sinne der Machtteilung und Kontrolle gerade im Umweltbereich eine wichtige Funktion haben⁵⁸⁰) bis zur internationalen Rechtssetzung.

⁵⁷⁹ In diesem Sinn wird ein begrenzter Widerstand im Rechtsstaat von den meisten Autoren der folgenden Aufsätze bejaht: Saladin, /Sitter, B. (Hg.): *Widerstand im Rechtsstaat*, Freiburg 1988. Darin auf die Ökologie bezogen z.B. Mayer-Tasch, C.: *Widerstandsrecht und Widerstandspflicht im Zeichen der sozioökologischen Krise*, 29-43; Gruner, E.: *Widerstand als Veränderungspotential im Kampf gegen die Natur Zerstörung*, 57-70; Ruh, H.: *Widerstand im Rechtsstaat - pragmatische Strategien in ethischen Perspektiven*, 277-284; Schweiz. Evang. Kirchenbund: *Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl*, Bern 1988.

⁵⁸⁰ Analysen und Vorschläge dazu finden sich in: United Nations Development Programme UNDP: *Human Development Report 1993*. Er ist speziell dem Thema Partizipation der Bevölkerung gewidmet (Kapitel 5 zu den Nichtregierungsorganisationen).

3.4 Environmental Ecumenical Strategies: Strategien der ökumenischen und interreligiösen Umweltbewegungen

Summary

Christian Churches worldwide are engaged in caring for creation by preaching, praying, acting on changing lifestyle, advocacy, etc. The article shows the historical development (3.4.2) and the main actors in the different denominations (3.4.3). The main focus is on ecumenical strategies for environmental transformation with ten proposals:

- 1. From the almighty to the passionate Trinitarian God*
- 2. Dismantle reasons of fatalism theologically*
- 3. Eschatological Eco-spirituality*
- 4. Enable processes of mourning and hope*
- 5. Recognize eco-theologies of the Global South*
- 6. Develop inter-religious environmental ethics and praxis*
- 7. Start surprising coalitions*
- 8. From Globalisation to Oikolisation*
- 9. Overcoming violence and sharing power*
- 10. Strengthen responsible Leadership and women in leadership*
- 11. Promote climate ethics*
- 12. Overcoming corruption also in churches*
- 13. Strengthen international ecumenical structures.*

3.4.1 Einleitung

Der Titel⁵⁸¹ beinhaltet bereits einige Akzentsetzungen, die gleich zu Beginn erläutert werden sollen:

⁵⁸¹ Kapitel 3.4 basiert auf Vorträgen bei verschiedenen Konferenzen, z.B. Internationaler Kongress Renovabis, 2.-4. Sept 2010 in Freising b. München. In modifizierter Form veröffentlicht in Renovabis (Hrsg.): In Verantwortung für die Schöpfung. Ökologische Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa, 14. Internationaler Kongress Renovabis 2010, München 2011.

a) Immer wieder wird diskutiert, wie weit der Begriff der Schöpfung in einem säkularen Umfeld noch gebraucht werden kann. Ich schlage vor, aus christlicher Perspektive am Begriff der Schöpfung gerade als Provokation festzuhalten. Er löst heilsame und nötige Diskussionen aus. Er weist auf den zentralen Glaubensinhalt hin, dass ein verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung ermöglicht wird durch die Anerkennung der fundamentalen Differenz zwischen Schöpfer (Schöpfungskraft) und Geschöpf. Der Mensch hat die phantastische Chance und Verpflichtung, als Geschöpf die Schöpfung mitzugestalten zum Wohl alles Geschaffenen. Er ist dabei befreit davon, Schöpfer spielen zu müssen oder zu wollen. Geschöpf zu sein, getragen von der Kraft und Weisheit des Schöpfers, ermöglicht einen massvollen Umgang mit Schöpfung;

b) eine zukunftsorientierte Gestaltung der Schöpfung enthält den Hinweis auf die eschatologische Perspektive der Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes. Diese Zukunftsorientierung ermöglicht, eine rückwärtsgewandte Nostalgie für eine (nie dagewesene) paradiesische Welt wie auch einen technokratischen Fortschrittsoptimismus zu überwinden;

c) Der Begriff Strategien im Titel weist darauf hin, dass Verantwortungsethik, die über die gute Gesinnung hinaus nach realer Veränderung in Verantwortung strebt, strategisch und das heisst politisch denken muss. Darin ist eine gewisse Kritik daran enthalten, dass kirchliche und schöpfungsethische Positionen diese Dimension oft zu wenig explizit einbeziehen;

d) die ökumenische Debatte ist auf die Beiträge anderer Religionen und interreligiöse Bestrebungen auszuweiten.

Damit Sie den Hintergrund meiner folgenden Thesen besser verstehen, ein paar Hinweise zu meinem biographischen Bezug zum Thema: 1979, also vor genau 30 Jahren, veröffentlichte ich als junger Assistent in Ethik mein erstes Buch über „Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum. Ansätze für einen neuen Lebensstil.“

Einige hier Anwesende wie Gerhard Liedke, Christian Link und Jürgen Moltmann, aber auch frühe ökologische Theologen wie Leonhard Ragaz oder Karl Barth – ja, ich wage es, ihn mit seinen Aussagen z.B. zur Würde der Kreatur als solchen zu bezeichnen - haben mich theologisch geprägt. 1985 gründete ich als Gründungspräsident mit Lukas Vischer die Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, 1989 führten wir die erste Klimakampagne der Schweiz durch, 1991 die erste internationale ökumenische Klimatagung. Die spätere Zuwendung zu einer expliziten Umweltethik (Umwelt und Entwicklung, 1997), zur Wirtschaftsethik und zur Korruptionsbekämpfung (Gründungspräsident von Transparency Switzerland ab 1995) haben einen inneren Zusammenhang, denn Wirtschafts-, Handels-, Umwelt- und Bioethik sind eng miteinander verbunden. 2009 habe ich im Auftrag des Globalen Humanitären Forums Genf (präsiert von Kofi Annan), mit Fachleuten neun Prinzipien der Klimagerechtigkeit erarbeitet.

Die folgenden Ausführungen sind in Form *kommentierter Thesen* (jeweils kursiv) gestaltet.

3.4.2 Historische Entwicklungen

Die historische Entwicklung der ökumenischen Debatte kann hier kurzgefasst werden. Sie ist bereits andernorts gut aufgearbeitet⁵⁸²

Die Spannung zwischen Bewahrung von und Gewalt gegen Schöpfung ist so alt wie die Menschheit und wie die jüdisch-christliche Überlieferung. (Gen 2,15, Röm 8 u.a.).

Während zur Zeit der Entstehung der beiden biblischen Schöpfungsberichte die Natur noch weitgehend als bedrohlich wahrgenommen wurde, weil der Mensch ihr weitgehend ausgeliefert

⁵⁸² Sehr hilfreich ist die Übersicht *Heinrich Bedford-Strohm*, Die Entdeckung der Ökologie in der ökumenischen Bewegung, in *Hans-Georg Link/ Geiko Müller-Fahrenholz*: Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, Frankfurt a.M. 2008, 321-347; zum Verhältnis von Entwicklung und Umwelt:

war und damit der sog. „Herrschaftsauftrag“ als Befreiung und Ermächtigung erlebt werden konnte, war die Bewahrung aber ebenso schon in diesen Anfängen angelegt, im Auftrag, die Erde zu bebauen und bewahren (Gen.2,15).

Zerstörung von Schöpfung wurde aus Sicht des Glaubens immer neu als Folge von Ungehorsam, Unglaube und Undank gegenüber dem Schöpfer verstanden. Für die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin war die nichtmenschliche Mitwelt selbstverständlich Teil der Heilsgeschichte (Luther: auch Hunde kommen in den Himmel. Calvin: „Die Natur nutzen und ihren Schöpfer nicht anerkennen ist schändlicher Undank.“)

Dass zum Reich Gottes die Befreiung aller Kreatur gehört, wusste schon Paulus (Rom 8) und es wurde von allen Reformatoren, wenn auch unterschiedlich stark, aufgenommen. Die Heilsgeschichte war für sie nie nur Heilsgeschichte für den Menschen, sondern alles von Gott Geschaffene.⁵⁸³

Im zwanzigsten Jahrhundert gehörte die Ökumenische Bewegung zu den Pionieren der Bemühungen zur Bewahrung der Schöpfung, am Anfang eher zögernd und durch Einzelpersonen ab der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 dann auch in Christologie und Ekklesiologie.

Der Schweizer Theologe und religiöse Sozialist Leonhard Ragaz vertrat bereits 1925 eine Umweltethik, indem er mit ökologischen und gesundheitlichen Gründen während Jahren für ein vollständiges Autofahrverbot im Kanton Graubünden kämpfte und entsprechende Volksabstimmungen gewonnen hatte⁵⁸⁴ und schrieb als eschatologische Schöpfungstheologie 1942 gut reformatorisch: „Zum Reich Gottes gehört die Erlösung der Kreatur.“⁵⁸⁵ Die Theologen Albert Schweitzer, Karl Barth, Fritz Blanke wie auch orthodoxe Kirchen gehörten zu frühen

⁵⁸³ Ausgeführt in *Christoph Stückelberger*, Umwelt und Entwicklung, Stuttgart 1997, 133-142.

⁵⁸⁴ *Ebd.*, 159.

⁵⁸⁵ *Leonhard Ragaz*, Die Botschaft vom Gottes, Bern 1942, 39.

Wegbereitern. Die ÖRK Vollversammlung 1961 brachte einen wichtigen ersten Aufbruch⁵⁸⁶, auch wenn die Umwelt noch nicht im umweltethischen Sinn der 70er Jahre behandelt wurde.

Ab 1970 erfolgte „die Entdeckung der Ökologie“ als Auseinandersetzung mit moderner Wissenschaft, Technologie und Umweltzerstörung durch breite Konsultations- und Konferenzprozesse. Der Ökumenische Rat der Kirchen gehörte zu den ersten, die das Konzept der Nachhaltigkeit (Sustainability) entwickelte und damit die politische Debatte beeinflusste.

Der ÖRK prägte den Begriff der Nachhaltigkeit/sustainability an einer Konferenz in Bukarest 1974⁵⁸⁷, lange vor dem berühmten Brundtland-Bericht⁵⁸⁸, dem der Begriff oft zugeschrieben wird. 1979 folgte die berühmte ÖRK Konferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft, an der ich in einer Arbeitsgruppe über „Nachhaltiges Wirtschaften“ (sustainable economy) teilnehmen konnte. Die 80er Jahre waren geprägt von starken umweltethischen und schöpfungstheologischen Aufbrüchen der Kirchen im Norden und vom Gegensatz von Umwelt und Entwicklung im Süden. Südkirchen warfen Nordkirchen vor, sie würden nun die Umwelt vor die Gerechtigkeit, den Umweltschutz aus Eigeninteressen vor die Armutsbekämpfung stellen. Diese Spannung wurde mit in Rio 1992 mit der UNO-Konferenz Umwelt und Entwicklung weitgehend überwunden, indem auch in Kirchen des Südens der Umwelt rasch grosse Beachtung zugemessen wurde, nicht zuletzt aufgrund der Erfahrung zunehmender Umweltzerstörung und ihrer Folgen. In den 90er Jahren trat die Umwelt gegenüber der Globalisierungsfrage etwas zurück, doch Einzelthemen

⁵⁸⁶ Willem Visser't Hooft (Hg.), Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 512-523.

⁵⁸⁷ *World Council of Churches Conference, Science and Technology for Human Development*, Bucharest 1974.

⁵⁸⁸ *Our Common Future*. The Brundtland Report to the World Commission for Environment and Development, 1987.

wie Klima und Biotechnologie wurden in der ökumenischen Bewegung breit aufgenommen.⁵⁸⁹ Im gegenwärtigen Jahrzehnt sind die Umweltfragen in vielen Südkirchen stärker präsent als in Nordkirchen. Im ÖRK sind die Umwelt- stark mit den Wirtschafts- und Schuldenfragen gekoppelt (im sogenannten AGAPE-Prozess). Der ÖRK hat seit 1992 praktisch an allen internationalen Klimakonferenzen teilgenommen und Stellungnahmen eingebracht. Eine lange Liste von Publikationen des ÖRK dazu ist erschienen.

3.4.3 Ökumenische Akteure und Themen

Die Akteure der ökumenischen Bewegung in den letzten sechs Jahrzehnten waren sehr vielfältig und lassen sich hier nur sehr übersichtsmässig nennen.

Einige ökumenische Akteure in Stichworten:

Ökumenischer Rat der Kirchen (Klimagerechtigkeit, Schöpfungstheologie, Bioethik, Wasser)

Konfessionelle Weltbünde: Reformierter Weltbund RWB (wirtschaftliche Gerechtigkeit und Ökologie, Calvin und Schöpfung); Lutherischer Weltbund LWB (Klimawandel aus theologischer Sicht); Orthodoxe Kirchen (Liturgie, Schöpfungstag, Energie),

Regionale Ökumenische Organisationen: Allafrikanische Kirchenkonferenz AACC (Klima, Ernährung, Wasser), Christlicher Rat Asiens CCA, die Kirchen des Pazifik und der Lateinamerikanische Rat der Kirchen CLAJ (Wasser, Abholzung, Biotechnologie),

Nationale und subregionale Kirchenbünde: z.B. Evangelische Kirche in Deutschland EKD und Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK (Klima, Energie, Wasser, Biotechnologie)

⁵⁸⁹ *Wolfram Stierle/Dietrich Werner/Martin Heider*, Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, Rothenburg 1996, bes. 529-620; *Kurt Zaugg-Ott*: Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991, Frankfurt a.M. 2004, bes. 252-233.

Vatikan sowie nationale und kontinentale römisch-katholische Bischofskonferenzen (Klima, Wirtschaft, Schöpfung)

Theologische, ethische, ökumenische Fachorganisationen wie das Europäische Ökumenische Umweltnetzwerk ECEN (Klima, Mobilität, Verkehr, Kirchen)

Kirchliche Hilfswerke und Missionsgesellschaften wie Brot für die Welt BfdW, Evangelischer Entwicklungsdienst EED, Misereor, Caritas, Brot für alle, Fastenopfer (Energie, Nahrung, Klima, Wasser) Theologische Fakultäten und Fachinstitute

Pfingstkirchen und Evangelikale in Annäherung an die ökumenische Bewegung, z.B. Evangelikale in den USA (Klimamassnahmen).

3.4.4 Ökumenische Strategien der ökologischen Transformation

„Perspektiven“⁵⁹⁰ stand im ursprünglichen Titel des Referates. Darin schwingt Zukunft, Hoffnung, Vision mit. Aber Perspektiven sind auch unverbindlich-offen. Ich ersetze „Perspektiven“ hier durch den Begriff „Strategien“. In Strategien werden insbesondere die Mittel zur Zielerreichung festgelegt. Sie sind ein ethisch gesehen wichtiges Planungsinstrument, um begrenzte finanzielle, personelle, strukturelle und spirituelle Ressourcen möglichst wirkungsvoll und nachhaltig für die Zielerreichung einzusetzen. Wer nicht strategisch handelt, läuft Gefahr, Gottes Ressourcen zu verschwenden und nicht haushälterisch zu nutzen. Die ökumenische Bewegung braucht Perspektiven, aber insbesondere auch Strategien der ökumenischen ökologischen Transformation und klarer wirkungsorientierte Schöpfungsethiken.

⁵⁹⁰ Kapitel 3.4.4 in ähnlicher Form auch in: *Worin besteht die theologische Kompetenz im Umweltdiskurs? Überlegungen aus evangelischer Sicht*, in Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa (Hg.): Verantwortung für die Schöpfung. Ökologische Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa. 14. Internationaler Kongress Renovabis, 2.-4. Sept 2010 in Freising.

3.4.4.1 Vom allmächtigen zum mitleidenden trinitarischen Gott vorstossen

Die Klimakrise lässt die Theodizeefrage z.B. in vielen Teilen Afrikas wieder aktuell werden: Warum lässt Gott als allmächtiger Schöpfer das zu? Der wichtigste Beitrag der ökumenischen Bewegung zur ökologischen Transformation ist ein Gottesverständnis, das wegkommt vom allmächtigen Gott und vorstösst zum mitleidenden, neuschaffenden und verwandelnden Gott der Trinität.

Jürgen Moltmann's Buch *Gott in der Schöpfung*⁵⁹¹ war und ist immer noch wegweisend für eine trinitarische Schöpfungstheologie. Leider ist das trinitarische Gottesbild in heutigen Schöpfungstheologien oft wenig explizit. Aber es liesse gerade für die Theodizeefrage, die so viele beschäftigt und umtreibt, nicht zuletzt im Zusammenhang mit apokalyptischen Ängsten durch die Klimaerwärmung⁵⁹², hilfreiche Antworten zu. Das Bild des allmächtigen Gottes ist ebenso eine Sackgasse wie das Bild des ohnmächtigen – oder allmächtigen, mit Nietzsche den toten Gott ersetzenden – Menschen.

3.4.4.2 Gründe des Nichthandelns theologisch widerlegen und Gründe des Handelns theologisch aufzeigen

Why should we care and act? Die Begründungen, nichts oder nicht genügend zur Überwindung der Umweltkrise zu tun, sind vielfältig. Sie können und müssen aus Sicht des Glaubens widerlegt werden. Begründung, Umfang und Grenzen des umweltverantwortlichen Handelns theologisch aufzuzeigen gehört zu den bedeutenden Aufgaben der Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Viele verschiedene, christliche und nichtchristliche Antworten zur Begründung und Motivation, weshalb wir überhaupt umweltgerecht handeln sollen, sind möglich. Im neuen Buch „zukunftsfähiges

⁵⁹¹ Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

⁵⁹² Vgl. Lutheran World Federation: *God, Creation and Climate change: Some spiritual and ethical perspectives*, LWF Documentation series, Geneva 2009.

Deutschland“ werden unter dem Titel „Warum sich kümmern“ drei Motive zum Handeln genannt: Hilfsmotiv, Sicherheitsmotiv, kosmopolitisches Motiv. Eine ganze weitere Liste dazu könnte angefügt werden. Dabei ist auch zu begründen, dass Eigeninteresse ethisch gerechtfertigt sein kann. Wir handeln alle auch aus Eigeninteresse. Im Doppelgebot der Liebe, Gott und den andern wie sich selbst zu lieben, heisst, dass ich selbst mit der Liebe zu mir selbst auch vorkomme. Ich habe die Aufgabe, für mein Leben zu sorgen. Die ethische Aufgabe ist, wie Eigeninteresse und Fremdinteresse in ein Gleichgewicht gebracht werden können.

Die Fluchtbewegungen, die rechtfertigen sollen, weshalb wir nicht handeln müssen oder können, sind theologisch zu widerlegen und zu bekämpfen. Resignation ist theologisch gesprochen Sünde. Wenn mir ein evangelikaler amerikanischer Pilot auf die Klimafrage und seine Verantwortung als Pilot einmal antwortete, je schneller der Klimakollaps komme, desto schneller breche das Reich Gottes an und komme Christus wieder, dann ist das Häresie! Es ist eine theologische Legitimation des Nichthandelns.

3.4.4.3 Eschatologisch orientierte Ökospiritualität stärken

Die Umweltkrise ist auch eine spirituelle Krise. Es gilt, nicht von der Krise, sondern aus der Verheissung der neuen Schöpfung leben. Beten, wie wenn das Handeln unnütz wäre, und handeln, wie wenn das Beten unnütz wäre – diese ökospirituelle Dialektik von Aktion und Kontemplation ist zu stärken. Gerade dazu können die verschiedenen Konfessionsfamilien wie auch die interreligiöse Kooperation beitragen.

Als Beispiel für Motivation zum Handeln und Umwelterziehung sei auf ein Programm einer buddhistischen Professorin aus Thailand, die auch Mitglied in unserem Stiftungsrat von Globethics.net ist, verwiesen. Sie führte für die Studierenden Übungen/Kurse in Erziehung und Schulung durch Meditation („meditative education“) durch, damit die Studierenden nicht nur intellektuell wissen, was zu tun wäre, sondern

auch befähigt werden, es wirklich zu tun. Dieselbe Professorin ist aktionsorientiert, im Schutz gegen Abholzung, als Mediatorin in den schweren Konflikten zwischen Demonstrierenden und Regierung wie auch in der Gewalt zwischen Muslimen in Südthailand und der Bevölkerung. Ökospiritualität ist ein spezifischer, sehr wichtiger Beitrag, den die Religionen, auch die christlichen Kirchen aller Konfessionen, zur Verminderung der Umweltkrisen beitragen können.

3.4.4.4 Trauer- und Hoffnungsprozesse ermöglichen

Wirtschaftskrise und Klimawandel weisen auf einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel hin, der wirtschaftlich, strukturell, kulturell und religiös erforderlich ist. Um die verbreiteten und sich verstärkenden Ängste nicht mit untauglichen Antworten wie Protektionismus, Fundamentalismus oder Nihilismus überwinden zu wollen, sind ökumenische Angebote der Trauerarbeit als Abschied von bisherigen Lebensstilen und Hoffnungsgeschichten für zukunftsorientierte Offenheit nötig.

Eine neue Studie des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zur Energieethik widmet ein ganzes Kapitel der „Trauer und Zuversicht: Energie und spirituelle Prüfungen“.⁵⁹³ Der Abschied vom Erdölzeitalter bedeutet Abschied von lieb gewordenen Lebensstilen, Gesellschaftsformen und Weltanschauungen. So wie individuelle Trauerprozesse bei Abschieden von Menschen, so sind kollektive Trauerprozesse im Übergang zum Nach-Erdölzeitalter nötig. Der Abschied von der Illusion eines energetischen perpetuum mobile wie von der grundsätzlichen Neuerschaffung von Energie oder ihrer beliebigen Umwandelbarkeit ist unabdingbar. Hoffnungsgeschichten z.B. von Menschen mit anderem oder niedrigerem Energiekonsum können Mut zum notwendigen Wandel machen.

⁵⁹³ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Energieethik. Unterwegs in ein neues Energiezeitalter. Nachhaltige Perspektiven nach dem Ende des Erdöls, Bern 2008 (online: www.sek.ch), 110-126.

3.4.4.5. Kontextuelle Südtheologien wahrnehmen und damit jede Kultur transformieren.

Christliche Schöpfungstheologie und -ethik wird seit den 90er Jahren besonders im globalen Süden publiziert. Diese Ansätze sind zu stärken und im Norden wahrzunehmen

Mannigfache kontextuelle Schöpfungsethiken und Schöpfungstheologien aus entwicklungs- und Schwellenländern sind seit den 90er Jahren entstanden (z.B. in Indonesien, China, Korea, Philippinen, Indien, Ostafrika, Südafrika, Westafrika, Lateinamerika).⁵⁹⁴ Sie sind oft stark geprägt von einer biblisch zentrierten Theologie mit entsprechenden exegetischen und biblisch-narrativen Teilen. Die trinitarische begründete Schöpfungslehre wie bei Jürgen Moltmann fehlt zumeist, hingegen steht Gott der Schöpfer, der Mensch als guter Verwalter (good Steward) im Vordergrund. Zukünftige Generationen, verantwortliches, transparentes Ressourcenmanagement, die Rolle der Frauen sind weitere Themen. Die kritische Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe, mit Neoliberalismus, Dominanz westlicher multinationaler Firmen in ihrer Umweltauswirkung sowie

⁵⁹⁴ Eine kleine Auswahl von umweltethischen theologischen Publikationen aus dem Süden: *Leonardo Boff*: Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1983; *Ivone Gebara*, Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation, Minneapolis 1999; *George Mathew Nalunnakkal*, Green liberation. Towards an integral ecotheology, Delhi 1999; *Jesse N.K. Mugambi/ Mika Vähäkangas (eds.)*, Christian Theology and Environmental Responsibility, Nairobi 2001; *Samson K. Gitau*, The Environmental Crisis. A challenge for African Christianity, Nairobi, 2000; *Purna Chandra Jena*, Masters or Stewards. A theological Reflection on Ecology and Environment, Delhi/Nagpur, 2003; *David M. Kummer*, Deforestation in the Postwar Philippines, Manila 1992; *Hallmann, David (ed.)*, Ecotheology, Voices from South and North, Geneva/New York 1994; *Karel Philemon Erari*, Our Land, Our Life: The Relation of People and Land in Ecology Irian Jaya as a Theological Problem (A Study in Eco-Theology, In Connection with the Malanesian Perspective), Indonesia 1997; *Joseph O.Y Mante*, Theological and Philosophical Roots of our Ecological Crisis, Accra 2004; *René Krüger et al.*, Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica, Buenos Aires 2006; *Aidan G. Msafiri*, Towards a credible environmental ethics for Africa: A Tanzanian Perspective, Nairobi, 2007.

Auswirkungen der Umweltprobleme auf die Gesundheit werden genannt. Das Verhältnis von Korruption und Umweltzerstörung wird thematisiert. In den letzten Jahren finden Klimawandel und Bio-/Gentechnologie starke Beachtung. Die feministische Ökotheologie⁵⁹⁵ hat im Norden bisher mehr Aufmerksamkeit erfahren als im Süden. Die menschlichen Grundbedürfnisse, wie sie in den Millennium-Entwicklungszielen im Zentrum stehen, werden in den Schöpfungsethiken aus dem Süden zu recht oft als Ausgangspunkt genommen. „Starting from Theology of Food or Power“ fordert Mante aus Ghana.⁵⁹⁶ Es fällt auch auf, dass Schöpfungsethiken aus dem Süden nicht mehr einseitige Schuldzuweisungen an den Norden vornehmen, wie noch in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts, sondern heute eine gemeinsame Verantwortung einschliesslich der Verantwortung im Süden selbst betonen.⁵⁹⁷ Das kulturelle Erbe des Südens sei dabei einzubeziehen, aber in einer selbstkritischen Weise. Die afrikanische Tradition sei nicht per se für die heute geforderte Umweltbewahrung gerüstet. Das sind neue Töne.

Die theologisch-kirchliche Diskussion wird dabei von der philosophischen und politischen oft nicht wahrgenommen. So ist in einem Sammelband der Unesco über Umweltethik⁵⁹⁸ kein einziger Aufsatz aus theologischer Sicht aufgenommen. Einzig Philosophen haben das Wort.

3.4.4.6. Interreligiöse Umweltethiken und –praktiken fördern

Wenn Menschen aus verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeinsam ihre Stimme in Politik und Wirtschaft zu Umwelt und Gewalt äussern, können sie grössere Wirkung erzielen.

⁵⁹⁵ Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Tunbridge Wells 1991.

⁵⁹⁶ Mante, Vorwort, III.

⁵⁹⁷ So besonders Msafiri und Mante, Anm. 11.

⁵⁹⁸ Henk A.M. ten Have, *Environmental Ethics and International Policy*, UNESCO Publishing, Paris 2006.

Die Weltreligionen haben viele umweltethische Werte bezüglich Sorgfalt im Umgang mit der Mitwelt zu bieten. Alle leiden aber auch unter der Tatsache, dass die Umweltzerstörung trotz dieser Wertegrundlage erfolgt. Die (oft illegale, durch Korruption geförderte) Waldabholzung ist im buddhistischen Thailand so verbreitet wie im islamischen Indonesien, katholischen Brasilien und protestantischen Kongo, die Energieverschwendung in den christlich geprägten USA ist so zerstörerisch wie die Wasserverschmutzung im hinduistisch geprägten Indien.

Andererseits sind mancherorts aus den verschiedenen Religionen und in gemeinsamen interreligiösen Aktionen und Stellungnahmen Kräfte für den Schutz der Mitwelt am Werk. So habe ich an einem internationalen Symposium in Shanghai zu Umweltethik 2008 erlebt, wie christliche, konfuzianische, buddhistische, marxistische Ansätze miteinander um eine gemeinsame Haltung zum Schutz der Umwelt gerungen haben.⁵⁹⁹ In Shanghai wurde von einem chinesischen Philosophieprofessor, der in Deutschland über Albert Schweitzer promovierte, ein Albert Schweitzer Zentrum mit klar ökologischen Zielen errichtet.⁶⁰⁰ Der „Ecological Socialism“ wird dem „De-Utopianized Marxism“ entgegengestellt und der Konfuzianismus für die Umwelt bemüht. Eine globale Ethik kann und soll die interreligiöse Dimension heute einbeziehen.

3.4.4.7 Überraschende Koalitionen eingehen

Gremien der ökumenischen Bewegung kooperieren zu oft nur „unter sich“. Strategien der Veränderung erfordern innovative und überraschende Kooperationen, auch mit unerwarteten Partnern, in Überschreitung theologischer, kirchenpolitischer oder ideologischer

⁵⁹⁹ *Ecological Ethics and the Responsibility of Knowledge*. International Symposium on ecological ethics, Shanghai, October 2008. Essays/Reader, Chinese and English, Shanghai 2008.

⁶⁰⁰ *Chen Zehuan*: Albert Schweitzer Lesebuch, (Titel deutsch und chinesisch, Text chinesisch), Shanghai 2005.

Grenzen. „Sag mir, wer deine Kooperationspartner sind und ich sage dir, wie erfolgreich du sein wirst.“

Kooperationen sind vertretbar, solange Einigkeit über ein bestimmtes Ziel besteht, auch wenn in vielen andern Fragen unterschiedliche Standpunkte bestehen. Insbesondere die Kooperation zwischen der ökumenischen Bewegung, Kirchen/kirchlichen Werken und der Privatwirtschaft ist wieder zu verstärken und in Grundsätzen zu klären. Zu oft gefallen sich Kirchen in isolierten Stellungnahmen statt aktive Kooperationen einzugehen. Kürzlich erhielt ich die „Erklärung von Investoren über eine globale Klimavereinbarung“ von 135 Investitionsunternehmen mit sechs Billionen Franken verwalteten Vermögen! Unter den Unterzeichnern sind zwölf Kirchen und kirchliche Pensionskassen zu finden. Ein überraschender und erfreulicher Schulterschluss, bei dem Kirchen in einem ungewohnten Kontext mächtiger Investoren gehört werden. Beim globalen elektronischen Ethiknetzwerk Globethics.net, das ich zurzeit aufbaue, sind bereits 3700 Fachleute und Ethikengagierte aus über 160 Ländern vernetzt. Sie suchen pragmatisch und dezentral nach themenbezogenen Bündnispartnern. Die drängenden Menschheitsprobleme lassen sich heute nur durch Kooperation und Vernetzung der verschiedenen Gesellschaftsbereiche lösen. Dabei werden durch die elektronischen Mittel neue Kooperationswege freigesetzt.

3.4.4.8 Von der Globalisierung zur Oikolisierung fortschreiten. Die Einheit von Ökologie, Ökonomie und Ökumene einfordern

Oikos – die bewohnte Erde als gemeinsames Haus Gottes – umfasst sprachlich und theologisch drei Dimensionen: Ökonomie als verantwortliche Produktion und Entsorgung von Gütern und Dienstleistungen, Ökologie als verantwortlicher Gebrauch von natürlichen Ressourcen und Ökumene als verantwortliches Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften bilden eine innere Einheit. Sie bilden die Grundlage für eine menschen- und

umweltgerechte Weltgemeinschaft. Globalisierung wird damit zur „Oikolisierung“.

Globus ist ein säkulares Wort. Oikos, das griechische Wort für Haus, wird neutestamentlich als Haus Gottes, ja den von Gott geschaffenen bewohnten Erdkreis verwendet. Ökonomie und Ökologie sind in dieser Sicht nicht Gegensätze, die künstlich im Konzept der Nachhaltigkeit zusammengebunden werden, sondern sie sind zutiefst eins, nämlich verantwortliche Haushalterschaft, Stewardship, im Umgang mit den zur Verfügung gestellten vom Menschen und der Natur zur Verfügung gestellten Ressourcen. Der verantwortliche Umgang mit den geistlichen und spirituellen Ressourcen ist mit der weltweiten Ökumene angesprochen. Ökumene kann verstanden werden als „zur ganzen (bewohnten) Erde gehörig oder sie vertretend“ und als „die geistige Haltung, in der das Wissen um die christliche Einheit und das Verlangen nach ihr zum Ausdruck kommt.“⁶⁰¹

3.4.4.9 Gewalt überwinden und Macht teilen

Ökumenische Schöpfungstheologie und -ethik ist nur wirkungsorientiert, wenn sie die Umweltzerstörung als Gewalt wahrnimmt, Machtstrukturen differenziert analysiert und auf verstärkte Machtteilung und Machtkontrolle hinarbeitet. Damit ist sie Wirtschaftsethik, Politische Ethik und öffentliche Theologie zugleich.

Schöpfungsethik wurde bisher vor allem in seiner ökologischen Dimension behandelt. Aber wir müssen einen Schritt weitergehen. Sie sollte primär Wirtschaftsethik und politische Ethik sein, denn in Politik und Wirtschaft werden primär die Entscheide für das Verhalten gegenüber der Umwelt gefällt. Für die Vorbereitung dieses Referates stand ich in meiner Bibliothek zunächst vor der umweltethischen Abteilung, wendete mich dann zur Wirtschaftsethik und stellte fest, dass dort eigentlich entscheidende umweltethische Gesichtspunkte

⁶⁰¹ Konrad Raiser: Art. Ökumene, Ökumene-Lexikon. Kirchen. Religionen, Bewegungen, Frankfurt a.M., 1983, S 877-881 (877).

herkommen müssen. Das wichtige ÖRK-Programm zur Überwindung von Gewalt betrifft nicht nur die zwischenmenschliche physische Gewalt, sondern die Gewalt, die durch Umweltzerstörung an Menschen und an nichtmenschlicher Mitwelt verübt wird.

3.4.4.10 Führungsethik ausbauen und Frauen in Führungspositionen stärken

Die ökumenische Bewegung, insbesondere die protestantischen Kirchen und Werke, brauchen ein klares Ja zur Führungsethik, in Ergänzung zum unaufgebbaren Ansatz von unten nach oben. Eine Strategie der Veränderung braucht Analysen und Prioritätensetzungen, welche kirchlichen Partner sich welchen Gruppen von Entscheidungsträgern mit welchem Ziel und welchen Mitteln zuwenden sollen. – Frauen in Führungspositionen zu stärken trägt oft zur Verminderung von Gewalt gegenüber der Schöpfung bei, auch wenn Frauen nicht per se umweltfreundlicher handeln.

Ist Veränderung wirkungsvoller von unten nach oben (bottom-up) oder von oben nach unten (top-down)? Der Protestantismus ist mit seiner Betonung des allgemeinen Priestertums, seiner Pionierarbeit der Volksbildung, seiner synodalen Kirchenstruktur, die auf den Gemeinden als dem Volk Gottes aufbaut sowie der daraus unterstützten demokratischen Tradition theologisch und praktisch tief verankert in der Strategie ‚von unten nach oben‘. Viele Protestanten stehen deshalb Entwicklungen ‚von oben nach unten‘ mit guten Gründen skeptisch gegenüber. Damit wird aber eine wichtige und effiziente Veränderungsstrategie vernachlässigt. Dabei geht es nicht um den zweischneidigen Trend der Eliteförderung, viel eher um einen Beitrag zur Werteorientierung der Entscheidungsträger. Dazu ein Beispiel: Die katholische Kirche in China bildet mindestens zehnmal mehr theologische Doktoranden aus als die protestantische, obwohl diese mindestens fünfmal mehr Gläubige zählt. Die katholische Elite kehrt als Dozenten an Universitäten in China zurück, während die protestantische

mehrheitlich in den USA bleibt. Katholische Unternehmensethik mit Top Führungskräften der Wirtschaft und das Lobbying an den Spitzen der internationalen politischen Organisationen ist auf katholischer Seite deutlich stärker verankert als auf der protestantischen. Beide Zugänge sind theologisch begründbar. Aber auch die Propheten warnten und bekehrten neben dem Volk oft zuerst die Könige!

Umweltethik als Führungsethik hat auch eine wesentliche Genderdimension. Frauen handeln zwar nicht per se umweltfreundlicher als Männer und sind in Mobilität, Konsum, Erziehung ebensolchen Widersprüchen ausgesetzt wie Männer. In politischen, wirtschaftlichen oder kirchlichen Führungspositionen sind sie aber häufiger bereit, unbequeme Entscheide im Dienste der Umwelt anzustossen oder zu fällen oder Korruptionsfälle⁶⁰², die immer wieder auch den Umweltbereich betreffen, anzupacken.

3.4.4.11 Klimawandel: Ethische Kriterien zur Opferminimierung einfordern.

Die Frage im Klimawandel heisst nicht mehr wie vor zwanzig Jahren, wie wir ihn verhindern, sondern, wer zuerst stirbt und wie die Zahl der Opfer zu vermindern ist. Ethische Kriterien für Prioritätensetzungen sind einzufordern und umzusetzen.

Bei den begrenzten finanziellen Ressourcen und der Langsamkeit politischer Prozesse steht fest, dass erhebliche Opfer an Hungertoten, Umweltflüchtlingen, Krankheitsopfern usw. zu beklagen sein werden und bereits heute zu beklagen sind. Sie erfordern ökumenische Solidarität.⁶⁰³ Damit ist die schmerzliche Frage gestellt, wie viele Ressourcen für Prävention, für Mitigation (Schadensbegrenzung) und für Adaption (Anpassung an veränderte Klimabedingungen) eingesetzt

⁶⁰² Vgl. *Christoph Stückelberger*, *Continue Fighting Corruption. Experiences and Tasks of Churches and Development Agencies*, Bern 2003, 42-48 (The Gender Dimension of Corruption).

⁶⁰³ *World Council of Churches*, *Solidarity with Victims of Climate Change*. Geneva 2002.

werden soll.⁶⁰⁴ Umwelt- und Klimapolitik entscheidet über Verteilung von Lebenschancen und damit über Leben und Tod. Für ethische Antworten auf diese Frage der Verteilungsgerechtigkeit sind Kriterien dafür nötig, was Klimagerechtigkeit bedeutet. Der Zusammenhang von Menschenrechten und Klimagerechtigkeit wird dabei immer wieder betont.⁶⁰⁵

Ich habe mit einer Expertengruppe im Auftrag des Globalen Humanitären Forum Genf, präsiert von Kofi Annan, acht Richtlinien der Klimagerechtigkeit entwickelt, die 2009 mit Erläuterungen veröffentlicht wurden⁶⁰⁶:

„1 Übernehme Verantwortung für die Verschmutzung, die Du verursachst.“ (polluters pay principle)

„2 Handle nach Deinen Fähigkeiten und Kapazitäten.“
(capability and capacity principle)

„3 Teile Nutzen und Lasten gerecht.“ (benefits and burdens sharing principle)

„4 Respektiere und stärke die Menschenrechte.“ (human rights principle)

„5 Vermindere die Risiken auf ein Minimum.“ (risk minimization principle)

„6 Integriere verschiedene Lösungsansätze.“ (mitigation and adaptation principle)

⁶⁰⁴ Christoph Stückelberger, Who dies first, whom do we sacrifice first?, in Lutherischer Weltbund, 2009 (auch herunterzuladen in der Bibliothek von www.globethics.net).

⁶⁰⁵ Paul Bae et al., The Greenhouse Development Rights Framework. The right to development in a climate constrained world. Revised second edition, Heinrich Böll Stiftung et al, Berlin 2008; *Der Klimawandel*, Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels, Die Deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche Fragen/ Kommission Weltkirche Nr. 29, Bonn 2006.

⁶⁰⁶ *Report on Guidelines for Climate Justice*. Working Paper of the GHF expert group on Climate Justice. Herunterzuladen: http://www.ghfgenova.org/Portals/0/pdfs/report_climate_justice_guidelines.pdf.

„7 Handle in nachvollziehbarer, transparenter und verlässlicher Weise.“ (transparency principle)

„8 Handle jetzt!“ (just in time principle)

3.4.4.12 Korruption (auch in Kirchen) entschiedener bekämpfen

Korruption ist immer noch ein Hauptfaktor der Umweltzerstörung. Korruption (auch in Kirchen) entschiedener bekämpfen ist ein umweltethisch sehr relevanter Beitrag.

Illegale Abholzung von Tropenwäldern im grossen Ausmass durch Korruption ist ein zentraler Faktor der Umweltzerstörung, wie verschiedenste Studien belegen. Aber auch Umgehung von Umweltstandards, Wasserverschmutzung, Bergbau zum Abbau von Rohstoffen ist davon stark betroffen. Leider sind die Kirchen von der Korruption nicht ausgenommen. Sie sind zwar kaum im Bereich natürlicher Ressourcen Akteure, ausser im Land- und Bodenbereich, wo die Bewirtschaftung und Veräusserung von Land besonders in Entwicklungsländern mit kolonialer Geschichte immer wieder mit Korruption gekoppelt ist. Kirchliche Hilfswerke wie Brot für die Welt und Evangelischer Entwicklungsdienst sowie Missionsgesellschaften wie die Vereinigte Evangelische Mission und das Evangelische Missionswerk Süddeutschlands unternehmen nun vermehrt Anstrengungen zur Korruptionsbekämpfung.⁶⁰⁷

3.4.4.13 Die ökumenischen Strukturen international und besonders in Asien stärken

Die ökumenische Bewegung kann nur wirkungsvoll sein, wenn sie eine starke internationale Stimme gegenüber den multilateralen

⁶⁰⁷ Vgl. Stückelberger, Continue Fighting Corruption; *Korruption in der Entwicklungszusammenarbeit – ein Problem auch für kirchliche Organisationen*. Arbeitspapier, Arbeitsgruppe Korruptionsprävention in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit, Transparency International Deutschland, 2007; *Preventing Corruption in Humanitarian Assistance*. Final Research Report, Transparency International, Berlin 2008.

Organisationen hat. Asien wird in der Umweltverschmutzung wie im Beitrag zu ihrer Überwindung eine zentrale Rolle spielen. Die Kirchen, Religionsgemeinschaften und ökumenischen Partner in Asien sind deshalb besonders zu stärken.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf, die kontinentalen Kirchenbünde brauchen mehr und nicht weniger Mittel, um eine starke gemeinsame Stimme der Kirchen in den multilateralen Umweltpolitiken einzubringen. Naturgemäss können dies nationale Kirchen und Kirchenbünde nicht. Allerdings ist eine enge Kooperation zwischen nationalen Kirchenstimmen und internationalen nötig, in Entsprechung zur Tatsache, dass nationale Politik multilaterale Regelungen wesentlich mitbestimmt und diese Konventionen dann auch in nationales Recht umsetzen muss.

Während das 19. Jahrhundert als Jahrhundert Europas und das 20. Jahrhundert als jenes Amerikas (der USA) bezeichnet wird, ist zu erwarten, dass das 21. als Jahrhundert Asiens in die Geschichte eingehen wird. 2007 und 2008 führten von der Finanzkrise zur Wirtschaftskrise und zur Systemkrise. Das Verhältnis von Regierungen und Unternehmen hat sich bereits deutlich verändert. Geopolitische ökonomische und politische Gewichtsverschiebungen nach Asien sind im Gang. Was London als Finanzplatz im 19. Jahrhundert und die Wallstreet New Yorks von 1918 bis 2008 war, scheint sich in Singapur, Hongkong, Shanghai und Dubai aufzubauen. Die Veränderungen Afrikas werden mehr von China als von jedem andern Land der Erde geprägt. 16'000 Südkoreaner arbeiten als christliche Missionare im Ausland (oft mit einer Missionstheologie des 19. Jahrhunderts). Südkorea ist damit weltweit bereits zum zweitgrössten Missionarsexporteur der Welt, nach den USA, geworden. Die Haltung der Koreaner zur Schöpfungstheologie und Umweltethik ist deshalb ökumenisch und missionspolitisch weltweit ebenso relevant wie jene der USA. Die Industrie mit islamischen Halal-Nahrungsmitteln – unter Führung

Malaysias - erreicht weltweit einen Jahresumsatz von 2100 Milliarden Dollar und zählt bereits fast jeden dritten Erdenbürger als Kundin oder Kunde. Nestlé erzielt schon rund 10 Prozent ihres Umsatzes mit Halal Food. Im Bankwesen integrieren zunehmend auch christliche Banker Islamic Banking in ihre Produktpalette. Ob dies ein Ansatz für umweltethisches Investieren wird? Der Durchbruch für kostengünstige Solarkollektoren wird aus China erwartet, ein Land, das zum zweitgrössten CO₂-Emittenten avanciert ist, aber vermutlich auch zu einem entscheidenden Land umweltfreundlicher Technologien wird. Wer heute die Entwicklung in Afrika verändern will, muss sich mit Regierung und Unternehmen in Peking (und Rohstoffhändlern in Zug/Schweiz, wo mit Glencore eine der weltweit wichtigsten Rohstoffhändlerfirmen sitzt) auseinandersetzen. Das sehr grosse Interesse an Umweltethik in China, ist nur ein Zeichen dafür, wie China ein entscheidender Hebel für die Lösung der Klimafrage werden wird.

Strategisches Ziel sollte sein, dass die ökumenischen Organisationen, Kirchen, Werke und Missionen die langfristigen Länderschwerpunkte und Partnerbeziehungen ihrer Tätigkeiten nicht nur nach historisch gewachsenen Beziehungen und ökumenisch-kirchenpolitischen Kriterien festlegen, sondern koordiniert nach strategischen Kriterien wie der internationalen Wirksamkeit, neuer umwelt- und wirtschaftsethischer Herausforderungen handeln.

3.5 Environmental Ecumenical Education: Neue Wege ökologischer Bildung durch Kirchen weltweit

Summary

Christian churches are strong in education. What is their contribution to environmental ecumenical education and how can it be more innovative in order to implement real transformation? The article describes the role of information, research and dialogue (3.5.1), of networks and advocacy (3.5.2), describes the dominant themes (3.5.3) and ecumenical actors in environmental education (3.5.4) and concludes with eleven recommendations.

3.5.1 Bildung durch Information, Forschung und Dialog⁶⁰⁸

In der modernen Informations- und Kommunikationsgesellschaft ist Bildung insbesondere durch Vermittlung von Information und Wissen, aber auch aneignende Lernerfahrungen wichtig. Aus der Fülle der Materialien und Ansätze seien pars pro toto nur vier Typen erwähnt:

In Kenya hat die Kirchgemeinde Suba Mission und Umwelt verbunden. „Gott kennen lernen durch die Wunder seiner Schöpfung“ ist das Motto der Suba Environmental Education of Kenya SEEK.⁶⁰⁹

Das globale Ethiknetzwerk Globethics.net mit Sitz im ökumenischen Zentrum in Genf bietet eine globale rein digitale Ethik-Bibliothek mit über 1,2 Millionen Dokumenten für den kostenlosen Download per Internet, in unzähligen Sprachen. Darunter befinden sich auch viele

⁶⁰⁸ Gekürzte Fassung des Artikels *Neue Wege ökologischer Bildung durch Kirchen weltweit*, in Gabriel, Ingeborg/ Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie, Wirtschaft, Ethik*, Gründewald Verlag, Ostfildern, 2013, 247-259. Gekürzt sind Teile am Anfang und Ende, die bereits oben in Ka 3.4. enthalten sind.

⁶⁰⁹ Suba Environmental Education of Kenya SEEK <http://www.missionwild.org/index.php/about>.

Dokumente zur Umweltethik, z.B., eine Kollektion zu Klimaethik. Eine moderne Form der online Informationsvermittlung als Beitrag zur ökologischen Bildung.⁶¹⁰

Eines der eindrucklichsten Beispiele für kirchliche Umweltbildung durch die Kombination von Forschung, Information, Bildung, Vernetzung und Advocacy-Arbeit ist Zukunftsfähiges Deutschland. Viele ökumenische Materialien und Kampagnen für eine grundlegende Umstellung der Gesellschaft wurde getragen von Brot für die Welt, EED, BUND und dem Wuppertal Institut.⁶¹¹

Als Beispiel für Bildung durch Ökospiritualität, oft auch interreligiös vollzogen, sei Earthhealing genannt.⁶¹²

3.5.2 Bildung durch Netzwerke und Advocacy

Wirkungskraft und politisches Gehör entwickeln Institutionen in der modernen globalisierten Gesellschaft oft erst durch Vernetzung. Soziale Medien wie Facebook und Twitter spielen bekanntlich in modernen politischen Bewegungen wie in der arabischen Welt eine grosse Rolle der Mobilisierung. In Umweltbewegungen ist dies bisher weniger der Fall. Aber auch traditionellere Formen der Vernetzung unter kirchlichen oder von kirchlichen mit nichtkirchlichen Akteuren (wie der erwähnten Koalition Zukunftsfähiges Deutschland) entfalten Breitenwirkung und leisten durch ihre Advocacy-Arbeit auch Bildung. Als Beispiele können das Europäische Christliche Umweltnetzwerk ECEN⁶¹³, das Evangelikale Umweltnetzwerk EEN⁶¹⁴ sowie das Ökumenische Wassernetzwerk EWN⁶¹⁵ genannt werden.

⁶¹⁰ Z.B. die Kollektion zur Klimaethik:

<http://www.globethics.net/web/ge/library/collections/list-alphabetical>.

⁶¹¹ <http://www.zukunftsfahiges-deutschland.de>.

⁶¹² www.earthhealing.info, <http://www.religiousindia.org/tag/eco-spirituality>.

⁶¹³ European Christian Environmental Network ECEN www.ecen.org.

⁶¹⁴ Evangelical Environmental Network EEN www.een.org.

⁶¹⁵ Ecumenical Water Network, <http://www.oikoumene.org/activities/ewn-home.html>.

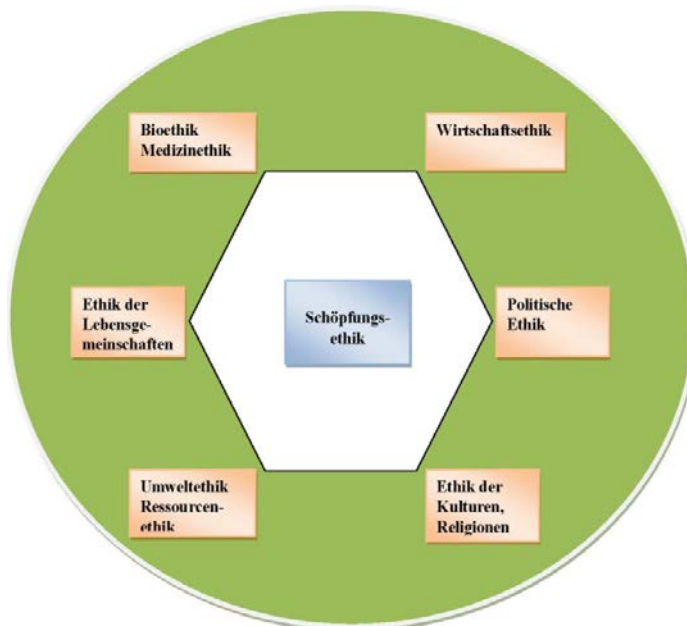
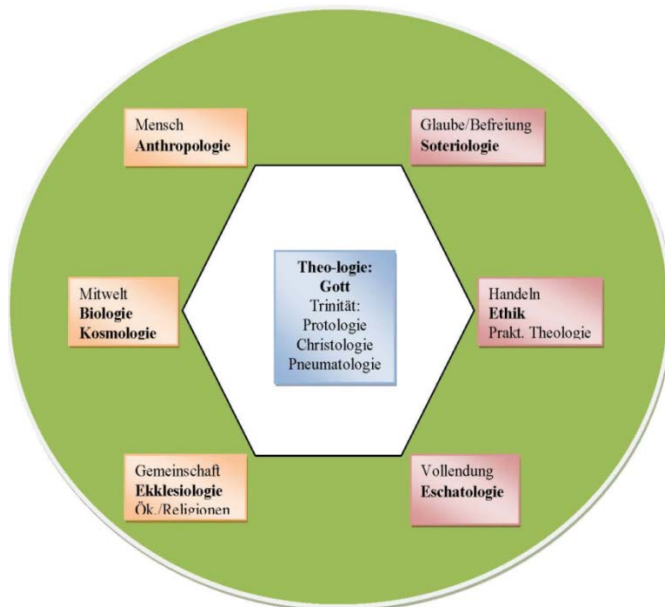
3.5.3 Kirchliche ökologische Bildung nach Themen

Die Themen der kirchlichen Umweltbildung sind im deutschsprachigen Raum Europas, aber auch international erstaunlich konstant und insgesamt übereinstimmend. Sie hängen sicher mit der den Kirchen gemeinsamen Glaubensgrundlage zusammen.

Bezüglich *theologischer Themen* ist dabei festzustellen, dass Gott der Schöpfer und Mensch/Natur als Geschöpfe zumeist im Zentrum stehen. Der trinitarische Gott, also Jesus Christus als Befreier der ganzen Schöpfung und Gottes Geist als creator spiritus, als Schöpfergeist, werden dabei viel weniger thematisiert. Dabei wäre wichtig, in der kirchlichen Umweltbildung die ganze Breite der theologischen Themen zur Schöpfung in Bezug zu setzen:

Bezüglich *ethischer Themen* ist es ähnlich: Im Vordergrund steht der Umgang mit natürlichen Ressourcen wie Energie, Abfall und den Elementen Wasser und Luft. Umweltethik ist aber ganz zentral auch Wirtschaftsethik, politische Ethik, Medienethik, Biomedizinethik u.a.

Bezüglich *Sachthemen* stehen in der kirchlichen Umweltbildung heute im Vordergrund Klimaethik, Alternativenenergien, Ökospiritualität, Mobilität, Wasser und Nahrung und Lebensstil im Alltag. Weniger betont sind Tierethik, Biotechnologie/GVO u.a.



3.5.4 Ökumenische Akteure und Themen

Die kirchlichen Akteure in der Umweltbildung in den letzten sechs Jahrzehnten waren sehr vielfältig und lassen sich hier nur sehr übersichtsmässig nennen.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Klimagerechtigkeit, Schöpfungstheologie, Bioethik, Wasser);

Vatikan sowie nationale und kontinentale römisch-katholische Bischofskonferenzen (Klima, Wirtschaft, Schöpfung);

Konfessionelle Weltbünde: Reformierter Weltbund RWB (wirtschaftliche Gerechtigkeit und Ökologie, Calvin und Schöpfung); Lutherischer Weltbund LWB (Klimawandel aus theologischer Sicht); Orthodoxe Kirchen (Liturgie, Schöpfungstag, Energie);

Regionale Ökumenische Organisationen: Allafrikanische Kirchenkonferenz AACC (Klima, Ernährung, Wasser), Christlicher Rat Asiens CCA, die Kirchen des Pazifik und der Lateinamerikanische Rat der Kirchen CLAJ (Wasser, Abholzung, Biotechnologie);

Nationale und subregionale Kirchenbünde: z.B. Evangelische Kirche in Deutschland EKD und Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK (Klima, Energie, Wasser, Biotechnologie);

Kirchliche Hilfswerke und Missionsgesellschaften wie Brot für die Welt BfdW, Evangelischer Entwicklungsdienst EED, Misereor, Caritas, Brot für alle, Fastenopfer (Energie, Nahrung, Klima, Wasser); *Theologische, ethische, ökumenische Fachorganisationen* wie das Europäische Ökumenische Umweltnetzwerk ECEN (Klima, Mobilität, Verkehr, Kirchen);

Theologische Fakultäten und Fachinstitute;

Pfingstkirchen und Evangelikale in Annäherung an die ökumenische Bewegung, z.B. Evangelikale in den USA (Klimamassnahmen).

Kirchensoziologisch können verschiedene Typen kirchlicher Organisationen in ökologische Bildung unterschieden werden:

Staatskirchen: breite schulische und außerschulische Bildungsangebote, z.T. in Kooperation mit staatlichen Programmen; Freikirchen; Mehrheitskirchen; Minderheitskirchen; Kirchliche Hilfswerke und Missionswerke: breite Programme; Kirchliche Hochschulen/Theol. Fakultäten: Lehre und Forschung; Kirchliche Bildungseinrichtungen: Tagungen, Dialoge, Publikationen; Ökumenische Initiativen: v.a. advocacy; Interreligiöse Initiativen: aktionsbezogen; kirchliche Netzwerke: u.a. internetbasiert.

3.5.5 Neue Ansätze und weltweit?

Der Referatstitel «Neue Wege» provoziert die Frage, was neu heisst. Innovativ ist das notwendige Schlagwort in Wirtschaft und Politik. Für Glaube und Ethik ist es Gottes Geist, der alles neu macht, d.h. den «alten Adam» überwindet. Es geht um Umkehr (metanoia), eine Richtungsänderung durch Neuausrichtung auf Gott. «Neu» kann deshalb auch Wiederentdeckung des «Alten» bedeuten. Nachhaltigkeit heisst den Neuheitswahn überwinden, der oft primär ein ökonomisches Marketinginstrument für Konsumförderung in gesättigten Märkten ist.

In den vergangenen vier Jahrzehnten hat sich die kirchliche Umweltbildung in der Tat sehr globalisiert. Während in den 1970er und 1980er Jahren ein oft tiefer Graben in der weltweiten Kirche bestand zwischen den Kirchen in Industrieländern, die die Umweltfrage wegen der sichtbaren Zerstörungen vor der Haustür betonten, betonten die Kirchen in Entwicklungsländern die Entwicklungsfrage und sagen die Umweltfrage als Ablenkung von Entwicklung. Aber spätestens seit den 1990er Jahren, als der untrennbare Zusammenhang von Umwelt und Entwicklung mehrheitsfähig wurde (UN-Konferenz Umwelt und Entwicklung in Rio 1992) trat dieser Gegensatz in den Hintergrund und wurden die Südkirchen in Umweltbildung sehr aktiv.

3.5.6 Thesen und Empfehlungen

Aus der Fülle der Anforderungen an zukünftige kirchliche Umweltbildung seien zwölf genannt:

1. Heute sind Kirchen in Entwicklungsländern oft aktiver in ökologischer Bildung als Kirchen in Europa. Dies ist Herausforderung und Ermutigung.
2. Kirchliche ökologische Bildung ist noch sehr viel stärker mit nachhaltiger Wirtschaftsentwicklung und Politikgestaltung und demokratischen Prozessen zu verbinden.
3. Internet- und Mobiltelefonie-basierte, innovative Wege kirchlicher Information und Bildung sollten ausgebaut werden.
4. Interreligiöse kirchliche Bildung bietet gerade in Ländern, wo Christen Minderheiten darstellen, ein grosses Potential eines glaubwürdigen Zeugnisses religiöser Verantwortung.
5. Eschatologisch orientierte Ökospiritualität ist zu stärken: Schöpfungs-spiritualität heisst Sehnsucht wecken. Mit der Kraft biblischer Visionen Gesellschaften transformieren.
6. Das Gottesbild in der kirchlichen Bildung sollte vom Schöpfergott zum trinitarischen Gott und vom Allmächtigen zum mitleidenden Gott vorstossen.
7. Gründe des Nichthandelns sind theologisch zu widerlegen und Gründe des Handelns theologisch aufzuzeigen.
8. Vier -ismen, die die Bewahrung der Schöpfung oft untergraben, sind klar als moderne Formen der Sünde aufzuzeigen: Fatalismus, Fundamentalismus, Faschismus und Prosperismus (Prosperity Gospel, Wohlstandsevangelium).
9. Von neuen Protestformen der jungen Generation (Indien, Arabischer Frühling) ist zu lernen und sie als Bildungsarbeit verstehen und nutzen.

10. Trauer- und Hoffnungsprozesse sind zu ermöglichen und zu begleiten (von gewohnten Lebensstilen Abschied nehmen und das Potential des «Age of Less» entdecken).
11. Überraschende Koalitionen zwischen Kirchen und säkularen Akteuren sind einzugehen, von lokal bis international.

3.6 Why Should I Care? Warum soll mich das kümmern?

Summary

How can ethics contribute to motivate young people to care for the environment and the earth? This was the question I was asked to put in a short text for teachers which was published in the magazine for environmental education in Switzerland.

Ethik in der Umweltbildung bietet Motivation und Orientierung

"Warum soll ich meines Bruders Hüter sein⁶¹⁶?" sprach Kain nach der Ermordung seines Bruders Abel. Warum sollen wir nicht für uns selbst mehr Rechte beanspruchen als für andere, warum nicht mehr Ressourcen verbrauchen als unsere Nachkommen? Why should we care? Scheinbar Selbstverständliches ist eben nicht selbst verständlich. Darum braucht es Ethik – auch in der Umweltbildung. Als Motivation und Orientierung. Als wertorientierte Umweltbildung.

Ethik hat drei Aufgaben:

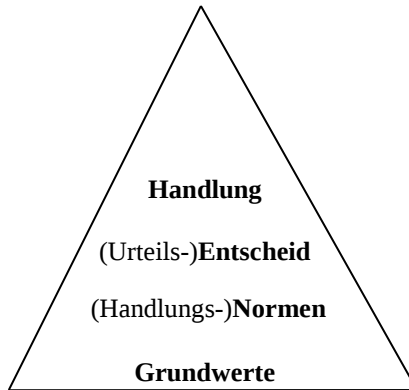
- a. eine fundierte, langfristig nachhaltige Motivation zu einem verantwortungsvollen Leben aufzubauen und immer neu zu stärken,
- b. Orientierungspunkte und Wegweiser auf den verschlungenen Wegen des Lebens und der Gesellschaft in Form von Grundwerten zu zeigen und
- c. Entscheidungshilfen zu bieten bei Wertkonflikten, wenn man zum Beispiel die Umwelt schützen und gleichzeitig das Familienleben stärken will, beide aber in Konflikt miteinander geraten. Sogenannte ethische Güterabwägungen und ethische

⁶¹⁶ Kapitel 3.6 Publiziert im Bulletin Umweltbildung Schweiz, 1/2008.

Vorzugsregeln ("wenn – dann") geben hier Entscheidungshilfen (z.B. wenn das Leben eines Menschen durch ein Tier unmittelbar bedroht ist, hat der Schutz des Menschenlebens Vorrang vor dem Schutz des Tieres).

Technologische Umweltbildung zeigt technische Möglichkeiten der Nachhaltigkeit auf, politische Umweltbildung sucht nach mehrheitsfähigen politischen Mechanismen, ethische Umweltbildung gibt Grundlagen für Handlungsmotivation und Handlungsorientierung. Dabei ist Ethik kein Rezeptbuch mit fertigen Lösungen, viel eher eine Sammlung von Werkzeugen, mit denen eigene Lösungen sorgfältig erarbeitet, gezimmert, gebaut werden. Ethik ist aber auch nicht beliebig, als ob alles ethisch begründbar wäre und der Relativismus total wäre. Nein! Innerhalb eines Weltbildes wie des christlichen gibt es durchaus gemeinsame Grundlagen und Grundwerte: Alle Menschen haben eine unveräusserliche Menschenwürde, die ihnen von Gott geschenkt ist. Alle Lebewesen sind Teil der gemeinsamen guten Schöpfung Gottes. Die Erde ist Leihgabe und nicht Besitz. Alle Menschen haben dieselben Rechte. Ähnliche Grundaussagen gelten in andern Religionen und nichtreligiösen Weltanschauungen. Deshalb können die Menschenrechte, die die Pflichten gegenüber Mitmenschen und der nichtmenschlichen Mitwelt einschliessen, trotz aller Diskussionen heute als gemeinsames Gut der Menschheit betrachtet werden. Sie basieren auf Grundwerten wie Freiheit, Gerechtigkeit (als Gleichheit), Frieden, Gemeinschaft, Solidarität, Verantwortung, Partizipation und Nachhaltigkeit.

Grundwerte sind allgemeine ethische Grundlagen, auf denen dann unter Berücksichtigung konkreter Situationen Handlungsnormen entstehen, die zu Entscheiden und schliesslich (hoffentlich) der Umsetzung der Entscheide in Handlungen führen.



Ethisches Handeln hat dabei zumeist drei Dimensionen: Individualethik, Personalethik und Strukturethik. Individualethisch entscheide ich, heute mit dem öffentlichen Verkehrsmittel statt dem Auto zur Arbeit zu fahren. Personalethisch ist die Entscheidung, wenn die Familie dies bezüglich Sonntagsausflug entscheidet. Die staatliche Preispolitik für Benzin oder CO₂-Abgabe ist eine strukturethische Frage, denn sie beeinflusst das Verhalten mittels Strukturen wie Gesetzen, wirtschaftlichen Anreizen und Kontrollmechanismen. In der Umweltbildung ist es wichtig, ein Gleichgewicht zu finden zwischen der Verstärkung der individuellen Verantwortung und der Förderung struktureller Massnahmen, die dem Einzelnen sehr helfen können, sich umweltethisch zu verhalten. Die Ethik besonders als →Verantwortungsethik sucht nicht ethisches Heldentum, das nur Wenige leisten können und die meisten überfordert. Ethisch verantwortliche Strukturen wie Umweltabgaben und –anreize, guter öffentlicher Verkehr oder die Verpflichtung zur Produktion energiesparender Geräte erleichtern es dem einzelnen, ethisch zu handeln.

Wertorientierte Umweltbildung stärkt individuell wie kollektiv ethische →Haltungen. Sie prüft Handlungsoptionen immer neu daran,

ob damit grundlegende →Werte respektiert und gefördert werden. Sie ermöglicht Orientierungs- und Entscheidungshilfen in Interessen- und Wertkonflikten im Umweltbereich. Sie kann innere Kräfte und Überzeugungen mobilisieren, die nachhaltiger sind als rein pragmatische, opportunistische, technische, ökonomische oder gar zynische Verhaltensweisen gegenüber der Mitwelt (was nicht heisst, dass nicht z.B. ökonomische und technische Gesichtspunkte auch ethisch sehr relevant sind). Werteorientierung ist heute in Politik, Wirtschaft, Forschung, Partnerschaft und Bildung gefragt und gefordert. Ich hoffe, dass sich die Umweltbildung in der Schweiz ganz klar und explizit als solche *werteorientierte Umweltbildung* positioniert, wie sie das implizit oft bereits tut. Sie leistet damit einen wesentlichen Beitrag zum Orientierungswissen.

Glossar

Moral stellt den in einer Gesellschaft vorherrschenden Grundrahmen von Handlungsregeln und Werten im Verhalten gegenüber sich selbst, Mitmenschen und der Natur dar, wie er sich Sitten und Bräuchen zeigt.

Ethik reflektiert kritisch vorhandene Moralvorstellungen, um zu eigenverantwortlicher Entscheidung zu gelangen. Ethik sucht Antworten auf die Frage: Was soll ich tun? Wie sollen wir als Gemeinschaft handeln? Sie betrifft sämtliche Bereiche des Lebens und der Gesellschaft, immer dann, wenn ein Entscheid zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu fällen ist.

Bereichsethiken sind ethische Themenbereiche der angewandten Ethik wie →Umweltethik, Bioethik, Medizinethik, Wirtschaftsethik, politische Ethik usw. Bereichsethiken überschneiden sich mannigfaltig.

Tugend ist das Ideal der (Selbst-)Erziehung, um aus Verantwortung für sich und seine Mitmenschen zu handeln. Tugenden sind Grundlage für das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit einer Person. Bsp. Masshalten, Ehrlichkeit, Zivilcourage, Wahrhaftigkeit.

Werte sind Massstäbe des Sollens. Sie verweisen auf grundlegende Orientierungen und Überzeugungen von Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften, die in konkreten Handlungen zum Ausdruck kommen. Grundwerte sind stabile, langfristig gültige Werte als Grundlagen für kontextualisierte Normen. Bsp. Freiheit, Gerechtigkeit
Normen (ähnlich auch Maximen, Kriterien) sind zumeist kontextbezogene Konkretisierungen von (Grund-)Werten. Bsp. Steuergerechtigkeit in der Schweiz. Normen und Werte werden im Alltagssprachgebrauch oft auch synonym verwendet. Technische Normen als vereinbarte Standards sind von ethischen Normen zu unterscheiden.

Prinzipien sind ethische Grundsätze, womit je nach Sprachgebrauch Werte, Normen oder Tugenden gemeint sein können.

Wert-Voraussetzungen (Axiome) sind grundlegende anthropologische Annahmen, auf denen die jeweilige Ethik beruht und die in der Regel nicht weiter begründet oder begründbar sind wie "Ich will leben", "Leben ist wertvoller als Nichtleben".

Haltungen sind innere Einstellungen, Überzeugungen und Motivationen (→Gesinnungsethik), die im ethischen Sinne →Tugenden entsprechen können und Handlungen prägen (→Verantwortungsethik). Bsp. "Aus Dankbarkeit für mein Leben setze ich mich für Benachteiligte ein")

Gesinnungsethik erachtet die Gesinnung (Absicht, Intention) in einer Handlung als prioritär. Gesinnung ist Ausdruck des Gewissens als Anspruch des Guten. Die realen Folgen aus der Gesinnung sind sekundär.

Verantwortungsethik oder Folgeethik betont die Folgen einer Handlung als prioritär. Wenn ethische Gesinnung zu unethischen Folgen führt, wird sie dem Anspruch der Verantwortungsethik nicht gerecht.

Umweltethik ist eine →Bereichsethik für den Bereich der Umwelt/Mitwelt/Schöpfung/Natur und das Verhalten des Menschen in ihr (die Begriffe spiegeln je unterschiedliche Weltanschauungen).

Umweltethik ist mit vielen andern Bereichsethiken verbunden und umfasst z.B. wirtschaftsethische Aspekte der Umweltfinanzierung, bioethische Aspekte der gentechnisch veränderten Organismen oder Aspekte der politischen Ethik, wenn es um Umweltpolitik geht.

Individualethik (→Bsp. im Text) sucht nach wertorientiertem Handeln des Individuums, unmittelbar.

Personalethik (→Bsp. im Text) sucht nach wertorientiertem Handeln im interpersonellen Bereich, unmittelbar.

Strukturenethik (→Bsp. im Text) sucht nach wertorientiertem Handeln im institutionellen Bereich durch Strukturen, mittelbar.

VOL. 1 TABLE OF CONTENTS

0 Happy are you

Congratulations

Glückwünsche

00 Introduction

1 Global Ethics

1.1 Global Ethics: Scenarios for the Future

1.2 Justice as Fundamental Value

1.3 Freedom as Fundamental Value

1.4 Empowerment as Fundamental Value

1.5 Trust as Fundamental Value

1.6 I have a Dream: Globalance

2 Economic Ethics

2.1 Economic Ethics. An Overview

*2.2 Sufficiency Economy: A Sustainable Ethical
Market Economy*

2.3 Investment Ethics: SRI and Churches

*2.4 Finance Ethics: Fundamental Reforms Needed.
Lernen aus der Krise: Notwendig sind jetzt tiefgreifende
Reformen*

2.5 Banking Ethics: Islamic and Christian Banking

*2.6 Energy Ethics I:
Global Energy Ethics for a Sustainable Future*

*2.7 Energy Ethics II: Nuclear Energy
Atomenergie von Tschernobyl zu Fukushima*

*2.8 Anti-Corruption Ethics I:
Corruption-free Churches are possible*

*2.9 Anti-Corruption Ethics II:
Zwölf ethische Gründe gegen Korruption*

2.10 Economic Criminality and Ethics:

Mit Werten und Gesetzen gegen Wirtschaftskriminalität

2.11 Employment Ethics: Employee Loyalty

2.12 Consumer Ethics

Konsumverzicht: Befreiender neuer Lebensstil

2.13 Insurance Ethics:

Calvins Bedeutung für Wirtschaftsunternehmen heute:

Von Vorsehung (Vorsorge) und Versicherung

2.14 Calvin's Economic and Banking Ethics

No Interests from the Poor

2.15 John Calvin und Calvin Klein

Reformierte Wirtschaftsethik im globalen Kapitalismus

2.16 Social Clauses in Trade Agreements

Sozialklauseln im internationalen Handel. Wirtschaftsethische Kriterien

2.17 Global Survey on Business Ethics

Wirtschaftsethik im Nord-Süd-Dialog nach der Krise

2.18 When is Wealth Unethical?

Wann wird Reichtum unmoralisch?

VOL. 2 TABLE OF CONTENTS

0 Introduction

3 Environmental Ethics

3.1 We're All Guests on Earth

The Great Blessing as Basis for Environmental Ethics

3.2 Climate Justice Who dies First? Who is Sacrificed First?

3.3 Christian Environmental Ethics of Balance

Leitlinien für eine christliche Mitweltethik des Masses

3.4 Environmental Ecumenical Strategies

Für eine zukunftsorientierte Gestaltung der Schöpfung.

Strategien der ökumenischen und interreligiösen Bewegungen

3.5 Environmental Ecumenical Education

Neue Wege ökologischer Bildung durch Kirchen weltweit.

3.6 Why Should I Care?

Warum soll mich das kümmern?

VOL. 3 TABLE OF CONTENTS

0 Introduction

4 Development Ethics

*4.1 Sustainable Development with Five Dimensions:
Das Konzept der Nachhaltigen Entwicklung um Zwei Dimensionen
erweitern*

*4.2 Values and Priorities for Global Development
Grundwerte und Prioritäten der Entwicklungspolitik*

*4.3 Moratorium for MDGs?
Moratorium für MDGs oder Moto und Mariana?*

*4.4 Strategies of Transformation
Perspektiven für kirchliche Entwicklungspolitik*

4.5 Food Security, Gender, Trade: Stories of Hope

4.6a Global Transformation Networks: Ten Roles in 2030

*4.6b Globale Transformationsnetzwerke:
Zehn Funktionen im Jahr 2030*

4.7 African Church Assets Programme

*4.8 Social Ethics and Diaconia
Ethische, ekklesiologische und ökonomische Herausforderungen
der diakonischen Arbeit in der Schweiz*

4.9 Zwölf entwicklungspolitische Herausforderungen

*4.10 Globalisation in Ecumenical Controversies
Globalisierung in ökumenischen Kontroversen 1989-2009*

*4.11 Mission and Development
200 Jahre Mission für eine bessere Welt*

4.12 Justice for all - Gerechtigkeit für alle

5 Political Ethics

5.1 Law and Ethics

*5.2 Community of States: Borders, Sovereignty and Solidarity
Staatengemeinschaft: Grenzen, Souveränität und Solidarität*

5.3 Human Rights in Business

Les Droits de l'homme dans l'activité économique

5.4 Election Ethics

Financement des campagnes électorales et corruption

5.5 Tax Ethics: Tax Justice as Fair and Sufficient Taxes

5.6 Justice Fiscale Mondiale et Contextuelle

5.7 Religion and Citizenship: The Dual Citizenship of Believers

5.8 Migration Ethics

Défis éthiques de la migration

6 Dialogue Ethics and Peace Ethics

*6.1 Dialogue Ethics: Ethical Criteria and Conditions
for a Successful Multi-Stakeholder Dialogue*

6.2 Principles for Transformative Dialogues

6.3 Compromise Ethics: Ethical and Unethical Compromises

6.4 Ethics in Conflicts of Interests

6.5 Globalizing God. The Potential of Religions for Peace

6.6 Atomic Weapons: Church Statements

Kirchen und Atomwaffen Kirchliche Stellungnahmen 1946-1988

6.7 Conflicts as Steps towards Peace

Des conflits sur le chemin de paix. Dix règles

6.8 Defeating Terrorism with a Global Values Coalition

7 Innovation and Research Ethics

7.1 Innovation Ethics for Value-based Innovation

7.2 Research Ethics

8 Information and Communication Ethics

*8.1 Africa Goes Online: The Global Library for Theology and
Ecumenism*

8.2 Ethics in the Information Society

*8.3 Chances and Challenges of ICT for Religious Ethics,
its Networks and Power Structures*

VOL. 4 TABLE OF CONTENTS

0 Introduction

9 Bioethics Medical Ethics

9.1 Interreligious Bioethics: Muslim and Christian Perspectives on Biotechnology and Bioethics

*9.2 Catholic and Protestant Bioethics
Bioéthique catholique et protestant. Un dialogue*

*9.3 Responsible Leadership in Bioethics
Bioethische Führungsverantwortung*

*9.4 «In-vitro-child to save the brother»
"Dürfen Kinder zum Zwecke der Heilung anderer Kinder gezeugt werden?"*

10 Education Ethics, Sexual Ethics, Family Ethics, Gender Ethics

10.1 The Significant Role of Higher Education in Developing a Global Ethical Culture

10.2 Sexual Ethics: Moving from 'No' to 'Yes'

*10.3 Family Ethics: Reliable Relations
Tragfähige Beziehungen gestalten. Familien-ethik aus christlich-protestantischer Sicht*

11 Leadership Ethics

11.1 Stewards and 'Careholders': Christian Leadership Ethics

*11.2 Integrity Ethics
L'intégrité: vertu actuelle et globale.*

11.3 Responsible Environmental Leadership Education

*11.4 Responsible Leadership:
Stewardship in Managing Resources*

*11.5 Work Ethics: Profession as Vocation
Zehn berufsethische Grundsätze*

12 Religions, Theological Ethics and Ecclesiology

12.1 Calvin, Calvinism, and Capitalism: The New Interest in Asia 189

12.2 Fundamentalism

12.3 Ecumenical Development Cooperation

Ökumene dank und trotz der Armen. Erfahrungen von Brot für alle/Fastenopfer und ethische Perspektiven

12.4 Can the Churches be a Source of Justice? Yes, We Can

*12.5 Interdependency between Church Structure and Democracy
Interdependenz zwischen Ekklesiologie und Demokratie*

12.6 Churches Need More Ethics Capacities

Der Sozialethische Auftrag der Kirchen im 21. Jahrhundert

12.7 Ethics in the Church in China

13 Methods of Ethics

13.1 How to Recognize Right and Wrong?

*Five Sources of Knowledge in (Religious) Ethics
Fünf Quellen der ethischen Erkenntnis*

*13.2 The Role of Emotions in Ethics. More Laughter of the Holy
and the Fools More Courage for Anger and Tears*

*13.3 Die Rolle der Emotionen in der Ethik. Mehr Mut zu Wut
und Weinen. Mehr Lachen der Heiligen und Narren*

13.4 Seven Steps towards Ethical Decision-Making

*13.5 Orthodox and Protestant Methods of Ethics.
Analysis of Church Statements*

13.6 Sense through Senses: Ethics and Aesthetics

14 Bibliography Christoph Stückelberger 1972-2016

14.1 Editor of Journals and Book Series

14.2 Books and Booklets (by year, descending)

*14.4 Articles in Journals, Newspapers and Magazines
(by year, descending)*



Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 140,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site www.globethics.net.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community

The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups

Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology*. The results produced through the working groups and research finds their way into *online collections and publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy

Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

The list below is only a selection of our publications.
To view the full collection please visit our website.

All volumes can be downloaded for free in PDF form from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from publications@globethics.net at special rates from the Global South.

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications is Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Founder and Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the University of Basel/Switzerland.

Contact for manuscripts and suggestions: stueckelberger@globethics.net.

Global Series

Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 2007, 376pp. ISBN: 978-2-8254-1516-0

Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 2009, 212pp.
ISBN: 978-2-940428-00-7

Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 2009, 258pp. ISBN: 978-2-940428-05-2.

Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 2010, 418pp.
ISBN: 978-2-940428-25-0.

Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 2012, 404pp.
ISBN: 978-2-940428-39-7

Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 2012, 380pp.
ISBN: 978-2-940428-41-0

Jean-Claude Bastos de Morais / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp.
ISBN: 978-2-88931-003-6

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN : 978-2-88931-020-3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp.
ISBN 978-2-88931-009-8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978-2-88931-068-5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stückelberger (eds.) *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978-288931-024-1.

Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute, David Field / Jutta Koslowski, 256pp. 2016, ISBN 978-2-88931-097-5

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life*, 2016, 444pp. ISBN 978-2-88931-123-1

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Église, protection des droits de l'homme et refondation de l'État en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 2012, 412pp.
ISBN: 978-2-940428-31-1

Ange Sankieme Lusanga, *Éthique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 2012, 358pp. ISBN: 978-2-940428-49-6

Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 2012, 356pp.
ISBN: 978-2-940428-51-9

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp.
ISBN: 978-2-940428-61-8

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*, 2013, 298pp. ISBN: 978-2-940428-89-2

Carlos Alberto Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings*, 2015, 379pp. ISBN: 978-2-940428-99-1

Symphorien Ntibagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Development: Sen's Capability Approach*, 2014, 384pp.
ISBN : 978-2-88931-001-2

Jude Likori Omukaga, *Right to Food Ethics: Theological Approaches of Asbjørn Eide*, 2015, 609pp. ISBN: 978-2-88931-047-0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SME's , The Dynamic Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 528pp.
ISBN: 978-2-88931-015-9

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese Christian Mothers' Childrearing Experiences*, 2015, 190pp.
ISBN 978-2-88931-065-4

Frédéric-Paul Piguet, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559 pp.
ISBN 978-2-88931-005-0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp. ISBN 978-2-88931-040-1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed Group Bany2 in DR Congo*. 2015, 528pp. ISBN : 978-2-88931-032-6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, 2015, 489pp. ISBN 978-2-88931-038-8

Alexis Lékpéa Dea, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, 2015, 588 pp. ISBN 978-2-88931-058-6

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches : with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp, ISBN: 978-2-88931-078-4

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda*, 2016, 403pp. ISBN 978-2-88931-101-9

Monica Emmanuel, *Federalism in Nigeria: Between Divisions in Conflict and Stability in Diversity*, 2016, 522pp. ISBN: 978-2-88931-106-4

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German and Chinese. Other languages in preparation. ISBN: 978-2-940428-09-0

Ethics in Politics. Why it Matters More than Ever and How it Can Make a Difference. A Declaration, 8pp, 2012. Available in English and French. ISBN:978-2-940428-35-9

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008-2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN 978-2-88931-006-7

Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013-2015, 2013, 32pp. ISBN: 978-2-940428-063-2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978-2-88931-025-8

Focus Series

Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 2009, 80pp. ISBN: 978-2-940428-06-9

Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 2010, 278pp. ISBN: 978-2-940428-07-6

—, *Des Églises sans corruption sont possibles: Expériences, valeurs, solutions*, 2013, 228pp. ISBN: 978-2-940428-73-1

Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Bilan 50 ans après l'indépendance*, 2011, 380pp. ISBN: 978-2-940428-29-8

Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 2012, 172pp. ISBN: 978-2-940428-21-2

—, *L'éthique: un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, 2014, 220pp. ISBN 978-2-940428-91-5

Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 2012, 140pp. ISBN: 978-2-940428-47-2

Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 2012, 136pp. ISBN: 978-2-940428-53-3

Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp. ISBN: 978-2-940428-57-1

Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 2012, 48pp. ISBN: 978-2-940428-59-5

Elisabeth Nduku / John Tenamwenye (eds.), *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*, 2014, 510pp. ISBN: 978-2-88931-017-3

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978-2-940428-81-6

Yahya Wijaya / Nina Mariani Noor (eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, 2014, 293pp. ISBN: 978-2-940428-67-0

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978-2-940428-69-4

Sofie Geerts, Namhla Xinwa and Deon Rossouw, EthicsSA (eds.), *Africans' Perceptions of Chinese Business in Africa A Survey*. 2014, 62pp. ISBN: 978-2-940428-93-9

Jules Kamabu Vangi Si Vavi, *De la violence à la réconciliation: Pour une éthique d'humanisation de la violence*. 2014, 122pp. ISBN: 978-2-940428-95-3

Teodorina Lessidrenska, Marietta Scheurmann and Ignace Haaz (eds.), *Equal in an Unequal World: The Value of Values in Responsible Business*. 2014, 116pp. ISBN: 978-2-88931-022-7

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama* 2014, 208pp. ISBN 978-2-940428-83-0

B. Muchukiwa Rukakiza, A. Bishweka Cimenesa et C. Kapapa Masonga (éds.), *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits*. 2015, 95pp. ISBN: 978-2-88931- 042-5

Christoph Stückelberger, *Familienethik. Familien stärken aus christlicher Perspektive*. 2015, 142pp. ISBN: 978-2-940428-79-3

Célestin Nsengimana, *Peacebuilding Initiatives of the Presbyterian Church in Post-Genocide Rwandan Society: An Impact Assessment*. 2015, 154pp. ISBN: 978-2-88931-044-9

Lucien Wand'Arhasima, *La gouvernance éthique des eaux transfrontalières: le cas du lac de Tanganyika en Afrique*, 2015, 193pp. ISBN 978-2-88931-030-2

Sustainable Business Relations between China and Africa. 2015, 29pp.
ISBN: 978-2-88931-036-4

Samuel Davies and Marietta Scheurmann (eds.), *Responsible Leadership in Action, The Value of Values*. *Global Ethics Forum* 2015, 2015, 166pp.
ISBN 978-2-88931-080-7

African Law Series

Ghislain Patrick Lessène, *Code international de la détention en Afrique: Recueil de textes*, 2013, 620pp. ISBN: 978-2-940428-71-7

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp.

ISBN 978-2-88931-011-1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN : 978-2-88931-044-9

CEC Series

Win Burton, *The European Vision and the Churches: The Legacy of Marc Lenders*, Globethics.net, 2015, 251pp. ISBN 978-2-88931-054-8

Laurens Hogebrink, *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*, 2015, 90p. ISBN 978-2-88931-092-0

Readers Series

Christoph Stückelberger, *Global Ethics Applied, 4 Vol.*, 2016, 1400pp.
v1: ISBN 978-2-88931-125-5, v2: 978-2-88931-127-9, v3: 978-2-88931-129-3,
v4: 978-2-88931-131-6

This is only selection of our latest publications, for the full collection visit:

www.globethics.net/publications



GLOBAL ETHICS APPLIED

Environmental Ethics

Volume 2

'Global Ethics Applied' in four volumes is a reader of 88 selected articles from the author on 13 domains: Vol. 1 Global Ethics, Economic Ethics; Vol. 2 Environmental Ethics; Vol. 3 Development Ethics, Political Ethics, Dialogue and Peace Ethics, Innovation and Research Ethics, Information and Communication Ethics; Vol. 4 Bioethics and Medical Ethics, Family Ethics and Sexual Ethics, Leadership Ethics, Theological Ethics and Ecclesiology, Methods of Ethics. It concludes with the extended Bibliography of the author. Most of the articles are in English, some in German or French with English summaries. The articles focus on concrete current topics and are addressed to practitioners, decision-makers in all sectors as well as academic teachers and students.

Christoph Stückelberger



Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Stückelberger, is the Founder and President of Globethics.net Foundation in Geneva, Switzerland. He was until July 2016 the Foundation's Executive Director. He is Professor of Ethics at the University of Basel, the Moscow Engineering and Physics Institute, the Kingdom Business College in Beijing, China and at Godfrey Okoye University in Enugu, Nigeria. His works are published in all continents. He consults in the private and public sector, serves in ethics committees and is a protestant pastor.