



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Wert der Natur – Verantwortung des Menschen.
Eine moraltheologische Studie zu
Umweltschutz und Konsum“

Verfasser

Christian Eder

angestrebter akademischer Grad

Magister der Katholischen Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Für meine Familie

Vorbemerkungen

Zitate habe ich an die aktuelle Rechtschreibung angepasst, ansonsten bleiben sie unverändert. In dieser Arbeit verwende ich der Gendergerechtigkeit willen in der Regel abwechselnd nur die männliche bzw. weibliche Form, oder beide gemeinsam. Wenn ich zum Teil über weitere Strecken ausschließlich die männliche Form verwende, ist dies ausschließlich einer besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit geschuldet.

Inhalt

Vorwort	8
1. EINLEITUNG	9
1.1 Problemaufriss	9
1.2 Verortung in der theologischen Ethik	12
1.3 Zielvorstellung	14
2. STANDPUNKTE CHRISTLICHER UMWELTETHIK	15
2.1 Anthropozentrische Ansätze	17
2.1.1 Erkenntnistheoretische Anthropozentrik	17
2.1.2 Moralische Anthropozentrik	18
2.1.2.1 Radikale Anthropozentrik	18
2.1.2.2 Gemäßigte Anthropozentrik	21
2.1.3 Kritische Würdigung	22
2.2 Physiozentrische Ansätze	24
2.2.1 Das pathozentrische Modell	24
2.2.2 Das biozentrische Modell	26
2.2.2.1 Radikale Biozentrik	27
2.2.2.2 Gemäßigte Biozentrik	28
2.2.3 Das holistische Modell	29
2.2.4.1 Klaus Michael Meyer-Abich	30
2.2.4.2 Martin Gorke	32
2.2.5 Kritische Würdigung	33

3 KRITERIEN EINER CHRISTLICHEN ÖKOLOGISCHEN ETHIK	36
3.1 Schöpfungstheologische Fundierung	39
3.1.1 Der Eigenwert der Welt als Schöpfung	42
3.1.1.1 Mitgeschöpflichkeit	43
3.1.2 Der Eigenwert der Dinge durch die Einwohnung Gottes	45
3.1.3 Der Eigenwert der Dinge als Lobpreis Gottes	47
3.1.3.1 Franziskus, der Spielmann Gottes.	49
3.1.4 Zusammenfassung	52
3.2. Die besondere Stellung des Menschen im biblischen Schöpfungsverständnis	53
3.2.1 Abbild Gottes und Herrschaftsauftrag	53
3.2.2 Die Krone der Schöpfung	57
3.2.3 Kritische Anmerkung zur dargestellten Exegese	59
3.2.4 Die jahwistische Schöpfungserzählung	59
3.2.5 Frage des prinzipiellen Vorranges	61
3.3 Der philosophisch begründete Vorrang des Menschen	64
3.3.1 Die teleologische Argumentation	65
3.3.2 Die deontologische Argumentation	69
3.3.3 Freiheit	71
3.3.4 Relationalität und Vernetzung	75
3.3.5 Verantwortung angesichts der Vernetzung	77
3.3.6 Gerechtigkeit	79
3.3.6.1 Option für die Armen	83
3.3.6.2 Sonderfall intergenerationale Gerechtigkeit	86
3.3.7 Nachhaltigkeit	90

4 ETHISCHER KONSUM	95
4.1 Begriffsschärfung	97
4.2 Die Freiheit der Konsumentinnen und Konsumenten	99
4.3 Verantwortlicher Konsum	100
4.3.1 Moralische Bewertung des Konsums	102
4.3.2 Relevante Prinzipien	103
4.4 Impulse für einen moralischen Konsum aus christlicher Perspektive	105
4.4.1 Konsum im Horizont der (Schöpfungs-)Theologie	106
4.4.2 Konkretion der Verantwortung am Beispiel des Konsums	107
LITERATURVERZEICHNIS:	111

Vorwort

„Zum Mitnehmen?“

„Ja“, höre ich es beinahe stimmlos über meine Lippen kommen.

Und schon wird die Schnitzelsemmel doppelt in Alufolie gehüllt, ehe sie in einer weißen Plastiktragetasche verschwindet.

Irgendwie ist mir das schon unangenehm; so viel Verpackung. War da nicht unlängst diese Umweltkatastrophe in der Alufabrik in Ungarn? Und das Plastik – da war doch dieser Film, in dem sie gesagt haben, dass 90% des produzierten Plastiks im Meer landen.

Ich bezahle 2,90€ und verlasse das Geschäft in Richtung Park.

Nein, teuer war diese Schnitzelsemmel wirklich nicht, zumal das Schnitzel in allen Richtungen beträchtlich weit aus der Semmel hervorragt. Das Fleisch – so überlege ich weiter – das kommt sicher aus einem dieser riesigen Schweinemastbetriebe, wo an die Tiere tonnenweise Soja aus dem Amazonasgebiet verfüttert wird, durch dessen Anbau den lokalen Kleinbauern das Ackerland und dem Regenwald die Existenzberechtigung entzogen wird. In den großen modernen Schweinezuchtbetrieben, so hat mir ein Freund aus dem Waldviertel erzählt, werden die Tiere mittlerweile nur noch lastzugweise gezüchtet. Genau ein Sattelschlepper voll, damit sich's auch rentiert. Dann werden die armen Viecher kilometerweit in eine dieser riesigen Fleischfabriken gefahren, diese überdimensionalen Schlachthäuser, die jetzt von der EU systematisch gefördert werden. Die bringen den kleinen Bauern und den kleinen Fleischhauer noch um. Vielleicht hätt' ich doch ein Putenschnitzel nehmen sollen? Aber das wäre wieder 40 Cent teurer gewesen, und außerdem ist das bei den Hendln ja so arg mit den Antibiotika.

Egal, ich hab Hunger und werde das alles heute höchstwahrscheinlich nicht mehr ändern können. Ich werfe das Plastik und die Alufolie in den Papierkorb und setze mich auf eine Parkbank. Endlich beiße ich ab.

– Mhm lecker. Ist schon gut, so ein Schnitzelsemmel... oder nicht?

1. Einleitung

1.1 Problemaufriss

Noch nie in der Geschichte verfügte die Menschheit über vergleichbare technologische Möglichkeiten, um in die Natur und ihre Kreisläufe einzugreifen. Darüber hinaus bevölkerten noch zu keinem Zeitpunkt der Erdgeschichte so viele Menschen unseren Planeten. Der Einfluss, den die Menschen auf die Natur ausüben, ist in seinem heutigen Ausmaß daher einzigartig. Durch ihr vielfältiges Handeln in und an der Natur verändert die Menschheit das Antlitz der Erde. Der anthropogene Klimawandel belegt die weitreichenden Konsequenzen, die unser Umwelthandeln auf das gesamte Ökosystem des Planeten Erde hat.¹ Er ist mit all seinen gefährlichen Auswirkungen jedoch nur ein Beispiel für den negativen Einfluss, den der Mensch auf das Leben und die Kreisläufe der Natur nimmt. So verarmt zum Beispiel auch der sprichwörtlich unerschöpfliche Reichtum der Meere durch Überfischung und Verschmutzung zusehends; Regenwälder werden großflächig gerodet; Monokulturen und Genmanipulation bedrohen die natürliche Artenvielfalt; Böden werden ausgezehrt und erodieren, etc.; die Liste könnte lange fortgeführt werden. Die Menschheit steht inmitten einer ökologischen Krise, welche als „eine Krise der gesamten modernen Zivilisation“ aufgefasst werden kann.²

Gleichzeitig zu diesen Entwicklungen wird jedoch auch der Ruf nach einem umfassenden Umweltschutz immer lauter. So hat sich seit des Offenkundigwerdens der ökologischen Krise in den 1970er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine globale Umweltbewegung etabliert, die unzählige Menschen und Vereinigungen unter der gemeinsamen Zielsetzung vereint, einen weitreichenden Umweltschutz zu gewährleisten. Es lässt sich aber festhalten, dass diese Bewegung durch eine inhomogene Gruppe getragen wird, die sich über die inhaltliche Ausgestaltung des Leitbilds des Umweltschutzes uneinig ist. So ist das Engagement für die Umwelt zum Teil sehr unterschiedlich motiviert: Der eine betreibt politische Lobbyarbeit für die Natur, weil er Kinder hat und

¹ Vgl. die Darstellung des anthropogenen Klimawandels bei Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 48-153.

² Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 348.

möchte, dass auch ihnen eine lebenswerte Zukunft auf diesem Planeten ermöglicht wird. Eine andere lebt vegetarisch und setzt sich ehrenamtlich in einer Organisation für Tierrechte ein, weil sie Mitleid mit Tieren hat. Ein Dritter strebt nach einem verantwortlichen Umgang, weil sie die Natur und das Leben als etwas Heiliges ansieht. Die Gründe für den Umweltschutz sind also vielfältig und teilweise sogar widersprüchlich. Es ist daher als Tatsache anzusehen, dass neben der Umweltzerstörung die Uneinigkeit und Zerstrittenheit der Umweltschützerinnen und Umweltschützer eines der größten Probleme des Naturschutzes darstellt.³ Diese Problemlage aufgreifend, ist die vorliegende Arbeit als Beitrag zur Begründung des Umweltschutzes aus theologisch-ethischer Perspektive zu verstehen. Es stellt sich dabei primär die Frage, worin der Verpflichtungsgrund zum Umweltschutz liegt – was zugleich auch eine Erörterung von dessen Zielrichtung bedeutet. Somit ist eine Selbstvergewisserung über die eigene Verantwortlichkeit als Bedingung der Möglichkeit einer näheren inhaltlichen Ausgestaltung der veränderten Umweltpraxis anzusehen. Die beiden naturphilosophischen Pole, zwischen denen es dabei für die Theologische Ethik Standpunkt zu beziehen gilt, sind die radikale Anthropozentrik, welche Umweltschutz ausschließlich unter Bezugnahme auf menschliche Interessen begründet, sowie holistische Modelle, welche der Natur in all ihren Erscheinungsformen absoluten Eigenwert einräumen. Die Verortung innerhalb der umweltethischen Diskussion ist zum einen wichtig, um die eigenen Argumente im Gespräch mit anderen Wissenschaften und weltanschaulichen Positionen auf der Höhe der Zeit entwickeln zu können. Zum anderen ist eine Selbstvergewisserung über den eigenen Standpunkt und die damit einhergehende Hierarchie von Werten von zentraler Bedeutung für die Entwicklung einer Kriteriologie hinsichtlich eines gerechten Naturumganges aus christlicher Perspektive.

Auf pragmatischer Ebene kann jedoch festgehalten werden, dass aufgrund der Vernetzungen des menschlichen und außermenschlichen Lebens innerhalb ökologischer und sozio-ökonomischer Prozesse vielfältige Wechselwirkungen bestehen. Es müssen daher, egal worin die primäre Verpflichtung zum Umweltschutz gesehen wird – in der Würde des Menschen oder im Eigenwert der Schöpfung –, hinsichtlich der menschli-

³ Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 11-17.

chen Umweltpraxis ähnliche Konsequenzen gezogen werden. Demnach sind Menschen, vermittelt über ihr Umwelthandeln, mit vielen anderen Menschen sowie der außermenschlichen Natur in Verbindung – sowohl global, als auch über die Zeit hinweg. Das Paradigma der Relationalität bzw. Retinität ist daher ein wichtiger Wegweiser für den Menschen, dessen Verantwortlichkeit sich innerhalb hochkomplexer systemischer Vernetzungen am besten als integrale Verantwortung beschreiben lässt. Zum einen ist der Mensch dafür verantwortlich, seine Lebensvollzüge innerhalb der ökologischen, ökonomischen und sozialen Strukturen nach dem Maßstab der Gerechtigkeit zu gestalten. Da er für ein Leben in persönlicher Tugendhaftigkeit auch ein förderliches Umfeld braucht, ist er zum anderen gleichzeitig dazu angehalten, Mitverantwortung für die Gestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu übernehmen.

Ein Feld, in dem die umfassende und integrale Verantwortlichkeit des Menschen innerhalb ökologischer und moderner sozio-ökonomischer Strukturen deutlich hervorbricht, ist der Konsum. Durch den Konsum von Waren und Dienstleistungen stehen die Menschen in unzähligen Verbindungen zueinander und zur Natur. Aus diesem Grund hat jede Konsumententscheidung weitreichende Konsequenzen, die es verantwortlich abzuschätzen gilt. Zum Teil ist die Freiheit des Konsumenten nur die Freiheit eines Vogels im Käfig. Mangelnde Information und strukturelle Ungerechtigkeit machen es für einzelne Menschen unmöglich, ihren Konsum moralisch einwandfrei zu gestalten. Dies wird zum Beispiel durch den Konsum von Textilien besonders deutlich. So bleibt bei der Auswahl mancher textiler Produkte nur die Wahl, ob in der Endabfertigung des Produkts die Menschen und die Natur in China, Tunesien oder Bangladesch ausgebeutet werden. Die Verbraucher stehen also vermittelt über ihre Konsumententscheidungen in vielfältigen Beziehungen zur menschlichen und außermenschlichen Natur. Diese bleiben für sie jedoch oftmals abstrakt und nicht nachvollziehbar. Umweltschutz ist daher nicht nur eine Frage der individuellen Tugendhaftigkeit, und somit im Bereich der individuellen Tugendethik zu behandeln, sondern auch ein Bereich, der die Übernahme von politischer und struktureller Mitverantwortlichkeit erfordert. Der Konsum beschreibt also einen komplexen und ethisch in vielerlei Hinsicht relevanten Teilbereich verantwortlichen Handelns, welcher einer differenzierten Auseinandersetzung bedarf.

1.2 Verortung in der theologischen Ethik

Wie kommt es, dass sich die Theologie mit umweltethischen Fragestellungen beschäftigt? Dies liegt zum einen darin begründet, dass eine Beschäftigung mit der ökologischen Krise von außen an die Theologie und Kirche herangetragen wurde. Bei der Suche nach Verantwortlichen für die ökologische Krise gelangte die christliche Tradition schnell ins Kreuzfeuer der Kritik. Sie wurde beschuldigt, durch den von ihr vertretenen Anthropozentrismus die Grundlagen für die moderne Umweltkrise geliefert zu haben. Daraufhin erfolgte seitens der Theologie eine Relecture der eigenen Tradition und der biblischen Quellentexte unter ökologischen Vorzeichen.⁴ Die dabei gewonnen Erkenntnisse machen deutlich, dass Umweltschutz und Umweltverantwortung keineswegs als Fremdkörper innerhalb der christlichen Tradition stehen. Vielmehr ist bereits in der Analyse der biblischen Überlieferung eine weitreichende Verantwortlichkeit des Menschen für die Schöpfung aufzuweisen. Der Mensch trägt, so lässt sich in aller Kürze festhalten, als Abbild Gottes (Gen 1,26-29) Verantwortung. Er ist als solches dazu berufen, Gottes Heils- und Liebeshandeln in der Welt stets aufs Neue zu vergegenwärtigen. Die liebevolle Zuwendung Gottes gilt nicht nur dem Menschen, sondern umfasst auch die gesamte Schöpfung. Dies lässt sich sowohl in einem schöpfungstheologischen als auch einem eschatologischen Horizont aufweisen. Demnach erscheint die gesamte Schöpfung als von Gott geliebt und gut geheißen (vgl. Gen 1,31). Außerdem hält der priesterschriftliche Schöpfungstext weiter fest, dass sowohl der Mensch als auch die Natur auf den göttlichen Sabbat hin angelegt sind, der als Verheißung eines endzeitlichen Schöpfungsfriedens auch beim Prophet Jesaja (vgl. Jes 11,6-9) zu finden ist.

Gott erscheint in der christlichen Tradition als ein der Welt Zugewandter, als ein „Freund des Lebens“ (Weish 11,26). Er ist ein Gott, der beständig aufs neue Ja zu seiner Schöpfung sagt und nicht zögert, selbst „herabzusteigen“ (vgl. Ex 3,7-3,8), um bedrohtes Leben zu erretten und zu befreien, wie es in der Tradierung der Exodus Erzählung bzw. der Menschwerdung Christi glaubend bezeugt. Auf dieser Basis kann festgehalten werden, dass die Weltverantwortung einen authentischen Ausdruck christlicher

⁴ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 345.

Existenz darstellt. Genauso wenig wie Gott den Leiden der Welt indifferent gegenüber steht, darf sich die Kirche ihrer Verantwortung gegenüber der Welt entziehen. Vielmehr ist es geboten, mit wachem Blick auf die Gegenwart die Zeichen der Zeit zu verstehen – wovon eines sicherlich das Erwachen und schrittweise Heranreifen der Menschheit zu einer globalen und integralen Umweltverantwortung darstellt – sowie die Hoffnung und Angst, die Freude und das Leid unserer Brüder und Schwestern zu teilen. (GS 1).

Sich des Themas „Umweltschutz“ anzunehmen, ist daher sowohl auf Basis der biblischen Überlieferung als auch aus dem kirchlichen Selbstverständnis heraus geboten, wie in Anschluss an die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* konstatiert werden kann. Denn die Angst vor einer ökologischen Katastrophe, die das humane und übrige höher entwickelte Leben auf der Erde verunmöglichen könnte, ist eine der größten und prägendsten Ängste unserer Zeit. Auch ist das Leid, das der Mensch durch verantwortungslosen und ausbeuterischen Naturumgang verursacht, von unüberblickbarem Ausmaß und betrifft sowohl die menschliche als auch die außermenschliche Natur. Eine Kirche, die ihre Verbundenheit mit den Menschen, die menschlichen Leiden und die Geschichte ernst nimmt (vgl. GS 1), muss sich den Ausweglosigkeiten und Aporien moderner Gesellschaften mutig stellen. Wie Jesus Christus, in deren Nachfolge die Kirche seit jeher steht, gilt es daher immer wieder, in die Welt- und Geschichtssituation zu „inkarnieren“ und den Lauf der Geschichte in der jeweiligen Gegenwart mitzugestalten.

Die Kirche als Institution und die Kirche, wie sie in jedem Christ und jeder Christin vergegenwärtigt ist, trägt somit dafür Verantwortung, hier und heute ein Stück weit die Heilsverheißung Gottes gegenwärtig werden zu lassen. Das Ziel ist es dabei, einerseits den Menschen der gegenwärtigen und zukünftigen Generationen ein Leben zu ermöglichen wie es ihrer Würde als Abbild Gottes entspricht, andererseits soll auch der außermenschlichen Natur, als Gottes geliebter Schöpfung, ein ihrem Wert entsprechendes Leben ermöglicht werden. Der theologischen Ethik kommt dabei die Aufgabe zu, die christliche Sozial- und Umweltpraxis im Horizont des christlichen Glaubens und im Dialog mit Human-, Natur- und Geisteswissenschaften zu reflektieren. Dabei hilft sie,

Antworten auf existentielle Fragen und gesellschaftliche Herausforderungen zu finden.⁵ So ist sie darauf bestrebt, für das Leben der Kirche immer wieder Wegweiser zu sein und Orientierung zu geben auf dem Weg zu einem gelingenden Leben. Auf dieser Basis spricht sie sich für eine verantwortliche Gestaltung des menschlichen Lebens inklusive aller sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen, welche dieses beeinflussen, aus.

1.3 Zielvorstellung

Die anthropogene Klima- und Umweltkrise macht deutlich, dass die Menschheit ihre Beziehung zur Natur neu gestalten muss. Die ökonomische und soziale Entwicklung soll dabei ein gutes Leben für den Menschen und die außermenschliche Natur ermöglichen und auch auf die Zukunft hin sichern. Dabei steht es innerhalb der umweltethischen Debatte außer Frage, *dass* im Gegensatz zur gegenwärtigen Umweltpraxis ein ungleich weiter reichender Umweltschutz geboten ist. Über die Grundsatzfrage des primären Bezugspunktes der Verantwortlichkeit herrscht jedoch Uneinigkeit. Als Basis für weitere Überlegungen muss daher aus theologisch-ethischer Perspektive zuerst der primäre Verpflichtungsgrund der menschlichen Verantwortlichkeit hinsichtlich seines Naturumganges definiert werden. Zu diesem Zweck erfolgt in einem ersten Hauptkapitel eine differenzierte Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Standpunkten innerhalb der umweltethischen Debatte. Nach einer kritischen Darstellung des Spektrums umweltethischer Argumentationspositionen gilt es, sich des eigenen Standpunktes zu vergewissern. Darum werden in einem folgenden Kapitel zuerst unter Bezugnahme auf die biblische Überlieferung und die theologische Tradition Kriterien für einen Umweltumgang, der sowohl der Natur als auch dem Menschen gerecht wird, erarbeitet. Außerdem werden im weiteren Verlauf des dritten Kapitels im Dialog mit der neuzeitlichen, freiheitsrechtlichen Philosophietradition weitere Anhaltspunkte für einen gerechten Umweltumgang entworfen. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf dem Konzept der Autonomie und dem Paradigma der Relationalität bzw. Vernetzung des Menschen liegen. Schließlich widmet sich der letzte Abschnitt des dritten Kapitels dem Leitbild

⁵ Vgl. den Internetauftritt des Institutes der Theologischen Ethik der Universität Wien: <http://ktf.univie.ac.at/site/mt/moraltheologie>

der nachhaltigen Entwicklung, welches auf seine Anschlussfähigkeit für die theologische (Umwelt-)Ethik hin geprüft wird.

Im letzten Kapitel der Arbeit werden die gewonnenen Erkenntnisse auf den Bereich des Konsums angewendet. Der Konsum wird dabei als für die menschliche Umweltverantwortung hochrelevantes Feld dargestellt. Zum einen wird im modernen Konsum die existentielle Vernetzung zwischen dem Menschen und seiner ökologischen und sozialen Umwelt besonders deutlich. Zum anderen werden bei einer näheren Auseinandersetzung mit dem ethischen Konsum die Grenzen der individuellen bzw. persönlichen Verantwortlichkeit offenbar. Als Abschluss der Arbeit erfolgt eine differenzierte Darstellung der Verantwortung des Menschen hinsichtlich des modernen Konsums.

2. Standpunkte christlicher Umweltethik

Seit die umweltethische Diskussion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entbrannt ist, wird die Frage diskutiert, ob die menschliche Verpflichtung der Natur gegenüber „als eine unmittelbare, primäre Pflicht oder als eine abgeleitete, sekundäre Pflicht besteht“⁶. Die unterschiedlichen Positionen führten durch ihre Fülle und Verschiedenheit sehr bald zu einem schwer überblickbaren ethischen Diskurs. Daher wurde schon früh versucht, die verschiedenen Positionen und Argumentationsmodelle systematisch zu erfassen und zu bündeln. William Franeka entwarf zu diesem Zweck Ende der 1970er Jahre ein Typisierungsmodell, welches von Gotthard M. Teutsch⁷ aufgegriffen wurde und die umweltethische Diskussion bis heute maßgeblich prägt.⁸ Als Klassifikationskriterium zog Franeka die Reichweite der direkten moralischen Verantwortung des Menschen heran und unterschied dabei vier Grundpositionen: Im *anthropozentrischen Ansatz* werden direkte moralische Pflichten nur dem Menschen gegenüber anerkannt. Im *pathozentrischen*, *biozentrischen* und *holistischen Ansatz* hingegen wird der Kreis der direkten moralischen Verpflichtung auf empfindungsfähige Lebewesen, die belebte Natur, oder auf die Natur als Ganzes ausgeweitet. Die verschiedenen Stand-

⁶ Birnbacher: Wo liegt das Problem, 14.

⁷ Vgl. Teutsch: Lexikon der Umweltethik.

⁸ Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 16 sowie Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 253.

punkte bezüglich der Reichweite der menschlichen Verantwortung implizieren jedoch stets eine Wertaussage über die Natur. Insofern ist die Frage nach Art und Reichweite der moralischen Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur immer auch eine nach dem Eigenwert der Natur. Im radikal-anthropozentrischen Ansatz wird der Natur über den instrumentellen bzw. indirekten Wert für den Menschen hinaus kein moralischer Eigenwert zugeschrieben. In den übrigen Modellen kommt neben dem Menschen zusätzlich auch noch einem bestimmten Teil der Natur oder, wie im Falle der holistischen Umweltethik, der ganzen Natur moralischer Eigenwert zu. Ob eine Perspektive gewählt wird, die der außermenschlichen Natur moralischen Eigenwert zugesteht oder nicht, hat für die Theorie und politische Praxis weitreichende Konsequenzen. So kämen der Natur, falls diese als Objekt direkter moralischer Verantwortung definiert wird, bestimmte Rechte zu, welche auch politisch umgesetzt werden müssten. Es bleibt jedoch zu berücksichtigen, dass sich aufgrund dieser groben Einteilung „eine ganze Reihe von Zwischenvarianten“ finden.⁹

Es geht in der Umweltethik jedoch nicht nur um Begründungsmodelle des menschlichen Umwelthandelns. Vielmehr wird in der umweltethischen Diskussion die Frage nach der rechten Kosmologie unausweichlich mitverhandelt – mit teils sehr unterschiedlichem Ausgang. Was die Beantwortung ethischer Problemstellungen in der Praxis angeht, kommt man oftmals zu ähnlichen Ergebnissen: So weist etwa ein ökologisch aufgeklärter Anthropozentrismus, welcher die natürliche Verfasstheit des Menschen berücksichtigt, starke Ähnlichkeiten mit einem gemäßigten Biozentrismus auf. Auf der theoretischen Begründungsebene kommen beide Ansätze jedoch aus sehr unterschiedlichen und letztlich unvermittelbaren Ausgangspunkten zu diesem Ergebnis. Im folgenden Abschnitt¹⁰ wird der Fokus dieser Arbeit auf die theoretische Begründung der Verantwortung des Menschen in den verschiedenen umweltethischen Modellen liegen. Außerdem wird das dazugehörige Verständnis des Wertes der Natur beleuchtet.

⁹ Vgl. Halter/Lochbühler: Ökologische Theologie und Ethik II, 12.

¹⁰ Ich beziehe mich in dieser Darstellung einerseits auf Standardliteratur zum Thema, etwa: Teutsch: Lexikon der Umweltethik; Halter/Lochbühler: Ökologische Theologie und Ethik I und II; Ott/Gorke: Spektrum der Umweltethik und Schlitt: Umweltethik. Andererseits schöpfe ich, um eine Kritik und Würdigung auf der Höhe der Zeit liefern zu können, aus rezenten Darstellungen der Diskussion in Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 252-262; Gorke: Eigenwert der Natur, 21-26; Marschütz: theologisch ethisch nachdenken, Bd. 2, 319-351 und Schockenhoff: Ethik des Lebens, 80-135.

2.1 Anthropozentrische Ansätze

Wie der Name bereits vermuten lässt, stehen bei diesem Argumentationsmodell der Mensch (altgr. *anthropos* = Mensch) und seine Würde im Mittelpunkt. Tatsächlich stellt die Menschenwürde in allen anthropozentrischen Ethikansätzen den vorrangigen Maßstab für das menschliche Handeln dar. Es lassen sich jedoch verschiedene Varianten der Anthropozentrik unterscheiden. So gilt es, um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen, diese zuerst differenziert darzustellen. Zunächst lässt sich die methodische oder erkenntnistheoretische Anthropozentrik von der moralischen Anthropozentrik unterscheiden. Die moralische Anthropozentrik wiederum lässt sich grob in eine radikale Anthropozentrik und eine gemäßigte Anthropozentrik untergliedern.

2.1.1 Erkenntnistheoretische Anthropozentrik

Eine erkenntnistheoretische Anthropozentrik besagt, dass ein Verlassen des anthropozentrischen Standpunktes aus methodischen und erkenntnistheoretischen Gründen nicht möglich ist. Deswegen spricht man auch von einem methodischen Anthropozentrismus.¹¹ Dieser will verdeutlichen, dass alles menschliche Denken und Theoriebilden unhintergebar mit der menschlichen Perspektive und den Gesetzen des menschlichen Erkennens und Beurteilens verbunden sind. Ein objektives Erkennen, wie dies nur von einem neutralen dritten Standpunkt aus möglich wäre, bleibt den Menschen verwehrt. Eine erkenntnistheoretische Anthropozentrik impliziert jedoch noch keine ethische. Teutsch hat daher, um begriffliche Missverständnisse zu vermeiden, vorgeschlagen, statt von erkenntnistheoretischer Anthropozentrik besser von „Anthroponomie“ zu sprechen.¹² Da die vorliegende Arbeit keinen Fokus auf diese wissenschaftstheoretische Grundsatzfrage legen kann, gilt es an dieser Stelle festzuhalten, dass im Folgenden mit Anthropozentrik bzw. Anthropozentrismus stets die moralische Anthropozentrik gemeint ist.

¹¹ Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 29.

¹² Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 29.

2.1.2 Moralische Anthropozentrik

Anthropozentrische Ansätze werden dadurch charakterisiert, dass sie der außermenschlichen Natur keinen *moralischen* Eigenwert zuschreiben.¹³ Die Natur als Objekt ethisch verantworteten Handelns kommt dabei nur um des Menschen Willen in den Blick. In anthropozentrischen Ansätzen wird Umweltschutz folglich aus Verantwortung für den Menschen heraus argumentiert und „auf der Vorrangbasis menschlicher Interessen und Werte“¹⁴ begründet. Der Mensch steht nur anderen Menschen gegenüber in einem Verhältnis *direkter* moralischer Verantwortung. Der übrigen Natur gegenüber ist er lediglich *indirekt* verantwortlich. Diese indirekte Verantwortlichkeit ergibt sich dadurch, dass er vermittelt durch die Natur mit anderen Menschen in Verbindung steht und diese in ihren Lebensvollzügen indirekt beeinflusst. Dies bedeutet, dass ein unmoralischer Umgang mit der Natur nur dann gegeben ist, wenn Menschen zu Schaden kommen und in ihrer Würde verletzt werden. Aus dieser Perspektive ist der Mensch besonders jenen Bereichen der Natur gegenüber zu besonderer Fürsorge verpflichtet, die anderen Menschen als Lebensgrundlage dienen oder zu deren Lebensvollzügen benötigt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass von Anthropozentrikerinnen und Anthropozentrikern zwangsläufig ein weniger weit gehender Umweltschutz gefordert wird, als von Vertreterinnen anderer Positionen. Wenn nämlich die moralische Verantwortung für die gesamte menschliche Gemeinschaft ernst genommen und auf zukünftigen Generationen hin erweitert wird, ergeben sich weitreichende Schutzpflichten gegenüber der Natur. Eine dermaßen weit begriffene Anthropozentrik wird im Fachjargon – in Abgrenzung zu einer radikalen Anthropozentrik – als gemäßigte oder ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik bezeichnet.

2.1.2.1 Radikale Anthropozentrik

Vertreterinnen einer radikalen Anthropozentrik gestehen der Natur keinen Eigenwert zu. Die Natur muss daher nicht um ihrer selbst willen erhalten oder geschützt werden,

¹³ Vgl. Marschütz: theologisch ethisch nachdenken, 319.

¹⁴ Birnbacher: Wo liegt das Problem?, 15.

sondern ausschließlich aus menschlichem Interesse heraus. Ihr Wert erschöpft sich in radikal-anthropozentrischen Konzeptionen im materiellen oder immateriellen Nutzen für den Menschen. Darum wird ein verantwortlicher Umgang mit der Natur auch nur insofern gefordert, als Eigeninteresse und Eigennutz des Menschen gebieten. Unschwer lässt sich daher sowohl eine strukturelle als auch eine motivationale Verwandtschaft des radikalen Anthropozentrismus mit dem Egoismus erkennen, welcher im praktischen Vollzug als moralisch wenig wertvoll einzustufen ist.¹⁵ Man würde den radikalen Anthropozentrismus jedoch vorschnell ethisch disqualifizieren, wenn man ihn lediglich als theoretischen Unterbau für die grenzenlosen menschlichen Machtansprüche betrachtet. Das Fundament dieser Argumentation und Weltanschauung ist nämlich in der klassischen abendländischen Philosophie, besonders in jener Immanuel Kants zu finden.¹⁶ Dieser steht in der Linie der römischen Rechtstradition, wenn er nur dem Menschen einen absoluten Wert zuspricht. Allein der Mensch als Person und einzig vernünftiges Wesen existiert „als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel zum Gebrauche* für diesen oder jenen Willen.“¹⁷ Das macht die unantastbare Würde des Menschen im Kern aus. Die übrigen Lebewesen haben im Gegensatz dazu „nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*.“¹⁸ Insofern alle nicht menschlichen Lebewesen hier als Sachen definiert sind, darf sie der Mensch als Mittel für seine Zwecke beliebig einsetzen. Als klassisches Beispiel für eine anthropozentrische Argumentation wird in der Literatur die Argumentation des rechten Umgangs mit Tieren, welcher in der Tugendlehre zu finden ist, angeführt. Kant argumentiert, dass Tiere deswegen nicht gewaltsam und grausam behandelt werden dürfen, weil dadurch das Mitgefühl des Menschen Schaden nehmen könnte, welches „eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage“¹⁹ darstellt. Insofern kommt die Pflicht den Tieren gegenüber nur als indirekte moralische Pflicht zum Tragen, nämlich als „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“²⁰. Verpflichtungsgrund ist dabei nach Kant die Moralität selbst, welche sowohl die edelste Anlage als auch das höchste Ziel des Menschen dar-

¹⁵ Vgl. Brenner: UmweltEthik, 123.

¹⁶ Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 21.

¹⁷ Kant: GMS, BA 65.

¹⁸ Kant: GMS, BA 65.

¹⁹ Kant: MS, A 108.

²⁰ Kant: MS, A 108.

stellt. Dieser sei gegen sich selbst vorrangig dazu verpflichtet, die in ihm angelegte Moralität zu verwirklichen. Die Moralität als Maßstab für jedes menschliche Handeln lässt die Verantwortlichkeit des Menschen zumindest den Tieren gegenüber nicht in die Beliebigkeit abfallen.²¹

Es gilt also festzuhalten, dass der Verpflichtungsgrund zur moralischen Handlung der Umwelt gegenüber in kantscher Argumentationstradition nicht in der Anerkennung eines wie auch immer gearteten Eigenwertes der Natur liegt. Der Wert der Natur kommt aus diesem Grund in radikal-anthropozentrischer Perspektive nur in Zusammenhang mit der Nützlichkeit für den Menschen in den Blick. Daher wird in diesem Zusammenhang auch von Nutzenstiftungen der Natur gesprochen, welche in drei Hauptkategorien zusammengefasst werden können²²:

- Die Natur dient dem Menschen als ökonomische Ressource und erscheint dabei durch ihren direkten materiellen Nutzen als schützenswert, etwa als Lieferantin von Rohstoffen, Grundlage für Ackerbau und Viehzucht oder Heizmaterial. Dieser Aspekt der Nützlichkeit lässt sich am leichtesten monetär quantifizieren.
- Die Natur bringt dem Menschen jedoch auch indirekten, ökologischen Nutzen. Ohne die Natur und ihre Kreisläufe wäre menschliches Leben nicht möglich: Sie erzeugt Sauerstoff durch Photosynthese und bindet dabei Kohlendioxid, erzeugt durch unzählige Mikroorganismen fruchtbaren Boden etc. Dieses Argument wird in der Literatur auch als Basic-Needs-Argument geführt.
- Schließlich leistet die Natur ihren Beitrag zum psychisch-emotionalen Wohlbefinden des Menschen. Sie dient diesem als Erholungsraum, als Heimat, stellt mit ihren vielen Sehenswürdigkeiten und Sinnesreizen eine ästhetische Bereicherung für das menschliche Leben dar. Außerdem kann die Natur das intellektuelle und spirituelle Leben des Menschen positiv befördern.

Im aktuellen umweltethischen Diskurs wird der radikal-anthropozentrische Ansatz kaum noch vertreten, was jedoch nicht heißt, dass derartige Argumentations- und Handlungsmuster in der Praxis keine Rolle mehr spielen würden.

²¹ Vgl. Marschütz: theologisch ethisch nachdenken, 322-324; Gorke: Eigenwert der Natur, 21-22.

²² Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 30-31.

2.1.2.2 Gemäßigte Anthropozentrik

Der gemäßigte anthropozentrische Ansatz unterscheidet sich vom radikalen dadurch, dass der Natur ein Eigenwert zuerkannt wird. Dieser bleibt jedoch stets ein *abgestufter*. Birnbacher konstatiert, dass die gemäßigte Anthropozentrik seitens der katholischen Theologie viele Anhänger findet. Diese versuchen, ohne dabei den Boden der Anthropozentrik zu verlassen, die Verengungen und Einseitigkeiten der radikalen Anthropozentrik aufzubrechen und verschiedene Anliegen von anderen, nicht anthropozentrischen Richtungen zu integrieren.²³ Die gemäßigt-anthropozentrischen Ansätze können daher als Mittlerposition hin zu den nicht anthropozentrischen Ansätzen gesehen werden.

Die dabei entstandenen umweltethischen Entwürfe werden bei diversen Autoren unterschiedlich bezeichnet:²⁴ So findet sich bei Michael Schlitt eine „relative Anthropozentrik“, bei Wilhelm Korff und Markus Vogt eine „ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik“, bei Hans-Jürgen Münk ein „anthroporelativer Ansatz“ sowie eine „Ethik ökologisch erweiterter Humanität“ bei Wilfried Lochbühler und Bernhard Irrgang. Im Gegensatz zu physiozentrischen Ansätzen hält die gemäßigte Anthropozentrik an der Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur fest. Sie nimmt jedoch gleichzeitig – im Gegensatz zu radikal-anthropozentrischen Ansätzen – die Stellung des Menschen *mit* und *in* der Natur ernst. Dennoch geht sie dabei nicht so weit, eine moralische Rücksichtnahme auf die Natur um ihrer selbst willen zu fordern.²⁵ Die erweiterte Verantwortung der Natur gegenüber wird damit argumentiert, dass die Natur zwar niemals moralisches Subjekt²⁶ (engl. *moral agent*), jedoch sehr wohl moralisches Objekt (engl. *moral patient*) sein kann. Radikal-anthropozentrische Ansätze erkennen ausschließlich den Menschen als moralisches Objekt an. Die gemäßigte Anthropozentrik weitet hingegen den Kreis der moralischen Objekte über die Grenzen der menschlichen Spezies (auf be-

²³ Vgl. Birnbacher: *Wo liegt das Problem?*, 15.

²⁴ Ich folge in der zusammenfassenden Darstellung Marschütz, der in seinem Buch eine konzise Zusammenfassung der Thematik bietet. Vgl. Marschütz: *theologisch ethisch nachdenken*, 325-327.

²⁵ Vgl. Marschütz: *theologisch ethisch nachdenken*, 325.

²⁶ Die philosophische Debatte, ob der Mensch metaphysisch bzw. immer moralisches Subjekt ist, oder nur empirisch, also nur dann, wenn er diese Anlage zum moralischen Subjekt auch verwirklichen kann, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter dargestellt werden.

stimmte Teile) der Natur aus. Unterscheidungskriterium der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit ist somit nicht mehr nur die Moralfähigkeit, sondern auch der jeweilige abgestufte Eigenwert der entsprechenden Erscheinungsformen der Natur.

Die Beimessung eines bestimmten, differenzierten Eigenwertes schließt dabei meist an die klassische Naturordnung der aristotelischen Tradition an. Bei Aristoteles wird die Naturordnung als eine hierarchische Stufenordnung, eine *scala naturae*, verstanden. Diesem Denkkonzept folgend postulieren Vertreter des gemäßigt-anthropozentrischen Ansatzes auch eine hierarchische, also abgestufte Verantwortung des Menschen gegenüber den unterschiedlichen moralischen Objekten. So ist der Mensch, dem aristotelischen Axiom der *scala naturae* folgend, gegenüber der Tierwelt stärker in die Verantwortung gerufen als gegenüber der Pflanzenwelt. Auf der untersten Stufe steht schließlich die unbelebte Natur, welche folglich auch den geringsten moralischen Verpflichtungscharakter hat.

Die Verantwortung des Menschen der Natur gegenüber orientiert sich also an der Höhe des ihr zukommenden Eigenwertes. Dieser hingegen orientiert sich an der Ordnung bestimmter hierarchischer (Entwicklungs-)Modelle, wie sie zum Beispiel seitens der Evolutionsbiologie vertreten werden. Der gemäßigt-anthropozentrische Ansatz ist somit gut mit modernem Fortschritts- und Evolutionsdenken vermittelbar. Gleichzeitig kann er in seiner Argumentation jedoch an klassische Argumentationsschemata der westlichen Philosophie anknüpfen. Dies erklärt wohl den Erfolg und die breite Zustimmung, die dieser Ansatz in der Fachwelt erfährt.

2.1.3 Kritische Würdigung

Eine große Stärke der anthropozentrischen Umweltethik ist, wie bereits aufgezeigt wurde, dass sie nahtlos an die vorherrschende abendländische Philosophie und Rechtstradition anschließen kann. Sie entwickelt keine neue Kosmologie, die erst diskutiert und anschließend von der Scientific Community und schließlich der Allgemeinheit angenommen werden müsste. Vielmehr argumentiert sie mit konsensfähigen Welt- und Wertvorstellungen, allem voran der Idee der allgemeinen Menschenwürde. Aufgrund dieser Basis ist der Weg zu einer politischen Implementierung umweltethischer Er-

kenntnisse sicherlich weniger weit als bei anderen Konzepten. Schließlich sind nahezu alle Staaten der Welt, entweder durch ihre eigene Verfassung oder durch ihre Mitgliedschaft bei den Vereinten Nationen, zur Einhaltung und zum Schutz der Menschenrechte offiziell verpflichtet. Gleichzeitig ergeben sich durch die Argumentation mit der allgemeinen Menschenwürde auf der pragmatischen Ebene auch Probleme. So sind das Konzept und dessen politische Ausformung, etwa in der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, weder philosophisch unwidersprochen noch ubiquitär anerkannt.²⁷ Positiv zu werten ist jedoch, dass mittels der gemäßigten Anthropozentrik ein umfassender Umweltschutz gewährleistet werden kann. Dadurch, dass die Menschenwürde aller heute lebenden Menschen und aller potentiell zukünftigen Generationen ernst genommen wird, ergeben sich weitgehende Schutzpflichten der Natur gegenüber. So hat der Mensch in einer gemäßigten anthropozentrischen Kosmologie in seiner „Sonderstellung als Glied, Mitte und Herr der Natur“²⁸ sehr weit reichende Verantwortung der Natur gegenüber wahrzunehmen.

Dennoch entbrennt vor allem seitens physiozentrischer Denker gegenüber dem Anthropozentrismus heftige Kritik. Diese betrifft sowohl den gemäßigten als auch den radikalen Anthropozentrismus und lässt sich im Wesentlichen auf drei Hauptargumente fokussieren²⁹:

- Zuerst sieht sich die anthropozentrische Ethik mit einem ethischen Einwand konfrontiert. Dieser unterstellt ihr eine Unaufgeklärtheit über die eigenen Motive. Sie sei hauptsächlich an der Wahrung der Eigeninteressen des Menschen interessiert. Dies untergrabe jedoch ihren ethischen Anspruch.
- Der nächste Einwand ist ein ökologischer. Er kritisiert, dass eine anthropozentrische Ethik nur diejenigen Teile der Natur konsistent zu schützen vermag, welche als für den Menschen wertvoll erscheinen. Der Schutz von Arten und ökologischen Prozessen³⁰, welche dem Menschen nicht nützlich sind, könnten auf der theoretischen Ebene nicht zufriedenstellend begründet werden. Eine Umwelte-

²⁷ Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Konzept der Menschenwürde verweise ich auf das aktuelle Werk von Peter Schaber: Menschenwürde.

²⁸ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 81.

²⁹ Vgl. Brenner: UmweltEthik, 124.

³⁰ Siehe dazu Punkt 2.4.2

thik, die den Herausforderungen unserer Zeit gerecht werden will, müsse daher anders konzipiert werden.

- Schließlich wird gegen den anthropozentrischen Ansatz der Konsistenz-Einwand erhoben. Dieser qualifiziert die umweltethische Anthropozentrik als selbstwidersprüchlich und inkonsistent. Es sei nämlich nicht möglich, das, was die Natur bzw. bestimmte Teile der Natur für den Menschen bedeuten, vollständig zu erfassen und ein für alle Mal festzulegen. Die menschlichen Interessen an der Natur ändern sich im Laufe der Zeit. So erscheinen manche Unkräuter von gestern als die Heilkräuter von heute. Außerdem lasse sich durch die Begrenztheit unserer naturwissenschaftlichen Einsichten in ökologische Zusammenhänge niemals mit letzter Sicherheit sagen, „auf welcher Höhe“ eine biologische Art letztlich steht. Denn ob eine Art, die als für den Menschen unnützlich erlebt wird, nicht doch eine wichtige Aufgabe im Ganzen des ökologischen Systems einnehme und deshalb auch des Menschen willen geschützt werden müsse, könne vom Menschen niemals mit Sicherheit definiert werden.

2.2 Physiozentrische Ansätze

In physiozentrischen Ansätzen wird moralischer Eigenwert nicht nur dem Menschen sondern auch (Teilen) der Natur zugestanden. Je nachdem, wie die Grenzlinien der direkten Verantwortung des Menschen gezogen werden, lassen sich drei Gruppen definieren: pathozentrische, biozentrische und holistische Ansätze.

2.2.1 Das pathozentrische Modell

In pathozentrischen Ansätzen wird der Kreis der direkten Verantwortlichkeit des Menschen auf einen Teil der Tierwelt hin ausgedehnt. Kriterien dabei sind Empfindungs-, Bewusstseins- und Leidensfähigkeit. Höher entwickelten Entitäten aus der Tierwelt wird aufgrund ihrer differenzierten Wahrnehmungsfähigkeit moralischer Eigenwert zugestanden. Daraus folgt, dass sie um ihrer selbst willen geschützt werden müssen und ihnen dem Menschen gegenüber Rechte zukommen. Nach unten hin ziehen Vertreter dieses Ansatzes jedoch eine scharfe Trennlinie. Jedem Wesen, das die genannten Krite-

rien nicht erfüllt, kommt lediglich instrumenteller Wert zu.³¹ Warum jedoch gerade diese Kriterien zur Begründung eines moralischen Eigenwertes und ausschlaggebend für die menschlichen Handlungen gesehen werden, wird erst durch die Berücksichtigung des philosophischen Bezugsrahmens einsichtig. Prominentester Vertreter dieses Ansatzes ist der australische Philosoph Peter Singer³². Seine Position lässt sich als Präferenz-Utilitarismus beschreiben. Mit dem klassischen Utilitarismus postuliert er als wichtigstes Beurteilungskriterium für eine Ethik das Minimieren von Leid und das Maximieren des Glücks aller von einer Handlung Betroffenen. Dieser hedonistischen Wertlehre folgend, wird in logischer Konsequenz „die Leidens- und Glücksfähigkeit der vom Handeln Betroffenen zum zentralen Kriterium ethischer Verpflichtung“³³. Die reine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch stellt für Singer daher keinen Grund für eine ethische Bevorzugung dar und wird von ihm als „Speziesismus“ abgelehnt. Aus der Perspektive Singers ist auch der Personenbegriff nicht von vornherein auf die menschliche Spezies beschränkt. Er bricht damit den klassischen Personenbegriff auf und definiert auch „einige nichtmenschliche Tiere“ als „Person“.³⁴ Als Kriterium für die Unterscheidung von Personen und Nicht-Personen zieht er nicht die Zugehörigkeit zur Spezies „Homo sapiens“ heran, sondern die Merkmale der Rationalität und des Selbstbewusstseins.³⁵ Da Personen, also selbstbewusste und rationale Wesen, sich selbst als eine Entität mit Zukunft wahrnehmen, haben sie auch Interessen und Präferenzen, welche sich auf die Zukunft beziehen. Aus präferenz-utilitaristischer Sicht verbietet sich das Töten von Personen deshalb, weil dadurch eine Präferenz vereitelt wird: „Eine Person zu töten bedeutet darum normalerweise, nicht nur eine, sondern eine Vielzahl der zentralsten und bedeutendsten Präferenzen, die ein Wesen haben kann, zu verletzen.“³⁶

Singer weitet das Gleichbehandlungsprinzip auf alle Lebewesen aus, welche dem Kriterium der Rationalität und des Selbstbewusstseins entsprechen. Dies sind für ihn

³¹ Vgl. Halter/Lochbühler: Ökologische Theologie und Ethik II, 41.

³² Sein Buch „Animal Liberation“ hat eine ganze Ära der umweltethischen Diskussion geprägt. Dabei wandte er sich gegen eine a priori Vorrangstellung des Menschen gegenüber der Tierwelt.

³³ Halter/Lochbühler: Ökologische Theologie und Ethik II, 41.

³⁴ Vgl. Singer: Praktische Ethik, 155.

³⁵ Vgl. Singer: Praktische Ethik, 120.

³⁶ Singer: Praktische Ethik, 129.

zum Beispiel Menschenaffen, Delphine, Hunde, Katzen und Schweine.³⁷ Dass er hingegen Menschen, die beeinträchtigt sind und diese Kriterien nicht erfüllen, keinen personalen Status zugesteht, und diese dadurch nicht mehr um ihrer selbst willen als erhaltungswürdig erscheinen, macht Singers zu einem der umstrittensten zeitgenössischen Philosophen.

Neben Peter Singer gilt Tom Regan als Begründer der modernen Tierethik. Regans Ansatz ist noch radikaler als der seines Kollegen, da er weit größere Teile des Tierreichs als Teil der moralischen Gemeinschaft definiert.³⁸ Alle Lebewesen, die das Kriterium „empfindendes Subjekt eines Lebens“ (engl. *experiencing subject of a life*) erfüllen, haben ihm gemäß einen „inhärenten Wert“. Auf dieser Basis fordert er Rechtsgleichheit für alle derartigen Wesen: „Alle, die inhärenten Wert haben, haben ihn gleichermaßen, egal, ob sie menschliche Tiere sind oder nicht.“³⁹

Argumentativ bedienen sich die pathozentrischen Ansätze der Analogiebildung aus dem menschlichen Bereich. Weil auch manche Tiere Schmerz empfinden oder Subjekt eines eigenen Lebens sind, sind auch sie um ihrer selbst willen schützenswert. Wird jedoch versucht, die Reichweite der direkten menschlichen Verantwortung auf niedrigere Lebensformen und schließlich sogar die ganze Natur hin auszudehnen, kommt die Analogiebildung sehr schnell an ihre Grenzen. Die nächsten beiden vorgestellten Modelle gehen in ihrer Argumentation daher anders vor.

2.2.2 Das biozentrische Modell

Vertreterinnen und Vertreter des biozentrischen Ansatzes erkennen allem, was lebt, einen moralischen Eigenwert zu. Lebendiges wird dabei von Nicht-Lebendigem klassischerweise durch den Willen zum Leben unterschieden. Geschichtlich gesehen stehen die biozentrischen Ansätze im denkerischen Erbe Albert Schweitzers, der für seine Ethik das Prinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben“ prägte. Er zeichnet für den Satz ver-

³⁷ Vgl. Singer: Praktische Ethik, 155-158.

³⁸ Vgl. Marschütz: theologisch ethisch nachdenken, 333-334.

³⁹ Regan: Wie man Rechte für Tiere begründet, 43-44.

antwortlich: „Ich bin Leben, inmitten von Leben, das leben will.“⁴⁰ Jedes Lebewesen habe einen Anspruch auf Leben und rufe alleine durch seine Existenz als lebendiges Wesen den Menschen in die Verantwortung. Somit wird in der biozentrischen Umweltethik, wie Vogt zusammenfasst, der Wille zum Leben der Maßstab, an dem sich moralisches Handeln zu messen habe.⁴¹ Als Argumentationsbasis dient dabei im Regelfall ein erweiterter Interessensbegriff. Alles Lebendige zeigt durch seinen Selbsterhaltungs- und Entfaltungstrieb Interesse am Leben, setzt sich Zwecke und ist damit ein Subjekt. Als solches jedoch ist es um seiner selbst erhaltungswürdig. Die biozentrische Umweltethik dehnt also die Reichweite der direkten moralischen Verantwortung des Menschen über alle lebendigen Entitäten hinweg aus.⁴²

Offen ist jedoch die Frage, ob der Mensch, der allen Lebewesen gegenüber in die direkte moralische Verantwortung gerufen ist, allen Lebewesen gegenüber gleich verantwortlich ist bzw. überhaupt sein kann. Die Beantwortung dieser Frage spaltet die Biozentriker in zwei Lager. Während radikale Proponenten dieser Strömung auf der prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Lebewesen beharren, anerkennen gemäßigte Vertreter einen Rangunterschied zwischen verschiedenen Lebewesen.

2.2.2.1 Radikale Biozentrik

Albert Schweitzer wird als ein wesentlicher Vorläufer der biozentrischen Umweltethik betrachtet. Für ihn gibt es keine Lebewesen, die lediglich einen abgestuften Eigenwert hätten. Er lässt keine Unterschiede im Wert der lebendigen Entitäten gelten, sondern besteht entschieden auf die prinzipielle Gleichwertigkeit allen Lebens: Baum, Käfer, Mensch und Bakterie stehen daher äquivalent nebeneinander. Dies macht ihn zu einem Vertreter der egalitaristischen oder radikalen Biozentrik.⁴³ Im Folgenden Zitat wird Schweitzers kompromisslose Position besonders deutlich:

⁴⁰ Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben, 21.

⁴¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 254.

⁴² Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 22; sowie Schockenhoff: Ethik des Lebens, 82.

⁴³ Schockenhoff macht in seiner Darstellung jedoch deutlich, dass Schweitzer, was Beispielsweise lebenspraktische Notwendigkeiten betrifft, dem Menschen sehr wohl eine Vorrangstellung eingeräumt hat (vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 104).

„Das Unterfangen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserem Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein völlig subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und im Weltganzen für eine Bedeutung hat? Im Gefolge dieser Unterscheidung taucht die Ansicht auf, dass es wertloses Leben gebe, dessen Schädigung und Vernichtung unbedenklich seien. Unter wertlosem Leben können dann, je nach Umständen, bestimmte Arten von Insekten oder auch primitiv scheinende Völker verstanden werden.“⁴⁴

In der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gibt es folglich kein Lebewesen, durch dessen Schädigung sich der Mensch nicht schuldig machen würde. Schweitzer ist sehr wohl bewusst, dass der Mensch aufgrund seiner natürlichen Verfasstheit immer wieder in die Dilemmasituation gerät, Leben zerstören zu müssen, um sein eigenes oder ein anderes Leben zu retten. Er entwickelt jedoch keine theoriegeleiteten Handlungsempfehlungen, sondern überlässt es der moralischen Abwägung und Kompetenz des Einzelnen, im konkreten Fall zu entscheiden.⁴⁵ Ein Schuldigwerden des Menschen gegenüber dem Leben sei jedoch unumgänglich. In diesem Sinne bezeichnet Schweitzer das gute Gewissen als eine Erfindung des Teufels.⁴⁶

2.2.2.2 Gemäßigte Biozentrik

Die gemäßigte Biozentrik versucht menschliche Eingriffe in das Leben systematisch zu legitimieren. Im Gegensatz zu Schweitzer entwirft sie eine Rangordnung der ethischen Berücksichtigungswürdigkeit. Auf diesem Wege versuchen diese neueren bioethischen Entwürfe das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben für die Praxis allgemein anwendbar zu machen. Innerhalb der gemäßigten biozentrischen Ansätze haben sich unterschiedlichen Kriterien der Wertabstufung in der belebten Natur etabliert. Wie es auch für den gemäßigten Anthropozentrismus gilt, orientiert sich die dabei entworfene Rangordnung an der aristotelischen Idee der *scala naturae*.⁴⁷ Ein mögliches Einteilungskriterium ist

⁴⁴ Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben, 157.

⁴⁵ Vgl. Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben, 109.

⁴⁶ Vgl. Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben, 40.

⁴⁷ Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 103.

die Ausgeprägtheit des Vermögens, sich eigene Ziele setzen und verfolgen zu können.⁴⁸ Im Falle eines Interessenskonfliktes könnte auf dieser Basis eine differenzierte, theoriegeleitete Handlungsempfehlung erfolgen und die Bevorzugung eines höher entwickelten Wesens argumentiert werden.

2.2.3 Das holistische Modell

Holistische Modelle dehnen die direkte moralische Verantwortung des Menschen über die ganze Natur hinweg aus. Es ist jedoch wichtig, festzuhalten, dass zwei unterschiedliche Auffassungen des Holismus existieren. So lässt sich zwischen einem *monistischen* und einem *pluralistischen* Holismus⁴⁹ differenzieren. Ersterer wird häufig auch unter dem Begriff des Ökozentrismus geführt und gesteht nur dem Gesamtsystem der Natur einen moralischen Eigenwert zu, den im (Öko-)System vorkommenden Individuen jedoch nur hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Ganze. Der monistische Holismus wurde wegen seiner Geringschätzung des Individuums stark kritisiert und wird in seiner Reinform heute nicht mehr vertreten. Wenn daher in der aktuellen Debatte von holistischer Umweltethik die Rede ist, so ist in der Regel ein pluralistischer Holismus gemeint, welcher nicht nur Gesamtsystemen moralischen Status und damit Eigenwert zuschreibt, sondern auch Individuen.

Vertreterinnen und Vertreter dieser ethischen Argumentationslinie stellen die schärfsten Kritiker der anthropozentrischen Weltansicht dar. Die Besonderheiten der menschlichen Spezies – wie etwa die Abstraktionsfähigkeit oder die Handlungsfreiheit – werden von Vertreterinnen und Vertretern des holistischen Modells⁵⁰ zwar nicht nivelliert, es wird auf deren Basis jedoch keine Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur eingefordert. Der Mensch ist also nicht länger Zentrum oder gar Kulminationspunkt der natürlichen Entwicklung. Zwischen den Myriaden an natürlichen Erscheinungsformen soll daher nach Ansicht holistischer Denkerinnen und Denker der Gleich-

⁴⁸ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 254.

⁴⁹ Vgl. Gorke: Eigenwert der Natur, 23-24.

⁵⁰ Prominente Verfechter des holistischen Ansatzes sind zum Beispiel: Klaus Michael Meyer-Abich, Aldo Leopold, J.B. Callicot, P.W. Taylor, Joseph R. DesJardins, Martin Gorke und der Theologe Günter Altner (Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 106 und Brenner: UmweltEthik, 130).

heitsgrundsatz gelten. Die Natur wird dadurch in ihrem moralischen Wert, im Unterschied zur anthropozentrischen Sicht, stark aufgewertet. Die Menschen sollen aus der Perspektive holistischer Ethik „auch hinsichtlich der unbelebten Natur anerkennen, dass wir dieselben *prima-facie-Pflichten* zu ihrer Nicht-Schädigung, ihrem Schutz und ihrer Förderung haben, wie sie uns eine altruistische Ethik gegenüber unseren Mitmenschen auferlegt.“⁵¹ Holistische Denkerinnen und Denker bleiben in aber nicht bei der Forderung nach einer Ausweitung der solidarischen Verantwortlichkeit des Menschen auf die Natur hin stehen. Vielmehr verlangen sie, dass die direkte Verpflichtung des Menschen der Natur gegenüber auch rechtlich implementiert wird. Auf diese Weise sollen Existenz- und Schutzrechte in der Gesellschaft vertraglich absichert werden. Dieses Anliegen wird etwa vom Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich⁵², dem bereits zitierten Martin Gorke und dem Theologen Günter Altner⁵³ vertreten.

Im Folgenden gilt es zu prüfen, ob der Ruf nach der Ausdehnung der menschlichen Verantwortung über die ganze Natur logisch und widerspruchsfrei argumentiert werden kann. Um die Konsistenz und ethische Relevanz des holistischen Modells beurteilen zu können, ist es daher notwendig, die Argumentationslinien der holistischen Ethik zu verstehen. Zu diesem Zwecke sollen die beiden Hauptargumente anhand zweier Autoren, des Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich und des Umweltethikers Martin Gorke, in den Blick genommen werden. Gemeinsam ist beiden Denkern, dass sie nicht nach der Ausdehnungslogik argumentieren, welche die zwischen den Menschen geltenden ethischen Normen auf weitere Teile der Natur ausdehnt, sondern in der Argumentation neu ansetzen.

2.2.4.1 Klaus Michael Meyer-Abich

Für Meyer-Abich ist die Einheit des Menschen mit der Natur der Kernpunkt seiner Argumentation. Das Verbindende zwischen Mensch und Natur ist für ihn primär die existentielle Situation der Kontingenz. Eng verbunden und vernetzt begreift er die Welt als

⁵¹ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 105.

⁵² Vgl. Meyer-Abich: Wege zum Frieden mit der Natur.

⁵³ Vgl. Altner: Naturvergessenheit, v.a. 111-115.

einen großen Organismus, welcher den Menschen, die belebte sowie die unbelebte Natur umfasst. Aus dieser Perspektive konstituieren alle existierenden Entitäten zusammen sozusagen eine Superentität, welche in ihrer Ganzheit mehr als die Summe ihrer Einzelteile repräsentiert. Dieses Ganze hat nach Meyer-Abich einen Eigenwert und muss geschützt werden. Innerhalb dieses Ganzen ist der Mensch nur ein kleiner Teil. Als solcher steht er aber niemals isoliert, getrennt und abseits, sondern ist immer zutiefst eingebettet und eingewoben in den Gesamtbezug. Von dieser Prämisse ausgehend vollzieht Meyer-Abich auch auf der begrifflichen Ebene einen Perspektivenwechsel. Er gebraucht den Begriff der *natürlichen Mitwelt*, welchen er statt des Begriffes der Umwelt bzw. des Milieus verwendet. Dieser Neologismus unterstreicht einerseits, dass die Umwelt niemals nur die passive Ummantelung des Menschen darstellt, sondern – sofern diese lebendig ist – aktiv mit dem Menschen interagiert. Andererseits wird dadurch auf die Beliebigkeit der Perspektive hingewiesen. So ist das, was als Zentrum und Umgebung gesehen wird, immer eine Frage der Sichtweise und könnte auch genau umgekehrt gesehen werden. Gorke schreibt diesbezüglich: „Tiere, Pflanzen, Mineralien, Wälder und Meere (...) werden unter holistischer Perspektive zu Subjekten mit einer eigenen, d.h. nicht nur auf den Beobachter bezogenen Wirklichkeit. Sie werden zu ‚Gegenübern‘, die aus sich heraus Rücksicht und Respekt verdienen.“⁵⁴ Dies ergebe schließlich eine umfassende Schutzpflicht gegenüber allem Lebendigen. Denn, wenn „alles zugleich Zentrum und Mitwelt ist, so folgt daraus der umfassende Erhaltungsanspruch von allem Lebendigen.“⁵⁵ Die Perspektive vom Ganzen her wird bei Meyer-Abich die primäre. Von hier aus soll der Mensch denken und handeln und auf diese Weise globale Verantwortung übernehmen. Das Mit Sein des Menschen mit der Natur, welches als kosmische Regel erkannt wurde, wird aus sich selbst heraus zu dem moralischen Anspruch des Mitsein-Sollens. Aus dieser Überzeugung fordert er eine umfassende Solidarität mit allem, was mit dem Menschen existiert. Da Meyer-Abich in dieser Argumentation jedoch von einem Sein, welches deskriptiv hergeleitet wurde, auf ein Sollen schließt, begeht er einen naturalistischen Fehlschluss. Dieser besagt, dass es illegitim ist, von einem Sein auf ein Sollen zu schließen. Meyer-Abich entzieht sich dieser Kri-

⁵⁴ Gorke: Was spricht für eine holistische Umweltethik, 98.

⁵⁵ Brenner: UmweltEthik, 131.

tik, indem er den Unterschied zwischen Sein und Sollen nivelliert. Er meint, die Unterscheidung von Sein und Sollen alleine impliziere eine nicht holistische und letztlich reduktionistische Sicht der Welt.⁵⁶

2.2.4.2 Martin Gorke

Martin Gorke⁵⁷ wiederum setzt für seine Argumentation am Begriff der Moralität selbst an, indem er anerkennt, dass die holistische Ethik mit einer gemäßigten Anthropozentrik und Pathozentrik hinsichtlich der Schutzpflichten gegenüber der Natur eine große Schnittmenge haben kann. Dennoch lasse sich Arten- und Wildnisschutz nur aus der Perspektive der holistischen Ethik heraus begründen. Er kritisiert daher in seinem Buch zum Thema Artenschutz die Konvergenzhypothese, welche davon ausgeht, dass die verschiedenen umweltethischen Konzepte in der Praxis zu denselben Schlüssen führten.⁵⁸ In seinem jüngeren Werk macht er noch einmal deutlich: „*Konsequenter* Wildnisschutz lässt sich ebenso wie ein *allgemeiner* (d.h. prinzipiell *alle* Arten umfassender) Artenschutz nur im Rahmen einer holistischen Ethik sachlich überzeugend und psychologisch kohärent begründen.“⁵⁹ Dabei gehe es heutzutage beim Naturschutz in erster Linie um „den Schutz von Arten, Ökosystemen und ihren Prozessen.“⁶⁰

Aber nicht nur deswegen ist für Gorke der holistische Ansatz der logische Zugang. Vielmehr sieht er nur in einer holistischen Ethik die Moral in ihrem universalen Charakter verwirklicht. So ist für Gorke der Ausgangspunkt seiner Begründung „allein der Begriff der Moral“⁶¹. Dessen Universalität verbiete es, die moralische Berücksichtigungswürdigkeit in irgendeiner Form einzugrenzen. Vielmehr müsse der moralische Standpunkt, „sofern er wirklich konsequent und konsistent sein will, *allem* was existiert

⁵⁶ Vgl. Brenner: UmweltEthik, 132.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden Gorke: Eigenwert der Natur; bzw. Gorke: Artensterben.

⁵⁸ Vgl. Gorke: Artensterben, 130-198. In seinem Buch Eigenwert der Natur illustriert er dies anhand des Beispiels von eingeschleppten Kaninchen auf einer kalifornischen Insel, welche eine einzigartige Pflanzenart in ihrer Existenz gefährden (vgl. a.a.O: 26).

⁵⁹ Gorke: Eigenwert der Natur, 19.

⁶⁰ Gorke: Eigenwert der Natur, 26.

⁶¹ Gorke: Eigenwert der Natur, 19. Der Begriff der Moral ist jedoch nicht der einzige Ansatzpunkt von holistischen Denkern. So können etwa auch empirische Befunde, etwa aus Ökologie und Evolutionsbiologie, wie bei Rolston und Callicott, sowie metaphysische Konzeptionen, wie sie bei Meyer-Abich aufgezeigt wurde, als Argumentationsbasis herangezogen werden (vgl. ebd.).

ethische Berücksichtigung einräumen.“⁶² Gegenüber Vorwürfen, die holistische Ethik baue auf starke metaphysische Prämissen und könne daher nicht intersubjektiv begründet werden, geht Gorke in die Offensive: Nach dem Grundsatz der Sparsamkeit, einer für die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft zentralen Prämisse, erweise sich das holistische Modell als das voraussetzungsärmste. Daher kommt er zu dem Schluss: „Nicht das *universale* Moralkonzept des Holismus leidet unter Begründungsnot, sondern all jene Konzepte, die *Grenzen* der Berücksichtigungswürdigkeit ziehen.“⁶³

Gorke lehnt als holistischer Umweltethiker, so wie es bei Albert Schweitzer dargestellt wurde, eine Abstufung des Eigenwertes innerhalb der verschiedenen Entitäten kategorisch ab. Wenn es nun in praktischen Lebensvollzügen dazu kommt, dass der Mensch genötigt ist, durch sein Handeln in die Natur einzugreifen, muss zuerst ausgewiesen werden, dass der Eingriff auch wirklich unvermeidlich ist. Es ist also für den Menschen nicht selbstverständlich, nach Belieben in die Natur eingreifen zu können. Es bedarf vielmehr zuvor einer Umkehr der Beweislast. Wenn es dabei unter verschiedenen Entitäten und ökologischen Systemen zu Zielkonflikten kommt, macht es die unterschiedslose Gleichrangigkeit aller Konfliktparteien schwierig, zu einer konkreten ethischen Entscheidung zu kommen. Eine Güterabwegung ist laut Gorke jedoch auch trotz egalitärer Gleichrangigkeit durchaus möglich. Er verweist zu diesem Zweck auf die Kriterien der größtmöglichen Schonung nichtmenschlicher Lebewesen bzw. die größtmögliche Zulassung der Eigendynamiken ökologischer Systeme.⁶⁴

2.2.5 Kritische Würdigung

Holistische Denkerinnen und Denker bereichern die umweltethische Debatte durch ihre hohe Sensibilität gegenüber der unbelebten Natur. Die von ihnen geforderte Umkehr der Beweislast macht deutlich, dass der Mensch nicht beliebig und ohne entsprechende Verantwortung und Fürsorge in die Natur eingreifen darf. Des Weiteren ist würdigend hervorzuheben, dass die holistische Umweltethik den Menschen in seiner – oft vernach-

⁶² Gorke: Artensterben, 254.

⁶³ Gorke: Eigenwert der Natur, 19.

⁶⁴ Vgl. Gorke: Artensterben, 271.

lässigten – leiblichen Verfasstheit und Bedürftigkeit ernst nimmt. Der Mensch, als hochentwickeltes Lebewesen, ist zutiefst abhängig von natürlichen Kreisläufen. So ist er zum Beispiel auf Mikroorganismen angewiesen, die seinen Ackerboden aufbereiten oder auf Bäume und Algen, die ihm den nötigen Sauerstoff zum Atmen zur Verfügung stellen. Diese und andere empirisch nachweisbare systemische Vernetzungen werden von der holistischen Umweltethik besonders hervorgehoben. Darüber hinaus ist die außerordentliche Anschlussfähigkeit des Konzepts der Ganzheit und allumfassenden Einheit an östliche Religionen und die Erfahrungen vieler spirituell Suchender auf der ganzen Welt positiv zu erwähnen.

Die holistische Ethik sieht sich aber auch mit vielen Problemen und harscher Kritik konfrontiert. Ein erster Kritikpunkt betrifft deren die Auseinandersetzung derselben mit dem Anthropozentrismus. So wird der holistische Ansatz zumeist als Gegenstück zum Anthropozentrismus entworfen, welchem er ein krudes dualistisches Weltverständnis vorwirft, das nur den Menschen als wertvoll erachtet und die außermenschliche Natur als wertfreies Material ansieht. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen einem dualistischen und einem anthropozentrischen Weltbild. Mit der anthropozentrischen Ethik muss nicht automatisch eine Abwertung des nichtmenschlichen Lebens verbunden sein, wie dies bei einer dualistischen Weltsicht der Fall wäre. Dennoch erfreut sich in der holistischen Ethik „diese notorische Fehleinschätzung (...) gegenwärtig immer noch großer Beliebtheit.“⁶⁵ Schockenhoff wirft Gorke in weiterer Folge bei dessen Rezeption des anthropozentrischen Ansatzes sogar „eklatante Fehltritte“ vor.⁶⁶

Zudem wird von pragmatischer Seite eingewendet, dass eine Etablierung der physiozentrischen Ethik keine großen Auswirkungen auf die Praxis habe. Baumgartner, der sich eingehend mit dem Motivationsproblem in der Umweltethik beschäftigt, erwartet sich seitens der holistischen Ethik keine große Unterstützung zu dessen Lösung. Er meint, „die tieferen Ursachen des Motivationsproblems bleiben von einer ‚neuen‘, physiozentrischen Ethik weitgehend unberührt, die Grenzen des (subjektiven) Könnens der

⁶⁵ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 117.

⁶⁶ Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 117.

Handlungssubjekte werden selbst im Falle einer kognitiven Anerkennung moralischer Pflichten *gegenüber* der nichtmenschlichen Natur nicht notwendig erweitert.⁶⁷

Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass beim gemäßigten Physiozentrismus auf der „*theoretischen Begründungsebene*“ der Wertunterschied zwischen Natur und Mensch nivelliert wird. Dies führt einerseits zu einem unüberwindlichen Dilemma innerhalb der holistischen Umweltethik, wenn auf der „*praktischen Handlungsebene*“ eine Ungleichbehandlung zugelassen wird.⁶⁸ Andererseits stellt sich die Frage, ob es nicht einer „hypertrophen Ausweitung der Moral“ gleichkommt, ökologische Systeme auf eine Stufe mit dem Menschen zu stellen, was die moralische Rechtsposition betrifft.⁶⁹ Einerseits erscheint dieser Anspruch an die menschliche Verantwortung unerhört groß. So stellt Schockenhoff fest: „Eine Ethik, die den Menschen metaphysisch schuldig spricht, wenn er einen Baum ‚tötet‘, diskreditiert sich selbst durch die Ungeheuerlichkeit ihres Anspruchs.“⁷⁰ Andererseits passiere dabei eine „illegitime Übertragung sozialetischer Kategorien auf die Welt der Natur“⁷¹. Es komme dabei zu einer Quasi-Personalisierung der natürlichen Erscheinungswelt, welche letzten Endes auch dem Gedanken der menschlichen Verantwortung für ihre Erhaltung, durch die Einebnung seines personalen Anspruches den Boden entziehe.⁷² Als weiterer Einwand gegen eine holistische Argumentation werden die „schwerwiegenden philosophischen Probleme beim rationalen Ausweis der transsubjektiven Gültigkeit“ vorgebracht, welche „bislang nicht konsensfähig gelöst werden“ konnten.⁷³

⁶⁷ Baumgartner: Umweltethik – Umwelthandeln, 222.

⁶⁸ Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 116.

⁶⁹ Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 116.

⁷⁰ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 115.

⁷¹ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 115.

⁷² Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens 116.

⁷³ Vgl. Baumgartner: Umweltethik – Umwelthandeln, 223.

3 Kriterien einer christlichen ökologischen Ethik

Wenn die Ethik versucht, verschiedene Normen und Kriterien für das menschliche Handeln zu entwickeln, dann geschieht dies stets weder losgelöst von Raum und Zeit noch von der Perspektive des Menschen.⁷⁴ So sind selbst Normen, welche ein größtmögliches Maß an objektiver Gültigkeit aufweisen, aus der notwendig subjektiven Sicht von Individuen heraus entwickelt worden. Diese Individuen stehen ihrerseits im Kontext ihrer Epoche und sind vom Zeitgeist und dem sozio-kulturellen Umfeld beeinflusst und durch ihr biographisches Geworden-Sein individuell geprägt. Darüber hinaus sind Menschen in ihrem wissenschaftlichen Schaffen stets von bestimmten Interessen geleitet. Dies ist dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess geschuldet, welcher seinen Ausgang immer bei konkreten Fragen nimmt. Durch diese Erwägungen wird klar, dass hinter jeder moralischen Norm und jedem Bewertungskriterium menschlicher Handlung stets eine bestimmte Weltsicht und ein Werthorizont stehen müssen. Da diese oft unbewussten Vorentscheidungen und Überzeugungen sich wesentlich auf die Entwicklung der jeweiligen ethischen Maßstäbe auswirken, ist es wichtig, diese zu benennen und für die Kritik anderer zugänglich zu machen. Andreas Lienkamp macht dies deutlich: „(...) es gibt keinen außerkulturellen Bezugspunkt, von dem her eine vermeintlich ‚kulturfreie‘ Ethik produziert werden könnte. Keine Wissenschaft ist voraussetzungslos; vielmehr ist jedes Denken perspektivisch und reich an expliziten wie impliziten Prämissen“.⁷⁵ In diesem Sinne ist es im Rahmen dieser Arbeit wichtig, das normative Bezugssystem der christlichen Umweltethik zu beleuchten. Schließlich versteht sich auch diese Arbeit als Beitrag zur christlichen Umweltethik und muss sich daher ihrer eigenen Perspektivität vergewissern.

Eine wesentliche Prägung erfährt das christliche Umweltdenken durch die Heilige Schrift. Darin auffindbare Grundzüge des Gottes- und Menschenbildes sowie des Wertes der Natur sind für Theologinnen und Theologen wesentliche gemeinsame Bezugspunkte. Es ist jedoch auch wichtig anzumerken, dass es weder „*die Bibel*“ noch ein ein-

⁷⁴ Zum erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus vgl. Punkt 1.1 dieser Arbeit.

⁷⁵ Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 24.

heitliches Menschen- oder Gottesbild in der Bibel gibt. Vielmehr ist einerseits der Kanon der Bibel für verschiedene christliche Konfessionen unterschiedlich definiert, andererseits divergieren die diversen in Verwendung befindlichen Bibeltranskriptionen durch den Übersetzungsvorgang oft sehr stark. So kann es sein, dass aus der Lektüre der Schöpfungsgeschichte in französischer Sprache andere Erkenntnisse hervorgehen als aus einer Exegese auf Hebräisch oder Finnisch. Zudem sind die in der Bibel enthaltenen Aussagen über das Wesen des Menschen und das Wesen Gottes plural und oft sogar widersprüchlich.

Dennoch gibt es zentrale Themen und Motive, die in der Bibel immer wiederkehren und die auch die Tradition stark geprägt haben. In dieser Arbeit wird zuerst das biblische Motiv der Schöpfung, wie es in den beiden Schöpfungserzählungen begegnet, aufgegriffen und auf ihre ethischen Implikationen hin untersucht. Dabei wird der Versuch unternommen, für die ökologische Theologie wichtige Grundlinien biblischer Anthropologie zu erfassen.

Natürlich könnte für die Entwicklung von Leitkriterien für eine christliche Umweltethik auch christologisch oder eschatologisch angesetzt werden. Dennoch ist es aus meiner Perspektive sinnvoll, bei der Begründung der christlichen Umweltethik bei der Schöpfungstheologie anzusetzen. Erstens, weil eine christliche Schöpfungsethik es vermag, die oben dargestellten Fronten innerhalb der umweltethischen Diskussion kreativ miteinander zu verbinden. Im Anschluss an Hans Kessler „sprengt“ eine christliche Schöpfungsethik „die Begrenzungen jedes rein anthropozentrischen Konzeptes, vertritt (mit dem pathozentrischen Ansatz) advokatorisch die Interessen der leidensfähigen Tiere, macht aber darüber hinaus (mit dem biozentrischen Ansatz) – in gestufter, keineswegs gleichmacherischer Weise – die verantwortliche Achtung, Schonung und Erhaltung allen Lebens in seiner je eigenen Würde und Schönheit zur Pflicht und zielt (holistisch) auf die Achtung, Schonung und Erhaltung der Erde und Natur als der geliebten Schöpfung Gottes überhaupt.“⁷⁶ Zweitens ist der Schöpfungsglauben für die christliche

⁷⁶ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 114.

Spiritualität von eminenter Bedeutung. Für Markus Vogt ist sogar die gesamte christliche Spiritualität „im Kern Schöpfungsspiritualität.“⁷⁷

Drittens ist es aus pragmatischen Gründen sinnvoll, bei der Begründung der Umwelthethik bei einem kleinsten gemeinsamen Nenner anzusetzen, wie ihn der Glaube an die Schöpfung darstellt. So stellt das Dogma der Schöpfung eine Glaubenseinsicht dar, welche von allen christlichen Konfessionen geteilt wird. Darüber hinaus wird die Glaubensüberzeugung der Welt als Schöpfung auch von anderen Weltreligionen, sowie von indigenen Naturreligionen vertreten. So spricht die gläubige Muslima Gott in der Rezipitation der 99 Namen Gottes als „الخالق“ (*al-Ḥāliq*), als Schöpfer, an.⁷⁸ Auch Juden und Bahá'í⁷⁹ anerkennen Gott als Schöpfer. Darüber hinaus findet sich auch in der göttlichen Dreifaltigkeit des Hinduismus Brahma, neben Vishnu und Shiva, als Prinzip der Erschaffung der Welt.⁸⁰ Natürlich sind die jeweiligen Ausformungen des Schöpfungsglaubens und vor allem der Ansicht zur Rolle des Menschen im Gefüge der Schöpfung unterschiedlich und stellen keine spiegelbildliche Entsprechung zum christlich-jüdischen Verständnis dar. Dennoch ist es wichtig, diese Analogien aufzuzeigen, weil dadurch aufgezeigt wird, dass einem gemeinsamen, entschlossenen Auftreten für den Umweltschutz und für die Würde des Menschen – zumindest auf theoretischer Ebene – nichts im Wege steht. Da ein Überleben der Spezies Mensch nur dann gewährleistet werden kann, wenn möglichst viele Menschen über den ganzen Erdkreis ihr Umwelthandeln verantwortlicher gestalten, ist es wichtig, dass bei der Entwicklung ethischer Handlungsrichtlinien an einem Punkt angesetzt wird, der möglichst viele Menschen in ihren Glaubensüberzeugungen und Werthaltungen zusammenzufassen vermag.

Der folgende Abschnitt verfolgt das Ziel, aus dem christlichen Schöpfungsethos heraus Anhaltspunkte für den Umgang des Menschen mit der Natur zu entwickeln. Es ist

⁷⁷ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 279.

⁷⁸ Vgl. die Auflistung der 99 Namen Gottes im Islam unter <http://www.kfh-mainz.de/service/pdf/99NamenGottes.pdf>. Darüber hinaus spricht auch der Koran von Allah als „dem Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Sure 35,1).

⁷⁹ Vgl. den Text zum Thema Evolution und Schöpfung, sowie die darin angeführten Zitate wesentlicher Schriften: <http://www.bahai.de/bahai-religion/lehren/religion-und-wissenschaft/evolution.html#c93>

⁸⁰ Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Thema Schöpfung in den Weltreligionen sei auf das Buch von Karl Golser verwiesen: Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen; sowie das etwas ältere Buch von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann: Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen, in welchem die jeweiligen Positionen der großen Weltreligionen prägnant beschrieben werden.

jedoch im Vorfeld wichtig, klarzustellen, dass unter den christlichen Theologinnen und Theologen keine Einigkeit besteht, wodurch sich ein christliches Schöpfungsethos auszeichnet.⁸¹ Außerdem ist es innerhalb des theologischen Diskurses noch nicht ausdiskutiert, was das christliche Dogma der Schöpfung für eine christliche Umweltethik bedeutet und welche Handlungsmaximen daraus abgeleitet werden müssten. So werden die Schöpfungserzählungen zur Rechtfertigung eines (gemäßigten) christlichen Holismus genauso herangezogen, wie für die Untermauerung eines (gemäßigten) anthropozentrischen Ansatzes. Im nächsten Abschnitt wird es folglich zuerst nötig sein, Grundlinien des christlichen Schöpfungsethos und des dazugehörigen Menschenbildes zu erarbeiten, bevor in einem zweiten Schritt daraus Handlungs- und Beurteilungskriterien abgeleitet werden können.

3.1 Schöpfungstheologische Fundierung

Der Begriff der Schöpfung⁸² ist oft Angel- und Ausgangspunkt der Argumentation im Rahmen christlich motivierter Umweltethik und wird als unverzichtbar und nicht substituierbar behandelt. Christinnen und Christen glauben, dass die gesamte Wirklichkeit von Gott erschaffen wurde und dauerhaft von ihm erhalten wird. Dies geschah und geschieht von Seiten Gottes aus vollkommener Freiheit und Liebe heraus. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt ist, erscheint darüber hinaus in eschatologischer Perspektive auch als deren Vollender. Das Ziel der *gesamten* Schöpfung ist somit deren Vollendung in Gott.⁸³

Alles, was der Mensch als gegeben vorfindet, ist, dem christlich-jüdischen Gottesglauben zufolge, von Gott aus Nichts geschaffen. Gott tritt dadurch nicht nur als Ordner eines bereits vorgegebenen Materials bzw. Bezwingler von Chaosgöttern auf, wie dies aus anderen antiken Kosmogonien überliefert ist. Das Verständnis der Schöpfung als *creatio ex nihilo* wird für viele gläubige Christinnen bereits am ersten Satz der Bibel

⁸¹ Vgl. Irrgang: Christliche Umweltethik, 46.

⁸² Zum christlichen Verständnis der Schöpfung in seinem Zusammenhang mit der Umweltethik vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 79-190, Torres Queiruga: Die Wiederentdeckung der Schöpfung, 23-122, Kessler: Das Stöhnen der Natur, 50-110 und Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 157-262.

⁸³ Vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 190-191.

deutlich.⁸⁴ Darin heißt es: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Gott der Schöpfer allein ist nicht geschaffen.⁸⁵ Mensch, Tier und Gestirne sind seine Kreaturen. Diesen fundamentalen Unterschied gilt es festzuhalten. Er mag zwar banal erscheinen – für eine christliche Umweltethik lässt sich aber bereits aus dieser aus dem ersten Satz der Bibel gewonnenen Erkenntnis einiges ableiten. Dennoch herrscht unter den Exegeten Uneinigkeit, ob in Gen 1,1 tatsächlich eine *creatio ex nihilo* vorliegt.⁸⁶ In der christlichen Tradition finden sich jedoch viele Beispiele, die den Glauben an eine solche belegen. So zum Beispiel bei Athanasius: „Die göttliche Lehre aber und der christliche Glaube [...] sagen uns, dass die Dinge nicht von selbst entstanden sind, da sie ja unter einer Vorsehung stehen, noch auch aus einem bereits vorhandenen Stoff, weil ja Gott nicht schwach, dass vielmehr Gott durch seinen Logos alle Dinge aus dem reinen Nichts ins Dasein gerufen habe.“⁸⁷ Auch Augustinus und Meister Eckhart verstehen die Schöpfung als ein Herausrufen der Schöpfung aus dem Nichtsein, durch das erschaffende Wort Gottes.⁸⁸

Die Tiefe und Komplexität des christlichen Schöpfungsverständnisses ist dadurch jedoch noch lange nicht erschlossen. Sie erschöpft sich nicht in einer abgeschlossenen Schöpfungshandlung Gottes am Beginn der Zeit. Dies lässt sich denkerisch leicht nachvollziehen, wenn man sich vor dem Hintergrund moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit den Ursprüngen der Welt beschäftigt. Die „Zeit“ vor der Schöpfung, bzw. vor dem „Urknall“ ist für uns innerhalb unseres Denkens, welches immer an Raum und Zeit gebunden ist, nicht zugänglich. Genauer gesagt kann es im Nichts des vorgeschöpflichen Zustandes keine Zeit im chronologischen Sinne gegeben haben, da Zeit immer nur in Relation zu Raum und Materie gemessen werden kann. Dies ist durch die Erkenntnisse der modernen Physik, insbesondere durch die Relativitätstheorie Albert Einsteins nachgewiesen worden. Demgemäß konstatiert auch Renold Blank, dass sich der göttliche Schöpfungsakt „in einer raum- und zeitlosen Dimension“ und „jen-

⁸⁴ So zum Beispiel für Kessler: Das Stöhnen der Natur, 50–52.

⁸⁵ So bekennt die Kirche im Anschluss an das Konzil von Nicäa (325), dass Jesus Christus als Teil der göttlichen Dreieinigkeit „gezeugt nicht geschaffen“ sei.

⁸⁶ vgl. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 62–66.

⁸⁷ Athanasius: De incarnatione Verbi, 3.

⁸⁸ Vgl. Baier: Wort-Ereignis Stille, 8.

seits aller empirisch fassbaren Wirklichkeit“ vollzieht und dabei „den tragenden Grund dieser Wirklichkeit“ bildet.⁸⁹ Auf der Basis dieser Erkenntnis wird deutlich, dass ein Glaube an eine *creatio ex nihilo* den Glauben an eine *creatio continua* notwendig impliziert. Was existiert, wird also von Gott fortwährend bejaht und im Dasein gehalten. Der Gedanke der steten Erhaltung der Schöpfung von Gott her steht im Alten Testament gegenüber der Schöpfung aus dem Nichts sogar im Vordergrund.⁹⁰ Der Begriff der *creatio continua*, welcher die Schöpfung als fortlaufendes und kontinuierliches Geschehen beschreibt, geht auf Augustinus zurück.⁹¹ Auch in der mystischen Strömung der christlichen Tradition findet diese Glaubenserkenntnis großen Zuspruch. Meister Eckhart beschreibt dieses Schöpfungsverhältnis zwischen Gott und Welt als fortwährendes Schöpfen Gottes.⁹² Für Meister Eckhart erscheint „das Sein des Geschaffenen als unaufhörlich dem göttlichen Abgrund entströmend.“⁹³ Die Schöpfung ist somit nicht als historisches Ereignis zu qualifizieren, dass irgendwann vor knapp 14 Milliarden Jahren stattfand, sondern als präsentisches Geschehen.

Aus dieser Perspektive ist das menschliche genauso wie jedes andere Dasein in erster Linie als Beziehungsgeschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf zu denken. Selbst die für die moderne Philosophie und Ethik so elementare Autonomie des Menschen findet ihr Fundament in dieser primären Beziehung. Der Begriff der Schöpfung ist jedoch nur sehr begrenzt dazu geeignet, das göttliche Schöpfungswerk als fortwährendes und unabgeschlossenes darzustellen. Gunter Prüller-Jagenteufel präzisiert: „Die ursprüngliche Relation zwischen Gott und Mensch ist also die zwischen Schöpfer und Geschöpf – aber nicht ‚Schöpfung‘ bezeichnet eigentlich diese Relation, sondern das ‚Geschaffen-Sein‘, präsentisch gesprochen: die ‚Erhaltung‘. Gott liebt sein Werk und erhält es daher im Dasein.“⁹⁴ Dass Gott sein gesamtes Werk liebt und erhält, wie es im christlichen Schöpfungsglauben bezeugt ist, muss auch in der christlichen Umweltethik Niederschlag finden. So kann aus der Perspektive der christlichen Schöpfungstheologie und

⁸⁹ Vgl. Blank: Gott und seine Schöpfung: Gotteslehre, Schöpfungslehre, 263.

⁹⁰ Vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 112.

⁹¹ Vgl. Blank: Gott und seine Schöpfung: Gotteslehre, Schöpfungslehre, 265.

⁹² Vgl. Eckhart: Deutsche Werke, 4, 43-44.

⁹³ Baier: Wort-Ereignis Stille, 3.

⁹⁴ Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung, 66. Er bezieht sich dabei auf das Schöpfungsverständnis des evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer.

Spiritualität festgehalten werden, dass alles Geschaffene „sein ganzes Sein und seine Kraft zutiefst und ständig vom schöpferischen Gott her bezieht“ und ihm daher „eigene Würde, Selbstwert und Güte“ zukommen.⁹⁵ In der primären (Liebes-)Beziehung zwischen Gott und Welt liegt somit ein Eigenwert der Schöpfung begründet, der sowohl der belebten als auch der unbelebten Natur eignet.

3.1.1 Der Eigenwert der Welt als Schöpfung

Aus dem Schöpfungsgedanken heraus lässt sich jedoch auch noch eine andere für die Umweltethik relevante Einsicht konstatieren: Alles Geschaffene ist im Gegenüber Gottes eins. Die Erde mit ihren Bewohnerinnen und Bewohnern stellt, mit allem anderen, was ist, gemeinsam die eine Schöpfung Gottes dar, die zu ihm in Beziehung steht. Die Schöpfung ist also insgesamt „ein von Gott gewollter, geschaffener und in ständiger Relation zu ihm stehender Beziehungszusammenhang.“⁹⁶ Dieser primäre Beziehungszusammenhang kann in Analogie zum Verhältnis eines Vaters oder einer Mutter zu ihrem Kind gesehen werden. In diesem Sinne ist Gott, als die erschaffende und erhaltende Kraft der Welt, Vater und Mutter von allem. Es verwundert daher kaum, dass Jesus Christus, wenn er sich im Gebet an Gott wandte, diesen gerne als Vater bezeichnete. Nach Andrés Torres Queiruga „hat Jesus den innersten Kern seines Mysteriums in der ganz einzigartigen Sohnesbeziehung aufscheinen lassen, die er zu Gott unterhielt und den er deswegen *abbá* nannte.“⁹⁷ Dies ist aus Jesu Christi eigener Gebetspraxis überliefert. In der Passionsdarstellung des Lukasevangeliums wendet sich Jesus am Kreuz zu Gott als seinem Vater und betet: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23, 46).⁹⁸ Außerdem lehrte Jesus die Menschen zu Gott als *abbá* zu beten. So heißt es in Lk 11,2: „Wenn ihr betet, dann sagt: *abbá*“. Darüber hinaus ist auch das Gebet, dass Jesus Christus seine Jünger und die ganze Menschheit gelehrt hat (Mt 6,9-13 und Lk 11,2-4), ebenso von der Anrede Gottes als „Vater unser“ geprägt. Auch im Werk des bereits zi-

⁹⁵ Vgl. Kessler: Das Stöhnen der Natur, 51

⁹⁶ Lochbühler: Das Stöhnen der Natur, 112.

⁹⁷ Queiruga: Die Wiederentdeckung der Schöpfung, 49. Für eine gelungene Zusammenschau der Forschung zur Gottesbeziehung Jesu als „Abba“ vgl. ebd. 48-50.

⁹⁸ Hier ist eine Nähe zu Psalm 31, 5-6 erkennbar: „Du wirst mich befreien aus dem Netz, das sie mir heimlich legten; denn du bist meine Zuflucht. In deine Hände lege ich voll Vertrauen meinen Geist.“

tierten Meister Eckhart nimmt die allgemeine Gotteskindschaft eine zentrale Stellung ein. Wenn nun Gott der universale Vater aller Dinge ist, dann sind seine Geschöpfe, in der Gemeinschaft alles Geschaffenen, Brüder und Schwestern. An dieser Einsicht kann die christliche Umweltethik ansetzen und aus dem „solidarischen“ Miteinander der Schöpfung Handlungsanleitungen für eine christliche Umwelt- bzw. Schöpfungsethik entwickeln. Es ist somit nicht verwunderlich, dass die Idee der „Mitgeschöpflichkeit“ oder auch „Mitkreatürlichkeit“ seit dem Aufkeimen der umweltethischen Debatte in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu einem wichtigen Ansatzpunkt der christlichen ökologischen Ethik geworden ist. Es sind jedoch je nach theologischer Position verschiedene Schlussfolgerungen gezogen worden. So ergibt sich für manche Theologen aus der Mitgeschöpflichkeit heraus eine prinzipielle Gleichwertigkeit alles Geschaffenen. Andere fordern auf Basis dieses normativen Leitbildes eine Gleichberechtigung, welche sich durch ein allgemeines Recht auf Dasein und Sosein bzw. ein Recht auf artgerechtes Leben ausdrücken sollte.⁹⁹ Im nächsten Abschnitt wird dieser Begriff in seiner ethischen Relevanz näher untersucht.

3.1.1.1 Mitgeschöpflichkeit

Der Begriff der Mitgeschöpflichkeit¹⁰⁰ wurde von Fritz Blanke 1959 geprägt¹⁰¹, hat aber erst im Zuge des Offenkundigwerdens der anthropogenen Umweltkrise in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts breite Rezeption erfahren. Blanke definiert mit seinem Begriff einen umweltethischen Ansatz, der auf die biblisch und dogmatisch unumstrittene Überzeugung der gemeinsamen Geschöpflichkeit von Natur und Mensch fußt. Er versteht die Mitgeschöpflichkeit als ein Faktum, das den Menschen der Natur gegenüber in die Pflicht nimmt, und entwirft sie damit als Gegenstück zur Mitmenschlichkeit bzw. Humanität. Nach Ansicht Blankes muss die Nächstenliebe vom Mitmenschen auf alle Geschöpfe hin ausgedehnt werden:

⁹⁹ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 348.

¹⁰⁰ Vgl. zum Folgenden Teutsch: Lexikon der Umweltethik, 68-69.

¹⁰¹ Der Begriff „Mitgeschöpf“, lässt sich jedoch bereits im späten 18. Jahrhundert und hier besonders im Pietismus finden (vgl. Teutsch: Lexikon der Umweltethik, 68).

„Alles, was da lebt, ist vom selben Schöpfergeist durchwaltet. Wir sind, ob Mensch oder Nichtmensch, Glieder einer großen Familie. Diese Mitgeschöpflichkeit – als Pendant zur Mitmenschlichkeit – verpflichtet. Sie auferlegt uns Verantwortung für die anderen 'Familienmitglieder'. Wir sollen uns teilnehmend um sie kümmern, uns ihnen in brüderlicher Gesinnung zuwenden.“¹⁰²

Er weitet, wie in diesem Zitat deutlich wird, die Forderung nach Nächstenliebe in seiner Argumentation auf die belebte Natur aus. Damit fordert er uneingeschränkte Solidarität innerhalb der „Familie alles Geschaffenen“. Blanke wendet sich in weiterer Konsequenz entschieden gegen die Zerstörung und Ausbeutung der unbelebten Natur.

Der von ihm vertretene Ansatz der Mitgeschöpflichkeit eignet sich tatsächlich als Begründung für einen holistischen Ansatz aus christlicher Perspektive – schließlich beinhaltet der christliche Schöpfungsglaube, dass der gesamte Kosmos, also die belebte sowie die unbelebte Natur, von Gott geschaffen wurde. Ein auf Basis der Schöpfung argumentierter Holismus unterscheidet sich jedoch von anderen, modernen holistischen Ansätzen entscheidend. Denn letztere versuchen der Welt dadurch unbedingten Eigenwert zuzusprechen, dass sie diese divinisieren. Eine auf den Gedanken der Mitgeschöpflichkeit gegründete christliche Umweltethik geht jedoch in die diametral entgegengesetzte Richtung. Sie bedarf keiner Vergöttlichung der Welt, sondern kann die Welt Welt sein lassen so wie sie Gott Gott sein lässt. Somit bedeutet „die Entmythologisierung der Welt“, wie wir sie in den biblischen Schöpfungserzählungen und dem daran anschließenden christlichen Schöpfungsverständnis vorfinden, „keine Auslieferung an den Menschen, sondern ihre Anbindung an Gott.“¹⁰³

So geht es letztlich im Konzept der Mitgeschöpflichkeit darum, den neuzeitlichen Menschen wieder zu „verweltlichen“ und ihm seine Verwobenheit in die Gemeinschaft alles Geschaffenen wieder bewusst zu machen. Er soll anerkennen, dass er, um es mit der Sprache der Aschermittwochsliturgie zu sagen, aus Staub genommen ist und – wie alles andere Geschaffene – wieder zu Staub zurückkehrt. Das Buch Kohelet rezipiert innerbiblisch Gen 1, wenn es in aller Klarheit darauf hinweist, dass hinsichtlich der

¹⁰² Blanke: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, 198.

¹⁰³ Lochbühler: Christliche Umweltethik, 113.

Vergänglichkeit kein Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht.¹⁰⁴ Der Mensch werde nach seiner begrenzten Lebenszeit genauso wie die Tiere wieder zu Staub, „damit sie sehen, dass sie nicht mehr sind als das Tier“ (Koh 3,19). Dieses Werden und Vergehen ist Teil seiner leiblichen Verfasstheit, welche wesentlich zur menschlichen Existenz gehört. Auf dieser Ebene sind alle Menschen und alle Dinge radikal gleich. In seiner Hinfälligkeit steht der Mensch in diesem Sinne tatsächlich „in der *Solidarität alles Geschaffenen*“¹⁰⁵.

Es wäre jedoch voreilig von diesem Schöpfungsverständnis aus darauf zu schließen, dass die Bibel keinen Wertunterschied zwischen den einzelnen Geschöpfen kennen würde. So spricht Jesus im Matthäusevangelium explizit einen Wertunterschied zwischen seinen Zuhörerinnen und Zuhörern und den Vögeln des Himmels an. Mt 6,26: „Seht euch die Vögel an! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln keine Vorräte – aber euer Vater im Himmel sorgt für sie. Und ihr seid ihm doch viel mehr wert als Vögel!“ Hier ist sehr deutlich das Motiv der gemeinsamen Gotteskindschaft alles Geschaffenen zu finden. Gleichzeitig weist die Bibelstelle jedoch auf eine besondere Stellung des Menschen innerhalb alles Geschaffenen hin. Im biblischen Verständnis führt demnach die gemeinsame Ursprünglichkeit in Gott nicht automatisch zu einer Nivellierung aller Wertunterschiede.

In einem weiteren Abschnitt wird es also notwendig sein, die besondere Rolle des Menschen innerhalb der Solidargemeinschaft alles Geschaffenen zu erörtern. Zuvor jedoch muss, um der reichen Fülle des christlichen Schöpfungsverständnisses gerecht zu werden, noch eine weitere Dimension desselben aufgezeigt werden.

3.1.2 Der Eigenwert der Dinge durch die Einwohnung Gottes

Das Schöpfungsgeschehen transzendiert in seiner präsentischen Bedeutung nicht nur das herkömmliche Raum- und Zeitverständnis. Die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, welche von der Schöpfungsspiritualität reflektiert wird, überschreitet auch den rational fassbaren Subjekt-Objekt-Dualismus. Das Verhältnis zwischen Schöpfer

¹⁰⁴ Vgl. Kessler: Das Stöhnen der Natur, 55.

¹⁰⁵ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 54.

und Schöpfung überschreitet also jedes menschliche Fassungsvermögen. Gott transzendiert als Ungeschaffener per se den Bereich des Begreifbaren. Innerhalb der christlichen Tradition ist dieses dogmatische Verständnis breit belegt. Nach dem Diktum von Nicolaus Cusanus überschreitet Gott jede Gegensätzlichkeit und steht *supra opposita*. Auch Ignatius von Loyola beschreibt mit seinem *deus semper major* die unfassbare Alterität Gottes.¹⁰⁶ Insofern geht man sowohl dann fehl, wenn – einem deistischen Gottesverständnis entsprechend – Gott der Schöpfung gegenüber als absolute Transzendenz definiert wird, als auch dann, wenn man Gott als völlig in der Schöpfung aufgehend ansieht, wie dies im Pantheismus der Fall ist. Das Konzept des Panentheismus versucht, diese komplexe und rational undurchdringliche Ereignis des Daseins Gottes in seinen Dimensionen der Transzendenz und Immanenz begrifflich zu erfassen. Gegen pantheistische Verkürzungen, die Gottes Immanenz¹⁰⁷ absolut setzen und dessen Transzendenz leugnen, lässt der Panentheismus Gottes Sein nicht völlig in der Welt aufgehen, sondern hält an dessen Transzendenz fest. Gleichzeitig begreift er jedoch die Welt als von Gott umgeben und durchdrungen: Gott ist in allem und alles ist in Gott.¹⁰⁸

Auch Meister Eckhart beschreibt dieses unfassbare Ineinander und Zueinander von Schöpfer und Schöpfung mit folgenden Worten: „Gott erschuf alle Dinge so, dass sie nicht außerhalb von ihm sind, wie unwissende Menschen meinen. Vielmehr fließen alle Kreaturen aus, bleiben jedoch in Gott.“¹⁰⁹ Er deutet das Sein der Schöpfung als Sein in Gott: „Man darf sich nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem oder Leeren geschaffen. [...] Deshalb heißt es treffend nicht vom Urgrund (weg), sondern im Urgrund habe Gott geschaffen.“¹¹⁰ So konstatiert auch der heilige Paulus: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28).

¹⁰⁶ Diese Aussagen über Gott finden in der Bekenntnisformel des Islam, welche ein Herzstück desselben beschreibt, ihr Pendant: „*Allāhu akbar*“ (Gott ist groß bzw. Gott ist der je Größere).

¹⁰⁷ Zu Gottes Immanenz in der Schöpfung vgl. KKK 300.

¹⁰⁸ Vgl. Fox: Freundschaft mit dem Leben, 105-110; Vgl. zum „qualitativen Unterschied“ und zur „radikalen Einheit“ von Schöpfer und Geschöpf außerdem Queiruga: Die Wiederentdeckung der Schöpfung, 31-35.

¹⁰⁹ Eckhart, zit. nach Fox: Freundschaft mit dem Leben, 106.

¹¹⁰ Vgl. Eckhart in seinem Kommentar zu Gen. 1: Lateinische Werke 1, 161-162.

Diesem Verständnis entsprechend kommt den geschaffenen Dingen nicht nur deswegen ein besonderer Wert zu, weil sie Kinder des göttlichen Vaters sind, sondern vielmehr auch deswegen, weil Gott der Welt „als der unvergleichlich Andere, Heilige, in *radikaler Transzendenz* und Freiheit“ gegenübersteht, zugleich auch als „Creator Spiritus“ belebend in seine Schöpfung derart eingeht, „dass er ihr und all seinen Geschöpfen zuinnerst innewohnt, ‚inwohnt‘ in *radikaler Immanenz*, Präsenz und Liebe.“¹¹¹ Das christliche Gottesbild trägt demnach sowohl den Zug der Transzendenz als auch der Immanenz. In der Tradition wurde zumeist die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf betont. Im Zuge der ökologischen Krise hat sich der Fokus jedoch in Richtung der Einwohnung des Schöpfers in der Schöpfung verlagert.¹¹²

3.1.3 Der Eigenwert der Dinge als Lobpreis Gottes

Das christliche Schöpfungsverständnis birgt über alles bisher Aufgewiesene hinaus noch eine andere, für eine Umweltethik relevante, Facette. Bis jetzt wurde nur der Linie vom Schöpfer zum Geschöpf nachgegangen, liturgisch gesprochen von der katabatischen Dimension der Schöpfung als dem (Heils-)Handeln Gottes an seiner Schöpfung. Es würde das christliche Schöpfungsverständnis jedoch nur verkürzt darstellen, wenn man die Beziehung Gottes zur Schöpfung als Einbahnstraße fassen würde. Vielmehr befindet sich die ganze Schöpfung in einem dialogischen Austausch mit Gott, insofern sie Gott auf sein erschaffendes Wort¹¹³ hin durch ihre Existenz antwortet und ihren Schöpfer im Vollzug des eigenen Daseins durch ihr Dasein preist und ihm die Ehre gibt. Diese anabatische Linie wurde in der Tradition *gloria objectiva* genannt. Natürlich kann das Lobpreisen der Dinge nur in Analogie zum Lobpreis des Menschen gesehen werden, wie er es etwa in Liturgie vollzieht. Denn die Tiere und Pflanzen verfügen, anders als der Mensch, nicht über Handlungsfreiheit. Insofern ist der Vollzug der *gloria objectiva* etwas, das mit herkömmlichen Subjekt-Objekt-Kategorien nicht gefasst wer-

¹¹¹ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 71.

¹¹² Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 348.

¹¹³ Vgl. das erschaffende Wort Gottes in den biblischen Schöpfungserzählungen bzw. den erschaffendes „Logos“ Gottes im Prolog des Johannesevangeliums.

den kann. Denn in einem gewissen Sinne ist Gott selbst es, der sich durch seine Schöpferkraft in den Dingen selbst zum Ausdruck bringt und lobt.¹¹⁴

Die Schöpfung preist Gott seit Anbeginn der Zeit, ob der Mensch da ist oder nicht. Sie wird es, mit wissenschaftlicher Nüchternheit betrachtet, wahrscheinlich auch dann noch tun, wenn sich die menschliche Spezies aus dem Universum verabschiedet hat. So schreibt Kessler über die Geschöpfe als Gaben Gottes: „Dabei schmücken sie sich doch, ob der Mensch da ist oder nicht, tun es für Gott, ihren Schöpfer, der seine Freude an ihnen hat, sie liebt und den sie loben.“¹¹⁵

Auch Meister Eckhart ist davon überzeugt, dass alle Dinge Gott loben. In diesem Sinne schreibt Karl Baier zum Schöpfungsverständnis bei Meister Eckhart: „Schöpfung ist wesentlich solch lautloser Lobpreis, weil alles Geschaffene durch sein Sein, in der Stille seines Anwesens, seinen Ursprung als den zum Sein befreienden rühmt.“¹¹⁶ Der Meister selbst beschreibt diesen Sachverhalt in Anschluss an 1. Kor 15,10 folgendermaßen: „Jedes Wesen lobt und kündigt entsprechend dem, was es ist, das wodurch es ist.“¹¹⁷

So erklingt aus allen Dingen ein Lied, ein Loblied. Der Mensch, der vernichtend in die Schöpfung eingreift, stört in dieser Perspektive die in diesem Lobpreis vollzogene liturgische Liebesbeziehung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen. In der Metapher des Liedes gesprochen erstickt der Lobgesang der Meeresschildkröte, wenn sie an einem Plastiksack verendet, welchen sie mit einer Qualle verwechselt hat. Die Erde kann aus dem Aufgezeigten heraus als großes Orchester begriffen werden, das zur Ehre Gottes, seines Schöpfers, spielt. Wenn der Mensch nun durch sein Eingreifen täglich geschätzte 150 (!)¹¹⁸ Tier- und Pflanzenarten ausrottet, dann gehen ganze Instru-

¹¹⁴ Als Beispiel dafür kann Mt 6, 28-30 angeführt werden, wo Jesus deutlich macht, dass Gott selbst es ist, der die Lilien wunderschön kleidet und somit ihre Schönheit bewirkt: „Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen!“

¹¹⁵ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 98.

¹¹⁶ Baier: Wort-Ereignis Stille, 16.

¹¹⁷ Eckhart: Lateinische Werke 4, 230.

¹¹⁸ Bis Anfang 2007 wurde das Ausmaß des globalen Artensterbens in Anschluss an den bekannten Biodiversitätsexperten und Ameisenforscher Edward O. Wilson auf 74 pro Tag geschätzt. Seit dem G-8-

mentengattungen und Register aus dem Orchester der Erde für immer verloren und das Loblied verarmt zusehends.

3.1.3.1 Franziskus, der Spielmann Gottes.

Ein Heiliger aus der christlichen Tradition, der dieses kosmische Loblied als solches wahrnahm und darin mit seiner ganzen Existenz einzustimmen vermochte, ist der heilige Franz von Assisi. Er wurde in der Tradition nicht umsonst „Spielmann Gottes“ und wegen seiner besonderen Hingabe an Jesus Christus auch zweiter Christus (lat. *alter Christus*) oder „Bruder Jesu“ genannt. In kaum einem anderen Heiligen sieht man die bewusste geschwisterliche Verbindung mit den Mitmenschen wie auch mit der übrigen Schöpfung so deutlich verwirklicht als bei ihm. „Der Sinn der universalen Brüderlichkeit und die Liebe zur Schöpfung war ein zentraler Wesenszug der Spiritualität des Franziskus.“¹¹⁹ Zum Ausdruck gebracht und kunstvoll verdichtet hat er diese tiefe Schöpfungsspiritualität im Sonnengesang, welcher ein bedeutendes Stück Weltliteratur aus dem 13. Jahrhundert darstellt. Da die Spiritualität des Franziskus großen Einfluss auf die christliche Umweltethik genommen hat, soll dieser im Folgenden wiedergegeben werden.¹²⁰

3.1.3.1.1 Der Sonnengesang

1. Höchster, allmächtiger, guter Herr,
dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit und Ehre
und jeglicher Segen.
Dir allein, Höchster, gebühren sie,
und kein Mensch ist würdig, dich zu nennen.

2. Gelobt seist du, mein Herr,
mit allen deinen Geschöpfen,
zumal dem Herrn Bruder Sonne;
er ist der Tag, und du spendest uns das Licht durch ihn.

Staaten Treffen in Potsdam im März 2007 wurde diese Annahme auf 150 pro Tag verdoppelt. Derselbe Wert wird auch von der UN offiziell vertreten (vgl. <http://www.welt.de/wissenschaft/article6004624/Die-Wahrheit-ueber-das-grosse-Artensterben.html>).

¹¹⁹ Papst Benedikt XVI: Generalaudienz am Mittwoch, dem 27. Januar 2010.

¹²⁰ <http://franziskaner.de/Franziskanische-Schriften.17.0.html>

Und schön ist er und strahlend in großem Glanz,
dein Sinnbild, o Höchster.

3. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Schwester Mond und die Sterne;
am Himmel hast du sie gebildet,
hell leuchtend und kostbar und schön.

4. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Bruder Wind und durch Luft und Wolken
und heiteren Himmel und jegliches Wetter,
durch das du deinen Geschöpfen den Unterhalt gibst.

5. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Schwester Wasser,
gar nützlich ist es und demütig und kostbar und keusch.

6. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Bruder Feuer,
durch das du die Nacht erleuchtest;
und schön ist es und liebenswürdig und kraftvoll und stark.

7. Gelobt seist du, mein Herr,
durch unsere Schwester, Mutter Erde,
die uns ernährt und lenkt
und vielfältige Früchte hervorbringt
und bunte Blumen und Kräuter.

8. Gelobt seist du, mein Herr,
durch jene, die verzeihen um deiner Liebe willen
und Krankheit ertragen und Drangsal.
Selig jene, die solches ertragen in Frieden,
denn von dir, Höchster, werden sie gekrönt werden.

9. Gelobt seist du, mein Herr,
durch unsere Schwester, den leiblichen Tod;
ihm kann kein Mensch lebend entrinnen.
Wehe jenen, die in schwerer Sünde sterben.
Selig jene, die sich in deinem heiligsten Willen finden,
denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid antun.

10. Lobt und preist meinen Herrn
und sagt ihm Dank und dient ihm mit großer Demut.

Der Lobpreis Gottes, den Franziskus in seinem Sonnengesang anstimmt, hat zwei Dimensionen. Einerseits schließt sich Franziskus dem Lobpreis des Schöpfers an, welcher „durch“ seine Geschöpfe erfolgt. Andererseits lobt er ihn gleichzeitig auch „für“ seine Geschöpfe. Denn im Italienischen bedeutet „per“ sowohl „für“ als auch „durch“. Die Mitgeschöpfe sind für Franziskus somit sowohl Anlass für das Lob Gottes als auch Helfer bei diesem. Der Mensch selbst jedoch soll in großer Demut in den Chor der anderen Kreaturen einstimmen, welcher einen kosmischen Lobpreis zur Ehre Gottes darbringt.¹²¹

Wer Gott also bewusst preist, ist nicht alleine in seinem Lobpreis, sondern stimmt vielmehr ein in den großen kosmischen Lobgesang aller Dinge, der seit der Erschaffung der Welt erklingt. So konstatiert auch Günter Altner: „Das Primäre ist der Lobpreis der Schöpfung und ihres Schöpfers und nicht die Selbstdefinition des Menschen gegenüber der Schöpfung.“¹²² Dies gilt es, wenn es im Folgenden um die nähere Positionsbestimmung des Menschen gegenüber der Schöpfung geht, im Auge zu behalten.

Dennoch wird im Sonnengesang eine Trennlinie zwischen dem menschlichen Beten und dem Lobpreis der Elemente und Himmelskörper deutlich. Allein der Mensch ist dazu in der Lage, bewusst ein Loblied anzustimmen. Franziskus kann sich im Gegensatz zu den nichtmenschlichen Mitgeschöpfen bewusst im Gebet an Gott wenden und Gott als *mi signore* ansprechen. Der Mensch ist durch sein Erkenntnisvermögen dazu befähigt, den Segen bewusst zu erkennen, der ihm in der Schöpfung und in seiner eigenen Existenz seit jeher zukommt, und Gott dafür zu preisen. Die Schöpfung ist ein Segen und darum ist die einzig angemessene Reaktion darauf, sich darüber zu freuen und wie Franziskus ein Loblied auf den Schöpfer anzustimmen.¹²³

Im nächsten Abschnitt wird der besonderen Stellung des Menschen innerhalb der Gemeinschaft alles Geschaffenen nachgegangen. Doch zuvor erfolgt noch eine knappe Zusammenfassung des in diesem Kapitel Erarbeiteten.

¹²¹ Vgl. Kessler: Das Stöhnen der Natur, 85.

¹²² Altner: Naturvergessenheit, 93.

¹²³ Vgl. Fox: Freundschaft mit dem Leben, 62-63.

3.1.4 Zusammenfassung

Aus der gemeinsamen Ursprünglichkeit alles Geschaffenen in Gott kommt allem und jedem eine eigene Würde zu. „Es macht die Würde eines jeden Geschöpfes aus, von Gott zu stammen und von ihm geliebt zu sein. Prinzipiell alles Geschaffene hat diese ihm *eigene* geschöpfliche Würde.“¹²⁴ Allen Geschaffenen ist es gemein, dass sie, die aus dem Willen Gottes heraus geboren wurden, auch sterben werden. Somit steht der Mensch als ein kleines vergängliches Wesen in der „Solidargemeinschaft“ aller geschaffenen Lebewesen und Dinge, im Gegenüber Gottes, welcher allein ungeschaffen und ewig ist. Die Trennung zwischen dem ewigen Gott und der vergänglichen Schöpfung ist jedoch nicht als vollkommene Unterscheidung anzusehen. Vielmehr sind die Wesen in den Urgrund Gottes hinein erschaffen, von seinem Schöpfergeist und Lebensatem durchflutet und von ihm in jedem Augenblick ihrer Existenz im Dasein gehalten. So kommt allen Wesenheiten auch durch die Einwohnung des göttlichen Geistes Wert und Würde zu. Darüber hinaus sind die übrigen Geschöpfe auch Anlass zur Verehrung Gottes und Unterstützung bei derselben, wie am Beispiel des Sonnengesangs des heiligen Franziskus deutlich wurde.

Auf dieser Basis kann aus christlicher Perspektive die Natur nicht mehr nur als bloße Ressource in ökonomischen Vorgängen und potentiell Kapital gesehen werden. Dennoch wurde im vergangenen Abschnitt auch schon ansatzweise deutlich, dass ein christliches Schöpfungsverständnis, welches der ganzen Schöpfung Gottes Wert und Würde einräumt, den Wertunterschied zwischen dem Menschen und der nichtmenschlichen Schöpfung nicht nivelliert. So wurde im Anschluss an die Schöpfungserzählungen innerhalb der christlichen Tradition dem Menschen gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung eine besondere Stellung eingeräumt. Wesentlich für die Entwicklung von Handlungskriterien innerhalb einer christlichen Umweltethik ist hierbei die Frage, wie sich der Vorrang des Menschen gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung rechtfertigt und welche Konsequenzen dies für die Praxis mit sich bringt. Im Folgenden wird,

¹²⁴ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 53.

ausgehend von den biblischen Schöpfungserzählungen, die Sonderstellung des Menschen aus christlicher Perspektive näher untersucht.

3.2. Die besondere Stellung des Menschen im biblischen Schöpfungsverständnis

Die erste und jüngere der beiden Schöpfungserzählungen wird in der exegetischen Tradition die priesterschriftliche Schöpfungserzählung genannt.¹²⁵ Zu ihr zählen sowohl Gen 1,1-2,4a als auch Gen 9,1ff. In der Tradition wurde auf Basis dieses biblischen Textes der Vorrang des Menschen gegenüber der Natur auf drei verschiedene Weisen argumentiert: Durch den Herrschaftsauftrag, der dem Menschen von Gott her zukommt, durch die dem Menschen zugesprochene Gottebenbildlichkeit und schließlich durch die Komposition der Schöpfungserzählung selbst, aufgrund derer der Mensch in der Tradition als Kulminationspunkt der Schöpfung angesehen wurde und von vielen Christinnen und Christen noch immer wird.

3.2.1 Abbild Gottes und Herrschaftsauftrag

Der priesterschriftliche Schöpfungstext erschien in moderner Perspektive in den Augen mancher somit als eine Art Freibrief für einen beliebigen Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Natur. Im aufkeimenden Bewusstsein über die ökologische Krise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelangte die christlich-jüdische Tradition ins Kreuzfeuer der Kritik. Sie sei durch die von ihr vertretene Ansicht der Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur, wie sie sich etwa im priesterschriftlichen Schöpfungstext manifestiere, schuld an der anthropogenen Umweltkrise und habe die grenzenlose Ausbeutung der Natur in der Neuzeit legitimiert und sogar befördert.¹²⁶ Daraufhin erfolgte seitens der Theologie, vor allem seitens der alttestamentlichen Exegese, eine Relektüre der biblischen Texte unter ökologischen Vorzeichen. Dies führte dazu, dass die kritisierten Aussagen der Bibel in einem anderen Licht erschienen. Im Weiteren werden für die christliche Umweltethik relevante Ergebnisse der Auseinanderset-

¹²⁵ Zur exegetischen Auslegung des Textes vgl. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken.

¹²⁶ Vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 57.

zung mit dem priesterschriftlichen Schöpfungstext dargestellt. Doch zuerst soll der biblische Text mit den Worten der Einheitsübersetzung wiedergegeben werden:

„Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als *unser Abbild*, uns ähnlich. Sie sollen *herrschen* über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; *Als Abbild Gottes schuf er ihn*. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehret euch, bevölkert die Erde, *unterwerft sie euch*, und *herrscht* über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. Dann sprach Gott: *Hiermit übergebe ich euch* alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung sein“¹²⁷ (Gen 1,26-29).

Im Anschluss an diese Bibelstelle lässt sich also festhalten, dass der Mensch von Gott gegenüber der übrigen Schöpfung in ein besonderes Verhältnis gesetzt ist. Er soll als dessen Abbild über die Schöpfung herrschen und sich diese unterwerfen. Die historisch kritische Exegese macht hierbei deutlich, dass sich das Verständnis von Herrschaft im antiken Orient wesentlich von einem modernen Herrschaftsverständnis der Neuzeit unterscheidet. Im Vorderen Orient, in Ägypten und Babylon war die Vorstellung verbreitet, der König sei ein Abbild bzw. Stellvertreter Gottes auf Erden.¹²⁸ Auch in der Schöpfungserzählung findet sich das Verständnis des Menschen als *Imago Dei*, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: In der Schöpfungserzählung wird dieses Verständnis auf alle Menschen übertragen. Somit wird die königliche Würde der antiken Herrscher demokratisiert.¹²⁹ Dies könnte natürlich zu dem Missverständnis führen, dass die gesamte Menschheit gegenüber der übrigen Schöpfung abgehoben und in ein despotisches Herrschaftsverhältnis gesetzt wird, wie dies in der Rezeption von Kritikern der Fall ist. Das machtvolle Amt des Herrschers im biblischen Verständnis ist jedoch kein Freibrief für Willkür und Unterdrückung. Vielmehr ist jeder Mensch, als Abbild Gottes, dessen wandelndes Kultbild auf Erden und muss sich aus diesem Grund in der Ausübung seiner verantwortlichen Position an dessen Heils- und Segenshandeln orientieren.

¹²⁷ Hervorhebungen durch den Autor.

¹²⁸ Vgl. zum Folgenden Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 84-101.

¹²⁹ Vgl. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 87; 95-96.

Die Menschen sollen in der Ausübung ihrer Freiheit demnach stets am lebensschaffenden und lebenserhaltenden Handeln Gottes Maß nehmen, welcher aus dem Chaos des vorgeschöpflichen Zustandes heraus „ein Lebenshaus für alles Lebendige“¹³⁰ erschaffen hat. Jeder Mensch steht somit in einer besonderen Verantwortung für die Schöpfung als „Repräsentant, Mandatar und Herrschaftspartner Gottes“¹³¹ und ist dazu berufen, dessen lebensschaffendes Wirken stets neu auf der Erde zu verwirklichen.

Hans Halter geht sogar so weit, zu sagen, dass das Diktum der Gottebenbildlichkeit und der damit einhergehende Herrschaftsauftrag keinen Wertvorrang des Menschen zu begründen vermag: „Die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen benennt bloß eine besondere *Funktion* des Menschen, ebenso der Herrschaftsauftrag, *nicht aber einen Vorrang*“¹³².

Außerdem dachte man in Israel einen gerechten König in Analogie zu einem Hirten. Diese Metapher war darüber hinaus im gesamten Orient gebräuchlich.¹³³ Vor diesem Hintergrund wird noch deutlicher, was mit der Rede vom Abbild Gottes und dem „Herrschaftsauftrag“ (Gen 1,26-29) Gottes gemeint ist. Das in der Einheitsübersetzung als „herrschen“ übersetzte Wort *rādāh* ist Erich Zenger zufolge ein wesentlicher Teil der Hirtenmetaphorik des Textes. Es kann auch schlicht als „den Fuß auf etwas setzen“ gelesen werden und würde somit auf die Lebenswelt der Hirten verweisen. Dies ist sogar die Grundbedeutung des Wortes, denn es „bezeichnet eigentlich das Umherziehen des Hirten mit seiner Herde, der seine Herde auf gute Weide führt, der die Tiere gegen alle Gefahren schützt, sie vor Raubtieren verteidigt und die schwachen Tiere seiner Herde gegen die starken schützt und dafür sorgt, dass auch sie genügend Wasser und Nahrung finden.“¹³⁴ Was heißt die Metaphorik des guten Hirten und gerechten Königs für das Handeln des Menschen nun konkret? Wenn der Mensch, im biblischen Sinne, als wandelndes Standbild Gottes wie ein gerechter König über die ihm anvertraute

¹³⁰ Dieses ist laut Zenger die Leitidee der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung.

¹³¹ Lochbühler: Christliche Umweltethik, 114.

¹³² Halter: Ökologische Ethik, 348.

¹³³ Vgl. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 90-92.

¹³⁴ Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 91. Jesus selbst bezeichnet sich in der Überlieferung des Johannesevangeliums als guter Hirte: „Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe“ (Joh 10,11).

Schöpfung herrschen soll, dann „muss sein ‚herrschen‘ vor allem ein Schlichten im Konflikt (z.B. Salomo 1 Kön 3,16-28) und ein Schützen der Schwachen (z.B. der Armen, Unterdrückten Ps 72,1-7) sein.“¹³⁵ Pauschal gesprochen kommt dem Menschen im Sinne der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung die Aufgabe zu, das von Gott eingerichtete „Lebenshaus“ der Schöpfung zu schützen und allen Lebewesen Leben zu ermöglichen.¹³⁶

Die Hirtenmetapher vermag jedoch einen anderen wichtigen Aspekt des biblischen Herrschafts- und Verantwortungsverhältnisses nicht zu vermitteln. Ein Hirte ist nämlich im aramäischen Sprachverständnis nicht nur der Hüter, sondern auch der Eigentümer der Herde.¹³⁷ Im Gegensatz dazu ist der Mensch jedoch nicht der Eigentümer der Erde. Gott, als Schöpfer und Erhalter des gesamten Kosmos, ist auch dessen bleibender Eigentümer.¹³⁸ So betet der Psalmist: „Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner“ (Psalm 24,1). Dem Menschen ist die Schöpfung folglich nur als Leihgabe übereignet. Das zeigt sich schon daran, dass der Mensch in der biblischen Schöpfungserzählung einer formellen Erlaubnis Jahwes bedarf, um überhaupt in die Schöpfung eingreifen zu dürfen. Darüber bestehe laut Lochbühler in der exegetischen Forschung zu den Schöpfungserzählungen ein breiter Konsens.¹³⁹ Mit dieser Erlaubnis und Bemächtigung soll der Mensch als Verwalter der Schöpfung den Grundauftrag der Bearbeitung und Kultivierung verwirklichen. Dabei ist er jedoch an die Leitlinien der Bewahrung und Erhaltung sowie Fürsorge und Pflege gebunden.¹⁴⁰ Die besondere Würde und Ermächtigung des Menschen, welche sich in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung findet, wird von der theologischen Ethik „heute durchwegs als Ermächtigung zum verantwortlichen Umgang mit der ganzen Schöpfung verstanden.“¹⁴¹

¹³⁵ Kessler: Das Stöhnen der Natur, 60.

¹³⁶ Vgl. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken, 92.

¹³⁷ Vgl. Arnold: Das Neuwestaramäische, 241.

¹³⁸ Vgl. zum Folgenden Kessler: Das Stöhnen der Natur, 62; sowie Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 221-227.

¹³⁹ vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 113.

¹⁴⁰ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 229.

¹⁴¹ Halter: Ökologische Ethik, 337; vgl. ebd. 346 sowie Kessler: Das Stöhnen der Natur, 61.

Kessler beschreibt die dem Menschen zukommende Verantwortung als Abbild Gottes zusammenfassend:

„Wenn wir Menschen nach dem Vorbild und Maß Gottes abbildlich (als Bild Gottes) über die Erde ‚herrschen‘, dann vergewaltigen wir sie nicht, begegnen ihr nicht despotisch, sondern symbiotisch und solidarisch. Dann ist der Mensch nicht mehr der rücksichtslose Ausbeuter, der größte Feind der Natur, sondern ihr Hüter und Anwalt: dann hegt und pflegt er sie wie ein Gärtner (Gen 2,15!), schont und umsorgt sie wie ein Hirt (Ez 34, 1-4). Dann leben wir verantwortlich gegenüber dem, der uns und alles geschaffen hat.“¹⁴²

3.2.2 Die Krone der Schöpfung

Es wurde in der Theologie jedoch auch die Komposition der Schöpfungsgeschichte dafür herangezogen, einen Vorrang des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung zu argumentieren. Eine hierarchische Überordnung des Menschen über die nichtmenschliche Schöpfung wurde damit legitimiert, dass er als letztes in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung geschaffenes Wesen die Krone des Schöpfungswerkes darstellt. So beschreibt etwa die Einheitsübersetzung in ihrem Kommentar zu Gen 1,1-2,4a den Menschen als „Krone und Herr der Schöpfung“. Auch der Katechismus der katholischen Kirche sieht im Menschen den „Gipfel des Schöpfungswerkes“¹⁴³. Auf Basis dieses Verständnisses wurde dem Menschen eine weitgehende Nutzungsberechtigung über die übrige Schöpfung zugesprochen, da diese auf ihn als Endzweck hingeeordnet ist.¹⁴⁴

Nach der Ansicht Alfons Auers ist hinsichtlich des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes somit „nicht zu übersehen, dass dem Menschen (...) eine besondere Bedeutung zukommt: Er ist die Spitze, auf die alles hinstrebt, er ist die Mitte, um die herum alles gebaut ist.“¹⁴⁵ Außerdem gelte die Billigungsformel „gut“ zwar „auch der den Menschen umgebenden Natur und wird zunächst ohne Hinweis auf den Menschen aus-

¹⁴² Kessler: Das Stöhnen der Natur, 62.

¹⁴³ KKK 343.

¹⁴⁴ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 209-210. Vgl. im Weiteren ebd. 210-213. Michael Schlitt zum Beispiel führt als erstes Argument für ein Tötungsrecht des Menschen nichtmenschlichen Lebewesen gegenüber ins Feld, dass „diese auf ihn, den Endzweck der Natur, *hingeeordnet* sind“ (Schlitt: Umweltethik, 110).

¹⁴⁵ Auer: Umweltethik, 220.

gesprochen. Aber sehr gut wird eben die Welt erst durch die Erschaffung des Menschen.¹⁴⁶

Es handelt sich jedoch um ein Missverständnis, dass das Prädikatsurteil „Sehr gut“, welches Gott nach der Erschaffung des Menschen spricht, sich unmittelbar oder ausschließlich auf diesen bezieht. Das von Gott ausgesprochene „Sehr gut“ bezieht sich auf das Ganze der Schöpfung und schließt den Menschen nur implizit mit ein.¹⁴⁷

Ein näherer Blick auf die priesterschriftliche Schöpfungserzählung offenbart außerdem, dass darin keineswegs der Mensch die Krönung und den Gipfelpunkt des Schöpfungswerkes darstellt, sondern der Sabbat.¹⁴⁸ Dieser und nicht der Mensch ist der eigentliche Kulminationspunkt der Schöpfungsgeschichte. Die Vollendung erfährt die Schöpfung somit nicht im Auftreten des Menschen sondern im Schöpfungsfrieden des von Gott geheiligten Sabbats. Darüber hinaus kann auch nicht mit der Reihenfolge der Schöpfungswerke argumentiert werden, da der Abfolge in der Priesterschrift, welche den Menschen an die letzte Stelle setzt, die Abfolge in der jahwistischen Schöpfungserzählung gegenübersteht, welche die Erschaffung des Menschen zeitlich vor den Pflanzen und Tieren ansiedelt.¹⁴⁹

Die Schöpfungserzählung kann also schwer herangezogen werden, um einen absoluten Wertvorrang des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung zu argumentieren. Die Sonderstellung des Menschen bezieht sich, wie aufgezeigt wurde, vielmehr auf dessen Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen und fürsorglich für seine Schöpfungsgeschwister einzutreten.

Schließlich weist auch, wie bereits ausführlich aufgezeigt wurde, die Aussage der Gottebenbildlichkeit nicht so sehr auf eine hierarchische Vorrangstellung des Menschen gegenüber der Schöpfung, sondern vor allem auf dessen besondere Verantwortung gegenüber dieser hin.

¹⁴⁶ Auer: Umweltethik, 220.

¹⁴⁷ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 210.

¹⁴⁸ Vgl. dazu auch Altner: Naturvergessenheit, 84-85; sowie Halter: Ökologische Ethik, 348: „Nicht der Mensch, sondern der Sabbat ist die Krone der Schöpfung“.

¹⁴⁹ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 210.

3.2.3 Kritische Anmerkung zur dargestellten Exegese

Die Exegese, welche sich seitens der ökologischen Bewegung auf die Anklagebank verwiesen sah, versuchte anhand einer Relektüre des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts festzuhalten, dass die biblische Tradition nicht als Hauptgrund für die ökologische Krise der Neuzeit angesehen werden kann. Dennoch stellt sich die Frage, ob die Exegese in ihrem Bemühen nicht etwas über das Ziel hinausschoss. In diesem Sinne merkt Hans Halter kritisch an, dass es wirklich erstaunlich ist, „dass in der Exegese nach 1972 genau die biblischen Texte [...] die für Lynn White, Carl Améry und andere Hauptbelege für die antiökologische biblische Grundhaltung waren, nun in der exegetischen Relecture geradezu zu ökologischen Paratexten werden.“¹⁵⁰ Es sei unnötig, so der Autor weiter, gewisse biblische Aussagen ökologisch zu frisieren, denn die ökologische Problematik, wie wir sie heute kennen, habe in biblischen Zeiten schlicht nicht existiert. So seien die Aussagen der Schöpfungserzählung von ihrem Sitz im Leben her eher Ermutigungen des antiken Menschen zu einem angstfreien Umgang mit der für ihn bedrohlichen und numinosen Natur. Heute allerdings scheint sich die Lage in ihr Gegenteil gewendet zu haben. Der Mensch erhebt sich in der aufgeklärten Neuzeit über eine gottlose Welt und wird durch seine neuen technischen Möglichkeiten zur Bedrohung für die Natur. Das heißt natürlich nicht, dass eine Relektüre der Bibel unter dem Vorzeichen der modernen anthropogenen Umweltkrise nicht sinnvoll wäre. Dennoch ist sie nur für die Beantwortung grundsätzlicher Fragen geeignet. Man sollte die Bibel in ihrer Antwortmöglichkeit auf unsere modernen Fragen nicht überfordern.¹⁵¹

3.2.4 Die jahwistische Schöpfungserzählung

Im Vergleich zum vieldiskutierten ersten Schöpfungsbericht hat die zweite in der Bibel überlieferte Schöpfungserzählung von Paradiesgarten und Sündenfall in der umweltethischen Debatte wenig Brennstoff geliefert. Vielmehr war und ist sie für eine Umweltethik im christlichen Horizont sehr gut anschlussfähig. So verweist diese ältere Schöp-

¹⁵⁰ Halter: Ökologische Ethik, 350.

¹⁵¹ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 350-352 sowie die Texte zum Problem der Hermeneutik in Halter/Lochbühler: Ökologische Theologie und Ethik I, 125-135.

fungserzählung, welche auch die „jahwistische“ genannt wird, durch das Motiv der Erschaffung des Menschen (hebr: *’ādām*) aus Ackerboden (*’adāmā*) auf dessen Erdverbundenheit und seine Einheit mit dem Lebensraum Erde.¹⁵² Außerdem wird dem Menschen von Seiten Gottes der Auftrag erteilt, den Garten Eden zu „bebauen und behüten“ (Gen 2,15)¹⁵³, was im Unterschied zum interpretationsbedürftigen priesterschriftlichen Auftrag schwerlich als Aufforderung zur rücksichtslosen Knechtung der Schöpfung verstanden werden kann. Somit kann die jahwistische Schöpfungserzählung eher dazu dienen, im Menschen Bescheidenheit hinsichtlich seines Platzes im Gefüge der Schöpfung zu befördern, als ihn hierarchisch über dieses zu erheben. In schlichter Klarheit wird der Mensch auf den Ackerboden, aus dem er in der Erzählung gemacht ist, verwiesen. Er wird sogar Erdling (Adam) genannt.¹⁵⁴ Der Mensch als Geschöpf ist somit gegenüber seinem Schöpfer genauso wie gegenüber seinen Mitgeschöpfen zu Demut verpflichtet. Das wird schon aus der Etymologie des Wortes deutlich. So wiederholt Meister Eckhart in seinen Schriften dutzende Male, „dass das Wort Demut (lat. *humilitas*) von dem Wort *humus* (Erde, Boden) abstammt. Demütig zu sein bedeutet in der Schöpfungstradition also, in Verbindung mit der Erde zu sein, mit der eigenen Erdhaftigkeit.“¹⁵⁵

Die biblischen Schöpfungserzählungen stellen in der Perspektive der ökologisch sensibilisierten Exegese der letzten Jahrzehnte kein Fundament dar, auf dem ein willkürlicher Umgang mit der Natur begründet werden könnte. Vielmehr können diese für den Menschen des 21. Jahrhunderts als Aufforderungen zu Demut und zu verantwortlichem Dienst an der Schöpfung gelesen werden.

¹⁵² Vgl. Adam. I. Altes Testament. LThK, 133.

¹⁵³ „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15).

¹⁵⁴ Selbst der Lebensatem, der schließlich von Gott selbst kommend in ihn eingeblasen wird, gibt aus Sicht der kanonischen Exegese keinen Anlass zur Hybris, zumal das Buch Kohelet in Mensch und Tier „ein und denselben Atem“ sieht (Koh 3,19).

¹⁵⁵ Fox: Freundschaft mit dem Leben, 70.

3.2.5 Frage des prinzipiellen Vorranges

Bis jetzt wurde aufgezeigt, dass der ganzen Schöpfung aus der schöpferischen Liebesbeziehung zu Gott ein besonderer Wert zukommt. Der Mensch hat innerhalb der Schöpfung jedoch eine herausragende Stellung, welche vom Wesen her vor allem eine Verantwortung für diese beschreibt. Damit ist aber die Frage noch nicht geklärt, wie sich die Verfügungsberechtigung des Menschen über die Schöpfung näherhin gestaltet. Für die Orientierung im Konfliktfall zwischen den Lebensinteressen des Menschen und der Natur bedarf es einer grundlegenden ethischen Orientierung, vor allem was die Frage nach dem Vorrang betrifft. „Die Kernfrage ist die, ob man dem Menschen innerhalb der Natur als Schöpfung noch einen prinzipiellen – das heißt nicht einen absoluten, also im Konfliktfall ausnahmslosen! – *Vorrang* vor den anderen Geschöpfen einräumt, oder ob man aus naturphilosophischen oder auch theologischen Gründen meint, dies nicht mehr zu dürfen.“¹⁵⁶ Innerhalb der Theologie ist diese Frage umstritten.

Einerseits kann argumentiert werden, dass der biblische Schöpfungsglaube eine von Gott her zugesagte prinzipielle Gutheit alles Geschaffenen impliziert. Dieses „Ja-Wort“ Gottes zum Leben und zu jeder einzelnen Kreatur bezeugt sich durch die schiere Faktizität des jeweiligen Daseins. Wenn Gott nun alles geschaffen hat und stets im Dasein erhält, ist für Günter Altner klar, gibt es in seiner Schöpfung „nichts, was überflüssig und entbehrlich wäre: Keine ‚bösen‘ Viren und Bakterien, keine ‚heimtückischen‘ Insekten, die abgeschafft gehören, weil sie menschlichen Nutzinteressen im Wege stehen.“¹⁵⁷ „Es macht“, so Altner weiter, „gerade auch theologischen Ethikern große Mühe, diese Gleichwertigkeit aller Lebensformen im Sinne einer ungeschmälerten Teilhabe an der Heiligkeit des Lebens anzuerkennen.“¹⁵⁸ Für Altner gibt es auf der Basis einer biblisch begründeten Ethik der Mitkreatürlichkeit folglich lebensunwertes Leben genauso wenig wie einen Wertunterschied zwischen den verschiedenen Arten.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Halter: Ökologische Ethik, 356.

¹⁵⁷ Altner: Naturvergessenheit, 85.

¹⁵⁸ Altner: Naturvergessenheit, 85.

¹⁵⁹ Vgl. Altner: Naturvergessenheit, 89.

Dieser Ansicht widerspricht Hans Halter entschieden. Für ihn bedeutet „die abstrakte Gleichheit im Geschaffenen Sein (...) biblisch keine Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung alles Geschaffenen vom Menschen über Tiere und Pflanzen oder Ökosysteme bis hin zu anorganischen Elementen.“¹⁶⁰ Dieses Verständnis könne sich auf viele Bibelstellen berufen. So sucht Adam in Gen 2 vergeblich nach einem gleichwertigen Partner unter den Tieren. Eine „Hilfe, die ihm entspricht“ findet dieser erst in Eva. Auch ist die in der ökologischen Debatte gerne zitierte Rede Jesu von den Vögeln des Himmels und von den Lilien am Felde ein anschauliches Beispiel für den biblischen Anthropozentrismus. Die von Gott mit prächtigen Kleidern bedachten Lilien am Feld erscheinen im Vergleich zum Menschen in ihrem Wert zu verblassen: „Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen!“ (Mt 6,30; Lk 12,28). Auch die Vögel des Himmels reichen in ihrem Wert nicht an den Menschen heran. So meint Jesus über die Vögel des Himmels: „Seht auf die Raben: Sie säen nicht und ernten nicht, sie haben keinen Speicher und keine Scheune; denn Gott ernährt sie. Wie viel mehr seid ihr wert als die Vögel!“ (Lk 12,24, vgl. Mt, 6,26) Noch deutlicher ist die Aussage Jesu in Lk 12, 6-7: „Verkauft man nicht fünf Spatzen für ein paar Pfennig? Und doch vergisst Gott nicht einen von ihnen. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt. Fürchtet euch nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen.“

Die gemäßigte biblische Anthropozentrik lasse sich demnach nicht einfach wegretuschieren. Der Vorrang des Menschen vor allen anderen Geschöpfen sei im ganzen biblischen Kanon mehr als eindeutig.¹⁶¹ So tritt der Mensch im biblischen Verständnis als besonders geliebtes und von Gott auf einzigartige Weise wertgeschätztes Wesen im Kreise der geliebten und fortwährend erhaltenen Geschöpfe hervor.

Die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung ist somit von einer „unaufheb-
baren Grunddialektik gekennzeichnet“.¹⁶² Er steht in einer „Zwischenstellung“ oder „Doppelstellung“ zwischen den Polen der Anthropozentrik und der Physiozentrik. Einerseits ist er von Gott her zutiefst in den Gesamtrahmen der Schöpfungsordnung hin-

¹⁶⁰ Halter: Ökologische Ethik, 357.

¹⁶¹ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 358.

¹⁶² Lochbühler: Christliche Umweltethik, 113; vgl. im Weiteren ebd. 112-116.

eingestellt. Innerhalb der Gemeinschaft alles Geschaffenen erscheint er nur als einer unter vielen. Andererseits tritt der Mensch durch seine besonderen Fähigkeiten aus dem Kreise der übrigen Geschöpfe hervor. Er kann durch sein freies Handeln bewusst in die Schöpfung eingreifen und diese somit gestalten und verändern. Er ist nach christlichem Verständnis an keine statische Ordo gebunden, sondern kann seine Beziehungen zu Gott und zur Welt frei gestalten. Dieser besonderen Befähigung des Menschen tragen auch die biblischen Schöpfungsberichte Rechnung. Irrgang schreibt daher mit Blick auf die biblische Überlieferung zusammenfassend, dass „sowohl die alttestamentlichen wie neutestamentlichen Zeugnisse (...) eine anthropozentrische Ausrichtung der Ethik, zumindest in dem Sinne, dass die Sonderstellung des Menschen vor Gott in der Schöpfung auch von einer christlichen Umweltethik respektiert werden muss“¹⁶³, aufweisen. Dennoch gilt es, was die besondere Stellung des Menschen betrifft, mit Halter festzuhalten, dass dieser in biblischer Perspektive „ebenso sehr als *Mitgeschöpf* unter allen anderen Geschöpfen in *Einheit mit der ganzen Natur* und in *Verwiesenheit* auf sie gesehen“¹⁶⁴ wird.

Bis hierher gilt es aus der Analyse des biblischen Schöpfungsverständnisses festzuhalten, dass der Mensch zunächst als Geschaffener auf einer Ebene mit allen anderen geschaffenen Dingen steht. Gleichzeitig kommen ihm, in seiner Freiheit und seiner Befähigung als Abbild Gottes, eine besondere Würde und Verantwortung zu. Gerade die Fähigkeit zur Verantwortung und Moralität, welche in der Freiheit des Menschen begründet liegt, wurde in der Tradition der westlichen Philosophie zum Angelpunkt der Argumentation der besonderen Würde des Menschen und dessen unbedingtem Vorrang vor allem anderen Geschaffenen. Im nächsten Abschnitt erfolgt eine skizzenhafte Darstellung der philosophischen Erwägungen zur Sonderstellung des Menschen innerhalb der Natur.

¹⁶³ Irrgang: Christliche Umweltethik, 172.

¹⁶⁴ Halter: Ökologische Ethik, 347.

3.3 Der philosophisch begründete Vorrang des Menschen

Die philosophische Anthropologie benennt einige Grundcharakteristika der menschlichen Existenz, welche die Besonderheiten der menschlichen Existenz im Vergleich zur außermenschlichen Natur beschreiben.¹⁶⁵ Es ist bemerkenswert, dass auf der körperlichen Ebene eine wesentliche Besonderheit des Menschen, im Vergleich zu seinen Geschwistern aus dem Tierreich, gerade dessen Mittelmäßigkeit darstellt. Die Sinnesorgane zum Beispiel sind bei den beliebtesten Hausgenossen des Menschen, dem Hund und der Katze viel sensibler und leistungsfähiger ausgeprägt. Außerdem besitzt der Mensch im Vergleich zu den meisten Tieren keine besonderen angeborenen „Waffen“, wie etwa Stoßzähne, Panzer oder Giftstacheln. Selbst gegen Kälte ist der Mensch in Ermangelung eines natürlichen Felles weit weniger geschützt als die meisten anderen Säugetiere. So fällt der Mensch zunächst im Vergleich zu den Tieren besonders hinsichtlich seiner Mängel auf. Dieser Gedanke wurde in der Philosophiegeschichte erstmals von Johann Gottfried Herder in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache formuliert.¹⁶⁶ Im 20. Jahrhundert wurde dieses Erkenntnis von Arnold Gehlen rezipiert, welcher im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie den Menschen als „Mängelwesen“¹⁶⁷ definierte. Die Defizite, welche der Mensch von seiner natürlichen Konstitution her aufzeigt, vermag dieser jedoch durch besondere Fähigkeiten mehr als auszugleichen. So ist er in einzigartiger Weise dazu befähigt, mit seiner Mitwelt in kreativen und kommunikativen Austausch zu treten. Dies wurde von Scheler und Gehlen als „Weltoffenheit“ des Menschen bezeichnet. Hier sind allen voran die Sprachfähigkeit und seine Vernunftbegabung sowie die einzigartige Fähigkeit zu Geschichtlichkeit und Kultur zu nennen. Der Mensch ist durch seine besonderen Begabungen freier als alle übrigen natürlichen Wesen. Er ist durch seine natürliche Veranlagung nicht determiniert – und dadurch etwa auf einen besonderen Lebensraum auf der Erde verwiesen. Außerdem ist der Mensch nicht sklavisch an die Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse gebunden, sondern prinzipiell fähig, diese um eines höher erscheinenden Guten willen zu transzendieren. Er er-

¹⁶⁵ Vgl. zum Folgenden die zusammenfassende Darstellung bei Lochbühler: Christliche Umweltethik, 270-272; sowie Schlitt: Umweltethik, 32-49.

¹⁶⁶ Vgl. Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 20; 24.

¹⁶⁷ Gehlen: Der Mensch, 16.

scheint als das einzige natürliche Wesen, das zu Verzicht und Askese befähigt ist. Nicht gebunden an Triebe oder andere naturale Determinationen kann der Mensch in der Interaktion mit der Welt frei agieren. Dies macht den Menschen in der Diktion Herders zum ersten Freigelassenen der Schöpfung.¹⁶⁸ Des Weiteren wurde in der Tradition auf die „Exzentrizität“ des Menschen verwiesen. Plessner meint damit die einzigartige Befähigung des Menschen zu Selbstreflexion und Selbstdistanzierung, die den Menschen von den übrigen Naturwesen unterscheidet. Der Mensch ist dazu in der Lage, sich von seinem Handeln und der Natur denkerisch zu distanzieren und vernünftig über sich und die Welt nachzudenken.

Für ein ökologisch-ethisches Nachdenken gilt es hier festzuhalten, dass der Mensch aufgrund seiner natürlichen Verfasstheit – aus Notwendigkeit heraus – immer schon darauf verwiesen ist kreativ und gestaltend in die Natur einzugreifen. In diesem Sinne beschreibt die skizzierte anthropologische Grundkonstitution „nicht nur die menschliche Sonderstellung, sondern bedeutet auch zugleich die konstitutive Verwiesenheit des Menschen auf planendes, zielgerichtetes Handeln, auf Technik und damit auf Eingriffe in die Natur im Sinne einer naturalen Wesenseigenschaft.“¹⁶⁹ So oszilliert die menschliche Existenz stets in der Grunddialektik zwischen Natur und Kultur. Dies wird auch in der klassischen anthropologischen Formel des *animal rationale* ersichtlich. Einerseits ist der Mensch ein „animal“, also ein sinnenfälliges, natürliches Wesen. Andererseits ist er jedoch auch ein vernunftbegabtes Wesen, das bewusst und frei handeln kann.

Im weiteren Gang der Arbeit gilt es aufzuzeigen, wie aus der natürlichen Veranlagung des Menschen als *animal rationale* ein Vorrang gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung argumentiert werden kann.

3.3.1 Die teleologische Argumentation

Es findet sich in naturphilosophischen Überlegungen immer wieder das Argument, dass der Mensch durch seine besonderen Befähigungen einen Kulminationspunkt der Schöpfung bzw. natürlichen evolutionären Entwicklung darstellt. Der Mensch wird dabei als

¹⁶⁸ Vgl. Greif: Arbeitsbuch Deutsche Klassik, 62-66.

¹⁶⁹ Lochbühler: Christliche Umweltethik, 271.

Ziel der Schöpfung angesehen. In seinem Auftreten und seinem Erleben verwirkliche sich deren Sinn. Die Natur bleibt dabei in ihrem Wert stets auf den Menschen verwiesen. Dadurch erscheint sie lediglich als „relativ wertvoll“ im Vergleich zum absoluten Wert des Menschen. In diesem Sinne schreibt Schockenhoff:

„Wenn die Natur auf die Hervorbringung von Freiheit und Vernunft zielt und im Erlebtwerden ihrer Formenvielfalt durch den Menschen zu ihrer eigenen Sinnfülle gelangt, dann kann sie auf ihren Anfangsstufen nicht wertlose Materie sein, dann müssen ihre Sinnstrukturen und Finalitäten bereits vorher angelegt sein. Anders gesagt: Wenn die Natur auf ihrer höchsten Stufe ein Wesen hervorbringen soll, das um seiner selbst willen liebenswert ist, dann muss sie auf jeder vorangehenden Stufe einen ansteigenden Eigenwert besitzen, wie es die anthropozentrische Tradition der christlichen Ethik immer angenommen hat.“¹⁷⁰

Diese teleologische Argumentation weist jedoch, aus der kritischen Perspektive der Wissenschaftstheorie heraus gesehen, erhebliche Schwachpunkte auf. So ist es nicht möglich, sich auf Sinnstrukturen innerhalb der Natur zu berufen, ohne dem naturalistischen Fehlschluss zu erliegen. Dass der Mensch einer komplexen Natur bedarf, die sein Auftreten ermöglichte und sein Dasein erhält, ist klar. Dass diese jedoch auf dessen Hervorbringung als inhärentes Sinnziel angelegt ist, kann zwar für wahr gehalten, aber logisch nicht begründet werden. In der Perspektive der Naturphilosophie kann innerhalb des Existierenden schlicht kein letzter Sinn erkannt werden. Aber auch aus schöpfungstheologischer Perspektive ist diese Argumentation nicht haltbar. Es gibt innerhalb der Schöpfung kein Lebewesen, das *nicht* um seiner selbst willen liebenswert ist. Dies liegt darin begründet, dass die ganze Schöpfung in den Augen Gottes als wertvoll erscheint.¹⁷¹ Daher ist die gesamte Schöpfung in ihrem Wert primär auf Gott bezogen, der sie fortwährend erschafft und erhält und dem sie durch ihre Existenz die Ehre gibt. Außerdem kann gegen eine überschwängliche Argumentation des Menschen als Endzweck der Schöpfung von Seiten der Theologie auch in Erinnerung gerufen werden, dass die priesterschriftliche Schöpfungserzählung nicht im Menschen, sondern im göttlichen Se-

¹⁷⁰ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 118.

¹⁷¹ Wie im Kapitel 3.1 dieser Arbeit ausführlich dargestellt wurde.

gen über den Sabbat und in der Ruhe Gottes an diesem Tag ihren krönenden Abschluss findet.¹⁷²

Eine andere Dimension der teleologischen Argumentation ist die Ansicht, dass die Natur im bewussten Erleben durch den Menschen erst Sinn und Wert erfährt. Schockenhoff formuliert dieses Argument mittels folgender Fragen:

„Trägt die Natur ihren Sinn dergestalt in sich selbst, dass sich der Eigenwert ihrer Formen in diesem Für-sich-Sein erschöpft, oder kommt ihr Reichtum im Erlebtwerden durch den Menschen zu einer neuen Sinnfülle, durch die sie über sich hinausweist. Die Frage ist nicht: Haben Tiere, Pflanzen und die gesamte unbelebte Natur einen Wert in sich selbst?, sondern: Sind sie in ihrem Eigenwert auf ein Wesen bezogen, das ihren Reichtum, ihre Schönheit und ihre Bedeutung erkennen und ihren Wert schätzen kann?“¹⁷³

Hier wird also dem Menschen einerseits aufgrund seiner breit gefächerten Wahrnehmungsfähigkeit und andererseits wegen seiner Begabung zur bewussten Anerkennung des Wahrgenommenen, ein ontologischer Wertvorsprung zugestanden. Dies soll am Beispiel einer vollreifen Erdbeere veranschaulicht werden. Der Mensch sei demnach als wertvoller anzusehen als die Erdbeere, weil nur er ihren Geschmack wahrnehmen und als köstlich anerkennen kann. Es stellt sich jedoch die Frage, wem der beiden der Geschmack eignet. Ist der Geschmack vor allem in der Erdbeere zu suchen oder im Menschen? Ohne sich hier in philosophische Überlegungen zu verlieren, kann klar konstatiert werden, dass es ohne Erdbeere genauso wenig zu dem hier untersuchten Geschmackserlebnis kommen kann, als ohne Mensch. Auf der Ebene der Wahrnehmung kann folglich dem Wahrnehmenden kein ontologischer Vorrang gegenüber dem Wahrgenommenen eingeräumt werden, da beide konstitutiv am Wahrnehmungsprozess beteiligt sind. Der Mensch ist jedoch darüber hinaus auch noch befähigt, sich seines Erlebens bewusst zu werden und das Erlebte zu kommentieren und zu interpretieren. Der große Unterschied, der den Menschen von der übrigen Schöpfung unterscheidet, liegt also in seinem Bewusstsein, seinem Geist begründet, wie bereits weiter oben dargestellt wurde. Der Mensch kann ein Lied über den köstlichen Geschmack der Erdbeere schrei-

¹⁷² Dessen ist jedoch auch Schockenhoff gewahr: vgl. Ethik des Lebens, 124.

¹⁷³ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 119.

ben und sich über sein Erleben mit anderen austauschen. Er kann sich an seinem Erleben bewusst freuen und Dankbarkeit entwickeln – der Natur gegenüber sowie auch dem Schöpfer gegenüber, der Erde und Erdbeere erschaffen hat. Der Theologe Günter Altner begründet die Sonderstellung des Menschen mittels dieser Erkenntnisfähigkeit: „Seine besondere Stellung beruht darauf, dass er Mitwisser Gottes ist. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewusstsein, und in diesem Bewusstsein spiegelt sich das Geheimnis ihres Ursprungs, dessen die Schöpfung in jedem Augenblick ihres Wesens bedarf.“¹⁷⁴ Der Mensch kann sich, anders als das Tier oder die unbelebte Natur, der Verdanktheit seiner Existenz bewusst werden. Er ist daher auch fähig, bewusst für sein Dasein und sein Leben zu danken. Anders als seine natürliche Umwelt, welche Gott ausschließlich durch ihre Existenz zu danken vermag, können Menschen sich einen Schöpfer vorstellen und bewusst anheben, diesen zu preisen. Dies wurde in der Tradition die Fähigkeit zur *gloria subjectiva* genannt. Durch diese unterscheidet sich der Mensch maßgeblich von den übrigen Entitäten der natürlichen Umwelt, welche ausschließlich zu einem unbewussten Lobpreis Gottes, einer *gloria objectiva* fähig sind. Aus der Perspektive des Glaubens wurde der Mensch deswegen oft auf die höchste Stufe der hierarchischen Ordo innerhalb der Natur gestellt, weil er in der Lage ist mit dem Schöpfer bewusst in Beziehung zu treten. „Die Welt kommt nicht anders als dadurch zur Vollen- dung, dass sie im Menschen ein Wesen hervorbringt, das in der Welt und durch sie hin- durch Gott als seinem Schöpfer antworten kann.“¹⁷⁵

Alfons Auer fasst dieses teleologische Argument pointiert zusammen: „Die Natur kommt zu sich selbst nur im Menschen, nur in ihm erfüllt sich ihr Sinn.“¹⁷⁶ Der erste Teil dieser Aussage kann nur unterstrichen werden. Das Bewusstsein, oder „Selbstbe- wusstsein“ des Menschen stellt tatsächlich eine bemerkenswerte Besonderheit der menschlichen Spezies dar. Dies jedoch als Telos der Natur zu definieren, ist logisch nicht begründbar und stellt dadurch, philosophisch betrachtet, einen naturalistischen

¹⁷⁴ Altner: Naturvergessenheit, 91; In dieser Erkenntnisfähigkeit sieht er auch den Verpflichtungsgrund zur mitmenschlichen Solidarität und zum verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung: Der Mensch „ist sich der Liebe, die aller Kreatur gilt und von der alle Kreatur lebt, bewusst, und aus diesem Bewusstsein erwächst ihm die Fähigkeit und Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit und Mitkreatürlichkeit.“ (vgl. ebd.); Vgl. dazu auch ebd., 84.

¹⁷⁵ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 125.

¹⁷⁶ Auer: Umweltethik, 55.

Fehlschluss dar. Modelle, welche der Natur Sinnstrukturen einschreiben wollen, schaffen es nicht, einen absoluten Wertvorrang des Menschen gegenüber der Natur objektiv aufzuweisen. Die christliche Umweltethik, welche sich stets rational verantworten muss, muss daher in der Argumentation des Vorranges des Menschen bei anderen philosophischen Entwürfen Anleihe nehmen. Für die Argumentation eines absoluten Wertvorranges des Menschen gegenüber der Natur eignet sich ein zweiter Ansatz, der bei dessen Freiheit und der damit einhergehenden Befähigung zur Verwirklichung von Moralität ansetzt, besser. Dieser – im Wesentlichen an Immanuel Kant anschließende – Ansatz wird im nächsten Punkt dargestellt.

3.3.2 Die deontologische Argumentation

Dem Menschen ist aus seiner Freiheit heraus Selbstbestimmung möglich. Dieses Grundaxiom jeder ethischen Erwägung findet auch in der biblischen Anthropologie seine Entsprechung. Der Mensch kann entscheiden, ob er sich in seinem Tun ausschließlich seiner persönlichen Lustbefriedigung und der Stillung seiner natürlichen Bedürfnisse hingibt, oder ob er sich für ein moralisches Gut einsetzt. Dies versetzt den Menschen innerhalb der Schöpfung wiederum in eine besondere und gleichzeitig anspruchsvolle Position: Er ist dazu gerufen, vor sich selbst und anderen für sein Handeln Rechenschaft abzulegen. Er ist verantwortlich für sein Tun.¹⁷⁷ Der Mensch ist also dazu angehalten, sich seiner Handlungen und der dahinterstehenden Motive bewusst zu werden und Verantwortung für diese zu übernehmen. Dies gilt natürlich auch für sein Handeln der natürlichen Umwelt gegenüber: „Ob sich der Mensch bei seinem Eingreifen oder Nicht-Eingreifen in die Natur durch empirische Neigungen oder durch die Vernunft bestimmen lässt, das ist einzig und allein seine Entscheidung. Genau darin liegt die moralische Bewandnis menschlicher Praxis, die Verantwortung des Menschen für sein Handeln.“¹⁷⁸ Auch wenn Dimensionen wie Gefühl und unbewusste Prägungen, welche die Entscheidungen des Menschen mitbeeinflussen können, an dieser Stelle nicht diskutiert

¹⁷⁷ Vgl. dazu Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 384; Für ihn beschreibt Verantwortung „die Grundhaltung der Bereitschaft, sich und anderen Rechenschaft zu geben für das eigene Handeln“ (vgl. ebd.).

¹⁷⁸ Schlitt: Umweltethik, 37.

werden können, so wird doch deutlich: „Der Mensch ist das einzige Wesen in dieser Welt, das Verantwortung übernehmen kann.“¹⁷⁹

Theologisch gesprochen ist ausschließlich der Mensch dazu befähigt, bewusst Heil oder Unheil zu stiften. Er kann sich entscheiden, ob er sich bewusst der Aufgabe als Hirte und Hüter des Lebens in der Stellvertretung Gottes stellt und somit zum Heil und Segen für die Schöpfung wird, oder ob er Leid und Unheil über die Erde bringt. Weil nur der Mensch diese gefährliche Freiheit besitzt, ist er nach Hans Kessler auch der gefährdetste Teil der Schöpfung. Nur er kann die von Gott gewollte Schöpfungsordnung stören.¹⁸⁰ Die Einzigartigkeit des Menschen besteht in dieser Hinsicht philosophisch gesprochen darin, dass er Subjekt sittlicher Verantwortung sein kann.¹⁸¹ Hier liegt auch seine Personalität begründet.¹⁸² Der Mensch ist, im Gegensatz zum Tier, auch Person. Daher kommt ihm besondere Würde zu.¹⁸³ Als Person immer „als Zweck an sich selbst“, und „*nicht bloß als Mittel zum Gebrauche* für diesen oder jenen Willen“, zu behandeln.¹⁸⁴ Anders als die übrigen Dinge darf der Mensch niemals für irgendeinen Zweck gebraucht werden, oder gegen irgendein anderes Gut aufgewogen werden: „Die Selbstzweckdienlichkeit des Menschen meint, dass er *niemals* als bloßes Mittel zu fremden Zwecken gebraucht werden darf und daher in einem Kernbereich seines Seins, besonders wenn es um Leben und Tod geht, einer Güterabwägung von vornherein entzogen bleiben muss.“¹⁸⁵ Die moderne katholisch-christliche Umweltethik räumt ausgehend von dieser Argumentation dem Menschen einen absoluten Wertvorrang gegenüber der natürlichen Mitwelt ein. Die Ermöglichung eines würdevollen Lebens für jeden Menschen und die Verwirklichung der Menschenrechte sind demnach auch bei umweltethischen Überlegungen stets als oberste Handlungsmaximen anzusehen. Die Würde, die dem Menschen in seiner keimhaft angelegten Autonomie zukommt, stellt ihn jedoch gleichzeitig in ein Verantwortungsverhältnis gegenüber sich selbst und seiner Umwelt. Sie verpflichtet ihn, die in ihm angelegte Freiheit und Moralität zu verwirklichen. „Mit

¹⁷⁹ Auer: Umweltethik, 74.

¹⁸⁰ vgl. Kessler: Das Stöhnen der Natur, 85; vgl. auch Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 216.

¹⁸¹ Vgl. dazu auch Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 228.

¹⁸² Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381.

¹⁸³ Vgl. dazu auch Kapitel 1.2.1 der vorliegenden Arbeit.

¹⁸⁴ Vgl. Kant: GMS, BA 65.

¹⁸⁵ Schockenhoff: Ethik des Lebens, 116.

der Würde aller Menschen“, bemerkt Matthew Fox treffend, „geht auch Verantwortung einher. Für die Gerechtigkeit und Erhaltung der Schöpfung.“¹⁸⁶ Dies wurde auch aus theologischer Perspektive durch die Auseinandersetzung mit dem priesterschriftlichen Schöpfungstext deutlich. Die besondere Würde, die dem Menschen als Abbild Gottes zukommt ist vor allem ein Ruf in die Verantwortung, ein Ruf zum Bewahren und Fördern der ihm anvertrauten Schöpfung.

Aber – so lässt sich am Ende dieses Punktes kritisch fragen – ist das Ansetzen der Argumentation bei der menschlichen Autonomie, nicht ein willkürliches Herausgreifen einer von vielen beliebigen Eigenschaften, anhand derer sich Menschen gegenseitig moralischen Vorrang zuschreiben? Oder erwächst die unbedingte und primäre Verpflichtung des Menschen dem Mitmenschen gegenüber als logische Konsequenz aus dem Wesen der menschlichen Freiheit heraus?

3.3.3 Freiheit

Die Freiheit, ist, wie wir im bisherigen Durchgang gesehen haben einerseits in sich selbst bereits etwas, das den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. In diesem Sinne erscheint der Mensch als ein freigelassenes Geschöpf, welches bewusst mit seiner Welt in Beziehung treten kann. Außerdem bezeichnet die Freiheit die wesentliche Grundvoraussetzung für die Verwirklichung von Autonomie, welche die Basis für die Argumentation der unveräußerlichen Würde des Menschen darstellt. Insofern erscheint die Freiheit als Bedingung der Möglichkeit der Personenwürde des Menschen, ja als Bedingung der Möglichkeit für das Menschsein selbst. Dies wurde in der modernen abendländischen Philosophie unter anderem im Denken Martin Heideggers deutlich. Für ihn macht die Freiheit, indem sie im Menschen hervorbricht, diesen erst möglich. In diesem Lichte gesehen, erscheint „der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit.“¹⁸⁷ Freiheit als Ermöglichungsgrund des menschlichen Daseins ist daher für Heidegger „in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch.“¹⁸⁸

¹⁸⁶ Fox: Freundschaft mit dem Leben, 119.

¹⁸⁷ Vgl. Heidegger: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, 135.

¹⁸⁸ Heidegger: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, 134.

Die menschliche Freiheit lässt sich jedoch empirisch nicht aufweisen. Aus diesem Grund wurde sie in jüngerer Zeit – vor allem von Seiten der Neurobiologie – immer wieder in Zweifel gezogen. Dennoch beschreibt sie eine „praktisch notwendige Idee, unter der wir Menschen uns selbst betrachten müssen, wenn wir uns als handelnde Wesen verstehen wollen.“¹⁸⁹ Die Freiheit ist somit keine empirisch aufweisbare, natürliche Konstante, sondern vielmehr eine unaufknüpfbar mit der Praxis verbundene Idee.¹⁹⁰ Auch für Heidegger ist die Freiheit stets auf die Praxis verwiesen: „Die Tatsächlichkeit, die der Realität der Freiheit entspricht, ist die der Praxis. Im praktischen, willentlichen Handeln ist das, was wir mit Freiheit meinen, ihre Realität erfahrbar. Die Freiheit hat praktische Realität bzw. ihre objektive Realität ist hinsichtlich ihrer Objektivität praktisch.“¹⁹¹ Als „praktische Realität“ ist sie jedoch auch immer eine die Praxis fordernde. Die Freiheit ist, als Ermöglichungsgrund der Personalität, zugleich ein stets aufs Neue in der Praxis zu verwirklichendes Ziel der persönlichen Entwicklung. Die Rede von der menschlichen Freiheit ist demnach niemals ethisch neutral, sondern bedeutet primär, dass der Mensch frei sein *soll*¹⁹²: „Freiheit und Selbstbestimmung sind nicht natürliche Gegebenheiten seines Daseins, sondern ein Ziel und ein Auftrag, unter dem sein Leben steht.“ Der Mensch ist zum Ziel der Freiheit hin geboren, er ist für die Freiheit bestimmt.¹⁹³

Freiheit und persönliche Autonomie, so kann festgehalten werden, beschreiben sowohl eine wesentliche Voraussetzung des Menschseins als auch das Ziel der persönlichen Entwicklung. In dieser Perspektive ist Freiheit also keineswegs ein ethisch neutraler Begriff. Der Mensch, insofern er frei ist und frei sein soll, trägt Verantwortung. „Recht verstanden meint der ethische Sinn der Freiheit nichts anderes als die personale Autonomie des Handelnden, die diesem erwächst, indem er für sein äußeres Tun, für

¹⁸⁹ Schockenhoff: Theologie der Freiheit, 151-152.

¹⁹⁰ Auch in der Analyse Schockenhoffs wird klar: „Freiheit ist ... kein empirischer und deskriptiver, sondern ein eminent praktischer Begriff“ (Schockenhoff: Theologie der Freiheit, 152).

¹⁹¹ Heidegger: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, 271.

¹⁹² Vgl. Schockenhoff: Theologie der Freiheit, 152; das folgende Zitat ebd.

¹⁹³ Vgl. Schockenhoff: Theologie der Freiheit, 155-156.

die Motive seines Willens und für seine gesamte Lebensführung Verantwortung trägt.¹⁹⁴

Auf einer praktischen anthropologischen Ebene wird außerdem deutlich, dass die Freiheit den Menschen nicht als vollkommen autarkes Individuum im schwerelosen Nichts schweben lässt, sondern ihn zutiefst auf seine Mitmenschen und die übrige Schöpfung verweist.¹⁹⁵ Die menschliche Freiheit als praktische Realität hat stets das Beziehungsgewebe menschlicher Angelegenheiten zur Voraussetzung und vollzieht sich darin. Die soziale Bedingtheit ist für die Freiheit, die stets als reale Freiheit zu denken ist, konstitutiv. Insofern ist die menschliche Freiheit immer eine bedingte und eine verdankte. Wenn sich der Mensch also als autonomes Wesen selbst erkennt, anerkennt er damit zugleich seine Bezogenheit auf die Mitmenschen und die Welt. Diese Bezogenheit ist Teil der *conditio humana*. So „verweist die Formel vom Menschen als einem *animal sociale* darauf, dass die Beziehung zu den anderen für unser Dasein konstitutiv ist.“¹⁹⁶ Auch das zweite Vatikanische Konzil betonte die Wichtigkeit der menschlichen Beziehungen: „Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehungen zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“¹⁹⁷ Soziale Beziehungsstrukturen stellen das Fundament dar, auf dem sich das menschliche Leben ereignet – oder noch besser mit Hannah Arendt gedacht – webt jeder Mensch seinen Lebensfaden konstitutiv und kreativ in ein bereits bestehendes „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ ein.¹⁹⁸ Aus umweltethischer Perspektive kann hier ergänzt werden, dass der Mensch selbstverständlich auch seit jeher in mannigfachen Bezügen zu seiner natürlichen Umwelt steht. Dies wird im Begriff der Ökologie besonders deutlich, welcher von Ernst Haeckel geprägt wurde: „Unter Oecologie verstehen wir die gesamte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Außenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle ‚Existenz-Bedingungen‘ rechnen können. Diese sind teils organischer, teils anorganischer Na-

¹⁹⁴ Schockenhoff: Theologie der Freiheit, 107.

¹⁹⁵ Zu den folgenden Überlegungen vgl. Moser: Gut(e) Theologie lernen, 166-168.

¹⁹⁶ Schockenhoff: Grundlegung der Ethik, 120.

¹⁹⁷ GS 12.

¹⁹⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, 226.

tur.¹⁹⁹ Dennoch ist der Mensch in der Realisierung seiner Freiheit besonders auf den anderen Menschen verwiesen. Die Freiheit des Selbst realisiert sich nämlich „über das Anerkennen anderer Freiheit.“²⁰⁰ Und Freiheit im hier gemeinten, moralischen Sinn kommt nur dem Menschen zu. Die Freiheit ist somit sich selbst gegenüber verantwortlich. Dies ist, was den Gedanken der Autonomie im Kern ausmacht. Der autonome Mensch muss folglich für seine eigene Freiheit ebenso eintreten wie für die Freiheit anderer Menschen. Wenn Freiheit nicht tätig wird, ist sie nicht existent; und wenn Freiheit im Angesicht von Not, Unterdrückung und Unfreiheit nicht befreiend tätig wird, entzieht sie sich selbst den Boden.

So tritt am Ende dieses kurzen Durchgangs der unerwartete Fall ein: Die ethische Analyse der menschlichen Freiheit hat nicht zum Verfechten eines autarken Individualismus geführt, in dem die eigene Freiheit als negative Freiheit primär gegen die Übergriffe des Nächsten geschützt werden müsste. Stattdessen wurde aufgezeigt, dass eine Verwirklichung der Freiheit nur in Verantwortung für die Freiheit der anderen Menschen, also in Solidarität geschehen kann.

Für die Herausbildung ökologischer Handlungsleitlinien kann folglich festgehalten werden, dass der Mensch in seinem Handeln primär den anderen Menschen gegenüber verpflichtet ist. Denn er ist – in Anlehnung an das für die ökologische Bewegung wichtige Diktum von Albert Schweitzer – nicht nur Leben, das Leben will, inmitten von Leben, das Leben will. Der Mensch ist darüber hinaus auch noch Freiheit, die frei sein will, inmitten von Freiheit, die frei sein will. Anschließend an diese Überlegungen zur menschlichen Freiheit wird deutlich, dass sich menschliches Umwelthandeln primär am ethischen Kriterium der Freiheit zu messen hat. Dies macht den hier vertretenen Ansatz zu einem dezidiert anthropozentrischen. Dennoch müssen um der menschlichen Freiheit willen, auch der außermenschlichen Natur weitgehende Schutz- und Existenzberechtigungen eingeräumt werden, was die hier vertretene Position zu einem gemäßigten anthropozentrischen Ansatz macht. Aus dem Wissen um die existentielle Vernetzung des Menschen mit seinen natürlichen Lebensgrundlagen muss dieser darüber hinaus Wert

¹⁹⁹ Haeckel: Generelle Morphologie der Organismen, 286.

²⁰⁰ Moser: Gut(e) Theologie lernen, 167.

zugesprochen werden. Für eine zeitgemäße, am Menschen orientierte Umweltethik ist, aufgrund des Bewusstseins über die natürliche Vernetzung des Menschen mit seiner Umwelt, die grundlegende Orientierung an der Menschenwürde stets mit „der Achtung jener naturalen Bedingungen, die zu den fundamentalen anthropologischen Ermöglichungsbedingungen des Menschen zählen“²⁰¹, verbunden.

3.3.4 Relationalität und Vernetzung

Der pragmatische Blick auf die Lebenswelt des Menschen und auf die Konsequenzen des verantwortungslosen Umgangs des Menschen mit der Natur lässt es wenig sinnvoll erscheinen, sich in der philosophischen Fragestellung nach der besonderen Würde des Menschen gegenüber eines abgestuften Eigenwertes der Natur zu verlaufen. Im Anschluss an das letzte Kapitel kann festgehalten werden, dass die menschliche Freiheit auf eine Welt angewiesen ist, welche dem Menschen lebensfreundliche Bedingungen bietet. Der Blick in die Wirklichkeit macht demnach deutlich, dass das Geschick des Menschen zutiefst mit dem Geschick seiner Mitbewesen verknüpft ist. Diese systemische Verknüpfung des Menschen findet auch in kirchlichen Dokumenten ihren Niederschlag. So etwa in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*: „Man muss die Natur eines jeden Wesens und seiner Wechselbeziehung in einem geordneten System wie dem Kosmos Rechnung tragen“ (SRS 34). Der Mensch lebt stets in Beziehungen und ist auf diese angewiesen. Einer von der Schöpfungstheologie angeregten Bioethik entspricht daher eine relationale Denk- und Handlungsstruktur, welche die existentielle Verwobenheit des Menschen mit der Welt ernst nimmt.²⁰² Diese Verknüpfung und Bezogenheit des Menschen hat innerhalb der christlichen Umweltethik auch begrifflich Niederschlag gefunden. So wird anstatt des – innerhalb des umweltethischen Diskurses stark aufgeladenen – Begriffs des Anthropozentrismus in der aktuellen Debatte von Anthroporelationalität²⁰³ bzw. Relationalität gesprochen.

²⁰¹ Höhn: *Ökologische Sozialethik*, 100.

²⁰² Vgl. Altner: *Naturvergessenheit*, 95.

²⁰³ Wie etwa bei Hans-Joachim Höhn, der in seiner ökologischen Sozialethik den Ansatz einer „sozial-ökologisch aufgeklärten Anthroporelationalität“ entwirft (*Ökologische Sozialethik* 90; vgl. ebd. 75-92); oder bei Hans J. Münk, welcher einen anthroporelationalen Ansatz vertritt (vgl. Münk: *Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung*, 139).

Hans Münk zollte mit der Einführung des Begriffes der „Anthroporelationalität“ der Verwobenheit und relationalen Bezogenheit des Menschen Tribut.²⁰⁴ Wilhelm Korff versuchte mit der Einführung des lateinischen Begriffes „Retinität“, die Gesamtvernetzung des Menschen begrifflich auf den Punkt zu bringen und dabei „dem Denken von Beziehungen her unter funktionalen Gesichtspunkten auch begrifflich Rechnung zu tragen.“²⁰⁵ Eine Stärke dieses Konzeptes liegt darin, dass die für die christliche Theologie und Ethik zentrale Kategorie der Beziehung auf die Natur hin ausgedehnt werden kann, ohne dabei personale Kategorien auf diese zu übertragen. Mittlerweile hat der Begriff sowohl im säkularen als auch im kirchlichen Bereich Aufnahme gefunden.²⁰⁶ Dennoch ist der als Schlüsselbegriff in die Umweltethik eingeführte Begriff der Retinität an sich ethisch neutral. Er beschreibt nur den Ist-Zustand im ökologischen Gefüge der Erde. Die für die Ökologie wichtige Metapher des Netzwerkes liegt dem Begriff zu Grunde. Aus der Perspektive der Ökologie sind alle Organismen auf netzwerkartige Weise miteinander verbunden. Dies wird vor allem durch die vielfältigen Ernährungsbeziehungen zwischen den Organismen deutlich. Daher bedeutet, Ökosysteme zu verstehen, letztlich Netzwerke zu verstehen.²⁰⁷ Der Physiker und Systemtheoretiker Fritjof Capra stellt fest:

„Da lebende Systeme auf allen Ebenen Netzwerke sind, müssen wir uns das Netz des Lebens als lebende Systeme (Netzwerke) vorstellen, die auf netzartige Weise mit anderen Systemen (Netzwerken) verbunden sind. (...) Das Netz des Lebens besteht aus Netzwerken innerhalb von Netzwerken: In jedem Maßstab erweisen sich bei genauerer Untersuchung die Knoten des Netzwerkes ihrerseits als kleinere Netzwerke. Wir stellen diese Systeme, die alle innerhalb von größeren Systemen nisten, gewöhnlich in einem hierarchischen Schema dar, indem wir die größeren Systeme pyramidenartig über die kleineren anordnen. Aber das ist nichts weiter als eine menschliche Projektion. In der Natur gibt es kein ‚oben‘ und ‚unten‘ und auch keine Hierarchien. Hier gibt es nur Netzwerke, die in anderen Netzwerken nisten.“²⁰⁸

²⁰⁴ Der Begriff der Anthroporelationalität findet sich in der aktuellen Literatur zum Beispiel bei Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 227-232; sowie im Dokument der DBK: Der Klimawandel, 36.

²⁰⁵ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 259; vgl. zum Folgenden ebd., 347-357.

²⁰⁶ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 344.

²⁰⁷ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 348.

²⁰⁸ Capra: Lebensnetz, 49.

Dieser Blick auf das Leben als Netzwerk und System bedeutet somit eine Absage an jede Art von „Zentrik“-Denken.²⁰⁹ Insofern löst ein modernes Systemdenken hierarchisches Über- und Unterordnungdenken auf. Wird das Beziehungs- und Netzwerkdenken ernst genommen, „relativiert sich die Kategorie der Anthropozentrik. Sie ist lediglich eine Art Hilfskonstrukt, um den für jede neuzeitliche Ethik unhintergehbaren Bezug zum Menschen zu verdeutlichen.“²¹⁰ Das heißt jedoch nicht, dass in einer Konzeption, welche die Verknüpfung des Menschen mit seiner Umwelt ernst nimmt, nicht auch ein besonderer Fokus auf ihm, seinen Interessen und seiner Freiheit liegen könnte. So ist auch für Vogt klar, dass die wesentlichen Knotenpunkte des natürlichen Beziehungsnetzwerkes Menschen sind.²¹¹

Eine Ethik, die den aktuellen Herausforderungen gerecht werden will, kann daher nicht umhin, die systemische Verwobenheit von Mensch, Natur und Gesellschaft ernst zu nehmen. Nur, wenn eine Ethik Relationalität und Retinität ernst nimmt, kann sie auch als zukunftsfähig angesehen werden.²¹²

3.3.5 Verantwortung angesichts der Vernetzung

Die bisherigen Überlegungen haben also deutlich gemacht, dass der Mensch von seinem Wesen her zutiefst mit der natürlichen und sozialen Umwelt in Verbindung steht. So bedarf der Mensch einerseits des hochkomplexen ökologischen Netzwerkes, welches ihm ein leibliches Dasein ermöglicht. Andererseits steht er als freies Wesen immer auch in Beziehung mit seiner sozialen Umwelt²¹³, wurde von dieser hervorgebracht und trägt gleichzeitig durch seine Existenz zum Aufbau derselben bei. Der Mensch, der sich seiner Vernetzung bewusst werden kann und in seinem Handeln frei ist, ist dazu verpflichtet, seine Beziehungen verantwortlich zu gestalten. Der Begriff Verantwortung hat sich

²⁰⁹ Vgl. dazu die im Kapitel 2 dieser Arbeit dargestellte, schwer vermittelbare Frontenstellung innerhalb der Umweltethik innerhalb der Pole der Anthropozentrik und des Holismus.

²¹⁰ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 259.

²¹¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 350.

²¹² Vgl. Michelle Becka: Globale Krise und christliche Sozialethik, Abschnitt 3.; sowie ausführlicher dazu: Becka: Schöpfung und Verantwortung.

²¹³ Die kulturell-zivilisatorische Umwelt wird auch unter dem Begriff der „sekundären Umwelt“ geführt (vgl. Münk: Von der Umweltethik zur Nachhaltigen Entwicklung, 118).

mittlerweile als Schlüsselbegriff der Umweltethik etabliert.²¹⁴ Durch die komplexen Verflechtungen innerhalb des natürlichen Lebensnetzwerkes der Erde ist der Mensch über sein Umwelthandeln mit unzähligen Menschen in Verbindung. Die Gestaltung des Umganges mit der Natur, als naturale Voraussetzung der menschlichen Existenz, ist somit mittelbar auch immer zugleich die Gestaltung der Beziehung zu anderen Menschen. Dies soll an einem Beispiel anschaulich werden: Wenn ein Europäer in den Urlaub fliegt, erhöht er dabei bekanntlich seine CO₂ Bilanz, welche durch den hohen europäischen Lebensstandard (Auto, Haus, Heizung, Elektrogeräte) ohnedies schon überdurchschnittlich hoch ist, enorm.²¹⁵ In Expertenkreisen gilt es mittlerweile als anerkannt, dass der anthropogene Ausstoß von Treibhausgasen zumindest teilweise mitverantwortlich für die globale Klimaerwärmung ist. Diese wiederum trägt zu einem vermehrten Auftreten extremer Wetterphänomene bei, welche sich besonders deutlich in lange andauernden Dürreperioden sowie überdurchschnittlich starken Unwettern und den damit verbundenen Überschwemmungen²¹⁶ zeigen. Wenn bei solchen Umweltkatastrophen Menschen zu Schaden kommen, dann ist jeder und jede Flugreisende – wenn auch zu einem verschwindend kleinen Anteil – mitverantwortlich für diesen. Darüber hinaus bleibt das in die Atmosphäre abgegebene CO₂ aktuellen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen zu Folge, sehr lange in der Atmosphäre bestehen.²¹⁷ Wer also heute in den Flieger steigt, oder auf andere Art eine große Menge Kohlendioxid erzeugt, ist auch für Klimaveränderungen und die damit einhergehenden humanitären Katastrophen in der Zukunft mitverantwortlich. An diesem Beispiel wird anschaulich, dass der

²¹⁴ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 106; Roman Globokar macht in seiner Analyse der verantwortungsethischen Ansätze von Albert Schweitzer und Hans Jonas deutlich, dass der Begriff der Verantwortung, wie er bei den beiden modernen Autoren verwendet wird, dem Begriff der Pflicht bei Immanuel Kant entspricht (vgl. Verantwortung für alles, was lebt, 530).

²¹⁵ Eine Flugreise (Hin- und Rückflug) verbraucht je nach Destination bis zu über 400% seines klimaverträglichen CO₂ Jahresbudgets (vgl. die Berechnungen auf <https://www.atmosfair.de>, sowie <http://www.co2-emissionen-vergleichen.de>).

²¹⁶ Zum Beispiel sind zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Abschnittes in auf den Philippinen 800 000 Menschen aufgrund einer verheerenden Flutkatastrophe auf der Flucht (vgl. http://www.apa.at/site/News/Topnews_4/21_Tote_bei_Ueberschwemmungen_auf_den_Philippinen).

²¹⁷ Den Berechnungen von Solomon et al. zufolge werden noch im Jahr 3000 rund 40% des heute in die Atmosphäre abgegebenen CO₂ in der Atmosphäre erhalten sein (vgl. ders.: Irreversible climate change due to carbon dioxide emissions, sowie die Beurteilung und Diskussion des Artikels unter: <http://www.realclimate.org/index.php/archives/2009/02/irreversible-does-not-mean-unstoppable/>, sowie im Blog des New York Times Journalisten Andrew C. Revkin: <http://dotearth.blogs.nytimes.com/2009/01/28/the-greenhouse-effect-and-the-bathtub-effect/?emc=eta1>).

Mensch im Versuch sein Umwelthandeln verantwortlich zu gestalten, dessen globale sowie generationenübergreifende Relevanz berücksichtigen muss. Es wird an diesem Beispiel jedoch auch deutlich, dass die hier aufgrund anderer Menschen geforderte Verantwortung im Umgang mit der Natur, in ihrer Komplexität und Reichweite vom handelnden Subjekt kaum erfasst werden kann. Außerdem ist nicht nur sein Wissen, sondern auch die Handlungsfreiheit innerhalb sozio-ökonomischer Strukturen begrenzt. Verantwortung muss demnach stets zugleich auf der individuellen, personalen Ebene, als auch auf der strukturellen, politischen Ebene wahrgenommen werden.

Auf der personalen Ebene beschreibt die Verantwortung eine individuelle Tugend. Es geht dabei um die Haltung des Pflichtbewusstseins und den fortwährenden Willen in Klugheit auf die vielfältigen möglichen Folgen des Handelns vorzuschauen.²¹⁸ Gleichzeitig ist sie jedoch immer auch von den vorfindlichen institutionellen Strukturen determiniert, „aus denen sich wesentliche Bedingungen und Folgen des individuellen Handelns ergeben.“²¹⁹ Es ist also aus einem Ethos der Verantwortlichkeit heraus immer auch gefordert, rechtliche und politische Strukturen gerecht zu gestalten.²²⁰ In diesem Sinne ist die individualethische Tugend der Verantwortung stets auf die sozialetische Leitkategorie der Gerechtigkeit verwiesen.

3.3.6 Gerechtigkeit

Eine klassische Definition der Gerechtigkeit findet sich bei Domitius Ulpianus, einem römischen Rechtslehrer: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.“²²¹ Daraus wurde in der Tradition die gängige Kurzformel „suum cuique“ – „jedem das Seine“ abgeleitet.²²² Die Verkürzung der Formel stellt jedoch ein Problem dar. Es wird dadurch nicht mehr deutlich, dass es in dem, was gerecht zugeteilt werden soll, um etwas geht, worauf jeder Mensch von Rechts wegen Anspruch hat. Das Recht

²¹⁸ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381; zum Folgenden vgl. ebd.

²¹⁹ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381.

²²⁰ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381.

²²¹ Ulpian, Digesten I,1,10., zit. nach Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264.

²²² Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264; oder auch in dessen fratzenhafter Verzerrung auf der Inschrift des Eingangstores des KZ Buchenwald (vgl. das Foto von Alfred Stüber unter <http://www.dhm.de/lemo/objekte/pict/jedemdas/index.html>.)

ist nicht von seinem Fundament, der Gerechtigkeit zu trennen.²²³ Die Schwierigkeit der näheren Bestimmung des *suum*, welches auf konsensuell vermittelte Gleichheit hindeutet, teilen jedoch beide Versionen der Formel. Wie in dieser Arbeit bereits früher aufgezeigt wurde, kam die Natur in der römischen Rechtstradition nicht als potentieller Träger von Rechten in den Blick. Selbst hochentwickelte Lebewesen waren in den Augen der römischen Juristen bloß Sachen. Thomas von Aquin²²⁴ greift in seiner Definition von Gerechtigkeit wesentlich auf die von Aristoteles überlieferten Differenzierungen zurück. So wird Gerechtigkeit bei ihm, wie in der antiken Tradition, als individuelle Tugend-Haltung, als *habitus*, verstanden. Des Weiteren wird sie in eine allgemeine und eine partikulare Gerechtigkeit unterteilt. Die *iustitia particularis* wird ihrerseits in eine *iustitia distributiva* (Verteilungsgerechtigkeit), eine *iustitia commutativa* (ausgleichende Gerechtigkeit) und eine *iustitia legalis* (gesetzliche Gerechtigkeit) ausdifferenziert. Gerechtigkeit als personale Tugend weist jedoch von ihrem Wesen her stets über den Träger der Tugend hinaus und impliziert ein Streben nach Solidarität:

„Der Wille des Menschen, der aufgrund seiner naturhaften Tendenz das Gut der eigenen Vollendung erstrebt, wird durch die Tugend der Gerechtigkeit dazu vervollkommenet, in Übereinstimmung mit der universalen Vernunftordnung das Gut der anderen – ihr Leben, ihr Eigentum, ihren guten Ruf, ihren Anspruch auf Wahrheit, kurz: ihr Recht als Person – mit der gleichen festen Willenshaltung zu erstreben, wie er aus naturhafter Neigung auf das eigene Gut gerichtet ist.“²²⁵

In der neuzeitlichen Moderne wurde Gerechtigkeit vorrangig als formale Regelung gefasst, die es ermöglichen sollte, Interessenskonflikte zu lösen. In diesem Sinne wird Gerechtigkeit bei David Hume und Jeremy Bentham als Funktion zur Erreichung des Formalen Ziels der „greatest happiness of the greatest number“²²⁶ definiert. Es handelt sich dabei um ein utilitaristisches und hedonistisches Gerechtigkeitsverständnis, welches mit je anderem Fokus auch bei Thomas Hobbes und John Stuart Mill vorliegt. Als Maßstab für die Bewertung von Handlungen wird dabei die „Nützlichkeit“ angelegt. Diese hedonistische Ethik wird jedoch dem Menschen in seiner besonderen Würde als

²²³ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264-265.

²²⁴ Vgl. Zum Folgenden Gerechtigkeit. I. Philosophisch-ethisch. LThK, 498-500.

²²⁵ Schockenhoff: Grundlegung der Ethik, 122; Er bezieht sich dabei auf Thomas von Aquin.

²²⁶ Bentham: A Fragment on Government, 2.

moralisches Subjekt und Abbild Gottes nicht gerecht. Eine theologische Ethik muss daher vorrangig auf andere Weise argumentieren. Hier erweist sich die Ethik Immanuel Kants als anschlussfähig. Er argumentiert, dass die Selbstzwecklichkeit des Menschen den Zielpunkt der Gerechtigkeit darstellt. In diesem Sinne wird, wie bereits weiter oben dargestellt, die Schaffung und Förderung menschlicher Autonomie zum praktischen und verpflichtenden Zielpunkt der menschlichen Freiheit. Das moderne, vernunftrechtliche Gerechtigkeitsdenken, also dasjenige nach dem Vollzug der neuzeitlichen Wende zum Subjekt, findet seine Basis somit in der freiheitsrechtlich fundierten Menschenrechtsidee.²²⁷ Da alle Menschen über eine formal-gleiche Freiheit verfügen, hat Gerechtigkeit sich am Maßstab der menschlichen Freiheit zu messen. Anzenbacher formuliert: „Die vertragstheoretischen Ansätze (Hobbes, J. Locke, Rousseau, Kant, Rawls u.a. ...) suchen in je unterschiedlicher Weise zu zeigen, dass eine Rechts- und Staatsordnung nur dann als gerecht gelten kann, wenn sie als Koordinatensystem der Freiheit für alle vorteilhaft und darum prinzipiell konsensfähig ist.“²²⁸ Die moderne Rede von Gerechtigkeit als soziale Gerechtigkeit macht zudem deutlich, dass freiheitlich-menschenwürdiges Leben in seinem Vollzug an materiale Voraussetzungen gebunden ist. Insofern müssen auch wirtschaftliche und kulturelle Teilhabe- und Anspruchsrechte, im Sinne der distributiven Gerechtigkeit, in die Menschenrechtsidee integriert werden.

Der Begriff der Gerechtigkeit im zeitgenössischen Verständnis bezieht sich folglich primär auf den Menschen und dessen Anspruch auf Freiheit. Das muss auch für eine christliche Umweltethik festgehalten werden. Von dieser Basis aus kommt jedoch sehr schnell die Umwelt in den Blick, welche die grundlegende materiale Voraussetzung für den Vollzug der menschlichen Freiheit darstellt. Dies wird vor allem dann evident, wenn die Verantwortung des heute lebenden Menschen für zukünftige Erdenbürgerinnen und Erdenbürger ernst genommen wird, wie dies im epochemachenden Entwurf von Hans Jonas geschieht.²²⁹

Die Kriterien für einen verantwortlichen Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Schöpfung müssen daher vom obersten Maßstab des Lebens- und Frei-

²²⁷ Vgl. Hierzu und zum Folgenden Gerechtigkeit. IV. Ethisch. RGG, 711-712.

²²⁸ Ebd. 712.

²²⁹ Vgl. Jonas: Das Prinzip Verantwortung.

heitsrechts des Menschen, welches synonym mit einem Recht auf menschenwürdiges Leben ist, entwickelt werden. Für eine ausdifferenzierte Erarbeitung umweltethischer Leitkriterien wäre sicherlich auch der Satz des Ulpian in direkter Anwendung auf die Tier und Pflanzenwelt fruchtbar zu machen. So könnte gefragt werden, welcher Umgang den Tieren, Pflanzen oder Ökosystemen gerecht wird.²³⁰ Dabei würde sich zum einen das breit diskutierte Feld des Tier- und Umweltrechtes auftun. In diesem würde sich wiederum die diffizile Frage stellen, ob der Natur positives, juridisches Recht eigen kann und welchen Verpflichtungscharakter dieses für den Menschen hätte. Zum anderen müsste gleichzeitig in der ethischen Analyse aus der Perspektive des Menschen Konzepte eines guten Lebens für die jeweiligen Bereiche der natürlichen Mitwelt entworfen werden. Für die verschiedenen Tier- und Pflanzenarten und Ökosysteme müsste also ein wissenschaftlich fundiertes Konzept eines (art-)gerechten Lebens erarbeitet werden. Darüber hinaus müsste im Horizont der holistischen Ethik erwogen werden, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Intensität der Mensch in die unbelebte Natur und die damit verbundenen und darauf aufbauenden ökologischen Kreisläufe eingreifen darf, ohne deren „gutes Leben“ zu gefährden oder zu verunmöglichen. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch bei Weitem sprengen. Dennoch wäre es sicherlich lohnend diese Spur weiter zu verfolgen, zumal dabei der unmittelbare ethische Verpflichtungscharakter der Natur deutlich wird. Außerdem stellt der Eigenwert der Schöpfung für viele Umweltschützerinnen und Umweltschützer den eigentlichen Motivationskern ihres Umweltengagements dar. Aus der Perspektive der christlichen Schöpfungsspiritualität kann festgehalten werden: Wenn die Güte der Schöpfung erkannt wird, und damit die Liebe, die jedem Geschöpf von Gott her in jedem Moment zukommt, kann dies den Menschen beflügeln, sich für die Erhaltung der Schöpfung einzusetzen. In der Schöpfungsspiritualität liegt demnach ein großes Potential, welches für das Motivationsproblem innerhalb der Umweltethik fruchtbar gemacht werden könnte.²³¹

²³⁰ Es ist jedoch darauf zu achten, dass der Begriff der Gerechtigkeit, genauso wie der Begriff der Solidarität primär im zwischenmenschlichen Bereich beheimatet ist.

²³¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 279. Da jedoch für die Erfahrung von Schöpfung, d.h. das Erkennen der Verdanktheit aller Existenz aus dem göttlichen Urgrund, die Haltung des Nichtshabens, Nichts-

Die hier angestellten Überlegungen bescheiden sich damit, grundlegende Handlungsimperative in Bezug auf den Menschen zu formulieren. Schließlich ist „die besondere Würde der menschlichen Person“ als das „oberste Schutzgut einer Umweltethik“ anzusehen.²³² Im Folgenden werden daher umweltethische Handlungsleitlinien auf der Basis einer globalen und intergenerationalen Mitmenschlichkeit und Solidarität entwickelt. Schließlich ist der Mensch in seinem Tun prinzipiell für alle verantwortlich. Auch Johannes Paul II. begreift in seiner Sozialzyklika Solidarität im Sinne einer umfassenden Verantwortung. Solidarität erscheint dabei nicht als „ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“ (SRS 38).

3.3.6.1 Option für die Armen

Dass der Mensch in seinem Handeln prinzipiell für das Wohl aller anderen Menschen verantwortlich ist, scheint eine Überforderung darzustellen. Schließlich kann kein einzelner Mensch im Vollzug seiner Handlungen jemals alle anderen Menschen gleichzeitig mitberücksichtigen – vor allem dann nicht, wenn auch künftige Generationen in die ethischen Erwägungen mit eingeschlossen werden. Dass die immense Reichweite der geforderten Verantwortung in der Praxis nur schwer eingelöst werden kann, stellt einen der Hauptkritikpunkte an verantwortungsethischen Ansätzen dar. Bei einer näheren Betrachtung auf der Basis des bisher erarbeiteten wird jedoch deutlich, dass es innerhalb der geforderten Verantwortung Abstufungen gibt. So sieht sich der autonome Mensch vor allem einer spezifischen Gruppe von Menschen gegenüber zu besonderer Verantwortung verpflichtet: Er hat sich in seinem Handeln vor allem am Wohl der Armen und Benachteiligten zu orientieren. Innerhalb der unüberblickbaren Masse von Verantwor-

wollens und Nichtwissens, zentral ist (vgl. Baier: Wort-Ereignis Stille, 11), erscheinen moderne Gesellschaften ein wenig fruchtbarer Boden für diese zu sein.

²³² Vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 275.

tungsobjekten gibt es somit also einen Fokus, eine Option.²³³ Dies kann einerseits philosophisch durch freiheitsrechtliche Überlegungen plausibel gemacht werden: Die Handlungsfreiheit des Menschen, welche im Begriff der Autonomie zusammengefasst ist, verpflichtet den Menschen dazu, anderen Menschen ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmung zu ermöglichen.²³⁴ Eine freiheitsrechtlich fundierte moderne Ethik, muss somit aus sich selbst heraus eine vorrangige Option für die Armen postulieren. Andererseits weiß sich die katholische Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus zur vorrangigen Option für die Armen verpflichtet. In diesem Sinne findet sich auch in der bereits zitierten Sozialzyklika „Sollicitudo rei socialis“ aus 1987 von Papst Johannes Paul II. eine Betonung der zentralen Stellung der Option und vorrangigen Liebe für die Armen. Sie wird beschrieben als „eine Option oder eine bevorzugte Art und Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird“ und werde „von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt“ (SRS 41). Eine christlich motivierte (Umwelt-)Ethik muss somit primär das Wohlergehen der Armen und Benachteiligten als zentralen Maßstab ansehen.

Dieser Grundorientierung christlicher Glaubenspraxis, liegt ein spezifisch christliches Gottesbild zu Grunde: Der Glaube an einen Gott, der schon innerhalb der Geschichte für die Menschen Heil- und Erlösung schaffen will.²³⁵

Dies wird im Alten Testament vor allem in der Exodus-Erzählung deutlich. Hier wird Gott dargestellt als einer, der politisch Partei für die Unterdrückten und Geknechteten ergreift und diese aus der Sklaverei und Knechtschaft heraus in ein neues Land führt, in dem er ihnen ein Leben in Freiheit und Fülle ermöglichen will. Dies wird in der Rede JHWHs aus dem brennenden Dornbusch deutlich: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem

²³³ Das Ergreifen einer Option bedeutet, die Entscheidung für einen bestimmten Blick auf die Wirklichkeit sowie das freie Wählen innerhalb mehrerer Handlungsalternativen. Eine theologische Option ist eine entschiedene Absage an eine wissenschaftstheoretisch unhaltbare neutrale und unbeteiligte Perspektive (vgl. Sedmak: Sozialtheologie, 233-234).

²³⁴ Vgl. Abschnitt 3.3.3 dieser Arbeit.

²³⁵ Zum Heils- und Erlösungshandeln des Schöpfers innerhalb der Geschichte vgl. Gutierrez: Theologie der Befreiung, insbes. 141-149.

Milch und Honig fließen“ (Ex 3,7-3,8). Wenn unser Handeln – als Privatperson sowie als Kirche – unserem Auftrag als Abbild und Stellvertreter Gottes gerecht werden will, dann müssen wir vor allem dort wo Leben und Freiheit bedrängt und verunmöglicht werden, rettend und befreiend eingreifen und stets danach streben, allen Menschen ein Leben in Fülle und Freiheit zu ermöglichen. Die Parteinahme Gottes für die Armen und Ausgeschlossenen werden für Christinnen und Christen jedoch besonders im Leben Jesu Christi deutlich. In seiner Geburt findet das Herabsteigen Gottes zu den Armen und Unterdrückten (vgl. Ex 3,7-3,8) seine Fortsetzung und in seinem Tod am Kreuz findet es seinen unübertrefflichen Höhepunkt. In Christus solidarisierte sich Gott nicht nur mit den Armen, sondern wurde vielmehr selbst arm und einer von ihnen. Dies bekennt auch der heilige Paulus in seinem Brief an die Philipper: Christus Jesus, der Gott gleich war, „entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,7-2,8, vgl. 2 Kor 8,9). Für die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Aparecida ist klar, dass schon im Arm-Werden Gottes in Jesus Christi die bevorzugte Option Gottes für die Armen mit ausgesagt ist.²³⁶ Aber auch durch die Praxis Jesu Christi wird Gottes Option für die Armen deutlich. Einerseits verkehrte er mit Armen und gesellschaftlich Ausgeschlossenen und ergreift für diese Partei.²³⁷ Andererseits heilte er auch viele Kranke und ermöglichte ihnen somit ein Leben in größerer Freiheit und Selbstbestimmtheit.

Auf dem zweiten Vatikanischen Konzil setzte man sich kritisch mit dem kirchlichen Selbstverständnis auseinander. Dabei wurde deutlich herausgearbeitet, dass die Kirche in der Nachfolge Christi steht und stets zu selbstlosem Dienst für die Armen und Leidenden angehalten ist (vgl. LG 8). In der Kirchenkonstitution *Gaudium et Spes* erklärt sich die Kirche dazu berufen in der konkreten Weltsituation von heute „das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zur retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3). Es geht im

²³⁶ Vgl. APARECIDA 392.

²³⁷ Zum Beispiel stellt er sich im Haus des Pharisäers Simon auf die Seite der Dirne (vgl. Mt 26,6-13), übernachtet beim Zöllner Zachäus (vgl. Lk 19,1-10) und hielt mit Sündern Mahl (vgl. Mk 2,13-17; Mt 9,9-13).

christlichen Handeln, welches sich als Nachfolge und Vergegenwärtigung des Heilshandelns Jesu Christi versteht, somit konkret „um die Rettung der menschlichen Person“ und „um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3). Die Option für die Armen ist daher ein Bekenntnis der Kirche „zum Gott der Bibel, der Partei für die Armen ergreift und ihnen Recht verschafft.“²³⁸

Die Option für die Armen ist – aus theologischer Perspektive – somit nicht nur aufgrund philosophisch-freiheitsrechtlicher Erwägungen geboten. Vielmehr ist sie als Vollzug der Kirche für diese konstitutiv. Daher ist die vorrangige Option für die Armen mit Kunstmann nicht nur als „der entscheidende Kern des Gerechtigkeitsbegriffs“²³⁹ zu sehen, sondern darüber hinaus als „ein Wesenskern des christlichen Glaubens“²⁴⁰ zu betrachten.

3.3.6.2 Sonderfall intergenerationale Gerechtigkeit

Menschen sind in ihrem (Umwelt-)Handeln primär anderen Menschen gegenüber verantwortlich, vor allem jenen gegenüber, die ihre Rechte selbst nicht wahrnehmen oder vertreten können. Die Option für die Armen, als Kernstück eines modernen, freiheitsrechtlichen Gerechtigkeitsdenkens, fordert unbedingte Solidarität mit vom Wohlstand ausgeschlossenen, stimmlosen und übersehenen Menschen. Hierzu zählen neben den zahllosen heute lebenden Opfern der Globalisierung vor allem die Menschen zukünftiger Generationen. In den letzten Jahrzehnten wurde immer deutlicher, dass das Handeln des Menschen heute innerhalb ökologischer Wirkungszusammenhänge weitreichende Folgen in der Zukunft haben kann. Der Mensch kann demnach durch sein gegenwärtiges Handeln das Leben und die Lebensqualität anderer Menschen in ferner Zukunft indirekt beeinflussen – im positiven wie im negativen Sinn. Die damit einhergehende, geforderte Verantwortung des Menschen für zukünftige Generationen wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem durch Hans Jonas' Werk „Das Prinzip Ver-

²³⁸ Option für die Armen. LThK, 1078.

²³⁹ Kunstmann: „... eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt.“, 71.

²⁴⁰ Der Klimawandel, 40

antwortung“ ausgewiesen.²⁴¹ Jonas entfaltet seinen philosophischen Entwurf auf der Basis des Wissens um die Existenzgefährdung der Menschheit durch die moderne Technik.²⁴² Er verfolgt dabei das Anliegen, die Ausweitung der Verantwortung des Menschen auf potentielle zukünftige Generationen philosophisch als notwendig aufzuweisen. Dies wird durch seine Umformulierung des kategorischen Imperativs von Immanuel Kant deutlich: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“²⁴³ An einer anderen Stelle im Buch formuliert er den noch knapperen Imperativ: „dass eine Menschheit sei.“²⁴⁴ Was die Verantwortung gegenüber zukünftiger Generationen angeht, macht er deutlich, „dass wir ... nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen.“²⁴⁵ Auch wenn dies aus einem ersten Gefühl heraus nur unterstrichen werden kann, stellt sich aus philosophischer Perspektive die Frage, warum wir dieses Recht nicht haben.²⁴⁶ Wenn wir durch unsere heutige Lebensführung das Leben zukünftiger Generationen verunmöglichen, wird diesen dadurch kein Leid angetan. Gibt es gegenüber zukünftigen Generationen, die vielleicht nur im Bereich der Gedanken und im Bereich der Möglichkeit existieren, überhaupt ein (ökologisches) Fehlverhalten? Können diese überhaupt Objekt moralischer Verantwortung sein, oder haben sie sogar ein Recht darauf, in ethischen Überlegungen mitberücksichtigt zu werden? Mit Johan Verstraeten kann festgehalten werden, dass zukünftige Generationen kein positives Recht auf die Bewahrung von natürlichen Ressourcen haben können.²⁴⁷ Er nennt dafür zwei Gründe: Zum Ersten können wir niemals wissen, wie viele zukünftige Generationen es geben wird. Zum Zweiten können wir uns nicht darüber im Klaren sein, welche der von uns heute verbrauchten Rohstoffe für das Leben zukünftiger Generationen von Relevanz sind. Demnach könnte es sein, dass der wissenschaftliche und technologische Fortschritt die Verwendung von fossilen

²⁴¹ Vgl. Jonas: Das Prinzip Verantwortung.

²⁴² Vgl. Jonas: Das Prinzip Verantwortung, 7.

²⁴³ Jonas: Das Prinzip Verantwortung, 36.

²⁴⁴ Jonas: Das Prinzip Verantwortung, 90. Im Anschluss daran präzisiert er, dass es sich bei diesem Imperativ um eine „ontologische Verantwortung für die Idee des Menschen“ (ebd. 91) handelt. Das Fundament für seine Zukunftsethik findet Jonas also in der Metaphysik (vgl. ebd. 91-94).

²⁴⁵ Jonas: Das Prinzip Verantwortung, 36.

²⁴⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden Suda: Ethik, 206.

²⁴⁷ Vgl. Verstraeten / Liedekerke: Business en ethiek, 193-194.

Brennstoffen obsolet werden lässt. Gerechtigkeit zukünftigen Generationen gegenüber lässt sich demnach nicht hinlänglich mit der egalitaristischen Vorstellung des Gerechten als Gleichverteilung erfassen.²⁴⁸ Was zukunftsethische Erwägungen betrifft, steht der Mensch immer im Spannungsfeld unzähliger Unwägbarkeiten. Würde man sich zum Beispiel heute mit einem viel kleineren Teil der fossilen Energieträger begnügen, damit auch alle anderen nachkommenden Generationen ihren gerechten Anteil an diesem Gut bekommen können, hätte dies verheerende Folgen für das wirtschaftliche Wachstum. Die Welt, die wir den in naher Zukunft folgenden Generationen vererben würden, wäre damit nach wirtschaftlichen Maßstäben gemessen, wie etwa der Höhe des Bruttonationalprodukts (BNP), sogar ärmer.²⁴⁹ Außerdem würde man dadurch auch das technologische und wissenschaftliche Wachstum und deren Fortschritt behindern.

Verstraeten erklärt jedoch, dass, auch wenn für kommende Generationen kein positives Recht auf die Erhaltung von natürlichen Ressourcen in Anschlag gebracht werden kann, die gegenwärtig lebende Menschheit ihnen gegenüber negative Pflichten wahrzunehmen hat. So dürfen wir, um zukünftigen Generationen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, keinesfalls die verfügbaren natürlichen Vorräte der Welt verschwenden. Außerdem müssen wir vermeiden, dass den natürlichen und für zukünftige Generationen lebensnotwendigen natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz unumkehrbarer Schaden zugefügt wird. Zu diesen zählen zum Beispiel öffentliche Güter, wie Flüsse, Wälder und Lebensräume, sowie der Planet Erde als Ganzes. Da wir jedoch die Auswirkungen unseres Umwelthandelns niemals genau kennen, bleibt – selbst bei noch so großer Vorsicht – immer ein Restrisiko von negativen Folgen erhalten. Für alle voraussehbaren negativen Auswirkungen unseres Handelns für zukünftige Generationen, auch jenen, welche erst in ferner Zukunft vermutet werden, muss Verantwortung übernommen werden.²⁵⁰

²⁴⁸ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 375-376.

²⁴⁹ Da jedoch auch Autounfälle und schwere Erkrankungen zu dessen Steigerung beitragen und sozial wichtige Faktoren wie die Einkommensverteilung und die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen von diesem völlig ignoriert werden, kann dessen Aussagekraft, was das Glück und die Zufriedenheit einer Gesellschaft betrifft, in Zweifel gezogen werden.

²⁵⁰ Vgl. Verstraeten/Liedekerke: Business en ethiek, 194.

Das Prinzip Verantwortung, auf welchem zeitgenössische umweltethische Entwürfe im Regelfall aufbauen, sieht sich jedoch auch philosophischer Kritik ausgesetzt.²⁵¹ Einerseits sei der Ansatz „prinzipienschwach“, weil er zur Urteilsbildung die Abwägung von Handlungsfolgen heranzieht. Andererseits erwachsen dem Ansatz in Bezug auf die Einschätzung von Handlungsfolgen innerhalb komplexer ökologischer und sozialer Netzwerke zahlreiche entscheidungstheoretische Methodenprobleme. Dennoch ist, so stellt Markus Vogt fest, „kein alternatives Ethikmodell zum ‚Prinzip Verantwortung‘ in Sicht, das gleichermaßen auch unbeabsichtigte Handlungsfolgen zu berücksichtigen, empirisch gestütztes Expertenwissen der unterschiedlichen Wissenschaften methodisch zu integrieren und den Handlungsbedingungen freiheitlicher Gesellschaften Rechnung zu tragen vermag.“²⁵²

Die Verantwortung für die kommenden Generationen wird auch von den deutschen Bischöfen in ihrem Dokument zum Klimawandel ernst genommen. Sie wird dabei unter dem Überbegriff der Schöpfungsverantwortung gehandelt. Die Kirche verstehe sich als „Anwältin der ethischen Grundoptionen christlicher Schöpfungsverantwortung“ und möchte „den Planeten Erde als zukunftsfähiges ‚Lebenshaus‘ für alle Geschöpfe bewahren.“²⁵³ Es geht wesentlich darum, zukünftigen Generationen ein Lebenshaus zu übergeben, welches ein menschenwürdiges Leben, also ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmung ermöglicht. Die gegenwärtige Generation ist dazu aufgefordert, den Reichtum der Erde, welchen sie bei ihrer Geburt auf dem Planeten angetroffen hat, an die folgenden Generationen zu vererben. Die Perspektive der Schöpfung als gemeinsames Erbe findet sich bei den deutschen Bischöfen explizit bereits im Jahr 1980. In ihrer Erklärung zur Umwelt und der Energieversorgung konstatieren sie, dass der Mensch „Verantwortung für die Generationen, die nach ihm kommen“ hat und ihnen daher das Erbe der Schöpfung „nicht wegkonsumieren oder mit unerträglichen Hypotheken belasten“ darf.²⁵⁴ Der Mensch ist dafür verantwortlich „das Erbe zu hüten und nicht anstelle eines Gartens eine Wüste zu hinterlassen.“²⁵⁵ Um die Natur als verantwortliches Erbe

²⁵¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 106. Vgl. zum Folgenden ebd.

²⁵² Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 106.

²⁵³ Der Klimawandel, 9.

²⁵⁴ Vgl. Zukunft der Schöpfung, Nr. II.5.

²⁵⁵ Ebd.

zu erkennen, können auch naturwissenschaftliche und evolutionstheoretische Überlegungen zu Hilfe genommen werden. So stellt der Astrophysiker Arnold Benz klar, dass das Fortschreiten der Evolution auf der Erde, bis zum Hervorbringen eines ichbewussten Lebewesens, zwar vielleicht keine Einzigartigkeit innerhalb des Universums darstellt, aber zumindest äußerst selten ist. Das menschliche Handeln muss sich aus der Perspektive der kosmischen Entwicklung daher daran orientieren, die Entwicklung der letzten vier Milliarden Jahre nicht plötzlich abbrechen zu lassen. Denn naturwissenschaftlichen Berechnungen zufolge könnte sich das Leben auf der Erde noch über mindestens eine Milliarde Jahre weiterentwickeln. Daher darf das Handeln der Spezies Mensch nicht von kurzfristigem Eigeninteresse geleitet sein.²⁵⁶

Der Gebrauch des Begriffes der Erbschaft macht somit noch auf eine weitere Dimension der intergenerationalen Gerechtigkeit aufmerksam. Diese ist nämlich nicht nur prospektiv auf die Zukunft gerichtet. Sie ist auch retrospektiv auf die Vergangenheit gerichtet und fordert in dieser Hinsicht eine Grundhaltung der Demut und Dankbarkeit, sowie der Dienstbereitschaft für kommende Generationen.

3.3.7 Nachhaltigkeit

Wenn die Verantwortung des Menschen für zukünftige Generationen ernst genommen wird, ergibt sich daraus hinsichtlich des menschlichen Umwelthandelns zunächst die ethische Minimalforderung nach dauerhafter ökologischer Tragfähigkeit.²⁵⁷ Das ethische Postulat der intergenerationalen Gerechtigkeit bündelte sich in den letzten Jahren zusehends im Leitbild der nachhaltigen Entwicklung (engl. *sustainable development*), bzw. der Nachhaltigkeit (engl. *sustainability*).²⁵⁸ Wenngleich die Grundbedeutung des Begriffes im Deutschen eine rein umweltökonomische ist und aus der Bereich der Forstwirtschaft stammt, hat sich dieser jedoch in seinem modernen Verständnis als sektoren-

²⁵⁶ Vgl. Benz: Rätselhaft wie durch einen Spiegel, 53-56. Der Autor fordert im Anschluss daran das Ethos einer „Ehrfurcht vor der Entwicklung“, welches dem bekannten Grundsatz Albert Schweitzers auf den gesamten Kosmos und alle unbelebte Materie erweitert (vgl. ebd. 54; 56).

²⁵⁷ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 383.

²⁵⁸ Vgl. zum Folgenden Sustainable development, LThK, 1145; sowie Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 144-158; und vor allem die detaillierte Darstellung bei Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 110-120; 134-153.

rübergreifendes, politisches Leitbild etabliert. Maßgebend dafür war die Definition von nachhaltiger Entwicklung, welche die UNO Weltkommission für Umwelt und Entwicklung im Rahmen des Brundtland Reports im Jahr 1987 vorlegte. Das hierin entwickelte Nachhaltigkeitskonzept fordert einerseits, dass die zivilisatorische Entwicklung die Deckung der Bedürfnisse der heute lebenden Generationen so gestaltet, dass auch zukünftige Generationen deren Bedürfnisse decken können.²⁵⁹ Es geht also primär um die Erhaltung und den Schutz der natürlichen Ressourcen, welche die Basis einer dauerhaften Existenzsicherung des Menschen darstellen.²⁶⁰ Als zweiter und für eine nachhaltige Entwicklung nicht weniger zentraler Strategiekern erscheint die Verwirklichung des Zieles der Armutsbekämpfung. Armut und Umweltzerstörung, so wird vor allem in Entwicklungsländern deutlich, stehen in einer unmittelbaren, wechselseitigen Beziehung. In diesem Sinne ist Umweltzerstörung häufig zugleich Ursache, Begleiterscheinung und Folge von Armut.²⁶¹ Auch der Brundtland Report thematisiert diesen Zusammenhang unmissverständlich: „A world in which poverty is endemic will always be prone to ecological and other catastrophes.“²⁶² Nachhaltige Entwicklung beschreibt damit das Leitbild einer Entwicklung hin zu einem zukünftigen Generationen gegenüber verantwortbaren Naturumgang und einer Aufrichtung einer gerechten Weltordnung, in der Ressourcen und Lebensmöglichkeiten nach dem Prinzip der distributiven Gerechtigkeit verteilt werden. Die Synthese von Umweltschutz und Armutsbekämpfung im Leitbild der Nachhaltigkeit ermöglichte es, die bis dahin weitgehend nachsorgend und isoliert behandelten ökologischen Themen in einer integralen Zukunftspolitik zu vereinen.²⁶³

Das Leitbild der Nachhaltigkeit hat im Anschluss an die UNO-Weltkonferenz von Rio de Janeiro im Jahr 1992 für die Umwelt- und Entwicklungspolitik weltpolitische Relevanz erhalten. Zum Thema der nachhaltigen Entwicklung wurden auf der Konfe-

²⁵⁹ Im englischen Originaltext heißt es: „Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs“ [World Commission on Environment and Development (WCED): Our Common Future, I. 3,27].

²⁶⁰ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 134.

²⁶¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 139.

²⁶² WCED: Our Common Future, I. 3, 27.; vgl. I. 3,28.

²⁶³ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 119; vgl. zum Folgenden ebd.

renz zwei wichtige Dokumente verabschiedet: Zum einen die Rio-Deklaration, welche die ethischen Rahmenprinzipien klarlegte und zum anderen die „Agenda 21“, welche ein differenziertes und umfassendes Programm zur Umsetzung derselben für alle wesentlichen Handlungsfelder darstellt.

Die Aufbruchsstimmung von Rio, welche sicherlich durch die Beilegung des Ost-West-Konfliktes wesentlich mitbegründet war, wurde jedoch auf dem zehn Jahre später folgenden zweiten Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg von großer Ernüchterung abgelöst. Die weltweite Staatengemeinschaft musste sich eingestehen, dass die Erfüllung der Beschlüsse von Rio – welche ihrerseits zum Teil sicherlich übertrieben ambitioniert gewesen waren – noch in weiter Ferne lag. Anders als in Rio stand demnach in Johannesburg weniger die Formulierung von neuen Zielen im Vordergrund, als die Erarbeitung von Rahmenbedingungen und Fristen für die Erfüllung der Beschlüsse von Rio de Janeiro. Die Weltkonferenz von Johannesburg scheiterte jedoch in ihren wesentlichen Anliegen. Dies lag einerseits sicherlich an der Blockadepolitik einiger Länder. Andererseits und vor allem liegt die Ursache für das Scheitern wesentlicher Anliegen der nachhaltigen Entwicklung im Fehlen einer sanktionsfähigen internationalen Institution begründet. Deswegen blieben viele der Beschlüsse letztlich zahnlos und der Gipfel von Johannesburg wurde zu einem „Gipfel der Unverbindlichkeiten“.²⁶⁴

Dass das Leitbild der Nachhaltigkeit bei seiner internationalen und juristischen Konkretion großen Problemen gegenübersteht, liegt jedoch nicht nur in ungünstigen sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen und mangelhafter Konferenzdiplomatie begründet. Vielmehr ist das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung selbst nicht eindeutig und wird von verschiedenen Positionen unterschiedlich ausgelegt. Die mangelnde inhaltliche Eindeutigkeit des Begriffes stellt also einen Schwachpunkt des Leitbildes der nachhaltigen Entwicklung dar. So kann es einerseits in einem weiteren oder engeren Sinn ausgelegt werden. Andererseits sind eine starke und eine schwache Interpretation des Ansatzes auffindbar. Wenn nur das Überleben der menschlichen Spezies gewährleistet werden soll, wird das Leitbild in *engerem Sinn* verstanden. Wenn jedoch das Überleben der gesamten außermenschlichen Natur im Fokus steht, dann wird der Begriff in einem *wei-*

²⁶⁴ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 120-124.

teren Sinn verstanden. Einer der umstrittensten Punkte des Konzeptes stellt die Interpretation der Nachhaltigkeit aus ökonomischer Perspektive dar. So sehen Vertreterinnen und Vertreter einer *schwachen Nachhaltigkeitskonzeption* (engl. *weak sustainability*) ihre Pflichten gegenüber den kommenden Generationen dann als erfüllt, wenn das ererbte Gesamtkapital in seinem Wert ungemindert weitergegeben wird. Das Naturkapital (z.B.: Ökosysteme, natürliche Ressourcen und Artenvielfalt) erscheint dabei als durch Sachkapital (anthropogene Werteinheiten aller Art) substituierbar. Die Linie der *starken Nachhaltigkeit* (eng. *strong sustainability*) hingegen sieht in Sachkapital kein substitutives Äquivalent zum Reichtum der Natur. Natürliche Güter müssen daher wegen ihrer Unersetzbarkeit unbedingt geschützt und erhalten werden.²⁶⁵

Christlich begründete Umweltverantwortung muss sich auf der Seite der starken Nachhaltigkeit positionieren, da deren Natursicht dem Eigenwertverständnis des christlichen Schöpfungsethos viel näher steht. Sie kann jedoch anthropogene Eingriffe in die Natur nicht vorweg unter Verdacht stellen, wie dies in einer radikaleren Auslegung der starken Nachhaltigkeit geschieht. Vielmehr muss sie auf der Basis der Mitgeschöpflichkeit und Verantwortung einen freien und kreativen Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Natur vertreten.

Das Aufzeigen der Verwobenheit der Bereiche Ökologie, Ökonomie und Soziales stellt einerseits eine wesentliche Stärke der Konzeption der nachhaltigen Entwicklung dar. Andererseits führt die Segregation des Nachhaltigkeitskonzeptes in diese drei Dimensionen, welche modellhaft als drei Säulen der Nachhaltigkeit dargestellt werden, zu Problemen. Es ergibt sich dadurch die Gefahr diese drei Dimensionen als gleichwertig nebeneinander stehend zu sehen und das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung in seiner Reduktion auf das Drei-Säulen-Modell als bloßes Hilfsmittel zur undifferenzierten Darstellung von weltweiten Problemlagen abzutun. Mit Vogt kann dagegen festgehalten werden, dass die drei von der Nachhaltigkeit adressierten Systeme in ihrer Wertigkeit nicht miteinander verglichen werden können. Außerdem ist der Zweck des Modells ein anderer. Es geht nicht um eine Darstellung der Problemlagen, und deren Vergleich, sondern um einen Lösungsprozess für Probleme der Zivilisationsentwicklung. Dieser

²⁶⁵ Vgl. Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 153-155.

setzt bei der ökologischen Dimension an und integriert die Sektoren Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Dabei orientiert sich die Lösungsfindung am sozialen Maßstab der Gerechtigkeit. Zusammenfassend kann also hinsichtlich der drei Dimensionen der Nachhaltigkeit festgehalten werden, dass deren Vernetzung den systematischen Kern der Nachhaltigkeit darstellt.²⁶⁶ Wichtig sind außerdem der systemische Blick auf Querschnittszusammenhänge und die Orientierungsfunktion am Ziel der Gerechtigkeit und Autonomie.²⁶⁷

Eine weitere Stärke des Leitbildes stellt dessen anthropozentrische Grundlegung dar. Diese grundlegende Orientierung am Menschen wird im ersten Grundsatz der Deklaration von Rio deutlich: „Human beings are at the center of concerns for sustainable development. They are entitled to a healthy and productive life in harmony with nature.“²⁶⁸

Der Leitbegriff der nachhaltigen Entwicklung ist zwar nicht abschließend definierbar, sondern bleibt vielmehr stets ein offenes Leitbild. Dennoch können zentrale Strukturmomente desselben festgehalten werden:²⁶⁹

- Die Entwicklung wird als weltweiter Prozess erfasst, der ökologische Systeme mit Sozial- und Wirtschaftssystemen umfasst und diese miteinander vernetzt.
- Eine nachhaltige Entwicklung wird dadurch gekennzeichnet, dass im Prozess der Zivilisationsentwicklung die natürlichen Lebensgrundlagen erhalten bleiben.²⁷⁰
- Außerdem ist eine nachhaltige Entwicklung daran orientiert, allen heute lebenden Menschen eine angemessene Teilhabe an den Gütern der Erde und ein Leben in Freiheit und Autonomie zu ermöglichen (Intragenerationale Gerechtigkeit).

²⁶⁶ Der zunehmende systematische Zusammenhang zwischen Ökologie und Ökonomie wurde bereits im Brundtland Report thematisiert: „Ecology and economy are becoming ever more interwoven locally, regionally, nationally and globally into a seamless net of causes and effects“ (WCED I. 2,15).

²⁶⁷ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 142-146.

²⁶⁸ United Nations: The Rio Declaration on Environment and Development, Principle 1.

²⁶⁹ Vgl. Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 151-153.

²⁷⁰ Vgl. auch Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 351.

- Schließlich ist sie darauf bestrebt, das gegenwärtige Handeln so zu gestalten, dass auch künftigen Generationen ein menschenwürdiges Leben ermöglicht werden kann (Intergenerationale Gerechtigkeit).

Dass der Mensch im Zentrum des Leitbildes steht, weitgehender Umweltschutz gefordert ist und globale und internationale Gerechtigkeit, macht es für eine schöpfungstheologisch fundierte und freiheitsrechtlich orientierte, moderne christliche Umweltethik gut anschlussfähig. Es ergibt sich dadurch die Möglichkeit christlich motivierte Umweltethik vermittelt über dieses Leitbild „in den aktuellen politischen Kontext zu übersetzen“²⁷¹.

Die vielschichtige Verwobenheit des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt und die damit einhergehende Verantwortlichkeit werden in modernen Marktgesellschaften besonders im Bereich des Konsums virulent. In einem letzten abschließenden und zusammenführenden Kapitel werden wesentliche Züge eines ethisch verantworteten Konsums aus christlicher Perspektive dargestellt.

4 Ethischer Konsum

Ein Bereich, in dem jeder autonome Mensch in seinem Alltag einen beständigen Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung leisten kann, ist der Konsum. Das Konsumieren von Waren und Dienstleistungen stellt in modernen, arbeitsteiligen Gesellschaften eine Lebensnotwendigkeit dar. Zwar kann man innerhalb dieser Gesellschaften „überleben, ohne zu produzieren, aber man kann nicht leben, ohne zu konsumieren.“²⁷² Im Konsum tritt somit die unhintergehbare Verwiesenheit²⁷³ des Menschen auf dessen Mitmenschen und dessen Umwelt deutlich zu Tage. Außerdem wird durch den Konsum die Vernetzung²⁷⁴ besonders deutlich. In modernen, global vernetzten und hoch industrialisierten Marktgesellschaften haben einzelne Konsumententscheidungen sowohl für die menschliche als auch für die außermenschliche Umwelt weitreichende Folgen. So üben die all-

²⁷¹ Becka: Schöpfung und Verantwortung, 133.

²⁷² Koslowski: „I shop, therefore I am“, 23.

²⁷³ Vgl. Abschnitt 3.3 der vorliegenden Arbeit.

²⁷⁴ Vgl. Abschnitt 3.3.4 dieser Arbeit.

täglichen Kaufentscheidungen von Millionen von Konsumenten weltweit einen großen Einfluss auf die Arbeitsbedingungen, den Verbrauch von natürlichen Ressourcen und das Angebot von Waren aus.²⁷⁵ Der Konsum stellt durch seine vielfältigen Voraussetzungen und Konsequenzen in modernen Marktgesellschaften ein moralisch hochrelevantes Feld dar. Dies soll nun kurz an einem alltäglichen Beispiel deutlich gemacht werden.

Wer in Mitteleuropa Brot kauft, erwirbt zunächst ein Stück Umwelt. Die Rohstoffe zur Herstellung dieses Produktes stammen aus der Biosphäre und wurden durch das komplexe Zusammenspiel der natürlichen Kreisläufe ermöglicht. Somit steht der Konsument vermittels seines Brotes bereits in Kontakt mit der belebten und unbelebten Natur und hat diese durch seine Konsumentenscheidung in einem bestimmten Ausmaß beeinträchtigt. Zum Beispiel belasteten die Traktoren, welche für die Bereitung des Feldes, die Aussaat und Ernte benutzt wurden, die Umwelt nicht nur durch ihre Abgase. Vielmehr wurde die Umwelt im Zuge ihrer Produktion bereits in erheblichem Maß belastet. Des Weiteren wurde vielleicht durch den Einsatz von Düngemitteln und Pestiziden die Umwelt ebenfalls belastet. Darüber hinaus steht der Konsument des Brotes auch mit jenen Menschen in Verbindung, die in der Produktion und Vermarktung desselben involviert waren, oder die durch die Auswirkungen desselben auf die natürliche und soziale Umwelt in irgendeiner Weise beeinflusst wurden: Ladenbesitzer, Verkäuferinnen, Lastwagenfahrer, Kinder, die die Abgase des Lastwagens eingeatmet haben; außerdem Bäuerinnen, Energielieferanten (Treibstoff und Strom), Saatgutproduzenten, die Vermarkterinnen desselben, die Menschen kommender Generationen etc. Wenn nun aber bereits bei einem Produkt wie Brot, welches in der Produktion einfach und wenig globalisiert ist, das heißt lokal produziert und vermarktet werden kann, so viele Menschen mitbeeinflusst werden, lässt sich erahnen in welchem Ausmaß Umwelt und Mitmensch durch den Konsum von Autos, Computern und Mobiltelefonen synchron und diachron beeinflusst werden. Der Mensch als moralisches Subjekt ist daher dazu aufgefordert Verantwortung für seine Konsumentenscheidungen zu übernehmen. Das letzte Kapitel dieser Arbeit versucht wesentliche Dimensionen eines verantwortlichen Kon-

²⁷⁵ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 9.

sums aufzuzeigen, welcher einen verantwortlichen Umgang der menschlichen und au-
bermenschlichen Natur implementiert. Zuerst erfolgt eine nähere Definition des Kons-
umbegriffes. Im Weiteren erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit der menschi-
chen Autonomie im Kontext des Konsums. Schließlich wird die Arbeit durch eine diffe-
renzierte Darstellung der menschlichen Verantwortlichkeit hinsichtlich eines morali-
schen Konsums aus christlicher Perspektive abgerundet.

4.1 Begriffsschärfung

Das hohe Maß an Entscheidungsfreiheit hinsichtlich des Konsums von Waren, Dienst-
leistungen und die damit einhergehende ethische Relevanz des Themas ist eine Folge
neuzeitlicher Entwicklungen in freien Marktwirtschaften.²⁷⁶ Die Konsumfreiheit der
Menschen früherer Agrargesellschaften war demgegenüber eingeschränkter. In mittelal-
terlichen Standesgesellschaften hatte sich der Konsum an den Maßstäben der Lebens-
notwendigkeit und Standesgemäßheit zu orientieren und verlief damit weitgehend in
außen vorgezeichneten Bahnen. Den technischen und industriellen Innovationen der
Neuzeit ist es zu verdanken, dass ein historisch einzigartiges Niveau an Güterversor-
gung und Massenkaukraft erreicht wurde. Die Überversorgung mit Gütern gepaart mit
der Freiheit des neuzeitlichen Individuums ließ den modernen Konsum entstehen.
Demnach ist der moderne Konsum menscheitsgeschichtlich gesehen eine relativ junge
Entwicklung und wird dadurch charakterisiert, dass der Bedarf sich in hohem Maße auf
nicht lebensnotwendige Waren richten, und daher auch zunehmend künstlich geschaf-
fen werden konnte. Die in der Neuzeit gewonnene Konsumfreiheit geht mit einem ho-
hen Maß an Verantwortung einher. So „ergibt sich die ethische Notwendigkeit, diesen
Konsumfreiheitsraum individuell angemessen, sozial- und umweltverträglich zu gestal-
ten.“²⁷⁷

Nach dieser knappen geschichtlichen Vergewisserung werden im Folgenden wichti-
ge Begriffe definiert. In der Volkswirtschaftslehre werden *Konsumgüter* von *Investiti-*

²⁷⁶ Vgl. zum Folgenden: Konsum, LThK, 325.

²⁷⁷ Vgl. Konsum, LThK, 325.

onsgütern abgegrenzt.²⁷⁸ Als Unterscheidungskriterium dient dabei zunächst die Nutzungsdauer. Während Konsumgüter zum unmittelbaren Konsumtionszeitpunkt einen Nutzen stiften, ermöglichen es Investitionsgüter einem Investor über einen längeren Zeitraum Nutzen aus seiner Anschaffung zu ziehen und zusätzliche Konsumausgaben in der Zukunft zu tätigen. Darüber hinaus wird als Unterscheidungskriterium der Zweck des Einsatzes eines Gutes herangezogen. Wenn ein Gut mit der Absicht erworben wird wirtschaftlichen Gewinn bzw. Einkommen zu erzielen, wird es in der Volkswirtschaftslehre als Investitionsgut gehandelt.

Außerdem wird der *private Konsum* vom *staatlichen Konsum* unterschieden. Als privater Konsum gilt jegliche Tätigkeit privater Wirtschaftssubjekte, welche der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dient. Als staatlicher Konsum, der auch Staatsverbrauch genannt wird, werden alle Aufwendungen des Staates für Dienstleistungen verstanden, welche dieser der Allgemeinheit kostenlos zu Verfügung stellt.²⁷⁹

Als *Konsument* wird ein Mensch verstanden, welcher zur Befriedigung seiner Bedürfnisse Güter und Dienstleistungen nachfragt.²⁸⁰ In einem freien Wirtschaftssystem, wie der Marktwirtschaft, verfügen die Konsumenten über eine große Steuerungsmacht in Bezug auf die Wirtschaft, da die Produzenten sich an den nachgefragten Gütern orientieren. Somit sind Konsumentinnen und Konsumenten dafür mitverantwortlich, was in einer Volkswirtschaft produziert wird.²⁸¹ Darüber hinaus können durch verantwortungsbewusste Kaufentscheidungen wirtschaftliche und politische Veränderungsprozesse ausgelöst und vorantrieben werden.²⁸² Die klassischen, staatlichen Politikfelder des Umweltschutzes und der Sozialpolitik werden demnach durch die täglichen Konsumententscheidungen von Konsumentinnen und Konsumenten beeinflusst. In diesem Sinne erhält das individuelle Konsumverhalten von Bürgerinnen und Bürgern innerhalb freier Marktwirtschaften politische Relevanz.²⁸³

²⁷⁸ Vgl. zum folgenden Konsum. RGG, 1641.

²⁷⁹ Vgl. Konsum. RGG, 1640-1641.

²⁸⁰ Vgl. Konsument. RGG, 1641.

²⁸¹ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 121.

²⁸² Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 9; 12.

²⁸³ Vgl. dazu den Artikel von Cortina: Eine Ethik des Konsums; Sie thematisiert darin besonders die politische Dimension des Konsums und entwirft das Konzept einer „Bürgerschaft“ der Verbraucher.

Auch wenn der wirtschaftstheoretischen Definition entsprechend jeder Mensch, der über genügend finanzielle Ressourcen verfügt um seine Bedürfnisse befriedigen zu können, ein potentieller Konsument ist, umfasst die „globale Konsumentenklasse“ aus soziologischer Perspektive nur 20 Prozent der Weltbevölkerung, also rund 1,5 Milliarden Menschen. Das Vermögen dieser Gruppe ist jedoch beträchtlich. Es beläuft sich auf geschätzte 185 Billionen Dollar.²⁸⁴ Somit ist es maßgeblich diese Gruppe, welche mit der unüberblickbaren Vielzahl ihrer alltäglichen Konsumententscheidungen über die Entwicklung der globalen Wirtschaft täglich aufs Neue entscheidet. Es stellt sich aber die Frage, ob die Individuen innerhalb der globalen Konsumentenklasse – einschließlich der weit größeren Zahl an wirtschaftlich weniger potenten Menschen – in ihren Konsumententscheidungen tatsächlich frei sind, oder durch sozioökonomische Rahmenbedingungen in ihrem Entscheidungsverhalten weitgehend determiniert werden. Dieser Grundsatzfrage wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

4.2 Die Freiheit der Konsumentinnen und Konsumenten

Es gibt Stimmen, welche die Freiheit und damit die wirtschaftliche Gestaltungsmacht des Konsumenten, wirtschaftstheoretisch gesprochen die Konsumentensouveränität, als eine Illusion ansehen. So argumentieren Aloys Prinz und Markus Pawelzik das Konsumverhalten sei erlernt und kontextuell, es sei in hohem Maße von Werbung und dem gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beeinflusst.²⁸⁵ Auch Adela Cortina bezweifelt das Konzept einer absoluten Konsumentensouveränität. Ihrer Analyse zu Folge haben Konsumenten oftmals weder die Kaufkraft, die gewünschten Güter zu erwerben, noch verfügen sie über ausreichend Informationen. Außerdem handeln sie oft aus Gewohnheit und sind darüber hinaus auch noch „von sozialem Glauben, Motivationen, Marketing, Bezugsgruppen, den Medien und Institutionen konditioniert.“²⁸⁶ Trotz all dieser Einschränkungen hinsichtlich der Konsumfreiheit sieht Cortina den Menschen zu einer

²⁸⁴ Uchatius, Wolfgang: Das Welthemd, 6; Im Vergleich zu dieser Zahl erscheint das Einzelvermögen der wohlhabendsten Männer unserer Zeit verschwindend: Die 69 Milliarden des Mexikaners Carlos Slim Helu und seiner Familie und die 61 Milliarden Dollar von Bill Gates (vgl. <http://www.forbes.com/billionaires/list/>).

²⁸⁵ Vgl. Prinz/Pawelzik: Warum macht Konsum nicht glücklich?, 42-43.

²⁸⁶ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 93.

moralischen Gestaltung seines Konsums befähigt und verpflichtet. Laut Cortina können Konsumenten aufgrund vielerlei Einschränkungen zwar nicht die *Avantgarde der Geschichte* darstellen, aber dennoch könne „man doch wenigstens von ihnen verlangen, sich wie autonome Menschen mit bedingter, obgleich nicht absoluter Freiheit zu benehmen.“²⁸⁷ Auch Achim Lerch bekräftigt, dass man – solange man an der Annahme einer Autonomie des Individuums festhalte – auch der Konsumentensouveränität mehr als nur fiktionalen Charakter zuschreiben müsse.²⁸⁸ Es kann somit festgehalten werden, dass die Konsumfreiheit des Menschen sicherlich nicht als grenzenlos anzusehen ist. Die Verbraucherinnen und Verbraucher werden in ihren Präferenzen und Konsumententscheidungen von den ihnen zur Verfügung stehenden ökonomischen Ressourcen eingeschränkt, von ihrem sozio-kulturellen Umfeld beeinflusst und von der Werbeindustrie überdies gezielt manipuliert. Dennoch ist der Mensch als moralisches Subjekt dazu befähigt seine Lebensvollzüge – die den Konsum einschließen – bewusst und verantwortlich zu gestalten. Die Menschen sind demnach niemals nur Opfer der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen. Vielmehr sind sie selbst als Mitschöpfer und Aufrechterhalter derselben für deren moralische Gestaltung mitverantwortlich.

4.3 Verantwortlicher Konsum

Der aufgeklärte und autonome Mensch des 21. Jahrhunderts ist moralisch dazu verpflichtet seinen Konsum gerecht zu gestalten. Der verantwortungsbewusste Konsument wird sich somit bei seinen Kaufentscheidungen nicht primär am Kriterium der Wirtschaftlichkeit, sondern vorrangig am Kriterium der Gerechtigkeit orientieren. So wird er Produkte, welche unter menschenverachtenden Bedingungen hergestellt wurden, genauso meiden, wie Produkte, welche die außermenschliche Natur in ihrer Produktion übermäßig belastet haben. Das Bemühen um einen gerechten und nachhaltigen individuellen Lebensstil muss jedoch immer auch mit dem Bemühen um die Erschaffung gerechter Strukturen einhergehen. Schließlich wird das wachsame Gewissen eines zur Autonomie gereiften Menschen, welcher sich im Rahmen seiner Möglichkeiten in seinem

²⁸⁷ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 95.

²⁸⁸ Vgl. Lerch: Zwischen Fiktion und Dogma, 87.

Konsum beständig für Gerechtigkeit einsetzt, über kurz oder lang beginnen Fragen zu stellen: „Warum dürfen überhaupt Produkte angeboten werden, bei deren Produktion Frauen, Männer und Kinder ausgebeutet werden; warum dürfen Produkte angeboten werden, bei deren Fertigung die Umwelt – die Luft, das Grundwasser und ganze Ökosysteme – massiv und nachhaltig belastet werden?“ Daher ist der politische Einsatz für die Errichtung gerechter ökologischer und sozialer Rahmenordnungen für die Wirtschaft ebenso wichtig, wie das individuelle Bemühen um einen öko-sozial verträglichen Konsum- und Lebensstil. Es ist also die Aufgabe des ethisch sensibilisierten Konsumbürgertums sich für die Erschaffung einer fairen und nachhaltigen Sozial- und Umweltpolitik auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene einzusetzen. Ludger Heidbrink, Imke Schmidt und Björn Ahaus merken in diesem Zusammenhang kritisch an: Konsumenten „überschätzen nicht nur die positiven Wirkungen ihrer Bemühungen um einen nachhaltigen Lebensstil, sondern unterschätzen auch die Notwendigkeit weitreichender politischer Veränderungen, die diese Bemühungen leiten und lenken müssen.“²⁸⁹ Das Bemühen um einen moralischen Konsum ist immer nur Stückwerk und kann niemals politische Versäumnisse auf struktureller Ebene – wie das Fehlen globaler Sozial- und Umweltstandards – ausgleichen, welche die Unterschreitung eines Mindestmaßes an Gerechtigkeit und Fairness systematisch unterbinden könnten.²⁹⁰

Auch für die Aufrichtung einer gerechteren politischen Rahmenordnung ist das Übernehmen von Eigenverantwortung von eminenter Wichtigkeit.²⁹¹ Den Verbraucherinnen und Verbrauchern stehen verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung auf Politik und Wirtschaft einzuwirken. Sie können einerseits politischen Protest gegen Konzernpraktiken einlegen. Andererseits können sie den Konsum von Waren verweigern, die gegen ökologische und soziale Standards verstoßen.²⁹² Somit ist moralischer Konsum als subversive und transformative Kraft innerhalb der Gesellschaft anzusehen.²⁹³

²⁸⁹ Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 11.

²⁹⁰ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 134.

²⁹¹ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 134.

²⁹² Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 13.

²⁹³ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 14.

4.3.1 Moralische Bewertung des Konsums

Moralischer Konsum geht stets einher „mit einer moralischen Bewertung von Gütern“²⁹⁴. Diese muss darauf bestrebt sein alle Konsequenzen, welche sich aus dem Konsum einer Ware ergeben, zu erfassen. Es gilt bei einem ethischen Konsum daher einerseits zu berücksichtigen, welche „Geschichte“ eine Ware durch ihre Produktion und ihren Transport hinter sich hat und in welchem Maß sie positiv oder negativ auf die Natur und die Menschen eingewirkt hat. Außerdem gilt es in vorausschauender Achtsamkeit zu beurteilen, welche Folgen der Kauf eines Produktes für den Konsumenten, die Mitmenschen und die Umwelt zeitigen wird. Als grobes Raster zur Kategorisierung der moralischen Verantwortung hinsichtlich des Konsums können die klassischen Pflichtenkreise dienen. Ihnen zu Folge muss ethischer Konsum die „drei grundlegenden Kriterien der Verantwortung“²⁹⁵ erfüllen: Erstens muss er individualverträglich sein. Das heißt, das Individuum sollte sich durch seinen Konsum nicht in seiner Freiheit einschränken. Des Weiteren muss ein moralischer Konsum sozialverträglich sein. Hierbei wird die Dimension der globalen, sozialen Gerechtigkeit thematisiert. Durch die Kaufentscheidungen eines Individuums sollen andere Individuen in ihrer Freiheit nicht beraubt werden. Schließlich muss moralischer Konsum auch umweltverträglich sein. Einerseits sollen durch die Konsumententscheidungen von heute nicht die Lebensmöglichkeiten der zukünftigen Generationen beschnitten werden. Andererseits soll auch die nichtmenschliche Natur in ihrem Eigenwert anerkannt und weitgehend geschützt und erhalten werden. Eigene (Konsum-)Freiheit verpflichtet zur Anerkennung und Förderung von Freiheit im eigenen Leben, im Leben anderer Menschen sowie – wenn auch in abgestufter Weise – in den Lebensvollzügen der nichtmenschlichen Natur. Konsum ist kurz gesagt dann als moralisch gut zu bewerten, wenn er die Autonomie und Freiheit der von ihm Betroffenen fördert.

Adela Cortina hat innerhalb ihrer an der menschlichen Autonomie ausgerichteten Konsumethik wesentliche verallgemeinerbare Prinzipien formuliert. Ihre Überlegungen werden im folgenden Punkt für diese Arbeit fruchtbar gemacht.

²⁹⁴ Priddat: Moral als Kontext von Gütern, 9.

²⁹⁵ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 383.

4.3.2 Relevante Prinzipien

Adela Cortina begründet ihre Thesen zu einer Ethik des Konsums, welche sie im Kontext der politischen Philosophie entwirft, auf der Basis freiheitsrechtlicher Überlegungen. In ihrem Beitrag zur „Bürgerschaft des Verbrauchers in einer globalen Welt“²⁹⁶ beschäftigt sie sich mit der politischen Rolle des Konsumenten im globalen Wirtschaftssystem. Der Konsum, „besonders der Konsum von Waren, die nicht lebensnotwendig sind“, ist aus ihrer Sicht „zur zentralen Dynamik des sozioökonomischen Lebens“ geworden.²⁹⁷ Cortina beschreibt dabei den Konsum als einen Ausdruck der menschlichen Freiheit. Es stellt aber nicht jede Form des Konsums eine Ausübung der menschlichen Autonomie dar. Vielmehr müsse ein Konsument, um seine Autonomie auszuüben, die Güter im Dienst seiner Fähigkeiten und zur Verwirklichung seiner Lebenspläne einsetzen.²⁹⁸ Es geht laut Cortina beim Konsum demnach primär darum, „die Herrschaft über die Dinge zu behalten“²⁹⁹. Cortina knüpft an die philosophische Tradition Immanuel Kants an, indem sie die Autonomie als „die grundlegende moralische Kategorie“³⁰⁰ in die Mitte ihrer Überlegungen stellt. Außerdem ist für sie; wie bei Kant; „eine Regel nur dann gerecht [...], wenn sie verallgemeinerbar ist“ und „wenn jedes vernünftige Wesen sie denken und wollen kann“.³⁰¹ Auf dieser Basis erarbeitet sie Normen für einen gerechten Konsum. Sie formuliert diese in Anlehnung an den kategorischen Imperativ Kants auf vier verschiedene Weisen:³⁰²

1. „Konsumiere so, dass deine Norm verallgemeinerbar ist, ohne die Nachhaltigkeit der Natur zu gefährden.“
2. „Konsumiere so, dass du die Freiheit eines jeden Menschen sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich achttest und förderst.“

²⁹⁶ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 91-103.

²⁹⁷ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 91.

²⁹⁸ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 95.

²⁹⁹ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 95.

³⁰⁰ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 96.

³⁰¹ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 96.

³⁰² Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97-98.

3. „Jede Norm, die sich als moralische Norm darstellen will, muss Teil einer allgemeinen Gesetzgebung sein können, der Gesetzgebung eines ‚Reiches der Zwecke‘.“
4. „Übernimm die Normen eines Konsumlebensstils, die sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen die Freiheit fördern und ein allgemeines Reich der Zwecke ermöglichen.“

Während die erste Formulierung des kantischen Imperativs auf den gerechten Umgang mit der Umwelt zielt, thematisiert der zweite Imperativ den Bereich der sozialen Gerechtigkeit. Hier ist es laut Cortina primär wichtig, „es als Pflicht anzusehen, jene mit *Empowerment* auszustatten, die die Fähigkeit haben müssen, ihr Leben voranzutreiben, weil dies der Gerechtigkeit entspricht.“³⁰³ Es geht also im ethischen Konsum um die Ermöglichung einer positiven und substantiellen Freiheit, für die Konsumenten genauso wie für die vom Konsum Beeinflussten. Letztere sollen darin unterstützt werden, Fähigkeiten zu entwickeln, um ihr Leben autonom gestalten zu können. Der dritten und vierten Formulierung folgend ist es wichtig, dass ethische Normen hinsichtlich des Konsums in einen nachhaltigen, übernehmbaren und verallgemeinerbaren Gesamtlebensstil eingefügt werden.³⁰⁴

Im weiteren Verlauf ihrer Überlegungen greift Cortina auf die Diskursethik zurück, welche in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts den kantischen Universalismus durch die Dimension des Dialogs erweiterte.³⁰⁵ Sie stellt dabei klar, dass eine moralische Beurteilung von Konsumweisen darauf angewiesen ist, dass alle vom Konsum betroffenen Menschen sich an dieser Beurteilung beteiligen können. Das Auffinden von gerechten Konsumnormen kann demnach nur in einem möglichst symmetrisch gestalteten Dialog geschehen, in dem allen vom Konsum Betroffenen gleiches Mitspracherecht zugestanden wird. Konsumentinnen und Konsumenten stehen also in der moralischen Pflicht, jene, die sich nicht am Dialog um einen gerechten Konsum beteiligen können, zur Teilnahme an diesem zu befähigen. Cortina formuliert diese Pflicht als Grundnorm: Eine

³⁰³ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97.

³⁰⁴ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97-98.

³⁰⁵ Vgl. Diskursethik. RGG, 872-873.

Konsumnorm ist nur gerecht, „wenn sie die Fähigkeiten fördert, die für die Betroffenen notwendig sind, um unter symmetrischen Bedingungen in Dialog über ihre Gerechtigkeit zu treten“.³⁰⁶

In weiterer Folge macht Cortina klar, dass ein Einzelner niemals persönlich für das *Empowerment* der betroffenen Personen die Verantwortung übernehmen kann, „weil es lachhaft ist, so zu tun, als ob der Einzelne für eine derartige soziale Wandlung verantwortlich sein könnte.“³⁰⁷ Vielmehr sei er gefordert, Mitverantwortung zu übernehmen und daran mitzuwirken, dass Organisationen und Institutionen ins Leben gerufen werden, „die sich um einen gerechten und mitverantwortlichen Lebensstil kümmern“³⁰⁸. Cortina leitet aus diesen Überlegungen eine weitere Norm für eine Ethik des gerechten Konsums ab: „Übernimm zusammen mit anderen Lebensstile, die die Fähigkeit der Menschen zur dialogischen Verteidigung ihrer Interessen fördern und nicht die Nachhaltigkeit der Natur gefährden, und fördere Vereinigungen und Institutionen, die in dieser Richtung tätig sind.“³⁰⁹

Diese von Cortina aufgezeigten Prinzipien sind aufschlussreiche Wegweiser für eine verantwortliche Gestaltung von Konsumententscheidungen. Vor allem die Hervorhebung der positiven Pflicht zum *Empowerment* verdient – innerhalb des oft auf negative Pflichten fokussierten Diskurses um Nachhaltigkeit und gerechten Konsum – besondere Anerkennung.

4.4 Impulse für einen moralischen Konsum aus christlicher Perspektive

Als Abschluss der Arbeit werden auf Basis der vorangegangenen Ausführungen und Erkenntnisse Impulse für einen moralischen Konsum aus theologisch-ethischer Perspektive gegeben.

³⁰⁶ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

³⁰⁷ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

³⁰⁸ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

³⁰⁹ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 100.

4.4.1 Konsum im Horizont der (Schöpfungs-)Theologie

Aus theologisch-ethischer Perspektive erscheint der Konsum als Lebensausdruck des Menschen innerhalb einer von Gott geschaffenen und geliebten Welt. Durch Gottes Ja zu seiner Schöpfung erhält jedes Geschöpf prinzipiell Güte und Wert. So ist auch die menschliche Existenz in allem, was sie ausmacht, von Gott geliebt, gesegnet und gutgeheißen (vgl. Gen 1,31). Gottes Ja zur Welt ist für Christinnen und Christen überdies in der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus greifbar geworden. Dies bedeutet nicht nur eine von Gott her kommende Bekräftigung der Gutheit der Welt, sondern insbesondere eine positive Bestätigung der menschlichen Existenz mit allem, was sie ausmacht. Im Rahmen dieser Arbeit wurden zwei Dimensionen des menschlichen Daseins als wesentlich hervorgehoben: seine Kontingenz und seine Relationalität. Erstere beschreibt fortwährende, existentielle Abhängigkeit des Menschen vom schöpferischen Liebeshandeln Gottes, die er mit allen anderen Entitäten der belebten und unbelebten Natur teilt. Die Dimension der Relationalität beschreibt dessen grundlegende Abhängigkeit von Beziehungen. So ist der Mensch aufgrund seiner natürlichen und geistigen Konstitution existentiell auf seine biologische und soziale Umwelt angewiesen. Es bedarf eines Geflechtes vielfältiger Beziehungen zur menschlichen und außermenschlichen Natur, um das Leben eines Menschen zu ermöglichen und zu erhalten.

Die Relationalität der menschlichen Existenz wird im Konsum besonders deutlich. Einerseits ist die Triebfeder des Konsums gerade die Bedürftigkeit des Menschen. Andererseits ist der moderne Konsum eine hochkomplexe und voraussetzungsreiche menschliche Tätigkeit, welche ihn in vielfältige Beziehungen zur menschlichen und außermenschlichen Natur treten lässt.

Der menschliche Konsum, so kann aus der Perspektive einer theologischen Anthropologie festgehalten werden, ist prinzipiell gut und bejahenswert. Dies liegt darin begründet, dass er eine authentische Ausdrucksform der von Gott in ihrer Güte bestätigten menschlichen Existenz ist. Außerdem ist der Mensch aus der Perspektive der biblischen Schöpfungsgeschichten dazu berufen, das Lebenshaus der Schöpfung zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15); er ist als Abbild Gottes dazu befähigt und beauftragt, kreativ und mitschöpferisch mit der von Gott geschaffenen Welt umzugehen und fürsorglich

über diese zu herrschen (vgl. Gen 1,26-29). Der Konsum erscheint innerhalb moderner Marktwirtschaften als wesentliches Mittel, über das der Mensch seinen „Herrschafts-“ und Gestaltungsauftrag über die Welt wahrnehmen kann. In diesem Sinne kann festgehalten werden, dass der Konsum als Teil einer *vita activa* nicht von vornherein unter Verdacht steht oder abgelehnt werden dürfte. Prinzipielle Konsumverweigerung würde eine Verneinung der Welt bzw. Weltflucht darstellen und wäre damit weder mit der Schöpfungstheologie noch mit der Inkarnation Jesu Christi vereinbar. Der Mensch darf konsumieren; er darf sich an der Welt und allen Geschöpfen erfreuen. Dabei muss er aber den Konsum als Praxisfeld einer verantworteten Herrschaft als Abbild Gottes wahrnehmen und diesen daher verantwortlich gestalten.

4.4.2 Konkretion der Verantwortung am Beispiel des Konsums

Aus theologisch-ethischer Perspektive erscheint der Mensch als sittliches Subjekt, welches sein Leben frei gestalten kann und für diese Freiheit auch verantwortlich ist. Er kann sich selbst Zwecke setzen und eigene Ziele verfolgen. Darin ist im Anschluss an die abendländische Philosophietradition seine besondere Würde grundgelegt. Genauso wie in der Begabung des Menschen als Abbild Gottes, liegt in dieser Befähigung neben seiner Würde auch seine Verantwortung begründet. Dies wurde im Verlauf dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ebenso deutlich wie in der Aufschlüsselung des Konzeptes der Autonomie. Demnach bedeutet, als Abbild Gottes zu herrschen, primär für das Wohl der gesamten Schöpfung – wie ein Gärtner, Hirte, oder guter König – Sorge zu tragen. Das Wahrnehmen von Autonomie verpflichtet den Menschen, stets die Freiheit anderer zu fördern. Auch wenn der Mensch in seinen Konsumentscheidungen vielfach konditioniert ist³¹⁰, bleibt der Konsum doch ein wichtiges Verwirklichungs- und Bewährungsfeld der menschlichen Autonomie innerhalb moderner Gesellschaften. Vermittelt über ihre Konsumentscheidungen gestalten Verbraucherinnen und Verbraucher ihre vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen und zur außermenschlichen Natur. Sie können dabei immer wieder wählen,

³¹⁰ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 93.

wie sie ihr Leben und die Beziehungen zu ihrer Mitwelt gestalten wollen und sind dazu aufgefordert, dies unter Maßgabe der Gerechtigkeit zu tun.

Als *erste Dimension* eines verantwortlichen Konsums steht die Verpflichtung des Menschen als moralisches Wesen sich selbst gegenüber. Er soll den Konsum als einen Ausdruck seiner Autonomie so gestalten, dass seine Freiheit dadurch gefördert wird. Die Inanspruchnahme von Waren und Dienstleistungen, welche die eigene Autonomie untergraben – wie zum Beispiel der Konsum von Drogen oder anderen Sucht- und Rauschmitteln – verbietet sich daher. Aber auch der Konsum selbst kann den Menschen abhängig machen und daher in seiner Freiheit und Autonomie erheblich einschränken. Zum Beispiel, wenn durch den Konsum nicht lebensnotwendiger Waren dauerhaftes Glück gesucht wird.³¹¹ Diese aus theologischer und psychologischer Perspektive zum Scheitern verurteilte Glücksstrategie wird als „Konsumismus“³¹² bezeichnet. Auf individueller Ebene ist somit hinsichtlich des Konsums nicht nur die positive Freiheit wesentlich. Neben der positiven Freiheit als Befähigung konsumieren zu dürfen und zu können, gilt es auch eine Freiheit gegenüber dem Konsum zu bewahren. Eine derartige negative Freiheit artikuliert sich als persönliche Unabhängigkeit vom Konsum nicht lebensnotwendiger Güter. An diese wichtige konsumethische Dimension appelliert das Konzept der Suffizienz. Dieses fordert einen auskömmlichen, mit nur wenig Konsum auskommenden Lebensstil.³¹³ Aber auch die Tradition des Fastens und des bewussten Verzichts innerhalb des Christentums und anderer Religionen, zielt unter anderem auf die Förderung der Souveränität des Menschen gegenüber der Befriedigung seiner Bedürfnisse.³¹⁴

Als *zweite Dimension* der Verantwortlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Konsumentscheidungen kann die Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen angeführt werden. Hierbei kann allgemein festgehalten werden, dass der Konsum – als Konkretion individueller Autonomie – die Autonomie anderer Menschen nicht untergraben darf.

³¹¹ Pawelzik: Warum macht Konsum nicht glücklich?, 35; als Antwort auf die leeren Heilsversprechungen des Konsums fordert der Autor eine Rückkehr zur Grundsatzfrage nach dem guten Leben (vgl. ebd. 52).

³¹² Konsumismus, LThK, 325.

³¹³ Vgl. Paech: Adiós Konsumwohlstand, 293-299.

³¹⁴ Vgl. Gassner: Gerechtkonsumieren, insbes. 264-305.

Vielmehr müssen Konsumententscheidungen und Konsumstile so gestaltet werden, dass anderen Menschen ein Leben in Autonomie ermöglicht wird. Das *Empowerment* als wesentliche Dimension einer Option für die Armen spielt demnach für einen verantwortlichen Konsum aus christlicher Perspektive eine bedeutende Rolle. Demnach müssen bei der Konsumwahl Produkte und Dienstleistungen bevorzugt werden, die Arme und Marginalisierte in ihrer Entwicklung hin zu größerer Autonomie unterstützen. Der Mensch muss in seinen Konsumententscheidungen darüber hinaus auch noch die Bedürfnisse kommender Generationen berücksichtigen. Aus dieser Perspektive verbietet sich Konsum, welcher die natürlichen Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen gefährdet oder durch übermäßigen Konsum zukünftige Menschen in ihren Lebensmöglichkeiten beschneidet.

Die *dritte Dimension* der Verantwortlichkeit bezieht sich unmittelbar auf die außermenschliche Natur. Der Mensch ist in seinem Konsum dazu aufgefordert, die Daseins- und Lebensrechte der Natur zu respektieren und diese zu fördern. Eine dahingehende Verpflichtung des Menschen liegt einerseits im theologisch begründeten Eigenwert der Natur selbst.³¹⁵ Es verbietet sich daher eine Abwertung der Natur als bloßes Konsumgut bzw. als Produktionsfaktor. Andererseits gebietet sich ein verantwortlicher Umgang mit der Natur auch aus Sorge um das Wohl anderer Menschen in der Gegenwart und in der Zukunft. Somit nimmt der verantwortliche Naturumgang eine Mittlerposition zwischen der zweiten und dritten Grunddimension der menschlichen Verantwortung hinsichtlich des Konsums ein.

So wird deutlich, dass der Verbraucher in seinen Konsumententscheidungen immer zugleich anderen Menschen – gegenwärtigen und zukünftigen – sowie der Natur gegenüber in moralischer Verantwortung steht. Diese Verwobenheit bzw. Retinität des Menschen gilt es im Rahmen eines moralischen Konsums wachsam wahrzunehmen und verantwortlich zu gestalten. Eine gute Hilfestellung auf dem Weg zu moralischen Konsumententscheidungen und einem moralischen Konsumstil stellt dabei das Leitbild der Nachhaltigkeit dar. Nachhaltiger Verbrauch orientiert sich am Maßstab der Gerechtigkeit und berücksichtigt die vielfältigen sozialen und ökologischen Vernetzungen des

³¹⁵ Vgl. Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit.

Menschen sowohl auf globaler Ebene als auch über die Zeit hinweg. Dabei übernehmen verantwortungsbewusste Konsumentinnen und Konsumenten durch ihre vielfältigen Kaufentscheidungen Mitverantwortung für eine gerechte Entwicklung.

Wenn der Mensch als zur Autonomie herangereiftes Individuum Verantwortung für seinen Konsum übernimmt, muss er darauf bedacht sein, über einzelne moralische Konsumentscheidungen hinaus einen Konsum- und Lebensstil zu entwickeln, der sich am Maßstab der Gerechtigkeit orientiert und mit dem Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung vereinbaren lässt. Dennoch stellen diese individualethischen Bemühungen um ein Leben in Tugendhaftigkeit nur eine Ebene der Verantwortlichkeit hinsichtlich des Konsums dar. Dennoch darf die Wirkung des persönlichen Bemühens um einen moralisch integren Lebensstil nicht überschätzt werden.³¹⁶ Er bedarf der Ergänzung durch einen fortwährenden Einsatz für die Veränderung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingung. Da dies jedoch die Grenzen der persönlichen Gestaltbarkeit und damit auch die Grenzen der persönlichen Verantwortlichkeit überschreitet, wird in diesem Zusammenhang trefflicher von Mitverantwortung gesprochen.³¹⁷ Das Bemühen um einen moralischen Konsum- und Lebensstil muss demnach durch den politischen Einsatz für die verbindliche Einführung von globalen Sozial- und Umweltstandards komplettiert werden.

Nur durch das Wahrnehmen von sowohl individueller als auch struktureller Verantwortung kann gewährleistet werden, dass dem Menschen und seinen Schöpfungsgeschwistern in der Gegenwart und Zukunft hier auf Erden ein Leben ermöglicht wird, wie es ihnen entspricht: Ein Leben in Frieden und Fülle. Ein Leben in der Freiheit der Kinder Gottes.

³¹⁶ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 11.

³¹⁷ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

Literaturverzeichnis:

I. Quellen und Dokumente

APARECIDA 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (13.-31.5.2007).

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE: Kompendium, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, München 2005.

KLEINES KONZILSKOMPENDIUM. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Hrsg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler. Freiburg 1966.

KLIMAWANDEL, DER: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen / Kommission Weltkirche), Nr. 29, Bonn 2007.

SOLLICITUDO REI SOCIALIS. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 82. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1987.

ZUKUNFT DER SCHÖPFUNG – ZUKUNFT DER MENSCHHEIT. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 28., Bonn 1980.

II. Sekundärliteratur

ADAM. Von Ernst Haag, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg ³2006, 133-134.

ALTNER, GÜNTER: Naturvergessenheit: Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.

ARENDT, HANNAH: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Zürich ⁵2007.

AUER, ALFONS: Umweltethik, Düsseldorf 1984.

ARNOLD, WERNER: Das Neuwestaramäische, Band 1, Wiesbaden 1989.

- ATHANASIUS (295-373): Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns (De incarnatione Verbi), in: Athanasius, Ausgewählte Schriften Band 2., aus dem Griechischen übersetzt von Anton Stegmann und Hans Mertel, München 1917.
- BAUMGARTNER, CHRISTOPH: Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems, Paderborn 2005.
- BAIER, KARL: Wort-Ereignis Stille. Schöpfung bei Meister Eckhart, abrufbar unter <http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/Eckhart.PDF>.
- BENTHAM, JEREMY: A Fragment on Government. Being an Examination of what is Delivered, on the Subject of Government in General, in the Introduction to Sir William Blackstone's Commentaries: with a Preface, in which is Given a Critique on the Work at Large, London 1776.
- BIRNBACHER, DIETER: Wo liegt das Problem?, in: Halter, Hans / Lochbühler, Wilfried (Hg.): Ökologische Theologie und Ethik II, Graz u.a. 1999, 14-15.
- BECKA, MICHELLE: Schöpfung und Verantwortung. Der Verantwortungsbegriff im Kontext einer ökologischen Ethik, in: Eckholt, Margit / Pemsel-Maier, Sabine (Hg.): Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern, 2009, 121-136.
- BECKA, MICHELLE: Globale Krise und christliche Sozialethik. Denkanstöße zu einem Perspektivwechsel aus Lateinamerika, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schelkshorn, Hans / Helm, Franz (Hg.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer. Dokumentation des 2. internationalen Workshops „Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive“ (Concordia Monographien Band 51), Aachen (zum Zeitpunkt der Fertigstellung der Arbeit nur in Manuskriptform verfügbar)
- BENEDIKT XVI: Generalaudienz am Mittwoch, dem 27. Januar 2010. Im Internet abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100127_ge.html

- BENZ, ARNOLD: Rätselhaft wie durch einen Spiegel – Gedanken zur Physik des Universums, in: Münk, Hans J. (Hg.): Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, Freiburg 2006.
- BLANKE, FRITZ: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, in: Vogelsanger, Peter (Hg.): Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich 1959, S. 193-198.
- BLANK, RENOLD: Gott und seine Schöpfung: Gotteslehre, Schöpfungslehre, Studiengang Theologie 6,1, Zürich 2011.
- BRENNER, ANDREAS: UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch, Freiburg 2008.
- CAPRA, FRITJOF: Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt, Bern 1996.
- CORTINA, ADELA: Eine Ethik des Konsums. Die Bürgerschaft des Verbrauchers in einer globalen Welt, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 91-103.
- DISKURSETHIK. Von Michael Moxter, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, Tübingen ⁴2008, 872-873.
- FOX, MATTHEW: Freundschaft mit dem Leben. Die vier Pfade der Schöpfungsspiritualität, Frankfurt am Main 1998.
- GASSNER, FRANZ: Gerechtes Konsumieren. Sozialethische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums (Diss), Wien 2012.
- GEHLEN, ARNOLD: Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt, in: Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, hrsg. von Rehberg, Karl Siegbert, Band 3/1, Frankfurt am Main 1993.
- GERECHTIGKEIT. I. Philosophisch-ethisch. Von Michael Schramm, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg ³2006, 498-500.
- GERECHTIGKEIT. IV. Ethisch. Von Arno Anzenbacher, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen ⁴2008, 711-712.

- GLOBOKAR, ROMAN: Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens, Rom 2002.
- GOLSER, KARL: Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen, Innsbruck 1992.
- GORKE, MARTIN: Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur, Stuttgart 1999.
- GORKE, MARTIN: Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen, Stuttgart 2010.
- GORKE, MARTIN: Was spricht für eine holistische Umweltethik?, in: Natur und Kultur ½ (2000) 86-105, abrufbar unter:
<http://www.umweltethik.at/download.php?id=275>
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Theologie der Befreiung, München 1973.
- GREIF, STEFAN: Arbeitsbuch Deutsche Klassik, Paderborn 2008.
- HALTER, HANS: Ökologische Ethik, in: Laubach, Thomas (Hg.): Angewandte Ethik und Religion, Tübingen 2003, 337-364.
- HALTER, HANS / LOCHBÜHLER, WILFRIED (Hg.): Ökologische Theologie und Ethik, Band 1, Graz (u.a) 1999.
- HALTER, HANS / LOCHBÜHLER, WILFRIED (Hg.): Ökologische Theologie und Ethik, Band 2, Graz (u.a) 1999.
- HAECKEL, ERNST: Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie. Bd. 2, Berlin 1866, abrufbar unter: <http://www.biodiversitylibrary.org/item/22319#page/9/mode/1up>
- HEIDBRINK, LUDGER / SCHMIDT, IMKE / AHAUS, BJÖRN: Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, in: dies. (Hg.): Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum, Frankfurt am Main 2011, 9-22.
- HEIDEGGER, MARTIN: Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie, hrsg. von Hartmut Tietjen, Frankfurt am Main ²1994 .

- HERDER, JOHANN GOTTFRIED: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Stuttgart 1993
- HÖHN, HANS-JOACHIM: Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn 2001.
- IRRGANG, BERNHARD: Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München 1992.
- JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, 1984.
- KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe Bd. 7 (stw. 56), Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main ¹⁴1998.
- KANT, IMMANUEL: Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe Bd. 8 (stw. 190), Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main ¹²2000.
- KESSLER, HANS: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990.
- KHOURY, ADEL TH./ HÜNERMANN, PETER (Hg.): Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg im Breisgau 1987.
- KOSLOWSKI, PETER: „I shop, therefore I am“. Produktivistische und konsumistische Aspekte des Selbst, in: ders. / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 23-33.
- KONSUM. Von Stefan Bayer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, Tübingen ⁴2008, 1640-1641.
- KONSUMENT. Von Stefan Bayer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, Tübingen ⁴2008, 1641-1642.
- KONSUM. Von Stephan Wirz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg ³2006, 325.
- KONSUMISMUS. Von Stephan Wirz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg ³2006, 325.
- KUNSTMANN, INES: „... eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt.“. Zum Verhältnis von Armut und Umweltzerstörung, Aachen 2012.

- HALTER, HANS: Ökologische Ethik, in: Laubauch, Thomas (Hg.): Angewandte Ethik und Religion, Tübingen 2003.
- LERCH, ACHIM: Zwischen Fiktion und Dogma: Das Prinzip Konsumentensouveränität aus ethischer Sicht, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 75-90.
- LIENKAMP, ANDREAS: Klimawandel und Gerechtigkeit: eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009.
- LOCHBÜHLER, WILFRIED: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft, Frankfurt am Main, 1996.
- MOSER, MARIA / PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER / PRÜLLER-JAGENTEUFEL, VERONIKA: Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld, Wien 2009.
- MARSCHÜTZ, GERHARD: theologisch ethisch nachdenken, Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2011.
- MEISTER ECKHART: Die Deutschen und Lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Deutsche Werke IV, 1, Stuttgart 2003.
- MEISTER ECKHART: Die Deutschen und Lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, unter der Leitung von Josef Koch, Lateinische Werke, Stuttgart 1936 ff.
- MEYER-ABICH, KLAUS MICHAEL: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München 1984.
- MÜNK, HANS JÜRGEN: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsargument in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik, in: Ders.(Hg.): Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, Freiburg 2006.
- OPTION FÜR DIE ARMEN. Von Franz Weber. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg 2006, 1078.

- OTT, KONRAD / GORKE, MARTIN (Hg.): Spektrum der Umweltethik, Marburg 2000.
- PAECH, NIKO: Adiós Konsumwohlstand: Vom Desaster der Nachhaltigkeitskommunikation und den Möglichkeiten der Suffizienz, in: Heidbrink, Ludger / Schmidt, Imke / Ahaus, Björn (Hg.): Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum, Frankfurt am Main 2011, 285-304..
- PFAU, JAN-MAREK / SÄVERIN, PETER: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten: Zur Bedeutung der Ethik als Operator in der formalen Konsumententscheidung, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 121-136.
- PRIDDAT, BIRGER P.: Moral als Kontext von Gütern. Choice and Semantics, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 9-22.
- PRINZ, ALOYS / PAWELZIK, MARKUS: Warum macht Konsum nicht glücklich?, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 35-58.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Befreit zur Verantwortung, Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004.
- REGAN, TOM: Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Angelika Krebs (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997, 33-46.
- SCHABER, PETER: Menschenwürde, Ditzingen 2012.
- SCHLITT, MICHAEL: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Paderborn(u.a.) 1992.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Breisgau 2007.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Wien (u.a.) 2009.
- SCHWEITZER, ALBERT: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München⁹2008.

- SEDMAK, CLEMENS: Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural Turn“, Frankfurt am Main 2001.
- SINGER, PETER: Praktische Ethik. Neuausgabe, Stuttgart 1994 (¹1984).
- SOLOMON, SUSAN(u.a): Irreversible climate change due to carbon dioxide emissions. Proceedings of the National Academy of Sciences 2009, abrufbar unter: <http://www.pnas.org/content/early/2009/01/28/0812721106.full.pdf+html>.
- SUDA, MAX JOSEF: Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben, Wien 2005.
- SUSTAINABLE DEVELOPMENT. Von Markus Vogt, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg ³2006, 1145.
- TEUTSCH, GOTTHARD: Lexikon der Umweltethik, Göttingen 1985.
- TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion, Darmstadt 2008.
- UCHATIUS, WOLFGANG: Das Welthemd, in: DIE ZEIT, Nr. 51, 16.12.2010.
- UNITED NATIONS: Report of the World Commission on Environment and Development. Our Common Future, 1987, abrufbar unter <http://www.un-documents.net/ocf-ov.htm#I.3>
- UNITED NATIONS: The Rio Declaration on Environment and Development, Rio de Janeiro 1992, im Internet abrufbar unter http://www.unesco.org/education/information/nfsunesco/pdf/RIO_E.PDF
- VERSTRAETEN, JOHAN / LIEDEKERKE, LUC VAN: Business en ethiek. Spelregels voor ethisch ondernemen, Leuven ⁶ 2008.
- VOGT, MARKUS: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009.
- ZENGER, ERICH: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Kompositionen und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983.

III. Internet-Quellen

ATMOSFAIR

<https://www.atmosfair.de>

ANDREW C. REVKIN, BLOG

<http://dotearth.blogs.nytimes.com/2009/01/28/the-greenhouse-effect-and-the-bathtub-effect/?emc=eta1>.

BAHÁ'Í DEUTSCHLAND

<http://www.bahai.de/bahai-religion/lehren/religion-und-wissenschaft/evolution.html#c93>

CO₂-EMISSIONEN IN VERSCHIEDENEN LEBENSBEREICHEN

<http://www.co2-emissionen-vergleichen.de>

DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM

<http://www.dhm.de/lemo/objekte/pict/jedemdas/index.html>

DIE WELT

<http://www.welt.de/wissenschaft/article6004624/Die-Wahrheit-ueber-das-grosse-Artensterben.html>

FORBES

<http://www.forbes.com/billionaires/list/>

FRANZISKANERPROVINZ DEUTSCHLAND

<http://franziskaner.de/FRANZISKANISCHE-SCHRIFTEN.17.0.html>

KATHOLISCHE HOCHSCHULE MAINZ:

<http://www.kfh-mainz.de/service/pdf/99NamenGottes.pdf>

REALCLIMATE

<http://www.realclimate.org/index.php/archives/2009/02/irreversible-does-not-mean-unstoppable/>

Alle verwendeten Internetquellen wurden am 20.09.2012 überprüft.

Abstract

Mit der zunehmenden Macht des Menschen über die Natur wächst auch dessen Verantwortlichkeit in Bezug auf diese. Die vom Menschen verursachte Umweltkrise kommt demnach einem Ruf in die Verantwortlichkeit der Natur gegenüber gleich. Um dieser Verantwortung entsprechen zu können, muss zuerst geklärt werden, worin der eigentliche Verpflichtungsgrund zur Umweltverantwortung besteht. Eine theologische Umweltethik ist daher zuerst angehalten, innerhalb des Spektrums der umweltethischen Positionen Stellung zu beziehen. Dieses Feld spannt sich zwischen den beiden Polen der radikalen Anthropozentrik, welche den Umweltschutz ausschließlich auf der Basis menschlicher Interessen argumentiert, und einer radikalen holistischen Perspektive auf, welche einen umfassenden Umweltschutz im Regelfall auf der Basis des Eigenwertes aller Erscheinungen argumentiert und die Wertunterschiede innerhalb der Entitäten nivelliert. Innerhalb der umweltethischen Debatte lässt sich eine theologische Umweltethik am ehesten als eine gemäßigt-anthropozentrische Position erfassen. Der christliche Glaube bekennt Gott als den Schöpfer der Welt, welcher diese aus Freiheit und Liebe heraus geschaffen hat und fortwährend erhält. Auf Basis dieser Primärbeziehung zu Gott kommt allem Geschaffenen Wert zu. Dennoch hält die christliche Tradition auf der Basis der biblischen Überlieferung und im Anschluss an die abendländische Philosophietradition daran fest, dass dem Menschen gegenüber der Natur in moralischen Abwägungsprozessen stets unbedingter Vorrang einzuräumen ist. Dies wird vor allem über seine Fähigkeit zur Handlungsfreiheit, welche ihm als moralisches Subjekt zukommt, begründet. Dabei findet die menschliche Autonomie ihren maßgeblichen Verpflichtungsgrund in sich selbst. Der Mensch ist demnach auch in seinem Umwelthandeln primär seiner eigenen Freiheit und der Freiheit anderer Menschen gegenüber verpflichtet. Somit findet auch die christliche Umweltethik den Verpflichtungsgrund zum Umweltschutz in erster Linie in den Menschen der Gegenwart und Zukunft, welche vermittelt über unser Umwelthandeln in ihren Lebensvollzügen und ihrer Freiheit beeinflusst werden. Zum Abschluss der Arbeit wird der moderne Konsum als moralisch hochrelevanter Bereich vorgestellt, welcher durch die vielfältigen und oft undurchschaubaren systemischen Verflechtungen des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt besondere Anforderungen an die menschliche Verantwortlichkeit heranträgt.

Lebenslauf

Name: Christian Eder
Geburtsdatum: 16.11.1985
Geburtsort: Amstetten/Niederösterreich
Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulische Ausbildung

1992 – 1996 Besuch der Volksschule in Persenbeug (NÖ)
1996 – 1997 Besuch des Gymnasiums Wieselburg
1997 – 2004 Besuch des Stiftsgymnasiums Melk

Studium

seit WS 2005 Studium in Wien:
Katholische Fachtheologie sowie
Katholische Religionspädagogik
SS 2008 Teilnahme am Solidaritäts- und Austauschprogramm
„Sandiwaan“ mit mehrwöchigem Aufenthalt auf den Philippinen
WS 2008 Teilnahme am EU-Projekt „I love the country where I live“ zum
Thema Nationalität und Identität in Antalia (Türkei)
SS 2009 Auslandssemester an der KU Leuven (Belgien)
seit SS 2010 Universitätslehrgang „Psychotherapeutisches Propädeutikum“ an
der Universität Wien
SS 2012 Teilnahme am Erasmus Intensivprogramm in Thessaloniki zum
Thema „Diversity and religious education in Europe“

Praktika und Berufserfahrung:

2004 – 2005 Zivildienst als Rettungssanitäter beim Arbeiter Samariterbund
Persenbeug (NÖ)
Sommer 2007 Caritas Sankt Pölten: Betreuung und Urlaubsgestaltung für
Menschen mit Behinderung
Sommer 2008 Caritas Sankt Pölten: Betreuung und Urlaubsgestaltung für
Menschen mit Behinderung in leitender Funktion.
Sommer 2009 Krankenhausseelsorgepraktikum im KH Melk an der Donau
SS 2009 – SS 2012 Anstellung als Studienassistent der Studienprogrammleitung der
katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien sowie
Mitarbeit am Institut für theologische Ethik