

7. GRUNDZÜGE LUTHERISCHER SCHÖPFUNGSETHIK

Im Sommer 2021, in dem ich diesen Aufsatz verfasst habe, häuften sich – wieder einmal – die Schreckensnachrichten über Umweltschäden. Waldbrände, Dürren und Hitzewellen auf der einen Seite, Überschwemmungen, Starkniederschläge und der Anstieg des Meeresspiegels auf der anderen. Inzwischen gibt es wohl kaum noch Stimmen, die hier nicht den menschlich verursachten Klimawandel als Ursache dieser Katastrophen angeben und vor dessen ökologischen, sicherheitspolitischen und ökonomischen Gefahren warnen¹. Auch dass erhebliche Anstrengungen nötig sein werden, um diesen Wandel zu begrenzen und damit kontrollieren zu können, ist unstrittig. Aber wie positioniere ich mich als christlicher Theologe zu diesen Ereignissen? Wie wird diese Klimakrise vor allem mit dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer verbunden? Um diese Fragen beantworten zu können, liegt es nahe, bei einer Schöpfungsethik anzuknüpfen, also die ethischen Implikationen und Konsequenzen einer Schöpfungslehre zu analysieren. Genau dieser theoretische und erste Schritt soll in diesem Aufsatz vorgenommen werden.

Schöpfungsethik fragt also nach den moralischen Implikationen und Konsequenzen der christlichen Rede von der Schöpfung Gottes. »Ethik« lässt sich im Rückgriff auf reformatorische Begrifflichkeit bewusst pointiert definieren als die Lehre von den guten Werken und der richtigen tugendhaften Gesinnung. »Schöpfung« ist in einer Ethik zunächst einmal die Bezeichnung für ein Themenfeld: Wie sich die Wirtschaftsethik der Ökonomie widmet und dort nach den guten Werken und darüber hinaus nach der richtigen Haltung fragt, so beschäftigt sich die Schöpfungsethik mit unserer Mitwelt. Zugleich bringt der Begriff Schöpfungsethik eine Prämisse zur Sprache: Im Unterschied zur Naturethik oder Umweltethik geht Schöpfungsethik davon aus, dass unsere Welt von Gott gewollt und geschaffen worden ist, dass sie also nicht nur Natur und Mitwelt, sondern Schöpfung ist². Schöpfungsethik setzt demzufolge

¹ Vgl. für einen ersten Überblick Michael Brzoska, Der Klimawandel als Risikoverstärker. Über die Zusammenhänge von Klimaveränderungen und Konflikten; in: Ethik und Militär 1/21: Der Klimawandel als Bedrohungsmultiplikator, hrsg. von Veronika Bock et al. Hamburg 2021, 10–17.

² Vgl. Georg Pfeleiderer, Natur als ‚Schöpfung‘? Zu Problematik und Produktivität theologischer Umweltethik; in: Daniela Demko et al. (Hrsg.), Umweltethik interdisziplinär. Perspektiven der Ethik 8, Tübingen 2016, 55–70. Er streicht zu Recht heraus, dass Be-

eine normative Prämisse und handelt davon, wie wir uns in der Natur und ihr gegenüber verhalten, indem wir sie als Werk Gottes bezeichnen³. Dieses »wir« lässt sich noch näher bestimmen, gemeint sind wir Christen in evangelisch-lutherischer Perspektive. Mit dieser Standortbestimmung wird keine Aussage über andere Religionen oder Konfessionen getroffen, sondern nur der eigene Ausgangspunkt angegeben.

Dass der eigene Ausgangspunkt benannt wird, entspricht nicht nur wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern gibt auch die Prämissen vor, an denen ich mich im Folgenden orientieren und abarbeiten werde. Denn gerade für die Lehre von den guten Werken gibt es in der Theologie Martin Luthers sehr pointierte Aussagen, die jegliche Ethik von vornherein theologisch verorten. Grundlegend muss beachtet werden, dass für Luther gute Werke negativ konnotiert waren, sofern sie den Menschen auf einen Irrweg führen und ihn damit das Heil verfehlen lassen. So schreibt er in der Freiheitsschrift, dass es der Seele des Menschen nicht helfe, wenn er alle guten Werke täte, umgekehrt es ihr auch nicht schade, wenn er alle diese Werke nicht vollbringe, denn allein das Evangelium ermögliche es dem Menschen, recht, frei und als Christ zu leben⁴. Dementsprechend gebe der Christ nur dann Gott die Ehre, wenn er

griffe wie Natur und Leben in schöpfungstheologischer Perspektive »mit dem Wesen und Leben Gottes« innerlich, näherhin heilsgeschichtlich verbunden werden (65).

³ So auch Trutz Rendtorff, *Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik?* In: ders., *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*, Stuttgart 1991, 133–144. Allerdings analysiert er diese Redeweise nur von der dogmatischen Schöpfungslehre und nicht von einer Schöpfungsethik her; er redet von der creatio (ex nihilo wie continua), aber nirgends von der cooperatio oder den Schöpfungsordnungen. Für ihn ist die Verwendung des Begriffs ‚Schöpfung‘ angesichts der ökologischen Krisenphänomene eine »Dramatisierung« (137) – obwohl er zuvor betont hatte, dass er keinerlei sachliche »Kompetenz in der Beurteilung von Risiken« beanspruche (134), wird nun die Risikoeinschätzung der ‚Schöpfungsrhetoriker‘ pejorativ bewertet. Rendtorffs Vertrauen in die (technische) Vernunft des Menschen ist (1988) noch ungebrochen, so dass er ethisch eine »Entdramatisierung« (144) befürwortet, die daher auch nicht im Sinne des Prinzips Verantwortung von Hans Jonas zu denken sei. Dessen Heuristik der Furcht sei eben »keine kluge Weise des Umgangs mit Risiken« (143), und so bescheinigt Rendtorff der politischen Rede von der Bewahrung der Schöpfung insgesamt, dass aus ihr »keine praktische Orientierung zu gewinnen« sei (138), obwohl die Heuristik von Jonas durchaus praktisch ausgerichtet ist. Rendtorffs Positionierung ist aber nicht nur angesichts der gegenwärtigen Grenzerfahrungen veraltet, sie ist zudem theologisch bedenklich, weil sie das implizite Vertrauen in die Technik nicht reflexiv einholt, sondern als Einsicht der Vernunft außerhalb der Reflexion stellt. Dass sich jedoch die angebliche »Dramatisierung« auf vernünftige Einsichten berief, ist inzwischen deutlich geworden.

⁴ Vgl. WA 7, 21f (Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* von 1520). Alle Lutherzitate werden klassisch aus der Weimaraner Ausgabe (WA) belegt, aber in modernisiertem Deutsch wiedergegeben. Dabei orientiere ich mich primär an der jeweils dreibändigen Lateinisch-Deutschen bzw. Deutsch-Deutschen Studienausgabe der Werke Martin Luthers, die in Leipzig (EVA) 2006–2016 erschienen ist.

auf dieses Evangelium vertraue – und genau das täten diejenigen nicht, die sich stattdessen um ihre guten Werke kümmerten⁵. Zwar wollte Luther damit nicht die guten Werke verbieten, aber er hat sie sehr klar zurückgebunden an den christlichen Glauben. Alle Werke, die nicht aus diesem Glauben erwachsen, werden von Luther soteriologisch verworfen⁶.

Durch diese Rechtfertigungslehre werden die christliche Ethik und ihr Thema an einen untergeordneten Platz verwiesen: Erst der Glaube, dann die Werke – und dementsprechend: erst die Soteriologie, dann die Ethik. Dass diese Reihenfolge zugleich eine Rangfolge ist, lässt sich auch aus Luthers Gleichgewichtung aller wahrhaft guten Werke folgern: Sofern diese Werke im Glauben vollbracht werden, seien sie gut, ganz gleich, ob es sich um geringfügige Werke (wie das Aufheben eines Strohhalms) oder gigantische Taten (wie die Auferweckung aller Toten) handle⁷. Diesen Gedanken wird Luther später zu seiner Berufsethik vertiefen, indem er auch die alltäglichen Verrichtungen in sein Konzept von den (im Glauben vollzogenen) guten Werken einbezieht⁸.

Festzuhalten ist bereits hier, dass die Verweltlichung der guten Werke bei Luther, also ihre konsequente Ausbürgerung aus der Soteriologie und ihre ausschließliche Verortung in der Welt der Menschen, nur dann nicht zu einer Nivellierung dieser Werke führt, wenn diese weltliche Sphäre für die Ethik geöffnet bleibt und nicht – unter der Hand – soteriologisch aufgeladen wird. Näherhin gibt es zwei konkrete Gefahren, wie die ethische Analyse der Werke unterlaufen werden kann. Erstens können die Werke als Negativfolie des Glaubens funktionalisiert werden; sie weisen dann auf, dass der Mensch ein Sünder ist. Wenn dieser *usus elencticus legis* jedoch dominant wird, droht das ethische Profil der Werke zu verschwinden, alle Werke wären nunmehr im Entscheidenden darin gleich, dass sie gleichermaßen Ausdruck der Sünde wären. Zweitens kann die Gnadengabe Gottes so stark entgrenzt werden und dann das alltägliche Leben der Christen prägen, dass ebenso für die eigenen Werke kein Freiraum übrigbleibt. Wenn jegliches Handeln Gottes in unserer alltäglichen Lebenswirklichkeit als *creatio ex nihilo*, als ausschließliche und durch nichts bedingte Tat Gottes profiliert würde und dementsprechend der Mensch immer *mere passive*, schlechthin abhängig wäre, fehlte auch hier der Ethik gleichsam die Luft zum Leben⁹. Luthers grundlegende Kritik an der

⁵ Vgl. WA 7,25 (s. Anm. 4).

⁶ Vgl. WA 6, 206, 5–7 (Martin Luther, Von den guten Werken von 1520).

⁷ Vgl. WA 6, 206, 8–13 (s. Anm. 6).

⁸ Vgl. dazu Volker Stümke, Das Aufheben eines Strohhalms. Notizen zu einer Metapher Luthers; in: ders., Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik, Berlin 2011, 229–243.

⁹ Johannes Schwanke, *Creatio ex nihilo*. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545), Berlin 2004 hat diese Tendenz bei Luther umfassend dargelegt. Demzufolge werde von Luther sowohl die Schöpfung wie auch die Bewahrung der Schöpfung und die Neuschöpfung als alleiniges Werk Gottes

Werkgerechtigkeit ist also das eine, und sie führt zu einer Relativierung der Ethik. Das andere wäre, nun überall Werkgerechtigkeit zu wittern und demgegenüber immer die Gnadengaben Gottes zu betonen, und das wäre gefährlich, denn es würde die Verantwortung des Menschen für seine Werke und damit die Ethik ortlos machen.

Für die Ethik insgesamt ist jedenfalls in lutherischer Perspektive der christliche Glaube der Ausgangspunkt. Dementsprechend werde ich auch für meine Analyse einer lutherischen Schöpfungsethik mit dem Glauben an Gott, den Schöpfer, beginnen und erst im zweiten Abschnitt auf die lutherische Schöpfungsethik zu sprechen kommen. Daran anschließend werde ich im dritten Abschnitt konkrete Herausforderungen an die Schöpfungsethik thematisieren und mit dem lutherischen Ansatz ins Gespräch zu bringen suchen.

7.1 GOTT, DER SCHÖPFER

Wer in evangelisch-lutherischer Tradition stehend das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer analysieren möchte, stößt unweigerlich auf Luthers Erläuterung des Ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus:

»Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hof, Frau und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mich mit allem Notwendigen und Nahrung für Leib und Leben reichlich und täglich versorgt, in aller Gefahr beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher

(ex nihilo) entfaltet – und das führe zu einer »Inflation« des Begriffs *creatio ex nihilo* (85). Die *creatio ex nihilo* sei für Luther ein gegenwärtiges Geschehen, das sich einerseits in der konkreten Lebenswelt zeige (20f) und dass andererseits grundlegende Relevanz besitze, sofern menschliches Leben immer durch »Nichtigkeit und Schwachheit« ausgezeichnet und damit die Erhaltung ein alltägliches »Wunder« sei (76f). So gelte im Rahmen der Rechtfertigungslehre Luthers nicht nur, dass Gott der alleinige Geber und der Mensch dementsprechend in der Position »eines grundsätzlich Empfangenden« sei. Sondern dies bedeute zudem, »dass es auch keine menschlichen Taten außerhalb der Einflussphäre Gottes gibt« (213). Einzige Ausnahme sind natürlich die sündigen Werke, die allein auf das Konto des Menschen gehen, sowie die Werke der Dankbarkeit, die aber nicht ethisch-weltlich, sondern als Lob Gottes, also in der Relation Gott-Mensch profiliert werden (215). Ein weiterer Beleg ist Schwankes Beobachtung, dass für Luther die Geburt eines Menschen das Paradigma der *oeconomia* sei (179). In der Tat ist ein solches Ereignis eine weltliche Erfahrung der Gnadengabe Gottes und der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen. Aber ist das wirklich symptomatisch für den Nährstand, also für die menschliche Arbeit und den effizienten und gerechten Umgang mit knappen Ressourcen? – Kritisiert werden soll von mir natürlich weder die gründliche Arbeit von Schwanke noch die soteriologische Basis Luthers, wohl aber ihre Expansion zu einer holistischen Theorie.

Güte und Barmherzigkeit, ohne all mein Verdienst und Würdigkeit: Für all das bin ich schuldig, Gott zu danken und ihn zu loben, ihm zu dienen und gehorsam zu sein. Das ist gewisslich wahr¹⁰.

Dass Luthers Erklärung sehr hilfreich für das christliche Verständnis der Schöpfung ist, möchte ich im Rückgriff auf vor allem die Analysen von Oswald Bayer kurz in Erinnerung rufen¹¹. In seiner existentiellen Zuspitzung auf den Sprecher des Bekenntnisses wird deutlich, dass Schöpfung eine gegenwärtig erfahrbare Gabe Gottes ist¹². Solche Zuspitzung richtet den Blick zwar auf den einzelnen Christen, aber nicht nur auf sein Selbstverhältnis, sondern auf ihn in seinen lebensweltlichen Kontexten. Sehr pointiert grenzt Oswald Bayer Luthers Lesart von einer neuprotestantischen Fokussierung allein auf das je eigene Selbstbewusstsein ab; diese Engführung wird von ihm als »incurvatio in seipsum moderner Subjektivität« kritisiert¹³. Des Weiteren ist die Schöpfung Luther folgend keine einmalige Handlung »am Anfang«, sondern eine Wesensbeschreibung Gottes, der die Welt aus keinem anderen Motiv als seiner Gnade geschaffen hat und erhält, der sich also damals wie heute und morgen um seine Gabe kümmert. Der katholische Theologe Hermann Stinglhammer bringt es auf den Punkt, wenn er von der »creatio ex amore« als einer Vor-Gabe Gottes spricht, die nur im Wesen Gottes als Liebe gründet und sich dann in der weiteren Heilsgeschichte Gottes mit seinen Menschen entfaltet¹⁴. So verstanden umfasst der Schöpfungsbegriff sowohl die »creatio ex nihilo« wie die »creatio continua«.

Durch seine Konzentration auf die Erfahrung der Schöpfungsgnade im alltäglichen Umfeld des Bekenntenden hat Luther weder die biblisch im Kontext von Schöpfung zu verortende Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen noch die Auswirkungen der Sünde auf die Schöpfung und auf ihre Wahrneh-

¹⁰ WA 30 I, 247f (Martin Luther, Der Kleine Katechismus von 1529).

¹¹ Vgl. zum Folgenden Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, ²Tübingen 1990; vor allem 46–61 & 80–108.

¹² Christian Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, HST 7/1 Gütersloh 1991, betont mit Recht, dieses Bekenntnis »zu Gott dem Schöpfer wird existentiell von dem Ort her erfasst, an dem jedermann die Schöpfung erfahren kann« (32). Damit argumentiere Luther weder christozentrisch noch theozentrisch (29), stehe also gleichsam jenseits der Kontroverse zwischen Dialektischer Theologie und skandinavischen Lutheranern, indem er den Gegenwartsbezug des Schöpfungscredos ins Zentrum stelle.

¹³ Vgl. Bayer, Schöpfung (s. Anm. 11), 91–93.

¹⁴ Hermann Stinglhammer, Einführung in die Schöpfungstheologie, Darmstadt 2011, 43 (creatio ex amore) & 21 (Vor-Gabe) – allerdings ohne Bezug auf Luther. Vgl. bereits Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 88f: »Schafft Gott aus Freiheit die Welt, dann schafft er sie aus Liebe. Die Schöpfung ist nicht eine Demonstration seiner grenzenlosen Allmacht, sondern die Mitteilung seiner voraussetzungslosen Liebe: Creatio ex amore Dei«.

mung durch den Sünder an dieser Stelle einbezogen, obwohl er sie selbstverständlich kannte und obwohl er auch an anderen Stellen die heilsgeschichtliche Einbindung der Schöpfung in die Erlösungsgeschichte Gottes klar unterstrichen hat. Aber als Bekenntnis zum Schöpfer steht für ihn die gegenwärtig erfahrbare Gnade und Liebe Gottes im Vordergrund. Erfahrbar ist sie schon in den Werken der Schöpfung und Erhaltung, und nicht erst bzw. nur in der Versöhnung und Erlösung. Wer die Augen des Glaubens hat, zu sehen, wird Gottes Wirken als Schöpfer und Erhalter auch in der eigenen Umgebung erkennen.

Nicht verschwiegen werden soll, dass Luthers existentieller Zugriff auch zwei Nachteile mit sich bringt. Zum einen schildert Luther die Gaben und das Behütetsein von Gott aus der Perspektive eines frühneuzeitlichen Bauern. Das ist einerseits stark, weil er sehr konkret und anschaulich verdeutlicht, worin sich die Fürsorge Gottes im alltäglichen Leben zeigt; das Bekenntnis zum Schöpfer wird hier wirklich geerdet. Andererseits stehen Frau und Kinder auf dieser Liste neben den Nutztieren, den Lebensmitteln und der Bekleidung als Güter bäuerlichen Lebens, das stößt wohl nicht nur bei mir auf wenig Gegenliebe. Um solcher Kritik zu begegnen, könnte man auf die Idee kommen, Luthers Liste als Beispiel zu interpretieren, so dass wir sie heute durch den Hinweis auf andere Güter verändern können. Aber wenn jeder und jede diese Liste persönlich anlegt, würden wir dann nicht die Aussagen Luthers neuprotestantisch auf das Selbstverhältnis zuspitzen, bei dem jede und jeder für sich ergänzt, was ihm oder ihr wichtig ist und wo er oder sie Gott findet? Will ich (im Anschluss an Oswald Bayer) diese Tendenz nicht unterstützen, müsste Luthers Liste paradigmatische Relevanz behalten – und genau das erscheint heute ambivalent. Denn eine Festschreibung dieser Liste als Beleg für eine göttliche Ordnung stößt ebenso wenig auf Gegenliebe; wie könnten sonst bspw. Frauen, Singles oder Sachbearbeiter in das Bekenntnis einstimmen? Wir werden dieser Spannung zwischen der Individualisierung und dem Rekurs auf Ordnungen in der Schöpfungsethik wieder begegnen, darum kann ich es an dieser Stelle dabei bewenden lassen, die Ambivalenz aufzuzeigen.

Der zweite Nachteil von Luthers Interpretation liegt darin, dass die Vielfalt der Schöpfung als Natur und als Kosmos nicht zur Sprache gebracht wird. Zwar greift Luther zumindest implizit die alttestamentliche Botschaft auf, dass allein Gott der Schöpfer sei, so dass alles andere keine göttliche Macht habe, sondern Geschöpf und Gabe Gottes sei – man spricht inzwischen gern von der Entgöttlichung bzw. Verweltlichung der Welt¹⁵. Aber dass die Kreaturen mehr sind als meine Lebensmittel, dass auch unsere Mitwelt von Gott aus Liebe ge-

¹⁵ Vgl. bspw. Moltmann, *Schöpfungslehre* (s. Anm. 14), 27f (Entgöttlichung) und Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, ²Stuttgart 1958, 12 (Verweltlichung).

schaffen wurde und erhalten wird, dass sie darüber hinaus wie wir auf die Erlösung harret und unter den Sündenfolgen der Menschen leidet (Röm 8,19–21¹⁶), dass zu unserer Mitarbeit das »Bebauen und Bewahren« (Gen 2,15) eben dieser Natur gehört, wird von Luther wahrscheinlich implizit vorausgesetzt, aber nicht explizit entfaltet. Luthers Einordnung von »Himmel und Erde« (Gen 1,1) in die existentielle Sichtweise des Christen hat zwar auf den ersten Blick den Vorzug, dass sich Christen nicht mit den modernen Naturwissenschaften streiten müssen, sondern ein Nebeneinander unterschiedlicher Perspektiven konstatieren können. Aber damit bleibt die Natur oder die Welt außerhalb meines Glaubens und wird nur in der subjektiven Brechung (eben als meine Lebensmittel) einbezogen. Doch haben nicht auch bspw. Tiere einen intrinsischen Wert, weil sie Geschöpfe Gottes sind¹⁷?

Wenn ich trotz dieser beiden Nachteile an Luthers Lesart festhalte, dann liegt das vor allem darin begründet, dass er mit seinem existentiellen Zugriff die traditionelle Gotteslehre modifiziert und die Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube betont hat¹⁸. Allerdings ist auch dieser Ansatz gegenwärtig problematisch, weil das klassische Profil des Schöpfergottes inzwischen durch philosophische wie naturwissenschaftliche Einsichten herausgefordert ist. Traditionell wurden sowohl die Selbstreflexion des Menschen wie seine Beobachtung der Natur als Hinweise auf einen göttlichen Schöpfer verstanden, gab es also Verbindungslinien zwischen der Selbstwahrnehmung, der Naturwahrnehmung und der Gotteslehre, die man teilweise als natürliche Gotteserkenntnis bezeichnete. Sie sollen hier nur schlagwortartig in Erinnerung gerufen werden:

- Wer über sich selbst nachdenke, werde feststellen, dass der Mensch sich nicht selbst geschaffen habe und dass auch der Hinweis auf die Eltern als direkte Schöpfer die Frage nach der Herkunft der Menschen nur um eine Generation verlagerte. Denn: Wer hätte die geschaffen? Thomas von

¹⁶ Vgl. dazu Jean Prosper Agbagon, »Die gesamte Schöpfung seufzt bis zum heutigen Tag« (Röm 8,22). Zur Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung; in: Klaus Krämer und Klaus Vellguth (Hrsg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus, Freiburg/Breisgau 2017, 111–127.

¹⁷ Vgl. Tom Regan, Wie man Rechte für Tiere begründet; in: Angelika Krebs (Hrsg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, 9Frankfurt/Main 2020, 33–46.

¹⁸ Vgl. WA 30 I, 133, 2–8 (Martin Luther, Der große Katechismus von 1529): »Einen Gott zu haben heißt nichts anderes, als ihm von Herzen zu vertrauen und zu glauben, wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens etwas zu Gott oder auch zu einem Abgott macht. Sind der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und worauf du dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott«.

Aquin hat diese zunächst nur negative Argumentationsfigur zum sogenannten kosmologischen Gottesbeweis ausgebaut, indem er als Prämisse festgelegt hat, dass alles eine Ursache haben müsse¹⁹. Wenn demnach alles eine Ursache habe (= Obersatz), der Mensch jedoch nicht als Ursache für sich selbst in Frage komme (= Untersatz), dann müsse es eine externe Ursache geben (= Schlussfolgerung). Diese externe Ursache könne nicht die Menschheit sein, man würde so ja nur in eine endlose Argumentationsspirale gelangen – was wiederum unlogisch wäre, da die Menschen ja endlich und nicht endlos seien. Thomas konnte also apodiktisch festhalten: »Sed non est procedere in infinitum« (= Es gibt keine unendliche Kette). Der Rückschluss auf einen Schöpfergott (als prima causa) liegt damit nahe – und genau das war das Ziel der »fünf Wege« in der Summa Theologiae des Thomas, der dadurch keinen strengen Beweis, wohl aber einen argumentativen Weg hin zu der Annahme der Existenz Gottes bahnen wollte. – Diese Argumentationsfigur begegnet in modifizierter Form auch in der Rede Friedrich Schleiermachers von der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen und von Gott als dem Woher des Gefühls dieser Abhängigkeit²⁰. Verändert hat sich allerdings, dass dieser Gedanke nicht mehr als rationales Argument, sondern als innere Erfahrung oder als Gefühl präsentiert wird. Aber geblieben ist der negative Untersatz, dass der Mensch sich nicht durch sich selbst (seine freie Tat) verursacht habe, der nunmehr mit der disjunktiven Gegenüberstellung von Freiheit und Abhängigkeit verknüpft wird, so dass die Negation der Freiheit zur Konklusion einer schlechthinigen Abhängigkeit führt, die sich als religiöses Gefühl manifestiere²¹.

- Als weiteren Weg hin zu der Annahme Gottes hat Thomas den physikotheologischen Gedanken aufgegriffen, wonach die Schönheit und die Ordnung der Natur den Rückschluss auf einen Schöpfer nahelegten. Näherhin

¹⁹ Vgl. zum Folgenden Thomas von Aquin, Die Gottesbeweise in der »Summe gegen die Heiden« und der »Summe der Theologie«. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1982, 52–59.

²⁰ Friedrich D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Auflage Berlin 1830; zitiert nach der Ausgabe von Martin Redeker, Berlin 1960, Band 1, 14–30 (§3f). Eine kritische Auseinandersetzung mit Schleiermacher kann ich hier nicht leisten, sehr instruktiv ist: Gesche Linde, Evolutionstheologie und Schöpfungsglaube. Doch kein »Abschied von der Kosmologie«? in: Markus Kleinert und Heiko Schulz (Hrsg.), Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers, Tübingen 2017, 185–261, bes. 191–230.

²¹ Vgl. Ulrich Barth, Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung hrsg. von Friedemann Steck, Tübingen 2022. Er sieht in der Redeweise Trutz Rendtorffs vom Gebensein des Lebens, das sich der Mensch nicht selbst gegeben habe, und ihrem Übergang zur Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit »eine Art kosmologischen Gottesbeweis im Taschenformat« (87).

kann man diesen Nachweis protologisch oder teleologisch akzentuieren, kann also sowohl auf die verlässlichen Ordnungen wie auf das effiziente Zusammenpassen der diversen Naturphänomene das Gewicht legen. In beiden Fällen kommt man zu demselben Ergebnis, nämlich der thomistischen Einsicht, dass diese Synergie für einen intelligenten und mächtigen Welturheber spreche. – Auch dieser teleologische Gedankengang ist nicht aus den Debatten verschwunden, er wird, vornehmlich bei den Kreationisten, als »intelligent Design« vertreten, findet sich aber in abgeschwächter Form auch in der Rede vom »anthropischen Prinzip« und von einer teleologischen Lesart der Evolutionstheorie wieder.

Sicherlich waren und sind die Gottesbeweise philosophisch strittig. Niemand kommt hinter die Einsicht Immanuel Kants zurück, wonach die Gottesbeweise grundlegend daran krankten, einen Fehlschluss von begrifflichen Bestimmungen hin zur Existenzannahme zu vollziehen²². Allerdings hat diese philosophische Klarstellung lange Zeit nicht dazu geführt, die innere Evidenz der kosmologischen wie der physikotheologischen Argumentation zu erschüttern. Man sagte, durchaus in Übereinstimmung mit Kant: Ja, es sind keine Beweise, aber es sind nach wie vor Hinweise auf Gott, die man liberal oder konservativ aufgegriffen hat. Doch diese Hinweise sind inzwischen gleichsam innerlich ausgehöhlt worden. Dazu hat zunächst die Zunahme der naturwissenschaftlichen Einsichten beigetragen. Denn damit ist nicht nur das kosmologische »procedere in infinitum«, das Thomas klar zurückweisen konnte, auf mehrere Milliarden Jahre angewachsen. Zusätzlich sind auch die Zwischenstufen verfeinert und damit die Annahme von Sprüngen verringert worden. Das betrifft ebenso

²² Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage Riga 1787; zitiert nach der Ausgabe von Raymund Schmidt, Hamburg 1976, 548–596. Kants klare Behauptung, das Sein sei kein Prädikat der »omnino realitatis« (B 604), mit der Existenzbehauptung werde also keine weitere Eigenschaft bei der Bestimmung eines Sachverhalts ergänzt, steht bis heute als Fels in der Brandung. Kant folgend ist es für unsere Vernunft unerlässlich, dass sie sich auf die Suche nach einer Erstursache begibt, denn nur so können wir einen Sachverhalt wirklich komplett begrifflich erfassen. Ob es jedoch diese Erstursache wirklich gibt oder ob sie nur eine Annahme der Vernunft bleibt, könne die Vernunft selbst nicht entscheiden. Aber – und das ist für Kant entscheidend – weder die Zuschreibung der Existenz noch deren Negation würde an dem Profil einer »prima causa« oder einer »kreativen Intelligenz« etwas ändern. Kants Beispiel (B 627): Für die Antwort auf die Frage, was ich mir für 100 Taler kaufen kann (= begriffliche Erfassung des Sachverhalts), spielt es keine Rolle, ob ich das Geld auch wirklich besitze (= Existenzaussage). In der Realität spielt es hingegen schon eine Rolle, ob ich die 100 Taler besitze bzw. ob Gott existiert, aber diese Realität, so führt Kant aus, kann eben nicht vorab (a priori) vernünftig konstruiert, sondern muss (a posteriori) erfahren werden. Gott könne demnach nicht bewiesen, es könne rational nur profiliert werden, was für (und auch gegen) die Annahme Gottes spreche und wie dieser Gott innerhalb der Grenzen der Vernunft gedacht werden könne.

die Dialektik von Freiheit und Abhängigkeit, bei der Schleiermacher ansetzt; auch sie ist durch die Fülle an Wissen um vielfältige Abhängigkeiten wie um kreative Potentiale, geburtliche Innovationen und emergente Phänomene längst kein disjunktiver Ausgangspunkt mehr. Der homo sociologicus mit seinen gesellschaftlichen Abhängigkeiten und der homo politicus mit seinen politischen Gestaltungsräumen sind sozialwissenschaftlich keine disjunktiven Alternativen.

Physikotheologisch wurde spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) die Ambivalenz der Schöpfung stärker betont. Die Schöpfungstheologie hat das zwar durchaus konstruktiv aufgegriffen, indem sie die relative Eigenständigkeit der Geschöpfe und den dynamischen Charakter von Schöpfung betont hat. Aber damit ist die Rede von Gott auch weiter von dieser Wirklichkeit abgerückt worden. Gott wird eben nicht mehr als Vater, der sich persönlich kümmert, sondern eher als Manager eines vernetzten Systems, in dem das »Kümmern« klar und gut delegiert ist, vorgestellt. Die Dominanz des naturwissenschaftlichen Denkens hat also dazu geführt, dass auch die Vorstellung von Gott als Schöpfer immer stärker von dieser rationalen Denkungsart beherrscht wird.

Damit einher geht die zunehmende Profillosigkeit des Schöpfergottes. Schon immer hat die christliche Theologie zwar festgehalten, dass wahre Gotteserkenntnis nur im Rekurs auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus möglich sei. Hier habe der Dreieinige sein Wesen gezeigt, hier habe er sich verbindlich als liebender, gerechter und barmherziger Gott mitgeteilt. Aber von da aus konnte man zurückblicken auf die Schöpfung und auch dort die Spuren dieses barmherzigen und gerechten Gottes entdecken – oder umgekehrt die bereits auf kosmologischem oder physikotheologischem Weg entdeckten Spuren mit der offenbarten Liebe zusammendenken. Angesichts des ausufernden naturwissenschaftlichen Wissens ist es indes schwieriger geworden, solche klaren Attributionen vorzunehmen. In welchen chemischen Prozessen, biologischen Entwicklungen oder physikalischen Gesetzen soll sich denn das Wesen Gottes widerspiegeln? Nachdem die Argumente ihre Beweiskraft eingebüßt haben, verliert nunmehr auch die Erfahrung den klaren Rückbezug auf die Schöpfung; es bleibt ein eher diffuses Puzzle.

An dieser Stelle behält Luthers Lesart ihr Recht, weil sie die Rede von Gott, dem Schöpfer, einbindet in das Glaubensbekenntnis zu dem dreieinigen Gott. Der apologetische Aufweis, dass sich der Mensch nicht selbst erschaffen habe, führt eben als Negation nicht zu Gott, wohl aber entfaltet sich das christliche Bekenntnis zu Gott auch als Erfahrung seiner Gnade als Schöpfer und Erhalter von »Himmel und Erde«. Eine lutherische Schöpfungslehre steht demzufolge gegenwärtig vor der Herausforderung, diese Glaubenserfahrung mit den naturwissenschaftlich geprägten Erkenntnissen zu vermitteln – wobei zumindest angemerkt werden soll, dass sich dieser Dialog nicht nur auf das »ex nihilo«, also die Weltentstehung beziehen, sondern auch die creatio continua

(und damit bspw. »gubernatio« und »cooperatio«) einbeziehen sollte²³. Das gilt in modifizierter Form auch für eine lutherische Schöpfungsethik, weil sie sich auf Gott den Schöpfer, seine Werke, uns Menschen und auf die Schöpfungsordnung deskriptiv wie normativ bezieht²⁴.

7.2 DER ANSATZ EINER LUTHERISCHEN SCHÖPFUNGSETHIK

Ethik ist, wie gesagt, die Lehre von den guten Werken, die in der lutherischen Tradition der Lehre von der Rechtfertigung nachgeordnet werden muss. Erst müsse die Person gut gemacht werden, dann könne sie auch gute Werke vollbringen, weil sie erst und nur dann diese Werke nicht mehr zur Selbstrechtfertigung einsetzen, sondern für das Wohlergehen der Nächsten vollbringen werde. Zur Verdeutlichung dieser Reihenfolge greift Luther im Anschluss an Matth 7,18 auf eine Naturanalogie zurück und vergleicht in der Freiheitschrift die Werke eines Christen mit den Früchten eines Baumes: Nur ein guter Baum trage gute Früchte²⁵. Das Bildwort soll verdeutlichen, dass zuerst die Person gut sein muss, bevor hernach die Werke gut sein können. Das leuchtet ein. Aber es impliziert zudem, dass diese guten Werke wie die Früchte von selbst aus dem guten Baum hervorgehen. Damit werden die guten Werke personaethisch zu einer natürlichen Folge der gut gewordenen und nunmehr gut seienden Person. Aber zugleich werden damit die Christenmenschen naturalisiert. Und das wirft ethisch die Frage auf: Sind wir denn wirklich wie Bäume?

Noch pointierter hält Luther in der Obrigkeitsschrift fest, dass ein guter Baum weder Lehre noch Gesetze benötige, um gute Früchte zu tragen, viel-

²³ Markus Vogt, Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive; in: Michael von Hauff (Hrsg.), *Nachhaltige Entwicklung: Aus der Perspektive verschiedener Disziplinen*, Baden-Baden 2014, 218–235 bezeichnet dies sogar als ein Versäumnis des Schöpfungsglaubens in der westlichen Tradition insgesamt (250).

²⁴ Dieses Thema kann hier nicht weiter vertieft werden. Einen guten Überblick bietet Christian Link, *Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie*, Neukirchen-Vluyn 2012. Link plädiert für ein Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften, weil sie sich auf die eine Wirklichkeit beziehen (114), wenngleich mit unterschiedlichen Perspektiven und divergierenden Sprachspielen. Dabei sollten Theologen nicht einfach die modernen Begriffe (Emergenz, Feld) nehmen und sie direkt auf Gottes Geist beziehen (141–149), sonst drohe pantheistisches oder abstraktes Reden. Ausgangspunkt sollte vielmehr das Verständnis der Zeit sein, näherhin das Phänomen einer Verschränkung der drei Zeitmodi (151f). Link plädiert für die Rede von den Möglichkeiten, die Gott eröffnet hat und die wir Christen auch weiterhin erhoffen. So gelte es, die offene Zukunft nicht als »futurum«, sondern als »adventus« (155) zu profilieren: Das Neue, das wir erhofften, seien weder innerweltliche Verbesserungen noch die völlige Entropie in einigen Milliarden Jahren, sondern sei die Wiederkunft Christi, durch die dann Gott alles in allem sein werde (1Kor 15,28).

²⁵ Vgl. WA 7, 32 (s. Anm. 4).

mehr Sorge seine Natur dafür, dass er diese Früchte hervorbringe, so wie es seine Art sei: Ein Apfelbaum trage von selbst Äpfel und nicht Dornen, sofern er eben ein guter Baum sei²⁶. Auf das gesellschaftliche Zusammenleben angewandt folgert Luther sozialetisch, dass Christen zwar ohne Rechtsstaat in Frieden zusammenleben könnten, eine »gemischte« Gesellschaft hingegen nur mittels Recht und Schwert die Schafe vor den Raubtieren schützen könne²⁷. Aber nicht nur Politik, sondern auch Ethik hat es durchaus mit Normen, also mit Geboten und Gesetzen zu tun, somit droht sie als christliche Ethik obsolet zu werden, wenn die Christen von selbst (gleichsam automatisch, so wie die Erde Frucht bringt – Mk 4,28) die guten Werke vollbringen und die Nichtchristen nicht auf Moral oder gutes Zureden reagieren würden, sondern mit dem Recht und dem Schwert dazu genötigt werden müssten. Christen bräuchten als Bäume keine Ethik und bei nichtchristlichen Raubtieren wäre sie wirkungslos; damit wäre sie in beiden Fällen überflüssig. Denn Ethik setzt auf die Einsichtsfähigkeit und Handlungsfreiheit der Protagonisten, und beides ist bei den natürlichen Lebewesen Baum und Raubtier (gemäß der Sichtweise Luthers) nicht gegeben.

Luthers Fokussierung auf den Glauben als die einzige Einstellung (Gesinnung), die den Werken den richtigen, nämlich von Gott gewiesenen Ort zuweise, wird also verbunden mit der recht naiven Vorstellung, dass der Weg von der Gesinnung zur Tat ein Selbstgänger sei. Dementgegen gilt aus ethischer Perspektive: Gut gemeint ist noch lange nicht gut gemacht! Daher sollte der Rekurs auf dieses Bildwort in der Ethik begrenzt werden. Richtig an ihm ist und bleibt, dass die Einstellung des Glaubenden das Handeln in die richtige Richtung (hin zum Nächsten) einweist. Aber damit ist der Weg selbst noch nicht beschritten – und er geht sich auch nicht von selbst. Hierzu bedarf es weiterer schöpfungsethischer Konkretionen. In der lutherischen Theologie sind es vor allem zwei Konkretionen, die der Schöpfungsethik über Luther hinaus ein deutlicheres Profil gegeben haben, nämlich personaletisch die Beauftragung des Menschen durch Gott und sozialetisch die von Gott vorgegebene Ordnung, mit der das drohende Chaos gebändigt bleibt. Diesen beiden Traditionen wende ich mich jetzt zu, wobei ich mich auf aktuellere Entwürfe beschränke, weil ich nicht die Geschichte der lutherischen Ethik, sondern ihre Impulse für eine gegenwärtige Schöpfungsethik eruieren möchte.

7.2.1 Personaletische Impulse einer lutherischen Schöpfungsethik

Personaletisch ist die Beauftragung des Menschen durch Gott im Rahmen der Schöpfung der wohl wichtigste Impuls einer lutherischen Schöpfungsethik. Sie wurde in der klassischen Dogmatik als Mitarbeit (*cooperatio*) des Menschen nicht an der Schöpfung, wohl aber an ihrer Erhaltung (*conservatio*) kon-

²⁶ Vgl. WA 11, 250, 13–20 (Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit von 1523).

²⁷ Vgl. WA 11, 251, 30–252, 11 (s. Anm. 26).

zipiert, für die der Mensch Freiräume und Handlungsoptionen erhalten habe, die aber von Gott kontrolliert und begrenzt (gubernatio) werden. Dabei springt biblisch zunächst das *Dominium Terrae* in den Blick, das in Gen 1, 28 formuliert wird: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht«.

Friedrich Gogarten hat in den 1950er Jahren die Herrschaft des modernen Menschen über die Welt als Folge des christlichen Glaubens bezeichnet. Näherhin legt er dar, dass die Selbständigkeit des Menschen, die Vorrangstellung der Vernunft als Medium zur Gestaltung der Welt und ein säkulares Verständnis der natürlichen Welt, die nicht mehr von religiösen Mächten durchzogen sei, sondern allein vom Menschen beherrscht werden könne und solle, eine Folge der christlichen Freiheit (Gal 4) zu eben dieser Herrschaftsausübung (Gen 1) sei²⁸. Für Christen gebe es keine Naturmächte mehr, denen man gehorchen müsse, denn erstere seien ja mündige Erben. Die Freiheit der mündig gewordenen Menschen von den alten Vorschriften sowie den quasi-religiösen Mächten impliziere, sich eigene Gesetze zu geben – und als solcher Gesetzgeber sei nichts besser geeignet als die Vernunft. Denn es gehe bei allen diesen Werken niemals um das Seelenheil, sondern immer nur um das Leben als freie und mündige Söhne und Töchter²⁹. Das gelte auch für die Haltung gegenüber der Natur. Sie sei ebenfalls nicht durch Gebote geprägt, sondern durch die freie Herrschaft der Christen, die sich die Erde untertan machen könnten. Das *Dominium Terrae* steht bei Gogarten also für den Auftrag der Kultivierung von Natur, und diese Kultivierungsleistung ist dem Christen in seiner mündigen Freiheit möglich. Allerdings sei diese Freiheit bleibend darauf angewiesen, dass man ihre Verwurzelung im christlichen Glauben einbeziehe, sonst drohe entweder eine neue Versklavung unter religiöse oder ideologische Mächte, die zwar eigentlich »schwach und dürrtig« (Gal 4, 9) seien, aber durch unsere freiwillige Unterwerfung wieder erstarkten. Oder es drohe der Säkularismus, also eine Reduktion der menschlichen Freiheit auf die täglichen Bedürfnisse, der aber wurzellos und wie ein Blatt im Wind keine eigene Festigkeit und keinen Bestand habe³⁰.

²⁸ Vgl. Gogarten, *Verhängnis* (s. Anm. 15), 66–85 und ders., *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*, Stuttgart 1957, 44–53.

²⁹ Diese Rede von den freien bzw. mündigen Söhnen und Töchtern soll die Formulierungen »Sohnschaft« (Gal 4, 5) und »weder Mann noch Frau« (Gal 3, 28) zusammenbinden, was mit der neueren Übersetzung »Kindschaft« nicht gelingt, da sie den Aspekt des Mündigsein vernachlässigt. Ein Kind stünde nach Gal 3, 24f noch unter dem Gesetz als dem pädagogischen »Zuchtmeister«.

³⁰ Zumindest angemerkt werden soll, dass Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erneuerte und überarbeitete Neuausgabe von ‚Die Legitimität der Neuzeit‘*, erster und zweiter Teil, Frankfurt/Main 1983, gegen diese Lesart der Moderne als einer positiv zu bewertenden Konsequenz des christlichen Glaubens protestierte.

Für Gogarten entstammt der Impuls zu einer säkularen Einstellung gegenüber der Welt und der Natur also aus der christlichen Gewissheit, allein Gott zu unterstehen und sonst keine Mächte mehr fürchten zu müssen. Und dass unser Leben durch die freie Vernunft reguliert und nicht durch die Rücksichtnahme auf religiöse, mythologische oder ideologische Traditionen begrenzt werde, wird von ihm positiv bewertet. Seit den 1960er Jahren regte sich jedoch Protest nicht gegen diese Herleitung, sondern gegen die positive Wertung. Carl Amery sah ebenso das Christentum und den Herrschaftsbefehl aus Gen 1, 28 als Ursache der modernen Weltbeherrschung, nur verbindet er diese Wirkungsgeschichte mit einer pejorativen Bewertung³¹. In der Tat sei das Christentum mit seinem Aufruf »Macht euch die Erde untertan« wirkmächtig gewesen und habe den modernen Fortschritt erheblich geprägt – allerdings handele es sich um eine brandgefährliche Wirkungsgeschichte, die nicht nur mit persönlichem Freiheitsgewinn, sondern vor allem mit der Zerstörung der Welt einhergehe. Die Unterscheidung von Natur und Kultur wird also beibehalten, die Bewertung hingegen wird ausgetauscht. Die drohende Vernichtung der Welt, ob durch einen Atomkrieg oder durch die Ausbeutung und Zerstörung der Natur, sei die gnadenlose Folge des kulturell aktiven Christentums. Gogartens Nachweis der säkularisierenden Wirkung des christlichen Glaubens, seine Betonung der Vernunft und der weltlichen Herrschaft der mündigen Menschen, sind damit zu einem Pyrrhussieg erklärt worden. Der 1972 veröffentlichte Bericht über die Grenzen des Wachstums³², lieferte die wissenschaftlichen Belege für die These von der Ausbeutung der Mitwelt durch den modernen Menschen nach und forderte ein Umdenken und Umlenken.

Das *Dominium Terrae* ist aus dieser Kontroverse demnach sowohl als Sieger wie als Verlierer hervorgegangen. Bestätigt wurde der immense Einfluss der christlichen Freiheit auf das moderne Selbstverständnis. Der moderne

Für ihn ist die Säkularisierung der Befreiungskampf der (weltlichen) Vernunft gegen die religiöse Rede von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Während die Kirche von der *conservatio Dei* rede und damit die bleibende Abhängigkeit der Menschen von der Fürsorge Gottes proklamiere, hätten Philosophen wie Descartes und Spinoza das *perseverare*, also die Selbsterhaltung der Natur vertreten. Verlässliche Naturgesetze und nicht Gottes doch allzu willkürliche Fürsorge seien die treibenden Kräfte, auf die sich der Mensch verlassen könne. Für Blumenberg versucht daher Gogarten eine feindliche Übernahme der weltlichen Vernunft durch das Christentum, er wolle die humane Selbstbehauptung wieder durch einen theologischen Absolutismus einfangen. Aber eine freie Einstellung zur Natur und eine säkulare Lebenseinstellung gebe es nur ohne den Rückgriff auf einen Gott. Nicht durch Gott werde der Mensch befreit, sondern von einem undurchsichtigen und willkürlich agierenden Gott habe sich der moderne Mensch selbst emanzipiert.

³¹ Vgl. Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

³² Vgl. Dennies Meadows et al. (Hrsg.), *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Reinbek 1973.

Mensch hat den Schöpfungsauftrag als Herrschaftsauftrag interpretiert und angenommen und die Welt nach seinen Vorstellungen gestaltet. In diesem Ethikansatz kommt der Mensch als verantwortlich Handelnder und nicht als Baum in den Blick, zugleich werden seine Werke auf die Schöpfung bezogen und nicht religiös aufgeladen. Auch einige Ergebnisse sind durchaus positiv erwähnenswert: So wurden Naturkräfte erforscht und damit entmythologisiert, beispielsweise ist nunmehr das Gewitter lediglich ein Wetterphänomen und nicht der Hinweis auf den Zorn Gottes³³. Des Weiteren wurden Krankheiten als weltliche und nicht als religiöse Herausforderungen interpretiert und dementsprechend bekämpft³⁴. Schließlich wurden naturwüchsige Verhaltensweisen sowie traditionelle Gebräuche mehr und mehr kultiviert.

Andererseits wird uns die Gegenrechnung präsentiert in Form einer Ausbeutung der Natur, die keine Grenzen mehr respektiert, weil die Freiheit jede Barrikade gestürmt hat. Darüber hinaus muss theologisch moniert werden, dass der Begriff der Sünde bei Gogarten nur sehr einseitig rezipiert worden ist. Sünde besteht für Gogarten darin, dass der Mensch hinter den Stand der Freiheit zurückfällt, dass er sich nicht mehr nur darauf einlässt, mithilfe der Vernunft und ohne soteriologische Hintergedanken diese Welt zu beherrschen, sondern dass er zudem Rücksichten auf religiöse oder sonstige ideologische Vorschriften nimmt (Gal 4). Aber Sünde als bewusste Übertretung der Gebote Gottes, bspw. als Brudermord (Gen 4), wird von ihm nicht einbezogen. Daher sollte die Lesart des *Dominium Terrae*, die uns Gogarten präsentiert hat, normativ modifiziert werden: Gibt es noch andere Möglichkeiten, diesen Auftrag Gottes zu interpretieren? Kann an der Freiheit des Christenmenschen im Umgang mit der Natur festgehalten, die Ausbeutung der Natur hingegen als übergriffiges Handeln kritisiert werden?

In den 1980er Jahren kam die Rede von der Bewahrung der Schöpfung auf, sehr pointiert auf der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983, auf der die Kirchen der DDR einen konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung anregten. Die vom Club of Rome avisierten Gefahren hatten sich als real herausgestellt, so dass christliche Umwelt- und Friedensgruppen ein Umlenken forderten. Demzufolge wurde die Aufgabe des Menschen als Ebenbild Gottes in der Schöpfung nun nicht mehr von Gen 1,28, sondern von Gen 2,15 her profiliert: »Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte«. Die beiden Verben

³³ Vgl. Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, 2Frankfurt/Main 1992.

³⁴ Dass es immer auch andere Lesarten gegeben hat und gibt, dass also bspw. manche Menschen (wie Maxie Wander, *Leben wär' eine prima Alternative*. Tagebücher und Briefe hrsg. von Fred Wander, 2Frankfurt/Main 2009) daran festgehalten haben, eine Krankheit als Strafe Gottes zu deuten, steht zu dieser Entwicklung nicht im Widerspruch.

modifizieren den Herrschaftsauftrag, indem nicht mehr nur die Freiheit des Handelns (bebauen), sondern auch die Akzeptanz der göttlichen Vorgabe und damit die Limitierung der menschlichen Optionen (bewahren) betont wird. Der Vorwurf der Ausbeutung kann zwar deskriptiv nicht widerlegt werden, wird nun aber normativ umgelenkt: Wer den Auftrag des Schöpfers als Ausbeutung der Natur auslegt und umsetzt, hat den biblischen Befund nicht hinter sich und stellt sich damit in Widerspruch zur göttlichen Anweisung. Der Mensch ist demzufolge nicht mehr der bevollmächtigte, also mit Prokura ausgestattete freie Herrscher, sondern er hat einen Auftrag auszuführen, der klare Zielvorgaben Gottes enthält und damit die Handlungsvollmachten begrenzt.

Auf der Ökumenischen Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurden 1990 in Seoul zehn Affirmationen schriftlich fixiert, von denen zwei explizit auf die Schöpfung bezogen sind. Hier wird zum einen aus dem Bekenntnis, dass Gott die Schöpfung liebe und mit seiner Güte durchdringe, abgeleitet, dass wir Menschen alles Leben heilighalten sollen. Zum anderen impliziere die biblische Botschaft, dass die Erde Gott gehöre (Ps 24,1), die Forderungen, dass die Menschen nachhaltig mit den natürlichen Ressourcen umgehen und den ökologischen Lebensraum anderer Lebewesen achten sollten³⁵. Hier wird also der Auftrag Gottes konkretisiert.

Mit dieser neuen Lesart des Schöpfungsauftrags stellen sich aber auch drei kritische Rückfragen³⁶. Der erste Kritikpunkt moniert den Rückgriff auf zwei Verben (bebauen und bewahren), weil damit das Verhältnis zwischen den beiden Handlungen unklar werde: Wie passen Bebauen und Bewahren zusammen; wie kann ich bspw. eine neue Häusersiedlung bauen und zugleich das Waldstück bewahren? Das konservative Bewahren und das aktive Bebauen müssten zusammengedacht werden, um die erkannte Gefahr der Ausbeutung bei einer einseitigen Betonung des Bebauens zu vermeiden; das sei klar. Aber wie das konkret aussehen könne, werde nicht geklärt. – Darauf ist zu erwidern, dass eine konkrete Verhältnisbestimmung fast nie allgemein vorgenommen werden kann, sondern immer eine bestimmte Situation voraussetzt, in der man dann einen Kompromiss finden sollte. Der entscheidende Impuls von »bebauen und bewahren« liegt gerade darin, dass dieser Ausgleich die Aufgabe des Menschen ist. Dementsprechend wird nun auch die Rede von der Sünde präzisiert: Sowohl das einseitige Bebauen, das zu einer rücksichtslosen Ausbeutung tendiert, wie das reaktionäre Festhalten an alten Zuständen samt der Weigerung, die eigenen Möglichkeiten gewinnbringend einzusetzen (Mt 25, 14–30), können als falsche Haltungen identifiziert werden. Daher kann

³⁵ Vgl. Ulrich Schmitthenner (Hrsg.), Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Mit Texten aus Seoul; Wethen 1990, 150f (Affirmationen VII und VIII).

³⁶ Vgl. zum Folgenden Johannes von Lüpke, Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema ‚Bewahrung der Schöpfung‘, Hannover 1992, 18–23.

dieser Kritikpunkt zurückgewiesen und die Rede vom Bebauen und Bewahren als Präzisierung des Schöpfungsauftrags interpretiert werden.

Die zweite Rückfrage bezieht sich auf die Verhältnisbestimmung zwischen dem Handeln Gottes und dem der Menschen. Klassisch redete die Dogmatik von der cooperatio und wies damit sowohl Gott wie dem Menschen Handlungsoptionen zu. Aber die Verschiebung weg von der Beherrschung der Erde hin zur Bewahrung der Schöpfung betrifft nicht nur die Handlungen, sondern auch das Objekt: Ist die Schöpfung nicht allein das Werk und die Zuständigkeit Gottes, während die Menschen bestenfalls die Erde (Gen 1) oder den Garten Eden (Gen 2) bebauen und bewahren können? Hinter dieser Rückfrage steckt die Befürchtung, dass die Ethik, die eigentlich auf menschliche Werke bezogen ist, sich auf Kosten der Schöpfungslehre, die vom Handeln Gottes spricht, ausbreite. Wenn die Bewahrung der Schöpfung zur Aufgabe des Menschen werde, der damit die Ausbeutung und Vernichtung der Welt verhindern solle, werde die Rede von der creatio continua, von der ständigen Erhaltung der Welt durch Gott, zu einer leeren Floskel degradiert³⁷.

Dieses Problem kann man noch weiter bedenken und gelangt dann zu einem dritten Kritikpunkt: Was ist denn mit der Schöpfung gemeint, die der Mensch bebauen und bewahren soll? Ist die ursprüngliche Natur gemeint – aber die gibt es doch kaum noch und sie dürfte dann ja gar nicht mehr bebaut werden. Die Unterscheidung von Natur und Kultur ist doch inzwischen weitgehend begrifflich, denn eine »unberührte Natur« gibt es real kaum noch. Ist mit Schöpfung dann das Gesamtgebilde gemeint, also die Welt mit allen ihren Vernetzungen – aber damit wären wir Menschen doch eindeutig überfordert, weil wir das Ganze nicht einmal erfassen, geschweige denn handelnd einbeziehen können. Zudem besteht in beiden Lesarten die Gefahr, dass Schöpfung statisch gedacht und nicht mehr mit der Erhaltung (durch Gott in Kooperation mit den Menschen) verbunden wird. – Diese beiden Einwände sind zwar durchaus berechtigt, aber sie leiden daran, dass sie Schöpfung einseitig nur als den gesamten Kosmos verstehen, also als Vergrößerung des Handlungsraumes der Menschen (gleichsam als Erde XXL) und dann zu Recht ethisch wie theologisch eine Überforderung der menschlichen Möglichkeiten darin entdecken. Wir haben demgegenüber schon eingangs festgehalten, dass der Begriff »Schöpfung« zudem eine normative Wertung enthält, nämlich: »Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen« (Ps 24,

³⁷ Diese Gefahr drohte bei Gogarten nicht, weil er die Gottesbeziehung rein personal entfaltet und die Weltbeherrschung als alleinige Zuständigkeit des Menschen beschrieben hatte. Nur in der Beziehung mit Gott, so Gogarten, erlange der Mensch die innere Freiheit, die er dann als mündiger Herrscher in der Welt auslebe, ohne damit in Gottes Revier einzugreifen, denn die Welt sei ihm ja zur Machtausübung übertragen worden und Gott bleibe er im Glauben verbunden, indem er diesen Auftrag ausführe. Redet man jedoch nicht mehr von der begrenzten Welt, sondern weit umfassender von der Schöpfung, dann wird der zweite Kritikpunkt virulent.

1). In diesem Sinn beschreibt die Rede vom Bebauen und Bewahren der Schöpfung lediglich das christliche Engagement der »cooperatio« und grenzt es von der problematischen Lesart des *Dominium terrae ab*. Bebauen und Bewahren der Schöpfung besagt nunmehr, die Erde als (ständiges) Werk Gottes anzuerkennen und sich dementsprechend selbst zu verorten als diejenigen, die von Gott dazu beauftragt sind, ihn kooperativ zu begleiten.

In seinem Buch »Anvertraute Schöpfung« hat Johannes von Lüpke diese Kritikpunkte noch tiefer analysiert und die Rede von der Bewahrung der Schöpfung verteidigt. Er rekurriert dabei vor allem auf Gen 6–9. Bei Noah werde paradigmatisch deutlich, wie die Zusammenarbeit von Gott und den Menschen bei der Bewahrung der Schöpfung zu denken sei. Mehrere Aspekte gibt er zu bedenken:

- Durch den Noahbund werde klar festgehalten, dass die Initiative nur von Gott ausgehe. Es sei allein Gott, der die Schöpfung erhalten könne und auch erhalten werde. Das Prädikat »Schöpfer« sollte daher nicht auf den Menschen angewandt werden. Diese Einsicht verbindet von Lüpke mit einer Kritik an der »inflationäre(n) Verwendung des Wortes ‚kreativ‘« im gegenwärtigen Sprachgebrauch, weil damit die kategoriale Differenz eingegeben werde. Von Lüpke empfiehlt andere Begriffe für das Handeln der Menschen wie »erlebnisreich, phantasievoll, entdeckend, einfallsreich, produktiv, verantwortlich«, um zu verdeutlichen, dass er die Eigenständigkeit der Menschen nicht leugnen, aber begrifflich präzise fassen und damit auch begrenzen möchte³⁸.
- Dass die Menschen eigenständig und verantwortlich mit der Schöpfung umgehen sollen, werde durch die Gebote an Noah unterstrichen. In dieser dritten Version des göttlichen Auftrags ist zwar nicht mehr vom Unterwerfen der Natur die Rede, wohl aber werden die Tiere in die Hände der Menschen überantwortet. Das geht einher mit dem Verbot des Blutgenusses: Zwar werden die Menschen nicht mehr (wie Adam und Eva in Gen 2,16) auf vegetarische Kost verpflichtet, wohl aber darauf, das Blut als Symbol des Lebens und Sitz der Seele zu respektieren, und damit werde von Lüpke folgend die Herrschaft über die Schöpfung begrenzt. Herr des Lebens sei allein der Schöpfergott, das Nein zum Blutgenuss und Blutvergießen stehe dafür ein, dass der Mensch diese Grenze akzeptiere und sich also nicht selbst zum Herrn des Lebens und der Seele, also zum Schöpfer erhebe³⁹. Im Bund mit Gott werde der Mensch mit konkreten Aufgaben betraut, und eben nicht nur in eine leere Freiheit entlassen. Dementsprechend hat von Lüpke den Sündenbegriff wieder in seiner biblischen Fülle verwendet und nicht nur die Selbstunterjochung des befreiten Christen, son-

³⁸ von Lüpke, Schöpfung (s. Anm. 36), 59 und 61.

³⁹ von Lüpke, Schöpfung (s. Anm. 36), 42–45.

dern auch das Missachten der Bundesforderungen Gottes innerhalb des menschlichen Verantwortungsbereiches einbezogen.

- Dieser Verantwortungsbereich markiert den Freiraum der Menschen – und damit auch den Raum, in dem die Sünder Böses anrichten können. Daher hält von Lüpke fest, dass nicht die Schöpfung als ganze, wohl aber das Wohlergehen der Lebewesen vom Sünder missachtet und im schlimmsten Fall sogar vernichtet werden könne. Metaphorisch verdeutlicht: Nicht die Schöpfungswerke der ersten vier Tage, wohl aber diejenigen des fünften und sechsten Tages lägen im Zugriffsbereich der Menschen. Das Bebauen und Bewahren beziehe sich demnach nicht auf das Gesamt der Schöpfung, so dass der zweite Kritikpunkt aufgegriffen worden ist⁴⁰. Dass Gott allein der Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erde sei, besagt also nicht, dass das »Bewahren und Bebauen« diese Gottheit Gottes bestreite oder unterminiere. Vielmehr hält von Lüpke an dieser Rede fest, weil für ihn die Menschen an der Erhaltung kooperativ beteiligt sind.

Von Lüpke streicht damit überzeugend heraus, dass die Rede von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt nicht dazu dienen dürfe, das rücksichtslose Verhalten der »modernen« Europäer zu verharmlosen, weil es ja aus theologischen Gründen niemals diese Welt werde vernichten können. Vielmehr umfasst das Vertrauen auf Gott auch die Anerkennung, von diesem Schöpfer und Erhalter in das Bebauen und Bewahren der Schöpfung aktiv einbezogen worden zu sein. Und diese Aktivität kann ethisch durch die Benennung der Verantwortung, der Pflichten und der Einstellung der Menschen konkretisiert werden.

Allerdings muss von Lüpke jetzt noch klären, wie man dieses Involviertsein denken kann, ohne damit in die Gefahr einer Werkgerechtigkeit zu geraten. Schließlich bezieht sich das »Bebauen und Bewahren« auf menschliche Taten. Diese Klärung vollzieht von Lüpke in zwei Schritten. Zunächst stellt er fest, dass es auch im ersten Paradigma bei der Herrschaft über die Natur um Taten gehe, so dass man hier nicht eine schiefe Alternative aufbauen dürfe. So oder so handele der Mensch in der Welt und beeinflusse damit die Natur und die Lebewesen. Wer nun behauptet, solches Handeln vollziehe sich vollständig in und aus der Freiheit des Christen, der nehme nicht ernst, dass auch Christen aus Unwissenheit oder als Sünde handeln und damit Schäden bewirken

⁴⁰ von Lüpke, Schöpfung (s. Anm. 36), 54–63. Mit dieser Präzision vermag von Lüpke, sowohl eine religiöse Verharmlosung der drohenden Schäden wie eine apokalyptische Lesart abzuwehren. Vgl. dagegen bspw. Arnold Toynbee, *Menschheit und Mutter Erde*. Die Geschichte der großen Zivilisationen, Düsseldorf 1988, 503: »Wird der Mensch die Mutter Erde ermorden oder erlösen? Er kann sie vernichten, wenn er seine technische Macht vergrößert. Auf der anderen Seite könnte er sie erlösen, wenn er die selbstmörderische aggressive Habgier überwindet«.

können. Die Ausbeutung der Natur dürfe man also nicht dadurch verharmlosen, dass man auf Gott als Schöpfer und Erhalter poche, denn damit würde man nur das moderne Selbstverständnis theologisch legitimieren, nicht aber die reformatorische Rede vom Menschen als *iustus et peccator* einbeziehen. Immer haben wir es mit menschlichen Werken zu tun, und daher gelte gleichermaßen, dass diese Werke Gott entsprechen oder widersprechen können, dass sie aber niemals die Zusage der Rechtfertigung rückgängig machen oder übersteuern können.

In einem zweiten Schritt ergänzt von Lüpke, dass die von den Christen geforderte Haltung an Jesus Christus abgelesen werden könne. Im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer spricht er von einem christusgemäßen Handeln. Dies bestehe demnach nicht primär in konkreten Handlungen, sondern im Vertrauen auf die Güte des Schöpfers, wie es in der Bergpredigt zur Sprache gekommen sei. Die Ausrichtung auf das Reich Gottes (Mt 6,33) und die Freiheit von der Sorge (Mt 6,34) würden die Menschen dazu führen, wach und aufmerksam für diese Welt zu handeln. Die Natur als Vor-Gabe Gottes werde nun zur anvertrauten Schöpfung, deren Würde der Mensch erkenne und anerkenne, so dass er sie im Sinne Gottes bebauen und bewahren werde⁴¹.

Die Rede vom Bebauen und Bewahren der Schöpfung ist demnach eine klare Verbesserung gegenüber der Rede vom Herrschaftsauftrag, weil sie die paulinische Freiheit vom Gesetz mit dem Schöpfungsauftrag Gottes zusammenbindet. Auf das »Bebauen« sollte allerdings nicht verzichtet werden, weil nur so auch die aktive Seite und das kulturelle Engagement des Menschen einbezogen werden. An dieser Stelle tendieren die Affirmationen von Seoul zu einer konservativen Einseitigkeit, wenn sie »zur Solidarität mit Urvölkern, die um ihre Kultur, ihre Spiritualität und ihre Rechte auf Grund und Boden sowie auf Gewässer kämpfen«⁴², auffordern, denn hier könnte die Schöpfung wieder auf eine angeblich heile Natur reduziert werden, ohne die kulturellen Veränderungen konstruktiv einzubeziehen und ohne auf die Verwobenheit der weltlichen Phänomene einzugehen. Aber Schöpfung und Biotop sind nicht identisch. Indem sowohl »bebauen« wie »bewahren« zu den Aufgaben der Menschen gehören, wird deutlich zur Sprache gebracht, dass es hier um einen Ausgleich zwischen mehreren berechtigten Anliegen geht und nicht vornehmlich das Ältere oder Traditionellere bevorzugt werden darf. Zugleich wird damit eine Technikfeindlichkeit als Rückseite der Naturverklärung abgewiesen, denn das »Bebauen« impliziert (übrigens schon bei Noahs Anfertigung einer Arche) den Einsatz von Technik, der gerade angesichts der aktuellen Klimakrise unverzichtbar sein dürfte, der aber darauf angewiesen ist, durch das »Bewahren der Schöpfung« begrenzt und ausgerichtet zu werden.

⁴¹ von Lüpke, Schöpfung (s. Anm. 36), 99–120.

⁴² Schmitthenner, Arbeitsbuch (s. Anm. 35), 151.

7.2.2 Sozialethische Impulse einer lutherischen Schöpfungsethik

Der göttliche Auftrag, in Kooperation mit Gott die Schöpfung zu bebauen und zu bewahren, ist also der personalethische Impuls einer lutherischen Schöpfungslehre. Er verbindet die Freiheit eines Christenmenschen mit dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes und steht auf der Grundlage des Glaubens, der diese Werke auf das irdische Wohlergehen fokussiert. Neben den Geboten hat der Schöpfer aber auch Strukturen oder Ordnungen geschaffen, die dem Leben der Menschen dienlich sind, indem sie das Tohuwabohu zurückdrängen. So hat bereits Luther die Dreiständelehre aufgegriffen, um diese Vorgaben als sozialethische Impulse zu interpretieren⁴³. Die Erhaltung der Schöpfung durch Gott vollzieht sich demnach nicht nur durch sein Handeln, sondern auch durch seine Ordnungen, die Freiräume zugleich schaffen und begrenzen. Damit ist schon ein zentraler Aspekt der Lehre von den Schöpfungsordnungen angesprochen, nämlich das Verhältnis zwischen Festigkeit und Dynamik, welches wir bereits bei Luthers Beschreibung der Schöpfergaben zu Gesicht bekamen. Ordnungen müssen einerseits fest und stabil sein, damit sie verlässlichen Halt bieten können. Zugleich müssen sie aber auch dynamisch und flexibel sein, um konstruktiv auf die Variationsbreite menschlicher Lebensumstände eingehen zu können. Hinzu tritt zweitens, dass solche Ordnungen, sofern sie in die Schöpfung eingeschrieben worden sind, nicht nur für die Glaubenden erkennbar und zu befolgen sind⁴⁴.

In diesem Sinn rekurrierte Paul Althaus auf den Begriff der Schöpfungsordnungen, um im Anschluss an Röm 1f darzulegen, dass auch der moderne Mensch, der sich nicht mehr in der biblischen Heilsgeschichte verorte, Gott und seinen Geboten begegne – und zwar in der erfahrbaren Wirklichkeit⁴⁵. Nur aufgrund solcher Erfahrung sei der moderne Mensch darauf ansprechbar, dass er die Gebote nicht gehalten habe, dass er also ein Sünder sei. Und nur dann könne ihm das Evangelium von der Gnade Gottes und der Sündenvergebung in Jesus Christus als befreiende Zusage begegnen. Die Rechtfertigungslehre wird von Althaus in lutherischer Tradition als Zusammenspiel von anklagendem Gesetz und befreiendem Evangelium verstanden. Das Gesetz Gottes begegne uns heute in den Schöpfungsordnungen, die uns in bestimmte Konstellationen verorten und dort mit konkreten Forderungen konfrontieren. Sowohl aus dem Geschlecht wie dem Volk und der politischen Lage ergäben

⁴³ Vgl. Oswald Bayer, *Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre*; in: ders. *Freiheit als Antwort*, Tübingen 1995, 116–146.

⁴⁴ Diese Zwischenstellung zwischen Dynamik und Verbindlichkeit teilt die Rede von den Schöpfungsordnungen mit dem klassischen Konzept des Naturrechts, auf das ich hier angesichts der Fokussierung auf typisch lutherische Konzeptionen nicht weiter eingehen werde.

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, ²Gütersloh 1935, 16–25.

sich solche gleichsam natürlichen, aber eben vom Schöpfer stammenden Ansprüche. Diese Forderungen solle der Mensch erfüllen, was ihm aber nicht gelinge. Das Gesetz Gottes in Form der Schöpfungsordnungen solle und könne uns heute zeigen, dass wir Sünder seien, und dann verkündige uns das Evangelium, dass Gott uns in Christus diese Sünden vergeben habe.

So hat Althaus 1935 unter anderem die Ehe, den Staat und auch das Volkstum als Schöpfungsordnung skizziert, und daran hat er in seiner Ethik 1953 festgehalten. Zwar betont er 1935, dass die »ethische Bindung durch Volkstum und Nation« nicht unmittelbar biblisch begründet werden könne, wohl aber sei die »Volksgebundenheit unseres Lebens« eine unentrinnbare Wirklichkeit. Dementsprechend seien die »Auslandsdeutschen« durch Gott gebunden, ihr »Volkstum im fremden Staate zu wahren« und sollten daher »um die Zukunft des eigenen Volkstums« ringen, um den »Untergang« dieser eigenen Volksgruppe zu verhindern. Die Volksordnung verlange also den Gehorsam der Christen und aller Menschen, sofern dieser nicht gegen Gottes Wort stehe. Das unbedingt bindende Evangelium steht also für Althaus über den Schöpfungsordnungen, die eben nur irdische Bindungen vorschrieben und zudem in der Realität immer mit der Sünde verwoben seien. Das zeige sich bei der gebotenen »Liebe zum Volke und Vaterlande« darin, dass sie einhergehe mit dem Zorn und Hass auf andere Völker. Folglich gelte: »Ich muss meinem Volke und seinem Staate dienen, nicht im Paradiese, sondern in dieser argen, falschen Welt«⁴⁶.

Auch 1953 hält der Erlanger Lutheraner daran fest, dass »die Gliederung der Menschheit in Völker als Gottes Werk« und als Beleg für die »Fülle des Schöpfers« anzusehen sei. Und er spricht vom »Imperativ der Volks-Treue«, wohl wissend, dass damit immer eine Spaltung einhergeht. Die Ereignisse der dazwischen liegenden zwanzig Jahre haben also seine Position nicht verändert. Allerdings notiert er nun, die Treuepflicht dürfe nicht dadurch verfälscht werden, dass man sie mit einer »besonderen Sendung des Volkes« begründe. »Mag unser Volk einen besonderen Wert und eine besondere Sendung haben – nicht erst das begründet unsere Verantwortung und Treue, sondern die schlichte Wirklichkeit, dass Gott dieses Volkes Leben geschaffen und uns anvertraut hat«. Man sollte diesen extremen Konservatismus nicht mit der faschistischen Ideologie gleichsetzen, denn davon grenzt sich Althaus ab, indem er die Rasse dezidiert nicht als Schöpfungsordnung ansieht. Es sei zwar klar, was mit dem Rassebegriff gemeint sei, nämlich »eine Menschengruppe mit verhältnismäßig gleichbleibenden körperlichen Merkmalen«. Aber umstritten sei schon anthropologisch, ob es solche eindeutigen Rassenmerkmale bei den Menschen gebe. Zudem sei dieser Begriff statisch und verkenne, dass zumindest die seelischen und kulturellen Eigenheiten von Menschengruppen

⁴⁶ Althaus, Ordnungen (s. Anm. 45), 17 (Volksgebundenheit), 21f (Auslandsdeutsche), 33 (Untergang), 54 (Liebe) und 67 (Paradies).

veränderlich seien. Zudem müsse aus christlicher Perspektive »die Einheit des Menschengeschlechts«, die alle zu der einen Kirche berufen seien, über solche Vorstellungen gestellt werden. Das untermauert Althaus noch durch den Hinweis auf die Mission, die solche kulturellen Ungleichzeitigkeiten zwar als Erziehungsauftrag wahrnehme, nicht aber als Selbsterhöhung der eigenen »Herrenmoral«⁴⁷.

Die Zurückweisung der Rede von der Rasse als einer Schöpfungsordnung ist überzeugend, wenngleich Althaus in seiner Begründung reaktionäre Formulierungen verwendet und den Rekurs auf eine sozialdarwinistische Redeform nicht hinterfragt hat. Mit Recht hat er jedoch dargelegt, dass nicht nur anthropologische und kulturelle Argumente, sondern auch die Universalität der christlichen Botschaft gegen eine solche Rede sprechen. Zugleich muss man Althaus mangelnde kulturelle Sensibilität vorwerfen. Dass er die kulturellen Unterschiede nur wertend zur Kenntnis nimmt und dass er eine klare hierarchische Gliederung vornimmt, indem er vom »Verhältnis der Führenden zu den Unmündigen« spricht, die man »zur Mündigkeit und Selbständigkeit« erst noch erziehen müsse, ist arroganter Unfug⁴⁸. Der Universalismus der biblischen Botschaft ist nicht identisch mit den kulturellen Errungenschaften Europas (oder gar Deutschlands von 1953). Erforderlich wäre vielmehr ein »kultursensibler Universalismus«, der weder den christlichen Anspruch kulturell nivelliert noch umgekehrt ihn mit einer bestimmten Kultur identifiziert⁴⁹. Erst damit wäre dem Rassismus doppelt der Boden entzogen. Erstens ist er mit dem universalen Evangelium nicht vereinbar. Zweitens ist er eine höchst problematische Deutung kultureller Unterschiede, die hier naturalisiert und damit als statische und unveränderliche Wesensmerkmale fixiert würden.

Der Vorwurf, konservative Positionen durch den Rekurs auf die Natur bzw. die von Gott so gewollte Natur dem politischen Diskurs zu entziehen und als vorgegebene Realitäten festzuschreiben, trifft auf das Konzept der Schöpfungsordnung von Althaus insgesamt zu. Er begeht zwar keinen naturalistischen Fehlschluss, indem er die Natur theologisch qualifiziert; das Sollen wird also nicht aus dem natürlichen, sondern aus dem geschaffenen Sein und damit vom Schöpfer und Gebieter hergeleitet. Aber diese Qualifikation besteht näher-

⁴⁷ Paul Althaus, Grundriß der Ethik. ²Gütersloh 1953, 124 (Gliederung), 125 (Imperativ, Sendung), 127 (Menschengruppe, Einheit) und 128 (Herrenmoral).

⁴⁸ Althaus, Ethik (s. Anm. 47), 128. – Dieses scharfe Urteil wird nicht dadurch gemildert, dass Althaus in einer Wirkungsgeschichte steht, die ausgehend von der aristotelischen Rede vom »Sklaven von Natur aus« seit dem Renaissancehumanismus und vor allem in der Neuzeit die Inferiorität anderer Völker lehrte. Vgl. dazu Matthias Gillner, Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten, Stuttgart 1997, 133–174.

⁴⁹ Vgl. bspw. Janne Mende, Begründungsmuster weiblicher Genitalverstümmelung. Zur Vermittlung von Kulturrelativismus und Universalismus, Bielefeld 2011.

hin lediglich in einer dogmatischen Verstärkung der konservativ interpretierten Wirklichkeit. Weder biblisch noch christlich lässt sich das Volkstum als eine Schöpfungsordnung nachweisen⁵⁰. Hier wurde vielmehr eine politische oder weltanschauliche Überzeugung religiös vereinnahmt als Folie für die Verkündigung des Evangeliums.

Auch Helmut Thielicke hat gegen die Rede von den Schöpfungsordnungen protestiert. Für ihn verharmlost die Rede von der Schöpfungsordnung unsere Situation, die durch die Sünde bestimmt sei. Eine christliche Legitimation der Wirklichkeit als Schöpfungsordnung sei also abzulehnen, weil sie die Sündhaftigkeit der vorfindlichen Welt nicht einbeziehe. Thielicke leugnet zwar nicht, dass es solche Ordnungen Gottes gibt, aber weder diese Ordnungen noch unsere Einsicht in sie seien ohne Sünde möglich. Darum spricht er von »Notordnungen«, mit denen Gott in Geduld und Nachsicht auf die Sünde reagiert habe. Damit geht eine inhaltliche Verschiebung einher. Für Thielicke sind diese Notordnungen zumeist negativ formuliert; sie würden dem Sünder klare Grenzen aufzeigen (du sollst weder töten noch ehebrechen), aber keine positive göttliche Ordnung skizzieren, denn so etwas könne es in der gefallenen Welt nicht geben. Bestenfalls als idealen »Horizontbegriff« könne man die Schöpfungsordnungen akzeptieren, nicht jedoch als konstruktive ethische Normen. Aber selbst als »Veto« gegenüber den allzu sündigen Tendenzen

⁵⁰ Paul Althaus definiert im Grundriß der Ethik das Volk als »den Lebenszusammenhang von Menschen, der Familie, Sippe, Stamm übergreift und über die Geschlechter fortgeht« (s. Anm. 47, 124). Damit ist der Begriff eine Mischung aus zwei Momenten, zum einen der natürlichen Familienzugehörigkeit, zum anderen der politischen und geschichtlichen Einbindung. Aber genau deshalb ist er, abgesehen von der mangelnden biblischen Begründung, auch für eine politische Ethik überflüssig und gefährlich. Wenn man (im Anschluss an Bonhoeffer – s.u.) sowohl die Familie wie den Staat als Schöpfungsordnung (Mandat) bezeichnet, dann ist die Rede vom Volk nur ein Zwitter, der beides vernebelt. So tendiert auf der einen Seite die Rede vom Volkstum, das in fremden Ländern bewahrt werden sollte, wieder zu einer rassistischen und damit starren Lesart von Volk, während auf der anderen Seite eine Volksrepublik weitgehend identisch ist mit einem politischen Gebilde. In einem politischen Volk können durchaus Menschen mit unterschiedlicher Herkunft (unterschiedliche Ethnien) integriert sein und dieselbe Geschichte erlebt haben. Umgekehrt sind sogenannte »Mischehen« in vielen Weltgegenden Realität, und welche kulturellen oder auch nur familiären Gebräuche sich dabei durchsetzen werden, ist offen. Der Begriff »Volk« ist also wegen seiner Unschärfe nicht hilfreich – und überdies politisch gefährlich; vgl. dazu Arnulf von Scheliha, Volk ohne Religion. Kritische Beobachtungen zu einem Leitthema der Neuen Rechten; in: Johann Hinrich Claussen u.a. (Hrsg.), Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen 2021, 113–145. Mit dieser theologisch-ethischen Kritik am Volksbegriff soll natürlich nicht verdrängt werden, dass es aktuelle Konflikte gibt, bei denen sich Protagonisten auf ihre ethnische Prägung berufen und bspw. eine politische Marginalisierung oder eine gesellschaftliche Überfremdung abwehren wollen. Allerdings wird darauf insistiert, solche Positionen nicht noch theologisch durch einen Rekurs auf das Volk als Schöpfungsordnung zu unterstützen.

könnten diese Bestimmungen für den Notfall immer noch die Funktion des Gesetzes wahrnehmen, also sowohl politische Rahmenbedingungen benennen wie die Menschen auf ihre Sündenverflochtenheit hinweisen⁵¹.

Thielicke hat weitaus besser als Althaus die Dynamik der göttlichen Ordnungen in seine Ethik integriert, obwohl Althaus selbstverständlich theoretisch eingeräumt hat, dass solche Ordnungen immer aus einem Wesenskern und geschichtlichen Gestaltungsformen bestünden, ebenso wie er betont hat, dass die Ordnungen nicht sündenfrei seien⁵². Für Thielicke ist Ethik die Suche nach einem moralischen Verhaltenskodex unter den Bedingungen dieser Weltzeit; Ethik habe nicht mit dem Himmel und dem Seelenheil zu tun, sondern mit unserem Leben und unserem Handeln auf Erden, das durch die Sünde geprägt sei. Weil sich unser Handeln in der jeweiligen geschichtlichen und endlichen Welt vollzieht, spielt die Dynamik bei Thielicke eine relevanteren Rolle als bei Althaus. In der Ethik geht es um die dynamische Wirklichkeit und nicht um eine statische Notwendigkeit.

Allerdings hat Thielicke diese Dynamik vor allem als die Kraft der Sünde in unserer Wirklichkeit profiliert – und damit übertreibt er. Der Notfall wird bei ihm zum Dauerzustand, weil die Sünde (fast wie bei Flacius) als alles dominierende Kraft in unserer Wirklichkeit erscheint⁵³. Aber es stimmt schlicht nicht, dass der Dekalog nur negative Formulierungen kennt, vielmehr sind acht Gebote negativ, zwei jedoch positiv formuliert: »Du sollst den Feiertag/Sabbat heiligen« und »Du sollst Vater und Mutter ehren«⁵⁴. Auch das im Neuen Testament zentrale Gebot der Nächstenliebe ist positiv formuliert. Dementsprechend ist es überzogen, die aus den Geboten abgeleiteten Ordnungen nur negativ auf das Begrenzen der Sünde zu beziehen und die positiven Gestaltungsoptionen nicht ebenfalls einzuräumen (wie die im vierten Gebot implizierte Wertschätzung der Familie, die ja Thielicke teilt). Thielicke versteht

⁵¹ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik* 1. Band: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, ⁵Tübingen 1981, 707 (Notordnungen) und 715 (Horizontbegriff).

⁵² Bemerkenswert ist vor allem, dass Althaus bereits die Sündenverwobenheit der Ordnungen nicht nur wie die lutherische Tradition auf der personalen Ebene (= eine böse Person übt ein gutes Amt schlecht aus) angesiedelt, sondern auch so etwas wie die strukturelle Sünde im Blick gehabt hat. So trägt für ihn der Staat durch das Streben nach Macht und die Anwendung schlechter Mittel eine »eigene dämonische Dynamik in sich« (s. Anm. 45, 51). Auch die Unterscheidung von Freund und Feind (Carl Schmitt) sei zwar in der Politik unverzichtbar, aber zugleich eine Folge des Sündenfalls (53). Der Mehrwert der geordneten Verhältnisse ist allerdings für Althaus höher als die Beeinträchtigungen durch die Sünde: Der Staat sei nun einmal notwendig und deswegen von Gott angeordnet, da müsse man seine schlechten Seiten schon ethisch in Kauf nehmen.

⁵³ Thielicke, *Ethik* 1 (s. Anm. 51), 677.

⁵⁴ Das weiß auch Thielicke, er spricht von der »vorwiegend negativen Struktur des Dekalogs« (s. Anm. 51, 708). Aber dann entfaltet er eben nur den »negativen Charakter des Dekalogs« (709).

Dynamik also nur als die Kraft der Sünde, aber nicht als die den Geschöpfen von Gott eingeräumte Kraft der Selbstorganisation – wohl immer aus der Angst heraus, man könnte diese Kraft soteriologisch missverstehen, als ob der Mensch, indem er friedlich lebt und die Mitglieder seiner Familie achtet, sich damit das Himmelreich verdienen könne oder auch nur wolle. Demgegenüber ist festzuhalten, dass solche gelungenen Werke eben vorletzte Dinge sind und bleiben – nur ein soteriologisch aufgeladenes Missverständnis des Vorletzten muss kritisiert werden.

Genau dieser Gedanke führt uns nun zu Dietrich Bonhoeffer. In seiner Ethik finden sich zwei Weichenstellungen, die eine angemessene Lesart der Schöpfungsordnungen eröffnen, nämlich die Rede erstens von den Mandaten und zweitens von dem zugleich christusgemäßen und wirklichkeitsgemäßen Handeln.

- Indem Bonhoeffer nicht mehr von den Ordnungen, sondern von den »Mandaten Gottes« spricht, wird der Bezug auf das Handeln der Menschen und damit die eindeutige Einordnung der Debatte in die Ethik klar festgehalten. Es gehe um Gottes Auftrag an die Menschen, die Welt, die auf Christus hin erschaffen worden sei, auch in diesem Sinn zu gestalten. Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche zählt er näherhin zu den Rahmenbedingungen menschlichen Handelns, durchaus in Kontinuität zu den klassischen Schöpfungsordnungen. Der mit diesen Mandaten verbundene Gestaltungsauftrag gehöre zu den vorletzten Dingen, aber er sei gleichwohl eine Vorgabe Gottes und stehe damit in inhaltlicher Kontinuität zur Schöpfung der Welt aus Liebe auf den geliebten Sohn Gottes hin. Eine gute Ehe zu führen ist also (mit Luther gesprochen) ein »weltlich Ding«, denn vor Gott ist ein Trauring entbehrlich. Dennoch gibt es ein solches Gebot Gottes, das sich auf unsere Lebensführung im Diesseits bezieht. Wir sollen also eine gute Ehe führen, auch wenn uns das dem Himmel nicht näherbringt. Darüber hinaus verdeutlicht der Begriff »Mandat«, dass die Menschen hier in eigener Verantwortung – vor Gott und für die Mitwelt – handeln. Hierbei wird es den Menschen passieren, dass sie sündigen – sei es als persönliche Verfehlung, sei es wegen der ebenso von Sünden durchzogenen Strukturen dieser Welt, die dem Menschen, der in einem Dilemma steckt, keine sündlosen Handlungsoptionen bieten. Eine persönliche Verfehlung wäre der Ehebruch, eine strukturelle Sünde läge bspw. vor, wenn ich mit meiner Fokussierung auf den einen Partner andere Menschen nicht hinreichend ernst genug nehmen könnte. Mit dem Begriff »Mandat« werden also die normative Vorgabe durch Gott, die Nachvollziehbarkeit mithilfe der Vernunft, die heilsgeschichtliche Dynamik in der Gestaltung durch den Bezug auf Christus sowie die Verortung in die Ethik samt der darin implizierten Priorität der Rechtfertigungsbotschaft gleichermaßen einbezogen.
- Die Rede von der zugleich christusgemäßen wie wirklichkeitsgemäßen Ausrichtung menschlichen Handelns richtet darüber hinaus – wie Thieli-

cke – den Fokus auf die konkrete Situation und das in ihr stattfindende Handeln des Menschen. Die Gestaltungsfreiheit, die Gott den Menschen in den Mandaten einräume, sei demnach nicht nur durch die Ordnungen und die jeweilige Konstellation begrenzt, sie sei durch den Bezug auf Christus als Ziel der Schöpfung zudem teleologisch, also zielgerichtet strukturiert. Zugleich sei eine diesem Ziel entsprechende Nachfolge weiterhin auf die irdischen, vorletzten Dinge bezogen und werde nicht zur Selbstheiligung übertrieben, denn der ebenfalls konstitutive Wirklichkeitsbezug verhindere jede weltfremde Frömmigkeit. Ein Christ nimmt also diese von Gott geordnete Schöpfung als Auftrag (Mandat) zur konkreten Gestaltung an, und diese Gestaltung orientiere sich sowohl an Christus als dem Ziel der Schöpfung wie an der Wirklichkeit als ihrer Grundlage. Indem die Dynamik sich auf beides beziehe (auf Christus wie auf die Wirklichkeit), handele es sich um eine klar heilsgeschichtliche Dynamik, wird also die Schöpfung nicht nur vom Anfang, sondern auch vom Zielpunkt der Erlösung her gedacht⁵⁵.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Rede von den Schöpfungsordnungen auch heute noch hilfreich sein kann, wenn folgende vier Kriterien erfüllt sind: Erstens muss der Rekurs auf die geschaffene Wirklichkeit durch den Bezug auf den biblischen Gott vor einem naturalistischen Fehlschluss (auch vor einem theologisch getarnten) bewahrt werden. Zweitens muss die Einordnung in die Ethik klar sein, so dass die Ordnungen nicht sakrosankt werden und schon gar nicht in Konkurrenz zur evangelischen Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade treten können. Drittens muss diese Rede so konzipiert sein, dass die Balance zwischen den normativen Vorgaben Gottes und den Gestaltungsfreiräumen der Menschen gewährleistet ist. Und viertens muss einbezogen werden, dass die Ordnungen in der gefallenen Welt zu lokalisieren sind, ohne aber den Bezug zur Sünde so stark zu betonen, dass die heilsgeschichtliche Dynamik der Schöpfung auf Christus hin vernachlässigt wird. Bonhoeffers Rede von den Mandaten bietet eine Lesart, die diese Kriterien erfüllt.

7.3 KONKRETE HERAUSFORDERUNGEN AN EINE LUTHERISCHE SCHÖPFUNGSETHIK

Vor den Werken steht der Glaube an den dreieinigen Gott. Dieser Glaube nimmt nun im Menschen Gestalt an, er ist zuerst Geschenk des gnädigen Gottes, wird daraufhin aber auch zu einer Einstellung, ja: tugendhaften Haltung

⁵⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. von Ilse Tödt u.a. Werke Sechster Band, ²München 1998, 54 (Mandate) und 228 (christusgemäß).

des Christen. In der paulinischen Tradition findet sich die Unterscheidung zwischen Glaube (πίστις) und Frömmigkeit (εὐσέβεια), mit der man diese Differenz zwischen der soteriologischen und der ethischen Lesart des Glaubens bezeichnen kann. Sie findet sich auch bei Martin Luther, wenn er bspw. in seinen Wochenpredigten über die Bergpredigt das Bildwort von den Lilien auf dem Feld (Matth 6, 28ff) kritisch gegen die Menschen wendet, die trotz der evidenten Fürsorge Gottes ihm nicht glauben. Wer schon die Lilien so schön schmücke und behutsam behandle, werde doch »seine höchsten Kreaturen« erst recht versorgen. Dennoch würden die Christen der Fürsorge Gottes nicht vertrauen. Für diese Haltung des Unglaubens gebe es keine Entschuldigung, jedes Blümlein werde vor Gott und allen Kreaturen bis zum Jüngsten Tag gegen diesen Mangel an Gottvertrauen Zeugnis ablegen⁵⁶.

Wer sich jedoch heute die Lilien auf dem Feld oder die Vögel unter dem Himmel (Matth 6, 26f) ansieht, steht vor einem ambivalenten Eindruck. Auf der einen Seite sieht er, wie es Byung-Chul Han formulierte, das Schöne dieser Erde, das geschont werden soll⁵⁷. Die ästhetische Erfahrung enthält also für Han bereits den impliziten Imperativ der Bewahrung der Schöpfung. Die Evidenz dieser Erfahrung ist demnach nicht mehr reines (praktisches) Naturverweilen, sondern sofort auch (poietisches) Handeln. Auf der anderen Seite sieht der gegenwärtige Betrachter nämlich, wie die Schöpfung leidet und auf Erlösung harret. Immer mehr Vogelarten sind derzeit vom Aussterben bedroht und die Lilien stammen nur noch selten vom eigenen Feld, zumeist werden sie aus anderen Ländern importiert, stehen also für Ausbeutung von Menschen und Umweltschäden (sowohl durch den Transport wie durch die Behandlung mit Pestiziden).

Zwei Veränderungen gibt es demzufolge zwischen unserer Wahrnehmung und dem Jesuswort aus der Bergpredigt: Erstens stehen diese Beispiele der Schöpfung nicht mehr nur für Gelassenheit, sondern wecken in uns Gefühle von Angst oder sogar Zorn, und zweitens steht als Verursacher dieser Gefühle nicht mehr der fürsorgliche Schöpfer, sondern der überforderte bzw. der gierige Mensch im Brennpunkt. Dass unsere Werke teilweise und immer wieder neu den Geboten Gottes widersprechen und damit als schlecht oder böse einzustufen sind, ist nicht die entscheidende Veränderung, dies ist vielmehr

⁵⁶ WA 32, 464f (Martin Luther, Wochenpredigten über Matth 5–7 von 1530–1532), 464, 31 (Kreaturen) und 465, 6f (Blümlein).

⁵⁷ Byung-Chul Han, *Lob der Erde. Eine Reise in den Garten*, Berlin 2018, 10f. Der Rückgriff auf eine *Vita contemplativa* als Abwehr gegen das »Übermaß an Positivität«, welches der Neoliberalismus mit sich bringe, findet sich bereits in Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2010, 41 & 14. Als Formen dieses gelassenen Ausbruchs aus der Leistungsgesellschaft, vor allem aus der Verinnerlichung des Leistungsgedankens, empfiehlt er 2010 das Staunen, das Spiel, die Freundschaft und den Sabbat (60–62), denn hier würde ein »Mehr des weniger Ich« (58) sich ereignen. 2018 ergänzt er das Anlegen eines Gartens.

eine nahezu konstante Einsicht in allen biblischen Schriften und auch in der reformatorischen Theologie. Aber es geht hier nicht primär um die Sündenkenntnis und dementsprechend auch nicht um die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade. Verändert hat sich vielmehr, dass die Güte Gottes nicht mehr aus den Werken der drei trinitarischen Personen strahlt. Der Schöpfungsglanz droht dem kritischen Betrachter in romantischen Kitsch zu entgleiten, der sich nur noch in manchen Refugien (wie dem Garten Hans) entdecken und fotografieren lässt. Die verlässliche Ordnung, die in der Neuzeit durch naturwissenschaftliche Forschungen immer weiter erforscht worden ist, steht weniger als Hinweis auf die Allwissenheit Gottes, der den Überblick hat und alles so herrlich regieret (EG 317,2); in unserer gegenwärtigen Wahrnehmung stehen die verlässlichen Ordnungen vielmehr für berechenbare Folgeschäden ein und belegen die irreparable Zerstörung der Mitwelt durch menschliche Werke. Schöpfung wird also, pointiert formuliert, immer weniger als Gottes Gabe und immer stärker als unser Problemfeld wahrgenommen.

Wenn man mit Luther das Gewicht auf die gegenwärtige Erfahrbarkeit der Güte Gottes in der Schöpfung legt, dann sind diese aktuellen Entwicklungen für eine Schöpfungsethik brisant. Verdrängen lassen sich die Gegenerfahrungen nicht und das Pochen auf letzte Refugien von schöner Natur wirkt angestrengt und wenig überzeugend. Gefragt sind vielmehr Konzepte, die sowohl das »Aushalten von Unbestimmtheit (Ambiguitätstoleranz)«⁵⁸ wie deutliche und schnelle Reaktionen der Menschen weltweit, also Werke, beinhalten.

In den traditionellen Lehrbüchern wurden die menschlichen Werke immer doppelt eingeeht. Sie waren erstens nicht auf die Gottesbeziehung, sondern auf das weltliche Wohl ausgerichtet und sie hatten zweitens auch dort nur einen begrenzten Handlungsraum, weil sie in Kooperation mit Gott vollzogen wurden. Jetzt jedoch greifen sie massiv in die gute Schöpfung ein, haben sie bereits beschädigt und drohen sie noch weiter zu zerstören. Schöpfungstheologisch wird diese Veränderung häufig als Konsequenz von Gottes gnädigem Handeln interpretiert, der seinen Geschöpfen Freiräume schafft und sich dazu selbst begrenzt hat⁵⁹. Aber das impliziert, dass wir Menschen diesen Freiraum

⁵⁸ Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg/Breisgau 2021, 69.

⁵⁹ Das wird in der gegenwärtigen Theologie auf zwei Weisen verdeutlicht. Zum einen hat bspw. Jürgen Moltmann, *Schöpfungslehre* (s. Anm. 14) in Anlehnung an die jüdische Kabbala von der Selbstkontraktion Gottes (»zimzum«) gesprochen: Gott habe sich selbst »im Anfang« beschränkt, er habe seine Allmacht und seine Allgegenwart gleichsam zurückgeschraubt, um damit die Gegenwart und die Entfaltungsoptionen des Geschaffenen zu ermöglichen (99f). Das Andere habe demzufolge von Gott Entfaltungsmöglichkeiten erhalten. Damit wird die dynamische Lesart der Schöpfung stark betont. Als Korrektiv, um eine Vereinseitigung dieser Tendenz zu vermeiden, müsse aber auch gesagt werden, dass wir diese Freiheiten nicht so denken dürfen, als ob wir die Schöpfung Gottes vernichten könnten. Vielmehr werde es ein gutes Ende geben, werde Gott am Ende alles in

auch dazu nutzen können und derzeit leider dazu nutzen, die guten Vorgaben Gottes innerhalb dieser Grenzen zu zerstören⁶⁰. Johannes von Lüpke hat genau diese Zwischenstellung im Rückgriff auf die Schöpfungswerke Gottes beschrieben: Unser Handeln könne nicht die kosmologischen Rahmenbedingungen, die Gott zuerst schuf, angreifen, wohl aber die Werke des sechsten Tages, also die Existenz der Landtiere und der Menschen⁶¹. Und dass der Angriff auf die Ozonschicht und die Vermüllung des Weltraums über die Werke des sechsten Tages hinauszugreifen drohen, sei zudem angemerkt. Aber derzeit sind es insbesondere der Klimawandel als herausragendes Merkmal des Anthropozän sowie eine anthropozentrische Grundeinstellung, die zur kritischen Rückfrage an unseren Glauben an Gott den Schöpfer und vor allem an seine Begleitung der Schöpfung geworden sind⁶².

allem sein (1Kor 15,28), seine Liebe als Ordnungsprinzip der Welt werde sich durchsetzen. Das wird trinitarisch gelesen: Der Sohn und der Geist vollenden das Werk des Vaters; Jesus Christus als Schöpfungsmittler und als der wahre Mensch gebe den Weg Gottes vor, der Geist Gottes inspiriere uns Menschen, diesen Weg auch zu gehen und damit Gott zu ehren und seine Schöpfung zu achten (106–110). – Die andere Verdeutlichung ist der Rekurs auf panentheistische Vorstellungen vor allem in der Prozesstheologie, die stärker auf die Zukunft fokussiert ist. Diese Position vertritt bspw. Catherine Keller, *Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie*, Freiburg/Breisgau 2013, 79–108. Demzufolge wären Raum und Zeit das Sensorium, also der Wahrnehmungsapparat Gottes, wäre Gott also sowohl der Welt immanent wie zugleich ihr transzendentes Gegenüber. Die Schöpfung wäre so etwas wie der Körper Gottes, der aber von Gottes Geist gelenkt werde, indem Entwicklungen integriert werden. Gottes Sein wäre also selbst ein geschichtlicher Prozess, in dem er sich dazu entwickeln werde, alles in allem zu werden. Problematisch an dieser Vorstellung ist in meiner Bewertung, dass von einer Schöpfung im strengen Sinne nicht mehr die Rede ist, sondern von einer Selbstverwirklichung Gottes, der sein Gegenüber gleichsam einverleibt hat, so dass auch die menschliche Freiheit mitverschlungen zu werden droht. Dafür betont sie sehr eindrücklich, dass die Schöpfung kein externes Werk ist, sondern zu Gott gehört. Daher kann sie als Hilfsvorstellung aufgegriffen werden, solange sie dem Gedanken des *zimzum* untergeordnet wird.

⁶⁰ Daher verstehe ich nicht, warum Schwanke, *Creatio* (s. Anm. 9) in lutherischer Perspektive den Rekurs auf den Gedanken des »zimzum« so vehement ablehnt: Für Luther sei solcher Gedanke bedrohlich, weil er diesen (von Gott eingeräumten) Freiraum sofort soteriologisch interpretiert: Hier könne der Mensch etwas bewirken und das wäre entweder Werkgerechtigkeit oder Tohuwabohu (122f). Jedoch spreche Luther selbst in seiner Ständelehre davon, dass Gott seine Macht mit der Obrigkeit teile (184). Aber ist nicht genau diese Teilgabe der Grundgedanke von *zimzum*? Und wäre dann nicht auch hier zwar nicht die Soteriologie Luthers, wohl aber ihre holistische Interpretation kritisch zu hinterfragen?

⁶¹ Johannes von Lüpke, *Gottesgedanke Mensch. Anthropologie in theologischer Perspektive*, Leipzig 2018, 55–72.

⁶² Vgl. Stefan Rahmstorf und Hans Joachim Schellnhuber, *Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie*, München 2019 und vor allem Michael Reder u.a. *Umweltethik. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Stuttgart 2019. Den Zusammenhang zwischen

7.3.1 Der Anthropozentrismus als personaethische Herausforderung einer lutherischen Schöpfungsethik

Seit den letzten Jahrzehnten muss sich die christliche Rede vom Schöpfungsauftrag des Menschen mit dem Vorwurf des Anthropozentrismus auseinandersetzen. Dieser Begriff stammt aus der Debatte in der säkularen Umweltethik über ihren Begründungsansatz. Die Ausgangsfrage lautet hier: Von welchen Prämissen aus wird das moralische Handeln für die Mitwelt hergeleitet? Für eine christliche Schöpfungsethik ist die Antwort zunächst klar: Wir setzen ein bei der Rede von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber das ist noch nicht die ganze Wahrheit, denn wir sehen auch die Menschen in der Mitverantwortung, sei es als befreite Söhne und Töchter, sei es als Beauftragte Gottes, die bebauen und bewahren sollen. Damit steht auf der zweiten Ebene der Mensch im Zentrum einer christlichen Umweltethik, er verfügt (von Gott her) über die kognitiven und moralischen Möglichkeiten, die Mitwelt zu bebauen und zu bewahren, aber auch zu zerstören. Und das ist immer noch nicht die ganze Wahrheit, denn der biblische Glaube bekennt außerdem eine besondere Stellung des Menschen: Nur der Mensch ist das Ebenbild Gottes, im Ansatz schon als Geschöpf, in verwirklichter Form aufgrund der Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem wahren Ebenbild Gottes. Die christliche Schöpfungsethik hat demnach einen dreistufigen Begründungsansatz: Zuerst kommt die Vor-Gabe Gottes, der aus Liebe die Welt geschaffen hat, dann die besondere Auszeichnung des Menschen als Gottes Ebenbild und drittens die Beauftragung zur Mitwirkung beim Bebauen und Bewahren der Schöpfung.

Demzufolge vertritt die christliche Schöpfungsethik einen anthropozentrischen Ansatz, denn in ihr hat der Mensch eine zentrale Rolle. Der implizierte Vorwurf besteht darin, dass diese zentrale Rolle sich nicht nur auf die kognitiven und moralischen Fähigkeiten der Menschen beziehe und beschränke, sondern sie mit einer normativen Bevorzugung verbinde: Das Wohlergehen – oder heute skeptischer: das Überleben – der Menschen habe einen besonderen Wert und stehe über den Interessen der Mitwelt, also der Tiere und der Pflanzen.

Häufig sind diese beiden Argumentationsgänge miteinander verbunden worden, so dass man sagte: Die besondere Auszeichnung des Menschen, seine Würde bzw. Gottebenbildlichkeit bestehe darin, dass nur er über besonders ausgeprägte kognitive und moralische Fähigkeiten verfüge. Vernunft und Handlungsfreiheit – oder: die Gabe des Geistes – seien diese Merkmale und sie müssten besondere Berücksichtigung beim Bebauen und Bewahren der Mitwelt erfahren. Aus dieser Bevorzugung folgt zumindest logisch keines-

Klimawandel und Wirtschaft beleuchten bspw. Gernot Wagner und Martin L. Weitzman, Klimaschock. Die extremen wirtschaftlichen Konsequenzen des Klimawandels, Wien 2016. Zur Rede vom Anthropozän und ihren schöpfungsethischen Implikationen vgl. Vogt, Umweltethik (s. Anm. 58), 110-146.

falls, dass die Mitwelt keinen Wert habe, wohl aber, dass die Zumessung des Wertes relativ zum Menschen geschieht. Dass auch Tiere wertvolle Geschöpfe Gottes sind, steht also nicht im Widerspruch zum Anthropozentrismus. Aber er behauptet, dass wir Menschen es sind, die diesen Wert festlegen, die also bspw. entscheiden, dass man aus einem brennenden Haus zuvörderst einen Menschen und nicht zwei Katzen retten sollte. Ganz gleich, wie stark man den Wert anderer Lebewesen gewichtet, er bleibt immer bezogen auf die besondere Stellung des Menschen; es handelt sich also immer um einen relativen Wert, der nur eben relativ hoch oder niedrig sein kann.

Dieser anthropozentrische Ansatz ist in die Kritik geraten, weil er allzu selbstbezogen agiere und nur die besonderen Merkmale des Menschen in den Blick nehme, die Einbindung der Menschen in die Natur und ihre Abhängigkeit von der Mitwelt hingegen vernachlässige. Der Mensch sei nicht nur Geist oder Vernunft und Freiheit, sondern auch Lebewesen und darin weitgehend identisch mit anderen Lebewesen (bspw. ist die DNA von Menschen und Schimpansen zu 98% gleich), so dass es nur graduelle Unterschiede zwischen den Lebewesen gebe. Auch Tiere verfügten über Bewusstsein, spürten Freude und Schmerz und seien endlich. Außerdem fielen diese graduellen Unterschiede keineswegs immer zugunsten der Menschen aus: Geparden seien schneller, Eulen hätten bessere Ohren, Hunde eine bessere Nase und der Mensch ein besseres Gehirn. Die Höherstellung des Menschen wäre demnach eine Selbsterhebung, bei der das bessere Gehirn sich selbst zum Bewertungsmaßstab erklärte. Aber dass das Gehirn wichtiger sei als der Bewegungsapparat oder die Sinnesorgane, sei nicht an einem objektiven Maßstab ausweisbar, sondern eine selbstbezogene und arrogante Behauptung. – eben des Gehirinträgers.

Daher haben sich inzwischen neben dem Anthropozentrismus noch drei weitere Begründungsansätze etabliert⁶³. Der Pathozentrismus fordert, dass alle Lebewesen, die Schmerzen empfinden können, gleichermaßen Rücksicht verdienen. Denn jedes Lebewesen strebe nach Wohlergehen und litte unter Schmerzen, demzufolge sei die Leidensvermeidung der primäre ethische Wert für das Bebauen und Bewahren der Schöpfung. Faktisch wurde mit diesem Ansatz vor allem der Tierschutz normativ verankert. Der Biozentrismus geht noch einen Schritt weiter. Nicht die Leidensfähigkeit, sondern bereits das Lebendigsein markiere den entscheidenden ethischen Wert. Alles was lebendig sei, müsse geschützt und erhalten werden. Der Physiozentrismus schließlich steht für die weiteste Ausdehnung, indem er die gesamte Natur als Wert ansetzt. Daher wird diese Position auch als Holismus bezeichnet, weil sie eben

⁶³ Vgl. zum Folgenden Ursula Lorenz, *Umweltethik – ein evangelisch-katholischer Vergleich*, Göttingen 2013, 17–28 und Angelika Krebs, *Naturethik im Überblick*; in: dies. (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, ⁹Frankfurt/Main 2020, 337–379.

alles, und zwar in seinen Zusammenhängen, also nicht nur als Summierung, sondern als vernetztes System, als gleichermaßen wertvoll ansieht.

Angesichts der faktischen Naturausbeutung im Gefolge des christlichen Herrschaftsauftrags ist der Anthropozentrismus also inzwischen in die Kritik geraten. Sind die anderen Begründungsansätze, die den Menschen stärker in die Natur einbinden und ihre normative Berücksichtigung einfordern, gegenüber dem klassischen Anthropozentrismus zu bevorzugen? Mit dieser Frage muss sich auch eine lutherische Schöpfungsethik auseinandersetzen, weil sie klassisch ebenfalls eine anthropozentrische Position vertreten hat. Als Grundlage meiner Antwort greife ich auf das Dreistufenschema der Schöpfungsethik zurück, differenziere also zwischen erstens der Schöpfung als Vor-Gabe Gottes, zweitens der Gottebenbildlichkeit des Menschen und drittens der Beauftragung zum Bebauen und Bewahren der Schöpfung.

1. Gott hat die Welt allein aus Liebe und sonst ohne jede Vorgabe (*ex nihilo*) geschaffen. Natur wie Menschen sind daher nicht göttlich, sondern Geschöpfe, die Gott geschaffen und mit Freiräumen ausgestattet hat, indem er sich selbst gleichsam aus diesen Räumen zurückzog und in ihnen als Begleiter, nicht aber als Bevormunder in Erscheinung tritt. Dementsprechend sehe ich die holistischen und physiozentrischen Begründungsansätze in einer Schöpfungsethik als problematisch an, weil sie zu einer Vergottung der Mitwelt tendieren und damit Gott nicht mehr als Gegenüber denken. Eine esoterische Ökospiritualität und die Verehrung der Mutter Gaia mag zwar die Ehrfurcht vor der Mitwelt emphatisch ausdrücken können, aber die heilsgeschichtliche Dynamik der Schöpfung wird hier zugunsten eines zirkulären Prozesses von Werden und Vergehen vernachlässigt. Es ist leider richtig, dass wir Menschen unsere Mitwelt äußerst schlecht behandeln und dass auch die Christen dabei keine Ausnahme bilden, doch diesen Fehler und diese Schuld durch eine religiöse Aufladung der Natur beheben zu wollen, ist ein allzu menschliches Konstrukt von Naturreligion und steht damit in Widerspruch zum biblischen Schöpfungsbericht, wonach der biblische Gott als einziger Schöpfer mit einer Entgötterung der kosmischen Kräfte zusammengedacht wird: Er pflanzt die Sterne wie Lampen an den Himmel (Gen 1,16f)⁶⁴.
2. Die Ausbeutung der Natur muss demzufolge den Menschen als Schuld angelastet werden. Denn die Besonderheit des Menschen, auch wenn sie

⁶⁴ Melanie Köhlmoos, Naiver Glaube? Schöpfungstheologie in ihrem altorientalischen und alttestamentlichen Kontext; in: Markus Kleinert und Heiko Schulz (Hrsg.), *Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers*, Tübingen 2017, 3–23, hebt hervor, dass die Gestirne vor allem die Ordnung der Zeit unterstützen (15). Man könne das als »Entdivinisierung der Gestirne« bezeichnen (16), jedoch sei dies nicht als Götzenpolemik zu verstehen (13), sondern als Betonung der Ordnungsmacht Gottes.

quantitativ nur gering zu veranschlagen ist, markiert seine herausgehobene Verantwortlichkeit. Nur der Mensch ist fähig, die Verschmutzung und Vernichtung der Mitwelt zu verstehen, seine eigene maßgebliche Beteiligung daran einzusehen und aktiv dagegen vorzugehen. In formaler Hinsicht plädiere ich somit für eine Anthropozentrik der Verantwortung (und nicht der Privilegierung)⁶⁵: Der Mensch ist für das Bebauen und Bewahren der Schöpfung, für das Wohlergehen der Mitwelt verantwortlich; dazu hat ihn Gott beauftragt, ohne sich damit völlig aus der Erhaltung seiner Schöpfung zurückzuziehen; sowohl die Gesamtverantwortung wie die alleinige Verantwortung für die ersten fünf Tagewerke und auch die Mitwirkung bei der Erhaltung der Lebewesen liegen bei Gott. Aber keine anderen Lebewesen haben, soweit wir das beurteilen können, diese Freiräume und diese Verantwortung von Gott erhalten. Welche Freiräume andere Lebewesen haben und inwiefern sie vor Gott stehen werden, können wir nicht wissen, daher sollten wir hier nicht spekulieren. Aber dass wir diesen Auftrag haben, sagt uns die Bibel in mehreren Versionen. Sowohl der Pathozentrismus wie der Biozentrismus sind demgegenüber an dieser Stelle formal unklar. Denn sie fordern eine klare Berücksichtigung des Wohls oder sogar der Würde von Tieren bzw. allen Lebewesen, aber sie fordern das allein vom Menschen⁶⁶. »Einzig der Mensch vermag das Leben aus anderer Perspektive zu betrachten und sich selbst zu Begrenzung, Askese und Fürsorge zu verpflichten⁶⁷«. Auch wer hier weniger radikal ist und lediglich die Massentierhaltung kritisiert, wird zugestehen, dass dazu eben nur Menschen fähig sind. Genau dieser besondere Freiraum ist nun aber von Gott her mit einer besonderen Verantwortung verbunden.

3. Nachdem für mich die Rede sowohl vom Schöpfer wie von der Gottebenbildlichkeit auf eine anthropozentrische Begründung der Schöpfungsethik hinführen, plädiere ich demgegenüber auf der dritten Stufe für eine bio-

⁶⁵ Vgl. Simone Rappel, ‚Macht euch die Erde untertan‘. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? Paderborn 1996, 377–386. Im Gefolge von Johann B. Metz legt sie dar, dass die Rede von einer formalen Anthropozentrik, die nicht mit einem inhaltlichen Anthropozentrismus zu verwechseln sei, auf Thomas von Aquin zurückgehe. Inhaltlich vertrete Thomas vielmehr eine Theozentrik; er stellt also Gott in die Mitte des christlichen Denkens, das wiederum formal nur durch den Menschen als dem Ebenbild Gottes vollzogen werden könne.

⁶⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption; in: Angelika Krebs (Hrsg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, ⁹Frankfurt/Main 2020, 92–99. Er betont, dass es eine Asymmetrie gebe bei einer rechtlichen Verpflichtung, weil sie nur für Menschen gelte. Ein Tier könne bspw. Körperverletzung nur gegen Menschen, nicht aber gegen seine Fressfeinde oder gegen den Rudelführer einklagen bzw. advokatorisch einklagen lassen. Der Tierschutz schränkt also (aus guten Gründen) die Rechte von Menschen ein, aber er verleiht nicht den Tieren an sich Rechte.

⁶⁷ Rappel, Erde (s. Anm. 65), 387.

zentrische Lesart. Das Bebauen und Bewahren der Schöpfung ist eben nicht auf den Menschen zentriert, sondern sollte das Wohlergehen aller Lebewesen in den Blick nehmen. In Anlehnung an Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter formuliert: Das Subjekt der Verantwortung ist der Mensch als Ebenbild Gottes. Die Reichweite seiner Verantwortung ist hingegen nicht auf die Menschen beschränkt, sondern bezieht die Mitwelt konstitutiv ein, so dass hier vom Menschen eine Ethik der Selbstbegrenzung gefordert wird⁶⁸. Noah hat die Lebewesen auf die Arche geladen und musste das Schiff dementsprechend bauen; er war also verantwortlich – und zwar für das Wohlergehen aller Arten von Lebewesen, die allesamt von Gott gewollt sind und damit allesamt einen Selbstzweck als Bestandteil der Schöpfung (aber nicht als Teil Gottes) haben.

Demzufolge halte ich an der Rede vom Bebauen und Bewahren der Schöpfung fest und interpretiere sie formal als anthropozentrischen Ansatz, die aber inhaltlich den Impuls des Biozentrismus aufgreift. Formal gilt, dass nur wir Menschen in dem von Gott gesetzten Rahmen verantwortlich sind; inhaltlich sind wir verantwortlich dafür, alle Lebewesen so gut es geht zu berücksichtigen. So gut es geht, weil wir erstens in einer sündigen Welt leben und weil wir zweitens nicht über einen holistischen Blick verfügen⁶⁹. An dieser Verantwortung und damit auch an einer besonderen Stellung der Menschen theologisch festzuhalten besagt, sich auch die Verfehlungen gegenüber der Mitwelt als Sünde und als Schuld zurechnen zu lassen – sei es die Trägheit in der Umsetzung ökologisch erforderlicher Maßnahmen oder die Gier in der Ausbeutung der Mitwelt. Wir haben damit den Auftrag Gottes nicht erfüllt und wir sind unserer Mitwelt genau diesen Dienst schuldig geblieben. Das sollte nicht theologisch nivelliert werden, weder durch den Hinweis auf die Sündigkeit aller Menschen noch durch die Flucht in ein religiöses Schlaraffenland, in dem Gott schon für alles sorgen werde. Denn beide Strategien verschleiern genau diese Verantwortlichkeit der Menschen. Vielmehr handelt es sich um Erfahrungen des Scheiterns am Gesetz bzw. Auftrag Gottes, die (nur) dann – gut

⁶⁸ Vgl. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter, Friedensethik, Stuttgart 1990, 244f.

⁶⁹ Michael Rosenberger, Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89, Stuttgart 2001, 158f versucht, diese Verbindung von Anthropozentrik und Biozentrik mithilfe einer »neuen Begrifflichkeit« sprachlich zu präzisieren, indem die Rede von der »Zentrik« vermieden wird: Die Schöpfungsethik gehe aus von der Vor-Gabe der Schöpfung. Sie sehe »anthropologisch« den dafür als Ebenbild Gottes besonders ausgezeichneten Menschen als Subjekt der Verantwortung und fasse das Feld bzw. die Reichweite dieser Verantwortung »biologisch« als die Selbstzwecklichkeit aller Lebewesen. – Vogt, Umweltethik (s. Anm. 58), 53f, schlägt mit dergleichen Intention vor, von einem »anthroporelationale[n] Ansatz« zu sprechen, um »an der Sonderstellung des Menschen« festzuhalten und zugleich die »Anerkennung des Eigenwertes von Tieren, Pflanzen und Ökosystemen« auszudrücken.

lutherisch – soteriologisch anknüpfungsfähig sind, wenn man dieses Gesetz anerkennt und das Scheitern zugibt.

Auf der anderen Seite weist die Rede von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt und vom Menschen als seinem Mitarbeiter auch eine Beschränkung dieser Verantwortlichkeit auf, weil sie eben in die »cooperatio« eingebunden ist. Zusammenarbeit beinhaltet sowohl die Verantwortlichkeit des Menschen wie ihre Einbindung in das göttliche Handeln. Und es entspricht dem lutherischen Insistieren auf der Zusammengehörigkeit von Gott und Glauben, dass der jeweilige Gottesbegriff auch Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Menschen und seiner Verantwortung enthält⁷⁰.

In diesem Sinn haben sowohl Simone Horstmann wie Giorgio Agamben darauf aufmerksam gemacht, dass ein mechanistisches Weltbild und die Rede von Gott als dem souveränen Herrscher zusammenpassen und die Folge zeitigen, dass sich nun auch der Mensch primär als Herrscher versteht und seine Mitwelt zum Objekt seiner Vorherrschaft degradiert⁷¹. Es spricht einiges dafür, dass dieses Selbstverständnis faktisch vor allem bei alten weißen Männern dominiert, aber die tiefere Ursache ist aus theologischer Sicht die Korrespondenz von Herrschergott und seinem menschlichen Ebenbild. Aus christlicher Perspektive gilt jedenfalls, dass dieser mechanische Weltenherrscher ein Götze ist, und wer an ihn glaubt und ihm zu entsprechen sucht, sich selbst überfordert und vereinsamen wird⁷². Solche Menschen sehen die Gemeinsamkeiten mit

⁷⁰ Vgl. Rappel, *Erde* (s. Anm. 65), 74. Durch eine geistesgeschichtliche Rekonstruktion der Rede von der »Schöpfungsgestaltung durch Technik und Naturwissenschaft« (205) zeigt Rappel auf, dass und wie sich die Einstellung der Menschen zur Natur vom Spätmittelalter über die Renaissance bis hin zur frühen Neuzeit wandelte. Der Gedanke, Gott in den Werken der Natur zu entdecken bzw. zumindest negativ den Unterschied zwischen unseren Einsichten und Gottes Schöpfung zu markieren (Nikolaus Cusanus), wird immer mehr abgelöst durch die Fähigkeiten der Menschen als Ebenbilder Gottes, sich selbst zu entwerfen (Pico della Mirandola) und damit gleichsam als weltliche Götter das Wohl der Mitmenschen zu befördern (Francis Bacon). Bei Francis Bacon und René Descartes stehe der Mensch der Natur gegenüber, die Natur werde nun vom Menschen funktionalisiert und habe keinen intrinsischen Wert mehr (301–306).

⁷¹ Simone Horstmann, *Der Gott der Tiere*; in: dies. u.a. (Hrsg.), *Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 184–203 sowie Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/Main 2003.

⁷² Noch einen Schritt weiter geht Fabian Scheidler, *Der Stoff aus dem wir sind*, München 2021, indem er auf die parallele Entwicklung des Kapitalismus und des mechanistischen Weltbildes hinweist und sie per Analogie verbindet. Beide stimmten in dem gefährlichen Grundsatz überein, mit einer einzigen Größe, also monokausal, alles erklären und beherrschen zu können – sei es die Physik oder das Geld, die jedenfalls die Welt regieren würden. Dieses monokausale Denkschema sei jedoch diktatorisch. Zudem entspreche es nicht einmal mehr dem gegenwärtigen Forschungsstand in den Naturwissenschaften, wo eben nicht mehr die Mechanik dominiere, sondern Biologie und Chemie ein gewaltiges Wörtchen mitzureden hätten.

ihrer Mitwelt nicht mehr als konstitutiv für sich selbst an, vielmehr fokussieren sie nur noch auf ihre Sonderstellung und formen sich damit selbst zu Sonderlingen. Zudem überfordern sie sich, weil sie die Zusammenarbeit mit Gott aufkündigen und nun allein verantwortlich sein wollen. Goethes Gedicht vom Zauberlehrling, der die vorübergehende Abwesenheit des Meisters dazu nutzt, sich selbst zu erproben, all sein mechanisches Wissen anwendet, sich damit überfordert und scheitert, ist in diesem Kontext oft und zu Recht aufgegriffen worden⁷³. Gegenüber solchem mechanistischen Gottesbild ist von einer lutherischen Schöpfungsethik her zu betonen, dass der biblische Gott als Erhalter und Begleiter der Welt vorgestellt wird – und nicht primär, geschweige denn monokausal als Weltenherrscher.

Dieser Hinweis auf Gott als Begleiter und Erhalter der Welt führt zu den positiven Implikationen der Rede vom Schöpfer: Die Rede vom Zusammenwirken besagt, dass Gott, Mitwelt und wir Menschen miteinander verbunden sind und uns wechselseitig beeinflussen können und sollen. Wir können uns vernetzen, weil Gott seinen Kreaturen Freiräume eröffnet hat, weil Lebewesen nicht nur mechanisch reagieren (wie bspw. Steine), sondern als nichtlineare Systeme mehrere Optionen haben. Darüber hinaus stehen die nichtlinearen Kreaturen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern es gibt teilweise Überschneidungen. Wahrscheinlich gibt es kreative Formen der Zusammenarbeit schon zwischen den Zellen eines Organismus, aber ebenso kann es natürlich auch Konflikte geben. Und für uns Menschen gilt analog, dass wir zugleich natürliche Lebewesen sind und besondere Merkmale haben, genau wie viele andere Lebewesen auch, so dass die Vernetzung auch in uns eine Realität ist und wir eben nicht nur Denker in einem maschinengleichen Körper sind⁷⁴.

Zudem sollen wir uns miteinander verbinden, weil zumindest wir als Menschen den Auftrag Gottes haben, mit ihm zusammen diese Schöpfung zu bebauen und zu bewahren, wobei das Ausüben von Herrschaft ein Teilaspekt davon ist – und eben nicht die alles bestimmende Tätigkeit. Diese Vernetzung gilt auch für die Kooperation mit Gott. Wir können und sollen demnach, bspw. im Gebet sowie im Austausch mit anderen Christen, uns auf das »gemeinsame Projekt« und auf unseren Anteil daran besinnen. Und wir können und sollen uns dabei daran orientieren, dass Herrschaft für Gott einhergeht mit »zim-zum«, also damit, anderen Lebewesen ihre Freiräume zuzugestehen und frei zu halten und sie eben nicht zu dominieren und für die eigene Herrschaftssucht einzuspannen.

Darüber hinaus besagt *cooperatio*, dass die Rahmenbedingungen weiterhin verlässlich sind – und zwar in beide Richtungen. Verlässlich ist also nicht nur, dass unser gegenwärtiges Verhalten eine Klimakrise oder sogar -katast-

⁷³ Vgl. Michael Trowitzsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Tübingen 1988, 13 (unter Berufung auf Karl Barth) & 142.

⁷⁴ Vgl. Scheidler, *Stoff* (s. Anm. 72), 95–128.

rophe evozieren wird. Verlässlich ist auch, dass unsere Mitwelt eigene Kräfte hat und eine bestimmte Menge an Kohlendioxid absorbieren kann. Lukas Ohly hat mit Recht die Verlässlichkeit der Fakten als eine Grundaussage der Schöpfungslehre herausgestrichen, das gilt es nun in beide Richtungen zu vertiefen und damit weder Verharmlosungen oder Übertreibungen noch Verschwörungsmysen auf den Leim zu gehen⁷⁵. Das ist aus meiner Sicht eine gelungene Re-Lektüre der oft genannten lutherischen Nüchternheit, die übrigens nicht identisch ist mit dem (politischen) Realismus, in ethischen Fragen⁷⁶.

7.3.2 Der Klimawandel als sozialetische Herausforderung einer lutherischen Schöpfungsethik

Dietrich Bonhoeffer hatte Ehe, Staat, Kirche und Arbeit als Mandate bezeichnet und damit die Dreiständelehre erweitert. Eilert Herms hat neben Religion und Politik noch Wirtschaft und Wissenschaft als »Felder« der Sozialetik aufgelistet; daran ist hilfreich, dass er die Arbeit oder den Nährstand differenziert betrachtet hat, wenngleich er die Familie/Ehe nicht als Basis des Zusammenlebens einbezogen hat⁷⁷. Weitere denkbare »Kandidaten« für solche sozialen Vorgaben wären derzeit Kultur und Medien, während die Alten noch das Volk erwähnt hatten.

Bemerkenswert ist, dass die Natur oder das Ökosystem selbst in der christlichen Tradition nicht als eine Schöpfungsordnung bezeichnet worden ist. Sie war weitgehend nur der Rahmen oder die Hintergrundfolie für den heilsgeschichtlichen Weg Gottes mit der Menschheit. Ein aktueller Beleg für diese Position ist die Systematische Theologie von Eilert Herms, in der die Welt nur das »Medium« und der »Spielraum« für die Menschen ist, weil deren Bildungsprozess hin zur vollendeten Gemeinschaft untereinander und mit Gott eben in

⁷⁵ Vgl. Lukas Ohly, Schöpfungslehre und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter, Berlin 2015, 41–45. Auch Keller, Geheimnis (s. Anm. 59), 146 betont, dass die »göttliche Liebeskraft [...] in der fortwährenden Kapazität der Erde, das Leben zu fördern, erkannt werden« könne.

⁷⁶ Für Luisa Neubauer und Bernd Ulrich, Noch haben wir die Wahl. Ein Gespräch über Freiheit, Ökologie und den Konflikt der Generationen, Stuttgart 2021, 60f und 74, zählt das Ernstnehmen der Wissenschaftler*innen und der von ihnen präsentierten Fakten und Argumente zu den zentralen Anliegen der gegenwärtigen Proteste bspw. von Fridays for Future. Dass solche Fakten keine Meinungen sind und dass ihre absolute Geltung mit dem Absolutismus in politischen Debatten nicht zu verwechseln ist, stellen die beiden ebenfalls klar heraus: »Politik in Absolutismen ist der Anfang vom Ende, Ökologie ohne Absolutismen ist das Ende [...]. Diese Entweder-oder-Situation ergibt sich aus der Sache, weil das Klima von sich aus in keiner kompromissbereiten Stimmung ist« (26f).

⁷⁷ Eilert Herms, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialetik, Tübingen 1991, 56–94.

der Welt stattfinde⁷⁸. Aber dass auch die Welt von Gott gewollt ist, dass auch sie unter der Sünde leidet und auf die Erlösung wartet (Röm 8,19–21), wird in dieser liberal-konservativen Lesart von Schöpfung nicht angemessen ausgesagt. Inzwischen ist diese Position veraltet, weil sie die Natur und die Mitwelt wie von alters her als selbstverständlich annimmt und die aktuellen Gefahren der Klimakrise nicht hinreichend bedenkt. Diese Gefahren sollen nunmehr aus schöpfungsethischer Perspektive analysiert werden, wobei »Klimawandel« im Folgenden als Containerbegriff zu verstehen ist und die Fülle der gegenwärtigen Umweltprobleme einbezieht⁷⁹.

Martin Luther wird das Sprichwort zugeschrieben: »Wenn morgen die Welt unterginge, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen«⁸⁰. Selbst wenn dieser Satz wahrscheinlich nicht auf Luther zurückgeht, kann man ihn als einen Beleg für die nüchterne Haltung des Reformators interpretieren, der sich auch durch apokalyptische Szenarien nicht abhalten lässt, die Mitwelt zu bebauen und zu bewahren.

Ein vergleichbarer Duktus findet sich bei Jonathan Franzen, der 2020 behauptet hat, es sei zu spät, den Klimawandel noch zu stoppen⁸¹. Allzu lange

⁷⁸ Eilert Herms, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017, 698 (Medium), 693 (Spielraum) und 690 & 739 (Bildungsprozess).

⁷⁹ Papst Franziskus, Die Enzyklika »Laudato si«. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg/Breisgau 2015 (zitiert nach Absätzen) listet folgende Gefährdungen auf: Umweltverschmutzung und Klimawandel (20ff), Erschöpfung der Wasserressourcen (27ff), Verlust der Artenvielfalt (32ff), Verschlechterung der Lebensqualität der Armen (43ff) und damit Zunahme der sozialen Ungerechtigkeit (48ff). Brisant würden diese Faktoren vor allem durch die Geschwindigkeit (rapidación), mit der sich die gegenwärtigen Veränderungen vollziehen, denn sie stehe »im Gegensatz zu der natürlichen Langsamkeit der biologischen Evolution« (18). – Noch weiter geht Johan Rockström, der neun planetare Grenzen aufgelistet hat: »Klimawandel, Artensterben, Invasive Arten, Ozonverlust in der Stratosphäre, Luftverschmutzung, Ozeanversauerung, der Gleichgewichtsverlust der Nitrat- und anderer chemischer Kreisläufe, Süßwassernutzung und Landnutzungswandel« (zitiert nach Luisa Neubauer und Bernd Ulrich, Noch haben wir die Wahl. Ein Gespräch über Freiheit, Ökologie und den Konflikt der Generationen, Stuttgart 2021, 152).

⁸⁰ Vgl. dazu Martin Schloemann, Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1994.

⁸¹ Jonathan Franzen, Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen? Hamburg 2020. – Vgl. auch Gregory Fuller, Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, ²Hamburg 2017, der bereits 1993 (Erstaufgabe) eine »Neue Hoffnungslosigkeit« als Konsequenz der Faktenlage prognostizierte (55), die für ihn jedoch zugleich »den Weg zu einer neuen inneren Freiheit« eröffne (62): Weil wir Menschen die ökologische Katastrophe nicht mehr abwenden können, bleibe uns nur noch und immerhin, uns einen »Restfunken von Anstand« zu bewahren und »epikureisch« den »Sinn im naheliegenden Alltag« zu suchen (74). Für Fuller ist dieser Weg in die apokalyptische Katastrophe eine »unausweichliche Folge der komplexen Evolution«, so

hätten wir versäumt, damals noch moderate Maßnahmen zu ergreifen. Inzwischen seien die erforderlichen Handlungen jedoch so drastisch, dass wir sie niemals würden umsetzen können. Hinzu komme, dass dieser vergebliche Kampf demotivierend wirke und uns auch die geringen Kräfte rauben könne. Daher sollten wir uns vielmehr damit abfinden, dass wir global versagt hätten und uns stattdessen auf konkrete Projekte beschränken, in und mit denen wir noch etwas erreichen können. Freundlichkeit gegenüber den Nächsten und Achtsamkeit gegenüber der Natur seien angesagt und hilfreich, ohne den verwegenen Optimismus, damit die Welt zu retten, wohl aber als Mut, sich trotz der widrigen, apokalyptisch anmutenden Konstellationen zu engagieren⁸². Franzen will also, gleichsam in den Fußstapfen Luthers, noch ein Apfelbäumchen pflanzen, selbst wenn die Welt sehr bald untergehen sollte. Dieser Mut zu konkreten Verbesserungen ohne (negative oder positive) Utopie ist beiden gemeinsam. Allerdings gibt es einen markanten Unterschied Franzens zu Luthers Einstellung: Es sind eben wir Menschen, die das Klima und die Mitwelt jetzt ruinieren und nicht Gott, der irgendwann zum Gerichtstag wiederkommen wird.

Einen anderen Akzent hat Papst Franziskus mit seiner Umwelt-Enzyklika »Laudato si« gesetzt, die er kurz vor dem Pariser Klimagipfel veröffentlichte und mit der er wahrscheinlich einen entscheidenden Impuls gab, das Pariser Abkommen 2015 zu beschließen. Der aus seiner Sicht notwendige »Kurswechsel« (53) könne noch erreicht werden, wenn die drei folgenden zentralen Aspekte einbezogen würden:

1. Schöpfungsspiritualität: Im Rückgriff auf den Sonnengesang des Franz von Assisi wird eingangs die metaphorische Erinnerung, »dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt« wachgerufen. Erforderlich sei gegenwärtig eine franziskanisch inspirierte Schöpfungsspiritualität, um das aktuelle Leiden, welches wir dieser Schwester zufügten, zu beenden. Diese Spiritualität umfasse erstens eine ganzheitliche Ökologie (οἶκος), die zweitens authentisch gelebt werde. Genau dafür stehe Franz von Assisi, der alles gehütet habe, was existiert, der im Gegensatz zu uns heute nicht vergessen habe, dass wir selbst Erde sind und der die Natur als ein Buch angesehen habe, »in dem Gott zu uns spricht und einen

dass wir Menschen unser Handeln »nicht rechtfertigen« müssten (73). An dieser Stelle wird lutherische Ethik (analog wie bei Franzen) nicht mitgehen können, weil die Verantwortung des Menschen vor Gott und für die Mitwelt damit naturalisiert wird.

⁸² Auch Ulrich Körtner, Religion und Klimaschutz; in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 64 (2020), 3–7 spricht in Anlehnung an Paul Tillich und Karl Rahner vom »Mut zum fraglichen Sein« (7), der sich als konkretes Engagement zeige und damit die möglicherweise katastrophischen Ausmaße der Klimakrise weder leugne noch in apokalyptischer Angststarre religiös überhöhe.

Abglanz seiner Schönheit und Güte aufscheinen lässt«. Diese franziskanische Schöpfungsspiritualität sei demnach eine Tugend, die aus dem Glauben an Gott den Schöpfer erwachse und die sich dazu verpflichten lasse, in Zusammenarbeit mit Gott, der seine Schöpfung niemals im Stich lassen werde, das gemeinsame Haus zu schützen⁸³. Der Papst greift die Bildworte des Sonnengesangs auf – Haus, Familie, Schwester und Mutter –, die nicht nur rational, sondern vor allem emotional die Menschen ansprechen und zu einer fürsorglichen Haltung anregen sollen⁸⁴. Der Rekurs auf das »Haus« als Raummethapher hat zudem eine konservative, nicht auf Fortschritt setzende Konnotation⁸⁵.

2. Kritik am Kapitalismus: Da die gesamte Menschheit vom Klimawandel betroffen sei, müsse auch solidarisch gehandelt werden, und das besage vornehmlich, »die dramatischen Folgen der Umweltzerstörung im Leben der Ärmsten der Welt zu lösen«. Der Einfluss lateinamerikanischer Befreiungstheologie ist deutlich erkennbar, aber auch Anleihen am Grundgedanken der Intersektionalität klingen an: »Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde«. Damit verbindet sich eine Kritik an der Wirtschaft und am Fortschrittsmythos. Allerdings habe die ökologische Krise auch eine menschliche Wurzel, die der Papst vor allem als Gefahren der Technologie analysiert. Eingangs wird betont, dass die Technologie ambivalent sei, man ihr also auch viele gute Entwicklungen zu verdanken

⁸³ Vgl. Leonardo Boff, *Ökologie und Spiritualität im Licht des kosmologischen Paradigmas*; in: Klaus Krämer und Klaus Vellguth (Hrsg.), *Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus*, Freiburg/Breisgau 2017, 86–110. Um die Plünderung des Planeten zu überwinden, sei Spiritualität notwendig (87), die er allerdings als Begeisterung für das, was ist und genau so auch werden sollte, qualifiziert (94) und mit der Erde als Mutter Gaia verbindet (109). Aber damit werden die religiösen Differenzen allzu sehr nivelliert und es droht ein esoterisches Sonderwissen an die Stelle der unterschiedlichen religiösen Frömmigkeiten zu treten.

⁸⁴ Franziskus, *Laudato* (s. Anm. 79), 1 (Schwester), 10 (ganzheitliche Ökologie) und 12 (Abglanz). Zur Kommentierung der Enzyklika vgl. Thomas Dienberg und Stephan Winter (Hrsg.), *Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter*, Regensburg 2020 sowie Marianne Heimbach-Steins und Sabine Schlacke (Hrsg.), *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* Baden-Baden 2019.

⁸⁵ So Wolfgang Sachs 2018 (zitiert nach, Vogt, *Umweltethik*; s. Anm. 58, 256): »Man hat den Eindruck, als ob der Zeitpfeil, der für zwei Jahrhunderte die geschichtliche Wahrnehmung geprägt hat, ausgestorben wäre. Kein Fortschrittsoptimismus, keine lineare Verbesserung und keine mitreißenden Erwartungen mehr, nur nüchterne, aber doch nuancierte Betrachtung der Gegenwart. Der Zeitpfeil wird im päpstlichen Rundbrief vom Raumbewusstsein abgelöst«.

haben. Jedoch werde »der moderne Mensch nicht zum richtigen Gebrauch der Technik erzogen«, so dass die Zunahme technischer Möglichkeiten nicht einher gehe mit dem gesteigerten Bewusstsein für einen verantwortlichen Umgang mit der technologischen Macht. Die Idee des grenzenlosen Wachstums werde nicht mehr mit einer Ethik des rechten Maßes korreliert, und so gelange das technische Paradigma zur Herrschaft. Technokratisches Denken sei jedoch nur noch auf sich selbst bezogen und höre weder auf die Stimme der Natur noch auf Gott. Man habe sich in der Immanenz eingeschlossen. Wer nur noch die technische Machbarkeit im Blick habe und alles auf sie hin ausrichte, entwickle einen praktischen Relativismus, der alles andere ausnutze und weder gegenüber Menschen noch gegenüber der Natur Wertschätzung empfinde⁸⁶. Das Zusammenspiel von kapitalistischer Wirtschaft und technologischer Weltbeherrschung wird also vom Papst als menschengemachte Ursache identifiziert. Nicht individuelle Schwächen wie Gier oder Arroganz, sondern die soziale Komponente ist somit maßgeblich für die Analyse.

3. Leadership religiös motivierter Menschen: Der Papst greift den Begriff »Leadership« aus gegenwärtigen Debatten um effizientes Management auf, um darzulegen, dass er nicht auf die Nationalstaaten und deren politische Macht setzt, sondern auf die Einsicht von Menschen, die als Familie gemeinsam in dem einen »οἶκος« leben⁸⁷. Diese Gemeinsamkeit in den Leitideen wird stärker betont als die kulturellen, nationalen oder auch politischen Differenzen. Franziskus ist davon überzeugt, dass diese nicht nur rational, sondern emotional und religiös verankerten Ideen Überzeugungskraft ausstrahlen. Wichtig sei ferner, dass die neue Führungselite sich nicht von den Wirtschaftsinteressen vereinnahmen lasse, sondern einen Kurswechsel einleite, der zur Beendigung des Leidens der Schöp-

⁸⁶ Franziskus, *Laudato* (s. Anm. 79), 13 (Leben der Ärmsten), 49 (sozialen Ansatz), 60 (Kritik), 102 (ambivalent), 105 (erzogen), 117 (Stimme der Natur), 119 (Immanenz) und 122 (Relativismus).

⁸⁷ Eine persönliche Anmerkung: 1991 erschien in München das Buch »Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge« von Vittorio Hösle, das mich stark beeindruckte. Hösle setzte noch auf die politischen Maßnahmen, allerdings im internationalen Rahmen (121–146). Dass Papst Franziskus 25 Jahre später angesichts der zunehmenden Verschärfung dieser Krise nun eine neue Form des Leadership avisiert, ist überzeugend. – Hingegen setzt Nick Bostrom, *Die verwundbare Welt*, Berlin 2020 auf einen globalen Überwachungsstaat, nur er könne in unserer verwundbaren Welt strenge ökologische Regeln erstellen und ihre konsequente Durchsetzung mit einer Weltpolizei als flächendeckender Überwachungsinstanz erzwingen (67–70), was weder Technik noch Moral erreichten. Aber wäre nicht auch ein solcher Weltstaat auf die Loyalität zumindest der Mehrheit seiner Bürger angewiesen, weil ansonsten die Polizei bei einer flächendeckenden Überwachung dermaßen viele Ressourcen binden würde, dass der Staat zusammenbräche? Wenn niemand bereit wäre, seinen Müll zu trennen, hätte die Weltpolizei viel zu tun.

fung und der Ärmsten führe. Leadership wird dabei eher als Diskurs gedacht, in dem Forscher aus unterschiedlichen Fächern eine maßgebliche Rolle einnehmen sollten, auch die ethischen Leitbegriffe Gemeinwohl und intergenerationelle Gerechtigkeit seien nur Richtungsanzeigen⁸⁸. Die katholische Kirche erhebt also explizit keinen Führungsanspruch, sondern gliedert sich als eine Religion ein. Auch den unterschiedlichen Religionen sowie kulturellen Prägungen komme nämlich eine wichtige Rolle zu, sofern sie eine ökologische Erziehung hin zu Tugenden wie Dankbarkeit, Genügsamkeit und Geschwisterlichkeit unterstützen könnten. Das gelte ebenfalls für den christlichen Glauben, er könne dabei vor allem auf seine Mystik und auf die Eucharistiefeyer zurückgreifen, denn hier gehe es darum, Gott in allen Dingen zu begegnen und zu erfahren. Nicht dogmatische Lehrgehalte, sondern eine intuitive und emotional verankerte Schöpfungsfrömmigkeit zeichne demnach diese neuen Leader aus. Dazu passt, dass *Laudato si* mit zwei Gebeten endet, zunächst einem religiösen Gebet an den Schöpfer, danach einem spezifisch christlichen Gebet⁸⁹.

Diese Mischung aus einerseits eher linken politischen Forderungen und andererseits einer sehr traditionellen Tugendlehre ist bemerkenswert⁹⁰. Der im Anschluss an Franz von Assisi beschriebene und empfohlene kontemplative Lebensstil erscheint als Alternative für sowohl die Gehetzten im Kapitalismus wie die Ums-Überleben-Kämpfenden im globalen Süden. Und seine emotionale religiöse Verankerung betont, dass vor dem ökologischen Wandel eine Veränderung unserer Naturwahrnehmung stehen müsse: weg von einer Ressource hin zu einer Gabe Gottes. Diese religiöse Wahrnehmung wird als universale Möglichkeit angenommen, weil sie einerseits in vielen Religionen und Kulturen verankert sei und weil sie andererseits auf der Einsicht aufbaue, dass alles miteinander vernetzt sei. Um hernach umgekehrt vom spirituellen Schöpfungsglauben wieder zu ökologischen Veränderungen zu gelangen, setzt der Papst auf das geballte Wissen von Experten in der ganzen Welt und aus verschiedenen Blickwinkeln, also auf einen umfassenden Diskurs. Ob das klappen und reichen wird, bleibt abzuwarten. Aber dass die katholische Kirche hier klare und bedenkenswerte schöpfungsethische Impulse gesetzt hat, lässt sich schwerlich bestreiten – ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Klima-

⁸⁸ Vgl. dazu Marianne Heimbach-Steins und Nils Stockmann, Ein Impuls zur ‚ökologischen Umkehr‘ – Die Enzyklika *Laudato si’* und die Rolle der Kirche als Change Agent; in: Marianne Heimbach-Steins und Sabine Schlacke (Hrsg.), *Die Enzyklika Laudato si’*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Baden-Baden 2019, 11–54.

⁸⁹ Franziskus, *Laudato* (s. Anm. 79), 53 (Leadership), 140 (Forscher), 156 (Gemeinwohl), 159 (Gerechtigkeit), 216ff (Erziehung), 233 (christlich) und 246 (Gebete).

⁹⁰ Vgl. für eine klassische linke Lesart des Problems Ulrich Brand und Markus Wissen, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, 7München 2017.

konferenz in Paris 2015 nicht gescheitert ist, sondern zumindest zu einer Selbstverpflichtung der meisten Staaten führte.

Aber ist diese religiöse Verankerung auch für eine lutherische Schöpfungsethik akzeptabel? Zunächst einmal muss positiv hervorgehoben werden, dass der Papst den Klimawandel als globales sozialetisches Problem wahrgenommen hat, das nur mit einer Diskursethik und weder durch ein religiöses Herrschaftswissen noch durch die ins Leere laufenden politischen Machtspiele konstruktiv bearbeitet werden kann. Ebenso verdient klare Zustimmung, dass er den Religionen und Kulturen und so auch dem christlichen Glauben das Mitspracherecht eingeräumt hat, weil sie etwas beizutragen haben. Die Weisheit in allen Religionen und den kulturellen Reichtum aller Völker gelte es diskursiv einzuspeisen. Dementsprechend hat die Enzyklika spezifisch katholische Beiträge nicht verschwiegen, sie aber nicht als dogmatische Wahrheiten, sondern als ethische Impulse dargelegt, deren Überzeugungskraft jeweils diskursiv zu eruieren wäre⁹¹. Ebenso wäre lutherische Schöpfungsethik aufgerufen, unsere Impulse einzubringen, also die existentielle Lesart von Schöpfung und ihre soteriologische Einbindung vorzustellen.

Den grundlegenden Impuls der biblischen Schöpfungsaussagen stellt die Enzyklika sehr pointiert unter die Überschrift »Evangelium von der Schöpfung«. Näherhin enthalte dieses Evangelium die Aussagen, dass Gottes Liebe und nicht der Zufall am Anfang allen Seins stehe, dass die Menschen mit einer besonderen Würde ausgezeichnet seien und die Erde bebauen und bewahren, keineswegs jedoch ausbeuten sollten und dass sie trotz ihrer Sündenverworfenheit immer wieder einen neuen Anfang setzen könnten, nämlich sich als eine universale Familie zu verstehen, die unter dem einen Vater lebe und dabei die Rhythmen der Natur, namentlich den Sabbat, achte.

Auf Jesus Christus wird dieses Evangelium allerdings kaum bezogen. Am Ende des Kapitels wird lediglich erwähnt, dass Jesus in völliger Harmonie mit der Schöpfung gelebt und als Auferstandener alle Geschöpfe auf eine Bestimmung in der Fülle Gottes ausgerichtet habe. Aber soteriologische Aussagen fehlen weitgehend. »Laudato Si« hat bewusst bei der Schöpfung bzw. Natur angesetzt, denn dieser Bezugspunkt ist für alle Menschen zugänglich, während die christliche Soteriologie speziell ist⁹².

An dieser Stelle hätte ich mir einen deutlicheren Bezug auf Jesus Christus als Erlöser und als Ziel der Schöpfung, die auch noch unter der Sünde leidet, gewünscht. Gerade diese Öffnung hin zu anderen Religionen und kulturellen Traditionen hätte es durchaus vertragen, christliche Besonderheiten deutli-

⁹¹ So wird bspw. die Legalisierung der Abtreibung als Konsequenz des praktischen Relativismus bezeichnet (123) und wird die Kritik an Genderdebatten und Geschlechtervielfalt aus der Annahme des eigenen männlichen oder weiblichen Körpers gefolgert (155).

⁹² Franziskus, *Laudato si* (s. Anm. 79), S.73 (Evangelium), 77 (Zufall), 71 (Sabbat) und 98–100 (Jesus).

cher vorzustellen. Dass die Rechtfertigungslehre und eine explizite Christologie bei »Laudato Si« zu kurz gekommen sind, sollte aus evangelischer Perspektive zu leichtem Protest aufrufen – zu mehr aber auch nicht, denn der Papst hat richtig analysiert, dass diese Themen nicht im Zentrum der Debatte um den Klimawandel stehen. Im Hintergrund stehen sie allerdings, denn sie stellen klar, woher wir Christen die Kraft für eine solche tugendhafte Einstellung und die entsprechenden nachhaltigen Veränderungen nehmen. Da es sich um lang andauernde Anstrengungen handelt, ist diese Kraft nicht nur als Impuls, sondern auch als Durchhaltevermögen unverzichtbar, so dass der Glaube sowohl als Vertrauen wie als Frömmigkeit profiliert werden sollte.

Das hat auch die Enzyklika betont. Die von Luther klar benannte Korrespondenz zwischen Gott und Glaube wird in *Laudato si* näherhin so gewichtet, dass der Glaube primär nicht als richtige oder falsche Vorstellung von Gott zur Sprache gebracht wird, sondern als Frömmigkeit, die sich ausformt in den Tugenden der Dankbarkeit, Genügsamkeit und Geschwisterlichkeit: Dankbar können wir sein, weil es noch ein Zeitfenster gibt, weil wir die Schäden, die wir unserer Mitwelt angetan haben und weiterhin antun, noch begrenzen können – und weil wir dabei auf die Begleitung durch Gott bauen können. Genügsamkeit bezieht sich vor allem auf uns als den reichen globalen Westen. Wir sollten lernen, dass wir mit unserer Ausrichtung vor allem auf Reichtum und unserem exzessiven Verbrauch von Ressourcen nicht nur (soteriologisch) unserer Seele, sondern auch (sozialethisch) unseren Mitmenschen und unserer Mitwelt schaden, so dass nicht nur Bescheidenheit, sondern sogar ein aktiver Verzicht angeraten ist⁹³. Das geht einher mit einer Kritik an unserem Fokus allein auf den Nutzwert der Mitwelt, die wir allzu lange ausgebeutet haben, und mit dem Wissen, dass wir Teil dieser einen Welt sind. Geschwisterlichkeit oder Solidarität ist dementsprechend das positive Pendant zur Genügsamkeit, wobei ich lieber von Solidarität sprechen möchte, weil sie präziser auch die Mitwelt einbezieht – aber nicht als Schwester, sondern als Schöpfung mit inhärentem Wert⁹⁴.

⁹³ Vgl. dazu James Garvey, *Geistiger Klimawandel. Wie uns die Erderwärmung zum Umdenken zwingt*, Darmstadt 2010, 78–84.

⁹⁴ Vgl. dazu Ernst Tugendhat, *Wer sind Alle?* in: Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/Main 2020, 100–110. Er verteidigt den aus seiner Sicht legitimen Speziesismus: »Unsere moralische Verpflichtung gegenüber dem Schaf hat ein geringeres Gewicht als die gegenüber dem Menschen, nicht weil das Schaf irgendwelche Qualitäten nicht hätte [...], sondern weil das Schaf ein Schaf ist und der Mensch ein Mensch und weil wir Menschen sind« (107). Zwar gehöre es zur kognitiven Argumentation der Ethik, den partikulären Standpunkt (bspw. einer Kultur oder des Geschlechts) zu überschreiten und damit die Menschheit als eine Familie zu akzeptieren, aber diese Bewegung habe eine speziesistische Grenze: Somit könne in solcher transzendentalen Perspektive jeder Mensch meine Schwester oder mein Bruder sein, aber niemals das Schaf (108). – Die Verbindung von formaler Anthropozentrik und inhaltlicher Biozentrik legt also die Rede von Solidarität nahe.

Darüber hinaus sollten wir die Genügsamkeit nicht nur tugendethisch als notwendige Selbstbeschränkung interpretieren, sondern auch als Demut und Buße bezeichnen, um so die Verbindung zur Rechtfertigungslehre nicht aus den Augen zu verlieren. Das wird zudem dem gegenwärtigen Befund gerecht, der eben die Schöpfung nicht mehr primär als Gabe Gottes, sondern als Problemfeld in Folge menschlicher Gier und kapitalistischer Strukturen wahrnimmt. Nicht nur, sondern auch – mit dieser Formulierung soll für eine ausgewogene Balance zwischen der soteriologischen und der ethischen Lesart plädiert werden. Daher sollten wir die päpstliche Behauptung, dass die Menschen trotz aller Sündenverwobenheit auch gute Werke vollbringen können, nicht nur mit soteriologisch begründeter Skepsis begegnen, sondern zugleich und vor allem ethisch unterstützen: Schließlich geht es um das von Gott gebotene Bebauen und Bewahren der Schöpfung und nicht um unser Seelenheil. Um es im Rückgriff auf die drei Typen der Ethik zusammenzufassen: Für diese uns als Ebenbilder Gottes gebotenen und in eigener Mitverantwortung zu konkretisierenden guten Werke des Bebauens und Bewahrens sind schöpfungsethisch die Haltungen des Mutes zum engagierten Handeln und der Demut angesichts der bisherigen Versäumnisse zu empfehlen.