

Schöpfung

Miteinander leben im gemeinsamen Haus

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Grundelemente einer christlichen Schöpfungskonzeption im Ausgang von der Enzyklika *Laudato si'*

von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die Rede von der Schöpfung und vor allem von ihrer Bewahrung hat in den letzten Jahrzehnten, genauerhin seit der Veröffentlichung der „Grenzen des Wachstums“ 1972¹, Hochkonjunktur. Ein ursprünglich im jüdisch-christlichen Kontext beheimateter Begriff ist – wie nahezu kein anderer – ausgewandert aus seinem theologischen Bezugsrahmen und profaniert worden. Von daher scheint er in besonderer Weise als Kristallisationspunkt des gesellschaftlichen Diskurses geeignet. Denn mittlerweile ist er einerseits avanciert zum Gegenbegriff der Probleme und Krisen unserer modernen, von technologischem und ökonomischem Fortschritt geprägten Zivilisation. Andererseits aber scheint er bleibend geeignet zu sein, die ursprünglichen Implikationen und Konnotationen dieses Topos wieder ins Bewusstsein zu rufen und ihnen im gesellschaftlichen Diskurs Gehör zu verschaffen.

Genau das hat Papst Franziskus mit seiner ersten Sozialenzyklika *Laudato si'* getan, die er im Mai 2015, ein halbes Jahr vor der UN-Klimakonferenz in Paris, veröffentlichte. Die folgenden Überlegungen widmen sich insbesondere der Frage nach den Grundzügen der Schöpfungskonzeption, die – im Ausgang von und in Orientierung an dieser Enzyklika – theologisch fundiert und reflektiert in den weltweiten Diskurs über die „Sorge für das gemeinsame Haus“ (so der Untertitel der Enzyklika) eingebracht werden kann und muss.

Dazu werden nach einer kurzen Einordnung des päpstlichen Textes in die dahinterstehende Tradition kirchlicher Soziallehre zunächst theologische und sozialetische Dimensionen des Schöpfungs-

¹ Vgl. Dennis Meadows u. a., *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

verständnis entwickelt. Sodann steht die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung im Fokus, bevor schließlich die Implikationen für eine auf diesem Schöpfungsverständnis aufbauende (Sozial-) Ethik aufgezeigt werden.

Verortung im Kontext der katholischen Soziallehre: Die Enzyklika *Laudato si'*

Mit dieser Sozialenzyklika und ihrem italienischen Titel, der sich deutlich vom bisherigen Modus lateinischer Titel der Enzykliken absetzt, stellt Papst Franziskus unmittelbar den Bezug zu Franz von Assisi und dessen Sonnengesang her (und formuliert zugleich auch eindrucksvoll die Gründe seiner Namenswahl). Zugleich stellt er sich *expressis verbis* in die Tradition der „Soziallehre der Kirche“², die er allerdings nicht als monolithisches Gebäude sieht, sondern deren Entwicklung er feststellt und die er als „berufen“ charakterisiert, „aufgrund der neuen Herausforderungen immer reichhaltiger zu werden“ (LS 63). Solche neuen Herausforderungen bestehen in den Problemen der „unterdrückte[n] und verwüstete[n] Erde, die ‚seufzt und in Geburtswehen liegt‘ (Röm 8,22)“ (LS 2). Mit dieser Enzyklika eröffnet er einen neuen inhaltlichen Strang der kirchlichen Sozialverkündigung:

1891 war es Leo XIII., der mit seiner Enzyklika zur sozialen Frage, das heißt der Arbeiterfrage des 19. Jahrhunderts, die Sozialverkündigung im engeren Sinn begründete. Diese Enzyklika war der erste Text lehramtlicher Verkündigung, der sich als Ganzer mit dieser Thematik beschäftigte. In der Folgezeit entwickelte sich eine Tradition, die immer wieder aus Anlass eines Jubiläums von *Rerum novarum* an diese Linie anknüpfend die Thematik aufnahm und aktualisierte. Benedikt XVI. hat mit seiner Enzyklika *Caritas in veritate* 2009 dann deut-

² Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, Nr. 15; im Folgenden abgekürzt mit LS.

lich gemacht, dass es Paul VI. war, der mit seiner Entwicklungszyklika *Populorum progressio* einen zweiten, neuen thematischen Strang innerhalb der Sozialverkündigung einschlägt, den dann Johannes Paul II. mit *Sollicitudo rei socialis* (1987) und Benedikt XVI. mit *Caritas in veritate* (2009) weiterverfolgen. Dabei geht es um die Frage nach einem angemessenen Verständnis von Fortschritt und Entwicklung. Und nun ist es Papst Franziskus, der mit seiner ersten Sozialenzyklika *Laudato si'* einen dritten inhaltlichen Strang identifiziert: den der Ökologie. Diese jedenfalls spielt hier eine vorrangige Rolle, wenn es auch, so viel sei hier bereits gesagt, zu kurz greift, im Blick auf die Enzyklika nur von der Umwelt- und Klimafrage zu sprechen. Man kann auch sicher mit gutem Recht sagen, dass er anknüpft an die Entwicklungsthematik des zweiten Stranges, aber die inhaltliche Akzentuierung der Schöpfungs- und damit zusammenhängend der Ökologiethematik ist hier in so neuer Weise vorgenommen, dass es angebracht scheint, im Zusammenhang mit *Laudato si'* tatsächlich von einem dritten Strang zu sprechen. Nicht, dass es keine inhaltlichen Anknüpfungspunkte in der Tradition der Sozialverkündigung gäbe – er nennt auch zu Beginn des Textes einige³, um dann aber doch sehr zügig (anders als in manchen früheren Enzykliken) zu seinen eigenen Akzentuierungen zu kommen.

Zum Begriff von Schöpfung – theologische und sozioethische Dimensionen

Der Begriff der Schöpfung ist einer der wenigen ursprünglich genuin theologischen Begriffe, die auch außerhalb des religiösen Kontextes und weit über diesen hinaus Karriere gemacht haben. Dabei haben sich Konnotationen entwickelt, die zunächst einen Blick auf die eigentlich theologische Hermeneutik notwendig werden lassen, bevor vor allem der Aspekt der Autonomie bedacht wird.

³ Papst Franziskus verweist auf einzelne Passagen bei Paul VI. in OA, bei Johannes Paul II: in RH, SRS und CA sowie bei Benedikt XVI. in CA.

Zur theologischen Hermeneutik des Schöpfungsbegriffs

Der Begriff der Schöpfung wird – vor allem im rechtlichen, politischen und ökologischen Diskurs – meist relativ undifferenziert benutzt „als eine ökologisch oder politisch motivierte Metapher für die Umwelt, insofern diese als verletzlich, bedroht und schützenswert in den Blick genommen wird“⁴. Bei aller unterschiedlichen Nutzung des Terminus in den diversen profanen Zusammenhängen kann man festhalten, dass Schöpfung in diesen heutigen Diskurskontexten wesentlich „intakte Natur“ meint. Oftmals ist noch impliziert, dass es sich um die „vom Menschen unberührte Natur“ handelt. Das führt dann zu folgender gängiger Unterscheidung: „Anthropogene Produkte der Kultur und Zivilisation gehören nicht dazu [zur Schöpfung, Anmerkung der Autorin]. Die Zugspitze als Berg ist als ‚Schöpfung‘ ansprechbar, nicht aber die hinauf führende Seilbahn.“⁵

Allerdings wäre die eigentliche Sinnspitze des theologischen Schöpfungsbegriffs deutlich verfehlt, würde man bei dieser letztlich romantisierenden Sicht auf Natur stehen bleiben. Papst Franziskus bringt den Unterschied auf den Punkt: „Von ‚Schöpfung‘ zu sprechen ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es hat mit einem Plan der Liebe Gottes zu tun, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt.“ (LS 76) Er macht in seiner Enzyklika die Differenz im hermeneutischen Zugriff deutlich. Während der Bezugs- und Interpretationsrahmen bei der Rede von der Natur eindeutig ein naturwissenschaftlich-analytischer ist, ist es bei der Rede von Schöpfung ein genuin theologischer: „[D]ie Schöpfung kann nur als ein Geschenk begriffen werden, das aus der offenen Hand des Vaters aller Dinge hervorgeht, als eine Wirklichkeit, die durch die Liebe erleuchtet wird, die uns zu einer allumfassenden Gemeinschaft zusammenruft.“ (LS 76) Theologisch gesehen kann – im Unterschied zur politischen oder ökologischen

⁴ Konrad Schmid, „Schöpfung als Thema der Theologie“, in: Konrad Schmid (Hrsg.), *Schöpfung*, Tübingen 2012, S. 1–15, hier: S. 2.

⁵ Ebenda, S. 4.

Terminologie – „von ‚Schöpfung‘ nicht geredet werden, ohne zugleich vom Schöpfer zu reden“⁶, vom Schöpfer aber wiederum nicht, ohne auch den Christus- und Trinitätsbezug herzustellen. Die Beschäftigung mit der Thematik der Schöpfung ist von daher genuine Theologie. Nicht aus historischer oder naturwissenschaftlicher Perspektive wird nach der Entstehung der Welt gefragt, sondern Schöpfungsvorstellungen fragen ätiologisch nach dem Anfang und dem sinngebenden Grund⁷ der gegenwärtigen Wirklichkeit. Spezifischer kann man festhalten, dass die alttestamentlichen Schöpfungstheologien „in der Überlieferung Israels in erster Linie den gerechten und barmherzigen Gott [vergegenwärtigen]“, denn sie verleihen der Hoffnung Ausdruck, dass der „Gott, der Himmel und Erde aus dem Nichtsein ins Dasein ruft, [...] auch Tote zum Leben zu erwecken [vermag]“⁸. Es geht um zwei Aspekte: zum einen um die Betonung der „ursprünglichen Gutheit der Schöpfung und damit auch des Schöpfergottes“⁹ und zum anderen um den Glauben an den Gott, der aufgrund dieses Ursprungs seiner Schöpfung durch die Geschichte hindurch treu bleibt.

Wenn nun der Begriff der Schöpfung mehr bedeutet als die Rede von der Natur, dann ergibt sich, dass Schöpfung „[n]ach christlicher Grundüberzeugung [...] alles [meint], was nicht Gott ist“¹⁰. Bemerkenswert ist dabei, dass dazu dann – „anders als im gewöhnlichen Sprachgebrauch – auch die kulturellen und zivilisatorischen Leistungen des Menschen zu zählen [sind].“ Theologisch ist also der Begriff der Schöpfung nicht prinzipiell abzugrenzen vom Menschen und seinem Tun, sondern vielmehr zu unterscheiden vom Göttlichen.¹¹ Ent-

⁶ Ebenda, S. 2.

⁷ Gregor Predel, *Schöpfungslehre*, Paderborn 2015, S. 13.

⁸ Magnus Striet, „Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des *creatio ex nihilo*-Glaubens“, in: *Zeitschrift für Theologie aus biblischer Perspektive* 1 (2000), S. 2–13, hier: S. 3.

⁹ Ebenda, S. 4.

¹⁰ Gregor Predel, a. a. O., S. 13.

¹¹ Vgl. Thomas Hieke, „Alles nur Mythos? Impulse für heutiges Handeln aus biblischer Schöpfungsrede“, in: Gunter Geiger/Beatrice van Saan-Klein

scheidend für die jüdisch-christliche Begriffsbestimmung ist die Entmythologisierung der Schöpfung: Eine mythologische Weltauffassung versteht die Natur als einen ganz und gar sakralen Bereich, in dem sich in vielfältigen Phänomenen und Entwicklungen unterschiedliche göttliche Mächte artikulieren. In deutlicher Absetzung davon akzentuiert die alttestamentliche Schöpfungsaussage die Entgötterung der Schöpfung: Sie hat keinen „göttlichen Charakter“ (LS 78), sie ging „nicht aus dem Chaos“ noch aus der „Zufallswirkung“ (LS 77) hervor noch ist sie in einem dualistischen Sinn „Produkt einer widergöttlichen Macht“. Vielmehr ist es Gott, der in „vollkommener Freiheit, ohne jeden Zwang oder jede Notwendigkeit, [...] die Schöpfung ins Sein“¹² gerufen hat. „Schöpfung“ umgreift Raum und Zeit, ‚Himmel und Erde‘, ‚Geist‘ und ‚Materie‘, belebte und unlebte Wesen, die ‚sichtbare und die unsichtbare Welt‘, ihren Anfang, ihre Geschichte und Entwicklung und schließlich ihre ewige Vollendung.“¹³ Vor diesem Hintergrund ist Schöpfung „in einem universalen Sinn die erste und grundlegende Offenbarung Gottes“¹⁴.

Aus diesem Verständnis von Schöpfung resultiert nicht zuletzt auch ein entsprechendes Verhältnis des Menschen zur Schöpfung: Es ist Gottes Schöpfung, dem Menschen nicht zum willkürlichen Umgang, sondern zum Pflegen und Bewahren anvertraut. Durch den Grundgedanken der Entmythologisierung der Schöpfung „wird unsere Verpflichtung ihr gegenüber noch mehr betont“ (LS 78). Trotz aller wenig profilierten Semantik in den ökologischen Diskursen, in denen der Begriff der Schöpfung eine Rolle spielt, ist es doch das Verdienst genau dieser Diskurse, die letzte Unverfügbarkeit der Schöpfung für den Menschen und seine Verantwortung für diese wieder ins Bewusstsein gerückt zu haben.

(Hrsg.), Menschenrechte weltweit – Schöpfung bewahren! Grundlagen einer ethischen Umweltpolitik, Leverkusen 2013, S. 13–31, hier: S.17f.

¹² Gregor Predel, a. a. O., S. 13.

¹³ Ebenda, S. 13f.

¹⁴ Ebenda, S. 14.

Entmythologisierung der Welt und die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten

Die bereits genannte Entmythologisierung der Welt führt zu einer grundlegenden Spannung, die einerseits bedeutet, dass allen geschaffenen Wirklichkeiten ein von Gott als Schöpfer zu unterscheidendes Eigensein gegeben ist, die andererseits zugleich aber auch besagt, dass Gott „im Innersten aller Dinge zugegen [ist], ohne die Autonomie seines Geschöpfes zu beeinträchtigen“ (LS 80).¹⁵ Diese fortdauernde Präsenz Gottes sichert den Bestand und die Weiterentwicklung dieser Wirklichkeitsbereiche, genau das meint die Rede von der *creatio continua*, von der „Fortsetzung des Schöpfungsaktes“ (LS 80 mit Zitat von Thomas von Aquin).

Mit dieser aus der Schöpfungstheologie resultierenden Aussage ist das Fundament für eine sozialetische Wendung gelegt, die schließlich ihren Ausdruck findet in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* thematisierten „richtige[n] Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36). Auf diese zentrale Aussage verweist auch Franziskus an gleicher Stelle. Damit wird die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, dass die verschiedenen Sachbereiche der Welt eigene Gesetzmäßigkeiten und auch eigene Wertigkeiten, kurz gefasst: eine eigene Logik und eine eigene Ethik haben, die – so wird eigens betont – geschätzt und ge- und beachtet werden.¹⁶ Wenn auch dieser Grundsatz der Eigenständigkeit der Kultursachbereiche in der Tradition der katholischen Soziallehre bereits verschiedene Vorläufer hat¹⁷, so ist er hier erstmalig eingebettet in ein umfassendes theologisches Konzept von Welt- und Gesellschaftsverständnis formuliert.

¹⁵ Vgl. dazu auch Klaus Müller, „Grenzen des traditionellen Gottesbilds: Wechsel zum Pantheismus?“, in: Herder Korrespondenz Spezial 2 (2011) 65, S. 33–38.

¹⁶ Vgl. ebenda; GS 41,42

¹⁷ Vgl. etwa QA 41–43

Der Autonomie-Anspruch der Welt, der von der Kirche zwar lange bemerkt, aber immer eher als glaubensfeindlich abgewiesen wurde¹⁸, führte dann schließlich zur Ausformulierung dieses Grundsatzes im Zweiten Vatikanum und zur Anerkennung seiner eigenen Legitimität. Gleichwohl stellt diese Aussage eine der zentralen und, wie sich in der gegenwärtigen theologischen Diskussion immer wieder deutlich zeigt, auch am schwierigsten zu verstehenden und umzusetzenden Formeln des Konzils dar. Wenn man auch sicherlich für die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Welt nicht behaupten kann, „die Kirche [...] [habe] die Welt zu sich freigegeben“, sondern schon feststellen muss, dass „die Welt [...] sich ‚emanzipiert‘“¹⁹ hat, so gilt doch andererseits, dass die „Kirche [...] auf dem Konzil nicht resignierend von der Autonomie der Welt Kenntnis genommen [hat]“, sondern „ein realistisches und ressentimentfreies Ja zu der neuen Situation gesprochen und [...] ihr darüber hinaus eine theologische [hier wäre zu präzisieren: schöpfungstheologische und soteriologische, Anmerkung der Autorin] Rechtfertigung gegeben [hat].“²⁰

Was bedeutet nun diese „iusta autonomia“, dieser Terminus, der im deutschen Text übersetzt wird mit richtige oder – das ist aber eher eine missverständliche Formulierung – relative Autonomie der Kultursachbereiche? Missverständlich ist die Formulierung deswegen, weil die Übersetzung des „iusta“ durch „relativ“ klingt, als würde es um ein „bisschen“, eine eingeschränkte Autonomie gehen, an der aber rechtzeitig misstrauische Abstriche gemacht würden. Genau das aber ist nicht gemeint, sondern vielmehr geht es um eine relationale Autonomie, also eine Autonomie in Relation. Die notwendige und bleibende Anerkennung der Welt und insbesondere der Menschen in ihrer Eigenständigkeit kann nicht ohne eine solche Relation zum Schöpfer erfolgen; mit der hier im Zentrum der Überlegungen stehenden Autonomie kann nicht gemeint sein, „dass die geschaffenen

¹⁸ Vgl. Bernhard Hanssler, *Glaube und Kultur*, Köln 1968, S. 24.

¹⁹ Jörg Splett, „Kirche und Weltverständnis“, in: *Stimmen der Zeit* 91 (1966) 5, S. 345–356, hier: S. 351.

²⁰ Bernhard Hanssler, a. a. O., S. 25.

Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne²¹. Papst Franziskus kritisiert in diesem Kontext den „prometheische[n] Traum der Herrschaft über die Welt“ (LG 116). Diese Autonomie ist von daher nicht gleichbedeutend mit einer Absolutsetzung der Welt und deren Loslösung aus dem sie letztlich umfassenden Heilshorizont – hierbei würde es sich um Säkularismus handeln, der einhergeht mit einer Absolutsetzung der Welt und menschlicher Selbstvergottung. Vielmehr, so lässt sich festhalten, resultiert das Ernstnehmen der Welt in ihrer Eigenständigkeit aus einer konsequenten und bis zu Ende gedachten Schöpfungstheologie: Gerade durch die unaufgebbare Verbindung der irdischen Wirklichkeiten mit dem Schöpfer, durch „ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit sowie ihre eigenen Ordnungen“²². Gerade die oben bereits thematisierte Entmythologisierung der Welt macht überhaupt erst deren Gestaltung durch Menschen möglich; zugleich ist ihnen diese Gestaltung aber vom Schöpfer verpflichtend aufgetragen. Für die Menschen resultiert aus dieser Bindung an den Schöpfer einerseits eine völlig neue Freiheit im Umgang mit dieser Welt andererseits. Diese Spannung von Autonomie und Bindung macht geradezu das Wesen des christlichen Schöpfungsbegriffs aus. Damit wurde, so das Urteil von Beobachtern, endgültig der Schritt in die Moderne und in die Modernität getan.

Schöpfungstheologisch basierte Anthropologie: Zur Stellung des Menschen

Schöpfungstheologische Überlegungen wären nicht adäquat, würden sie nicht über die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche hinaus die Stellung des Menschen in dieser Schöpfung bedenken.

²¹ GS 36,3

²² GS 36,2

Papst Franziskus macht in intensiver Weise zunächst einmal „[d]ie Weisheit der biblischen Erzählungen“ (Überschrift vor LS 65) fruchtbar. Wurde in früheren lehr- und kirchenamtlichen Texten das Buch Genesis mit dem Schöpfungsbericht immer wieder nahezu ausschließlich zur Untermauerung der absoluten Vorherrschaft des Menschen im Blick auf seine Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit und seine daraus resultierende Würde aufgenommen, so wird dieser Aspekt hier, den Ergebnissen jüngerer Forschung entsprechend, in einen umfassenderen Kontext gestellt und damit zugleich in seiner Komplexität ernst genommen: Auf der einen Seite wird die Sonderstellung des Menschen als des Wesens, das „aus Liebe geschaffen wurde“ (LS 65), stark gemacht, zum anderen wird aber die Lehre über das Menschsein eingebettet in „drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen: die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (LS 66).

Gerade im Blick auf die theologischen Debatten ist die Frage der (absoluten) Vorherrschaft des Menschen näher zu analysieren: Es geht um das *dominium terrae*, also die Frage nach den Implikationen des biblischen Herrschaftsauftrags, den Gott dem Menschen erteilt hat (vgl. Gen 1,28). Den Anlass zu den Überlegungen stellen die ökologisch-theologischen Diskussionen dar, in denen immer wieder die „Anklage gegen die Theologie laut [wurde], dass der alttestamentlich-jüdisch-christliche Schöpferglaube [...] insofern die Schuld an der gegenwärtigen Umweltkrise trage, als er durch seine Trennung von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, durch seine Entgötterung und Profanisierung der Natur die moderne Naturwissenschaft begründet und durch die Lehre vom ‚dominium terrae‘ die Herrschaft des Menschen über die Natur und damit deren Ausbeutung und Zerstörung ermöglicht, legitimiert, ja angeblich sogar gefordert habe.“²³

Dieser Vorwurf, mit dem biblischen Herrschaftsauftrag sei Tür und Tor für jede Ausbeutung der Erde in menschlicher Selbstherrlichkeit

²³ Sigurd Martin Daecke, „Unterscheiden zwischen der biblischen Botschaft und ihrer Wirkungsgeschichte“, in: Hans Halter/Wilfried Lochbühler (Hrsg.), *Ökologische Theologie und Ethik*, Graz 1999, S. 61–66, hier S. 62.

geöffnet worden, wurde erstmalig in aller Deutlichkeit 1967 von Lynn White in Amerika erhoben²⁴, dann aufgegriffen von Carl Amery 1972²⁵ sowie schließlich von Eugen Drewermann 1981²⁶. Dieser Vorwurf steht auch im Hintergrund der Ausführungen des Papstes.

Aber bereits aus exegetischer Perspektive lassen sich hier – ohne ins Detail gehen zu können – im Blick auf Gen 1 vier Argumente nennen, die verdeutlichen, dass das mit „Herrschen“ und „Untertan machen“ bezeichnete *dominium terrae* nicht über die Zerstörung der Umwelt und Ausbeutung der Natur zur ökologischen Krise führen muss: (1) Die Tatsache, dass Begriffe an anderer Stelle einen negativen Klang haben, muss das nicht auch für die hier fragliche Stelle bedeuten. (2) Auftrag und Recht zur Herrschaft des Menschen über die Natur und Kreatur werden aus seiner Gottebenbildlichkeit abgeleitet, und diese Charakterisierung des Herrschers als Gottes Repräsentant und Statthalter und seiner Herrschaft als Auftrag Gottes schließt ihr zerstörerisches Verständnis aus, durch Ausbeutung würde der Mensch seine „königliche Stellung“ ja gerade verlieren. (3) Der Herrschaftsauftrag ist ausdrücklich ein Segen („und Gott segnete sie“), soll also nur zum Guten dienen. (4) Die sogenannte „Billigungsformel“ („Und siehe, es war sehr gut“) erlaubt nur eine positive Deutung, die eine Schädigung der Natur durch die menschliche Herrschaft ausschließt.²⁷ Dieser exegetische Befund macht also deutlich, dass der genannte Vorwurf die biblische Aussage missversteht. Bei dem Herrschaftsauftrag geht es nicht um eine „absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe“ (LS 67), sondern um ein Herrschen, das „hüten‘ schützen, beaufsichtigen, bewahren, erhalten, bewachen“ (LS 67) meint. Dieses Herrschaftsrecht ist also nicht willkürlich oder despotisch zu verstehen, die anderen Ge-

²⁴ Vgl. Lynn White, „The historical roots of our ecological crisis“, in: *Science* 3767 (1967) 155, S. 1203–1207.

²⁵ Vgl. Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek ²1980.

²⁶ Vgl. Eugen Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg ⁶1981.

²⁷ Vgl. Sigurd Martin Daecke, a. a. O., S. 63.

schöpfe sind beziehungsweise die gesamte Schöpfung ist nicht rücksichtslos für die eigenen Interessen auszubeuten. Die Bibel unterstreicht vielmehr in vielfältigen Bildern die Gemeinschaft alles Lebendigen²⁸; die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor allem Erschaffenen, der Kulturauftrag meint treuhänderische Verwaltung und Fürsorge.

Trotzdem sind die Christen nicht völlig unbeteiligt an der Entwicklung der Ausbeutung und Zerstörung der Erde: Die Christen tragen eine Mitschuld der Kirche am ökologischen Desaster, weil sie ihren biblischen Grundlagen untreu geworden sind. Papst Franziskus spricht auch davon, „dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben“ und dass „wir heute mit Nachdruck zurückweisen [müssen], dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird“ (LS 67). Aus der biblisch begründeten positiv konnotierten Säkularisierung im Sinne der dem Menschen von Gott zugesprochenen Verwaltung der Natur wurde, so formuliert es der evangelische Theologe und Biologe Günter Altner, die moderne „Häresie des Säkularismus“²⁹. Die menschliche Sonderstellung wurde in der Neuzeit zunehmend von der Bindung an Gott gelöst, verabsolutiert und so zur ausbeuterischen Despotie über die Natur, zu selbtherrlicher Willkür. Herrschaftsrecht und Herrschaftspflicht des Menschen sind aber nicht absolut-autonom, sondern relational-autonom zu verstehen. Sehr zugespitzt gegen Amery lautet das dann: „Die Tatsache, dass sich im Gefolge des christlichen Abendlandes rund um die Erde eine tiefgreifende Zerstörung des natürlichen Gleichgewichtes findet, ist nicht den Heilszusagen der jüdisch-christlichen Tradition anzulasten. [...] vielmehr [wurden] diese Zusagen fallengelassen [...] und darüber [pervertierte] die biblisch intendierte

²⁸ Vgl. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, S. 194.

²⁹ Günter Altner, „Unschuld der Bibel, Mitschuld des Christentums“, in: Hans Halter/Wilfried Lochbühler (Hrsg.), *Ökologische Theologie und Ethik*, Graz 1999, S. 66–70, hier: S. 67.

Herrschaft des Menschen über die Natur zu einer technokratischen Ausbeutung³⁰. Hochmütiger und letztlich schädlicher Machtanspruch des Menschen ist sicherlich – nicht nur, aber besonders – heute eine Gefahr, jedoch ist zugleich – das zeigt diese Debatte – dafür ein sehr sensibles Bewusstsein neu erwacht. „Aber solcher Gefahr entgeht der Mensch nicht dadurch, dass er auf Eingriffe in die Natur und auf Kulturgestaltung überhaupt verzichtet.“ Nicht die Ausübung des Kultur- und Herrschaftsauftrages, „sondern deren Verkehrung zu misstrauischer Absage an Gottes Leitung“³¹ hat zur Krise und Debatte darüber geführt.

Zur Konzeption einer Ethik auf der Basis der Schöpfungstheologie

Ausgehend von dem so entfalteteten theologischen Fundament ist nun dessen Relevanz für die Entwicklung einer theologischen Ethik in den Blick zu nehmen, dies sowohl im Sinne einer grundsätzlich-konzeptionellen Ausrichtung als auch im Sinne einer Konkretisierung in dem Ansatz der integrativen Ökologie beziehungsweise Ethik.

Anthroporelationalität statt Anthropozentrismus

In der metaethischen Debatte entwickelte sich die Diskussion, ob es überhaupt legitim ist, den Ansatz der Ethik, so wie es christliche Ethik und auch die sich auf Kant berufende Ethik tun, beim menschenrechtlichen Status und damit bei der Würde des Menschen und seiner daraus resultierenden Sonderstellung festzumachen oder ob es sich dabei nicht um einen ungerechtfertigten und anmaßenden Anthropozentrismus handle. Über längere Zeit standen sich vier un-

³⁰ Ebenda, S. 69.

³¹ Jörg Splett, „Macht euch die Erde untertan? Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs“, in: Alois Buch/Jörg Splett (Hrsg.), *Wissenschaft, Technik, Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik*, Frankfurt a. M. 1982, S. 175–202, hier: S.193f.

terschiedliche Begründungsansätze weitgehend unversöhnlich gegenüber³²: (1) der anthropozentrische Ansatz, in dem als zentraler Maßstab die Würde des Menschen gilt, der ausschließlich im Mittelpunkt allen Denkens und Handelns steht; (2) der pathozentrische Ansatz: Als ethisches Kriterium gilt hier die Empfindungsfähigkeit der Lebewesen. Dieser Ansatz prägt vor allem eine Tierethik aus, die Tieren autonome, vom Menschen völlig losgelöste Rechte zubilligen möchte beziehungsweise die für den Menschen keine darüber hinausgehenden Rechte anerkennt; (3) der biozentrische Ansatz, der – wesentlich auf Albert Schweitzer zurückgreifend – ausgeht von den gleichen Interessen aller Lebewesen (inklusive Pflanzen) und für den es keinen grundsätzlichen Vorrang der menschlichen Interessen gibt; (4) der physiozentrische Ansatz, der in seinem ethischen Maßstab von den Interessen der gesamten Natur ausgeht und die „Rechte der Natur [auf] den gleichen Rang wie die Menschenrechte“³³ hebt.³⁴

In der Weiterentwicklung hat sich eine differenziertere Position herauskristallisiert, die die defizitären Punkte, auf die die genannten einzelnen Ansätze aufmerksam machen, positiv aufgreift und miteinander vernetzt³⁵: Nicht Anthropozentrik, sondern, so formuliert der Sozialethiker Hans-Joachim Höhn und, ihn zitierend, ein Bischofswort, „Anthroporelationalität“³⁶ ist also angesagt: Ein solcher

³² Vgl. Wilfried Lochbühler, *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft*, Frankfurt a. M. 1996, S. 201–318; sowie knapp *Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998, Nr. 86–90, http://www.dbk-shop.de/media/files_public/ipixohxlt/DBK_1219.pdf (06.03.2016).

³³ Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, S. 170.

³⁴ *Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen*, a. a. O.

³⁵ Vgl. Andreas Lienkamp, „Das Nachhaltigkeits-Leitbild in der umweltpolitischen und -ethischen Debatte: Steile Karriere“, in: *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 9, S. 464–469, hier: S. 467.

³⁶ Hans-Joachim Höhn, *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn 2001, S. 88.

ethischer Ansatz „sollte insofern doppelt dimensioniert sein, als er vom Menschen als dem Subjekt moralischer Verantwortung getragen und zugleich für das Wohl nicht nur des Menschen, sondern auch der Mitgeschöpfe engagiert sein muss. Der Mensch steht dabei als Verantwortungssubjekt zwar im Zentrum, bleibt aber streng gebunden an die Grundorientierung einer auch den Eigenwert und die ökologischen Systemzusammenhänge der nicht menschlichen Schöpfung achtenden Verantwortungshaltung.“³⁷ Genau das ist auch die Intention, wenn Papst Franziskus die bisherige Ökologie zu einer „Humanökologie“ (LS 148; 155) weiterentwickeln möchte. Dabei führt er den Begriff in eine größere Weite; er ist hier nicht, wie in den Passagen früherer Enzykliken, in denen er benutzt wurde, auf die Frage der naturrechtlich argumentierenden Sexualethik verengt, sondern in den größeren Kontext eingebunden.³⁸

Demzufolge muss der Mensch, der ursprünglichen Intention der Bibel angemessen, eine Ökologie und in Konsequenz daraus auch eine Ethik im Kontext der Mitgeschöpflichkeit betreiben. Das bedeutet, dass die anderen Geschöpfe nicht einfach „dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen“ (LS 69). Jedes Geschöpf besitzt seinen eigenen Wert, den der Mensch zu achten hat, denn er ist in das Gesamtgefüge dieser Schöpfung eingebettet.

Die Mitgeschöpflichkeit als Perspektive der Einbettung eines jeden Geschöpfes in der Harmonie der gesamten Schöpfung (so die Überschrift vor Nr. 84) ist nur die eine bei einem christlich-ethischen An-

³⁷ Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, a. a. O., Nr. 89.

³⁸ Vgl. dazu Markus Vogt, „Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie“, in: Ingeborg Gabriel/Petra Steinmair-Pösel (Hrsg.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Ostfildern ²2014, S. 64–86, hier: S. 79; sowie Ders., „Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen“, in: *Amos international* 9 (2015), S. 3–10, hier: S. 6; sowie Gerhard Kruip, „Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 7, S. 341–344, hier: S. 343.

satz zu berücksichtigende Dimension. Auf der anderen Seite impliziert das christliche Verständnis vom Menschen immer zugleich die prinzipielle Vorrangigkeit der menschlichen Person; der Mensch ist – und das ist der Kernsatz christlicher Sozialethik – „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ (GS 25; 63). Der Grund dafür liegt in Folgendem: Der Mensch und seine Position in der Schöpfung sind von einer qualitativen Neuheit geprägt, von einer „Besonderheit, die den physischen und biologischen Bereich überschreitet“ (LS 81). Daraus ergibt sich dann in der Perspektive des Papstes auch notwendig, dass der Mensch als Subjekt betrachtet wird, niemals „in die Kategorie des Objekts herabgesetzt werden kann“ (LS 81). Das wiederum hat damit zu tun, dass nur der Mensch ein Wesen ist, das moralisch sein und in Freiheit Verantwortung übernehmen kann. Folglich ist er das einzige Wesen, das Mitgeschöpfe als Thema der moralischen Verpflichtung begreifen kann. Von daher kommt dem Menschen bereits eine Sonderstellung im Gefüge der Schöpfung zu. Das bedeutet aber wiederum nicht, dass Tiere und Lebewesen überhaupt unbeschränkt und einfachhin disponible Objekte sind. Sie haben durchaus ihren Eigenwert, der aber letztlich aus seiner Bezogenheit auf die spezifischen Erlebnisweisen und kulturell vermittelten Wahrnehmungsweisen des menschlichen Subjekts nicht zu lösen ist. Es ist also von einem gestuften Eigenwert zu sprechen.

Das Konzept der „Integralen Ökologie“

Aus dem schöpfungstheologischen Konzept, das in Anlehnung an einige Aussagen der Enzyklika *Laudato si'* aufgezeigt wurde, ergeben sich nun auch wichtige material-inhaltliche Konsequenzen für eine christliche (Sozial-)Ethik, formuliert im Konzept der integralen Ökologie und Ethik, wie es Papst Franziskus als seinen eigenen Lösungsansatz präsentiert und wie es in den folgenden Passagen anklingt:

„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.“ (LS 49) Es geht ihm folglich um ein ganzheitliches Konzept, das mit der auf die Natur bezogenen Komponente untrennbar die menschliche und soziale Dimension verknüpft sieht. Die Fragen nach der ökologischen und der sozialen Gerechtigkeit müssen notwendig miteinander verknüpft gestellt werden, denn „[es] gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern“ (LS 139). Auch wenn es nicht *expressis verbis* genannt wird, klingt in diesen Ausführungen zur Komplexität des Ansatzes der „integralen Ökologie“ das sogenannte Nachhaltigkeitsdreieck (triangle of sustainability) an, das aus den Dimensionen der Ökologie, der Ökonomie und des Sozialen besteht.

Im Detail lassen sich aus drei entscheidenden Kritikpunkten der Enzyklika wichtige Aspekte des Modells „integraler Ökologie“ gewinnen: Zum einen formuliert beziehungsweise erneuert Papst Franziskus die aus seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* bereits bekannte Kritik am Markt: „Der Markt von sich aus gewährleistet [...] nicht die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion.“ (LS 109) Der Markt folgt in Franziskus' Perspektive ausschließlich dem Prinzip der Gewinnmaximierung. Er lässt, so der Papst, die entscheidenden Fragen (die dann auch bereits konstruktive Elemente des Konzepts einer integralen Ökologie formulieren) nach dem „rechte[n] Ausmaß der Produktion, eine[r] bessere[n] Verteilung des Reichtums, ein[em] verantwortungsvolle[n] Umgang mit der Natur oder [...] [nach den] Rechte[n] der zukünftigen Generationen“ (LS 109) und damit die Frage nach dem Humanen, Sozialen und Ökologischen außer Acht. Er sieht hier das „technokratische Paradigma“ (LS 109) am Werk, das dazu tendiert, „Wirtschaft und [...] Politik zu beherrschen“ (LS 109). Mit Recht erkennt er als Problem, dass man immer noch meint, mit den Mitteln der jetzigen Wirtschaft und Technologie alle Umweltprobleme lösen zu können. Er kritisiert, bezugnehmend auf *Caritas in veritate*, das

bestehende Ungleichgewicht zwischen „eine[r] Art verschwenderische[r] und konsumorientierte[r] Überentwicklung“ auf der einen Seite und der anhaltenden Situation entmenschlichenden Elends auf der anderen Seite. Als eindeutiges Defizit benennt er, dass den Ärmsten kein regulärer Zugang zu den Grundressourcen ermöglicht wird – in der Terminologie der neueren christlichen Sozialethik handelt es sich hier um ein Problem sozialer Gerechtigkeit im Sinne partizipativer Gerechtigkeit. Schon in diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass er einen ethischen Maßstab fordert – das meint er, wenn er kritisiert, dass „es weder objektive Wahrheiten noch feste Grundsätze“ (LS 123) gibt: Ein solcher Maßstab muss die unteilbare und unhintergehbare Würde jedes einzelnen Menschen in Verbindung mit dem Bewusstsein von dem Wert jedes Geschöpfes sein, der „Menschenhandel, [...] organisierte Kriminalität, [...] Rauschgift-handel, [...] Handel von Blutdiamanten und von Fellen von Tieren, die vom Aussterben bedroht sind“ (LS 123) unterbindet.

Ein zweiter Aspekt ist ein wissenschaftstheoretischer: Papst Franziskus nennt die der Technologie eigene Spezialisierung und Vielfalt und kritisiert, dass es in diesem Konzept der Moderne kaum gelingen kann, „das Ganze in den Blick zu nehmen“ (LS 110). Auf der Ebene der Wissenschaft, „die angeblich Lösungen für die großen Belange anbietet“ (LS 110), müsste dann aber auch ein umgreifender Horizont in den Blick genommen werden, was aber heute weithin nicht geleistet wird. Das würde, positiv gewendet bedeuten, dass es eines ethischen und/oder religiösen Horizonts bedarf, einer Perspektive aus menschlicher Freiheit, die den Blick zu weiten vermag. In den Worten des Papstes: „Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Erziehungsprogramm, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden.“ (LS 111) Eine einseitig technische – oder, man könnte auch ergänzen: nur ökonomische – Lösung eines Problems würde eine Vereinseitigung bedeuten, die alle vom Papst als so wichtig erachtete Vernetzung außer Acht ließe. So führt er weiter aus (und damit wird zugleich die Verbindung zum nächsten Kritikpunkt hergestellt): „Wenn die ökologische Krise ein Aufbrechen

oder ein Sichtbarwerden der ethischen, kulturellen und spirituellen Krise der Moderne bedeutet, können wir nicht beanspruchen, unsere Beziehung zur Natur und zur Umwelt zu heilen, ohne alle grundlegenden Beziehungen des Menschen zu heilen.“ (LS 119)

Der dritte Aspekt betrifft das Verständnis vom Menschen: Franziskus macht auch im Blick auf die Anthropologie eine ganzheitliche, alle Dimensionen des Menschseins umfassende Sichtweise geltend. Für das von ihm entwickelte Konzept integraler Ökologie bedeutet das, dass „man [...] nicht eine Beziehung zur Umwelt geltend machen [kann], die von den Beziehungen zu den anderen Menschen und zu Gott isoliert ist. Es wäre ein als ökologische Schönheit getarnter romantischer Individualismus und ein stickiges Eingeschlossen-sein in der Immanenz“ (LS 119).

Vor diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, dass mit dem Konzept einer integralen Ökologie Problemlösungen gesucht werden, die die „Wechselwirkungen der Natursysteme untereinander und mit den Sozialsystemen“ (LS 139) in den Blick nehmen. Franziskus führt verschiedene Elemente an, so die Umwelt-, Wirtschafts- und Sozialökologie, die Kulturökologie und die Ökologie des Alltagslebens. Die Relevanz dieser verschiedenen Ökologiebereiche wird sehr konkret ausgeführt: So weist er auf das große Problem hin, dass etwa Klimaveränderungen sich in der südlichen Hemisphäre deutlich stärker als in der nördlichen auswirken, dort also, wo die Menschen arm sind und somit in doppelter Weise zu Opfern der ökologischen Schuld ganzer Länder werden.³⁹ Somit lässt sich festhalten, dass „[d]ie ökologischen Probleme [...] die weltweit höchst ungleiche Verteilung von Vermögen und Lebenschancen weiter [verstärken].“⁴⁰ Die entsprechende und von der Enzyklika geforderte „ökologische Umkehr“ (LS 216) muss darum dem Papst zufolge die christliche Eigentums-

³⁹ Vgl. Ingeborg Gabriel, „Die Enzyklika *Laudato si'*. Ein Meilenstein in der lehramtlichen Sozialverkündigung“. in: *IKaZ Communio* 44 (2015), S. 639–646, hier: S. 642; ferner Markus Vogt, „Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie“, a. a. O., S. 69f.

⁴⁰ Ingeborg Gabriel, a. a. O., S. 643.

ethik, vor allem ihren obersten Grundsatz, demzufolge die Güter der Erde für alle da sind, berücksichtigen, ebenso wie sie der „Option für die Armen“ und einer Kultur der Demut und der Genügsamkeit verpflichtet sein muss (vgl. LS 223f).

Das Konzept der integralen Ökologie impliziert auch ein umfassenderes, ein anderes Verständnis von Fortschritt und Wachstum. Es liegt auf der Hand, dass Papst Franziskus nicht einfach eine quantitative Steigerung technischer oder wirtschaftlicher Möglichkeiten meint, denn daraus resultiere ein Ungleichgewicht der Ökosysteme (vgl. LS 35) und dies gehe nicht einher „mit einer Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen“ (LS 105). Vielmehr geht es ihm um ein Wachstum, das „einen wahren ganzheitlichen Fortschritt und eine Besserung der Lebensqualität bedeutet“ (LS 46), das die bessere Verteilung des Reichtums, einen verantwortungsbewussten Umgang mit der Natur und die Rechte der zukünftigen Generationen mit einbezieht (vgl. LS 109). Er sieht durchaus die „menschliche Freiheit [...] in der Lage, die Technik zu beschränken, sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist“ (LS 112). Die Rede von der anderen Art von Fortschritt macht deutlich, dass hier nicht simple und naive Fortschrittsfeindlichkeit zu unterstellen ist, sondern dass ein Verständnis von Fortschritt im Blick ist, in dem Fortschritt nicht Selbstzweck ist, sondern Kreativität entfaltet im Blick auf eine Verbesserung der Lebensqualität und eine größere Gerechtigkeit.

Fazit

Die vorstehenden Ausführungen konnten zeigen, dass der Kern des bisherigen und im Mainstream verbreiteten Verständnisses von Ökologie eine Engführung darstellt. Aus diesem Grund ist eine Enzyklika, die einen besonderen Akzent auf die Ökologie legt, auch nicht ausschließlich eine Umweltenzyklika. Es wurde deutlich, dass in einem genuin theologischen, umfassenden und angemessenen Schöpfungs-

begriff nicht nur die nichtmenschliche, unberührte Natur impliziert ist. Vielmehr gehören die vielfältigen Wirklichkeitsbereiche und die Anthropologie oder – man könnte es auch so formulieren – die drei Dimensionen des Ökologischen, des Ökonomischen und des Sozialen untrennbar zusammen und müssen in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit reflektiert werden. Jedes der drei Felder führt, wenn es in sich verkapselt ist, zu Einseitigkeiten und Verkürzungen. Ein Ethikansatz allein vom Menschen her, wie er in der Tradition lange üblich war, stellt sich als unterkomplex dar. Das Gleiche gilt aber auch für einen Ansatz allein beim Markt und seinen Gesetzmäßigkeiten – eine Kritik, die in keiner Weise neu ist, aber von Papst Franziskus noch einmal besonders klar formuliert wurde. Aber auch ein Ansatz allein bei der Umwelt und der Natur insgesamt erweist sich als nicht hinreichend. Der theologische Schöpfungsbegriff umfasst ein deutlich komplexeres Gefüge von unterschiedlichen Dimensionen.

Sowohl im theologischen als auch im lehramtlichen Denken wurde hier eine Weiterentwicklung deutlich: Spätestens seit dem Zweiten Vatikanum beziehungsweise mit Paul VI. ist offenkundig, dass ein ganzheitlicher, integraler Humanismus einen entscheidenden Beitrag zum umfassenden Verständnis von Entwicklung leisten kann und muss. Unter dem Eindruck und angesichts der Herausforderungen der Gegenwart kommt nun in jüngerer Zeit die Erkenntnis der konstitutiven Dimension des Ökologischen hinzu.

Diese aufgezeigte Weiterentwicklung verweist auf die Unabschließbarkeit dieses reflektorischen Prozesses, in den das ökologische Denken eingelassen ist. Die sich daraus ergebende Komplexität ist permanent neu zu verhandeln. Genau daher rührt es, dass die Kirche keine in klaren Sätzen formulierten Handlungsanweisungen vorgeben kann. Ihre genuine Aufgabe und eigentypische Funktion ist es vielmehr, den Blick auf das Ganze über die Engführungen und Vereinseitigungen hinaus offen zu halten für das Ganze und zu weiten, im wahrsten Sinne das Katholische als das Allumfassende einzubringen in den stets vor neuen Aufgaben stehenden gesellschaftlichen Diskurs.