

Theologie der Gegenwart

33. Jahrgang 1990

Theologie der Gegenwart

begründet von Viktor Schurr und Bernhard Häring. Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift dient der internationalen wissenschaftlichen Information über den aktuellen Stand der Theologie.

Herausgeber:

Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen in Hennef/Sieg

Redaktion

Klemens Jockwig, Peter Lippert (Hennef), Augustin Schmied (München)

Schriftleitung:

Josef Römelt

Anschrift der Redaktion:

D-W 5202 Hennef/Sieg, Postfach 13 61
Tel. (0 22 42) 8 89 80

Redaktioneller Beirat:

Heinz Giesen (Hennef), Johannes Gründel (München), Bruno Hidber (Rom),
Raimund Ritter (Gars), Hermann Stenger (Innsbruck/München), Rolf Decot (Mainz),
Theodor Schneider (Mainz)



**Verlag Butzon & Bercker GmbH · Hoogeweg 71
Postfach 215 · D-W 4178 Kevelaer 1**

Inhaltsverzeichnis 1990

Artikel

| | |
|--|---------------|
| BOUDENS, R.: Die Aktualität John Henry Newmans | 336–344 (IV) |
| FÜRST, W.: Von innen heraus bauen. Zur Aktualität der Frage Johann Baptist HIRSCHERS: „Wie soll das Christentum in der Gegenwart unter uns lebendig werden?“ | 82–97 (II) |
| FURGER, F.: Subsidiaritätsprinzip. Gestaltungsprinzip nur für die weltliche Gesellschaft oder auch für die Kirche? | 327–335 (IV) |
| GOERGEN, A.: Das große Sammeln, das es noch nie gab. Der Ausgang einer prophetischen Vision (Jesaja Kapitel 66) | 98–106 (II) |
| GUTH, R.: Aspekte medienethischer Verantwortung | 49–54 (I) |
| HEINEMANN, G.: Für eine fähige Priesterschaft. Bemerkungen zur Römischen Bischofssynode von 1990 | 161–171 (II) |
| HERBERG, J.: Volksfrömmigkeit, Verkündigung und Theologie. Versuche über ein schwieriges Grundlagenthema kirchlichen Handelns | 315–326 (IV) |
| HILPERT, K.: Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt? | 37–48 (I) |
| MENNEKES, F.: Das Christusbild im Wandel. Theologie in Bildern | 227–235 (III) |
| MÜNK, H. J.: Angst und Furcht vor Technik. Überlegungen zu einem ethisch verantworteten Umgang im Anschluß an neue sozial-empirische Untersuchungen | 236–247 (III) |
| OBERFORCHER, R.: Überlieferung und Erstarrung: Bibeltheologische Gedanken zur Ambivalenz von Traditionen | 134–146 (II) |
| PIEPKE, J.: Die Frage der Menschenrechte im Amerika des 16. Jahrhunderts | 20–36 (I) |
| SCHLÖGEL, H.: Neue geistliche Bewegungen. Ein Beitrag zum Ethos in der Kirche | 256–266 (III) |
| SCHMIED, A.: Ein Außen, das zuinnerst betrifft. Kirchliches Selbstverständnis im Blick auf das Judentum | 107–118 (II) |
| SCHULZ, E.: Erneuerter Miteinander von Theologie und Volksreligiosität? Pastoraltheologische Erwägungen | 307–314 (IV) |
| VAN DE SPIJKER, H.: Das Schiff der Kirche – die Arche Noachs – das Jonas-Boot. Drei maritime Kirchenbilder | 172–178 (II) |
| VIDAL, M.: Die Moraltheologie als Dienst an der Sache des Menschen. Zur grundlegenden Orientierung unserer heutigen Moraltheologie | 3–19 (I) |
| WAHL, H.: „Stell dich in die Mitte“ – Subjekt werden in der Kirche. Psychoanalytische Bausteine zu einer anthropologisch fundierten Kriteriologie | 153–160 (II) |
| WESS, P.: Gemeindekirche als vorrangiger Ort der Glaubenserfahrung. Ein Paradigmenwechsel in der Theologie und seine Konsequenzen für die Praxis | 147–152 (II) |

| | |
|---|---------------|
| YOSHIYAMA, F. N.: Moraltheologie im „postmodernen“ Japan. Vom Sinn der Befreiungstheologie im japanischen Kontext | 248–255 (III) |
| ZERFASS, R.: Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur | 119–125 (II) |
| ZULEHNER, P. M.: „Zur Welt kommen . . .“ Zur Auseinandersetzung um das Zweite Vatikanum | 126–133 (II) |

Theologische Durchblicke

| | |
|--|---------------|
| FASSBENDER, P.: RU 486 – Eine Herausforderung für die medizinische Ethik | 267–284 (III) |
| INHOFFEN, P.: Das „Recht auf Wahrheit“ und die Falschrede in besonderen Situationen | 345–356 (IV) |
| MOLL, H.: Die Internationale Theologische Kommission im Spiegel ihrer Publikationen | 284–290 (III) |
| SCHMITZ, J.: Es muß nicht immer Messe sein. Anregung zur Wiederbelebung außersakramentaler Gottesdienste | 357–364 (IV) |
| SPIEGEL, E.: Alles, was atmet . . . Neuere Literatur zur Tierethik | 55–64 (I) |

Praxisberichte

| | |
|---|--------------|
| EGGER, K./RIML, M.: Lärchenclub und Ebener Kreis | 190–197 (II) |
| PISSAREK-HUDELIST, H.: „Weggemeinschaft auf Zeit“ | 197–201 (II) |
| SCHAUPP, K.: Das Pastoraljahr in den Diözesen Innsbruck, Feldkirch und Bozen-Brixen | 179–190 (II) |

| | |
|---|--------------|
| Bibliographie Hermann Stenger zum 70. Geburtstag | 202–205 (II) |
|---|--------------|

Literaturbericht

| | |
|--|---------------|
| GIESEN, H.: Botschaft und Geschichte Hilfen zum Umgang mit der Heiligen Schrift | 297–303 (III) |
|--|---------------|

Theologisches Interview

| | |
|---|---------------|
| FUNKE, D.: Psychotherapie und Glaube. Zum aktuellen Streit um Eugen Drewermann | 291–296 (III) |
| HÄRING, B.: Die Loyalität der Kritik | 65–70 (I) |

Buchbesprechungen

| | |
|--|-----------|
| Religionswissenschaft/Fundamentaltheologie (38. Internationaler Kongreß in Königstein/Ts., Thoma, C., Busse, H., Biser, E., Bautz, W. F. [Hg.] | 71–75 (I) |
|--|-----------|

| | |
|---|--------------|
| Kirchenrecht (Lüdecke, N.) | 76–77 (I) |
| Pastoraltheologie/Katechetik (Stenger, H. [Hg.], Stenger, H., Häring, B., Lange, G., Popp, G.) | 206–214 (II) |
| Religionswissenschaft (Baudler, G., Kleinknecht, K. Th., Huth, A./Huth, W., Bühlmann, W.) | 215–219 (II) |
| Kulturkritik (Niewiadomski, J. [Hg.], Fromm, E.) | 219–220 (II) |
| Dogmatische Theologie (Ganoczy, A., Schilson, A. [Hg.]) | 365–368 (IV) |
| Glaube und Leben (Fürst, G. [Hg.]), Müller, A.) | 368–370 (IV) |
| Probleme der Frömmigkeit (Boberski, H., Franzoni, G., von Gagern, F. E., Maron, G., Altermatt, U.) | 371–377 (IV) |
| Kirchenrecht (Puza, R./Kustermann, A. [Hg.], Bosch, F. W.) | 377–379 (IV) |

Verzeichnis der Zeitschriften

die der Schriftleitung im Austausch zur Verfügung stehen

| | | |
|---|--|--|
| Anglican Theological Review (GB) | Kairos (A) | Speling (NL) |
| Arzt und Christ (A) | Katechetische Blätter | Stimmen der Zeit |
| Augustinianum (I) | Kerygma und Dogma | Studia Moralia (I) |
| Bibel und Liturgie (A) | La Scuola Cattolica (I) | The Ecumenical Review (CH) |
| Carmelus (I) | La Vie Spirituelle (F) | The Heythrop Journal (GB) |
| Christus (F) | Lumen Vitae (B) | Theological Studies (USA) |
| Communio Viatorum (CS) | Lutherische Monatshefte | Theologisch-Praktische Quartalschrift (A) |
| Diakonia | LWB-Report (CH) | Theologische Revue |
| Divinitas (I) | Masses Ouvrières (F) | Theology (GB) |
| Dokumente | Materialdienst Bensheim | Theology Digest (USA) |
| Esprit et Vie (F) | Mérleg (A) | Tijdschrift voor Theologie (NL) |
| Estudio Agustiniiano (E) | Moralia (E) | Universitas |
| Franziskanische Studien | Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (CH) | Worship (USA) |
| Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (CH) | New Testament Studies (GB) | Wort und Antwort |
| Gereformeerde Theologisch Tijdschrift (NL) | Österreichisches Archiv für Kirchenrecht (A) | Zeitschrift für das gesamte Familienrecht |
| Gregorianum (I) | Orientierung (CH) | |
| Grenzgebiete der Wissenschaft (A) | Pastoralblatt | |
| IBW-Journal | Pastoraltheologie | |
| Interpretation (USA) | Priest and People | |
| Irénikon (B) | Quatember | |
| Journal of Biblical Literature (USA) | Rassegna di Teologia (I) | Bei den ausländischen Zeitschriften bedeutet: A Österreich; B Belgien; BR Brasilien; CH Schweiz; CS Tschechoslowakei; E Spanien; F Frankreich; GB Großbritannien; I Italien; NL Niederlande; USA Vereinigte Staaten von Amerika. |
| Journal of Ecumenical Studies (USA) | Razon y Fé (E) | |
| Journal of the American Academy of Religion (USA) | Revista Eclesiastica Brasileira (BR) | |
| | Sacerdos (B) | |
| | Salesianum (I) | |
| | Salmanticensis (E) | |
| | Selecciones de Teologia (E) | |

K. HILPERT

Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt?

Auch wenn es der Ethik innerhalb und außerhalb der Kirche um die „Sache des Menschen“ gehen muß, führt eine anthropozentrische Engführung sittlicher Reflexion in eine Sackgasse. Das ist innerhalb der modernen neuzeitlichen anthropozentrisch-technischen Kultur nur allzu deutlich geworden. Die bloße Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse des Menschen mit einer expansiven Technik – und sei sie auch noch so sehr an der Sicherung grundlegender menschlicher Lebensinteressen ausgerichtet – zerstört das Gleichgewicht der Natur. Die ökologische Krise und andere Probleme unserer Gesellschaft haben das radikal bewußt gemacht. Wo aber ist die Grenze technischer Kultur zu ziehen? Welche Kriterien gibt es, um Sinn und Grenzen technischer Gestaltung der Welt auszumachen? Wie soll der Mensch das Gegenüber seiner Gestaltungsmacht und des zerstörbaren Eigenzusammenhangs der Natur verstehen? – Dr. habil. Konrad Hilpert, geb. 1947, ist Autor zahlreicher Beiträge zur moraltheologischen Hermeneutik, zur Ehe- und Familienethik sowie zur Sozial- und Umweltethik. Zu seinen Veröffentlichungen siehe seinen Beitrag in dieser Zeitschrift: „Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis“, in: *TbG* 32 (1989) 38–52.

I. Die bedrückende Gegenwart der Frage

Wenige Themen haben die Menschen in den letzten Jahren mit solcher Stetigkeit beunruhigt wie gerade die Bedrohung der natürlichen Umwelt. Es hat spektakuläre Unfälle gegeben, die Millionen von Menschen in Atem gehalten haben, wie der Reaktorunfall in Tschernobyl, der Brand im Giftstofflager von Sandoz in Basel, das Auslaufen der Exxon Valdez vor der Küste Alaskas. Kaum ein Tag vergeht, ohne daß nicht wenigstens über regionale Unfälle oder akute Umweltbedrohungen berichtet wird. Und wenn die schlechten Nachrichten ausbleiben, dann sind noch genügend Probleme übrig, die über die Tagesaktualität hinaus drücken: Rückstände in den Lebensmitteln, die Anreicherung von Luft und Meeren mit Schadstoffen, die Erwärmung der Troposphäre, die Löcher in der Ozonschicht, die Deponierung von Müll, die Smogbildung über den Städten, das Aussterben von Pflanzen und Tieren.¹

Bei vielen hat das Vertrauen, daß der technisch-wirtschaftliche Fortschritt mehr oder weniger automatisch auch eine Zunahme an Lebensqualität bedeutet, einen „Knacks“ bekommen; an Stelle der Zuversicht haben sich Zweifel eingestellt, ob der erreichte Stand und erst recht die Fortsetzung der bisherigen Entwicklung nicht über kurz oder lang zu massiven Beeinträchtigungen des Lebens oder gar zu katastrophalen Zerstörungen führen müßten. Wie tief die Besorgtheit reicht, läßt

¹ In der Bundesrepublik berichtet das Umweltbundesamt alle paar Jahre mit einer ausführlichen Dokumentation über die Umweltsituation: „Daten zur Umwelt“ erschien 1984 zum ersten Mal. Die jüngste, dritte Ausgabe erschien im Sommer 1989.

sich beispielsweise Äußerungen von Kindern über die Zukunft entnehmen, die „Die Zeit“ vorigen März im Rahmen eines Wettbewerbs zum Thema „Wie stelle ich mir meine Zukunft vor?“ veröffentlichte². Ein elfjähriges Mädchen schrieb da etwa:

„Ich möchte nicht über meine Zukunft schreiben, sondern über die Zukunft der Erde. Ich mache mir nämlich schon lange Gedanken über die Zukunft, nicht, wie manche Leute glauben, über Kaugummis, Discos und Comics.

In Zukunft werden wir alle in Hochhäusern, ähnlich wie Konservendosen, leben. Die Menschen laufen in Schutzanzügen mit Sauerstoffhelmen herum. Jeder ist in Hetze. Die Tiere sind durch das Gift, das wir in die Luft pumpen, gestorben. Bäume und Sträucher sind zubetoniert. Niemand denkt mehr an gesunde Luft, Tiere und Liebe. Der Mensch ist zur Maschine geworden. Kinder leben in Erziehungsheimen, wo sie nichts lernen können, als Computer zu steuern und Reaktoren zu bedienen. Gefühle haben keinen Platz.

So wird unsere Welt, wenn man nichts dagegen tut. Aber man kann viel tun, um uns und die Welt zu retten, z. B. Produkte, die wir täglich kaufen, umweltfreundlicher verpacken. Manchmal wünsche ich mir, daß ein riesiger Vulkanausbruch all unsere Mülldeponien, Kernkraftwerke und Atommeiler weit wegschleudert, so daß einige vernünftige Menschen unsere Erde neu aufbauen können.“

Diese Äußerung ist nur eine unter vielen ähnlichen, die einen bestürzen können. Das Bild, daß von der Zukunft entworfen wird, ist bedrückend; bedrückend vor allem deshalb, weil es aus Elementen zusammengesetzt ist, die es als Einzelphänomene in unserer Gegenwart schon gibt. Bemerkenswerterweise ist die Grundhaltung, die darin zu finden ist, dennoch nicht Schicksalsergebenheit oder Resignation, die aus Verbitterung gewachsen ist, sondern Engagement, das appellieren möchte, ja fast so etwas wie Hoffnung, die sagt: ‚Wir können ja etwas dagegen tun!‘

Daneben gibt es freilich auch ganz andere Stimmen. Manche wollen lediglich eine bessere Sicherung gegen Risiken und möglichst schnelle technische Lösungen da, wo etwas passiert ist, halten aber nichts von Diskussionen grundsätzlicher Art. Sie vertrauen auf die Findigkeit der zukünftigen Technik und machen sich mit der Allerweltsformel Mut, es werde schon irgendwie gutgehen. Wiederum andere reden vom ökologischen Kollaps und sehen ihn mit einer unerbittlichen Zwangsläufigkeit auf uns zukommen. Sie sagen allem ab, was noch bis in die jüngste Zeit hinein Grund eines stolzen kulturellen Selbstbewußtseins war: „Technik“, „wissenschaftliche Rationalität“, „Fortschritt“, „ökonomisches Wachstum“, bisweilen auch „Aufklärung“ sind für sie Reizwörter. Katastrophenangst und Weltuntergangsgewißheit scheinen hier Elemente der Alltagswelt zu sein.

Bei den folgenden Überlegungen geht es um die Frage, welche Verantwortung wir für die Erhaltung der natürlichen Umwelt tragen. Es handelt sich also weder darum herauszufinden, wie dieses oder jenes ökologische Problem technisch gelöst werden kann und was dies kosten würde, noch soll denen zugestimmt werden, die behaupten, grundsätzliche Überlegungen seien überflüssig, es käme nur auf die politischen Maßnahmen an.

² Die Zeit vom 3. 3. 89, S. 99.

II. Fünf mögliche Antworten in ihrem Für und Wider

Wenn man sich die Frage stellt, warum der Mensch heute Verantwortung dafür tragen soll, daß die natürliche Umwelt, in der wir alle leben, „nicht unwiederbringlich zerstört, nicht verschandelt und verschwendet und nicht bis in den letzten Winkel ihrer Ursprünglichkeit beraubt wird“³, dann könnte *eine* mögliche Antwort so lauten: ‚Das liegt doch einfach in seinem ureigensten Interesse. Verunreinigung von Wasser und Boden fallen doch letzten Endes auf ihn selbst zurück, indem sie seine Gesundheit bedrohen oder die Gesundheit anderer, für die er dann haften muß.‘ Was uns schadet, das suchen wir zu vermeiden. Niemand ist so töricht, etwas zu essen, von dem er genau weiß, daß es ihn krank macht. Analog würde der eigentliche Grund der menschlichen Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt lauten: Es soll all das an Eingriffen in die Umwelt unterbleiben, was uns selbst schaden würde. Tritt aber doch der Fall eines solchen Schadens ein, dann muß er eben wieder behoben werden, so weit und so billig, wie es geht.

Die ausschließliche Ausrichtung an den eigenen Interessen ist vielleicht nicht sonderlich moralisch; aber sie kann unter Umständen recht effektiv eingesetzt werden, etwa indem der Gesetzgeber die Schädigung der Eigeninteressen durch Geldbußen u. ä. künstlich herstellt. Dafür benötigt er allerdings noch andere Begründungen als nur den Hinweis auf die eigenen Interessen. Ein Großteil der Vorgänge und Praktiken, die der Umwelt gefährlich sind, ist nämlich gerade von der Art, daß die Schäden über die Interessen der jeweiligen Verursacher hinausreichen. Der Öltanker, der im vergangenen Jahr vor Alaska auf ein Riff fuhr, löste eben nicht nur Schadensfolgen für den betrunkenen Kapitän und die Betreibergesellschaft aus; empfindlich in Mitleidenschaft gezogen wurde vielmehr auch die Bevölkerung, die auf Jahrzehnte mit verschmutzten Küsten leben muß, die Meerestiere, die verendeten, die Fischer, die für Jahre ihre Fischgründe verloren haben, die Verbraucher, für die sich Fisch und Öl verteuerten. Noch viel deutlicher zeigt das Problem des Ozonlochs das Ungenügen des Hinweises auf die eigenen Interessen: Die Schädigung in Form erhöhter Hautkrebsraten als Folge ungebremsten FCKW-Verbrauchs heute würde erst in etwa 20 Jahren einsetzen!

Erholungswert der Natur

Was wir als Schädigung unserer Eigeninteressen ansehen, ist uns gewöhnlich dort am deutlichsten, wo es um Beeinträchtigungen der Gesundheit und um Beschädigungen von materiellem Eigentum geht. Bezieht man in den Umfang dessen, was man als „Schaden“ versteht, auch das leibseelische Wohlbefinden ein, dann kommt man zu einem *zweiten* Typ von Begründung, warum der Mensch zur Schonung der Natur verpflichtet ist. Dieser zweite Typ geht aus von der Tatsache, daß wir Natur zur Erholung benötigen, zum Ausspannen und sich mit sich selbst wieder in Übereinstimmung bringen. ‚Natur soll erhalten bleiben, weil wir sie in ihrer Schönheit und in ihrem Erholungswert brauchen‘ – so könnte man dieses Argument zusam-

³ So die Formulierung bei D. Birnbacher, Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders. (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 103–139, hier: 104.

menfassen. Wir wollen ja nicht bloß sauberes Wasser trinken können, sondern im Rhein oder in einem anderen Fluß auch Fische leben sehen oder gar darin baden können. Wir wollen den Ausblick auf die Berge ohne störende Seilbahn und krönende Berghotels. Selbst in den Städten wünschen wir Parks und Grünstreifen, in denen der Wechsel der Jahreszeiten und das Spiel der Farben noch wahrgenommen werden können.

Dieser zweite Begründungstyp reicht zurück bis in die letzten Jahrhunderte. In neuerer Zeit sind ihm die Anlage von Landschaftsgärten und Grünflächen in den Städten, die Einrichtung von Naturschutzgebieten sowie der Schutz vom Aussterben bedrohter Pflanzen und Tiere zu verdanken⁴. Freilich erweist sich auch dieser Gedanke bei näherem Zusehen bald als nicht ausreichend. Erlaubt er doch, den Schutz der Natur auf bestimmte Reservate zu beschränken. Überdies zeigt sich heute gerade in den Erholungsregionen, daß das geballte Bedürfnis an Erholung durch den Genuß von Natur in ihrer Ursprünglichkeit selbst zum Zerstörungsfaktor von Natur werden kann.

Die Natur als Lebensgrundlage aller

Sehr viel weiter geht deshalb eine *dritte* Antwort auf die Frage nach dem Grund der Verantwortung des Menschen für die Natur. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem Wissen, daß alle Menschen auf Natur als ihre Lebensgrundlage angewiesen sind. Störungen, die einige oder auch ein ganzes Land an einer Stelle der Erde in der Natur bewirken, gehen letztlich auch zu Lasten anderer und aller. Um diesen Gedanken zu veranschaulichen, werden oft die Bilder von der Erde als „Raumschiff“ oder als „Boot, in dem alle sitzen“ benutzt. Sie machen an Erfahrungsgegenständen aus unserer Lebenswelt, von denen schon jedes Kind einen Begriff hat, verstehbar, daß die kleineren und größeren Lebensräume einer Stadt, einer Gegend oder eines Landes nicht einfach für sich stehen, sondern selbst noch einmal Teile viel umfassenderer Lebenseinheiten sind. Luft, Wasser, Klima etwa sind solche größeren Einheiten, die überaus viele betreffen, die sich aber nicht wie Grundstücke verteilen, bewahren oder zugrunderichten lassen. Wir merken heute in vielen Bereichen massiv, daß die Probleme einer gestörten Umwelt nicht an Landschafts- und Staatsgrenzen haltmachen: Ein versalzter Fluß bleibt versalzt, wenn er im Nachbarland weiterfließt, mit Industriestäuben angereicherte Wolken bleiben belastend, auch wenn sie erst 200 Kilometer weiter niedergehen. Ja, inzwischen zeichnen sich bereits ökologische Probleme mit weltweiter Reichweite ab: die Abholzung der tropischen Regenwälder mit ihren schlimmen Auswirkungen auf die globale Wettersituation, das Vordringen der Wüstenzonen in Afrika, die Endlagerung von hochgiftigem Müll, der in den Industrieländern erzeugt und dann in die Länder der Dritten Welt gebracht wird.

Der Grundsatz einer Umweltethik, die auf dieser globalen Situation aufbaut, könnte etwa so lauten: „Wir dürfen mit der natürlichen Umwelt nicht so umgehen, daß sie nur uns nicht zum Schaden gereicht, sondern auch nicht so, daß sie Menschen

⁴ Zur Idee der Landschaftspflege und des Naturschutzes s. einige historische Informationen in: H. Bick u. a. (Hg.), *Angewandte Ökologie – Mensch und Umwelt*, Bd. I, Stuttgart 1984, 5–15.

und Völker anderswo auf dieser Welt zu Raubbau, Verbrauch und Vergiftung zwingt.‘ Man könnte auch spröder sagen: Die Menschen, die in den hochtechnisierten Ländern leben, dürfen nicht nur ihr eigenes Wohl im Auge haben, sondern sollten auch das der anderen auf dieser Welt maßgeblich berücksichtigen.

Verantwortung für zukünftige Generationen

Verändert man nun den Umfang derer, die mit „alle Menschen auf der Welt“ gemeint sind, so ergibt sich ein vierter Begründungstyp für moralische Verantwortung des Menschen bezüglich der natürlichen Umwelt. Sein Ausgangspunkt stimmt mit dem des vorhergehenden überein, nämlich: Jeder Mensch ist auf Natur als Lebensgrundlage angewiesen. Der entscheidende Unterschied zum vorhergehenden Begründungstyp besteht darin, daß bei dem jetzigen in die Größe „alle Menschen“ auch die künftig auf dieser Erde lebenden Menschen aufgenommen werden. Die Pflicht zur Erhaltung der Natur ergibt sich dann als Ausdruck der Verantwortung für zukünftige Generationen. Genauer betrachtet geht es um deren Wohl, um ihre Chance, an den natürlichen Lebensbedingungen gemessen ähnlich qualitativ leben zu können wie wir jetzt. Im Grunde geht es um nichts anderes als um ein Stück Gerechtigkeit gegenüber den Späterlebenden, das man etwa in den Worten ausdrücken könnte: ‚Wir müssen, soweit uns das möglich ist, alles daransetzen, den späteren Generationen von Menschen jene durch Zerstörung oder Verbrauch von natürlicher Umwelt verursachten Einschränkungen und Verschlechterungen der Lebensbedingungen zu ersparen, die wir, würden sie uns zugemutet, ablehnen würden.‘ Einfacher gesagt, sind wir dazu verpflichtet, die Interessen der künftig Lebenden schon jetzt beim Umgang und bei der Nutzung der Natur zu berücksichtigen; sie selbst können ihre Interessen ja noch nicht zu Wort bringen, während wir, die wir in der Gegenwart leben, durchaus in der Lage sind, ihre in der Zukunft liegenden Chancen schon jetzt zu schmälern. Folglich muß erkundet werden, was größere Eingriffe in den Naturkreislauf und was neue Technologien langfristig für Folgen und auch Nebenfolgen haben. Manchmal wird der gleiche Gedanke auch so gefaßt: Die Natur, die Atmosphäre, das Großklima, das Trinkwasser, die Vielfalt der Arten, die Meereslandschaften und ähnliches mehr sind der gemeinsame Besitz der ganzen Menschheit.⁵ Und es gibt eigentlich keinen vernünftigen Grund, warum die jetzt lebende Generation von Menschen ein Recht haben sollte, all dieses für sich allein zu verbrauchen.

Gegenüber diesem vierten Ansatz, eine Verpflichtung des Menschen zur Sorge für die Natur zu begründen, scheint der Einwand möglich, daß in ihm die Tiere nicht als schonungswürdig erscheinen. Sind sie aber nicht auch oder vielleicht sogar der zunächst bedrohte Teil der Natur? Ja, oft wird sogar ein grundsätzlicheres Beden-

⁵ So wurde der Meeresboden durch eine UN-Resolution von 1970 zum „gemeinsamen Erbe der Menschheit“ erklärt (Näheres dazu bei O. Kimminich, *Einführung in das Völkerrecht*, München (3)1987, 395f. Zur genaueren Ausfaltung dieser Argumentationsfigur in ihren verschiedenen Anliegen s. aus juristischer Sicht z. B. W. A. Kewenig, Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff?, in: J. v. Münch [Hg.], *Staatsrecht – Völkerrecht – Europa-recht*, Berlin u. a. 1981, 385–406).

ken geäußert, nämlich: In allen vier bisher vorgestellten Antworten verläuft die Argumentation eigentlich immer so, daß die Natur um des Menschen willen geschützt und schonend behandelt werden soll; der zentrale Bezugspunkt aller Argumente scheint hier letztlich immer *der Mensch*, der die Natur braucht, zu sein. Sind aber nicht die Natur und alle nichtmenschlichen Kreaturen in der Natur schon „an sich“ schützens- und erhaltenswert?

Eigenrechte der Natur?

Dieser Einwand wird manchmal zu einem *fünften* Typ von Antwort auf unsere Ausgangsfrage weitergeführt: Danach hat der Mensch eine moralische Verpflichtung gegenüber allem, was überhaupt an und in der Natur existiert. Man drückt diesen Standpunkt oft so aus, daß man ähnlich wie von den Menschenrechten von den Eigenrechten der Natur bzw. der Tiere, Pflanzen, Landschaften, ökologischen Kreisläufe usw. spricht. Als kulturgeschichtliches Beispiel wird häufig die beeindruckende Rede zitiert, mit der der Indianerhäuptling Seattle 1855 dem amerikanischen Präsidenten auf die Aufforderung antwortete, das Gebiet seines Stammes zu verkaufen⁶. Ähnlich war der Standpunkt Albert Schweitzers, der allerdings von der Heiligkeit des Lebens als solchem sprach: Der wahrhaft moralische Mensch reißt kein Blatt vom Baum ab, breche keine Blume und achte darauf, kein Insekt zu zertreten.⁷

Auch dieser Standpunkt führt freilich in manche theoretischen Schwierigkeiten. Das hängt vor allem damit zusammen, daß der Weg, solche Eigenrechte überhaupt einmal zu erkennen, und die Entscheidung, welche Rechte im Konfliktfall höher zu bewerten sind, eben nur über den Menschen führen kann. Zum anderen geschieht auch in der Natur, wo sie vom Menschen ungestört bleibt, vieles, was wir nach menschlichen Beurteilungsmaßstäben brutal, sinnlos oder destruktiv nennen müssen, nämlich Vernichtung, Qual, Ausrottung, Schmarotzertum, Chaos, Verschwendung. Auch die praktischen Schwierigkeiten, die mit dieser Sicht verbunden sind, sind nicht gerade klein. Insbesondere läßt sie sich kaum mit letzter Konsequenz durchhalten: Das zeigt sich schon bei den Notwendigkeiten der Ernährung, erst recht aber bei der Bekämpfung von Krankheiten, die durch Kleinstlebewesen verursacht sind. Albert Schweitzer hat übrigens ganz klar gesehen: „Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren.“⁸

⁶ Die wichtigsten Passagen dieser Rede sind abgedruckt in: E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg (3)1981, 161–165.

⁷ Vgl. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik (Kulturphilosophie – 2. Teil)*, in: *Gesammelte Werke in 5 Bden.*, hg. v. R. Grabs, München o.J., II, 378.

⁸ Ebd. 387.

In *einem* Punkt feilich hat diese Sichtweite recht, nämlich, wenn sie darauf insistiert, daß wir auch Tieren gegenüber Verpflichtungen haben. Die in Europa bis in die jüngste Zeit kaum bestrittene, auf das römische Rechtsdenken zurückgehende Auffassung, alles Wirkliche sei entweder Person oder Sache und die Tiere seien den Sachen zuzuordnen, ist deshalb in jüngster Zeit zurecht korrigiert worden. Denn auch die Tiere können Schmerzen leiden, Hunger verspüren, von Angst gepeinigt werden, Wohlbehagen und Ungemach empfinden. Damit haben sie aber etwas mit uns Menschen gemeinsam, das bei uns Menschen als konstitutives Element von Subjektsein gilt. Die Verpflichtung gegenüber Tieren muß also nicht auf zweifelhafte Eigenrechte zurückgreifen, sondern ergibt sich schon aus dieser Gemeinsamkeit. Man könnte durchaus sagen: Alle Lebewesen verdienen in *dem* von uns respektiert zu werden, was sie mit den Menschen gemeinsam haben. Infolgedessen sind wir dazu verpflichtet, jede unnötige Zufügung von Schmerz, jede willkürliche Tötung und jede Mißachtung der artspezifischen Lebensbedürfnisse zu vermeiden. Und selbst dort, wo es darum geht, durch Tierversuche Menschen vor Schmerz, frühzeitigem Tod oder Leiden zu bewahren, müssen diese Versuche unter optimaler Schonung durchgeführt werden.

III. Sorge für die Schöpfung

In der Sicht des christlichen Glaubens gilt die Natur für *mehr* als nur die Voraussetzung und das Material menschlichen Daseins und Wirkens. Sie gilt nämlich auch als Schöpfung Gottes. Dadurch, daß der Glaube von der Natur als Schöpfung spricht, möchte er zum Ausdruck bringen, daß die Natur in einer Beziehung steht, die über den Menschen und über alles Vorhandene hinausreicht. Dem liegt eine Erfahrung zugrunde, die Menschen immer wieder machen: Sie erfahren sich als gewährt. Wir können nie ganz von vorn mit uns anfangen, wir sind uns schon immer im voraus gegeben. Sobald wir beginnen, diese bestimmte Person sein zu wollen, merken wir, daß wir bereits sind und daß wir die Fähigkeit schon in uns tragen, uns zu diesem oder jenem zu machen.

Mit-Geschöpflichkeit

Von Natur und Mensch bekennen, daß sie Schöpfung Gottes sind, besagt, daß sich *alles*, was nicht Gott ist, in diesem Verhältnis des Gewährtseins befindet. Wie unterschiedlich, ja vielleicht sogar gegensätzlich die einzelnen Kreaturen auch sein mögen, sie haben darin eine Gemeinsamkeit und bilden darin eine Gesamtheit, daß sie ihr Dasein nicht aus sich selbst haben. Es hat sich in der Theologie der letzten Jahre eingebürgert, diese grundlegende Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeit als *Mit-Geschöpflichkeit* zu bezeichnen.

Mit-Geschöpflichkeit erschöpft sich aber keineswegs darin, daß alles – letztlich – von Gott herkommt. Mit-Geschöpflichkeit beinhaltet auch nicht bloß, daß alle diese Geschöpfe, also Menschen, Tiere, Pflanzen und Dinge, begrenzt und vergänglich sind. Vielmehr beinhaltet Mit-Geschöpflichkeit auch die Beobachtung, daß es inmitten des Chatoischen und Verschwenderischen der Natur mehr gibt als nur Chaos und Verschwendung, nämlich auch: Gesetzmäßigkeiten, Kreisläufe, Ordnungen im Kleinen und im Kleinsten, Zusammengehörigkeit im Großen.

Solche Beobachtungen waren für die Glaubenden immer wieder Anlaß, im Schönen und sinnvoll aufeinander Abgestimmten der Natur etwas zu sehen, worin sich die Fürsorglichkeit und Freundschaft Gottes niederschlägt. Es ist dieser Sicht zufolge gleichsam eine Idee von Gott in die Geschöpfe und in die Zusammenhänge und Ordnungen eingegangen. Die erste Schöpfungserzählung bringt diese Überzeugung damit zum Ausdruck, daß sie am Abend jedes Schöpfungstages die Feststellung wiederholt: Und Gott sah, daß es gut war. In der Theologiegeschichte hat es auch immer wieder den Gedanken gegeben, daß alles Geschaffene „Spuren Gottes“ enthalte, also sozusagen Fußabdrücke, die, wenn man ihnen nur nachgeht, zu Gott führen. Man kann in der Schöpfung etwas „verstehen“, sie ist nicht schlechthin unbegreifliche Gegebenheit.

Zugleich weiß der Glaube auch, daß diese Schöpfung noch unfertig ist. Sie ist für ihn auf eine bessere Zukunft hin aus, hat noch nicht ihre Endgestalt. Deshalb ist in den Hoffnungstexten der Bibel manchmal die Rede von der *neuen* Schöpfung. Das Neue Testament bringt diese Hoffnungen auf eine erneuerte Schöpfung zusammen mit der Botschaft von Gottes erlösendem Handeln in Jesus Christus. Paulus spricht im 8. Kapitel des Römerbriefs sogar davon, daß die gesamte, gegenwärtig noch seufzende und in Geburtswehen liegende Schöpfung teilnehme an der Erneuerung der Schöpfung, die stellvertretend für alle und zuerst in Jesus Christus an ihr Ziel gekommen ist.⁹

Die Besonderheit des Menschen

Nun ist das erst die *eine* Blickrichtung des Schöpfungsglaubens. In bezug auf den Menschen besagt sie, daß er zunächst und zuerst als eines unter anderen Mitgeschöpfen zu verstehen ist. Er steht nicht außerhalb des Gesamtzusammenhangs Schöpfung, sondern innerhalb; er selbst gehört zur Natur und ist auf sie angewiesen.

Mit diesem Verständnis von Natur als Schöpfung, der der Mensch zugehört und in die er bei allem, was er tut, eingebunden bleibt, verbindet sich nun freilich auch die Erfahrung von der *Besonderheit des Menschen*. Und dies ist die *zweite* Blickrichtung des Schöpfungsglaubens. Der Mensch kann Natur in Dienst nehmen, er kann natürliche Gegebenheiten lenken, und er kann sich auf diese Weise die Natur um sich herum so umgestalten, daß er sich in ihr „zu Hause“ fühlt; dann eben wird Natur zur „Umwelt“ in der genauen Bedeutung dieses Worts.

Der christliche Glaube hat die besondere Stellung und Ermächtigung des Menschen gegenüber der mitgeschöpflichen Natur zum einen durch die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auszudrücken versucht, zum anderen durch den Verweis auf den göttlichen Auftrag an das erste Menschenpaar, „sich die Erde untertan zu machen und über alle Tiere zu herrschen“ (Gen 1,28).

Gerade dieses Wort ist wegen seiner politisch-militärischen Sprache in den letzten Jahren stark kritisiert worden. Man hat ihm sogar vorgeworfen, eine der Ursachen für die heutige Umweltkrise zu sein. Dabei übersah man häufig, daß dieser Satz

⁹ S. dazu statt anderer: W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung*. Röm 8,18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Natur und Mensch, Neukirchen 1983.

keineswegs der einzige in der Bibel ist, der die Aufgabe des Menschen gegenüber der Natur umschreibt. Schon die zweite Schöpfungserzählung sieht den Menschen als das Wesen, das zum „Bebauen und Bewahren“ des Geschaffenen bestimmt ist (Gen 2,15). Weitere Schöpfungstexte in der Bibel, etwa in den Psalmen (z. B. Ps 104), handeln von der Gewährung des Lebens und der Versorgung für alles Lebendige und sprechen in diesem Zusammenhang dem Menschen keine Bevorzugung zu. Schließlich konnte eine ganze Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen¹⁰ nachweisen, daß das Wort vom Untertan-Machen der Erde und vom Herrschen über die Tiere nicht im Sinne von absolutistischer Herrschaft gemeint war, sondern im Hinblick auf das Vorbild Gottes gesagt ist, der dem, was er geschaffen hat, wohlwollend und interessiert zugetan ist. Nicht an Unterdrückung und Ausbeutung ist gedacht, sondern an Gestalten, Sichkümmern, an fürsorgliches Leiten. Mit anderen Worten ist das Herrschen des Menschen vorgängig in ein Verhältnis der Verantwortlichkeit gegenüber Gott eingebunden. Man verkürzt den biblischen Text, wenn man ihn so liest, als sage er nur etwas über das Verhältnis Mensch zu Natur aus, denn er sagt auch etwas über das Verhältnis Mensch zu Gott aus. Verantwortlich sein heißt aber gerade nicht: mit unumschränkter Willkür handeln dürfen, sondern mit Überlegung, und zwar mit einer Überlegung, über die man Rechenschaft ablegen kann und für die man auch irgendwie haftet. Wenn man also schon eine parallele Figur aus dem politisch-rechtlichen Bereich heranziehen möchte, um das vom Text ursprünglich Gemeinte besser verstehen zu können, dann eignen sich dazu besser als Herrscher und Eigentümer: Verwalter und Treuhänder.

Etwas ganz Ähnliches meint nun auch das Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Denn auch hier geht es nicht um die Vorstellung, der Mensch könne so etwas wie eine Kopie oder Taschenausgabe Gottes sein, sondern es geht um ein Verhältnis der Vertretung und der Repräsentation. Der Mensch soll gleichsam an Gottes Stelle für die Schöpfung sorgen, soll die Welt schöpferisch mit- und fortgestalten (im Sinn des paulinischen Gedankens der Mitarbeiterschaft Gottes: 1Kor 3,9).

Konsequenzen für das Handeln?

Ergeben sich nun daraus, daß der Glaube Natur und Mensch als Schöpfung begreift, auch *Konsequenzen für das Handeln*? Blickt man mit dieser Frage auf die Bibel als dem grundlegenden Dokument christlichen Glaubens, dann fällt einem zunächst auf, wie stark dort das Reden über Schöpfung und Schöpfer mit *Dank, Lob* und *Feier* verknüpft ist. Die Entdeckung, daß im Geschaffenen Sinn, Gesetzmäßigkeit und Aufeinanderabgestimmtheit walten, findet ihre angemessene Antwort in

¹⁰ S. dazu u. a. G. Liedke, *Im Bauch des Fisches*. Ökologische Theologie, Stuttgart u. a. (3)1983; O. H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart u. a. 1978 (Bibl. Konfrontationen); N. Lohfink, Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: ders.; *Unsere großen Wörter*. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. (2)1977, 156–171; H.-W. Jüngling, „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: Ph. Schmitz (Hg.), *Macht euch die Erde untertan?* Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981, 9–38.

Freude; die Wahrnehmung von Schönheit führt zu Nachdenklichkeit und Lob; Dank drückt aus, daß man sich als beschenkt erfährt. Danken, Loben und Feiern sind Weisen, wie wir Menschen jemanden anerkennen und dieser Anerkennung auch leibhaftige Gestalt verleihen können.

Wenn man in der Geschichte des Christentums nach Beispielen sucht, in denen diese Schöpfungsfreude entsprechenden Ausdruck findet, dann trifft man auf Franz von Assisi. Der berühmte Sonnengesang gibt ganz unmittelbar der Freude Ausdruck über den Glanz der Sonne, das Strahlen der Sterne, die Farbe von Blüten, Gräsern und Früchten und so fort und mündet dann schnurstracks in den Lobpreis dessen, der so Schönes geschaffen hat.

Für den jüdischen Glauben war (und ist heute noch) eine weitere wichtige Form, diese Anerkennung Gottes als Schöpfer zu vollziehen, der Sabbat. Am Sabbat feiert man auch die Vollendung der Schöpfung. Das erscheint vielleicht verwunderlich, weil Christen mit dem Sonntag vor allem verdiente Ruhe und eucharistische Feier als Gedächtnis an Jesu Tod und Auferstehung verbinden. Wie „lohnens“-wert es wäre, bei der Sinngebung des Sonntags sich auch auf den Gedanken der Vollendung der Schöpfung zu besinnen, hat Jürgen Moltmann in seinem Schöpfungsbuch angedeutet.¹¹

Natur und Mensch unter dem Vorzeichen der Geschöpflichkeit sehen, hat noch weitergehende Konsequenzen: Die Welt, die von Gott geschaffen und gewollt ist, hat einen Sinn, der ihr nicht erst vom Menschen her zukommt. Daher muß der Reduktion beider auf das technisch Machbare, das ökonomisch Rentable und das politisch Totalitäre widersprochen werden. In der älteren Theologie hat man das manchmal so ausgedrückt, daß man gesagt hat, der grundlegende Zweck, zu dem Gott die Welt geschaffen habe, sei seine Verherrlichung. Das mag als Antwort auf eine sonderbare Frage empfunden werden; aber es bringt zur Sprache, daß die Schöpfung schon für sich sinnvoll ist und nicht einfach nur im Hinblick auf den Menschen. Die Natur ist *auch* Lebensgrundlage des Menschen, aber als ganzes bleibt sie unverfügbar.

Es hat sich auch im katholischen Raum eingebürgert, die Handlungskonsequenzen dieser Unverfügbarkeit mit dem Wort „*Ehrfurcht*“ zu benennen. Das Charakteristische an der Ehrfurcht ist, daß sie ihrem Gegenstand Eigenwert zuerkennt und seine Existenzberechtigung nicht in Frage stellt. Im Verhältnis zur Natur heißt Ehrfurcht, den Eigenwert von Menschen, aber eben auch von Tieren, Pflanzen, Landschaften und so fort anzuerkennen. Das heißt aber nicht – und hier liegt ein wichtiger Differenzpunkt zu dem fünften umweltethischen Ansatz, also etwa zu Albert

¹¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 279–298. „In der Sabbatstille greifen Menschen nicht mehr arbeitend in die Umwelt ein, sondern lassen sie ganz Schöpfung sein. Sie anerkennen die Unverletzlichkeit der Schöpfung als Gottes Eigentum und heiligen diesen Tag durch ihre Freude am Dasein als Gottes Geschöpfe in der Schöpfungsgemeinschaft. – Der Sabbatfriede ist zuerst der Friede mit Gott, aber dieser Gottesfriede umfaßt nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, nicht nur die einzelnen, sondern auch die Familie und das Volk, nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, nicht nur die Lebewesen, sondern auch, wie die Schöpfungsgeschichte sagt, die ganze Schöpfung des Himmels und der Erde. Darum eröffnet der Sabbatfriede auch den ‚Frieden mit der Natur‘, nach dem heute viele Menschen angesichts der wachsenden Umweltzerstörung fragen.“ (289)

Schweitzer –, daß Ehrfurcht als striktes moralisches Prinzip genommen werden könnte, das ausnahmslos die Respektierung des Natürlichen erheischte. Aber Ehrfurcht verlangt sehr wohl den schonenden Umgang mit der *einzelnen* Kreatur und den Schutz und die Bewahrung der *gesamten* Natur in der Vielfalt ihrer Arten, Gleichgewichte und Kreisläufe.

Noch einmal: Verantwortung für alle (auch die zukünftigen) Menschen

Zu den Aussagen des Schöpfungsglaubens gehört weiterhin, daß die Natur mit all ihren Reserven und Potenzen der *Menschheit*, also *allen* Menschen, übergeben ist und ihnen Grundlage für menschenwürdiges Leben bieten soll. Individuelles Leben ist freilich stets zeitlich begrenzt; und andauernd treten neue Menschen ins Leben. Menschheit deckt sich also niemals mit einzelnen Individuen oder der gerade jetzt lebenden Generation. Deshalb widerspricht der Schöpfungsglaube allen Einstellungen und Praktiken, die mit der Selbstausslöschung der Menschheit spielen oder sie in Kauf zu nehmen bereit sind. Es ist unbestreitbar, daß die Möglichkeit dazu heute gegeben ist, wohl zum ersten Mal in der gesamten Geschichte der Menschheit. An die Schöpfung glauben heißt angesichts dieser Möglichkeit: die *Offenheit der Zukunft als ein Feld menschlicher Verantwortung begreifen*. Es geht also nicht darum, die Natur, so wie sie ohne Eingriffe des Menschen ist, in ihrer Unberührtheit zu fixieren; es geht darum, daß der Mensch angesichts seiner tatsächlichen und möglichen Eingriffe Rücksicht nimmt auf jene Zusammenhänge und Voraussetzungen, die der Menschheit ein weiteres Leben auf der Grundlage der Natur ermöglichen. Insofern muß man tatsächlich von einer Verantwortung für die zukünftigen Generationen sprechen, wie das das vierte Modell im vorhergehenden Abschnitt tat. Die Natur, insofern sie die Grundlage für menschliches Leben ist, rücksichtslos zu verbrauchen, absichtlich zu zerstören oder unwiderruflich zu verderben, käme einem Beschluß der jetzt Lebenden gleich, daß nach ihnen nie mehr andere Menschen auf Erden leben dürften. Darauf zu verzichten, die Lebenschancen künftiger Generationen durch die maximale Wahrnehmung der eigenen Interessen auszuschließen, bedeutet hingegen anzuerkennen, daß der Mensch trotz aller Freiheit und Selbstbestimmung stets nur begrenztes Geschöpf ist.

So sind mit dem Schöpfungsglauben eben doch eine Reihe von Orientierungspunkten für das Handeln verbunden, nämlich: Anerkennung als Schöpfung, Ehrfurcht, Sorge dafür, daß auch zukünftigen Generationen das Leben in dieser Natur möglich bleibt. Sie liefern allerdings keine Rezepte für die Bewältigung der Umweltkrise. Sie nennen bloß grundsätzliche Gesichtspunkte für einen verantwortlichen Umgang mit der Natur, Ziele. Und diese grundsätzlichen Orientierungen können wiederum dazu beitragen, im Verein mit technischem, wirtschaftlichem und sozialwissenschaftlichem Fachwissen jene konkreten Entscheidungen und effektiven Regelungen zu erarbeiten, die die Natur und damit auch die Menschheit überleben lassen. Aber sie benennen nicht nur Ziele, sondern sie nötigen uns auch zu überprüfen, ob unsere Vorstellungen vom gelungenen Leben, von Glück und Selbstfindung eigentlich stimmen. Der Schöpfungsglaube bewahrt das Wissen, daß Verzicht auf Mehr-Haben-Wollen und Konsum dem Gelingen unseres Lebens nicht zwangsläufig Abbruch tut. Ob man mit traditionellen Kategorien von Aske-

se, Verzicht, Opfer, Maß spricht, oder zeitgemäßer von „alternativem Leben“, macht keinen wesentlichen Unterschied. Der wieder neuentdeckte und bewußt gewordene Sinn solcher Handlungen ist allemal der, auf Distanz zu gehen zu der selbstverständlich gewordenen Bequemlichkeit und Unersättlichkeit, um sich zu vergewissern, wer wir sind und was wir wirklich brauchen. In kreatürlicher Bescheidenheit kann der Mensch klarsichtiger erkennen, was seinem Leben *auch* Qualität verleiht: Begegnung mit dem anderen, Anteilnehmende Solidarität, unverzwecktes Spiel und Wahrnehmung der Schönheit der Natur.

IV. Warum die Hoffnung so wichtig ist

Der christliche Glaube ist in seiner Einschätzung von Welt und Mensch ziemlich nüchtern. So nüchtern, daß er davon ausgeht, daß die Schöpfung, so wie sie ist, noch nicht fertig und auch nicht vollkommen ist. So nüchtern auch, daß er weiß, daß Menschen zerstören, vernichten, ausrotten können. Die Schöpfung, der Mensch eingeschlossen, ist verletzbar.

Aber bei allem Wissen um diese Möglichkeit geht der Glaube auch von der Zuversicht aus, daß die Welt von ihrem Schöpfer her nicht den Sinn hat, in der Selbstzerstörung durch den Menschen zu enden. Walter Dirks hat diese Zuversicht, die mit dem Glauben an Gottes Schöpfertum verbunden ist, in seiner Autobiographie sehr schön zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: „Man darf es sich sagen: es ist nicht sicher, daß die Geschichte schlimm ausgeht. Das rechtfertigt immer wieder den Versuch, sich wider die Wahrscheinlichkeit für reale Möglichkeiten des guten Endes zu engagieren. Für uns (das meint hier: für uns Christen) gilt allein das Versuchen. Der Rest ist nicht unser Geschäft.“¹²

Es wäre überheblich zu meinen, Menschen könnten jemals die Schöpfung in ihrer kosmischen Weite zerstören; zerstören können sie allenfalls das an Natur, was sie als Fundament ihres Lebens brauchen. Vermessen wäre es aber auch, wenn die Menschen sich zutrauten, die Natur als ganze „retten“ zu können, wenn sie erst einmal in lebenswichtigen Teilen zugrunde gerichtet ist. Wohl aber können Menschen dazu beitragen, daß die Erde in ihrer Bewohnbarkeit für die Menschen nicht zerstört wird. Denn der Mensch ist nicht bloß das einzige Lebewesen, das seine eigenen Lebensgrundlagen verderben kann, sondern auch das einzige, das über seine eigenen unmittelbaren Interessen hinaus die Interessen der anderen Lebewesen in der Natur, die Erhaltungsbedingungen der ökologischen Teilsysteme und sogar die Interessen kommender und späterer Generationen von Menschen an einer ihnen freundlichen Natur im gesamten berücksichtigen kann. Daß Menschen die Kraft haben, diese Verantwortung auch tatsächlich zu übernehmen – als einzelne, als Kirche, als Verantwortungsträger in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Rechtsanwendung –, dazu müssen sie an ihre Rettung glauben und aus diesem Glauben heraus entschieden handeln.

¹² W. Dirks, *Der singende Stotterer*. Autobiographische Texte, München 1983, 203.