

Gerhard Kruij

Umweltethik und Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive

Erschienen in: Ralph Bergold, Jochen Sautermeister und André Schröder (Hg.): Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen. Freiburg (Breisgau): Herder, 319-332.

1. Umweltethik als Herausforderung bisheriger Ethik

Heute sind uns umweltethische Fragestellungen relativ vertraut und werden selbstverständlich als relevant angesehen. Das Prinzip Nachhaltigkeit ist in aller Munde und wird von vielen ausgesprochen positiv konnotiert. Als die umweltethischen Debatten Ende der 1960er Jahre erstmals in nennenswertem Umfang aufkamen, waren sie für viele jedoch tatsächlich etwas sehr Neues. Denn die bis dahin gängigen Ethiken hatten Umweltfragen eben kaum im Blick. Es ist deshalb gut, sich zu Beginn dieses Beitrags noch einmal kurz zu vergegenwärtigen, worin denn die spezifischen ethischen Herausforderungen der Umweltproblematik liegen.

Seit Jahrtausenden beschäftigte sich die ethische Reflexion in unterschiedlichen Religionen und Kulturen mit moralischen Problemen, die sich innerhalb menschlicher Gesellschaften durch das Zusammenleben von Menschen ergaben, und, sofern religiöse Kontexte ins Spiel kamen, mit der Frage der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Innerweltliche Gerechtigkeit war eine Frage des Handelns von Menschen untereinander bzw. des Verhältnisses der Einzelnen zur Gemeinschaft insgesamt, in der sie lebten. Dementsprechend arbeitete die ethische Denktradition von Aristoteles über Thomas von Aquin bis in die Neuzeit mit der bekannten Trias unterschiedlicher Gerechtigkeiten: der *iustitia legalis* (Gesetzesgerechtigkeit) als der Gerechtigkeit, die die einzelnen Mitglieder ihrem Gemeinwesen schulden, der *iustitia distributiva* (Verteilungsgerechtigkeit) als der Gerechtigkeit, die umgekehrt das Gemeinwesen seinen Mitgliedern schuldet und der *iustitia commutativa* (Tauschgerechtigkeit) hinsichtlich der Beziehungen der Mitglieder des Gemeinwesens untereinander.¹ Vor diesem Hintergrund war es noch relativ einfach, Umweltprobleme zu bearbeiten, wenn sie, von Menschen verursacht, zur gleichen Zeit Nachteile für andere Menschen mit sich brachten. Eine solche direkte Rückwirkung der Umwelt auf Menschen in der Gegenwart konnte ähnlich bewältigt werden wie eine andere direkte Schädigung, die eben nach herkömmlichen Gerechtigkeitsvorstellungen kompensiert werden musste. Weit schwieriger ethisch zu verarbeiten waren hingegen Umweltschäden, die sich nicht sofort, sondern erst nach Jahren oder Jahrzehnten, möglicherweise erst auf nachfolgende Generationen auswirkten. Im Hintergrund dieser Problematik stand vor allem die friedliche Nutzung der Atomenergie und das Problem, wie die durch sie produzierten Abfälle mit Halbwertszeiten von teilweise mehreren zigtausend Jahren so „entsorgt“ werden könnten, dass sie künftigen Generationen nicht schaden – ein Problem, das übrigens bis heute nicht gelöst ist. Für diesen Fall musste die Forderung nach Gerechtigkeit zeitlich ausgedehnt und zukünftige Generationen mussten als moralisch relevante Subjekte mit berechtigten Ansprüchen anerkannt werden. Diese Ausweitung von Gerechtigkeit auf *intergenerationelle* Gerechtigkeit war in den 1970er Jahren durchaus etwas Neues. Auch deshalb bekam das Buch „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas damals so große Aufmerksamkeit. Er formulierte den zentralen Gedanken einer zeitlich ausgeweiteten Gerechtigkeit in seinem berühmten „ökologischen Imperativ“: „Handle so, daß

¹ Zur Vielzahl von „Gerechtigkeiten“ siehe: G. Kruij, Wirklich gerecht sind nur Gerechtigkeiten, in: Caritas Jahrbuch (2008) 30–36.

die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“²

Die umweltethische Debatte ist etwa ab den 1980er Jahren jedoch noch einen Schritt weiter gegangen. Wenn man nämlich diese anthropozentrische Position des Jonasschen ökologischen Imperativs, der ja nur von den Ansprüchen der Menschheit her denkt, verlassen will und auch solche Umweltschäden als moralisch erheblich betrachten möchte, die sich möglicherweise weder auf die gegenwärtige noch auf zukünftige Generationen negativ auswirken, sondern einfach „nur“ die Umwelt schädigen, muss man von einem „Eigenwert“ der Natur sprechen, die Natur also selbst als eine Entität betrachten, die in die Gerechtigkeitsüberlegung als moralisch relevant einbezogen werden muss.³ Bei einem solchen Ansatz gibt es nicht nur Pflichten des Umweltschutzes gegenüber gegenwärtigen und zukünftigen Generationen, sondern auch gegenüber der Natur selbst. Das ist nicht so einfach zu begründen, fand aber bald immer mehr Anhänger, sowohl unter ökologisch engagierten Bürger(innen)n als auch in der philosophischen Umweltethik.⁴

2. Kleine Geschichte christlicher Umweltethik

Auf Grund der Neuheit der umweltethischen Herausforderung ab dem Ende der 1960er Jahre verwundert es nicht, dass sich auch in den christlichen Kirchen und Theologien die umweltethische Reflexion erst allmählich entwickelte. Bemerkenswerte Vorläufer gab es jedoch auf weltkirchlicher Ebene. So stellte bereits die römische Bischofssynode zum Thema „Gerechtigkeit in der Welt“ im Jahre 1971 fest, dass das Zivilisationsmodell der reichen Industriestaaten nicht universalisierbar sei, wenn die Erde auch zukünftigen Generationen noch als Lebensraum zur Verfügung stehen sollte: „Außerdem ist die Nachfrage der reichen Länder – kapitalistischer wie sozialistischer – nach Rohstoffen oder Energie (ähnlich wie die durch deren Verbrauch verursachte Verschmutzung von Luft und Wasser) so groß, daß wesentliche Elemente des Lebens auf Erden, wie Luft und Wasser, unheilbar vergiftet würden, wenn der hohe Konsum und die hohe Verschmutzung noch weiter wachsend auf die ganze Menschheit übergriffe.“ (De iustitia in mundo, I) Auch das im selben Jahr verfasste apostolische Schreiben „Octogesima adveniens“ Pauls VI. machte sich diese Sicht zu eigen und stellte die damals noch neue Problemlage heraus: „Dessen werden sich die Menschen heute fast überstürzt bewusst: nämlich die Natur so unbedacht ausgeschlachtet zu haben, dass Gefahr besteht, sie zu zerstören, und dass der in solchem Missbrauch liegende Schaden wieder auf sie selbst zurückfällt.“ (OA 21)

Leider aber haben diese erstaunlich frühen Hinweise noch keine intensive Befassung von Kirche und Theologie mit Umweltfragen ausgelöst. Dafür bedurfte es massiver Anstöße von außen. Zu ihnen gehörten die ersten Berichte an den Club of Rome⁵ über die „Grenzen des Wachstums“, die für viele Menschen damals erstaunlicherweise ein Aha-Erlebnis bedeuteten, nämlich die heute

² H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979, 36.

³ Siehe bspw. B. Irrgang, Schonung der Natur oder Anthropozentrik? Zum Begründungsproblem in der Umweltethik, in: B. Irrgang/J. Klawitter/K. P. Seif (Hrsg.), Wege aus der Umweltkrise, Frankfurt/München 1987, 115–137.

⁴ Vgl. etwa A. Krebs (Hrsg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997.

⁵ Vor allem D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1973.

selbstverständliche Einsicht, dass die Erde endlich ist und dass kein exponentielles Wachstum von Energie- und Ressourcenverbrauch auf diesem Planeten möglich ist. In der Wirtschaftswissenschaft, der Politik und auch in der Kirche stießen solche Einsichten jedoch zunächst auf massiven Widerstand. Das mussten auch diejenigen Sozialethiker schmerzlich erfahren, die das Thema zuerst aufgriffen.⁶ Sie wurden angefeindet und ausgegrenzt. Dies hing auch damit zusammen, dass die Ökologie-Bewegung in Deutschland eng mit der Anfang der 1970er Jahre entstehenden Anti-Atomkraft-Bewegung verflochten war, die zunächst in scharfer Opposition zu allen etablierten politischen Kräften stand. Die Nutzung der Atomenergie wurde damals von katholischen Ethikern zunächst nachdrücklich verteidigt.⁷

Einen wichtigen Anstoß zur Entwicklung einer christlichen Umweltethik gaben die von mehreren Intellektuellen erhobenen Vorwürfe, das Christentum sei durch den Schöpfungsauftrag („Macht euch die Erde untertan“ – Gen 1,28) an der Umweltzerstörung mitschuldig.⁸ Alfons Auer legte dann 1984 in der Tradition der autonomen Moral den ersten umfassenden christlich-ethischen Entwurf einer Umweltethik vor.⁹ 1985 folgte die erste gemeinsame Erklärung der beiden großen Kirchen in Deutschland zum Thema „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“.¹⁰ Wilhelm Korff kommt das Verdienst zu, als Mitglied des Sachverständigenrats für Umweltfragen (1992-96) das Prinzip der „Retinität“, der notwendigen Berücksichtigung des ökologischen Zusammenhangs als weiteres wichtiges Prinzip der katholischen Soziallehre hinzugefügt zu haben. Sein Schüler Markus Vogt hat dies dann in einem umfassenden Werk zum Thema Nachhaltigkeit weiter ausgearbeitet.¹¹ Auch andere Sozialethiker haben sich zunehmend intensiv mit der Umweltproblematik insgesamt oder umweltethischen Einzelfragen befasst.¹² Eine insgesamt dem Thema Umwelt gewidmete Sozialzyklika hat erst Papst Franziskus 2015 vorgelegt. Sie wird im übernächsten Abschnitt näher vorgestellt. Zunächst aber ist auf das Prinzip der Nachhaltigkeit einzugehen.

3. Prinzip Nachhaltigkeit¹³

Anders als zu Beginn der Ökologie-Debatte Anfang der 70er Jahre ist heute klar, dass die Grenzen des Wachstums nicht in erster Linie dadurch gesetzt sind, dass bestimmte Rohstoffe zur Neige gehen.

⁶ So vor allem *W. Dreier/R. Kümmel*, Zukunft durch kontrolliertes Wachstum. Naturwissenschaftliche Fakten - sozialwissenschaftliche Probleme - theologische Perspektiven; ein interdisziplinärer Dialog, Münster 1977.

⁷ *W. Korff*, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt am Main 1979.

⁸ Erhoben beispielsweise von *C. Amery*, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972.

⁹ *A. Auer*, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.

¹⁰ *Deutsche Bischofskonferenz/Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Gütersloh 1985.

¹¹ *M. Vogt*, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009.

¹² Siehe z.B. *M. Schramm*, Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie, Paderborn [u.a.] 1994; *H. J. Höhn*, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn 2001; *A. Lienkamp*, Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009 und viele andere.

¹³ Dieser Abschnitt enthält in aktualisierter und überarbeiteter Form Überlegungen aus *G. Kruip*, Intergenerationelle Gerechtigkeit. Eine sozialetische Annäherung vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen, in: H. Amann/G. Kruip/M. Lechner (Hrsg.), "Kundschafter des Volkes Gottes", München 1998, 162–177. Vgl. auch *W. Veith*, Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung, Stuttgart 2006.

Man hat neue Vorkommen entdeckt, effektivere Abbaumethoden und Substitute entwickelt – und zwar so erfolgreich, dass die Rohstoffpreise zum Schaden vieler Entwicklungsländer teilweise bzw. zeitweise sogar gesunken sind. Die Probleme werden heute in der begrenzten Schadstoffaufnahmekapazität der Umwelt gesehen, z.B. beim Treibhauseffekt, der Verschmutzung der Wasserressourcen, der Erosion fruchtbarer Böden etc. Man kann heute auch nicht mehr hoffen, dass die Erdöl- und Kohlevorräte so begrenzt wären, dass sie erschöpft wären, bevor das Klima irreversiblen Schaden genommen hätte. Die Schadstoffaufnahmekapazität lässt sich ethisch und ökonomisch wie eine Ressource behandeln. Sie kann regenerierbar sein, wenn sich die Umwelt von bestimmten Schadstoffbelastungen erholen kann - oder nicht regenerierbar, wenn die Schadstoffe nicht abgebaut werden und das ökologische Gleichgewicht ab einer bestimmten Schwelle kippt.

Dabei gibt es keinen Zweifel, dass sich die Eliten in den Entwicklungs- und Schwellenländern zwar weiterhin das Wachstum der reichen Länder zum Vorbild nehmen, Ressourcen- und Umweltverbrauch des nordatlantischen Zivilisationsmodells aber nicht universalisierbar sind. Wollten alle Menschen im selben Maße wie die reichen Länder Energie verbrauchen und die Umwelt belasten, wäre dieser Planet sehr schnell am Ende. Intergenerationelle und intragenerationelle Fragen sind hier verknüpft: je mehr man sich für Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd einsetzt, um so früher muss man dem Prinzip der Gerechtigkeit zwischen heute und morgen entsprechen, sonst geht der derzeit notwendige Ausgleich auf Kosten der zukünftigen Generationen.¹⁴ Wie extrem schwierig es ist, hier zu problemadäquaten, international abgestimmten Maßnahmen zu kommen, zeigen die mageren und mühsam erzielten Ergebnisse internationaler Konferenzen zu Umwelt- und Klimafragen. Einen gewissen Fortschritt stellen die 2015 im Nachgang zu den Millennium-Entwicklungszielen von den Vereinten Nationen beschlossenen „Ziele nachhaltiger Entwicklung“ (Sustainable Development Goals – SDGs) dar.¹⁵

Wie aber lässt sich das Prinzip Nachhaltigkeit begründen? Der Rekurs auf Eigeninteresse und Tauschgerechtigkeit fällt aus, denn weder können sich künftige Generationen an uns rächen noch können sie uns etwas zurückgeben, wenn wir Gutes für sie tun. Hier muss man mit moralisch anspruchsvolleren Ansätzen arbeiten, z. B. mit der Theorie der „Gerechtigkeit als Fairness“¹⁶, wobei die Grundannahme, dass zukünftige Generationen in die moralisch relevante Grundgesamtheit von zu berücksichtigenden Menschen einzubeziehen sind, schon vorausgesetzt werden muss. Für die unmittelbar nachfolgende erste und zweite Generation der Kinder bzw. Enkel werden das viele unmittelbar plausibel finden, weil sie ein Interesse daran haben, dass es ihren Kindern und Enkeln gut geht. Da aber jede Generation das Wohl ihrer Kinder und Enkel als Teil ihres eigenen Wohls ansieht, folgt durch vollständige Induktion, dass auch weiter in der Zukunft liegende Generationen als moralisch relevant berücksichtigt werden müssen.

Das Rawls'sche Differenzprinzip besagt, dass Ungleichheiten dann und nur dann akzeptabel sind, wenn es den Ärmsten unter der Bedingung dieser Ungleichheit immer noch besser geht als unter der Voraussetzung von Gleichheit. Unter allen möglichen Verteilungen wird also diejenige favorisiert, in der die Minima maximal werden. Angewandt auf die Bewertung intergenerationaler Allokationen bedeutet dies, dass unter allen möglichen Konsumpfaden demjenigen der Vorzug zu geben ist, bei dem die am schlechtesten gestellte Generation den höchsten Nutzen hat. Die Maximin-Regel lässt

¹⁴ Siehe hierzu z.B. *O. Edenhofer* u. a., *Global aber gerecht. Klimawandel bekämpfen, Entwicklungen ermöglichen*, München 2010.

¹⁵ Ausführliche Informationen auf <https://sustainabledevelopment.un.org/>.

¹⁶ *J. Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993.

sich aber auf die Generationenfolge nicht so einfach anwenden, da der Wohlstand späterer Generationen keine Auswirkungen mehr auf frühere Generationen hat. Die reine Maximin-Regel vernachlässigt die Gerichtetheit der Zeit, sie verlangt eine Fairness gegenüber vergangenen Generationen, die zu kontraintuitiven Ergebnissen führt. Rawls selbst hat deshalb die Anwendung des Differenzprinzips für diesen Fall abgelehnt, sehr wohl aber einen „gerechten Spargrundsatz“ zugunsten künftiger Generationen formuliert. Er verlangt, eine Obergrenze des Verbrauchs des produktiven Ausgangsbestands der gegenwärtigen Generation festzulegen ohne Berücksichtigung der Konsumniveaus vergangener Generationen, das überboten werden darf. Die Regel lautet dann, dass die gegenwärtige Generation maximal so viel verbrauchen darf, dass sie einen produktiven Bestand weitergibt, der allen späteren Generationen mindestens dasselbe Konsumniveau ermöglicht wie ihr selbst. Das Konsumniveau kann dann von Generation zu Generation zunehmen, wenn der technische Fortschritt dies ermöglicht. Damit laufen diese Gerechtigkeitsüberlegungen auf die bekannte Formel des „sustainable development“ hinaus, wie sie 1987 im Brundtland-Bericht definiert wurde, und zwar als eine Entwicklung, "die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können".¹⁷

Hinsichtlich der regenerierbaren Ressourcen bedeutet Nachhaltigkeit, dass jede Generation nur die Menge verbrauchen darf, die auf natürlichem Weg oder durch menschliches Einwirken nachwächst. Sie darf nur von den Zinsen des Naturkapitals, nicht von seinem Bestand leben. Schadstoffbelastungen sind nur in dem Maß zulässig, wie sie durch natürliche Selbstreinigungsprozesse verkraftet werden können. Bei nicht-regenerierbaren Ressourcen scheint das Kriterium der Nachhaltigkeit auf den ersten Blick auf einen Null-Verbrauch hinauszulaufen. Wenn ein begrenzter Kuchen auf eine zwar im Prinzip endliche, aber doch wohl sehr große Generationenfolge aufgeteilt werden soll, werden die einzelnen Verbrauchsdaten minimal. Aber wie so oft ist auch hier das „cake-eating-model“ zu simpel. Zwar kann der Kuchen des Naturkapitals nicht-regenerierbarer Ressourcen nicht wachsen, aber es gibt einen technischen Fortschritt, der es einer nachfolgenden Generation ermöglicht, mit einer kleineren Ressourcenmenge größeren Nutzen zu erreichen. Der Bericht „Faktor 4“ an den Club-of-Rome¹⁸ hat gezeigt, wie eine Verdoppelung des Wohlstands bei gleichzeitiger Halbierung des Energie- und Stoffeinsatzes möglich ist. In den Fällen, in denen nicht-regenerierbare Ressourcen durch Ersatzstoffe, durch verbesserte Technik und know-how substituierbar sind, ist ein Verbrauch im Maße dieser Substitutionsmöglichkeit auch zulässig. Das gleiche gilt für die Gefahren von Techniken, die im Rahmen eines Gesamtpakets durch entsprechende Vorteile ausgleichen werden müssen. Freilich ist hier große Zurückhaltung angebracht. Die Folgen des Klimawandels wird man kaum technisch bewältigen können. Der Verlust einer großen Zahl von Tier und Pflanzenarten wird sicherlich nicht dadurch wettgemacht, dass man Genbanken anlegt. Überhaupt ist bei irreversiblen Veränderungen größte Vorsicht geboten: sie sind zwar, wie der Name sagt, dauerhaft, aber sie widersprechen dem Prinzip der Nachhaltigkeit, weil sie einer zukünftigen Generation in der Regel nicht mehr dieselben Chancen einräumen, wie ihrer Vorgängergeneration.¹⁹

¹⁷ V. Hauff (Hrsg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, 46.

¹⁸ A. B. Lovins/L. H. Lovins/E. U. Weizsäcker, Faktor Vier. Doppelter Wohlstand - halbiertes Naturverbrauchen. Der neue Bericht an den Club of Rome, München 1997.

¹⁹ Insgesamt zu dieser Argumentation siehe W. Buchholz, Intergenerationelle Gerechtigkeit und erschöpfbare Ressourcen, Berlin 1984.

4. Die erste Umweltenzyklika „Laudato si“²⁰

Bereits im Untertitel der Enzyklika „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ wird ihr zentrales Anliegen deutlich: Die Menschheit, die sich den Planeten Erde wie ein gemeinsames Haus teilt, muss um dessen Erhalt gemeinsam Sorge tragen, und das über alle Generationen hinweg. Begriffe wie „nachhaltig“ oder „Nachhaltigkeit“ kommen 19 mal vor. „Der Begriff des Gemeinwohls bezieht auch die zukünftigen Generationen mit ein.“ (LS 159) Mehrfach prangert der Papst in dramatischen Worten die Zerstörung des Planeten an (LS 2), wobei er sich nicht auf den Klimawandel beschränkt, sondern die zunehmende Verschmutzung, die Wasserknappheit und den Verlust der Artenvielfalt als Probleme der Zukunft der Menschheit benennt: „Der Rhythmus des Konsums, der Verschwendung und der Veränderung der Umwelt hat die Kapazität des Planeten derart überschritten, dass der gegenwärtige Lebensstil, da er unhaltbar ist, nur in Katastrophen enden kann, wie es bereits periodisch in verschiedenen Regionen geschieht.“ (LS 161) Über den Klimawandel schreibt er: „Es besteht eine sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung darüber, dass wir uns in einer besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems befinden.“ Die Menschheit müsse deshalb die Erwärmung bekämpfen. Sicher gebe es auch andere Faktoren als anthropogene, „doch zahlreiche wissenschaftliche Studien zeigen, dass der größte Teil der globalen Erwärmung der letzten Jahrzehnte auf die starke Konzentration von Treibhausgasen (Kohlendioxid, Methan, Stickstoffoxide und andere) zurückzuführen ist, die vor allem aufgrund des menschlichen Handelns ausgestoßen werden.“ (LS 23) Aus seiner präzisen Analyse zieht er klare Konsequenzen: „Wir wissen, dass die Technologie, die auf der sehr umweltschädlichen Verbrennung von fossilem Kraftstoff – vor allem von Kohle, aber auch von Erdöl und, in geringerem Maße, Gas – beruht, fortschreitend und unverzüglich ersetzt werden muss.“ (LS 165)

Wesentliches Anliegen des Papstes bleibt bei all dem, ökologische und soziale Probleme, den Einsatz für die Umwelt und für die Armen, unter keinen Umständen voneinander zu trennen. Tatsächlich werden die Armen, obwohl sie am wenigsten zum Klimawandel beigetragen haben, am stärksten unter ihm leiden. Ottmar Edenhofer sagte in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung (20./21.6.15) deshalb zu Recht: „Sie ist deshalb auch keine Klima-, sondern eine Gerechtigkeits-Enzyklika“.

Der Papst richtet sich – wie die Enzyklika *Pacem in Terris* von Johannes XXIII., die zum ersten Mal an „alle Menschen guten Willens“ gerichtet war – explizit an „jeden Menschen, der auf diesem Planeten wohnt.“ (LS 3) Immer wieder spricht er von der Erde als einem „gemeinsamen Haus“ für die „ganze Menschheitsfamilie“ (LS 13) und fordert eine „universale Solidarität.“ (LS 14) Besonders die Atmosphäre und das Klima als öffentliche Güter müssen als Gemeineigentum²¹ von allen verantwortlich geschützt werden. Niemand darf auf Kosten anderer ein solches Gemeingut zerstören. Auch darf kein Land beanspruchen, die vermeintlich ihm allein gehörenden fossilen Energieträger zum Schaden des Weltklimas uneingeschränkt ökonomisch nutzen zu dürfen.

²⁰ Zu *Laudato si'* gibt es inzwischen viele Kommentare und viele Diskussionen. Vgl. neben dem Themenheft „*Laudato si'*“ von AmosInternational 9 (2015) 4 auch O. Edenhofer/C. Flachsland, *Laudato si'*. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, in: *Stimmen der Zeit* 140 (2015) 579–591. Für diesen Abschnitt verwende ich auch Teile aus G. Kruip, Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 341–344.

²¹ Vgl. G. Kruip, Handeln als Menschheitsfamilie. Die Besinnung auf Weltgemeingüter als globale Zukunftsperspektive, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012) 460–465.

Für die Begrenzung der Erderwärmung sieht Franziskus vor allem die reicheren Industrieländer in der Pflicht: „Es ist notwendig, dass die entwickelten Länder zur Lösung dieser Schuld beitragen, indem sie den Konsum nicht erneuerbarer Energie in bedeutendem Maß einschränken und Hilfsmittel in die am meisten bedürftigen Länder bringen, um politische Konzepte und Programme für eine nachhaltige Entwicklung zu unterstützen. Die ärmsten Regionen und Länder besitzen weniger Möglichkeiten, neue Modelle zur Reduzierung der Umweltbelastung anzuwenden, denn sie haben nicht die Qualifikation, um die notwendigen Verfahren zu entwickeln, und können die Kosten nicht abdecken. [...]. Wir müssen uns stärker bewusst machen, dass wir eine einzige Menschheitsfamilie sind.“ (LS 52) Dass man hier auf internationaler Ebene bislang nur sehr wenig vorangekommen sei (LS 164, 165, 167), führt Franziskus auf die „Positionen der Länder [zurück], die es vorziehen, ihre nationalen Interessen über das globale Gemeinwohl zu setzen.“ (LS 169) Hier sollten sich besonders die Länder mit den höchsten Kohlendioxidemissionen pro Kopf angesprochen fühlen: einige Ölförderländer, die USA, Russland, Kanada, Australien, aber auch die europäischen Staaten. Neben den wichtigen Forderungen nach Dekarbonisierung der Energieversorgung (LS 165) gibt der Papst eine Reihe weiterer Handlungsorientierungen. Sie reichen von erstaunlich detaillierten Anweisungen für Umweltverträglichkeitsprüfungen (LS 183) bis hin zur Empfehlung der Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel und dem Abschalten überflüssiger Lampen. (z.B. LS 180, 211)

Der Papst bezieht sich aber nicht nur auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und allgemeinemenschliche Vernunftprinzipien. Dabei ist er sich sehr wohl der Problematik bewusst, in einem an alle Menschen gerichteten Text vom christlichen Glauben her zu argumentieren. Er fragt sich selbst: „Warum in dieses, an alle Menschen guten Willens gerichtete Dokument ein Kapitel aufnehmen, das auf Glaubensüberzeugungen bezogen ist?“ (LS 62) Er begründet das damit, dass der Glaube eine wichtige zusätzliche Motivation für die Bewahrung der Schöpfung bereitstelle. Pflichten gegenüber der Schöpfung seien Bestandteil des Glaubens: „Deshalb ist es ein Nutzen für die Menschheit und für die Welt, dass wir Gläubigen die ökologischen Verpflichtungen besser erkennen, die aus unseren Überzeugungen hervorgehen.“ (LS 64) Die Vorwürfe Carl Amerys und anderer, das Christentum sei schuld an der Umweltkrise, weist er eindeutig zurück. (LS 67) Franziskus geht es darum, dass wir das, was der Welt widerfährt, in „persönliches Leiden [...] verwandeln.“ (LS 19) Er will betroffen machen angesichts der gravierenden Probleme. Dementsprechend wird an die Schmerzreiche Madonna unterm Kreuz erinnert: „Wie sie mit durchbohrtem Herzen den Tod Jesu beweinte, so fühlt sie jetzt Mitleid mit den Armen an ihren Kreuzen und mit den durch menschliche Macht zugrunde gerichteten Geschöpfen.“ (LS 241) Mit Hilfe schöpfungstheologischer Aussagen, bei denen er sich intensiv auf biblische Texte bezieht, will er deutlich machen, dass der Glaube an Gott unbedingt auch die Liebe zu seiner Schöpfung impliziere. Auch wenn er das so direkt nicht sagt, kann man insbesondere seine theologischen Ausführungen so interpretieren, dass das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe eigentlich zu einem Dreifach-Gebot erweitert werden müsse: Gottes-, Nächsten- und Schöpfungsliebe. Ein frommer Mensch, der Gott liebt, muss auch die Schöpfung lieben. Auch auf Jesus und sein Leben beruft er sich und behauptet: „Jesus lebte in vollkommener Harmonie mit der Schöpfung, und die anderen wunderten sich: ‚Was ist das für ein Mensch, dass ihm sogar die Winde und der See gehorchen?‘ (Mt 8,27) [...] In Bezug auf sich selbst sagte er: ‚Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt; darauf sagen sie: Dieser Fresser und Säufer.‘ (Mt 11,19) Er war weit entfernt von den Philosophien, die den Leib, die Materie und die Dinge dieser Welt verachteten.“ (LS 98) An mehreren Stellen möchte der Papst offenbar auch eine anthropozentrische Position überwinden: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir. Doch alle gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der

auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet.“ (LS 83) Oder im darauffolgenden Absatz: „Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes.“ (LS 84) Unter Berufung auf eine sufistische Anthologie betont er die Notwendigkeit von Schöpfungsspiritualität: „Das Universum entfaltet sich in Gott, der es ganz und gar erfüllt. So liegt also Mystik in einem Blütenblatt, in einem Weg, im morgendlichen Tau, im Gesicht des Armen.“ (LS 76)

Sehr positiv ist zu vermerken, dass Franziskus zu einer deutlichen kirchlichen Selbstkritik in der Lage ist. „Die Haltungen, welche – selbst unter den Gläubigen – die Lösungswege blockieren, reichen von der Leugnung des Problems bis zur Gleichgültigkeit, zur bequemen Resignation oder zum blinden Vertrauen auf die technischen Lösungen. Wir brauchen eine neue universale Solidarität.“ (LS 14) Er gesteht, dass „ein falsches Verständnis unserer eigenen Grundsätze uns auch manchmal dazu geführt hat, die schlechte Behandlung der Natur oder die despotische Herrschaft des Menschen über die Schöpfung oder die Kriege, die Ungerechtigkeit und die Gewalt zu rechtfertigen [...]“. (LS 200) Auch Christen fehlt es oft an „ökologischer Umkehr“, ja manche neigen sogar dazu, „die Umweltsorgen [zu] bespötteln.“ (LS 217) Dementsprechend fordert er ein ökologisches Engagement der eigenen Kirche ein: „Ich hoffe auch, dass in unseren Seminaren und den Ausbildungsstätten der Orden zu einer verantwortlichen Genügsamkeit, zur dankerfüllten Betrachtung der Welt und zur Achtsamkeit gegenüber der Schwäche der Armen und der Umwelt erzogen wird.“ (LS 214)

5. Potenziale eines interreligiösen umweltethischen Dialogs

Es bedurfte massiver Anstöße von außen, damit sich Christen(innen), Theolog(inn)en und Kirchen mit dem Thema Umweltethik befassten. Den Anfang machten meist weniger religiöse Autoritäten oder wissenschaftlich arbeitende Theolog(inn)en, sondern an der Basis engagierte Christen. Durch die Reflexion von deren Praxis kam es dann aber zu einer Relecture der eigenen Tradition, zugleich auch zu deren Weiterentwicklung. Dabei lässt sich zeigen, dass in der Argumentation naturwissenschaftliche Erkenntnisse, moralische Vernunftargumente und religiöse Traditionsbestände, darunter auch die Heilige Schrift, immer eng miteinander verschränkt sind. Ad intra haben Traditions- und Autoritätsargumente eine wichtige, legitimierende und motivierende Funktion. Für das, was genau durch sie legitimiert und motiviert werden soll, und für die Beteiligung am allgemeinen zivilgesellschaftlichen Diskurs sind jedoch oft Vernunftargumente entscheidend.

Ähnliche Prozesse lassen sich auch an der Entstehung und zunehmenden Entwicklung von Umweltethiken in anderen religiösen Kontexten beobachten²². Besonders in den monotheistischen Religionen, die an einen Schöpfergott glauben, sind die Argumentationsweisen sehr ähnlich. Hinsichtlich konkreter inhaltlicher Forderungen unterscheiden sie sich auch kaum von einer christlichen Umweltethik oder einer allgemeinen vernunftbegründeten Umweltethik. Das lässt sich unschwer auch an Initiativen in Deutschland wie „faire Moschee“²³ oder „jews go green“²⁴

²² Siehe etwa C. K. Chapple/M. E. Tucker, *Hinduism and ecology. The intersection of earth, sky, and water*, Cambridge, Mass. 2000; J. Grim, *Indigenous traditions and ecology. The interbeing of cosmology and community*, Cambridge, Mass. 2001; S. Kaza/K. Kraft, *Dharma rain. Sources of Buddhist environmentalism*, Boston, Mass. 2000; Y. N. Öztürk, *Islam und Ökologie. Die globalen Herausforderungen unserer Zeit aus der Sicht des Korans*, Düsseldorf 2015; M. E. Tucker/J. H. Berthrong, *Confucianism and ecology. The interrelation of heaven, earth, and humans*, Cambridge, Mass. 1998.

²³ Siehe www.fairemoschee.de.

²⁴ Siehe <http://www.jewsgogreen.de/>.

beobachten. Sicherlich liegen in einer engeren interreligiösen Zusammenarbeit im Bereich der Bewahrung der Schöpfung große Chancen, die bislang kaum gesehen und genutzt wurden. Auch Papst Franziskus ruft am Ende seiner Umweltzyklika entschieden zu einem interreligiösen Dialog auf: „Der größte Teil der Bewohner des Planeten bezeichnet sich als Glaubende, und das müsste die Religionen veranlassen, einen Dialog miteinander aufzunehmen, der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit ausgerichtet ist. [...] Die Schwere der ökologischen Krise verlangt von uns allen, an das Gemeinwohl zu denken und auf einem Weg des Dialogs voranzugehen, der Geduld, Askese und Großherzigkeit erfordert, [...]“ (LS 201) In einem bewusst interreligiösen „Gebet für unsere Erde“, „das wir mit allen, die an einen Gott glauben, der allmächtiger Schöpfer ist, teilen können“, schreibt Papst Franziskus am Ende: „Allmächtiger Gott, der du in der Weite des Alls gegenwärtig bist und im kleinsten deiner Geschöpfe, der du alles, was existiert, mit deiner Zärtlichkeit umschließt, gieße uns die Kraft deiner Liebe ein, damit wir das Leben und die Schönheit hüten [...]“ (LS 246)

Prof. Dr. Gerhard Kruij

Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik

Katholisch-Theologische Fakultät im Fachbereich 01 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz