

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„Buen vivir“

Heißt gut leben auch anders leben?

Eine Ressource der Transformation: Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität

Abstract

Dieser Beitrag entfaltet Gedanken einer erdgesättigten Theologie als Ressource für eine planetarische Solidarität im Angesicht von Ökozid und Klimakatastrophe. Durch eine Kritik an der mitunter theologisch legitimierten Vorstellung eines „human exceptionalism“ wird die Notwendigkeit einer Metanoia unseres Denkens und Handelns gefordert. Die Frage nach dem guten Leben der Menschen kann nur in Verwobenheit mit der Frage nach dem guten Leben der mehr-als-menschlichen Welt reflektiert werden.

This contribution reflects the ideas of an earth-saturated theology as a resource for planetary solidarity in the light of ecocide and climate catastrophe. It is also a critique of the theologically legitimated notion of “human exceptionalism” and calls for a metanoia in our thinking and behavior. The question of the good life of human beings can only be viewed in connection with the good life of the more-than-human world.

1. Inter-Moralität statt Anthropozentrik

Angesichts von Klimakatastrophe, Ökozid und Sechstem Artensterben nach theologischen Ressourcen zu fragen, ist ein notwendiges und zugleich gewagtes Unterfangen. Welche konstruktiven, welche destruktiven Potenziale bergen aktuelle Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien, die sich in unserem Wissenschaftskontext verorten? Auf den ersten Blick liegt es nahe, den Zuständigkeitsbereich für planetarische Probleme und Umweltdesaster bei der Schöpfungstheologie zu sehen (oder in andere nicht-theologische Disziplinen zu externalisieren). Dabei greift es zu kurz, nur einer Disziplin die „Verantwortung für diesen Planeten“ ins Hausaufgabenheft zu schreiben sowie die Frage zu erörtern, was denn ein gutes Leben angesichts dieser Katastrophen noch heißen könne. Vielmehr wird schnell deutlich, dass gerade schöpfungstheologische und theologisch-anthropologische Überzeugungen derart miteinander verwoben sind, dass ein Paradigmenwechsel hin zu einer erdgesättigten Theologie nur zustande kommen kann, wenn sich alle theologischen Teildisziplinen angesprochen fühlen und ihre Anliegen zudem im Austausch mit den anderen Wissenschaften verfolgen. Ein theologischer Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-Menschlichem fordert gerade die theologische Vorstellung von Sein, Daseinszweck, Ziel und Ethik des Menschen heraus. Wenn es der

Mensch ist, der mittlerweile zum größten Einflussfaktor des Lebens geworden ist, dann muss beim Menschen angesetzt werden, um eine Transformation zu bewirken. Dann wird die Bereitschaft zu unserer eigenen Transformation zum Dreh- und Angelpunkt einer Transformation dieses Planeten.

Die Herausforderung besteht nun darin, die Rolle des Menschen in der Katastrophe ernst zu nehmen und den Menschen zugleich zu irritieren. Kurzum: Den Anthropozentrismus anzuerkennen und ihn gerade dadurch zu kritisieren. Dies geht nur, wenn wir davon Abstand nehmen, unsere Solidarität mit dem mehr-als-menschlichen Leben von dessen Ähnlichkeit zu uns selbst abhängig zu machen.

Dabei darf nicht vernachlässigt werden, dass überzeugende Forschungsergebnisse vorliegen, die beispielsweise Tierrechte dadurch stärken wollen, dass eine Nähe und Ähnlichkeit des Tiers zum Menschen oder des Menschen zum Tier aufgezeigt wird. Ihnen geht es um Fragen wie: „Inwiefern sind Mensch und Tier ähnlich? Inwiefern sind Menschen auch Tiere? Was bedeutet göttliche Ebenbildlichkeit? Haben Tiere Bewusstsein? Haben sie Rechte? Welcher Gebrauch von Tieren durch Menschen ist inwiefern zu rechtfertigen?“¹ Durch Belege von Sprachfähigkeit, Fähigkeit zum Werkzeuggebrauch, Sozialität und Moral im Tierreich wird hier eine Nähe zum Menschen begründet, die dann in der Forderung von mehr Rechten und mehr Respekt für „das Tier“ mündet. Die Schwierigkeit solcher Ansätze besteht darin, dass sie aufgrund eines zuvor konstatierten und akzeptierten Anthropozentrismus funktionieren. Ihre Methode ist stets der Vergleich: Sind Menschen im Vergleich zu Tieren etwas anderes? Sind sie gar einzigartig? Oder gerade nicht? Tierrechte werden hier an Menschenrechten orientiert und in mehr oder weniger starker Abstufung geltend angewandt.² Problematisch ist ein solches Vorgehen, weil dessen Maßstab der Mensch ist und insofern insgeheim die Überzeugung wiederholt wird, der Mensch sei überlegen und menschliche Fähigkeiten seien einmalig.

Celia Deane-Drummond, Direktorin des Laudato sí Research Institutes, Oxford, bringt das Ergebnis unserer anthropozentrischen Prämissen wie folgt auf den Punkt: „The boundary between humans and other animals may be more porous than we once thought, but when placed on a scale of our own making, human superiority remains intact.“³ Meiner Ansicht nach ist es Zeit für einen Paradigmenwechsel: Weg von einer Anthropologie und anthropologischen Ethik, die auf der Vorstellung der menschlichen

Teile des vorliegenden Beitrags sind bereits hier publiziert: Julia Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Martin Lintner (Hg.), Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik. Interdisciplinary Animal Ethics, Bd. 1, Baden-Baden 2021, 161–180.

¹ In Anlehnung an: Celia Deane-Drummond, Deep History, Amnesia, and Animal Ethics: A Case for Inter-Morality, in: Perspectives on Science and Christian Faith 67 (2015) 4, 263–270, hier 263.

² Vgl. Deane-Drummond, Deep History (s. Anm. 1), hier 269–270.

³ Deane-Drummond, Deep History (s. Anm. 1), hier 264.

Einzigartigkeit – eines „human exceptionalism“⁴ (und weiter differenziert: einer *white supremacy*) – basiert und sich entlang der Frage des „inwiefern und wo unterscheiden sich Mensch und Tier“ bewegt,⁵ hin zu einer Ethik, die fragt, wie Existierendes intersozial (horizontal) verbunden ist. Deane-Drummond bezeichnet dies als „intermorality“⁶. Bezugspunkt ihrer Theorie sind Forschungsergebnisse der Ethnoprimateologie, einer neuen Disziplin, die die Interaktionen von menschlichen und nichtmenschlichen Primaten (dementsprechend gibt es bspw. auch eine „Ethnoelephantologie“ etc.) untersucht, um die gemeinsamen Ursprünge, die geteilte Geschichte und gegenwärtige Performanz von Leben über Artengrenzen hinweg zu verstehen und eine holistische *Interspeziologie*⁷ zu begründen. Die menschliche Moral und das menschliche Bewusstsein müssen deshalb nicht in ihrer Unterschiedenheit von und Opposition zu jenen anderen Arten betrachtet werden, sondern in dem, was sie wirklich sind: als zutiefst abhängig von Lebewesen aller Art – als „Inter-Moralität“.

2. Mensch, wo verortest du dich?

Ich möchte nicht falsch verstanden werden. Auch ich bin davon überzeugt, dass jeder Mensch ein Individuum und etwas Einzigartiges ist, so wie jedes andere Lebewesen auch. Ferner verfügt jedes Leben über Eigenschaften, Kompetenzen und Möglichkeiten, die es zu einem Individuum und Subjekt machen. Es gilt dabei jedoch zu beachten, dass es auch unter uns Menschen keine einzige Eigenschaft gibt, die das Menschsein vollends definieren würde und auf alle Menschen in jeder Lebensphase zuträfe. Ebenso wenig ist dies bei den nichtmenschlichen Tieren⁸ der Fall. Selbst wenn wir davon ausgingen, dass „der Mensch“, um als „Mensch“ zu gelten, dies oder jenes tun oder können müsste, so wäre damit noch immer keine Überordnung über die – wie-

⁴ Deane-Drummond, *Deep History* (s. Anm. 1), hier 263.

⁵ Vgl. hierzu Marta Manser, Wann ist ein Tier ein Tier? Oder: Ist der Mensch besonders?, in: Meret Fehlmann – Margot Michel – Rebecca Niederhauser (Hg.), *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*, Zürich 2016, 23–31; vgl. Friederike Schmitz, *Tierethik*, Münster ³2018; Herwig Grimm – Markus Wild, *Tierethik. Zur Einführung*, Hamburg 2016; Stefanie Schäfer-Bossert – Leonie Bossert: Über Anthropozentrismus, Speziesismus [sic!] und die Würde der Kreatur. Impulse aus tier- und umweltethischen Diskursen, in: Stefanie Schäfer-Bossert – Elisabeth Hartlieb (Hg.), *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Sulzbach/Taunus 2012, 197–218.

⁶ Deane-Drummond, *Deep History* (s. Anm. 1), hier 269.

⁷ Ich danke meinem Mitarbeiter Dr. Christian Kern für den Vorschlag, hier den Neologismus „Interspeziologie“ einzuführen.

⁸ Ich spreche von „menschlichen“ und „nichtmenschlichen“ Tieren (statt von „Menschen“ und „Tieren“) um deutlich zu machen, dass es keinen grundsätzlichen, sondern nur graduellen Unterschied zwischen Menschen und Tieren gibt und wir Menschen selbst Teil des Tierreiches sind. Rein biologisch gehören wir zu den Trockennasenprimaten (Haplorrhini).

derum für ihre jeweilige Spezies typische Eigenschaften habenden – Tiere zu rechtfertigen.

Dass der Mensch epistemologisch stets einem Anthropozentrismus verfangen ist, das heißt, dass der Mensch Welt nicht anders wahrnehmen kann als aus einer menschlichen Perspektive und damit zwangsläufig aus einer Menschen-Zentriertheit nicht herauskommt, darf nicht geleugnet werden. Dies bedeutet aber nicht automatisch, dass wir dieser unserer Perspektive unkritisch ausgeliefert wären. Die anthropologische Herausforderung – sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Sicht – besteht darin, sich dieses Anthropozentrismus' stets neu bewusst zu werden, aktiv eine Hermeneutik des Perspektivwechsels vorzunehmen, indem wir uns hermeneutischen und phänomenologischen Übungen (Exerzitien!) unterziehen, die unseren bisherigen Blick bewusst irritieren und relativieren, um so zumindest zu einem kritischen Anthropozentrismus zu gelangen.

Es ist der Mensch, der sich seines Ortes neu bewusst werden muss. Bestrebungen, die den nichtmenschlichen Lebewesen ihren Platz im Gefüge der – auch theologischen – Realität neu erstreiten wollen, ohne zuvor eine Neu-Verortung des Adam begründet zu haben, laufen Gefahr, als harmlose Bemühungen von Tierfreund:innen und Naturschützer:innen ins Leere zu laufen. Deutliche Parallelen zu feministischen, post-differenz-feministischen, womanistischen und postkolonialen Theologien sind zu erkennen. Ihnen geht es nicht nur um eine Anerkennung der Frau, der anderen Geschlechter, der Armen, der Unterdrückten etc., ihnen geht es um eine gesellschaftliche, kulturelle, theologische und soziale Transformation. Dass dies zwangsweise auch mit einem Platzverweis oder einer neuen Platzzuweisung anderer einhergeht, ist evident – und gerade deshalb so kontrovers.⁹

3. Freude und Trauer ... der mehr-als-menschlichen Welt

Eine in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils stehende Theologie erlegt sich selbst den Anspruch auf, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen und sich vom Leid der Welt affizieren zu lassen. Das bedeutet auch, die Frage nach dem guten Leben nicht bei uns selbst enden zu lassen, sondern ein Bewusstsein dafür zu entwickeln und zu schulen, dass *mein* Leben nur nachhaltig ein *gutes* Leben sein kann, wenn dies auch für das Leben *der anderen* gilt. Ganz in diesem Sinne lese ich den Appell Papst Franziskus', „das, was der Welt widerfährt, schmerzlich zur Kenntnis zu nehmen, zu wagen, es in persönliches Leiden zu verwandeln, und so zu erkennen, welches der Beitrag ist, den

⁹ Vgl. hierzu auch: Sabine Hastedt, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit – Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld 2011, 191–215. – Vgl. hierzu auch den Beitrag von Michael Schüssler in dieser Zeitschrift.

jeder Einzelne leisten kann“¹⁰ (LS 19). Doch was ist es, das der Welt widerfährt? Was meint „Welt“ hier? Und wer sind diejenigen, die für „das Widerfahren“ verantwortlich sind? Es ist Chance und Krise zugleich, dass diese Formulierung hier so viel Interpretationsspielraum lässt. Für unseren Kontext gesprochen, wage ich folgende (unvollständige) Diagnose und setze den Schwerpunkt auf ökologische Themen: Das, was „Welt“ gerade erlebt, ist eine Klimakatastrophe, *Insect Apocalypse* und Ökozid, das Sechste Artensterben, eine rasante Abnahme von Biodiversität und fruchtbaren Böden, Überschwemmungen, Waldbrände, Extremwetterlagen. Durch die dadurch notwendig gewordenen Fluchtbewegungen sowie durch Expansionsbestrebungen der Menschen kommt es zu Cross- und Interspezies-Verdichtungen von Lebensräumen (die dann wiederum zu Zoonosen führen können) ... Die Aufzählung ließe sich noch lange fortsetzen. Die Frage, die sich aufdrängt, ist: Was nimmt „die Theologie“ von dieser Zeitdiagnostik wahr, was erkennt sie an? Welche Fragen und Interpretationen bringt sie ihrerseits ins Spiel? Kurzum: Welche Realitäts-Begegnungs-Kompetenz hat sie und inwiefern hält sie ihrerseits Ressourcen für eine Transformation, eine Revision und Metanoia bereit?

Ein Blick in die (deutschsprachigen) theologischen Anthropologien und Schöpfungstheologien ergibt eine ernüchternde Bilanz: Master-Narrative wie jene des Menschen als G*ttes – in irgendeiner Weise – herausragende Spezies werden wiedergekaut. Immerhin, von dem desaströsen und folgenreichen Gedanken aus GS 24, wo es noch heißt, „daß der Mensch, [...] auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist“¹¹, nimmt man Abstand, indem man ihn *nicht wiederholt*. Nicht-Wiederholen gilt als beliebter Griff in den katholisch-lehramtlichen Methodenkoffer: Indem etwas nicht mehr gesagt wird, gilt es dann auch nicht mehr ... zumindest bis auf Weiteres.

Es fehlt dennoch eine *positive* Bestimmung und ein konstruktives Verständnis der Spezies Mensch, die nicht auf (theologisch) unterminierten Vorstellungen der Überlegenheit und Abgrenzung des Menschlichen versus des Nicht-Menschlichen aufbaut. Ein *Othering* Mensch vs. Nicht-Mensch oder auch – wie die kanadische Theologin Heather Eaton es formuliert – eine „Human/Earth Apartheid“¹² durchzieht theologisch stimmgewaltige Positionen nach wie vor. Mehr-als-menschliches Leben spielt für eine theologische Bestimmung des Menschen keine bzw. kaum eine Rolle, was auch

¹⁰ Papst Franziskus, *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (2015), online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Stand: 27.7.2022)

¹¹ Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*. Über die Kirche in der Welt von heute, online unter: https://m.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 28.7.2022).

¹² Heather Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity*, in: Grace Ji-Sun Kim – Hilda Koster (Hg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Fortress Press, 19–44, hier 29.

dadurch zum Ausdruck kommt, dass viele Schöpfungstheologien sich als verkappte Anthropologien erweisen. Schöpfung wird hier allein als „für den Menschen da“ abgehandelt. Verhängnisvoll ist dies mitunter auch deshalb, da hiermit die politische Relevanz dieses Ignorierens, Ausblendens oder aktiven Vernachlässigens verkannt wird – ich spiele auf die (durch andere Wissenschaften) mehrfach nachgewiesene Intersektion von Rassismus, Sexismus und Speziesismus an.

Ob es der Theologie gefällt oder nicht: Die Ergebnisse anderer Wissenschaftszweige und -diskurse (Verhaltensforschung, Psychologie, Ethologie, Ethnologie, Human-Animal Studies, Biologie etc.) dekonstruieren die Vorstellung des Menschen als autarkem Individuum und stellen stattdessen einen zutiefst abhängigen, vulnerablen und auf Cross-Spezies-Beziehungen angewiesenen Menschen vor.

Wenn Theologie ihre Glaubwürdigkeit und lebensweltliche Relevanz nicht verspielen möchte, steht sie vor der Aufgabe, einen positiven Entwurf zu erarbeiten, der einen Respekt vor der gesamten Schöpfung zeigt, der die Verwandtschaftsbeziehungen aller Geschöpfe zu erkennen und wertzuschätzen lernt.

4. Eine „erd-zentrierte“ Theologie als Ressource für eine planetarische Solidarität

Entsprechend des Bedarfs einer neuen Theologie der Schöpfung möchte ich auf den schöpfungstheologischen Ansatz von Heather Eaton verweisen. Die Theologin und Ökologin ist Professorin an der Saint-Paul University in Ottawa, Canada. Ihr Ansatz überzeugt zum einen durch seine Kompatibilität mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung, zum anderen entwickelt Eaton eine Theologie der Nachhaltigkeit, die sich zugleich ihrer politischen Dimension bewusst ist. Eaton ist sensibilisiert für speziesistische, rassistische und anti-feministische Tendenzen, die ihre Wurzeln mitunter in problematischen Schöpfungstheologien und Naturverständnissen haben, und möchte diesen mit ihrem Ansatz einer „earth-centric theology“¹³ Widerstand leisten.

Am Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzungen steht Eatons Überzeugung, dass „Ecological Literacy“¹⁴ (was sich in etwa mit „ökologische Alphabetisierung“ übersetzen ließe) die Basis jedweder theologischen Bildung sein sollte. Eaton fordert die Theologie heraus, eine Auseinandersetzung mit unserem Planeten weder als nachgeordnetes theologisches Interesse zu begreifen noch dieses ausschließlich in die ökologische Ethik zu verlagern. Wo dies geschieht, beginnt man erst bei Tag sechs des Schöpfungswerkes und vernachlässigt damit nicht nur Milliarden Jahre planetarischer Existenz, sondern auch die aktuell größte Herausforderung des Lebens – das *Überle-*

¹³ Vgl. Eaton, An Earth-Centric Theological Framing (s. Anm. 12).

¹⁴ Eaton, An Earth-Centric Theological Framing (s. Anm. 12), 28.

ben der Arten im Anthropozän. Mehr noch, jenes Überleben zu schützen, sich also als verantwortliche Bürger:in der Herausforderung der planetarischen Katastrophe zu stellen, setzt eine profunde Kenntnis und Solidarität mit diesem Planeten voraus. Diese kann allerdings nicht durch Common-Sense-Politik hergestellt werden, da planetarische Solidarität gerade die durch politische Agenden und kulturelle Programme konstruierten Unterschiede und Ungleichheiten zwischen den Lebewesen konterkariert. Das Programm einer ökologischen Alphabetisierung macht zunächst einmal deutlich, dass unser Planet aus verschiedenen Sphären besteht (Lithosphäre, Hydrosphäre, Atmosphäre). All diese Sphären stehen in einer kontinuierlichen und dynamischen Interaktion, weshalb Eaton dafür argumentiert, das Wort „Erde“ nicht substantivisch zu verwenden. Streng genommen sei „erde“ ein Verb, so Eaton. Planetarische Solidarität setzt voraus, die Erde als Gemeinschaft zu erleben. Es ist keineswegs so, dass die Menschheit den Planeten Erde bewohnt – etwa wie ein Haus (so auch der leicht missverständliche Untertitel der Enzyklika *Laudato si'*), was bedeuten würde, dass sie von diesem komplett verschieden wäre. Ein Gewahrsein über das dynamische Ko-Habitat aller Lebewesen ist Bedingung für das Erlernen einer planetarischen Solidarität. Für Eaton steht eine Beschäftigung mit Evolutionstheorien deshalb am Anfang aller Schöpfungstheologie. Statt Evolutionstheorien in religiöse Schöpfungsvorstellungen zu integrieren, sollten Theologien der Schöpfung in Evolutionstheorien integriert werden. Nicht zuletzt deshalb, da die Entstehung des *homo sapiens* sowie die Komplexitätssteigerung hin zu kulturellen und religiösen Phänomenen selbst Ergebnisse evolutiver Prozesse sind. Durch eine Auseinandersetzung mit evolutiven Prozessen verspricht sich Eaton eine „re-volution“ unseres Selbst-Bewusstseins. Es ist die Verschiebung und Neu-Justierung unseres Bezugspunktes, wodurch wir uns im Netzwerk des Lebendigen neu verstehen lernen.

Eine *Spiritualität*, die Schöpfung im Sinne einer planetarischen Solidarität begreift, ist zuvorderst demütig. Sie macht sich bewusst:

„Humans are but one recent evolutionary moment of Earth, maybe even a glorious one, in a drama of 4.5 billion years of planetary activities. And Earth is but one planet, in one solar system, in one galaxy, in a universe with inestimable billions of galaxies, dominated by dark matter and dark energy, within an expanding fabric of space and time, of approximately 13 billion years and counting. Is it conceivable that Christianity has the measure of the universe? Is it credible that Christianity is an accurate reference point of, and can account for, all this reality?“¹⁵

Wie die eingangs erwähnte Theologin Deane-Drummond, so kritisiert auch Eaton den Anthropozentrismus selbst aktueller umweltethisch bewegter Theologien. Die Frage nach den nicht-menschlichen Entitäten in der Schöpfung stellt sich nicht erst, wenn ihre Rechte nicht geachtet werden oder sie aussterben. Deutlich wird dies am merk-

¹⁵ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 44.

würdigen Begriff der „Klimagerechtigkeit“. Was ist damit gemeint? Faktisch handelt es sich hierbei noch zu häufig um Fragen des Lebenserhalts – der Menschen!¹⁶ Es wird suggeriert, die Erde gehöre uns, den Menschen, den Jugendlichen, den Kindern und müsse deshalb bewahrt werden. Und es geht um die Frage, inwieweit und in welcher Art ein staatliches Eingreifen in diesen Prozess gefordert ist. Worum es bei all dem jedoch nicht geht, ist um *Klimagerechtigkeit*. Das Recht des Klimas interessiert kaum jemanden, ebenso wenig die damit verbundenen Rechte von Wasser, Luft und Tieren. Hat Wasser überhaupt ein Recht und wer würde es einfordern? Wer fordert Tierrechte ein? Klimagerechtigkeit ebenso wie Tierrechte werden zu häufig nur an Menschenrechte gebunden, greifen damit aber zu kurz.¹⁷ Für Eaton ist „Klimagerechtigkeit“ deshalb ein zutiefst anthropozentrischer Begriff.

Planetarische Solidarität setzt deshalb vor allem bei der verhängnisvollen Vorstellung des Menschen als dem ganz Anderen der Schöpfung an. Die Vorstellung des Menschen als dem *Gegenüber* zur Schöpfung, muss deshalb dekonstruiert werden. Eaton spricht hier, wie bereits erwähnt, von einer „Human/Earth Apartheid“¹⁸, die es theologisch zu beenden gilt: Diese „Human/Earth Apartheid“ basiert auf einer negativen Ontologie. Historisch lassen sich vor allem zwei Positionen im Hinblick auf die Wertigkeit der Schöpfung ausmachen: Die eine konzentriert sich auf den „Sündenfall“ und erklärt die defizitäre Schöpfung mit der Störung der ursprünglich guten Ordnung; die andere erachtet die Schöpfung als durchaus gut, allerdings noch unvollkommen. Beiden Ansätzen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Leben, so wie es ist, defizitär und deshalb einerseits erlösungsbedürftig sei und andererseits bewacht und beeinflusst werden müsse. Diese Grundüberzeugung etabliert eine Unterscheidung von Adam und der übrigen Schöpfung, eine Zäsur, und stellt beide einander gegenüber. Adam tritt in dieser Sichtweise als intellektuell und spirituell überlegenes Wesen hervor. Ihm kommt die Rolle des Behüters, Kontrolleurs, Wächters etc. der Schöpfung zu, ohne dass Adam die planetarischen Prozesse im Geringsten verstehen und durchdringen könnte. Adam hütet – gemeinsam mit G*tt – die Schöpfung. Der den Herrschaftsgedanken ablösende und als Zukunftsmodell gepriesene Stewardship-Gedanke ist für Eaton allerdings nur eines: Zeugnis einer ökologischen und theologischen Hybris. Würde Schöpfungstheologie nicht den Menschen, sondern die Erde, das heißt die gesamte Schöpfung, in den Mittelpunkt stellen, so hätte die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre ethische Priorität. „In this framing, the Earth community has rights and humans have obligations toward planetary solidarity inclusive of the whole planet.“¹⁹ Stattdessen, so Eaton, schätze jede Religion das irdische Leben zu wenig. „Salvation Ideologies“ unterstützen genau jenen fatalen Gedanken der Abwertung

¹⁶ Eine weniger anthropozentrische, differenzierte Initiative ist: <https://climatejusticealliance.org/>.

¹⁷ Vgl. hierzu sowie zur Gesamthematik: Julia Enxing, *Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren*, München 2022.

¹⁸ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 29.

¹⁹ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 32–33.

alles Terrestrischen. „The Christian assessment is that terrestrial life is insufficient. [...] As a result, Christianity supports attempts to escape, resist, or control life’s requisites.“²⁰

Die theologischen Ressourcen für eine erd-gerechte Transformation zu heben bedeutet dabei nicht nur, kritisch mit der Tradition und der „weißen“, die Erde kolonialisierenden Theologie ins Gericht zu gehen. Es bedeutet selbstverständlich auch, die theologiegeschichtlichen Ressourcen zu beleben,²¹ sowie sich aktuell für einen theologischen Paradigmenwechsel stark zu machen, der mehr aus einer Sachkenntnis der Verbundenheit alles Lebendigen lebt als aus einer Theologie der Grenzziehung, die unter Verweis auf ein Von-G*tt-so-gewolltes-Sein ihre Argumente für ein Weiter-wie-Bisher schöpft. Theologische Anthropologie, Schöpfungstheologie und deren jeweiligen ethischen Implikationen müssen dabei miteinander (und nicht getrennt voneinander) behandelt, verhandelt und betrachtet werden, ebenso wie der offene Diskurs mit anderen Wissenschaften einfließen muss. Nur eine ökologisch-alphabetisierte Theologie hört „die Schreie der Natur“²² (LS 95) und lässt sich von diesen Schreien selbst transformieren. Eine so verstandene Bereitschaft zur eigenen Transformation ist die Voraussetzung dafür, selbst transformatorische Kraft zu entwickeln.

Prof. Dr. Julia Enxing
Professur für Systematische Theologie
Institut für Katholische Theologie
Phil. Fakultät
TU Dresden
01062 Dresden
0351 463-34100 (Sekretariat)
julia.enxing(at)tu-dresden(dot)de
<https://tu-dresden.de/gsw/phil/ikt/systematik>
www.juliaenxing.de

²⁰ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 33.

²¹ Vgl. Christian Bauer, *Theologie der Erde? Umriss einer terrestrischen Rede von Gott*, in: Daniel Bogner – Michael Schüßler – Christian Bauer (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021, 115–160, hier bes. ab 124.

²² Papst Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 10).