

# THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Juli 2024 –

---

**Schöpfung und Ökologie**, hg. v. Margit WASMAIER-SAILER / Michael DURST. – Freiburg: Herder 2023. 454 S. (Theologische Berichte, 42), kt. € 32,00 ISBN: 978-3-451-39842-1

Bd. 42 der Reihe *Theologische Berichte* der Univ. Luzern und der Theol. Hochschule Chur bearbeitet die Herausforderung, dass „Ökologie und Umweltschutz auch Themen der Theologie sind und sein müssen“ (10). Dieser stellen sich elf Theolog:innen beider Hochschulen – und damit ist schon ein Charakteristikum des Sammelbd.s angedeutet: Nur wenige der Beteiligten forschen im Feld von Umweltethik, ökologischer Theol. oder religiöser Bildung für nachhaltige Entwicklung (rBNE).

Die Auswahl der Disziplinen ist klassisch: Von der Exegese (Ezechiel, Paulus) und der Judaistik (Umwelt im Judentum) über Phil., Fundamentaltheol. und Dogmatik (Biodiversität, Performativität und theoretische Wende) bis zu Kirchengeschichte (kirchliche Rezeption der „Grenzen des Wachstums“), Sozialethik (Menschenrechte und Klima) und Religionspädagogik (rBNE).

In den Aufsätzen finden sich viele Erkenntnisse, die für die Theol. in der ökologischen Krise anregend sein können: So zeigt *Matthias Ederer* in seiner Analyse der Vision Ezechiels vom Tempelstrom (Ez 47,1–12), dass hier das Ende des Exils als Heilung und Belebung des Toten Meeres und der umgebenden Wüste erscheint (23–47). Erzählt werde mit Motiven aus Gen 1 (Gewimmel lebendiger Wesen, nach ihren Arten) und Gen 2 (Bäume mit essbaren Früchten) eine vom Heiligtum ausfließende Neuschöpfung. Anders als vom Kontext des Bd.s her zu erwarten, deutet Ederer die Vision allerdings anthropo- und theozentrisch, obwohl sie nur Wasser, Wassertiere, Bäume, Früchte und Laub kennt und obwohl Gott nicht als Handelnder erscheint: „Der Mensch (bzw. Israel) hingegen ist klar als ‚Gewinner‘ dieser Transformation dargestellt“ (48). *Robert Vorholt* untermauert in seiner „Blütenlese aus der protopaulinischen Briefliteratur“ (17), dass dort „Christus als Grundfigur der Schöpfung besungen“ (73) wird – ein bekannter Gedanke, der die säkulare Rezeption des Begriffs Schöpfung im Umweltdiskurs irritieren dürfte. *Simon Erlanger* beginnt mit der steilen These: „Das Judentum ist anthropozentrisch.“ (76) Nichtanthropozentrische jüd. Theologen, wie z. B. Rabbi David Seidenbergs von der *Kabbalah* inspirierte More-Than-Human World-Theol., bleiben ungenannt. Allerdings findet Erlanger im Folgenden in Sabbat und Brache (78f), im Schutz und in der Feier der Bäume (80f), im jüdischen Festzyklus (81f) und in der lurianischen Mystik (83f) keine Anthropozentrik des Judentums, sondern dessen Anthroporelativität. *Giovanni Ventimiglia* untermauert die nur halb scherzhaft gemeinte These „Gott ist (bio)divers“ (66): Biodiversität entspringe keinem Mangel (so bereits Papst Franziskus mit Thomas von Aquin, *Laudato Si’* 86). Vielheit sei bei Thomas vielmehr „eine transzendente Vollkommenheit des Seins und kann in Gott selbst [...] nicht fehlen“ (93). Biodiversität entspreche (so V. mit dem frühen Joseph A. Ratzinger) „der schöpferischen Fülle Gottes“

(95). *Franca Spies* liest Gen 1 mit Judith Butler und Karen Barad performativitätstheoretisch und materialistisch: Schöpfung sei zitierende Wiederholung und „kontinuierliches Netzwerkgeschehen“ (120). *Bernhard Fresacher* sieht drei theologierelevante theoretische Wendungen, eine ökologische, eine materialistische und eine „afarische“ (144). Erstere habe bisher als ökologische Theol. schlicht „Herrschaft (Gen 1,28) pastoral zur Fürsorge [...] und die Menschheit zur geläuterten Hüterin des unter ihr leidenden Planeten“ (127) erklärt bzw. sei als „theologische Ökologie“ (131) naturalistisch. Die zweite ziehe kontraintuitiv jede Subjekt-Objekt-Differenz ein. Die dritte, die Wende zum Afar, „das mit Staub übersetzte hebräische Wort für lockere Ackerkrume [...], flüchtig und fruchtbar zugleich“ (147), sei theol. mitzugehen. *Markus Ries* rekonstruiert, dass und warum die Kirchen den Bericht des Club of Rome *Die Grenzen des Wachstums* (1972) erst mit deutlicher Verspätung rezipiert hätten: Er sei theol. höchst anschlussfähig und hätte noch 15 Jahre zuvor zur kath. „Ablehnung der Moderne und ihrer Errungenschaften“ (163) gepasst. Zum Weltbezug des Zweiten Vatikanums passte er nicht mehr: „Die optimistische, primär durch das Anliegen sozialer Gerechtigkeit bestimmte Sicht auf den Fortschritt bestimmte über das Konzil hinaus die Position des Lehramts“ (164) und habe es der kath. Kirche erschwert, sich die Systemkritik des Club of Rome zu eigen zu machen. *Peter G. Kirchschräger* referiert schließlich, dass „Klimazerstörung als Quelle von Menschenrechtsverletzungen betrachtet werden kann“ (177) und versucht, ein „Menschenrecht auf eine saubere Umwelt“ zu begründen, bevor *Christian Cebulj*, *Christian Höger* und *Hildegard Scherer* Erkenntnisse eines Seminars zu rBNE darstellen.

Das Anliegen der Herausgeber:innen, Kolleg:innen zu einer kontextuellen Theol. in der multiplen ökologischen Krise zu motivieren, erscheint der Rez.in dringend. Ans Ziel gelangt es hier allerdings nicht immer: Ein kleinerer Teil der Aufsätze ist problematisch, nicht nur, wenn sie großflächig Wissen aus dritter Hand referieren (so der religionspädagogische Seminarbericht) und wörtliche Übernahmen nicht als Zitate kennzeichnen (S. 205 zweiter Absatz), sondern v. a., wenn sie sich auf Modelle und Diskurse der Nachhaltigkeitsforschung beziehen, ohne diese zur Kenntnis genommen zu haben. Das gilt bspw. für die Rahmung der eigentlich erhellenden Ezechiel-Interpretation Ederers: Der Aufsatz trägt die Überschrift „Die große Transformation“. E. analysiert dazu nun keine einschlägigen Texte wie das Hauptgutachten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung für Globale Umweltveränderungen „Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation“ (2011) oder die Erstverwendung in *The Great Transformation* Karl Polanyis (1944), sondern schreibt umstandslos: „Solch tiefgreifende und idealistische Konzepte motivieren sich aus der Überlegung, einer drängenden Notlage schnell, entschlossen und ‚effektiv‘ entgegenzutreten zu müssen – genauso offenkundig aber artikuliert sich in ihnen auch eine Sehnsucht nach einem Heilwerden von Welt und Mensch, der Auflösung von Schuldzusammenhängen [...] und nach einem harmonischen Eingebunden-Sein des Menschen in den ihn umgebenden Kosmos“ (21f). Ederers Argumentationskette von einer „Urangst“, die sich immer wieder „materialisiert“ (21), aktuell im Klimawandel, über die „Große Transformation“ zur Sehnsucht nach Heil dient als Motivation, sich mit der Heilsvision Ezechiels zu befassen. Im Umkehrschluss dient Ezechiel als kritische Instanz gegenüber der sozial-ökologischen Transformation: „Die Schöpfung ist eine Gabe, die der Mensch achtsam bewahren oder mutwillig zerstören kann – ‚Große Transformationen‘ aber fallen ausdrücklich nicht in sein Resort.“ Es sei „zu überlegen [...], ob nicht ein wichtiger (und spezifischer) Auftrag der Theologie in den gegenwärtigen ökologischen Debatten darin liegen könnte, [...] einen buchstäblich ‚menschlichen‘ – und damit auch wirklich gangbaren – Weg zu definieren, der sich weder in passiver

Untätigkeit und im Desinteresse verliert, noch sich in hybrider Selbstermächtigung überhebt.“ (48)  
Ähnlich argumentiert Vorholt: Die paulinische Theol. erinnere daran, dass „der Schöpfer als absoluter Souverän Letztverantwortung für ‚alles trägt, was geschaffen ist‘, und dass zweitens die Schöpfung [...] der Vergänglichkeit unterworfen ist, weshalb es für glaubende Menschen im Zuge umweltpolitischer Bemühungen nicht darum gehen kann, das Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und alles zu unternehmen, dass an ein Ende der Schöpfung niemals zu denken sei.“ (74)

Hier fragt sich die Rez.in: An wen, warum und in Bezug worauf richtet sich der Vorwurf der Hybris? Ist das Verhältnis zwischen Gottvertrauen und Selbstermächtigung vielleicht doch komplexer? Was tut wer auf dem „gangbaren“ Weg? Welche Wissenschaften braucht man, um diesen „zu definieren“? Führt dieser Weg zum Ziel (bspw. dem der Nichtüberschreitung der Temperaturgrenze von 1,5° C Erhöhung gegenüber vorindustrieller Zeit)? Oder sollen Christ:innen sich darauf einlassen, dass „an ein Ende der Schöpfung“ nun endlich realistisch zu denken sei? V. a. aber: Welche wissenschaftlich fundierten Gründe sprechen für solche Äußerungen?

Über die Autorin:

*Katrin Bederna*, Dr., Professorin für Katholische Theologie und Religionspädagogik, Studiendekanin der Fakultät für Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg (bederna@ph-ludwigsburg.de)