

Mitgeschöpflichkeit – ein angemessenes ethisches Leitmotiv im Anthropozän?

Wolfgang Schürger

1 Die ethische Herausforderung des Anthropozäns

Die gegenwärtige Phase der Erdgeschichte als *Anthropozän* zu verstehen, das haben Franz Mauelshagen, Wolfgang Haber, Uta Eser und Markus Vogt an anderer Stelle in diesem Band bereits deutlich gemacht, führt Doppelungen mit sich, die es auch aus ethischer Sicht zu bedenken gilt:

- ♦ Zum einen tritt neben die sich selbst steuernde Organisationsform des Ökosystems mit der darin gegebenen natürlichen Evolution die vom menschlichen Intellekt beherrschte Form der Kultur mit der ihr zugehörigen kulturellen, technologischen und zivilisatorischen Evolution.
- ♦ Zum anderen adressiert die Vorstellung des *Anthropozäns* die menschliche Spezies in einer ganz neuen Weise als geophysikalisch wirksames Phänomen, welches den Verlauf der Erdgeschichte nachhaltig prägen kann. Der Begriff *Phänomen* ist von mir dabei durchaus bewusst gewählt, denn wie Chakrabarty (2012) betont, ist bei dieser Sicht des Menschen als erdgeschichtlichem Faktor *der Mensch* gerade nicht (mehr) als (universales) Subjekt verstanden, sondern als *nonhuman-human*.

Für christliche Ethik stellt sich damit die Frage: Ob und wie kann dieses *nonhuman-human* in seiner Verantwortlichkeit adressiert werden? Oder anders ausgedrückt: Entzieht sich nicht die biologische Spezies Mensch als Teil des sich selbst steuernden natürlichen Ökosystems jeder ethischen Kommunikation, die ja notwendigerweise auf der Ebene der intellektuell gesteuerten Organisationsform *Kultur* stattfindet?

Die methodische Herausforderung, vor die eine Ethik hiermit gestellt ist, geht also über die bisherige Fragestellung nach dem Verhältnis von Individualethik und Sozialethik deutlich hinaus: Beide appellieren letztendlich an den Kultur schaffenden Menschen und sein Handeln – als Individuum oder als Kollektiv/Staatengemeinschaft:

»Thema der S[ozialethik] ist die bestimmungsgemäße – weil die transzendenten Bedingungen der *conditio humana* respektierende – Gestalt der Ordnung des

menschlichen Zusammenlebens. Sie ist das unverzichtbare Pendant zur Individualethik, die nach der bestimmungsgemäßen Gestalt der individuellen Lebenspraxis fragt. Da es der eine und selbe transzendentalphilosophische Begriff der *conditio humana* ist, dessen ethische Implikationen Sozialethik und Individualethik zu entfalten suchen, können sie sich auch innerhalb einer einzelnen fundamentalanthropologischen Konzeption nicht widersprechen.« (Stroh 2004: 1477 f.; Honecker 1995: 3–7)

Auch wo – wie in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung – die überindividuelle Dimension des Bösen betont wird, ging der ethische Appell doch stets davon aus, dass diese »strukturelle Sünde« durch bewusstes Handeln der Einzelnen und der Gemeinschaft überwunden werden könne (vgl. González Faus 1996: 730–735; Moreno Rejón 1995: 268–276). Kann aber das intellektuelle Subjekt Mensch – oder ein Kollektiv von Subjekten – Verantwortung für das Handeln der biologischen Spezies Mensch übernehmen?

Der Begriff der *Mitgeschöpflichkeit* erscheint vor diesem Hintergrund als ein geeigneter Leitbegriff einer Ethik im Zeitalter des Anthropozäns: Auch er adressiert natürlich nicht die Spezies Mensch, erinnert aber das im ethischen Diskurs ansprechbare – individuelle oder kollektive – Subjekt daran, dass seine Verantwortung über den menschlichen Lebensraum hinausgeht und sich auf die Ermöglichung von Lebensmöglichkeiten für andere Kreaturen hin weitert: »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Schweitzer 2008: 21).

Der Begriff selbst leitet sich dabei unmittelbar aus den biblischen Schöpfungstraditionen her, in denen der Mensch stets als ein Werk des Schöpfers unter anderen erscheint (vgl. zum Beispiel Psalm 8) – wenn auch mit dem besonderen Auftrag, Gottes Garten zu bebauen und zu bewahren (Genesis / 1. Mose 2,15).

2 Der universale Anspruch ethischer Normen und die Frage nach dem Subjekt des ethischen Handelns

Jean-François Lyotard hat bereits vor einiger Zeit auf die Diskrepanz zwischen universalem Geltungsanspruch ethischer Normen und der Begrenztheit des menschlichen Subjekts aufmerksam gemacht: Die Menschenrechtserklärung von 1789 könne sich in ihrer Universalität und Ausschließlichkeit nur legitimieren, indem sie einen Übergang von einem konkret-historischen zu einem universalen Subjekt vollziehe. Sie stelle eine meta-normative Deklaration dar, die Rechte von Rechten begrenzt – alle konkrete Rechtsprechung muss sich an diesen Menschenrechten messen lassen. Die Menschenrechtserklärung ist also ein meta-normativer Satz, die konkrete Norm bestimmt. Konkrete Normen einer konkreten Staatengemeinschaft werden durch deren

gesetzgebende Instanz (in der Demokratie also das Parlament) beschlossen. Überstaatlich verbindliche Regelungen, das lässt sich zum Beispiel anhand der UN-Klimaverhandlungen deutlich nachzeichnen, bedürfen übernationaler Verständigungsprozesse. Eine Menschenrechtserklärung schließlich, die von ihrem Selbstverständnis her die gesamte Menschheit bindet, bedarf eines universalen Subjekts: »Als höchste Machtinstantz [...], als Sender und Bedeutung des meta-normativen Satzes müsste der Mensch die Präambel der Menschenrechtserklärung unterzeichnet haben« (Lyotard 1987: 242). De facto wurde die Menschenrechtserklärung aber durch die Repräsentanten des französischen Volkes (ein Eigenname) im Appell an ein »höchstes Wesen« (eine Idee) getan. »Die Mitglieder der Constituante [...] halluzinieren die Menschheit in der Nation« (Lyotard 1987: 244). Liest man Lyotards Überlegungen zu der Reichweite von Satzregelsystemen durch die Brille von Chakrabarty, dann könnte man auch sagen: Es müsste der Mensch als Spezies, als *nonhuman-human*, die Präambel der Menschenrechtserklärung unterzeichnet haben.

Theologische Ethik könnte sich nun rasch aus dieser Diskussion verabschieden, da sie ihre Normen ja nicht als autonom gesetzt, sondern als heteronom von Gott gegeben versteht. Doch gerade aufgrund dieser heteronomen Setzung ist sie darauf angewiesen, diese Normen kommunikativ zu vermitteln – und also den Mensch als intellektuelles Subjekt, als *human-human* zu erreichen:

»So fürchtet nun den HERRN und dient ihm treulich und rechtschaffen und lässt fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Euphratstroms und in Ägypten, und dient dem HERRN. Gefällt es euch aber nicht, dem HERRN zu dienen, so wählt euch heute, wem ihr dienen wollt: den Göttern, denen eure Väter gedient haben jenseits des Stroms, oder den Göttern der Amoriter, in deren Land ihr wohnt. Ich aber und mein Haus wollen dem HERRN dienen. Da antwortete das Volk und sprach: Das sei ferne von uns, dass wir den HERRN verlassen und andern Göttern dienen!« (Josua 24,14–16)

Die philosophische wie die theologische Ethik bleiben also darauf angewiesen, dass der Mensch als intellektuelles Subjekt die grundlegenden Normen als für sich bzw. für seine Gemeinschaft gültig anerkennt. Sie sprechen ihr Gegenüber immer auf der Ebene des *human-human* an: Fragen des zwischenmenschlichen Miteinanders betreffen stets die kulturelle Evolution und die Frage, wie sich soziales Verhalten bewusst und gut gestalten lässt.

Ist aber der entscheidende erdgeschichtliche Faktor in Zeiten des Anthropozäns nicht das *human-human*, sondern die Existenz der Spezies Mensch an sich, *nonhuman-human*, so müsste die Spezies Mensch zum Adressaten des ethischen Diskurses werden. Die Ohnmacht, die uns mitunter beschleicht, wenn wir uns mit den Herausforderungen des Klimawandels konfrontiert sehen, resultiert aus dieser Dis-

krepanz der verantwortlichen Subjekte: Was kann das einzelne Subjekt, was kann ein kollektives Subjekt dazu beitragen, das Verhalten der Spezies Mensch zu verändern?

3 Mitgeschöpflichkeit als ethisches Leitmotiv im Anthropozän

Ethik ist und bleibt Kommunikationsgeschehen – deshalb hängen ihre Wirkungschancen ganz wesentlich davon ab, dass sie nicht nur den Menschen im Allgemeinen und Abstrakten adressiert, sondern den konkreten, einzelnen Menschen als Individuum in einer Gemeinschaft anzusprechen weiß. Es wird ihr daher nie gelingen, die Spezies Mensch zu adressieren. *Mitgeschöpflichkeit* als Leitmotiv in das ethische Denken und Argumentieren einzuführen, scheint mir aber geeignet eine Brücke zwischen dem *human-human* des ethischen Diskurses und dem *nonhuman-human* des Anthropozäns zu bauen – und so das Subjekt Mensch seiner Verantwortung auch als Spezies bewusst werden zu lassen.

Überblickt man christliche ethische Entwürfe der Gegenwart, so begegnet als Grundnorm des ethischen Handelns in der Regel eine Kombination von Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe, aus der dann Normen mittlerer Konkretion und Handlungsanweisungen abgeleitet werden. Verantwortung für die Natur kommt hier stets nur abgeleitet in den Blick: Natur als notwendiger Lebensraum des Menschen, den es zu erhalten gilt, damit menschliches Leben weiterhin gelingt.

Die vorherrschende Interpretation des Drei-Säulen-Modells der Nachhaltigkeit folgt genau solch einer anthropozentrisch-gerechtigkeitstheoretischen Begründung: ökologische Nachhaltigkeit, wirtschaftliche Nachhaltigkeit und soziale Nachhaltigkeit sind letztendlich auf das Wohlergehen der Menschen gerichtet. Auch eine an dem Paradigma der Gerechtigkeit orientierte Ethik folgt diesem abgeleiteten Denken, wenn soziale und ökonomische Gerechtigkeit um die Norm der Klimagerechtigkeit ergänzt werden.

Mitgeschöpflichkeit als Leitmotiv oder Grundnorm ethischen Handelns kann dagegen dazu führen, Verantwortung für alle Geschöpfe von vornherein gleichberechtigt in den Blick zu nehmen. Ethik wird hier dann zwar immer noch vom Menschen her, also anthropozentrisch, gedacht, betrachtet den Menschen aber nicht mehr nur in seiner Interaktion mit anderen Individuen oder in seinem Verhalten innerhalb einer Sozial- oder Staatengemeinschaft. Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit nimmt wahr, dass Menschen in vielfältiger Weise mit ihrer nicht menschlichen Mitwelt interagieren und auf sie prägend einwirken. Indem sie diese Mitwelt als in derselben Weise von Gott geschaffen wie die Menschen versteht, schreibt sie den Mitgeschöpfen ein eigenständiges Lebensrecht zu, dem gegenüber der Mensch sich ethisch verantwortlich zu verhalten hat. Damit aber nimmt eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit die Her-

ausforderungen des Anthropozäns ernst, die ja gerade darin bestehen, dass die Folgen menschlichen Handelns nicht auf die eigene Spezies begrenzt bleiben.

Der Begriff *Mitgeschöpflichkeit* selbst ist in die Diskussion vor allem von dem Züricher Kirchengeschichtler Fritz Blanke eingeführt worden, der sich bereits im Jahr 1959 dagegen wandte, die Verantwortung der Menschheit auf ihre Mitmenschen zu reduzieren (vgl. Blanke 1960; Lutherisches Kirchenamt 1993: 3). Im Bereich der EKD/VELKD und ihrer Gliedkirchen kommt Mitgeschöpflichkeit in den 1980er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor allem im Zusammenhang der Diskussion um das neue Tierschutzrecht zum Tragen.

Eberhard Röhrig hat im Jahr 2000 eine lesenswerte Dissertation vorgelegt, in der er das Motiv theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich von biblischen Zeiten bis in die Gegenwart verfolgt. Wer sich durch diese reichhaltige Befundsammlung durcharbeitet, merkt, wie wichtig es ist, die Anthropozentrik des christlichen Glaubens durch das Bewusstsein der Verbundenheit mit den Geschöpfen zu korrigieren. Bereits in seinem Resümee zum alttestamentlichen Befund kommt Röhrig zum Schluss, dass das Alte Testament zwar primär am Menschen interessiert, aber »nicht einseitig anthropozentrisch orientiert« (Röhrig 2000: 73) sei. Dies sei nicht verwunderlich, da der Erwählungsgedanke älter sei als die Schöpfungstheologie des Ersten Testaments. Doch immer wieder komme das Tier als Schicksalsgenosse des Menschen in den Blick:

»Es ist Freund und bedrohlicher Feind, [...] vernunftlos und doch Empfänger göttlicher Offenbarung, schuldlos, aber angeklagt und wie eine Rechtsperson behandelt, [...] missverstanden, aber von Jahwe als Vorbild in Erkenntnis und Lob gewürdigt [...].« (Röhrig 2000: 74)

Auch im Neuen Testament werde deutlich, dass der Mensch nicht losgelöst von den Mitgeschöpfen verstanden wird – die selbst in die Erlösungshoffnung eingeschlossen sind (vgl. Röhrig 2000: 146 f.).

Die bekannteste Aussage Martin Luthers zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier stellt vermutlich seine Auslegung des ersten Glaubensartikels dar: »Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen [...] und noch erhält« (BSLK 2013: 470). Leben ist außerhalb des Raums der Gnade Gottes für Luther nicht möglich – jedenfalls kein Leben, das Bestand und Zukunft hat. Auch das Leben auf dieser Welt ermöglichende und erhaltende Handeln Gottes ist daher Ausdruck seiner Gnade (vgl. Stoellger und Wolff 2014). Dass diese erhaltende Gnade Gottes aber nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen zukommt und alle Geschöpfe von ihr abhängig sind, das wird in seiner Auslegung des ersten Glaubensartikels deutlich. Weniger bekannt ist Luthers *Klageschrift der Vögel*, auf die Röhrig hinweist, in der der Reformator mit klaren Worten das »Seufzen der Schöpfung« zum Ausdruck bringt, das Paulus im Römerbrief benennt (Römer 8,22):

»Klageschrift der Vögel an Lutherum über seinen Diener Wolfgang Sieberger. Unserem günstigen Herrn, Doctori Martino Luther, Prediger zu Wittenberg. Wir Drosseln, Amseln, Finken, Hänflinge, Stieglitzen samt anderen frommen, ehrbaren Vögeln, so diesen Herbst über Wittenberg reisen sollen, fügen Eurer Liebe zu wissen, wie wir glaublich berichtet werden, daß einer, genannt Wolfgang Sieberger, Euer Diener, sich unterstanden habe einen großen, freventlichen Thurst und etliche alte, verdorbene Netze aus großem Zorn und Haß über uns theuer gekauft, damit eine Finkenheerd anzurichten, und nicht allein unseren lieben Freunden und Finken, sondern auch uns allen die Freiheit, zu fliegen in der Luft und auf Erden Körnlein zu lesen, von Gott uns gegeben, zu wehren vornimmt, dazu uns nach unserem Leib und Leben stellt, so wir doch gegen ihn gar nichts verschuldet, noch solche ernstliche und geschwinde Thurst um ihn verdient [...]« (Weimarer Ausgabe, Bd. 38, 292, zitiert nach Röhrig 2000: 167 f.)

Das Bekenntnis, von Gott geschaffen zu sein »samt aller Kreatur« führt für Luther also unmittelbar zu einer Haltung der Fürsorge gegenüber den Mitgeschöpfen. Alle Mitgeschöpfe seien, wie er in der Auslegung zum ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses in seinem Großen Katechismus sagt, dem Menschen zwar »zum Nutz« gegeben, jedoch dürfe dieser bei diesem Nutzen nie vergessen, dass sie ebenfalls von Gott geschaffen sind:

»Das meine und glaube ich, dass ich Gottes Geschöpf bin, das ist, dass er mir gegeben hat und ohne Unterlass erhält Leib, Seele und Leben [...] und sofort an [...]. Hier wäre nun viel zu sagen, [...] wie wenig ihrer sind, die diesen Artikel glauben. Denn wir gehen alle überhin, hören's und sagen's, sehen aber und bedenken nicht, was uns die Worte vortragen. Denn wo wir's von Herzen gläubten, würden wir auch darnach tun, und nicht so stolz hergeben, trotzen und uns brüsten, als hätten wir das Leben, Reichtum, Gewalt und Ehre etc. von uns selbst, dass man uns fürchten und dienen müsste, wie die unselige, verkehret Welt tut, die in ihrer Blindheit ersoffen ist, aller Güter und Gaben Gottes allein zu ihrer Hoffart, Geiz, Lust und Wohltagen missbraucht, und Gott nicht einmal ansehe, dass sie ihm dankete oder für einen Herrn und Schöpfer erkennete.« (BSLK 2013: 579 f.)

Ein *Interdisziplinärer Gesprächskreis* der VELKD zur Mensch-Tier-Beziehung kommt bereits im Jahr 1993 zu dem Ergebnis:

»Tier und Mensch haben eine gemeinsame Abstammung und weisen in ihren biologischen Grundstrukturen viele Gemeinsamkeiten auf. Das verbindet Tier und Mensch zu einer Schicksalsgemeinschaft mit gegenseitigen Abhängigkeiten.

Markiert wird das Tier-Mensch-Verhältnis durch den Begriff ›Mitgeschöpflichkeit‹. [...] Einerseits ist der Begriff juristisch nur schwer konkretisierbar, andererseits hebt er sich von einer bloß emotionalen Gestaltung des Verhältnisses zwischen Tier und Mensch ab. Die Einsicht in die Mitgeschöpflichkeit der Tiere fordert ein tiergerechtes Verhalten der Menschen.« (Lutherisches Kirchenamt 1993: 9)

Der zitierte Text spielt auf die Entwicklung in der deutschen Gesetzgebung an, in der durch die Novellierung des Bürgerlichen Gesetzbuches seit 1990 Tiere nicht mehr nur als Sache gelten, sondern einen eigenen rechtlichen Status haben (§ 90a BGB). Der Kommentator im Beck'schen Onlinekommentar macht deutlich, dass Tiere damit nicht automatisch Rechtssubjekte, sondern »Rechtsobjekte (eigener Art)« (BeckOK BGB/Fritzsche BGB § 90a Rn. 2–3) seien. Kirchliche Texte betonen seit den 1990er-Jahren, dass die oben erwähnte Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier durch den christlichen Schöpfungsglauben begründet sei:

»Tiere sind nach christlichem Schöpfungsverständnis Mitgeschöpfe des Menschen. [...] Gott erlöst die Schöpfung, nicht nur den Menschen. Es geht dabei auch um ein ›versöhntes Miteinander‹ von Mensch und Tier. Für Christinnen und Christen ist die Welt mit ihren Tieren und Pflanzen mehr als ein Rohstofflager, mehr als Material für menschliche Zwecke. Sie ist in ihrer Dynamik und Vielfalt Schöpfung Gottes und Ort seiner Gegenwart, die immer dann sichtbar wird, wenn der Mensch seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen in Achtung und Liebe begegnet. Diese Grundperspektive christlicher Schöpfungsverantwortung darf auch im landwirtschaftlichen Umgang mit Tieren nicht aus dem Blick geraten.« (EKD/DBK 2003: Nr. 51 f.)

Unter solch einer Perspektive der Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier sind Konflikte in der Frage der Nutzung von Tieren für den menschlichen Gebrauch vorprogrammiert. Kirchliche Stellungnahmen machen daher immer wieder deutlich, dass ethisches Handeln in den meisten Fällen auf einer Abwägung zwischen konkurrierenden Gütern beruht:

»Der Glaube an Gott den Schöpfer hilft, falsche Alternativen zu vermeiden. Er versteht Welt und Leben als mehrdimensionale Einheit. Gott ist der Schöpfer des Ganzen, und alles Geschaffene bildet vor dem Schöpfer einen Zusammenhang. Die biblischen Schöpfungsaussagen stellen die Menschen ganz eng mit den Tieren zusammen. Diese existentielle Zugehörigkeit hat in der Welt außerhalb des Garten Edens ein doppeltes Gesicht: Einerseits wird Leben durch gegenseitige Rücksichtnahme, andererseits wird es durch ein gegenseitiges Gebrauchen und Verbrauchen erhalten und weitergegeben. So geht durch Welt und

Leben ein tiefer Riss, eine Wunde, die nur Gott heilen kann.« (Landessynode Hannover 2011: 6)

»Wird die Entscheidung getroffen, Tiere als Nahrung zu nutzen, ist die Grundvoraussetzung, in der Verantwortung für die ›Mitgeschöpfe‹ zu bleiben und sie im Sinne von Tierwohl und Tiergerechtigkeit wahrzunehmen. Unabdingbar ist es darum, bei Haltung, Transport und Schlachtung von Tieren die Angst-, Schmerz- und Leidfreiheit zu garantieren und alles menschlich und technisch Mögliche dafür zu tun und bereitzustellen.« (Landessynode Hannover 2011: 9 f.)

4 Fazit

Wird Mitgeschöpflichkeit zum Leitmotiv christlicher Ethik, so weitet sich der Raum der Verantwortung. Ethisches Handeln zielt dann nicht mehr nur auf den oder die Mitmenschen und dann abgeleitet, um deren Wohl willen, auch auf die gemeinsame Umwelt. Wie der Mitmensch hat vielmehr auch das Mitgeschöpf einen Wert an sich, verdient Respekt und einen von Gerechtigkeit geprägten Umgang mit ihm.

Mitgeschöpflichkeit verortet das ethisch handelnde Subjekt damit nicht mehr primär im Miteinander der Menschen, sondern im Miteinander der Schöpfung. Der Begriff nimmt damit eine Einsicht auf, die bereits Albert Schweitzer formuliert hat: »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Schweitzer 2008: 21). Dieser scheinbar so einfache Satz Schweitzers offenbart zugleich, dass eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit immer einer Güterabwägung bedarf: Wie die biologische Evolution durch den beständigen Wettbewerb der Lebewesen um den besten Lebensraum vorangetrieben wurde und wird, so konkurrieren wir auch in und durch unser Kulturschaffen mit dem Lebensraum der Mitgeschöpfe. Ehrfurcht vor dem Leben der anderen Geschöpfe bedeutet daher auch die Bereitschaft zum Verzicht auf eigene Expansion, um anderen Geschöpfen Lebensraum zu erhalten.

Damit trägt eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit dazu bei, den Herausforderungen des Anthropozäns zu begegnen: Dieses Erdzeitalter ist ja davon geprägt, dass es ursprüngliche Natur nicht mehr gibt. Das Kulturschaffen des Menschen hat jeden Winkel des Planeten erreicht – denn auch dort, wo Natur sich selbst überlassen bleibt, sich *ursprünglich* entwickeln darf, beruht dies auf einer bewussten Entscheidung des Menschen, sich zurückzuziehen oder auf eine mögliche Expansion zu verzichten. Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit macht deutlich, dass Verantwortung unter diesem erdgeschichtlichen Vorzeichen nicht mehr nur anthropozentrisch verstanden werden kann als Verantwortung des Menschen für sein Leben und das Leben der anderen Menschen. Der Lebensraum, den der Mensch im Zeitalter des Anthropozäns gestaltet, prägt und verantwortet, ist nicht nur der menschliche Lebensraum, es ist der Lebens-

raum aller Kreaturen. Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit weitet also den Verantwortungsbereich des Menschen hin zu einer biozentrischen Perspektive – jedoch ohne dabei die Konflikte und Abwägungsprozesse zu übersehen, die sich daraus ergeben.

Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit adressiert also zwar nicht die Spezies Mensch in ihrer Verantwortlichkeit – die dieser als Teil des natürlichen Ökosystems auch nicht zukommen kann, aber sie verortet das kulturschaffende Subjekt Mensch neu innerhalb des natürlichen Ökosystems, indem sie das Subjekt lehrt, sich als Geschöpf unter Mitgeschöpfen zu verstehen, deren Lebensraum es als verantwortliches Subjekt und prägendes Phänomen dieses Erdzeitalters zu bewahren hat.

Literatur

- Blanke, Fritz (1960): Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung. Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. In: Mensch und Kosmos. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Zürich (Fritz Blanke zum 60. Geburtstag.). Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag
- BSLK – Amt der VELKD (Hg.) (2013): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. 6. völlig neu bearbeitete Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Chakrabarty, Dipesh (2012): Postcolonial studies and the challenge of climate change. *New Literary History* 43: 1–18
- EKD/DBK – Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2003): Neuorientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Lage der Landwirtschaft. Gemeinsame Texte 18. Hannover: Selbstverlag
- González Faus, José Ignacio (1996): Sünde. In: Ignacio Ellacurá & Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2. Luzern: Ed. Exodus: 725–740
- Honecker, Martin (1995): *Grundriß der Sozialethik*. Berlin/New York: De Gruyter
- Landessynode der Evangelischen Landeskirche Hannover (2011): Aktenstück Nr. 86, Bericht des Umwelt- und Bauausschusses betr. Landwirtschaftliche Nutztierhaltung, Leer, 20. April 2011. http://www.land.eskirche-hannovers.de/dms/evlka/wir-ueber-uns/landessynode/synoden-archiv/achte-tagung-24-landes-synode/aktenstuecke/Nr_86/Nr_86.pdf?1320232235 – Zugriffen am 7.12.2015
- Lutherisches Kirchenamt (Hg.) (1993): Tier und Mensch. Erwägungen zur »Mitgeschöpflichkeit« der Tiere. Texte aus der VELKD 52/1993. Hannover: Selbstverlag
- Lyotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit. Supplemente*, Band 6. München: Fink
- Moreno Rejón, Francisco (1995): *Fundamentalmoral in der Theologie der Befreiung*. In: Ignacio Ellacurá & Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1. Luzern: Ed. Exodus: 263–276
- Röhrig, Eberhard (2000): Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie. Frankfurt/Main: Lang
- Schweitzer, Albert (2008): Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur. In: Hans Walter Bähr (Hg.): *Albert Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben*. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. München: Beck: 13–31
- Stoellger, Philipp & Jens Wolff (2014): Art. Schöpfer/Schöpfung. In: Volker Leppin & Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle & Böhm: 624–626
- Stroh, Ralf (2004): Art. Sozialethik. In: Dieter Betz et al. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band 7. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck: 1477–1478