

Hartmut Böhme

*Die Enzyklika *Laudatio Si'* von Papst Franziskus – Ökologische Koalitionen und Natur-Konzept*

Referenzen, Inklusionen, Leerstellen

Als Mitte des Jahres 2015 die Öko-Enzyklika *Laudatio Si'* von Papst Franziskus erschien, riefen sich viele die Augen: mochten die einen darüber erstaunen, dass sich dieser Text teilweise wie ein radikaler linksökologischer Angriff auf die reichen Industrienationen liest, so die anderen, dass Franziskus in sozialetischer Hinsicht den Schulterchluss mit seinen Vorgängern auf dem päpstlichen Stuhl sucht und deutlich um eine Kalmierung der konservativen Kräfte der Kirche bemüht ist.

Abgesehen von vielen Zitaten aus kirchlichen Erklärungen südamerikanischer Provenienz sind Romano Guardini und der hl. Franziskus die am meisten zitierten Autoren. Letzteres ist aufschlussreich. Damit stellt sich der Papst, nach seiner Namenswahl, erneut in die naturtheologische und armenfürsorgerische Tradition des mittelalterlichen Heiligen und Ordensgründers. Das ist biographisch verständlich. Bemerkenswerter ist indes die breite Repräsentanz südamerikanischer Quellen aus den letzten Jahrzehnten. Man spürt die Vertrautheit des Papstes mit dieser besonderen Tradition, die durchaus mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas seit den 60er Jahren verbunden ist und sich mit Bürgerrechts- und Widerstandsbewegungen zusammenschloss. Hier finden wir auch das Gebot der Bewahrung und Pflege der Schöpfung verbunden mit der unmittelbar aus dem Wirken Christi abgeleiteten Zuwendung zu den Armen. Dies schließt den Kampf gegen die Ungerechtigkeit der Reichen und Mächtigen ein.

Man weiß, dass Papst Johannes Paul II. und Kardinal Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., die harte Linie des Vatikans gegen die Befreiungstheologie maßgeblich bestimmt haben.

Darum ist es aufschlussreich, wie Papst Franziskus mit diesem schwierigen historischen Erbe umgeht. Denn eben Papst Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zitiert er oft und zustimmend – stets hinsichtlich der macht- und wirtschaftskritischen Äußerungen und der notwendigen globalen Fusion von Ökologie und sozialer Gerechtigkeit (Verbindung von Schöpfungstheologie und Pauperitäts-Bekämpfung). Beides wurde von den Vorgänger-Päpsten trotz ihrer Ablehnung der südamerikanischen Befreiungstheologie vertreten. Indem Papst Franziskus nun insbesondere die sozialetischen kritischen Erklärungen von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. mit jüngeren Stellungnahmen südamerikanischer Bischofskonferenzen koexistieren lässt (ohne die Befreiungstheologie auch nur zu erwähnen), stellt er – gewissermaßen unter dem Leitstern des Heiligen Franziskus – eine Gemeinsamkeit zwischen den konservativen und kritischen Strömungen innerhalb des Welt-Katholizismus her, die er für seinen eigenen universalistischen Ansatz benötigt. Er tut dies, indem er die historisch unüberbrückbar scheinenden Konflikte stillschweigend aufhebt und beide Seiten in seinem planetarischen Konzept inkludiert.

Diese Funktion haben auch die häufigen Zitate des Theologen und Religionsphilosophen Romano Guardini, der in konservativen kirchlichen Kreisen hohes Ansehen genießt. Guardini knüpft in seinem Werk vielfach an die mittelalterliche Philosophie an, ferner an die säkulare Philosophie und die Kultur- und Kapitalismuskritik des 20. Jahrhunderts. In diesem Sinne ist Guardini geradezu eine Portalfigur für den Ansatz von Papst Franziskus, konservative Traditionen mit kritischen Perspektiven zu synthetisieren – in Frontstellung gegen die destruktiven Wirtschaftssysteme, gegen die Konzentration der Macht in den Händen unkontrollierter Eliten, gegen die Naturzerstörung sowie gegen soziale Entfremdung und Deprivation. Die bedeutende Stellung, die Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Romano Guardini in der Enzyklika einnehmen, dient gewiss der innerkirchlichen Integration, insbesondere von konservativen Eliten, denen die Sozial- und Naturpolitik von Papst Franziskus nicht zusagen kann. Nach außen hin, d.h. in den weiteren Religionen der Welt wie auch in den zahllosen zivilgesellschaftlichen Öko- und Sozialbewegungen wird diese Form der Integration indes nicht gelingen. Hier wären gehaltvolle Bezugnahmen etwa auf den Buddhismus oder auf Spielarten des Islam angeraten gewesen, aber auch auf starke naturphilosophische Positionen ohne religiöses Fundament oder auf exemplarische NGO-Organisationen, welche die Hauptlast an dem leisten, was Franziskus die kulturelle, also Ökologie und Gesellschaft einschließende Evolution des Planeten Erde nennt.

Problematisch erscheint mir mithin der Universalitätsanspruch, der sich „an alle Menschen auf diesem Planeten“ (3), „Gläubige wie Nicht-Gläubige“ (93), oder, etwas schwächer, „an alle Menschen guten Willens“ (3, 62) richtet. (Die päpstliche Enzyklika wird durch einfache Seitenzahlen im Text zitiert nach der deutschen Ausgabe: Papst Franziskus: Enzyklika *Laudato Si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Vatikan 2015.) Nun ist zwar klar, dass die Umweltkrise sich sowohl lokal wie global zeigt und deswegen auch lokale wie globale Lösungen erfordert. Und es ist begrüßenswert, dass der Papst daraus unmissverständlich eine planetarische Verantwortung der Menschheit ableitet. Fraglich aber ist, ob mit einem Text, der die ökologische Politik durchweg im Christentum fundiert, wirklich die Stufe eines planetarischen Bewusstseins erreicht wird. Kommunikative Globalität wird nicht realisiert, indem man auf die Globalität der ökologischen und sozialen Probleme verweist oder sich auf einen universellen Gott beruft. Vielmehr sollte man den eigenen kulturellen und religiösen, jedenfalls traditionsgebundenen Horizont erweitern und dabei die *Pluralität* der Religionen und Kulturen zum Ausgangspunkt der Argumentation machen. Außer dem islamischen Poeten und Mystiker Ali Al-Khawwas (der nur sekundär zitiert

wird) kommt indes keine einzige Stimme einer nicht-christlichen Religion oder einer anderen Kultur vor.

Das heißt, dass die etwa 170 Text-Referenzen sich durchweg auf christliche und, mit Ausnahme des Patriarchen Bartholomäus (7,8), auf katholische Quellen beziehen. Das mag für den innerkirchlichen Disput und die Überzeugung von Mit-Christen, die man fürs ökologische Engagement gewinnen will, hinreichend sein. Für die Universalität, die Papst Franziskus anstrebt, reicht dies nicht hin, in zweierlei Hinsicht: Zum einen spricht der Papst zu Recht von der Erde als einem „kollektiven Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit“ (95), für das folglich die Menschen eine entsprechend terrestrische Verantwortung tragen. Zum anderen fordert er eine „kulturelle Revolution“, um die „anthropozentrische Maßlosigkeit“ (116) des destruktiven Rendite-Kapitalismus zu beenden, dessen Eliten, in Nachfolge des berühmten Descartes-Diktums, sich zu den „*maitres et possesseurs de la nature*“ erklärt haben (die Descartes-Formel wird ungekennzeichnet schon in Nr. 2 der Enzyklika zitiert).

Diese Eliten, die vom Papst scharf angegriffen werden, sind indes schon längst professionelle *global players*. Sie stellen die negative Variante des planetarischen Bewusstseins dar. Gerade darum bedarf es, wie Franziskus betont, einer kulturellen Revolution, die durch eine wirkungsvolle Solidarität mit den unterdrückten Armen und mit der geschundenen Erde die Grundlage für eine gedeihliche Entwicklung des Planeten schafft. Sie schließt Natur *und* Gesellschaft ein. Ein solches unterstützungswertes Ziel aber bedarf, wenn es um eine globale Argumentation gehen soll, der Integration der vielen Religionen und Kulturen dieser Welt. Sie werden für das Enzyklika-Projekt gebraucht und müssen deswegen mitgenommen werden.

Denn die „universale Geschwisterlichkeit“ (92, 228), die der Papst im Verhältnis zur Natur einfordert, muss, wenn sie eine Chance haben soll, von einer „universalen Geschwisterlichkeit“ der kulturellen und religiösen Mannigfaltigkeit begleitet sein. Wenn dies nicht geschieht, wird das in sich selbst schon vielfach differenzierte Christentum zu einer partikularen Sinnprovinz. Erforderlich ist deswegen ein symmetrischer, wechselseitig anerkennender Diskurs, der kräftig genug ist, um die jeweiligen Herkunfts-Provinzen hinter sich zu lassen und die jeweils Anderen gleichberechtigt in die Diskussion über soziale und ökologische Entscheidungen aufzunehmen. Hier könnte man mehr vom ökumenischen Diskurs, aber auch von den Erfahrungen bei der Universalisierung der Wissenschaften und der Politik übernehmen (was nicht heißt, die Kritik des Papstes an der Wirkungsschwäche der ökologisch-politischen Vereinbarungen oder an der unheiligen Allianz der Wissenschaften mit der Rendite-Wirtschaft zurückzunehmen).

Untrennbar: der Kampf gegen Armut und gegen Naturzerstörung

Eines der stärksten Argumente der päpstlichen Enzyklika ist es, dass sie die weltweiten Armuts-Probleme mit der ökologischen Krise verbindet. Hierfür wird der hl. Franziskus als Vorläufer und Vorbild eingesetzt. Diese Verknüpfung steht in einer guten Tradition mit den Vorgänger-Päpsten sowie mit vielen kirchlichen Stellungnahmen. Die Sorge um den Bestand und die Zukunft der Natur und der Einsatz für soziale Gerechtigkeit in der Weltgesellschaft, in der ein Prozent der Bevölkerung so viel besitzt wie die übrigen 99 Prozent zusammen: dies sind für Papst Franziskus zwei Seiten einer Medaille. Die Güterverteilung in der Welt ist so krass asymmetrisch und gewaltsam wie auch das Verhältnis zur Natur durch die enorme technologische

Macht des Menschen über Natur asymmetrisch geworden ist. Die Schwäche des Menschen gegenüber einer übermächtigen Natur, von der er abhängig ist, hat sich umgedreht: nicht die einzelnen Menschen selbst, wohl aber die Machteliten, die wirtschaftlichen Dynamiken und die Güterverteilung sind zu einer Bedrohung des Planeten geworden. Die Menschheit insgesamt lebt nicht mit der Natur, sondern sie ist zu ihrem Parasiten geworden, der seinen „Wirt“, eben *tellus mater*, lebensgefährlich belastet. Dies war schon 1495 die Botschaft im „Iudicium Iovis“ des Montankundigen Paulus Nivis, der einen fiktiven Gerichtsprozess schildert: Die weinende Mutter Erde führt eine formelle Klage gegen den Menschen, der sie brutal ausbeutet und vollends zu zerstören droht.

Dieses literarische Modell ist auch christlich interpretierbar. Die Natur ist zwar gut geschaffen – immerhin war ihr Primärzustand das Paradies –, aber durch den Sündenfall sei sie korruptiert: die *natura lapsa* ist der Nachhall der Sünde, durch die auch die Natur beschädigt wurde. Nach paulinischer Auffassung wuchs mit der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen auch ein Schmerz der Natur selbst, welche nach ihrer Erlösung sich sehnt (Römer 16, 18-22). Das Heilsversprechen Jesu wurde deswegen auch auf die Natur ausgedehnt.

Heute lesen wir es ähnlich in der Öko-Enzyklika. Der rücksichtslose Raubbau hat nicht nur die Zerstörung der Erde zur Folge, sondern untergräbt damit auch die Lebenschancen der kommenden Generationen. Dies ist die erste soziale Dimension, welche durch die Umweltkrise bedingt wird. Die andere ist, dass die industriellen Produktionsweisen und die gewaltigen Reichtümer, die der Erde abgewonnen werden, in dramatischer Weise zugunsten kleinster Eliten und zum Schaden der großen Masse der pauperisierten Bevölkerung arbeiten. Nicht einmal die Grundrechte auf ausreichende Nahrung und sauberes Wasser sind für Abermillionen von Menschen garantiert. Sie sind lebenslang in verzweifelte Chancenlosigkeit eingeschlossen oder werden in ein ungewisses Migrationsschicksal gezwungen. Verantwortung tragen dafür die hochentwickelten, reichen, industriellen und postindustriellen Gesellschaften. Sie haben, so der Papst, die ungerechte Verteilung der Güter, die überdrehte Konsumkultur, die gegenüber Tieren wie Menschen gleichermaßen brutalen Systeme der Agrarindustrie, die Zerstörung der Biodiversität, die undemokratische Konzentration von technologischem Wissen u.v.m. ideologisch erfolgreich als Fortschrittsgewinne umgekehrt.

Darum ist das Gerechtigkeitsprinzip, das die Natur und ihre Lebewesen wie auch die Armen und Benachteiligten einschließt, die erste und wichtigste Forderung unserer Gegenwart. Mit Entschiedenheit vertritt Franziskus diese Position und verbindet sie mit deutlicher Kritik am exploitativen Kapitalismus und seinen mächtigen Eliten. Sie untergraben die weltweit anerkannten, wenn auch uneingelösten sozialetischen Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung; sie befördern damit die soziale Entfremdung und Dissoziation; sie zerstören die Wertgemeinschaft und die sozialen Bindekräfte, ohne die es kein soziales Überleben geben kann; und sie zerstören schließlich auch die empfindlichen Systemregularien der Natur, die Lebensräume von Pflanzen und Tieren, die Möglichkeit zur Regeneration von Ressourcen und zur nachhaltigen Allianz mit den Kräften der Erde.

Der zynische Egoismus der Machteliten der reichen Länder, ihr kurzfristiger Zeithorizont, die Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft und den nachfolgenden Generationen und Lebewesen, die pathogene Beschleunigung der gesellschaftlichen Prozesse, die im krassen Missverhältnis zur Langsamkeit natürlicher Evolutionen stehen, – dies alles wird vom Papst gesehen und scharf kritisiert. Doch zuletzt wird dies alles auf eine Versündigung gegen Gottes Schöpfung und des Men-

schen gegen sich selbst zurückgeführt, der sein Leben nur als Geschenk erhalten hat und folglich Gott schuldet.

Alle die genannten Defizite sind habitualisierte Sozialpathologien und kulturelle Muster. Sie werden stabil gehalten von mächtigen ökonomischen und politischen Eliten und Institutionen. Zu ihrer Abschaffung oder Veränderung bedarf es, wie Papst Franziskus sagt, einer „kulturellen Revolution“ (114). Muss aber diese Revolution notwendig eine religiöse sein? Das wohl kaum. Es ist für eine so alte und ehemals mächtige Körperschaft wie die katholische Kirche gewiss schwer anzuerkennen, dass sie im Feld der ökologischen und sozialen Kämpfe zwar ein willkommener Akteur ist, nicht aber den formativen Rahmen und die Grundlage der Orientierung darstellt.

Was ist „kulturelle Revolution“?

Die gesellschaftlichen Beziehungen, ihre globalisierten Strukturen und Mächte haben die auf systemischer Vernetzung beruhende Welt der Dinge, der Natur und des Kosmos zusammengekürzt auf Probleme einer Technik, in der es langfristig um Beherrschung der Erde und kurzfristig um Nutzenmaximierung für menschliche Zwecke geht. Das ist das Verabscheuen der natürlichen Welt durch eine Kultur, die in der Umweltzerstörung und der Pauperisierung der Massen ihren Ausdruck findet. Man muss dies eine globale „kulturelle Verschmutzung“ des Denkens nennen. Nach Michel Serres sollte die Antwort auf diese ebenso moralische wie politische und ökologische Krise ein Naturvertrag sein, der parallel zur Universalität der Menschenrechte entworfen wird und die Naturvergessenheit aller früheren Rechtsregularien überwindet.

Die Erde, *this Blue Pale Dot* im Weltall (Carl Sagan), dieses Raumschiff unserer Existenz im Zeitalter der Globalisierung, benötigt um ihrer selbst willen wie auch im Interesse unseres Überlebens, seitens desjenigen Lebewesens, das sich zu ihrem Besitzer gemacht hat, einen völlig neu entworfenen „Nomos der Erde“. Dies darf man im Sinne von Papst Franziskus eine kulturelle Revolution nennen.

Denn in der Tat müssen die Ideen zu einem veränderten Natur-Verhältnis erweitert werden um das *kulturelle Projekt* der Natur. Kultur ist hier zu verstehen als technische Kultur, in deren Rahmen auch „Natur“ zu einem Projekt wird: die „Natur“, in der wir leben und die wir den Nachgeborenen hinterlassen, ist eine zweite, dritte, in jedem Fall: eine anthropogene, kulturell habitualisierte Natur („quasi alteram naturam“, sagte schon Cicero). Die „Natur“ in diesem Sinn ist eine Kultur-Aufgabe. Natur ist nicht *physis*, nicht das Beständige und der Bestand. Sie ist nicht „beständig“, weil die Naturprozesse immer stärker in die Regime der menschlichen Kultur einbezogen werden. Der Klimawandel ist dafür ein deutliches Beispiel. Und Natur ist nicht mehr der „Bestand“, weil sich erwiesen hat, dass sie gegenüber den extremen Inanspruchnahmen durch den Menschen sich als verletzlich, ephemer, erschöpfbar erweist. Beispiele dafür sind etwa bestimmte Energieressourcen, Pflanzen- und Tierarten, der tropische Regenwald u.v.a.m.

Der über Jahrhunderttausende hin kultivierte Mensch steht so wenig fest wie die Natur selbst. Was die Menschen in ihrer Mannigfaltigkeit kulturgeschichtlich geworden sind, kann man als Selbstbildungs-Geschichte lesen. Es herrscht darin weder Teleologie noch völlige Willkür. Der Spielraum des Projekts Mensch nimmt dabei zu. Die Gen-Technologie, die prinzipiell die Kreierung neuer Spezies zulässt, oder die geplante Implementierung künstlicher, womöglich selbstre-

produktiver Intelligenz im Weltraum, zeigen an, wie weit der Entscheidungsrahmen für das geworden ist, was der Mensch aus sich machen will oder nicht. In Frage steht, ob die Menschen die Natur, die sie selbst sind (oder waren), realisieren oder verlassen wollen. Einflussreiche Sektoren der Wissenschaften arbeiten daran, Existenzformen zu kreieren, die aus den Naturbedingungen der Erde ausgeklinkt werden können. Damit ist ein Denk-Stand erreicht, wo das kulturelle Projekt der Natur infrage gestellt ist, das heißt: in seinem Entscheidungscharakter erst völlig transparent wird. Wenn in den Wissenschaften es weder eine ethische noch eine kulturelle Selbstverständlichkeit ist, dass die Entwicklung sich noch länger auf die Natur bezieht, dann wird diese Natur zu einer Frage des Entwurfs, wer wir in welcher Welt sein wollen oder sollen. Diese Provokation erst erlaubt das Durchdenken der Frage, was es heißt, sich als Mensch kulturell im Oikos der Erde einzurichten. Dadurch, dass wir es vielleicht weder müssen noch wollen, entsteht die Reflexion darauf, was es heißen kann, Mensch auf dieser Erde zu sein. Von diesem äußersten Punkt her ist die „Ökologie des Menschen“ zu bestimmen, oder, wie Papst Franziskus sagt, die „Humanökologie“ (5, 65, 155/6).

Dies ist die eine Seite. Die Seite der Erde, ihrer Lebensbedingungen, ihrer Formationen und Entitäten, ist durch die temporeiche Entwicklung des letzten Jahrhunderts ähnlich infrage gestellt. Zwar kann kein Zweifel sein, dass die gegenwärtigen Wirtschaften ihre Überlebensfähigkeit nach wie vor der Ausbeutung von Arbeitskraft und der Ressourcen der Erde verdanken. Andererseits ist auch absehbar, dass es kein Lebewesen, keine Ressource, keine Lebensbedingung auf der Erde mehr gibt, die nicht tiefgreifend verändert oder zerstört werden kann. Darum ist die Ökologie nur noch als globale Ökologie möglich. Globale Ökologie heißt, dass sie zu einem Projekt der Kultur wird, derart, dass Kultur die von Menschen verantwortete Ökologie der Erde wäre. Damit kann die Metapher vom „Heimatplaneten Erde“ erstmals durchdacht werden. Erst vom möglichen Grenzwert der Verwüstung her ist denkbar, was die Erde als Heimat sein könnte, oder, wie Papst Franziskus sagt, die Erde als gemeinsames Haus. Denn keineswegs ist die Erde immer schon Heimat oder Haus, sondern als solche steht sie aus (Ernst Bloch).

Diese Perspektive ist deswegen so schwierig, weil Kulturen nicht nur den Naturbedingungen unterliegen, sondern auch umgekehrt: Sie passen natürliche Verhältnisse an soziokulturelle Erfordernisse an. Diese Drehung der Anpassungs-Richtung beruht auf einer Universalie: der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen. Was aber „Kulturwesen“ heißen soll, ist in keinem biologischen Programm enthalten, sondern unbestimmt. Diese Zukunftsoffenheit des Menschen gilt universell. Sie gilt auch, wenn man den Menschen als Geschöpf Gottes ansieht; denn als solches ist er mit dem Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse, also mit dem freien Willen ausgestattet. Und eben dies ist die Ursache für die Offenheit der Entwicklung des Humanums und der Kulturgeschichte.

Gerade die schwache genetische Determination (oder christlich: die Nicht-Determiniertheit der Schöpfung, die deswegen vom Menschen zur *perfectio naturae* entwickelt oder auch zerstört werden kann) bedingt den evolutionären Erfolg der Menschen gegenüber allen Lebewesen, die an Umweltmilieus hochspezialisiert angepasst sind. Darum überschreitet die Kultur sowohl den evolutionären wie den geschöpflichen Rahmen ihrer Herkunft. In ihrem historischen Licht verbleiben wir auch dann noch, wenn die kulturellen Systeme an Autonomie gewinnen. Dennoch kann mit dem Biologen Gerhard Neuweiler resümiert werden, „dass der Mensch das Bild der Erde bestimmt und die natürliche Evolution nur noch in abhängiger Position daran beteiligt ist“.

So wird die Naturgeschichte abgelöst von einer Technik, welche ihrerseits den Rahmen für die Naturgeschichte hergibt. Eben dies bedeutet die Botschaft vom Anthropozän, das als neue geologische Epochenbezeichnung eingeführt wurde. Das Anthropozän ist eine Mega-Erzählung mit mehreren möglichen Ausgängen: der Mensch ist selbst der katastrophale Störungsfall der Naturgeschichte, der sein eigenes Überleben untergräbt (das Narrativ vom „Ende der Geschichte“); die menschengemachten Zerstörungen der Erde sind so dramatisch, dass das ökologische System der Erde kollabieren und die Menschheit ausgelöscht wird (apokalyptisches Katastrophen-Narrativ); die Störungen der Ökologie der Erde werden durch technische Reparations-Unternehmungen behoben (technisches Rettungs-Narrativ).

Hiernach hat der Mensch den Doppelstatus inne, dass er zwar Produkt der Evolution, doch aufgrund seiner Kultur zugleich auch das Subjekt der künftigen Entwicklung seiner selbst wie der Biosphäre ist.

Diese Reichweite kultureller Zuständigkeit ist verbunden mit einer eigentümlichen semantischen Leere der damit einhergehenden Verantwortung. Weder in der Natur noch in sich selbst findet der Mensch ontologische Maßstäbe, wie er zu sein hat und wie seine Umwelt zu gestalten sei. Diese „bestimmte Unbestimmtheit“ (Helmuth Plessner) bedeutet, dass der Mensch nicht mehr unter einem natürlichen Gesetz steht, auch nicht unter einem ethischen Imperativ, sondern unter dem „kategorischen Konjunktiv“, einer riskanten „Selbstentsicherung“. Umwelt-gebundenheit *und* Weltoffenheit bezeichnen die Doppelstellung des Menschen als „Emigranten der Natur“. Hier könnte die alte christliche Auffassung des Menschen als *peregrinus* anschließen. Die Zukunftsoffenheit ist ein Effekt der Kulturgeschichte, welche die Macht natürlicher Determinationen schrumpfen und den kulturellen Gestaltungsraum wachsen ließ. Durch die Technik sei der Mensch, so Sigmund Freud, „eine Art Prothesengott“ geworden.

Denn Technik ist ein expansives Optimierungs-Programm. Sie ist nicht allein die Leistung, durch welche der Mensch sich an Umwelten anpasst, sondern auch, wodurch die Natur in technische Kultur verwandelt wird. Wird dies ethisch gewendet, so folgt daraus die Grundüberzeugung des Anthropozän-Diskurses: nämlich die Erde, einschließlich des Klimas, wird zum Objekt der Gestaltung gemacht: *Geoengineering* wird zur Aufgabe der Menschheit.

Hier könnten die Religionen eine neue Bedeutung gewinnen. Denn im Begriff des Anthropozän steckt die Versuchung, die alte Linie des *homo secundus deus* fortzusetzen und der Hybris der totalen Machbarkeit zu erliegen. Das wäre radikalisierte Cartesianismus: Wir stilisieren uns zum Ingenieur der Erde, zum erhabenen Arzt der kranken Terra. Dies aber kann, wie der Enzyklika auch zu entnehmen ist, nur scheitern. Das Konzept des Anthropozän enthält potenziell einen Fortschritts-Fetischismus, der längst in Destruktion umgeschlagen ist. Die Funktion des christlichen Schöpfungs-Begriffs könnte deswegen sein, eine praktische ästhetische Einstellung zur Erde zu entwickeln, die eine ethische Dimension mitenthält: Demut und *compassio*, Schonung und Pflege (das wäre im ursprünglichen Wortsinn: *cultura*). Von hier aus ist der Schritt zur Fusion von Ökologie und Armen-Politik leicht: sie schützt davor, die Lösung der ökologischen Krise nur in technischen Antworten zu suchen. Ohne praktisch-politisch realisierte Gerechtigkeit gibt es auch keine Lösung der ökologischen Krise. Dies ist eine der stärksten Überzeugungen von Franziskus.

Christliche und pagane Traditionen

Da der Papst zugesteht, dass die Kirche in der Vergangenheit öfters den naturschützenden und -pflegenden Anteil zu realisieren versäumt und statt dessen missverstandenen Herrschaftsaufträgen zugearbeitet habe (*Macht euch die Erde untertan!*), mithin zu den Mit-Verursachern der über Jahrhunderte aufgebauten Umwelt- und Sozialkrise gehöre: Angesichts dieser heilsamen Selbstkritik ist es ratsam, sich ein breiteres Fundament in der theologischen Tradition seit den Kirchenvätern zu bauen. Denn die eher sparsamen Äußerungen der Bibel zur Natur sind nicht hinreichend, um eine systematische Grundlage für ein so weitreichendes Natur- und Sozialkonzept zu bilden, wie es Papst Franziskus entwickelt.

Der Bezug auf den hl. Franziskus ist augenfällig. Doch fragt man sich, warum Bernardus Silvestris, Alanus ab Insulis oder Hildegard von Bingen fehlen, die für die Natur- und Kosmoästhetik in Verbindung mit der Schöpfungstheologie und der sozialethischen Zuwendung zu den Menschen von größter Bedeutung sind. Man denke ferner an Johannes Scotus Eriugena, Isidor von Sevilla, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Albertus Magnus. Ihre Naturkunde steht in unauflösllichem Zusammenhang mit der ästhetischen Hochachtung vor dem Schöpfungswerk Gottes, das seinerseits ethische Verpflichtungen für den Menschen nach sich zieht.

Und was das Sonnengebet des Heiligen Franziskus angeht, so bietet es viele Anknüpfungen für die Integration der paganen philosophischen Traditionen seit der Antike. Mit dem Sonnenlicht wird die platonische und plotinische Licht-Metaphysik aufgerufen, ohne die nicht nur der franziskanische Hymnus, sondern die gesamte mittelalterliche Lichttheologie und Baukunst undenkbar wären. Überdeutlich folgt der hl. Franziskus bei seinen Apostrophen der Natur der tetradischen Ordnung der Vier-Elementen-Lehre, wie sie aus der griechischen Naturphilosophie übernommen wurde. Und selbstverständlich hat die Anrede der Elemente als personale Wesenheiten (Bruder, Schwester, Mutter) in antiken Mythen und Dichtungen ihr Vorbild. Die Familialisierung der Natur, wie sie Papst Franziskus vornimmt, ist historisch verwurzelt im Prinzip der *analogia entis*, wodurch die Verwandtschaft des Menschen mit der Natur und ihren Entitäten ausgedrückt ist.

Dies alles sind keine historischen Nebensächlichkeiten, sondern erinnert daran, dass das Christentum es verstanden hat, wertvolle pagane Traditionen zu integrieren, die dadurch „dem Schatz der Weisheit, den wir hätten hüten müssen“ (200), angehören. Darauf kommt es an. Globales ökologisches und soziales Bewusstsein erfordert eine Haltung, die das, was man selbst nicht ist oder nicht gedacht hat, anerkennt und als Stimme inmitten des eigenen Diskurses zu Gehör bringt. In diesem Sinn wird in der Öko-Enzyklika zu wenig der „Schatz“ der paganen philosophischen und künstlerischen Traditionen aufgesucht, die sich doch überall im Text zu spüren geben.

Das gilt etwa für die öfters aufgerufene Tradition der „Sprache der Natur“ oder des „Buchs der Natur“ (6, 12, 85, 239). Diese Metaphorik bezieht sich auf das doppelte Register der Offenbarung Gottes: Gott spricht durch die Schrift (Bibel) *und* durch die Dinge der Welt, in denen sich, für die Illiteraten, Gott auf eine nicht-sprachliche Weise, als Fingerzeig, zu erkennen gibt. Auf stumme Weise sind die Dinge der Schöpfung signifikativ. „Jedes Ding hat einen Mund zur Offenbarung“, sagt der christliche Mystiker Jakob Böhme. Hier liegt ein Ansatz, die vom Papst angesprochene Geschwisterlichkeit der Natur in einem schriftlosen und doch kommunikativen Modus zu erfahren: nämlich in der unmittelbaren Resonanz unserer Sinne auf Natur.

Diese „Bedeutsamkeit der Natur“ ist nun weit über das Christentum hinaus eine Ressource für ein planetarisches Bewusstsein, das Natur nicht als Nutzen-Reservoir und im technokratischen Modus des „despotischen Anthropozentrismus“ versteht. „Bedeutung“ ist ein anderer Zugang zu Natur als der, der durch „Maß, Zahl und Gewicht“ (Sap. Sal. 11,21) eröffnet wird. Natur ist stumm, sie wird aber bedeutend, indem der, der sie mit Sinnen erfährt, Natur als ein Medium dessen erkennt, was sich in ihr verkörpert. Natur ist Signifikation, die Dinge sind Signaturen oder *vestigia dei*. Hugo von Sankt Viktor formuliert im „Didascalion“, 7. Teil, „Tractatus de Meditatione“ (ca. 1128): „Die ganze sichtbare Welt gleicht einem Buche, geschrieben vom Finger des Herrn; sie ist geschaffen durch göttliche Kraft, und alle Geschöpfe sind Figuren, nicht als Erzeugnisse menschlicher Willkür, sondern hingestellt durch göttlichen Willen zur Offenbarung und gleichsam als sichtbares Merkmal der unsichtbaren Weisheit Gottes.“ (Migne, PL 176, 217)

Es versteht sich, dass diese „heilige Semiotik“ zwar zur Achtung einer Natur führt, insofern sie die Spuren Gottes trägt. Aber ein solches semiotisches Universum setzt eine *vita contemplativa* voraus und ist ungeeignet, eine *vita activa* zu modellieren. Die Sonderstellung des Menschen, die öfters mit dem stoischen Argument (Omnia sunt creata propter hominem...) begründet wird, ist gehindert, eine technische Form zu gewinnen. Denn wenn auch die Natur um des Menschen willen da ist, so ist der Mensch doch um des Schöpfers willen da (...et homo propter Deum): Naturkunde ist die andere Form des Gebets. Das schließt technische Einstellungen zur Natur aus.

Dieses hermeneutische Modell der Natur wurde von Galilei entschlossen beiseite gerückt. Das ist ein Epocheneinschnitt, der noch heute weiterwirkt. Im „Saggiatore“ (1623) spottet er über solche, welche aus Phantasien ihren Begriff von Natur ableiteten: „... die Philosophie ist in dem großen Buch niedergeschrieben, das immer offen vor unseren Augen liegt, dem Universum. Aber wir können es erst lesen, wenn wir die Sprache erlernt und uns die Zeichen vertraut gemacht haben, in denen es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, deren Buchstaben Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren sind; ohne diese Mittel ist es dem Menschen unmöglich, auch nur ein einziges Wort zu verstehen.“

Dies ist ein Schlüssel-Zitat des historischen Übergangs zum technisch-konstruktiven Projekt. Für eine Öko-Enzyklika kommt es nun darauf an, das Verhältnis eines semiotischen Natur-Begriffs zu einem mathematisch-geometrischen Natur-Konzept zu bestimmen, und dabei nicht zu vergessen, dass nicht nur Nikolaus von Cues Gotteserkenntnis mit Mathematik und Geometrie verband. Gott artikuliert sich nicht nur in Schrift und verkörpert sich in den Dingen der Natur, sondern er ist – wie zahllose katholische Zeugnisse zeigen – auch ein Geometer, Mathematiker, Architekt, ja gar ein Ingenieur. Die technisch-physikalischen Wissenschaften sind nicht einfach Komplizen des „technokratischen Paradigma“ (111, 112, 122), das die „Umgestaltung der Natur zu Nützlichkeitszwecken“ (102) antreibt – im Interesse der Oligarchien in Wirtschaft und Politik. Technik ist auch in der „Lage, das Schöne hervorzubringen“, wofür der Papst ein Flugzeug oder einen Wolkenkratzer nennt (103). Ob letzteres nun zutrifft oder nicht: Dass die Technosciences (103) eine Gestaltungs-Macht nicht nur in der Welt der Artefakte und Städte, sondern auch in der Agrarindustrie und für den Globus insgesamt gewonnen haben, ist ein Faktum. Dabei kann Technik sowohl zur Kreation des Schönen wie des Hässlichen führen. Technik zeigt dabei dieselbe Ambivalenz, die sie auch zwischen hilfreicher Nützlichkeit und gewalttätiger Zerstörung schwanken lässt.

Wichtiger ist uns hier, dass das Wissen, das die Enzyklika über den Zusammenhang von Ökologie und Natur, aber auch über den Nexus von Machtkonzentration und Pauperisierung entfaltet, aus eben den Wissenschaften gewonnen wird, die zugleich die Mitverursacher eben der Sozialpathologien und Naturzerstörungen sind, welche der Papst anprangert. Auch der holistische Ansatz, den die Enzyklika vertritt, ferner die These, dass Natur und Gesellschaft ein hyperkomplexes System bilden und dass Ökologie und Ethik fusionieren müssen, – all dies sind Einsichten, die nicht aus der Religion, sondern aus den Wissenschaften stammen. Es kann, so scheint es, keine autonome religiöse Begründung von Zukunftsaufgaben im Anthropozän geben, in keiner Religion. Insofern bildet die Religion nicht mehr den konstitutiven Rahmen für eine kommende Evolution der Erde. Sondern sie kann im besten Fall ein Bündnispartner und Verstärker bei der sozio-ökologischen Mobilisierung der gesellschaftlichen Kräfte gegen die Zerstörung des Globus sein.

Das hängt auch damit zusammen, dass der Natur-Begriff vor fünfhundert Jahren sich vom Schöpfungs-Begriff zu trennen begonnen hat. Die Genealogie der Erde und des Universums kann, trotz noch ungeklärter Fragen, als weitgehend rekonstruiert gelten. Und für die Entstehung des organischen Lebens bietet die Evolutionstheorie seit Darwin zunehmend differenziertere, in jedem Fall natürliche Erklärungen an. Kosmologie, Geo-Wissenschaften und schließlich Ökologie benötigen nicht mehr, wie etwa noch im 18. Jahrhundert die Physikotheologie, kreationistische Annahmen, um eine theoretische Geschlossenheit zu gewinnen. Für diese naturwissenschaftlichen Bereiche kann keine Religion der Welt mehr den Schlussstein der Wissensarchitektur bilden. Hilfreich sind die Religionen vielmehr dann, wenn sie, wie Papst Franziskus, die Fusion von Natur- und Technikwissenschaften mit sozialetischen Verpflichtungen betonen. Letztere hätten dann einen regulatorischen Einfluss auf die Technosciences, die damit – und das wäre eine Epochenwende – strukturell aus ihrer historischen Verwicklung mit verfehlten Fortschrittsideologien, Wirtschaftseliten und politischen Mächten befreit würden. Man kann mit der Enzyklika behaupten, dass erst dann die Technikwissenschaften zu einer Einrichtung von Menschen für Menschen würden und damit erst jenen universalistischen Status erlangten, den sie für sich beanspruchen.