

Ambivalente Moderne

Interreligiöse Reflexionen zu ökologisch-sozialen Überlebensfragen

Hansjörg Schmid

Die ökologische Krise gehört zu den zentralen Herausforderungen der Gegenwart. Sie ist die Kehrseite der Moderne und führt zur Zerstörung der ökologischen Grundlagen ihrer Entwicklung. Daher kann man von einer „ambivalenten Moderne“ sprechen, die Chancen und Gefahren in sich birgt.¹ So ist die Umweltethik auch Bestandteil der Sozialethik als Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne. Die Sozialethik macht einen „Paradigmenwechsel“ durch, indem soziale Fragen um ihre ökologischen Dimensionen ergänzt behandelt werden.² Somit handelt es sich nicht um eine Bereichsethik, sondern um eine Querschnittsfrage, die die unterschiedlichen Sachbereiche und Grundlagen der Sozialethik betrifft.

In der innerchristlichen Ökumene haben ökologische Fragen im Rahmen des Konziliaren Prozesses eine Schlüsselstellung bekommen.³ Im interreligiösen Dialog spielen sie noch eine untergeordnete Rolle, werden aber seit einigen Jahren immer wieder aufgegriffen.⁴ Eine Behandlung

¹ Vgl. etwa *Peter Koslowski*, Die Ambivalenzen des Modernen und die Postmoderne als Philosophie, Stil und Epoche, in: *ders. u.a. (Hg.)*, Ambivalenz – Ambiguität – Postmodernität. Begrenzt eindeutiges Denken, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 3–46. Anknüpfungspunkte finden sich auch in der Kritischen Theorie, bei Jürgen Habermas und Zygmunt Baumann.

² Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn u. a. 2001, bes. 14.

³ Vgl. etwa *Simone Birkel*, Zukunft wagen – ökologisch handeln. Grundlagen und Leitbilder kirchlich-ökologischer Bildung im Kontext nachhaltiger Entwicklung, Münster 2002, 61–66.

⁴ Vgl. *The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought* (Hg.), Islam, Christianity & the Environment, Amman 2011; *The Pontifical Council for Interreligious Dialogue/The Royal Academy for Islamic Civilization Research, Al-Albait Foundation* (Hg.), Religion and the Use of the Earth's Resources, Rom 1996; *Anthony O'Mahony/Timothy*

umweltethischer Fragestellungen im interreligiösen Dialog bringt zum Ausdruck, dass es dort nicht nur um einen Austausch über Glaubensfragen, sondern auch um einen Einsatz für gemeinsame Belange geht, der aber eng mit bestimmten Auffassungen der Religionen verknüpft ist.

Hier sollen umweltethische Fragen mit Fokus auf Christentum und Islam thematisiert werden. Gegenüber einer relativ kontextabstrakten multireligiösen Perspektive wird damit einem vertieften bilateralen Fokus der Vorzug gegeben. Es handelt sich dabei um die in Europa zahlenmäßig größten Religionen, die zudem im Bekenntnis zum einen Gott miteinander verbunden sind. Christen und Muslime spielen eine wichtige Rolle bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.⁵ Islamische Positionen zu Umweltschutz und Ökologie finden jedoch bislang noch wenig Beachtung. Es geht nicht um einen religionswissenschaftlichen Zugang zur Thematik, sondern um die Perspektive, wie die Religionen in bestimmtem Kontext gemeinsam zu Akteuren werden können.

Im von Hans Küng angestoßenen „Projekt Weltethos“ spielen Umweltfragen eine wichtige Rolle. Küng spricht nebeneinander von „Verantwortung für die Mitwelt und Umwelt“⁶ und sieht darin eine zentrale Überlebensfrage der Menschheit. Weiter entfaltet wird diese These von Küng allerdings nicht. Daher besteht die Gefahr einer vorschnellen Vereinnahmung anderer Religionen. Dem ist eine differenzierte Auseinandersetzung mit Einzelpositionen entgegensustellen.

Wright/Muhammad Ali Shomali (Hg.), *A Catholic-Shi'a Dialogue. Ethics in Today's Society*, London 2008, 105–158; Michael Ipgrave/David Marshall (Hg.), *Humanity: Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives*, Washington 2011, 41–59. Vgl. auch Gritt Klinkhammer u. a., *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011, 5, mit dem Verweis auf das Thema Schöpfung.

⁵ Zu den anderen Religionen vgl. Roger S. Gottlieb (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford 2006; Rajdeva Narayan (Hg.), *Ecology and Religion. Ecological Concepts in Hinduism, Buddhism, Jainism, Islam, Christianity and Sikhism*, Muzaffapur 2003; Bron Taylor (Hg.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London/New York 2005 sowie die Buchreihe des WWF „World Religions and Ecology“ (5 Bde., London) und die Buchreihe „World Religions and Ecology Series“ (5 Bde., Cambridge/Mass). Vgl. auch <http://fore.research.yale.edu>.

⁶ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1993, 52. Aus christlicher Sicht spricht Küng von „Solidarität mit der Umwelt“ (95). Kritisch dazu auch Hans Kessler, *Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos*, in: ders. (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, 1–32, 17 f. Kessler schlägt dagegen ein plurales Ethos mit der Bewahrung der Erde als gemeinsamem Ziel vor (vgl. 18–22).

Ein dialogischer Vergleich zwischen ausgewählten islamischen und christlichen Positionen soll im Folgenden zumindest eine partielle Antwort auf diese Fragen ermöglichen. Bei den islamischen Autoren soll zunächst ihr Grundansatz beschrieben werden, bevor die Stellung des Menschen gegenüber Umwelt bzw. Mitwelt untersucht wird.

1. Umweltethische Fragen im interreligiösen Kontext

Die Pluralisierung der Gesellschaften stellt Theologien vor neue Anforderungen; gerade dort, wo es um den gesellschaftsgestaltenden Anspruch von Religionen geht. Die Anwesenheit anderer Religionen kann nicht einfach ignoriert werden. Die christliche Sozialethik muss sich notwendigerweise mit interreligiösen Themen und insbesondere mit dem Islam beschäftigen, da die sozialethische Frage nicht spezifisch christlich ist und die Präsenz von Muslimen in Europa inzwischen eine zentrale Rolle spielt. Dies ist das Anliegen einer „interreligiösen Sozialethik“⁷. Die hier vertretene Konzeption einer interreligiösen Sozialethik ist gegenüber drei Missverständnissen bzw. alternativen Auffassungen abzugrenzen:

(1) Sie steht im Gegensatz zu einem rein säkularen Standpunkt, der den Religionen keine positive Rolle bei der Lösung ethischer Probleme zugesteht. Ein solcher würde die Auflösung des Religiösen bedeuten, wodurch reiche Erfahrungen und Ethostraditionen der Religionen verloren gehen würden.

(2) Sie soll nicht als eine übergreifende interreligiöse Ethik im Sinne eines Minimalkonsenses verstanden werden. Dies würde eine Reduktion oder eine Vereinnahmung bedeuten. Viele Anhänger einer bestimmten Religion würden sich darin nicht ausreichend wiederfinden, so dass eine derartige Ethik allenfalls als ein politisch motiviertes Vehikel fungieren würde.

(3) Es geht schließlich dabei nicht um eine antisäkulare Allianz der Religionen. Damit würden die Vernunfttraditionen in den Religionen ausgeblendet werden. In Gesellschaften, in denen nicht mehr die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung einer Religion angehört, sind die Religionen auf säkulare Bündnispartner angewiesen. Auch wenn religiöse Äußerung in der Gesellschaft inzwischen wieder mehr Akzeptanz finden, sind säkulare Argumentationen im Sinne einer übergreifenden Verständigung entscheidend.

⁷ Vgl. dazu Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg 2012.

Interreligiöse Sozialethik ist als Perspektivendialog zu verstehen. Die jeweiligen Ausgangspunkte in bestimmten religiösen Überzeugungen bleiben bestehen. Von dort gehen vergleichende Denkbewegungen zu anderen Religionen aus. Interreligiöse Sozialethik umfasst so zunächst eine Auseinandersetzung mit den ethischen Normen, den Lebensformen und den gesellschaftlich-politischen Implikationen anderer Religionen aus der Außenperspektive. Von da aus werden sowohl Übereinstimmungen als auch Kontraste und Widersprüche im Vergleich der Religionen sichtbar. Darüber hinaus geht es um mögliche interreligiöse Kooperationen zu sozialetischen Fragen. Der eigene Rahmen bleibt dabei als Ausgangspunkt bestehen, auch wenn der Dialog alle Beteiligten verändert. Durch das dynamische Wechselspiel zwischen unterschiedlichen religiösen Sozialethiken, kann es zu einer übergreifenden interreligiösen Perspektive kommen.

Die Methode interreligiöser Sozialethik kann hier nicht im Einzelnen detaillierter dargelegt werden; auch für die Durchführung des dialogischen Vergleichs ist im Rahmen dieses Beitrags nur begrenzter Raum gegeben. Erster Schritt ist eine in sich stehende Analyse fremdreligiöser Positionen, um diese nicht mit eigenen Kategorien zu vereinnahmen. Dazu ist eine begründete Auswahl von relevanten Einzelpositionen aus einem breiten Spektrum muslimischer Denker erforderlich. Von da aus findet eine dialogische Reflexion statt, die ein Nachdenken darüber einschließt, was womit verglichen wird und zu welchem Zweck dies geschieht. Kennzeichnend ist somit das Bemühen um eine möglichst adäquate Vergleichsebene und eine differenzierte Vergleichsmethode. Das *tertium comparationis* markiert ein verbindendes Gemeinsames zwischen an sich differenten Vergleichsgruppen. Es erfolgt keine allgemeine Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum oder von islamischer und christlicher Sozialethik, sondern von einzelnen Positionen unter verschiedenerlei Hinsicht.

Interreligiöse Sozialethik schöpft aus Dialogen und führt zum Dialog hin. Sie setzt mit einer Reflexion aus einer bestimmten religiösen – hier christlichen – Perspektive ein. Daraus kann ein gemeinsames Unterfangen werden – sei es auf wissenschaftlicher Ebene oder auf der Handlungsebene religiöser Akteure.

2. Islamische Positionen: Antworten auf die globale Herausforderung der Umweltkrise

Im Folgenden werden zwei wirkungsgeschichtlich zentrale, in englischer Sprache artikulierte theologische Positionen vorgestellt.⁸ Sie stehen für unterschiedliche Zugänge islamischer Umweltethik und sind auf je eigene Art durch allgemeine Debatten angeregt. Im europäischen Kontext ist Mawil Izzi Dien der einzige Autor, der einen eigenen umweltethischen Entwurf entwickelt hat. Er bezieht sich dabei über weite Strecken auf arabischsprachige Literatur, was typisch für die globalen Verflechtungen innerislamischer Diskurse ist. Seyyed Hossein Nasr gehört weltweit zu den bedeutendsten zeitgenössischen muslimischen Denkern. Obwohl er außerhalb Europas lebt, übt er auch in Europa einen wichtigen Einfluss aus.⁹ Er ist zwar kein Theologe in einem engen Sinn, sondern bezieht sich religionenübergreifend auf unterschiedliche theologische Traditionen.¹⁰ Als religiöser Denker beteiligt er sich aber an theologischen und interreligiösen Diskursen. Durch die Unterschiedlichkeit der Positionen wird die innerislamische Pluralität sichtbar. Da es keine lehramtliche Normierungsinstanz gibt, gibt es in der Regel nicht die islamische Position. Dort wo eine breite Übereinstimmung islamischer Denker besteht, lässt sich eine solche Position induktiv bestimmen.

2.1 Mawil Izzi Dien: Umweltethik als Aufgabe des islamischen Rechts

Mawil Izzi Dien wurde im Irak geboren. Er praktizierte von 1971 bis 1973 als Anwalt. 1979 bis 1989 war er Assistenzprofessor in Jeddah/Saudi-Arabien im Fachbereich Islamwissenschaften. Ab 1989 war er an der

⁸ Vgl. als aktuellen Forschungsüberblick zur islamischen Umweltethik *Anne Marieke Schwencke*, *Globalized Eco-Islam. A Survey of Global Islamic Environmentalism*, Leiden 2012.

⁹ So etwa auf den bosnischen Theologen Enes Karić. Vgl. *Enes Karić*, *Eine gemeinsame Hermeneutik der Verständigung für unsere gegenwärtige Zeit*, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar* (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“ *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, 235–243, der mehrfach auf Nasr Bezug nimmt.

¹⁰ So formuliert er selbst den Ansatz „studying other religions theologically and spiritually“ (*Seyyed Hossein Nasr*, *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London 1968, 11).

University of Wales in Lampeter tätig. Seit 2010 (nach der Fusion der Universitäten und dem Verlust der Eigenständigkeit Lampeters) lehrt er an der University of Wales Trinity Saint David. Seine Stelle gehört zur überkonfessionellen „School of Theology, Religious Studies and Islamic Studies“. Dort bestehen interreligiöse Kontakte, die sich aber noch nicht in gemeinsamen Forschungsprojekten niedergeschlagen haben. 1993 bis 1998 war er Präsident des „Institut Européen des Sciences Humaines“, einer in Frankreich nicht staatlich anerkannten Ausbildungsstätte für Imame in Château-Chinon, die den Muslimbrüdern zugerechnet wird.¹¹ Es bestand eine institutionelle Zusammenarbeit mit der Universität Lampeter, die jedoch von dieser im Jahr 2005 beendet wurde.¹² Izzi Dien ist durch zahlreiche Publikationen im Bereich des islamischen Rechts bekannt.¹³ Ausgangspunkt für seine Beschäftigung mit umweltethischen Fragen war seine Mitarbeit an einem Gutachten der saudi-arabischen Regierung und der „International Union for Conservation of Nature and Natural Resources“, bei dem Izzi Dien eine treibende Kraft war.¹⁴ Davon ausgehend hielt er weitere Lehrveranstaltungen und verfasste verschiedene Artikel, die er zu einer Monographie ausbaute.¹⁵ Anhand dieser soll Izzi Diens Position untersucht werden:

Izzi Dien will die islamische Stimme im ökologischen Diskurs stark machen (5). Auch der Islam soll einen Beitrag für die „own independent ideology“ (8) der Umwelt leisten, für die er als „catalyst“ (47) fungiert. Zwar grenzt er sich von westlicher Philosophie ab (76, 81), sieht aber ansonsten weitgehende Übereinstimmung zwischen der islamischen Sicht und nicht-religiösen Auffassungen (163). An einer Stelle formuliert er: „Many of the messages that the Quran conveys run parallel to

¹¹ Vgl. *Brigitte Maréchal*, *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*, Leiden/Boston 2008, 64; *Frank Peter*, *Muslim ‚Double Talk‘ and the Way of the Shari‘a in France*, in: *Roel Mejer/Edwin Bakker* (Hg.), *The Muslim Brotherhood in Europe*, New York 2012, 127–148, 130 f. Erwähnt wird dort Filiale in Lampeter/Wales. Damit hängt möglicherweise die Funktion Izzi Dien für das IESH zusammen. Vgl. www.iesh.org. Eine gewisse Nähe zum islamistischen Spektrum zeigt sich darin, dass er Sayyid Qutb und Abul Ala Maududi (75) zitiert. Genauso bezieht er sich aber auch auf liberalere Autoren wie Nasr (76).

¹² Vgl. Wales on Sunday, 24.7.2005 (www.walesonline.co.uk).

¹³ Vgl. besonders *Mawil Izzi Dien*, *Islamic Law. From Historical Foundation to Contemporary Practice*, Edinburgh 2004.

¹⁴ *Basic Paper on the Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment*, Gland 1983.

¹⁵ *Mawil Izzi Dien*, *The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge 2000. Zur Diskussion dieses Ansatzes vgl. *Celia Deane-Drummond*, *Can there Be a Public Theology of Sustainability? A Response to Mawil Izzi Dien*, in: *Neil Spurway* (Hg.), *Creation and the Abrahamic Faiths*, Newcastle 2008, 135–141.

environmentalism.“ (34) Zudem sieht Izzi Dien eine gemeinsame Ebene der Weltreligionen im Bereich von Umweltschutz und verweist auf die Erklärung von Assisi von 1986 (21).

Trotz dieser Annäherungen zielt Izzi Dien auf einen islamischen Rahmen zur Lösung ökologischer Probleme – mit der Perspektive, dass sich staatliche Gesetzgebung am islamischen Recht orientiert bzw. dieses umsetzt (167 Anm. 3, vgl. 49, 71). So spricht er von einer „legal basis for future legislation in Muslim countries“ (34).¹⁶ Das islamische Recht mit seinen traditionellen hermeneutischen Regeln und Prinzipien bildet für ihn den Argumentationsrahmen.

Als Ausgangspunkt gilt für ihn eine kosmische Einheit: „In Islam ecology and economy are two systems both of which are part of the Divine cosmic order.“ (9) Den Islam sieht er als kritische Antithese zum gegenwärtigen Materialismus und zum „principle of material maximisation“ (89). Er wendet traditionelle Rechtsquellen und -maximen auf ökologische Fragen an – so z. B. die Maximen, dass Schaden zu vermeiden ist oder entstandener Schaden nicht durch neuen Schaden zunichte gemacht werden kann (114 f.). Maslaha (Gemeinwohl) spielt ebenso eine zentrale Rolle; in diesem Rahmen wird aus dem Prinzip des Schutzes des menschlichen Lebens auch die Verpflichtung abgeleitet, die Umwelt als dafür notwendige Möglichkeitsbedingung ebenfalls zu schützen (141). Aus der islamischen Tradition greift Izzi Dien noch weitere Konzepte heraus, so Hima (geschütztes Gebiet), das der menschlichen Nutzung entzogen ist (42–44).

Wie sich der traditionalistische islamische Denkraum einerseits und die angedeuteten Öffnungen zueinander verhalten, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Es ist davon auszugehen, dass sich Izzi Dien vor allem an Adressaten in traditionellen islamischen Milieus richtet, diese aber auch an zeitgenössische Debatten und Entwicklungen heranführen möchte, ohne jedoch das eigene Profil zu gefährden.¹⁷

Das Verhältnis von Mensch und Umwelt bringt Izzi Dien an einer Stelle wie folgt auf den Punkt: „The relationship of human beings with the environment is considered by Islam as positive and interactive rather than one of dominance and repression. It is symbiotic in character [...]“ (46) Dies kommt dem Anliegen des Begriffs „Mitwelt“ nahe, für den es im Englischen keine unmittelbare Entsprechung gibt. Grundlage für die Symbiose ist die Erschaffung des Menschen aus Erde (Sure 32/7). Izzi Dien hebt hervor, dass die Sonderstellung des Menschen im Kosmos nicht

¹⁶ Vgl. 33, wo er auf den ethischen Charakter der Scharia Bezug nimmt.

¹⁷ Darin steht er Tariq Ramadan nahe. Vgl. zu diesem Aspekt *Schmid*, *Islam im europäischen Haus* (s. Anm. 7), 236 f.

zu einer Überheblichkeit führen darf, da alle Geschöpfe auf je eigene Weise einzigartig sind: „Human beings are acknowledged as unique with unique needs, but the uniqueness of other creatures should be taken into consideration by humans.“ (47) Die ganze Umwelt verweist symbolisch auf Gott und dient dem Menschen als Erkenntnisquelle (63).

Im Islam wird der Mensch als Diener (*'abd*) und Stellvertreter Gottes (*ḥalīfa*) bezeichnet (76, vgl. 53). Damit kommt zum Ausdruck, dass die Umwelt nicht Besitz des Menschen ist, sondern ihm zur Verwaltung und Bewahrung übertragen wurde. Izzi Dien sieht den Menschen in einer Partnerschaft mit der Umwelt: „The process of creation put human beings on an equal footing with the rest of creation.“ (77, vgl. 52) Die so beschriebene Partnerschaft entspricht ebenfalls dem Gedanken der Mitwelt und führt dazu, dass der Mensch Träger von Verantwortung ist. Izzi Dien äußert sich von daher kritisch gegenüber jeglichem menschlichen Bestreben, sich an die Stelle Gottes zu setzen (63, 68), das zerstörerisch wirkt.¹⁸

Im Schlussteil des Buches führt Izzi Dien seinen islamrechtlichen Ansatz und seine umweltethische Grundposition prägnant zusammen: „Islamic law aims to harmonise the diverse aspects of creation in a holistic relationship within the notion of submission to God. Public environmental interest includes the interest of both human and other creatures. [...] Islamic law considers environmental protection as one of its objectives. All its sources can be utilised for that objective: to develop a codified statute through the consideration of the prevalent environmental principles and rules.“ (165) Dieser Ansatz ist als theozentrisch und theonom zu kennzeichnen. Durch die Unterwerfung unter Gott entsteht ein ganzheitliches und harmonisches Verständnis von Schöpfung. Wenn Izzi Dien von „public environmental interest“ spricht, versteht er das Grundprinzip *Maslahah* („public interest“) mit einer umweltethischen Ausrichtung.¹⁹ „Gemeinwohl“ bezieht sich somit nicht nur auf die Menschen, sondern auf den gesamten Kosmos. Alle Werkzeuge und Instrumente des islamischen Rechts sollen daher im Dienst des

¹⁸ In der Bioethik wird sonst betont, dass die islamische Position dem Menschen mehr Freiraum einräumt und eine optimistischere Anthropologie vertritt und dabei das Argument „playing God“ eine geringere Rolle spielt (vgl. *Ilhan Ilkilic*, Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam, Tübingen 2002, 43 f.: „Der Mensch ist von seinem Wesen her nicht in der Lage, Gott zu spielen.“).

¹⁹ Ähnlich *Dževad Hodžić*, Verantwortung in der Biotechnologie und das islamische Gemeinwohlprinzip (*maṣlahah*), in: *Hansjörg Schmid* u. a. (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 203–210, 210: „Bei der moralischen Abwägung müssen die weltweite Menschheit, zukünftige Generationen und die biologische Gemeinschaft als Ganzes berücksichtigt werden.“

Umweltschutzes eingesetzt werden. Wenn dann wiederum von „one of its objectives“, bleibt die Frage, ob diese Fokussierung wirklich konsequent durchgezogen wird. Ziel ist ein „codified statute“, das Izzi Dien selbst nicht näher konturiert, aber als eine Art umweltrechtlicher Kodex im islamischen Rahmen vorzustellen ist.

Als Fazit ist festzuhalten, dass Izzi Dien den Anschluss an ökologische Diskurse mit traditionellen islamischen Denkwerkzeugen sucht. Auf diese Weise entwickelt er ein ganzheitliches Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Natur. Allerdings durchbricht Izzi Dien teilweise traditionelle Denkrahmen mit Andeutungen zu erfahrungsbezogener Theologie, die er aber nicht weiter ausführt (vgl. 17–19). Auch setzt er sich mit allgemeinen, nicht-religiösen Debatten auseinander und stellt Bezüge zu islamischen Positionen her. Inwieweit sein traditioneller Ansatz jedoch in pluralistischen Gesellschaften und einer globalisierten Welt gesprächsfähig ist, muss weiter diskutiert werden.

2.2 Seyyed Hossein Nasr: Umweltethik im Horizont der Religions- und Geistesgeschichte

Seyyed Hossein Nasr wurde 1933 im Iran geboren. Er stammt aus einer der Schah nahestehenden Familien. Als 13-jähriger kam er zur Ausbildung in die USA. Er studierte Physik, Mathematik und Geologie und promovierte 1958 an der Harvard University in Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Von 1963 bis 1979 war er Professor für Philosophie in Teheran und studierte in dieser Zeit auch verstärkt auch die islamische Theologie- und Geistesgeschichte. Aufgrund der Revolution verließ er das Land. Danach war er bis 1984 Professor für Islamwissenschaften an der Temple University, seitdem an der George Washington University. In dieser Zeit führte er auch zahlreiche Dialoge mit christlichen Theologen. Beim Dialogprozess des Vatikans mit islamischen Denkern im Rahmen von „A Common Word“ spielt er eine Schlüsselrolle. Er hat mehr als 50 Bücher geschrieben und zahlreiche Auszeichnungen erhalten. Er widmet sich Themen aus der Religion, Spiritualität, Musik, Kunst, Architektur, Naturwissenschaft und Literatur und hat damit einen sehr breiten Horizont.²⁰ Nasr ist Anhänger der sogenannten *philosophia perennis*.²¹ Er

²⁰ Als Überblick über Nasrs Denken vgl.: In Search of the Sacred. Conversation with Seyyed Hossein Nasr on his Life and Thought, Santa Barbara 2010; *William C. Chittick* (Hg.), The Essential Seyyed Hossein Nasr, Bloomington 2007.

sieht in allen Religionen den Ausfluss göttlicher Wahrheit und Manifestationen des Göttlichen. Von daher wird er auch als Pluralist eingeordnet und von Vertretern einer pluralistischen Religionstheologie zitiert.²² Seine Bedeutung sowohl für den interreligiösen Dialog als auch für die Umweltethik ist unbestritten.²³ Er erfreut sich einer großen Popularität unter muslimischen Intellektuellen, wobei seine große Sympathie mit dem Sufismus bei manchen Muslimen Vorbehalte gegenüber Nasr begründet. Bereits 1968 hat er eine Monographie zum Verhältnis von Mensch und Natur veröffentlicht, so dass er im Bereich des Islams hier als Pionier anzusehen ist.²⁴ Seitdem hat er sich mehrfach zu diesem Thema geäußert. Hier soll seine neueste Gesamtdarstellung dazu im Mittelpunkt stehen:²⁵

Der Band illustriert, wie breit Nasrs Horizont ist. So reicht sein Panorama religiöser Positionen vom Schamanismus über fernöstliche Religionen hin zu indo-europäischen Religionen. Trotz seines pluralistischen Zugangs ist er dabei differenzbewusst und zeigt immer wieder, dass er sich auch die innere Pluralität in den einzelnen Religionen berücksichtigt.²⁶ Mit seiner breiten Sicht möchte Nasr der Globalisierung und dem globalen Charakter der Umweltkrise Rechnung tragen: „in speaking of the religious view of the order of nature we must now do so in a global context reflecting the global character of the problem at hand“ (287).

Die Grundthese Nasrs lautet, dass es im westlichen Christentum im Vergleich zu allen anderen Religionen zu einem Sonderweg gekommen ist, der die ökologische Krise nach sich zieht: „[...] Western Christianity, at least in its mainstream, separated itself so drastically in recent centuries from all the other religions in the understanding of the order of nature“ (24). Damit entfernte sich das westliche Christentum auch von seinen

²¹ Vgl. dazu Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 169, der sie als metaphysisch, antimodern und pluralistisch kennzeichnet.

²² Vgl. ebd., 172, 393.

²³ Vgl. Felix Körner, „Verständigung durch Vereinnahmung? Das Common Word der 138 Muslime in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht“, in: Christoph Böttigheimer, Florian Bruckmann (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*, Freiburg 2011, 107–134, bes. 111–114; Melinda Krokus, Art. Ecology, in: *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York 2010, 162 f.

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London 1968.

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York/Oxford 1996.

²⁶ Nach welchen Kriterien er allerdings eine Auswahl unter den vielfältigen Positionen trifft, bleibt vielfach unklar. So zieht er im Zusammenhang mit seinem Plädoyer für die Wiederbelebung eines ganzheitlichen Menschenbildes nur den wenig rezipierten Robert Fludd heran (250 f.).

eigenen mittelalterlichen Wurzeln (168). Dabei ist die enge Beziehung zu westlicher Philosophie und Naturwissenschaft prägend, die weltweit einen negativen Einfluss ausüben – entsprechend dem Sonderweg und der Einmaligkeit des europäischen Humanismus (vgl. 167). Es entsteht dadurch ein Transformationsprozess, durch den Empirismus, Positivismus und Humanismus in den Mittelpunkt geraten mit der Betonung von Freiheit, Vernunft und Autonomie des Menschen sowie Vernunft und Sinneswahrnehmung als Quelle des Wissens.²⁷ Dadurch entsteht „another view of nature divorced both from man’s final end and the Divine Principle“ (65) und damit ein Widerspruch zur universalen „cosmologia perennis“ (65, vgl. 64), die laut Nasr einen Konsens der Religionen im Westen wie im Osten darstellt. Auf diese Weise kommt es auch zu einem Dissens zwischen Christentum und Islam, da der Islam von der Scharia als übergreifendem Gesetz für die Ordnung von Mensch und Natur geprägt ist (62 f.). Der westliche Weg hat weitreichende Konsequenzen bis hin zu einer kompletten Verfehlung des Menschlichen: „It is not [...] an overstatement to speak of the tragic consequences of humanism understood not as a general appreciation of man but as placing earthly man at the center of the scheme of things and leading of necessity to an even greater secularization of man and ultimately to the subhuman.“ (179)

Nasr spricht kritisch von einem „desacralizing of knowledge“ (177). Zwar sind christliche Relikte im modernen Menschen vorhanden; sie bleiben in der Regel wirkungslos (179). Dabei wird die bisherige Theozentrik durch eine Anthropozentrik ersetzt. Es kommt zu „tragic consequences of humanism understood not as a general appreciation of man but as placing earthly man at the center of the scheme of things and leading of necessity to an even greater secularization of man and ultimately to the subhuman“ (179).

Nasr sieht eine Perspektive zur Überwindung der ökologischen Krise in einer Resakralisierung der Natur: „to revive the religious understanding of nature and to re-sacralize the vision of the natural world“ (153). Dabei greift er auf mystische (so zitiert er mehrfach Hildegard von Bingen) und weisheitliche Traditionen zurück und spricht von einer „sacred science, a knowledge that is at once a veritable science of nature and possessed of a sacred quality“ (153).²⁸ Diese Wissenschaft ist unabhängig gegenüber naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (259). Eine Anknüpfung an traditionelle Menschenbilder kann dazu beitragen,

²⁷ Vgl. 182, wo Nasr auch Analogien im islamischen Modernismus beschreibt, den er allerdings kritisch betrachtet. So ist der Islam für Nasr auch „at once ‚Western religion‘ and belonging to the non-Western world“ (252).

²⁸ Nasr betont, dass eine Ethik allein nicht ausreichend ist (223).

die gegenwärtige Krise zu lösen (vgl. 185). Dabei spielen die Religionen eine zentrale Rolle, denn nur sie verfügen über das Potential einer ganzheitlichen Sicht auf Mensch und Natur, so dass Nasr den Slogan „only religion“ (282) verwendet. Nasr schätzt hier allerdings auch die Entwicklung der christlichen Theologie positiv ein (191). In einem drastischen Sinn mit der Metaphorik von Wiedergeburt und Tod stellt Nasr die beiden Menschenbilder einander antithetisch gegenüber: „What is needed is a rediscovery of nature as sacred reality and the rebirth of man as the guardian of the sacred, which implies the death of the image of man and nature that has given birth to modernism and its subsequent developments.“ (287)

Im Blick auf die Stellung des Menschen im Kosmos bezieht er sich auf das islamisch zentrale Konzept des Statthalters bzw. *ḫalīfa* (179, 214, 219, 255 f.). Als Statthalter Gottes kommt dem Menschen eine Sonderstellung in der Schöpfung zu, so dass Nasr auch von der „theomorphic nature“ (219) des Menschen spricht. Vor diesem Hintergrund spricht sich Nasr nicht nur gegen einen Anthropozentrismus, sondern auch gegen einen Biozentrismus und für einen Theozentrismus aus. Die Sonderstellung des Menschen ist nicht durch seine autonome Vernunft begründet, sondern in Gott begründet, so dass eine unüberwindbare Antithese zwischen dem sich aus der Renaissance entwickelnden modernen Menschenbild und dem islamischen besteht (vgl. 179). So spricht Nasr mit Blick auf Europa auch von „a new man“ ohne „historical precedence“ (183), dem er den „true man“ (287) gegenüberstellt.

Als Fazit kann festgehalten werden, dass Nasr eine antimoderne Naturmystik vertritt. Er dekonstruiert die Totalität der Moderne, indem er ihre Engführungen und Begrenzungen aufweist.²⁹ Während sonst der traditionelle islamische Weg vielfach als antimodernes Relikt dargestellt wird, interpretiert Nasr hier umgekehrt die Moderne als Abkopplung von der universalen Tradition. In der westlichen Traditionsvergessenheit und Anthropozentrik sieht er die Hauptursache für die Umweltzerstörung. Eine Lösung besteht für Nasr nicht etwa in neuen oder verbesserten Technologien, sondern in der Überwindung dieser geistigen Ursache. Inwieweit ein solcher Weg realistisch und auch über die Religion hinaus anschlussfähig ist, muss noch diskutiert werden.

²⁹ Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen (s. Anm. 21), 393 Anm. 201 weist darauf hin, dass er Nasr dennoch vielfach Ansichten vertritt, „die in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Moderne entwickelt wurden“.

3. Vergleichende Reflexion: Unterschiedliche Akzente in Menschenbild und ethischem Ansatz

Zunächst wird die Gegensätzlichkeit der beiden Ansätze deutlich: Nasrs Kritik entspricht anderen Positionen einer kulturübergreifend Kritik am naturzerstörenden neuzeitlichen Säkularismus. Dem setzt er eine Wiederbelebung des Religiösen, des Mysteriums und des Sakralen entgegen.³⁰ Auch in Izzi Diens Position findet sich wenig spezifisch Islamisches.³¹ Während bei Nasr die Kritik des westlichen Humanismus und eine Perspektiven seiner Überwindung im Mittelpunkt stehen, geht es Izzi Dien darum, Muslime für ökologische Belange zu sensibilisieren und islamische Aspekte in die ökologische Diskussion einzubringen.

Aufgrund des breiten interreligiösen Ansatzes scheint Nasrs Position zunächst besser geeignet für pluralistische Gesellschaften, allerdings ist er in sich wenig pluralistisch und lässt letztlich nur seine eigene Positionen zu. Stärker gegenüber dem säkularen Denken aufgeschlossene ethische Auffassungen lehnt er prinzipiell ab. Der interreligiöse Ansatz wird von Nasr dahingehend funktionalisiert, um eine Sonderwegthese zu erhärten, die dem Westen eine folgenreiche Loslösung von jedweder Religion vorhält. Diese Grundposition ist derart dominant, dass eine echte Auseinandersetzung mit vermittelnden Positionen zu kurz kommt. Izzi Dien bringt interessante und sicher weiterführende islamisch-theologische Denkfiguren zu Tage; allerdings in einem engen islamischen Denkraum. Wie sich von da aus Brücken zu anderen Auffassungen schlagen lassen, bleibt offen.³² Damit ist eine primär innermuslimische Stoßrichtung und Adressatenschaft verbunden.

³⁰ Vgl. Hans Kessler, Auf der Suche nach einem planetarischen Öko-Ethos. Lernertrag eines interkulturellen Dialogs, in: *ders.*, Ökologisches Weltethos (s. Anm. 6), 246–277, 261. Natur und letztlich auch der Mensch wird „reines Material der Manipulation“.

³¹ Vgl. auch Fuad Kandil, Gott, Mensch, Kosmos: Versuch zur Explikation tragender Elemente einer islamischen Naturethik, in: *ders.*, Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum. Zum Hintergrund aktueller Verständigungsprobleme, Berlin 2008, 323–338, 337: „Es gibt wahrscheinlich keine spezifisch ‚islamischen‘ Lösungen des Umweltproblems, wohl aber eine spezifisch islamische Naturethik [...]“ Kessler, Suche (s. Anm. 30), 277 Anm. 26, sieht die Chance, dass damit das Umweltbewusstsein in islamisch geprägten Gesellschaften gestärkt wird.

³² Eine vergleichbare Problematik weist die Position von Tariq Ramadan auf. Vgl. Tariq Ramadan, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009. Eines der im zweiten Teil des Buches behandelten Felder angewandter Ethik ist die Umweltethik (vgl. 311–345). Ramadan spricht von „nachhaltige(r) Entwicklung“ (319) die durch eine qualitative statt eine rein quantitative Entwicklung gekennzeichnet sein und im Rahmen einer ethischen Wirtschaftsordnung als Alternative zum Neoliberalismus realisiert werden soll.

In der folgenden vergleichenden Reflexion sollen drei eng miteinander verknüpfte Aspekte herausgegriffen werden, die im Rahmen einer interreligiösen Sozialethik von besonderer Relevanz sind und die bei den beiden Autoren eine zentrale Rolle spielen: das Verständnis von Säkularisierung, das sich direkt auf die Architektur der jeweiligen Umwelt auswirkt (3.1), das Verhältnis von Anthropozentrik und Theozentrik im Zusammenhang mit dem Verständnis von Schöpfung (3.2) und schließlich Verantwortung als ein mögliches Leitprinzip der Umweltethik (3.3).

Sowohl im Rahmen der christlichen Sozialethik als auch in vergleichbaren islamischen Diskursen stellen ökologische Fragen ein relativ neues Thema dar.³³ Es sind dabei weitreichende Asymmetrien zwischen den islamischen Positionen und entsprechenden Beiträgen aus der christlichen Sozialethik zu erwarten, da diese auf eine Auseinandersetzung mit bestimmten politischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Konzepten zurückblickt, die bei den islamischen Autoren allenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Umgekehrt ist insbesondere Izzi Dien in spezifisch islamische Rechtsdebatten eingebunden, die der christlichen Sozialethik fremd sind.

3.1 Auswirkungen der Säkularisierung und das Verständnis von Umweltethik

Eine zentrale Frage für die Religionen in der Moderne lautet, ob es Möglichkeiten gibt, Religionen in einem positiven Verhältnis zu Säkularisierung und zu säkularen Gesellschaften zu sehen.³⁴ Nasr vertritt eine sehr negative Auffassung von der für ihn für die geistige Entwicklung des Westens prägende Säkularisierung. Sie führt in seinen Augen zur Marginalisierung von Religion und einem Traditionsbruch. Nasr spricht kritisch von einer „secularist culture, which grew in opposition to Christianity“³⁵. Nasrs Fundamentalkritik wird in ihrer Wirkung jedoch begrenzt bleiben, da er das von ihm kritisierte westliche System nicht grundsätzlich verändern können wird. Er vertritt letztlich selbst ein romantisches Bild vormoderner Ideen, die deren Defizite im Bereich der Gewährung von Freiheit ausblenden.

³³ So spricht Höhn, Ökologische Sozialethik (s. Anm. 1), 21, kritisch von einer „Ausblendung der Natur bei den Grundlegungs- und Selbstverständigungsversuchen christlicher Sozialethik“.

³⁴ Vgl. dazu Schmid, Islam im europäischen Haus (s. Anm. 8), 312–354.

³⁵ Nasr, Religion (s. Anm. 29), 59. Vgl. 23.

Nasrs Ansatz und die gegenwärtige Mehrheitspositionen christlicher Sozialethik stehen einander diametral entgegen. So betrachtet Nasr den Weg, Ethik statt weisheitliches Wissen in den Mittelpunkt zu stellen, sehr kritisch: „They are willing to wed Christian ethics to a worldview totally opposed to the metaphysical principles of all religion without discussing how a set of ethical principles can be correlated with an worldview that denies ultimately the significance of those principles.“³⁶ Damit zeichnet er aber ein Zerrbild von säkularen Ideologien. Die Möglichkeit, schöpfungstheologisch eine „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (*Gaudium et spes* 36) und damit verschiedener Wissenschaften mit einer legitimen Eigenständigkeit zu begründen, kommt bei ihm nicht den Blick.

Hier besteht eine größere Kommunikationsfähigkeit von Izzi Dien trotz seines in methodischer Hinsicht engeren Ansatzes, indem er sich mit internationalen Dokumenten und der säkularen Umweltbewegung auseinandersetzt. Derartige Anknüpfungspunkte finden sich bei Nasr nicht.³⁷ Zwar ist die Verknüpfung der verschiedenen Bereiche bei Izzi Dien positiv zu sehen, aber mit dem gegen eine einseitige Dominanz des Ökonomischen gerichteten Begriff „Islamic Environmental Economics“³⁸ verbindet sich auch ein problematischer Anspruch einer spezifisch islamischen Gestaltung des Wirtschaftssystems, die deren Eigengesetzlichkeit möglicherweise nicht ausreichend gewichtet.³⁹

Allerdings fehlt auch bei Izzi Dien eine Auseinandersetzung mit Befund der ökologischen Krise und Erkenntnissen anderer Wissenschaften, die damit letztlich nicht ernst genommen werden. Das Anliegen, zunächst aus der eigenen Tradition zu schöpfen, ist legitim. Die Art und Weise, wie die islamischen Autoren mit Selbstverständlichkeit theologische Argumente einbringen, kann ein Anstoß für die christliche Sozialethik sein. Dabei kommt es auf die Plausibilität solcher theologischer Argumente bzw. ihrer Vorannahmen an. Ein solches Vorgehen hat aber seine Grenzen: Sicherlich kann man mit Recht „Ansatzpunkte“ für eine islamische Umweltethik etwa in Koran sehen und analog für eine Umweltethik aus christlicher Sicht in der Bibel.⁴⁰ Allerdings sind diese angesichts des historischen Abstandes nicht ausreichend. Eine

³⁶ Nasr, Religion (s. Anm. 29), 219.

³⁷ Vgl. 82, wo er den Islam offen beschreibt in seiner Aufnahme der griechischen Kultur.

³⁸ Izzi Dien, Environmental Dimensions (s. Anm. 15), 117.

³⁹ Vgl. etwa die Kritik bei Ramadan, Radikale Reform (s. Anm. 32), 323 f.

⁴⁰ Vgl. Rotraud Wielandt, Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht, in: Andreas Bsteh (Hg.), Der Islam als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, 143–154, 148 f.

Auseinandersetzung auch mit den Sachgründen der Umweltkrise und Einzelaspekten geschieht bei islamischen Autoren erst in Ansätzen. Ohne eine solche droht jedoch die Gefahr eines Rückzugs in eine religiöse Binnenwelt: „Einer am öffentlichen Diskurs einer säkularisierten Gesellschaft teilnehmenden Theologie muss es darum gehen, ihre Glaubwürdigkeit auch im Hinblick auf zentrale, weithin akzeptierte ‚profan‘-wissenschaftliche Denkmuster zu bewahren.“⁴¹ Dies ist ohne eine um Übersetzungsleistungen bemühte Kommunikation und ohne Selbstkritik nicht möglich.

Die Auseinandersetzung mit ökologischen Fragen ist somit eng mit hermeneutischen Grundfragen des Verständnisses von Ethik und Sozialethik verbunden. Eine gemeinsame interreligiöse Positionierung, die über Floskeln hinausgeht, wird letztlich nur dann möglich sein, wenn über das Vorgehen ethischer Urteilsbildung zumindest in Grundzügen Übereinstimmung hergestellt werden kann. Muslime und Christen können sich gemeinsam als Lernende von säkularen Wissenschaften und in säkularen Gesellschaften verstehen.

3.2 Anthropozentrik, Theozentrik und Schöpfung

Zentral für die Deutung und Lösung der ökologischen Krise ist die Frage, in welchem Verhältnis der Mensch zur nichtmenschlichen Natur steht. Dabei stehen einander anthropozentrische und biozentrische Entwürfe gegenüber.⁴² Klassischer Bezugstext in Bezug auf die Rolle der Religionen ist ein 1967 erschienener Aufsatz des Historikers Lynn White, in dem er der jüdisch-christlichen Anthropologie die Verantwortung für die ökologische Krise zuweist.⁴³ Wie auch White selbst bemerkt, steht der Islam in ebendieser Tradition.⁴⁴ Vertritt der Islam also analog zu

Judentum und Christentum einen „extreme(n) Anthropozentrismus“⁴⁵? Oder unterscheidet sich der Islam an dieser Stelle von den beiden anderen abrahamischen Religionen?⁴⁶ Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet werden, liegt es nahe, den Islam als auch dem Westen zugehörige und dort anschlussfähige Religion oder eher in Abgrenzung zu diesem zu betrachten.

Im Blick auf die Diskussion über die These von White wäre auf der Basis der beiden untersuchten islamischen Positionen festzuhalten, dass der Islam keine dem Christentum vergleichbare Anthropozentrik kennt. Hier ist in der Tat eine Grunddifferenz zu sehen: Während ein gewisses Maß an Anthropozentrik für die christliche Sozialethik unaufgebar ist, ist bei den beiden islamischen Ansätzen eine konsequente Theozentrik dominant, die wenig Raum für menschliche Autonomie lässt.⁴⁷ Aus der Sicht christlicher Sozialethik würde dies einen Rückfall bedeuten: Mensch und Natur stehen nicht auf einer Ebene. Ethische Normen sind nach dem Verständnis der christlichen Sozialethik nicht von der Natur her vorgegeben, sondern werden vom Menschen als moralischem Subjekt erfasst: „Nicht weil der Mensch Glied der Natur ist, kann er Adressat der Forderung nach Schonung und Bewahrung der Natur sein, sondern weil er Glied der Gemeinschaft moralischer Subjekte ist.“⁴⁸

Dennoch findet bei Autoren, die sich mit ökologischen Fragen beschäftigen, eine Neuakzentuierung der Anthropozentrik statt. Wilhelm Korff sieht etwa die Perspektive einer „ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik, die sowohl dem grundlegenden Vorrang der Menschenwürde als auch einer umfassenden und zugleich differenziert wahrzunehmenden Verantwortung des Menschen für die ihn umgebende Natur Rechnung zu tragen vermag“⁴⁹.

Möglicherweise kann hierbei der Vergleich mit dem islamischen Verständnis des Menschen als Statthalter (*ḥalifa*) weiterführend sein.

⁴¹ Hans Münk, Von der Umweltproblematik zur nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsargument in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik, in: ders./Michael Durst (Hg.), Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, Fribourg 2006, 115–171, 194.

⁴² Vgl. Markus Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009, 252–259, sowie Klaus Michael Meyer-Albich, Aufstand für die Natur: Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990.

⁴³ Vgl. Lynn White Jr., The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: Science 155 (1967), 1203–1207. White berücksichtigt allerdings zu wenig die in der areligiösen Moderne liegenden Gründe für die ökologische Krise. Münk, Umweltproblematik (s. Anm. 41), 117, bezeichnet Whites These als „unhaltbar“. Vgl. dazu Simone Rappel, „Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn u. a. 1996.

⁴⁴ Vgl. White, Historical Roots (s. Anm. 5), 1205.

⁴⁵ Arne A. Ambros, Gestaltung und Funktion der Biosphäre im Islam, in: ZDMG 140 (1990), 290–325, 293. Vgl. auch Ursula Kowanda-Yassin, Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam. Ein aktueller Beitrag zum Umweltdiskurs, Würzburg 2011, 91.

⁴⁶ Vgl. etwa Ziauddin Sardar, Islamic Futures. The Shape of Ideas to Come, London/New York 1985, 228: „Indeed, to assume that Islam, like Christianity, marshalls an ethic of environmental domination is either simple ignorance or the height of arrogance.“

⁴⁷ Es gibt im Islam aber auch andere Positionen, so dass hieraus keine allgemeine Aussage abgeleitet werden kann.

⁴⁸ Höhn, Ökologische Sozialethik (s. Anm. 1), 89.

⁴⁹ Wilhelm Korff, Einführung in das Projekt Bioethik, in: ders. u. a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. 1, Gütersloh 1998, 7–16, 13.

Allerdings kann nach neueren Erkenntnissen keine grundsätzliche Gegensätzlichkeit von Gottebenbildlichkeit und Statthalterschaft festgestellt werden: Wird die Gottebenbildlichkeit als Funktions- und Relationsaussage verstanden, so besteht kein Dissens zur islamischen Theologie, in der vor allem ein Überschreiten der Grenze zwischen Gott und Mensch entgegengewirkt wird.⁵⁰ Die Sonderstellung und Würde des Menschen wird durch eine Geisteinhauchung im Rahmen der Schöpfung begründet (Sure 15,29; 38,72). „Gott beruft den Menschen mit dem ihm [...] vorliegenden Fähigkeiten zu besonderen Aufgabe wie der ‚Kultivierung der Erde‘ oder des ‚Herrschens‘ [...]“⁵¹ Dies entspricht der Gottebenbildlichkeit, verstanden als „Freiheits- und Verantwortungsauftrag“.⁵²

Anthropozentrik darf nicht dazu führen, den Menschen in einer Sonderstellung zu isolieren, sondern ihn im Rahmen von Mitgeschöpflichkeit zu betrachten.⁵³

3.3 Verantwortung als übergreifendes Prinzip

Sowohl Izzi Dien als auch Nasr beziehen sich mehrfach auf Verantwortung („responsibility“).⁵⁴ Dies bietet eine begriffliche Entsprechung zu Entwürfen christlicher Ethik. Verantwortung ist darüber hinaus ein „zentraler Begriff aktueller umweltethischer Konzeptionen“⁵⁵. Verantwortung erweist sich als passende Kategorie für die ambivalente Moderne, da sie gegenüber einem grenzenlosen Fortschrittsglauben Grenzen setzt.⁵⁶ So stellt sich die Frage, ob Verantwortung auch als Brücke zwischen den Religionen geeignet ist. Dies wäre umso

bedeutungsvoller, da ansonsten in sozialetischen Grundfragen ein hohes Maß an Dissens zur christlichen Sozialethik festzustellen war.

Verantwortung ist ein Relationsbegriff: Ein Subjekt trägt für etwas Verantwortung vor einer Instanz. Die Verantwortung kann sich dabei an rechtlichen, ethischen oder auch an religiösen Kriterien orientieren.⁵⁷ Die menschliche Gestaltungsverantwortung erstreckt sich auf zwischenmenschliche Beziehungen, auf Strukturen und Institutionen sowie auf die ganze Schöpfung. Verantwortung eröffnet auf der Grundlage menschlicher Freiheit einen umfassenden, aber offenen Bestimmungsrahmen für jeweils fallbezogene Entscheidungssituationen, wobei der Fokus auf den Handlungsfolgen liegt. Verantwortung meint nicht ein blindes Befolgen von Einzelnormen, sondern setzt ein gewisses Maß an menschlicher Autonomie und Einsicht in Gründe voraus. Die kontroverse Frage lautet dabei, wie weit diese Autonomie reicht.

Im Unterschied zu philosophischen Konzepten, die die Verantwortungsgegenstände und die Folgen nicht wahrgenommener Verantwortung in den Mittelpunkt stellen, ist aus religiöser Sicht Verantwortung im Gott-Mensch-Verhältnis begründet. „Die Verantwortung des Menschen ist in der Verantwortung Gottes für den Menschen geborgen, begrenzt und ermöglicht.“⁵⁸ Dieser Aspekt steht bei islamischen Autoren im Mittelpunkt.⁵⁹ Für Izzi Dien ist Verantwortung untrennbar verbunden mit der dem Menschen von Gott zugewiesenen Rolle. Verantwortung steht in der Nähe zur Pflicht, wenn von der „duty of responsible trusteeship“ und der „awareness of God and his ordinances, the application of the duties expected by his ordinance, and bearing both the reward and the punishment“⁶⁰ die Rede ist. Nasr verwendet den Begriff eher in einem allgemeinen ethischen Sinn. Einerseits stellt er ihn zusammen etwa mit Freiheit und Toleranz in den Kontext des von ihm kritisierten Humanismus, andererseits spricht er im Blick auf den

⁵⁰ Vgl. Andreas Renz, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 376, zum Folgenden 372. Zustimmung Abdullah Takim, Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam, in: Schmid u. a., Verantwortung (s. Anm. 19), 46–51, 48.

⁵¹ Ebd. 371.

⁵² Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit (s. Anm. 42), 266.

⁵³ Höhn, Ökologische Sozialethik (s. Anm. 1), 22 f., 103–106; Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit (s. Anm. 42), 269.

⁵⁴ Vgl. Nasr, Religion (s. Anm. 10), 4, 150, 165, 196, 208, 214, 218, 278; Izzi Dien, Environmental Dimensions (s. Anm. 15), 38, 47, 59, 70, 74, 77, 103, 107.

⁵⁵ Vogt, Prinzip Nachhaltigkeit (s. Anm. 42), 256.

⁵⁶ Vgl. Markus Vogt, Antworten – im Horizont demografischer Entwicklung, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), verantworten. Salzburger Hochschulwoche 2012 (in Vorbereitung), 3 f.

⁵⁷ Vgl. etwa Eva Buddeberg, Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas, Berlin u. a. 2011, 313.

⁵⁸ Vogt, Antworten (s. Anm. 56), 8.

⁵⁹ Vgl. Ahmet Hadi Adanali, Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie, in: Schmid u. a., Verantwortung (s. Anm. 19), 52–72, 58: „Im Islam ist etwas entweder eine religiöse Verantwortung oder es ist keine Verantwortung.“

⁶⁰ Izzi Dien, Environmental Dimensions (s. Anm. 15), 59 bzw. 77. Es ist jedoch auch von einer „personal responsibility“ (107) die Rede, so dass Verantwortung keine abstrakte Größe bleibt. Vgl. auch ders., Islamic Ethics and the Environment, in: Fazlun Khalid/Joanne O'Brian (Hg.), Islam and Ecology, New York 1992, 25–35, 30 f., wo Izzi Dien den Begriff „duty“ stärker in den Mittelpunkt stellt.

Menschen von „his great responsibility as not only the custodian of the earth but also the channel of grace for all beings“⁶¹. Dadurch erhält Verantwortung auch bei Nasr eine spezifisch theologische Dimension.

Die theologische Verankerung führt aber nicht dazu, dass es für den Menschen nur um blinde Pflichterfüllung geht. Eine kriteriengeleitete Reflexion und eine individuelle menschliche Entscheidung sind unmittelbar mit Verantwortung verbunden. Verantwortung kann so eine Brücke schlagen zwischen Anthropozentrik, Biozentrik und Theozentrik. Von daher handelt es sich um eine geeignete Kategorie für die umweltethische Diskussion. Schon beim Blick auf wenige Stimmen aus beiden Religionen wurden unterschiedliche Akzente deutlich. So wird Verantwortung islamischerseits stärker theozentrisch und auf Pflichten bezogen verstanden, wobei auch hier eine Akzentverschiebung von der Pflicht zur Verantwortung zu beobachten ist.⁶² Eine weitere interreligiöse Diskussion darüber, ob Verantwortung als Leitbegriff der Ethik geeignet ist, wäre sicher lohnenswert. Dabei ist zu beachten, dass auch Strukturen und Institutionen ausreichend berücksichtigt werden müssen, wofür Verantwortung als individualethische Kategorie nur begrenzt geeignet ist.⁶³

4. Fazit und Weiterführung: Schritte zu gemeinsamem Handeln

Man könnte zunächst vermuten, dass in der Umweltfrage leicht ein interreligiöser Konsens gefunden werden kann. Die exemplarisch herangezogenen islamischen Positionen illustrieren jedoch, dass auch hier der Grundkonflikt aufbricht, wie die Moderne zu bewerten ist, und in einer ökologischen Verkleidung bisweilen antimoderner Reflexe wiederkehren.⁶⁴ Somit kann man in einem doppelten Sinne von einer ambivalenten Moderne sprechen: Die Moderne selbst ist ambivalent, ebenso sind es aber auch Sichtweisen der Religionen auf die Moderne.

⁶¹ Nasr, Religion (s. Anm. 10), 218. Vgl. 165.

⁶² Vgl. Andreas Renz/Abdullah Takim, Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: Schmid u. a., Verantwortung (s. Anm. 19), 255–275, 255 f.

⁶³ Vgl. Julian Nida-Rümelin, Verantwortung, Stuttgart 2011, 130, 148, wo darauf hingewiesen wird, dass stets Individuen handeln und keine kollektive Verantwortung möglich ist. Hingegen hebt Franz-Xaver Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg u. a. 1992, 96–114, stärker die institutionelle Verantwortung und die Koordination zwischen verschiedenen Verantwortungsträgern hervor.

⁶⁴ Dies geschieht aber gleichermaßen auch im Christentum.

Auf hermeneutischer Ebene lautet die Grundfrage, welche Rolle die Auseinandersetzung mit philosophischen und naturwissenschaftlichen Positionen spielt. Eine solche konstruktive Auseinandersetzung ist heute nötig, um im Diskurs ernst genommen zu werden. Religionsübergreifend verbleibt dann die Frage, wie das Religiöse als Pflicht zum Handeln und Bezeugen dann noch Bestand haben kann.

Abschließend soll auf aktuelle Beispiele und Perspektiven für unterschiedliche Ebenen geblickt werden:

Vielfach wird darauf hingewiesen, dass in islamisch geprägten Ländern andere Probleme im Vordergrund stehen und daher Umweltethik noch keine zentrale Rolle spielt.⁶⁵ Aber auch im europäischen Kontext hat sie etwa im Rahmen des Aufbaus islamischer Theologie noch keinen besonderen Stellenwert. Es gibt aber Ansätze zu einer islamischen Umweltbewegung – in Deutschland etwa die Gruppe Hima.⁶⁶ Die in Birmingham ansässige „Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences“ (IFEES) kooperiert auch mit nicht-muslimischen Organisationen kooperiert und hat globale Themen wie lokale Konkrektionen beispielsweise durch Solaranlagen auf Moscheen auf der Agenda.⁶⁷

Knapp gehaltene Bezugnahmen auf Umweltschutz finden sich immer wieder in Erklärungen islamischer Organisationen. So heißt es im Grundsatzpapier der Schura Hamburg „Der Islam ist ein Teil der Gesellschaft“: „Die Bewahrung der Umwelt und der natürlichen Lebensgrundlagen, die auf der göttlichen Schöpfung beruhen, hat Vorrang vor anderen Interessen. Aus Verantwortung für die nächsten Generationen unterstützen wir alle Maßnahmen, die eine nachhaltige Entwicklung fördern.“⁶⁸ Damit gewinnt Nachhaltigkeit einen zentralen Stellenwert. In der Islamischen Charta des „Zentralrats der Muslime in Deutschland“ aus dem Jahr 2002 heißt es: „Der Zentralrat fühlt sich der gesamten Gesellschaft verpflichtet und ist bemüht, in Zusammenarbeit mit allen anderen gesellschaftlichen Gruppierungen einen wesentlichen Beitrag zu Toleranz und Ethik, sowie zum Umwelt- und Tierschutz zu leisten.“⁶⁹ Hier handelt es sich um eine weniger starke Aussage als im Hamburger Dokument. Allerdings kommt die Ausrichtung auf die ganze Gesellschaft deutlich zum Ausdruck. Dies ist ein Zeichen dafür, dass sich diese

⁶⁵ Vgl. Kandil, Gott, Mensch, Kosmos (s. Anm. 31), 337; Wielandt, Weltverantwortung (s. Anm. 40), 149.

⁶⁶ Vgl. www.zahnraeder-netzwerk.de/?p=1091.

⁶⁷ Vgl. www.ifees.org.uk. Der Newsletter der Organisation trägt den Titel „EcoIslam“.

⁶⁸ <http://islam.de/2283>.

⁶⁹ www.zentralrat.de/3035.php.

Organisationen zunehmend auch um allgemeine Belange kümmern und nicht nur die religiösen Interessen der Muslime vertreten. Die Texte sind auch als Indiz dafür zu bewerten, dass die Organisationen an allgemeinen Debatten partizipieren oder diese zumindest wahrnehmen. Eine Vertiefung ihrer Positionen steht allerdings noch aus.

Auch eine interreligiöse Umweltethik bleibt weitgehend ein Postulat. Im Kommuniké von der jüngsten Begegnung zwischen EKD und muslimischen Vertretern taucht das Schlagwort „Bewahrung der Schöpfung“ auf: „Es gelte verstärkt, in den unterschiedlichen religiösen Kontexten zu entdecken, was gemeinsam für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung getan werden könne.“⁷⁰ Bis dahin ist es jedoch noch ein langer Weg.

In einem Bericht über den UN-Klimagipfel in Kopenhagen im Jahr 2009 heißt es kritisch: „Eigentlich müssten die Muslime ebenso intensiv die Sache in die Hand nehmen. Obwohl der Koran dazu eindeutige und klare Aussagen hat, ist in Kopenhagen dazu kaum was zu hören“, sagte ein ranghoher Funktionär des Kopenhagener Umweltgipfels [...]. Doch die Stimme des Islam bei der UN-Klimakonferenz in Kopenhagen ist auf verlorenem Posten. Ähnlich geht es den Christen. Sind die Organisatoren daran schuld? Nein. Muslime wie Christen müssten hier also mehr tun.“⁷¹ Damit muss keine antisäkulare Allianz gemeint sein. Vielmehr können sich Christen und Muslime gemeinsam darüber verständigen, wie sie ihre Positionen in umfassendere Diskussionszusammenhänge der ambivalenten Moderne einbringen können. Damit wäre eine gemeinsame Ebene erreicht, ohne Differenzen vorschnell zu übergehen.

⁷⁰ Vgl. „Gemeinsam Verantwortung wahrnehmen“. Intensive Begegnung zwischen EKD und Muslimen, Pressemitteilung der EKD vom 21.6.2012.

⁷¹ 8.12.09, Event statt echter Umweltpolitik, in: <http://islam.de/14986.php>.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Amaladoss, S.J. Michael, geb. 1936 in Dindigul, einem Dorf in Tamil Nadu in Südindien, 1953 Eintritt in den Jesuitenorden, 1958–61 Studium der Philosophie, 1961–63 Studium der klassischen indischen Musik (karnatische Musik) im Tamil Nadu College of Music mit Erreichung des Titels eines Sangita Vidwan, 1965–69 Studium der Theologie in Kurseong, Nordindien, 1969–72 Doktorat in Theologie am Institut Catholique in Paris, 1973–76 Professor für dogmatische Theologie in St. Paul's Seminary in Tiruchirapalli, 1973–77 Herausgeber, *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, New Delhi, 1973–83 Professor am Vidyajyoti College in New Delhi, 1983–95 Assistent des Generaloberen der Jesuiten in Rom, Seit 1999 Direktor des Institute for Dialogue with Cultures and Religions in Chennai. Publikationen u.a.: *Befreiung, ein interreligiöses Projekt*, in: *Verlaß den Tempel: Antyodaya – indischer Weg der Befreiung* / Hrsg. von Felix Wilfred. Freiburg i. Br., 1988 (Theologie der Dritten Welt 11), S. 146–178. *Making all things new: Dialogue, pluralism and evangelization in Asia*. Maryknoll 1990; *Becoming Indian: The process of inculturation*. Bangalore 1993; *A call to community: The caste system and Christian responsibility*. Anand: Gujarat 1994; *Life in freedom: Liberation theologies from Asia*. Maryknoll 1997; *Beyond inculturation: Can the Many be one?* Delhi 1998; *Globalization and its victims: As seen by the victims*. Ed. by Michael A. Amaladoss. New Delhi: 1999; *Love or justice?* Dindigul 1999.

Baatz, Ursula, geb. 1951 in Wien, Studium der Philosophie, Psychologie und Politikwissenschaft; Autorin, Wissenschafts- und Religionsjournalistin. Lehraufträge u.a. an der Universitäten Wien (Ethik, Religionswissenschaft), Mitbegründerin der „Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie“ und „polylog: zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“. Langjähriges Zen-Training bei H.M. Enomiya-Lassalle, Robert Aitken, Ama Samy, Ana Maria Schlüter Rodés. Publikationen u.a.: *Erleuchtung trifft Auferstehung, Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung*, Theseus, Berlin 2009; *H.M. Enomiya-Lassalle. Brücke zwischen Ost und West*, Freiburg i.Br., 2004; *Buddhismus*, München 2002; *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Leben zwischen den Welten. Eine Biographie*. Zürich 1998.

Bäumer, Bettina Sharada, geb. 1940 in Salzburg, Studium der Indologie, Theologie und Philosophie, Dr. phil., lebt seit 1967 in Varanasi/ Indien, lehrte von 1975 bis 1979 am Indologischen Institut der Universität Wien und ist seit 1980 Direktorin eines Forschungsinstituts in Varansi. Seit 1988