

# Zweitveröffentlichung



Steinberger, Simon

## Leben an Land (SDG 15) : Die Fraglichkeit des Menschen in der Welt und vor Gott

Datum der Zweitveröffentlichung: 16.07.2025

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-109144x

### Erstveröffentlichung

Steinberger, Simon (2024): Leben an Land (SDG 15): Die Fraglichkeit des Menschen in der Welt und vor Gott, in: Thomas Laubach, Konstantin Lindner, und Simon Steinberger (Hrsg.), *Theology for Future : die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert*, Freiburg: Herder, S. 246–262

### Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

## Leben an Land (SDG 15) Die Fraglichkeit des Menschen in der Welt und vor Gott

von Simon Steinberger

Der *Global Tipping Points Report 2023*, der auf der 28. Weltklimakonferenz in Dubai vorgestellt wurde, warnt davor, dass Permafrostböden zu jenen Erdsystemen gehören, die kurz vor dem Kipppunkt stehen. Zu den Folgen der im Wesentlichen vom Menschen beeinflussten Klimakrise werden auch das Waldsterben und die Degradation insbesondere von Savannen und Trockengebieten gezählt (Lenton u. a. 2023, 12.78). Am Beispiel des Regenwaldes im Amazonasgebiet wiederum zeigt sich, dass gerade die Interaktion gefährdender Dynamiken unweigerlich auf jene Schwellen zuführt, die in Ökosystemen einen sich selbst stabilisierenden Wandel mit irreversiblen Konsequenzen auslösen: die Rodungen des Regenwaldes, die klimatisch bedingte Trocknung und das beschleunigte Artensterben verstärken einander zu einer für die Ökosphäre verheerenden Entwicklung (Lenton u. a. 2023, 164). Diese Diagnose adressiert eindeutig und dringlich das 15. Nachhaltigkeitsziel (sustainable development goal – SDG) der *Vereinten Nationen* „Leben an Land“.

Artenverlust, Waldsterben und Flächenversiegelung fordern in besonderer Weise das Selbstverständnis des Menschen heraus, der bei dieser Bedrohung eine exponierte Rolle spielt. Aus einer religiösen Perspektive steht hier die Interpretation, der Mensch missbrauche seine Umwelt, die als gute Schöpfung Gottes gedeutet wird. Denn die biblischen Schöpfungserzählungen weisen ihn als Bewohner des Landes aus (Gen 1,26–29) bzw. beauftragen ihn als Erdling (*'ādām*), die Erde (*'āḏāmā*) zu bestellen (Gen 3,23). Lynn White jr. bezieht v. a. den abendländisch geprägten christlichen Mainstream, eine anthropozentrische Überlegenheitskultur im Gegenüber zur Natur etabliert und mit der Idee der Gottebenbildlichkeit die Zerstörung der Natur zugunsten des Menschen legitimiert zu haben (White jr. 1967, 1205). Der Vorwurf, die nicht-menschliche Welt auszubeuten, stellt eine prekäre Rückfrage an diese theologische Rede vom Menschen: Es gilt, seine Position in der Schöpfung und die damit verbundenen Sinn-Optionen biblisch und systematisch-theologisch zu bedenken.

Für dieses Vorhaben stellt die Sorge um die Landökosysteme im Sinne von SDG 15 „Leben an Land“ ein Brennglas dar. Darum soll das Nach-

haltigkeitsziel zunächst im Blick auf seine Bestimmungen und die Vernetzungen innerhalb der UN-Agenda erkundet werden (1), bevor theologische Spotlights erst exegetisch zum Vorwurf von Lynn White jr. Stellung beziehen (2.1) und sodann *Laudato Si'* (2015) als Komplement zu SDG 15 vorstellen (2.2). Die Gottesreden im Hiobbuch integrieren die Fraglichkeit der Stellung des Menschen in die Theozie-Frage: Am Beispiel der wilden Tiere und der für den Menschen lebensfeindlichen Ökosysteme wird die Fragestellung alttestamentlich verortet (3.1). Was die Reflexion über eine Schöpfung, die dem Menschen bedrohlich erscheint, für seinen Glauben an einen guten Schöpfer bedeutet, wird dann zum Thema der systematischen Reflexion (3.2). Ein Ausblick reflektiert schließlich die Frage nach Generationengerechtigkeit in Ez 18 (4.1), die u. a. durch Klimaproteste aufgeworfen wird, als theologisches Potenzial in der Sorge um „Leben an Land“ (4.2).

## 1. Leben an Land. Grundlegende Vergewisserungen

Wälder, Böden und Moore können CO<sub>2</sub> speichern. Aufgrund dieser Fähigkeit bezeichnet Luisa Neubauer sie als „Schutzschild der Menschen vor der Klimakrise“ (Neubauer u. a. 2022, 202). Damit ist die Thematisierung der Ökosysteme in SDG 15 als Ressourcenfrage ausgewiesen (15.1), die eine gesunde Natur im Blick hat. Die Ausführungen in der Agenda der *Vereinten Nationen* forcieren es, Schutzgebiete zu pflegen, Verantwortlichkeit auszubauen und Lokalität zu stärken – mit der Zielperspektive, dass der Mensch das Land nicht mehr ausbeuten muss, um überleben zu können. Der weltweite Verlust von ca. 100 Mio. Hektar Waldfläche in den vergangenen zwei Jahrzehnten sowie die jährliche Degradation von weiteren 100 Mio. Hektar gesundem Boden seit 2015 (Vereinte Nationen 2023, 42–43) zeigen hier deutlichen Handlungsbedarf an.

So fordert die Resolution u. a. dazu auf, „dem Verlust der biologischen Vielfalt ein Ende zu setzen“ (UN 2015, Nr. 15.5). Sie reagiert damit auf den Umstand, dass sich die Artensterberate seit der Ausbreitung des Menschen ver Hundertfacht hat (Wulf 2023, 34). Dieses sechste große Massensterben der Evolution wird rapide beschleunigt durch die Versiegelung, Abholzung, Trockenlegung von Böden und die Ausbreitung intensiver Landwirtschaft. Von 1,75 Mio. bekannten Arten gelten momentan 23 % der Wirbeltiere, 57 % der Nichtwirbeltiere und 70 % der

Pflanzen als bedroht (Vogt 2022, 87). Der *Global Tipping Points Report 2023* streicht – positiv gewendet – das Engagement für Biodiversität als Potenzial heraus: Auf verschiedene Kippsysteme wirkt sich Artenvielfalt regenerierend aus. Sie ist ein Faktor, der den Fortgang des Klimawandels signifikant verlangsamen kann (Lenton 2023, 121).

Wenn die Agenda für die „nachhaltige Bewirtschaftung aller Waldarten“ (UN 2015, Nr. 15.2) eintritt, schlägt sie die Brücke zum Ursprung des Begriffs „Nachhaltigkeit“. In seiner forstwirtschaftlichen Abhandlung *Sylvicultura oeconomica* (1713) schlug Hans Carl von Carlowitz vor, „daß es eine continuierliche beständige und nachhaltige Nutzung gebe / weiln es eine unentbehrliche Sache ist / ohne welche das Land in seinem *Esse* nicht bleiben mag“ (I 7,20, Hervorhebungen im Original). Dieses Konzept vom „Nachhalt“ fokussiert den natürlichen Kapitalstock und gibt die Maßgabe aus, mit Systemen so umzugehen, dass sie sich aus eigener Kraft erholen können. Carlowitz gründete seine Methode der Waldbewirtschaftung auf den „göttliche[n] Befehl“ aus Gen 2,15, den er wie folgt versteht: Die von Gott geschaffene Welt soll der Mensch „zu unsern Nutz gebrauchen und sie nicht verschwenden“ (I 7,19). Als Drehscheibe von Ökosystemen hat der Wald auch heute und im globalen Kontext eine herausragende Bedeutung. Obwohl Deutschland einen quantitativ noch einigermaßen stabilen heimischen Waldbestand aufweist, ist durch den Import von Produkten wie Palmöl, Soja, Rindfleisch und Kaffee ein gravierender Einfluss auf die weltweite Waldfläche zu verzeichnen (Wulf 2023, 35).

„Leben an Land“ bildet gemeinsam mit den SDGs 6 („Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen“), 13 („Maßnahmen zum Klimaschutz“) und 14 („Leben unter Wasser“) nach Friedrich Wulf diejenige Gruppe an Zielen, ohne die die Erreichung der anderen Vorhaben der UN-Resolution 69/315 nicht möglich wäre (Wulf 2023, 34). So illustriert die Covid-19-Pandemie, die weltweit den Fortschritt der Nachhaltigkeitsagenda gefährdet bzw. ausgebremst hat, als Zoonose den Zusammenhang von SDG 3 „Gesundheit und Wohlergehen“ mit der Sorge um das „Leben an Land“, namentlich dem in 15.7 verurteilten Wildtierhandel. Auch der Anschlag auf den Kachowka-Staudamm in der Ukraine am 6. Juni 2023 verdeutlicht in seinen katastrophalen Folgen die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen Nachhaltigkeitsziele. Einmal mehr zeigt sich die fließende Grenze zu SDG 13 (s. o.); hier im Zusammengang mit einer kriegerischen Handlung, die die Forderung nach „Frieden, Gerechtigkeit und starke[n] Institutionen“ (SDG 16) konterkariert. In Bezug auf

letztere ist hier zu bedauern, dass sich weder NATO noch G7 zu einer Verurteilung dieses Ökozids entschließen konnten.

In 15.9 wird die Implementierung der Maßnahmen zum Schutz von „Leben an Land“ in lokalen wie nationalen Steuerungsprozessen gefordert. Zum Profil der Agenda passt es, wenn am Beispiel von 15.c Eigenstand und Wirksamkeit von lokalen Gemeinwesen gefördert werden. Dieser Akzent zeichnet den Zugriff der *Vereinten Nationen* auf den Nachhaltigkeitsgedanken aus. Die globale Dimension von Umweltverschmutzung bzw. -verwüstung und die Interaktion (kritischer) Ökosysteme übersteigen jedoch diese Ebene. Entsprechend mangelt es an einer wirksamen Umsetzung von SDG 15 durch transnational verantwortliche Institutionen, die auf den Kampf gegen die Bodendegradation verpflichten oder verbindlich auf Maßnahmen zum Artenschutz pochen können. Hierfür wären auch klare Indikatoren vonnöten, die dem bisher dominierenden Appell-Charakter exekutive Autorität verleihen. Auch die positiven Narrationen zum Thema Biodiversität (s. o.) können von der in 15.9 angelegten Steuerungsoption, die lokalen Playern den Vorrang einräumt, profitieren, wenn globale Verantwortlichkeiten und Marker benannt werden.

Nicht zuletzt inkludiert die Offenheit in 15.a, „aus allen Quellen“ für Artenvielfalt und nachhaltige Nutzung von Ökosystemen zu schöpfen, auch das Engagement von Kirchen, kirchlichen und religiösen Institutionen. Im engeren Sinne spricht die Absicht, Systeme zu *bewahren* (15.8) und sie mit den vorhandenen Möglichkeiten verantwortungsbewusst zu *kultivieren* (15.6 am Beispiel der Gentechnik), zentrale „Aufträge“ an, die gemeinhin mit der christlichen Schöpfungstradition verbunden werden. Das 15. Nachhaltigkeitsziel kann hier innovative Aktualisierungen provozieren. Für den privilegierten globalen Norden gibt es ein Paradies zu verlieren. Gerade im Hinblick auf den gemeinsamen Ursprung allen Lebens besteht eine zentrale Herausforderung darin, Co-Kreatürlichkeit zur nicht-menschlichen Umwelt neu zu denken. Die Befreiungstheologie klagt in diesem Zusammenhang den Konnex zu SDG 12 („nachhaltige/r Konsum und Produktion“) ein: Wo 20 % der Menschen mehr als 80 % der Ressourcen verbrauchen, setzt Bruno Kern das Theologem von der *Option für die Armen* mit den Anliegen von SDG 15 in Verbindung: „Die vorrangige Option für die Armen muss sich deshalb heute in erster Linie in einer vorrangigen Option für die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen ausdrücken“ (Kern 2013, 106). Diese Herausforderung für das Selbstverständnis des Menschen wird nachfolgend an zentralen theologischen Figuren erprobt.

## 2. Leben an Land. Theologische Einordnungen

In großen Teilen der Christentumsgeschichte wird „Leben an Land“ als gute Schöpfung Gottes und daher vorrangig unter ästhetischem Aspekt gelesen. Die ganze Welt erscheint in der theologischen Deutung der jüdisch-christlichen Tradition als Offenbarung Gottes (Röm 1,20). In diesem Licht ist es der „natürlichen Theologie“ möglich, von der Schöpfung ausgehend auf Gott, ihren Schöpfer, zurückzuschließen. Die fünf Wege des Thomas von Aquin (1225–1274) sind ein prominentes Beispiel für diese induktive Reflexion. Sie leiten aus Beobachtungen von Merkmalen in der Welt (wie z. B. Bewegung) zur Annahme des Daseins Gottes.

Die mittelalterlichen Zugriffe auf die naturale Umwelt des Menschen sind jedoch vielfältig. Hildegard von Bingen (1098–1179) beispielsweise entwickelt aus der Beschreibung von mikro- und makrokosmischen Bezügen ein Monitum gegenüber dem Anthropozentrismus ihrer Zeit: Im Ausbeuten der Schöpfung füge sich der Mensch selbst Schaden zu (Gosebrink 2022, 80). Franz von Assisi (1226–1281/2) wiederum wird von Lynn White jr. als „greatest radical in Christian history since Christ“ (White 1967, 1206) bezeichnet. Sein *Cantico delle Creature* (dt. Bezeichnung: Sonnengesang) gilt bis heute als prägendes Dokument für christliche Schöpfungsspiritualität. Der Text vertritt in der Apostrophierung der Erde als „Schwester“ ein entschieden co-kreatürliches Verständnis.

Die theologische Verbindung zwischen Schöpfung und Schöpfer erscheint angesichts der Klimakrise wenig naheliegend; im Gegenteil zeigt gerade die Wahrnehmung von Weltwirklichkeit Bedarf an, über das Selbstverständnis des Menschen im Horizont Gottes nachzudenken.

### 2.1 Der priesterschriftliche Herrschaftsauftrag (Gen 1,26–28) als Herrschaftskritik

Lynn White jr.s Vorwurf, die ökologische Krise habe ihre Wurzeln im biblischen Herrschaftsauftrag, den die christliche Tradition zum Leitmotiv der Unterwerfung von „Leben an Land“ ausgebaut hat (*dominium terrae*, s. o.), soll hier einer exegetischen Prüfung unterzogen werden. Gen 1,1–2,4a ist als Schöpfungserzählung der Beginn eines größeren Erzählkomplexes. Diese sog. Priesterschrift entwirft angesichts der möglichen Heimkehr aus dem babylonischen Exil zwischen 539 und 520 v. Chr. ein Programm zum Neubeginn, das über klare herrschaftskritische Akzente verfügt (siehe hierzu auch den Beitrag zum SDG 5 in vorliegendem Band). Auch in der Entsprechungslogik von Schöpfungstagen und Schöpfungs-

werken in Gen 1,1–31 weist Gott den Gestirnen, die in Babylon selbst als Götter galten, ihren Platz am Firmament zu (Gen 1,14–15).

Die Einheitsübersetzung bildet mit „als unser Bild (*ṣāʾlēm*), uns ähnlich (*dāmūt*)“ (Gen 1,26) nicht das volle Spektrum der beiden Substantive im hebräischen Text ab. Mit *ṣāʾlēm* (Abbild) wird eine Repräsentation bezeichnet, die unabhängig von figürlicher Ähnlichkeit auf die Übertragung göttlicher Funktion auf den Menschen abhebt und *dāmūt* (Ähnlichkeit) ist in diesem Text ein Synonym. In der altorientalischen Königsideologie werden beide Begriffe nicht auf den Menschen generell, sondern auf den König bezogen, der von Göttinnen und Göttern her beauftragt ist, für das Land zu sorgen und die Chaosmächte in ihre Schranken zu weisen. Die Priesterschrift demokratisiert und domestiziert menschliche Herrschaft. Dass Gen 1,26–28 allen Menschen die Königswürde zuspricht, macht sie zu Mandatsträger:innen, die über irdische Herrschaftsformationen hinaus Gott verpflichtet sind. Das religiöse Selbstverständnis des Menschen kennt mit diesem Text die Dimension, funktionale Repräsentation Gottes zu sein. Diese gemeinsame Verantwortung ist mit Christof Hardmeier und Konrad Ott „keine ontologische Kategorie, sondern eine performative Existentialie“ (Hardmeier u. a. 2015, 127): Ebenbildlichkeit ist eine Größe, die sich im Vollzug erweist.

Der Herrschaftsauftrag ist sodann in Gen 1,28 beschrieben, wo es heißt: „unterwerft (*kābaš*) die Erde und waltet über (*rādāh*) die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen“. Obwohl die beiden Verben *kābaš* (beherrschen, bezwingen) und *rādāh* (herrschen, auf etwas treten) offenkundig gewaltvolle Handlungen bezeichnen, hat sich in den letzten Jahren eine auffällig „pazifistische“ Interpretation durchgesetzt, die jedoch im Verdacht steht, dem Gehalt des Textes nicht gerecht zu werden (hierzu einordnend Janowski 2023, 38–41). Zwei Überlegungen sollen zur Klärung beitragen. Erstens ist davor zu warnen, den Gewaltaspekt der beiden Verben vorschnell abzutun. Kultivierendes Handeln kennt, führt man sich etwa den Bergbau oder die Bestellung von Äckern vor Augen, gewaltförmiges Eingreifen in die Natur. Romantische oder naturalisierende Deutungen entstellen die Übertragung der Verben und verschleiern die altorientalische Vorstellungswelt. Zweitens erhellt der Blick auf den Bedeutungsgehalt des Textes die Gemengelage. Der Mensch soll die Erde deshalb „in Besitz nehmen“ und über die Tiere „herrschen“, weil diese in mythischer Perspektive die lebensfeindlichen Chaosmächte repräsentieren. Der demokratisierte Herrschaftsauftrag hat den Bestand der guten Schöpfung Gottes im Sinn und

appelliert an die Verantwortung des Menschen, seiner Funktion als Repräsentant Gottes gerecht zu werden. Ihm kommt dabei die Aufgabe zu, als *ṣālēm* und *dāmūt* Gottes dem Chaos zu trotzen und dem Leben (an Land) einen Weg zu bahnen.

Einem ausbeuterischen Verständnis von der Unterwerfung der Erde (*dominium terrae*), das sich von Gen 1 her legitimiert wissen will, ist damit exegetisch der Zahn gezogen. Auch der Anspruch des Textes widerspricht einer solchen Interpretation: Biblische Schöpfungserzählungen sind menschliche Welterklärung und Selbstdeutung im Horizont Gottes. Dabei wartet Gen 1,26–28 mit herrschaftskritischen Pointen auf, wohingegen der Mainstream der Interpretationsgeschichte dieses Textes im Vorwurf steht, neben der ökologischen auch eine Sinnkrise befeuert zu haben. Artenverlust, Waldsterben und die Verwüstung von Böden treten als Konsequenzen menschlicher Herrschaft auf, deren prekärer Charakter u. a. SDG 15 ins Wort holt und menschliches Handeln aufs Neue anfragt.

## 2.2 *Laudato Si'* (2015) und das Plädoyer für eine ganzheitliche Ökologie

Am Vorabend der Umweltenzyklika von Papst Franziskus (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015) steht ein beredtes Schweigen des Lehramts zu den Themen „Klimakrise“ und „Nachhaltigkeit“ (Vogt 2020, 19). Stattdessen hat die Sozialverkündigung der Kirche lediglich einige Perspektiven errungen, diese aber lediglich isoliert und ohne weitere Zusammenhänge erprobt. Nachdem Papst Paul VI. in *Populorum Progressio* (1967) die Kategorien „Entwicklung“ und „Wachstum“ zur Reflexion gegenwärtiger Krisenphänomene eingeführt hatte, thematisierte Papst Johannes Paul II. in *Centesimus Annus* (1991) erstmals das Artensterben. Das Kompendium der kirchlichen Soziallehre (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006) denkt erstmalig Artenverlust, Waldsterben und weitere Phänomene der ökologischen Krise zusammen (466).

Mit der Enzyklika aus dem Jahr 2015 beginnt ein „neues Kapitel der Katholischen Soziallehre“ (Vogt 2022, 240). Papst Franziskus verbindet im Anschluss an seine Wachstumskritik aus *Evangelii Gaudium* (2013) eine lateinamerikanisch geprägte Schöpfungsspiritualität mit Impulsen des Franz von Assisi. Im Dialog mit fachwissenschaftlicher Expertise zieht er die Bilanz, dass „unser gemeinsames Haus stark beschädigt ist“ (LS 61). Die Analyse, die insbesondere das *Leben an Land* in den Blick nimmt, bringt er auf den Leitsatz „alles ist miteinander verbunden“ (LS 16, mehrfach wiederholt).

So benennt die Enzyklika in LS 32 den Zusammenhang zwischen Waldsterben und Artenverlust. Der Papst klagt hier wiederholt die Plünderung des Landes im Namen einer rücksichtslosen Wirtschaft und eines entfesselten Konsums an (LS 32–34). Am Beispiel der Urwälder im Amazonasgebiet skizziert LS 38 Spielarten der Bodendegradation wie Rodung und Verwüstung als Hauptgrund für die Katastrophe. In theologischer Perspektive bringt Franziskus hier den Vorrang des Seins vor der Nützlichkeit der Lebewesen ein (LS 69). In LS 168 hebt er die Einrichtung des *Washingtoner Artenschutzabkommens* (1973) als *best practice* heraus: allein vorbeugendes Handeln, so der Tenor der Enzyklika, hat den Schutz der Schwächsten ausreichend im Blick.

Der zeitgenössische Anthropozentrismus wird im Text als „despotisch“ (LS 68) und als „Maßlosigkeit“ (LS 116) abgekanzelt. Franziskus gründet diese Kritik, indem er das Epochensignum *Anthropozän* in LS 102 rezipiert und in postkolonialer Assonanz Gott als „einzige[n] Eigentümer der Welt“ markiert. Der Papst mahnt zur Selbstkritik: Nicht vorrangig Stellvertreter, sondern Mitarbeiter Gottes soll der Mensch sein (LS 117). Eine Lebensleitung durch die „unsichtbare Hand des Marktes“ (LS 123) steht dem entgegen, da sie die die co-kreatürliche Subjektivität des Gegenübers leugnet.

Demgegenüber plädiert der Papst in Bezug auf die *Zeit* dafür, die Kreisläufe der Natur als Vorbild für Produktionszyklen zu wählen; für das Weiterbestehen der Welt sind Regenerationszeiten (LS 140), wie sie das Konzept vom siebten Schöpfungstag nahelegt, von eminenter Bedeutung. Auf der Ebene des *Raumes* bestärkt Franziskus den Vorrang von Regionalität. Er empört sich in LS 129 darüber, dass ein Großteil der Menschen Lebensmittel in kleinbäuerlichen Wirtschaftsformationen erzeugt, wohingegen die globalen Märkte deren Grundlagen, namentlich gesunde Wälder und Böden, gefährden.

Hierin zeigen sich markante Unterschiede zur Nachhaltigkeitsagenda der *Vereinten Nationen*. Wo letztere Wachstum konturiert und legitimiert, hat Franziskus ein postkapitalistisches Modell vor Augen (Vogt 2022, 516). Wo die Resolution konkrete Ziele operationalisiert, regt die Enzyklika in erster Linie eine (politische) Grundsatzdebatte an. Beides ist zur Bewältigung der gegenwärtigen Herausforderungen unverzichtbar, so dass die Dokumente in einem komplementären Zusammenhang gelesen werden können. Dieser kann bedeuten, dem Regenerationsbedürfnis von Ressourcen wie z. B. dem Wald in Aktionsplänen Vorrang einzuräumen und diesen Prozess mit einer Reflexion auf die Frage nach tragfähigen Wirtschaftsmodellen anzureichern.

Im Resümee zeigt sich, dass Franziskus im wissenschaftlich grundierten Ausloten einer globalen Krise die Rolle seines päpstlichen Lehramts reinterpretiert und um ein integrales Verständnis von Ökologie in Vernetzung mit der Gerechtigkeitsfrage ringt. Die dezidiert religiöse Perspektive wird in einer Ganzheitlichkeit sichtbar, die Schöpfungsspiritualität, Volksfrömmigkeit und mystische Traditionen berücksichtigt – und über die klassische (und: problematische) Forderung zur *Bewahrung* hinaus darüber nachdenkt, was im Horizont des christlichen Glaubens *sein soll*.

### 3. Die Position des Menschen und die Theodizee. Exemplarische Perspektiven

Die Dominanz der Spezies Mensch geht mit einer massiven Verschlechterung der Lebensqualität und -chancen für Menschen in großen Teilen der Welt einher – daher besteht Anlass, diese Konstellation im Horizont der Theodizee zu reflektieren. Die Position des Menschen in der Schöpfung wird nachfolgend exemplarisch in einem bibelwissenschaftlichen und einem systematischen Gang befragt. Die Zerstörung von Böden und das Artensterben werden in der Thematisierung in der Nachhaltigkeitsagenda der *Vereinten Nationen* sichtbar. Daher bilden die Wildtiere (SDG 15.5/8) und die Steppe (SDG 15.3) hier die zentralen Bezüge, an denen die Tragfähigkeit der Theodizee als Reflexionsfrage religiöser Selbst- und Weltdeutung ausgelotet wird.

Immanuel Kant bezeichnet in seiner Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) die Theodizee als „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (Kant 1964, 105). Angesichts des in vielen Formen wahrnehmbaren Leids fordert diese Fragerichtung die Glaubwürdigkeit des Glaubens an einen gütigen und gerechten Gott heraus, der die Welt nach dem Muster von Gen 1,1–2,4a ins Leben gerufen haben soll. Wilde Tiere und lebensfeindliche Gefilde sind Bebilderungen für das Zweckwidrige. Dass die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung nicht gleichbedeutend mit ihrer Bewältigung ist, fordert sein religiöses Selbstverständnis heraus. Für die Erprobung dieser Konstellation im Horizont Gottes steht die biblische Figur Hiob. Er fordert die höchste Weisheit des Welturhebers anklagend heraus, da ihm Gottes gute Schöpfung sprichwörtlich „um die Ohren fliegt“ (Hiob 1,13–19).

### 3.1 Zur Bedeutung der wilden Tiere in den Gottesreden

In großen Rededuellen entlarvt Hiob die traditionelle Theologie seiner Freunde als unbefriedigend und zynisch: je mehr sie ihn drängen, sein Ergehen auf ein sündhaftes Tun zurückzuführen – wie etwa Elifas in Hiob 4,7–8 –, wird sich Hiob der Ungerechtigkeit seines Schicksals bewusst. Der Dialogpartner Bildad wirft ironisch die Option auf, der Fehler könne bei Gott liegen: „Beugt etwa Gott das Recht / oder verkehrt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“ (Hiob 8,3). Hiob wählt diesen Absprung: er provoziert Gott zu einem Statement. Dieser führt ihn in zwei großen Redegängen an die Grenzen menschlicher Welterkenntnis und demonstriert seine heilvolle Anwesenheit in der ganzen Schöpfung (Witte 2021, 607).

So antwortet Gott „aus dem Wettersturm“ (Hiob 38,1) mit einer Theophanie und zeigt Hiob in Hiob 38,1–28 die Ordnung im Kosmos. Die meteorologisch und geologisch orientierte Umschau lehrt, dass Gott die Macht hat, „Regen zu senden auf unbewohntes Land, / auf die Steppe, darin niemand wohnt“ (Hiob 38,26). Hiobs Kompetenz, Gott der Unordnung in der Welt zu bezichtigen, hält diesem Wort nicht stand. SDG 15 reflektiert darauf, Landökosysteme zu schützen, so dass die Natur und nicht ihre Nutzfunktion im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Dass sich Gott im Hiobbuch gerade um die Steppe sorgt, also einen menschenfeindlichen Lebensraum besonders auszeichnet, passt deshalb sehr gut zu einem modernen ökologischen Ansatz, weil er Natur um ihrer selbst willen in den Blick nimmt. Die Perspektivierung auf Gott hin macht darüber hinaus deutlich, dass der Mensch nicht das Maß aller Dinge sein kann.

Hiobs Anthropozentrismus wird mit den Ausführungen über die zehn Tiere ausgehebelt. Gott lässt als „Herr der Tiere“ keinen Zweifel an der guten Ordnung in der Welt, die er ernährt und erhält. Mit Othmar Keels Studie zum ikonographischen Hintergrund der Gottesreden im Hiobbuch können die zehn Tiere als Objekte der königlichen Jagd gelesen werden. An ihnen erweisen in der altorientalischen Ikonographie die Könige ihre gute Herrschaft, indem sie die Bedrohung des Menschen in Schach und das Shalom des Landes gegen Außen aufrechterhalten (Keel 1978, 71). Das Habitat von Löwe und Rabe, Steinbock und Hirschkuh, Wildesel und Wildstier, Strauß und Pferd, Falke und Geier (Hiob 38,39–39,30) ist dem Menschen entzogen. Wüste, Steppe und Bergwelt sind der Widerpart zu den Städten und Ländereien der Menschen. Als Raubtier ist etwa der Löwe eine Gefahr für die menschliche Nutztierhaltung. Die Zusammenstellung versammelt zudem zehn Tiere, die als erste

in zerstörte oder verlassene Städte einfallen. Der Zusammenbruch von menschlicher Kultur und der mit ihr verbundenen Hege ist durch sie eindrucksvoll bebildert. Dabei lernt Hiob, dass auch die feindselige Peripherie menschlicher Zivilisation als Wildnis in den Händen Gottes liegt.

Im Zentrum der letzten Gottesrede (Hiob 40,6–41,26) stehen mit *Behemot* und *Leviathan* zwei Tiere, die aufgrund ihrer realen Gefährlichkeit als mythische Verkörperungen des Chaos gelten. Markus Witte merkt an, dass in dieser Passage zoologische und symbolische Gehalte ineinander fallen: die Figurationen von Nilpferd und Krokodil repräsentieren gleichermaßen reale Bedrohungen wie das urzeitliche Chaos (Witte 2021, 652). Mit ihnen antworten die Gottesreden auf Hiobs Vorwurf in Hiob 9,24, die Erde sei das Werk eines Frevlers. Im ägyptischen Horuskult ist es die vornehmliche Aufgabe des Königs, das Nilpferd zu erstechen. Der *Leviathan* ist mit Jes 27,1 eschatologisch konnotiert: wann (immer) Gott ihn tötet, ist der Sieg über das Böse errungen. Diese Kontexte illustrieren Gottes vorbehaltlosen Einsatz für seine Schöpfung.

Beide Gottesreden qualifizieren umweltliche Phänomene von „Leben an Land“, die dem Menschen feindlich erscheinen, als gute Schöpfung Gottes (*creatio prima*), deren Bedrohlichkeit unter seiner fortwährenden Erhaltung (*creatio continua*) steht. Wenn nun anders als in der Genesis der *Leviathan* der „Erstling“ unter Gottes Geschöpfen ist (Hiob 40,19) – wie ist dann der Standpunkt des Menschen unter der Fokussierung auf das „Leben an Land“ zu bestimmen?

### 3.2 Konsequenzen für die Theodizee

Mit den Gottesreden im Hiobbuch liegen weisheitliche Texte vor, die mit vermeintlichen Gewissheiten weisheitlicher Theologie brechen. Die zweifache Antwort Hiobs macht das deutlich. Schon die erste Reaktion bricht mit der Theodizee-Frage: Hiob will von Dingen, die zu groß für ihn sind, schweigen (Hiob 40,3–5). Das ist ein markantes Eingeständnis in die Unverrechenbarkeit Gottes: Hiob hat sich übernommen, weil er seine Stellung von Gott gerechtfertigt wissen wollte. In der zweiten Antwort (Hiob 42,1–6) nimmt er zentrale Punkte seiner Anklage zurück: Den Weltenplan verdunkelt zu nennen und auf Augenhöhe mit Gott rechten zu wollen – worauf er in Hiob 3 beharrt hatte –, hat sich als Überforderung der Position des Menschen erwiesen.

Damit gesteht die Hiobfigur Missverständnisse in der Theodizee ein: Die Kant'sche „Weisheit des Welturhebers“ hat die Welt eingerichtet –

doch es spricht Hiobs Erfahrung Hohn, den Menschen als Sinnprinzip dieser Einrichtung zu postulieren. Das „sehr gut“ der priesterschriftlichen Erzählung ist das Urteil Gottes. Die Sonderstellung des Menschen nach Gen 1,26–28 wird in den Gottesreden nuanciert: Dadurch, dass Hiob in den Beispielen der Steppe und der wilden Tiere (s. o.) Gott als einen kennenlernt, der für seine Schöpfung sorgt, wird der Mensch vom Anspruch frei, allein Heil generieren und Unheil allein verantworten zu müssen. Klassische religiöse Sprechweisen wie das weisheitliche Schöpferlob und die These des Tun-Ergehen-Zusammenhangs sind vor dieser Einsicht mindestens unzureichend. Hiobs Theologen-Freunde meinen, Gott zu verstehen, und verfallen dabei einer Logik der Schuldzuweisung, die weder Leid erklärt noch Trost spendet. Der Glaube an Gott ist vor dieser Kontrastfolie davon befreit, irrationaler Vertrauensglaube zu sein, sondern kann sich aus einem Gottesverständnis speisen, das den Gottesbezug nicht durch wechselseitige Überforderungen strapaziert.

Indem Gott Hiob „die Weisheit seiner Schöpfung vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit“ (Kant 1964, 118) demonstriert, so die Hiob-Deutung Immanuel Kants, zeigt er sich unzweideutig als Welturheber. Zu dessen Weisheit gehört auch das Schädliche und Zerstörerische: schlechterdings das Zweckwidrige in der Perspektive Hiobs. Kant schätzt Hiobs Redlichkeit und Aufrichtigkeit als entscheidend ein für Gottes positives Urteil über ihn: ihn zeichne aus, dass er seinen Glauben auf seine Moralität gründe und nicht andersherum (Kant 1964, 119). Ein solcher Glaube erweist seine Verantwortlichkeit, insofern er nicht ideologischen Erwägungen den Vorrang einräumt.

Die schöpfungstheologische Reflexion eröffnet einen innovativen Blick auf das Theodizee-Problem, weil sie den Menschen nicht als Prinzip, sondern als Mitspieler der Schöpfung zu denken erlaubt. Seine exponierte Position verpflichtet ihn auf Sorge darum und Engagement dafür, dass die Erde ein „gemeinsames Haus“ (LS 1) für alle Lebewesen bleiben kann. Die Erhabenheit des *Leviathans* etwa (Hiob 42,25–26) depotenziert anthropozentristische Konzepte und weitert den Blick auf die ganze Schöpfung: in den Kosmos, der in Hiob 38 beschrieben ist, kann der Mensch sich integrieren. Seine von Gott her gedachte Würde ist durch das darin erfahrene Leid nicht aufgehoben (Witte 2021, 610); damit ist einer Interpretation seines Kultivierungsauftrags, die Relation vor Position setzt, der Boden bereitet.

Die Sorge um Leben an Land im Sinn der Nachhaltigkeitsagenda ist durch die Beobachtungen Hiobs bzw. die Theologie der Gottesreden im

Hiobbuch angefragt. Der inhaltlichen Seite der Forderung „Landökosysteme schützen, wiederherstellen und ihre nachhaltige Nutzung fördern [...]“ (SDG 15, Langtitel) könnte wohl auch Hiob zustimmen. Immerhin sieht er sich durch die Gottesreden zur Mitarbeit am Wohl von „Leben an Land“ aufgerufen, das ihm entgegen seiner eigentümlichen Erfahrungen als gute Schöpfung Gottes vor Augen gestellt wird. Andererseits setzt Hiobs Kritik am dominanten Anthropozentrismus an. Eine Selbstdeutung der Höchststellung in einer von Gott ins Leben gerufenen Welt hat den Menschen im dominanten Mainstream nicht davor bewahrt, sich gegen diese Einrichtung und damit vielfach gegen seine eigenen Lebensgrundlagen zu wenden. Welchen Stellenwert kann angesichts dieser Erfahrung der jüdisch-christliche Glaube in (land)ökologischen Nachhaltigkeitsfragen haben?

Der Mensch steht vor der Frage nach dem Sinn seiner Existenz. Sie wird angesichts seiner verheerenden Bilanz, bisher und gegenwärtig durch seine Lebensweise Landökosysteme zu zerstören und das Artensterben zu befeuern, verschärft. Der Glaube hält Optionen offen, dieser prekären Rückfrage an sein Selbstverständnis einen Ausdruck zu geben. Gott kommt – im Hiobbuch wie als Referenz menschlicher Selbstdeutung – die Aufgabe zu, falsche Gewissheiten zu irritieren. Genauso hält auch die Theodizee den Impuls aufrecht, Gerechtigkeit zu suchen und gegen Unrecht zu opponieren. Darin besteht ihre Gewinndimension: Mit Hiob und den wilden Tieren den Menschen vor einer gewaltförmigen Interpretation Gottes zu schützen und seinen Gottesbezug in eben dieser Fraglichkeit zu thematisieren. Auf diese Weise wird der christliche Glaube zu einer Ressource im Engagement für „Leben an Land“ (SDG 15), die den Menschen in seinem nachhaltigen Bestreben ermutigt und ihn vor einer „gottgegebenen“ Überforderung seiner selbst bewahrt.

#### 4. Perspektiven für Generationengerechtigkeit

Die Fraglichkeit der Position des Menschen wird gegenwärtig insbesondere in diachroner Hinsicht virulent. Der geläufige Vorwurf von „Klimaschuld“ (siehe dazu auch Artikel zu SDG 13, S. 197) zeigt beispielhaft, dass die Verantwortlichkeit für „Leben an Land“ (SDG 15) im Horizont der Haftbarkeit der vorausgehenden bzw. der Rücksicht gegenüber den nachfolgenden Generationen verhandelt wird. Auch hier kann die christliche Tradition exegetische und systematische Deuteoptionen einbringen.

#### 4.1 Ez 18 und die Chance zum Neubeginn

Mit Ez 18 insistiert ein bedeutsamer Text der Theologiegeschichte gegen die Deutung, Schuld könne von einer auf die nächste Generation übertragen werden – und bedient sich dabei eines Bildes aus der Landwirtschaft:

Das Wort des HERRN erging an mich:

Wie kommt ihr dazu, auf dem Ackerboden Israels das Sprichwort zu gebrauchen:

*Die Väter essen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf?* (Ez 18,1–2)

Saure Trauben sind nicht reif zur Ernte. Das im Sprichwort angezeigte Ergehen der Söhne wird als Konsequenz aus einem Tun der Väter gelesen, das die natürlichen Grenzen der Ressource nicht achtet und einen Konsum auf Kosten der nachfolgenden Generation in Kauf nimmt. Dass Ezechiel diese Praxis inkriminiert, kann in großer Nähe zur Prägung des Nachhaltigkeitsbegriffs durch Hans Carl von Carlowitz (s. o.) gelesen werden.

Im Text wird nach dem Verdikt dieses geflügelten Wortes (Ez 18,3) Ezechiels Plädoyer beispielhaft entfaltet, wobei sich der Text klar gegen die Übertragbarkeit von Schuld über die Generationengrenze hinweg ausspricht: weder soll vor Gott die Gerechtigkeit des Vaters das Urteil über den sündigen Sohn vorwegnehmen, noch muss ein wiederum gerechter Enkel die Hypothek der väterlichen Gräueltaten fürchten (Ez 18,5–18). Zweierlei ist hier herauszustellen: Erstens steht diese These YHWHs in Opposition zur Geschichtstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerks, das vor allem die „Sünde Manasses“ als Grund für den sieben Generationen später erfolgten Untergang Jerusalems 587 v. Chr. anführt (z. B. 2 Kön 24,3). Zweitens verändern die Ausführungen Ezechiels *en passant* den Bezugsrahmen weg von der Kollektivhaftung hin zur Verantwortung des Individuums. Der anschließende Disput mit dem Volk zeigt, dass dort noch die abzulösenden Deutemuster dominieren. Ähnlich wie Hiobs Freunde versucht Ez 18,19 die Logik eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen, der in der altorientalischen Weisheitsliteratur ein dominierendes Erklärmuster war, zu verfechten. In der weiteren Ausfaltung (Ez 18,20–24) wird das neue Paradigma konturiert: „Umkehr“ wird als personale wie intergenerationelle Größe vorgestellt und damit zur Option für einen Neubeginn im Horizont der eigenen Transzendenz. Der Vorstellung einer ererbten Schuld wird ihre bedrängende Macht genommen (Schenker 1981, 457).

Vor dem Entstehungskontext der Perikope im babylonischen Exil zeigt sich, dass Ez 18 die Gemeinde von der Schuldverkettungstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerks freispricht. Damit ist auch von hier aus ein Durchbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhang in die Theodizee eingeschrieben und ein Gegenmodell zur gewaltförmigen Annahme der Vererbbarkeit von Schuld etabliert. Zu diesem Einwurf haben sich seither Deutungen von Weltwirklichkeit zu verhalten. Ez 18 erweist sich als epochale Errungenschaft, deren Frohe Botschaft den Menschen einer jeden Generation die Chance zum Neubeginn zuspricht. In religiöser Perspektive wird der Mensch gerade durch den landwirtschaftlichen Bezug des Textes dazu ermutigt, „Leben an Land“ verantwortungsvoll und nachhaltig zu gestalten.

#### 4.2 Vom Klimaprotest und den *Zeichen der Zeit*

Ezechiels Zwischenruf droht zu verschallen. Der Protestruf von *Fridays for Future* „Wir sind hier, wir sind laut, weil ihr uns die Zukunft klaut“ illustriert ebenso wie die Selbstbezeichnung der *Letzten Generation*, die als impliziter Mordvorwurf gelesen werden kann, eine massive Spannung im Generationenverhältnis. „In mir platzt etwas. Ihr wart doch alle dabei“ (Neubauer u. a. 2022, 120), beschreibt Luisa Neubauer ihre Gedanken während einer Diskussion darüber, dass 50 % der globalen Emissionen in der Zeit nach 1980 und damit unter den Augen unserer Elterngeneration ausgestoßen wurden. Die horizontale Dimension politischer Verantwortung ist angesichts der Zeit- und Machtfrage drängend; sie evoziert im weltweiten Klimaprotest einen wahrnehmbaren *turn* vom Aufruf zu mehr Nachhaltigkeit hin zur Arbeit an katastrophischen Szenarien.

Das kritische Potenzial einer solchen Apokalyptik kennt auch die jüdisch-christliche Tradition. Verschiedene Formen des Klimaprotests inszenieren kraftvoll politische Handlungsoptionen auf dem Weg zur Rettung. In theologischer Hinsicht ist bemerkenswert, wie die themenbezogenen Protestformen um die Passung von Bezeichnendem und Bezeichnetem ringen, wenn Menschen etwa den Verkehr blockieren, um darauf hinzuweisen, was den Verkehr und die Verkehrswende wirklich blockiert.

In der ethischen Reflexion schließt die Reformulierung des Kant'schen Imperativs durch Hans Jonas an die Intervention Ezechiels an: „Handle so, da[ss] die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (Jonas 1979, 36). Die von John Rawls vorgebrachte Alternative, den Anspruch der je

nächsten beiden Generationen mitzudenken, ist leichter zu imaginieren – steht jedoch im Nachteil, dass menschliches Handeln Folgen von weitaus größerer Reichweite hat. Landdegradation etwa stellt einen massiven, dazu nachgerade disproportionalen Eingriff in die von SDG 15 adressierten Ökosysteme dar. Aufgabe und Potenzial eines theologischen Beitrags ist es, hier vom Standpunkt der Transzendierung linearer Zeit her für Zukunftsfähigkeit zu streiten und Hoffungsdimensionen einzuklagen (Vogt 2022, 397.402–403). Thomas Laubach hebt in diesem Band hervor, dass die religiöse Fähigkeit des Erinnerns zur Kompetenz des Christentums wird, die Zukunft zu deuten und zu gestalten (siehe dazu auch Artikel zu SDG 10, S. 162).

Die theologische Option, die Zeichen der Zeit zu erkennen (Mt 16,3) optiert für die Gestaltungsfähigkeit einer jeden Generation und konkretisiert christliche Schöpfungsverantwortung. Die Wahrnehmung ökologischer Krisenphänomene kann zum *Kairos* führen, entscheidende Potenziale der Theologie in den SDG-Diskurs einzubringen. Die Reflexion über die Fraglichkeit des Menschen vor Gott führt zu einem Perspektivwechsel: weg von der Logik der Bezeichnung oder der Diffusion hin zu einer Grammatik nachhaltiger Solidarität mit Mensch und Welt.

## Literatur

- Carlowitz, Hans Carl von (1713), *Sylvicultura oeconomica oder Haußwirtschaftliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht*, herausgegeben von Hamberger, Joachim [Reprint 2013], München.
- Gosebrink, Hildegard (2022), Hildegard von Bingen. Zehn Jahre Kirchenlehrerin, in: *Eulenspiegel* 29, 80–83.
- Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015), *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Stuttgart.
- Janowski, Bernd (2023), „Als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht“ (Gen 9,6). Zur theologischen Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Schmitz, Barbara/Hieke, Thomas/Ederer, Matthias (Hg.), *Vor allen Dingen. Das Alte Testament. Festschrift für Christoph Dohmen*, Freiburg i. Br., 33–45.
- Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Kant, Immanuel (1964), Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee [1791], in: Immanuel Kant. Werkausgabe Bd. XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 105–124.
- Keel, Othmar (1978), *Jahwes Entgegnungen an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121)*, Göttingen.

- Kern, Bruno (2013), *Theologie der Befreiung*, Tübingen.
- Lenton, Timothy M. u. a. (Hg.) (2023), *The Global Tipping Points Report 2023*, Exeter (UK).
- Neubauer, Luisa/Reemtsma, Dagmar (2022), *Gegen die Ohnmacht. Meine Großmutter, die Politik und ich*, Stuttgart.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.) (<sup>2</sup>2006), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br.
- Schenker, Adrian (1981), Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33,10–20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie, in: Casetti, Pierre/Keel, Othmar/Schenker, Adrian (Hg.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire (OBO 38)* Fribourg/Göttingen, 449–470.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2015), *Enzyklika LAUDATO SI' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202)*, Bonn.
- Vereinte Nationen (Hg.) (2023), *Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Sonderausgabe des Berichts 2023*; <https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf>
- Vereinte Nationen (Hg.) (2015), *UN-Resolution 69/2015*; <https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf>
- Vogt, Markus (<sup>2</sup>2022), *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br.
- Vogt, Markus (2020), Das große Ganze. Umweltschutz ist nicht erst seit der Enzyklika „Laudato Si'“ ein Thema, in: *Herder Korrespondenz Spezial: Verlorenes Paradies. Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht*, Freiburg/Schweiz, 18–20.
- White, Lynn jr. (1967), *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in: *Science* 155, 1203–1207.
- Witte, Markus (2021), *Das Buch Hiob (Das Alte Testament Deutsch 13)*, Göttingen.
- Wulf, Friedrich (2023), Wir sägen weiter an dem Ast, auf dem wir sitzen. Der Umsetzungsstand des SDG 15 weltweit und in und durch Deutschland, in: *Forum Umwelt & Entwicklung* (Hg.), *Rundbrief 3. Höchste Eisenbahn. Die SDG-Umsetzung muss endlich Fahrt aufnehmen*, 34–35.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.