

An Gottes Erneuerung teilhaben

Teilhabe als Wurzel methodistischer Theologie und ihre Bedeutung für die Klimakrise

MICHAEL NAUSNER

Abstract: In this chapter, Michael Nausner argues for a positive relevance of a Wesleyan theology of participation in times of climate crisis. If the image of God (imago Dei) is understood in relational terms, humans' task in a wounded creation is not so much to be stewards but to live a life of mutuality, a life of co-creation together with God and co-creatures. In conversation with theologians such as Theodore Runyon, Jürgen Moltmann, Catherine Keller, Leonardo Boff, Elizabeth Johnson and others, the author sketches a creation theology of communication in which humans together with other creatures participate in the renewal of creation.

1. Erneuerung des Kosmos und des menschlichen Herzens

Kurz nach der Jahrtausendwende las ich Theodor Runyons Buch *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*. Diese Lektüre prägt bis heute mein theologisches Denken, denn seit damals sehe ich Teilhabe als eine Wurzel methodistischer Theologie bzw. ganz grundsätzlich christlicher Theologie. Mein Interesse, ja meine Faszination, entzündete sich an einem kurzen Satz im ersten Teil des Buches, in dem Runyon festhält, dass die kleinste Verwandlung des menschlichen Herzens an Gottes kosmischer Verwandlung hin zur neuen Schöpfung teilhat. Er schreibt: »Das kosmische Drama der neuen Schöpfung beginnt darum mit der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen. Das ist der unverzichtbare Schlüssel zu Wesleys Soteriologie.«¹ Ich erinnere mich an das Gefühl des Staunens und der Dankbarkeit, das mein Herz erfüllte, als ich mich in meinem Stuhl zurücklehnte und über

¹ Runyon, Schöpfung, 16.

diesen Satz meditierte: Die kleinste Erneuerung meines zitternden Herzens ist ein Teil Gottes umfassender Erneuerung der Schöpfung!

Eine von Runyons Grundthesen ist, dass John Wesleys Theologie in einem Verständnis der Erneuerung der Menschheit zum Ebenbild Gottes wurzelt und dass diese Erneuerung also an der Erneuerung der ganzen Schöpfung teilhat. Diese Einsicht spiegelt sich in einigen der weniger bekannten Predigten Wesleys, zum Beispiel in Predigt 60 *Die allgemeine Erlösung* (engl. *The General Deliverance*)² und in Predigt 63 *Die allgemeine Verbreitung des Evangeliums* (engl. *The General Spread of the Gospel*).³ In diesen Predigten meint Wesley nicht nur, dass die Erneuerung des Menschen an einer umfassenderen Erneuerung *teilhat*, sondern dass der Mensch selbst ganz grundsätzlich als ein *teilhabender* verstanden werden muss. Menschen sind nicht als isolierte Individuen Ebenbilder Gottes, sondern ihre Gottebenbildlichkeit als solche besteht aus *Teilhabe*. In den Predigten 45 *Die neue Geburt* (engl. *The New Birth*)⁴ und 141 *Über den Heiligen Geist* (engl. *On the Holy Spirit*),⁵ in denen sich Wesley spezifisch mit der Gottebenbildlichkeit auseinandersetzt, wird deutlich, dass diese nicht aus einem Besitz von Eigenschaften besteht, sondern dass sie relational verstanden werden will. Ein solches Verständnis findet sich nicht zuletzt bei den frühen griechischen Kirchenvätern, die einen großen Einfluss auf Wesleys Theologie ausgeübt haben. Sie sprechen von *theosis*, Gottwerdung, als ein Ziel Gottes mit den Menschen. Und diese *theosis* ist nichts anderes als eine gnädige Teilhabe am Göttlichen. Niemand lebt seine/ihre gottgewollte Gottebenbildlichkeit isoliert, sondern nur insofern er/sie in Beziehung zu Gott lebt.

Runyon bringt seine Interpretation Wesleys auf den Punkt, wenn er schreibt: Die Gottebenbildlichkeit im tiefsten Sinne »ist weder eine Fähigkeit im Menschsein selbst noch eine Funktion, die unabhängig vom Schöp-

² John Wesley, *The General Deliverance* (The Sermons of John Wesley – Sermon 60), The Wesley Center Online: Sermon 60 – The General Deliverance (Zugriff 27.08.2025).

³ John Wesley, *The General Spread of the Gospel* (The Sermons of John Wesley – Sermon 63), The Wesley Center Online: Sermon 63 – The General Spread Of The Gospel (Zugriff 27.08.2025).

⁴ John Wesley, *The New Birth* (The Sermons of John Wesley – Sermon 45), The Wesley Center Online: Sermon 45 – The New Birth (Zugriff 27.08.2025).

⁵ John Wesley, *On the Holy Spirit* (The Sermons of John Wesley – Sermon 141), The Wesley Center Online: Sermon 141 – On the Holy Spirit (Zugriff 27.08.2025).

fer verwirklicht werden könnte, weil es in der Beziehung selber besteht, durch die das Geschöpf stets vom Schöpfer empfängt und weitergibt, was es empfängt.«⁶

2. Gottebenbildlichkeit als Teilhabe am göttlichen Leben

Gottebenbildlichkeit ist also keine Angelegenheit der Qualifikation, sondern der Partizipation, der Teilhabe. Solche Teilhabe ist ein dynamisches Geschehen, und es steht auf heilsame Weise in Kontrast mit dem Rollenbild des Menschen als *Krone der Schöpfung*.⁷ Sie betont das christliche Leben als ein Leben in Gemeinschaft, einer weiten Gemeinschaft, die den Menschen in einem Netz von Beziehungen verortet. Wir nehmen als Menschen auf vielfältige Weise in einem Beziehungsnetz teil: in Beziehung mit Gott, mit der weiteren erschaffenen Welt, mit anderen Menschen und mit unserem eigenen inneren Leben. So gesehen ist eine wesleyanische Theologie der Teilhabe ein effektives Werkzeug gegen einen übertriebenen Anthropozentrismus. Die vielen Beispiele für Wesleys relationale Anthropologie sind eine implizite Kritik an einem modernen Verständnis des Menschen als absolut autonom.

Runyon hat in seinem Buch eine beeindruckende Vielfalt an Zitaten aus dem Oeuvre Wesleys gesammelt, in denen es sehr deutlich wird, dass sein Verständnis menschlicher Verwaltung der Schöpfung (engl. *stewardship*) nicht das einer Beherrschung der Natur ist, sondern das einer achtsamen Koexistenz und Kooperation. Tiere zum Beispiel spielen eine ungewöhnlich wichtige Rolle in Wesleys Denken, und eine seiner drei Disputationsvorlesungen in Oxford handelte »von der ›Seele‹ und Denkfähigkeit der Tiere«.⁸ Er sah Tiere als intim verbunden mit dem zum Ebenbild Gottes erschaffenen Menschen und wehrte sich dagegen, auch die übrige Schöpfung bloß als Ansammlung von Dingen zu verstehen, die gebraucht und konsumiert werden können. »Christus«, schreibt er in seiner Predigt 77 *Der geistliche*

⁶ Runyon, Schöpfung, 22f.

⁷ Vgl. Jürgen Moltmanns Kritik an dieser Bezeichnung des Menschen. In: Moltmann, Gott.

⁸ Runyon zitiert hier Robert Rakestraws Aufsatz *The Contribution of Wesley Toward an Ethics of Nature*, in: Runyon, Schöpfung, 219.

Gottesdienst (engl. *Spiritual Worship*), »ist jetzt das Leben von allem, was auf irgendeine Weise und in irgendeinem Ausmaß lebt. Er ist die Quelle des Lebens der geringsten Wesen, ja sogar des Lebens des Gemüses; er ist ja die Quelle aller Bewegung, von der auch die Pflanzenwelt abhängt.«⁹ Hier bekommt man den Eindruck von einer intimen gegenseitigen Beziehung zwischen allen Lebewesen auf dem Planeten Erde, was für unsere heutige Zeit relevant erscheint, jedoch im Kontrast zum modernen Weltbild steht, dass sich zu Wesleys Lebzeiten entwickelte. In der Moderne wurde die Natur mehr und mehr als Materie betrachtet, die untersucht, gebraucht und ausgenutzt werden kann.

Die gegenseitige Teilhabe allen Lebens – und dazu gehört auch Gottes Teilhabe an der Schöpfung – ist eine Beschreibung, die direkt hineinspricht in unsere Zeit der Klimakrise. Und sie steht in Beziehung zu einem anderen Schlüsselbegriff in wesleyanischer Theologie: Heiligung. Ich verstehe Heiligung als eine spezifische Form der Teilhabe, d. h. nicht als eine individuelle Qualität, sondern als eine relationale Angelegenheit. Runyon beschreibt das wunderschön, wenn er sie als jene Beziehung bezeichnet, »in der göttliches Leben jeden Bereich des menschlichen Lebens durchdringt. [...] Ohne diese Beziehung läge die für eine Wende in der ökologischen Krise erforderliche Disziplin und Selbstaufopferung jenseits menschlicher Möglichkeiten.«¹⁰ Hier wird persönliche Frömmigkeit mit ökologischer Verwobenheit verbunden. Heiligung ist von einer Teilhabe am Leben zusammenhängender Ökosysteme nicht zu trennen. Etwas Ähnliches kommt in Wesleys Predigt 23 *Bergpredigt III* (engl. *Sermon on the Mount III*)¹¹ zum Ausdruck. Hier beschreibt er alles Erschaffene als einen möglichen Kanal für die Liebe Gottes: Er glaubt, dass die, die reinen Herzens sind, *alle Dinge als Gottes voll zu sehen vermögen*.¹² Deshalb ist für Wesley eine Behandlung der Erde bloß als Ressource, die ausgebeutet werden kann, undenkbar.

⁹ John Wesley, *Spiritual Worship* (The Sermons of John Wesley – Sermon 77), The Wesley Center Online: Sermon 77 – Spiritual Worship (Zugriff 27.08.2025).

¹⁰ Runyon, *Schöpfung*, 221.

¹¹ John Wesley, *Upon Our Lord's Sermon on the Mount: Discourse Three* (The Sermons of John Wesley – Sermon 23), The Wesley Center Online: Sermon 23 – Upon Our Lord's Sermon On The Mount: Discourse Three (Zugriff 27.08.2025).

¹² Zitiert in: Runyon, *Schöpfung*, 222.

Wenn wir also die Ermahnung ernst nehmen, den Schöpfer im Spiegel jedes Geschöpfes zu sehen, dann muss sich Heiligung und »soziale Heiligung« auf eine weitere Gemeinschaft beziehen als nur die menschliche. Sie umfasst die ganze Schöpfung als Gemeinschaft. Die Teilhabe am göttlichen Leben ist mehr als menschliches Leben. Sie ist eine Realität der gesamten Schöpfung. Und sie ist nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Angelegenheit. Sie ist eine »Verbindung nicht nur mit allen gegenwärtigen Bewohnern des Planeten, sondern auch mit zukünftigen Generationen.«¹³

Ausgehend von diesen einleitenden Gedanken zu einer ökologischen Verankerung einer wesleyanischen Theologie der Teilhabe und der Heiligung will ich im Folgenden den Begriff der *gegenseitigen Teilhabe* auf unsere momentane Klimakrise anwenden.¹⁴ Ich glaube, eine Untersuchung einer wesleyanischen Theologie der Teilhabe auf ihre ökologischen Implikationen hin ist notwendig, gerade in unseren spät-/postmodernen Zeiten, in denen die (gedankliche und praktizierte) Trennung zwischen der Menschheit und dem Rest der Schöpfung solche Dimensionen erreicht hat, dass Geologinnen und Geologen seit der Jahrtausendwende von unserem Weltzeitalter als *Anthropozän* sprechen. Mit Anthropozän ist jenes Zeitalter gemeint, in dem die Menschheit eine solche Belastung für den Planeten geworden ist, dass sie zum bedeutendsten Faktor für die jüngsten Veränderungen in der Ökosphäre geworden ist. Dass in dieser Entwicklung ein gewisses Verständnis des *dominium terrae* (Gen 1,28), also der *Beherrschung* der Erde seitens des Menschen, eine traurige und verstärkende Rolle gespielt hat, ist von Theolog*innen verschiedener Herkunft vielfach beklagt worden. Und ich stimme in diese Klage mit ein. Gerade vor diesem Hintergrund plädiere ich für eine Wiederentdeckung eines partizipatorischen Verständnisses des Menschen, damit die christliche Theologie wieder beitragen kann zur Heilung unseres geschundenen Planeten. Die Berufung der Menschheit, an Gottes Erneuerung der Schöpfung teilzunehmen, ist gleichzeitig eine Berufung, anzuerkennen und zu praktizieren, dass die Menschheit zutiefst eingebettet ist in die mehr-als-menschliche Schöpfung. Menschen und die

¹³ Runyon, Schöpfung, 223.

¹⁴ Vgl. auch meinen Artikel zur »Gegenseitigkeit« in der *Nordic Environmental Law Journal*, wo ich im Gespräch mit Jurist*innen theologische Argumente für eine Anthropologie gegenseitiger Teilhabe entwickle. Nausner, *Imagining Mutuality*, 169–181.

mehr-als-menschliche Schöpfung leben in gegenseitiger Teilhabe, und nur gemeinsam können sie Wege finden, diese Teilhabe im Dienst des Blühens allen Lebens zu praktizieren.

3. Eine Theologie der Teilhabe in Zeiten der Klimakrise

Um Theorie und Praxis in Richtung einer achtsamen gegenseitigen Teilhabe umzustellen, braucht es meines Erachtens eine Erneuerung theologischer Anthropologie. Wie können wir angesichts der in der Klimakrise so deutlich gewordenen mangelnden Balance zwischen dem Menschen und dem Mehr-als-menschlichen¹⁵ unser Menschenbild neu bedenken? Aus der soeben skizzierten theologischen Perspektive heraus wird deutlich: Diese Umstellung schafft der Mensch nicht allein. Vielmehr ist es eine Umstellung, an der der Mensch gemeinsam mit der übrigen Schöpfung teilhaben muss.

3.1 Vom Ökosystem umfassen¹⁶

David Attenborough hat sich nun schon viele Jahrzehnte für eine solch unhintergehbare Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Erde eingesetzt. Seinen Film *Ein Leben auf dem Planeten* (engl. *A Life on the Planet*) von 2020 versteht er als ein Zeugnis und eine Vision für die Zukunft. Im Trailer für den Film spricht er davon, wie die Menschheit die Erde überrannt hat und schlägt vor, dass wir neu lernen müssen, *mit* der Natur zu leben anstatt *gegen* sie.¹⁷ Der Film beginnt und endet in Tschernobyl, jener ukrainischen Stadt, die 1986 von einer fürchterlichen atomaren Katastrophe heimgesucht wurde und seit damals unbewohnbar ist. Zu Beginn sehen wir Atten-

¹⁵ Den Begriff »Mehr-als-Menschliches« übernehme ich von der italienischen Philosophin Marie Puig de la Bellacasa, die ihn verwendet, um damit anzudeuten, wie intim Menschliches verwoben ist mit anderen Ökosystemen, sodass die Rede vom »Nicht-Menschlichen« problematisch wird. Denn »the livelihoods and fates of so many kinds and entities on this planet are unavoidably entangled.« Puig de la Bellacasa, *Matters of Care*, 1.

¹⁶ Große Teile des restlichen Artikels bauen auf folgendem Aufsatz auf: Nausner, *Eco-Justice*, 101–120.

¹⁷ Vgl. den Trailer zu David Attenboroughs Film *A Life on the Planet*: <https://www.youtube.com/watch?v=64R2MYUt394> (Zugriff 24.07.2025).

borough in den Ruinen eines Hauses stehen, das unmittelbar nach der Explosion Hals über Kopf verlassen wurde. Das Gebäude wird zu einem Symbol der von Menschen verursachten ökologischen Katastrophe. Und zum Schluss bringt uns der Film zurück nach Tschernobyl, und immer noch erfüllt mich als Zusehender das Entsetzen darüber, dass die Menschheit dazu in der Lage ist, den Planeten unbewohnbar zu machen. Aber als die Kamera mittels Drohne höher und höher über Tschernobyl zu schweben beginnt, wird deutlich, wie die Natur begonnen hat, die von Menschen geschaffene Infrastruktur in sich aufzunehmen. Wilde Tiere bewegen sich frei zwischen den Häuserskeletten und lauschte Bäume sind mittlerweile so hochgewachsen, dass sie die Hochhäuser der verlassenen Stadt überschatten. Bald sieht man vor lauter Laub keine Häuser mehr. Die Betonskelette und die Asphaltstreifen sind eingebettet in ein grünes Gewebe. Es scheint, als seien die Reste menschlicher Zivilisation aufgenommen in das biologische Ökosystem, das wieder zu blühen begonnen hat.

3.2 Ist Verwaltung der Schöpfung genug?

Diese visuelle Darstellung des Mehr-als-Menschlichen, das sanft sich dessen annimmt, was die Menschen zerstört haben, weckt in mir die Vision von jener Gegenseitigkeit, die geschöpfliche Koexistenz in der Zukunft prägen muss, damit die Menschheit wieder zu einer Balance in unserem verwundbaren Ökosystem beitragen kann. Deshalb glaube ich auch, dass es einen kritischen Blick braucht auf das Verwaltungsparadigma (engl. *stewardship paradigm*), da die Gefahr besteht, hier menschliche Aktivität auf Kosten der Aktivität der Natur hervorzuheben. Natürlich muss die Menschheit – vor allem der Teil der Menschheit, der den Klimawandel vorrangig verursacht hat – Verantwortung übernehmen in Zeiten der Klimakrise. Diese Verantwortung hat die industrialisierte Welt bezüglich der Erderwärmung nicht auf sich genommen.¹⁸ Das Verwaltungsparadigma ist ein wichtiger Schritt in Richtung Nachhaltigkeit, aber ich glaube, es muss ergänzt wer-

¹⁸ Erst im Juli 2025 ist der Internationale Gerichtshof in Den Haag zu dem Schluss gekommen, dass die Länder mit dem größten Konsum fossiler Brennstoffe eine Hauptverantwortung für den Klimawandel tragen und belangt werden können. Vgl. den Bericht im Guardian, *Nations who fail to curb fossil fuels could be ordered to pay reparations, top UN court rules*, <https://www.theguardian.com/environment/2025/jul/23/healthy-environment-is-a-human-right-top-un-court-rules> (Zugriff 24.07.2025)

den durch eine weniger anthropozentrische Sicht auf die Beziehung zwischen Menschheit und dem Mehr-als-Menschlichen. Nicht nur Menschen, sondern die gesamte Schöpfung ist zur Verantwortung fähig, d. h. fähig auf göttliche Kreativität zu reagieren. Teilhabe an der Erneuerung der Schöpfung geschieht nicht nur mit Hilfe menschlicher Techniken der Verwaltung, sondern umfasst auch die unzähligen und geheimnisvollen Weisen, auf welche (göttliche) Kreativität in der mehr-als-menschlichen Welt geschieht. Die Prozesstheologie spricht hier von einem Panentheismus, d. h. davon, dass Gott in allem tätig ist, nicht nur unter Menschen. Das ist eine theologische Weise zu sagen: Die Natur hat Würde in sich selbst. Sie ist nicht nur zu verwaltende Materie, sondern ein lebendiges Gewebe, in und von dem Menschen leben und zu dem sie sich verhalten müssen. Die Natur will ernstgenommen werden als eine Agentin, die also nicht bloß ein zu kontrollierendes Objekt ist, sondern ein Subjekt mit dem zusammengearbeitet werden muss. Die Natur hat Agens. Die Natur kommuniziert. Und wenn dem so ist, muss die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen neu bedacht werden.

Vielleicht hilft es, das bereits beschriebene gegenseitige Verständnis der Gottebenbildlichkeit zu bedenken, um zu einem neuen Verständnis von der »Beherrschung« der Erde (Gen 1,28) zu kommen. Eine solche darf dann nicht als ein Freibrief zur Ausbeutung missverstanden werden, sondern muss gemeinsam mit der Berufung zur Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27) als eine Wirklichkeit der Teilhabe gedeutet werden. Wenn Gottebenbildlichkeit keine Frage menschlicher Fähigkeiten, sondern eine Frage der Teilhabe ist, dann lässt sie sich auch nicht trennen vom Leben anderer Geschöpfe, die in gewisser Weise an dieser Gottebenbildlichkeit teilhaben.¹⁹ So wird Verwaltung zu einer im tiefsten Sinne gemeinsamen Angelegenheit. In diesem Sinne versteht es auch Catherine Keller in ihrem Versuch, den Begriff Verwaltung (*oikonomia*) im wesleyanischen Sinne als eine Aufgabe zu deuten, die Privateigentum kritisch beleuchtet. Verwaltung ist gerade *nicht* Eigentum!²⁰ Damit will sie den Begriff wiedergewinnen (engl. *recycle*) und

¹⁹ Laut Jan-Olav Henriksen bedeutet die *imago Dei*, dass Menschen »sich auf Gott beziehen, indem sie sich auf die übrige Schöpfung als die von Gott gegebene Voraussetzung für ihre Existenz und für ihr Wohlergehen beziehen.« Henriksen, *Anthropology*, 67.

²⁰ Vgl. den Beitrag von C. Keller in diesem Band, S. 69: »Stewardship is not only *not* ownership.«

von kapitalistischem Missbrauch befreien.²¹ Auch wenn ich mit Kellers Deutung von Verwaltung als Teilhabe an »ökosozialer Erlösung« sympathisiere,²² bin ich skeptischer als sie bezüglich eines *Recyclings* des Begriffs für theologische Zwecke.

Der Mensch ist nie allein in seiner Verwaltung und Verantwortlichkeit, sondern immer *erschaffene/r Mit-Schöpfer/in*.²³ Der Begriff *erschaffene/r Mitschöpfer/in* deutet an, dass Schöpfungsverantwortung nicht als menschliche Oberhoheit über die Schöpfung missverstanden werden darf. Vielmehr wurzelt eine solche Verantwortung in einer gemeinsamen Teilhabe an dem, »was geschehen ist, dem was geschieht und dem, was in der Zukunft geschehen wird«,²⁴ sowohl im positiven als auch im negativen Sinne. Der Mensch lebt ständig in der Spannung zwischen der Teilhabe an der ausgebeuteten Schöpfung und ihrer Erneuerung. Das bedeutet, dass wir als Menschen immer teilhaben an den ungerechten Verhältnissen, die die ausgebeutete Schöpfung charakterisieren. Für eine Verwirklichung wahrer Gegenseitigkeit müssen diese Ungerechtigkeiten wahrgenommen werden. Nur so kann aus einer anthropozentrischen Sichtweise allmählich eine schöpfungsorientierte Sichtweise entstehen.²⁵ Die Natur/Schöpfung ist hier mehr als etwas, das Menschen verwalten könnten. Der Verbundenheit mit der Natur und der daraus erwachsenden Schöpfungsgemeinschaft wird ein streng verstandenes Verwaltungsparadigma nicht gerecht. Der Verwaltungsgedanke ist in der Gefahr, in einem hierarchischen Sinne als eine Ermächtigung missverstanden zu werden. Leider ist er gebraucht worden, »um koloniale und hierarchische Strukturen zu verteidigen, die denjenigen im unteren Bereich der Skala ihre Würde verweigern: Frauen, Kindern, der Fauna, der Flora und den Mineralien. Mit anderen Worten: der Begriff Verwaltung (engl. *stewardship*) [...] kann nicht als das einzige Modell dienen für unsere Interpretation der Verantwortung.«²⁶ Der Bischofsbrief der Bischöfe und Bischöfinnen der Schwedischen Kirche warnt also vor

²¹ A. a. O., S. 70: »... freeing it from its capitalistic misuses ...«.

²² A. a. O., S. 77: »spirited stewardship lets us participate more vibrantly, more hopefully, in the work of ecosocial salvation.«

²³ Vgl. A Bishops' Letter About the Climate, 68–71.

²⁴ A. a. O., 55.

²⁵ A. a. O., 69 f.

²⁶ A. a. O., 67 f.

den Risiken eines Verwaltungsgedanken, der die Menschen als über der Schöpfung stehend deutet.

Auch die Enzyklika *Laudato si'* kritisiert ein Verständnis der Rolle des Menschen als eine »absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe«,²⁷ spricht dem Menschen jedoch durchaus eine Vorrangrolle zu in seiner Berufung, »alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen.«²⁸ Letztlich ist es für den Papst das richtige Verständnis vom Menschen, ihn als »verantwortlichen Verwalter« zu sehen.²⁹ So bleibt es einem traditionellen und damit anthropozentrischen Verwaltungsgedanken verhaftet.

3.3 Der Schöpfung eine Stimme geben

Ökologische Stimmen hingegen kritisieren schon seit langem das Verwaltungsparadigma für seine Tendenz zum Anthropozentrismus, d. h. der impliziten Annahme menschlicher Überlegenheit gegenüber dem Mehrals-Menschlichen. Jürgen Moltmann etwa hat bereits 1985 in seinen Gifford-Vorlesungen vorgeschlagen, die Rede vom Menschen als der Krone der Schöpfung zu beenden und stattdessen von der Menschheit als einem Teil der *Schöpfungsgemeinschaft* zu reden. Wenn von einer Krone der Schöpfung gesprochen werden soll, so müsse das der Sabbat sein, der eine versöhnende und heilende Zeit der Ruhe für die ganze Schöpfung sei.³⁰

Ein solches Bewusstsein für die Weite göttlichen Wirkens in der gesamten Schöpfung scheint dann auch in den späteren Büchern von Elizabeth Johnson durch. In ihrem Buch *Schöpfung und das Kreuz* kritisiert sie den Anthropozentrismus westlicher Theologie, der zur Folge hat, »dass die Weite der rettenden Gnade Gottes in der ganzen Schöpfung mehr oder weniger übersehen wurde.«³¹ Stattdessen denkt Johnson »den lebendigen Gott als die Welt aktiv begleitend in ihren evolutionären und historischen Übergängen« und entwickelt dementsprechend eine »Theologie der Begleitung [...], die planetarische Solidarität und Arbeit für ökologische Gerechtigkeit

²⁷ Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*, Über die Sorge für das gemeinsame Haus, § 67, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriff 24.7.2025).

²⁸ *Laudato si'*, § 83.

²⁹ *Laudato si'*, § 116.

³⁰ Moltmann, Gott, 110.

³¹ Johnson, *Creation*, xii.

unterstützt.«³² Das Leben des Glaubens, so Johnson, müsse »das ganz konkret Gute für die gesamte Lebensgemeinschaft der Erde« beinhalten. Nur dann werden wir dazu in der Lage sein, »zu entdecken, dass die Schönheit und die Kraft der Glaubenstradition sich vertieft, wenn sie tief verwurzelt ist in der ökologischen Wirklichkeit der Erde.«³³

Auf eine ähnliche Weise hilft uns auch Leonardo Boff, den Blick zu weiten von menschlichen zu ökologischen Belangen, ohne sie gegeneinander auszuspielen. In seinem Buch *Schrei der Erde, Schrei der Armen* (engl. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*) weitet er seine befreiungstheologische Perspektive und wendet sie auf die gesamte Schöpfungsgemeinschaft an. Er weist dort auf die engen Verbindungen zwischen den Wunden der Armut und den Wunden ökologischer Ausbeutung hin, und in einem neueren Buch macht er die Verbindungen zu den *Rechten der Mutter Erde* deutlich, indem er die Bedeutung der *Würde der Erde* (lat. *dignitas terrae*) hervorhebt und damit der Erde als einem lebendigen Organismus Subjektivität zuspricht. Seine Vision ist die einer *Bio-Zivilisation*, die auf einer Gegenseitigkeit zwischen Menschheit und Erde fußt.³⁴ Die Erde, meint Boff, kann im Geiste der Achtsamkeit nicht mehr vom Sozialvertrag ausgeschlossen werden, da »alles miteinander gegenseitig verbunden ist und sich gegenseitig durchdringt.«³⁵ Boff kritisiert hier also den Anthropozentrismus, indem er das legitime Anliegen sozialer Gerechtigkeit mit demjenigen ökologischer Gerechtigkeit verbindet. Er ist sich des utopischen Charakters seiner Vision bewusst, besteht aber dennoch darauf, den Regenwald zu verbinden mit menschlicher Gemeinschaft³⁶ und meint, dass irgendeine Art einer »Demokratie der Erde« vonnöten ist, d. h. »die Teilhabe *aller*« in einer umfassenden Demokratie, in der »alle teilnehmen und gemeinsam nach Lösungen suchen, die möglichst alle inkludieren.«³⁷ Es ist eine Vision, die ausgeht von einem Verständnis gegenseitiger Zugehörigkeit zwischen Menschen und der mehr-als-menschlichen Schöpfung, in seinem Fall inspiriert von der Spiritualität der Sioux.³⁸ Damit wäre der Gesellschaftsvertrag verbunden

³² A. a. O., xiii.

³³ A. a. O., xvii.

³⁴ Vgl. Boff, *Achtsamkeit*, 69.

³⁵ Vgl. a. a. O., 78.

³⁶ Vgl. a. a. O., 79.

³⁷ A. a. O., 82.

³⁸ Vgl. a. a. O., 84.

mit einem Naturvertrag,³⁹ und das würde bedeuten, die Stimme der mehr-als-menschlichen Schöpfung anzuerkennen. Eine ähnliche Vision ließe sich im Gespräch mit samischen Theologinnen und Theologen erarbeiten, was für den nordischen Kontext, in dem ich heute lebe, von großer Bedeutung wäre. Für eine wachsende Anzahl samischer Theolog*innen steht ein Verständnis der Erde als soziales und juridisches Subjekt nicht im Widerspruch zur christlichen Tradition.⁴⁰ Ich glaube, dass auch die wesleyanische Tradition sich in diesem Sinne weiten ließe, um so hellhörig zu werden für die vernachlässigten Stimmen in Gottes Schöpfung.

3.4 Ein Universum von Geschöpfen

Einer der einflussreichsten Befürworter eines Verständnisses gegenseitiger Abhängigkeit zwischen Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen ist der »Geologe« Thomas Berry. Seine zehn Thesen über *Ursprung, Differenzierung und Rolle von Rechten* (engl. *The Origin, Differentiation, and Role of Rights*) haben die Bewegung für die Würde und Rechte der Natur inspiriert. »Das Universum«, meint Berry in These drei, »besteht aus Subjekten, um mit ihnen zu kommunizieren und nicht aus Objekten, um sie auszubeuten. Als Subjekt ist jeder Bestandteil des Universums berechtigt, Rechte zu haben.« Darüber hinaus haben alle Bestandteile der Erde »intrinsische Beziehungen [...] zueinander.« Daraus folgt, dass der Planet Erde »eine einzige Gemeinschaft ist, die durch gegenseitig voneinander abhängige Beziehungen verbunden ist. Kein Lebewesen ernährt sich selbst.« (These 9)⁴¹ Berry spricht von einer *Erdgemeinschaft* – verwandt mit Moltmanns Schöpfungsgemeinschaft – und ermahnt die Menschheit, »gegenseitig fördernde Beziehungen mit den anderen Mitgliedern der Erdgemeinschaft« zu pflegen.⁴²

Berry lässt sich vom Denken verschiedener indigener Gemeinschaften inspirieren, aber auch von östlichen Kosmologien, »in welchen der vorrangige kulturelle Bezugspunkt bezüglich Wirklichkeit, Wert und religiösem Ausdruck das Universum in all seiner Pluralität und Integrität ist.«⁴³ Dabei

³⁹ Vgl. a. a. O., 85.

⁴⁰ Siehe zum Beispiel: Sjöberg, Adams barn tillsammans, 22–33.

⁴¹ Berry, *Origin*, <http://www.ties-edu.org/wp-content/uploads/2018/09/Thomas-Berry-rights.pdf> (Zugriff 27.08.2025).

⁴² Berry, *Christian Future*, 97.

⁴³ A. a. O., 102.

ist eine solch kosmische Ausrichtung der jüdisch-christlichen Tradition durchaus nicht fremd. Für Berry besteht das Problem darin, dass die mehr kosmologische Ausrichtung auf saisonbedingte Feste in der Religion Israels sich verschoben hat »hin zu einer zunehmenden Betonung geschichtlicher Ereignisse.«⁴⁴ Das ist der Fall sowohl hinsichtlich des prägenden Exodusgeschehens in der jüdischen Tradition als auch bezüglich des Christusgeschehens in der christlichen Tradition. Die Entwicklung weg vom saisonalen und kosmologischen Verständnis des Exodus und des Christusgeschehens »hat diejenigen Kräfte der Entfremdung in Gang gesetzt, die nach und nach im Westen zu einem starken Gefühl des Anthropozentrismus geführt haben.«⁴⁵ Berry ist davon überzeugt, dass ein neues, kosmisches Verständnis des Exodus notwendig ist, und stellt deshalb die mehr oder weniger rhetorische Frage, ob es möglich sei, »dass wir dazu berufen sind, einen Exodus zu machen hinaus aus einer heiligen Gemeinschaft, die eingeschlossen ist in eine geschichtliche Identität der Selbst-Erlösung, hin zu einer weiteren Gemeinschaft des Lebens.«⁴⁶ Für Berry geht es dabei nicht um eine rein menschliche Angelegenheit. Stattdessen meint er, dass das Christentum eine Reise notwendig hat, nämlich eine Reise hin zu einem mehr erdzentrierten Verständnis im Sinne einer gegenseitigen Teilhabe: »Ein Aufgehen des Universums in den heiligen Raum des Menschen und ein Aufgehen des Menschlichen in den heiligen Raum des Universums ist vonnöten für einen zufriedenstellenden Weg hinein in die Zukunft.«⁴⁷ Berry stellt sich ein solch gegenseitiges Aufgehen als eine *kosmische Liturgie* vor, in welcher es deutlich wird, dass »das Universum sich nicht auf irgendein einzelnes Wesen bezieht, sondern dass es von einer Vielzahl von Wesen abhängig ist.«⁴⁸

3.5 Biokratie oder göttliche Kooperation mit allem Erschaffenen?

Hier haben wir es mit einer viel weitreichenderen Kritik des Anthropozentrismus zu tun, als wir sie in der Enzyklika *Laudato si'* finden. Auch wenn die Enzyklika ausgehend von Franz von Assisi die Menschheit als einen Teil

⁴⁴ A. a. O., 103.

⁴⁵ A. a. O., 103.

⁴⁶ A. a. O., 110.

⁴⁷ A. a. O., 111.

⁴⁸ A. a. O., 115.

von »Mutter Erde«⁴⁹ versteht, bleibt sie doch dem anthropozentrischen Paradigma verhaftet, oder gar dem *androzentrischen*, wie Julia Enxing festhält. Sie würdigt die Enzyklika für ihr relationales Pathos, kritisiert sie jedoch für ihre Erhöhung des Menschen, ja des Männlichen, wodurch nicht nur nicht-menschliches, sondern auch nicht-männliches Leben devaluiert werde.⁵⁰ Sie bleibe männlich orientiert. Die feminine Mutter Erde sei in der Enzyklika weder verbunden mit konkreten Frauen noch mit femininen Aspekten des Göttlichen. Stattdessen erscheint *Mutter Erde* kontinuierlich im Kontrast zu Gott dem *Vater*, dessen »väterliche Zärtlichkeit«⁵¹ ein Ausdruck »elterlicher Beziehung ist, die Gott mit allen seinen Geschöpfen hat.«⁵²

Die feminine Erde ist laut der Enzyklika von maskulinem Schutz abhängig, wie Sharon A. Bong beobachtet; ein metaphysisches Verständnis, das patriarchale Muster männlicher Dominanz über Frauen und die Überlegenheit von Kultur über Natur befeuert.⁵³ Das Patriarchat ist eng verbunden mit einer Trennung von Menschheit und Erde: Die uralte Dichotomie zwischen Geist und Materie, rationalem Mann und emotionaler Frau etc. spiegelt sich in einem Verständnis *männlicher* Menschheit, die die *weibliche* Schöpfung beschützt. Außerdem schenkt die Enzyklika konkreten Frauen kein Gehör, wie Grace Ji-Sun Kim und Hilda P. Koster in ihrer Anthologie *Planetarische Solidarität* (engl. *Planetary Solidarity*) mit Recht kritisieren.⁵⁴ In diesem Buch treten die Verbindungen zwischen Kolonialismus, Patriarchat, Rassismus und Klimakrise deutlich hervor.⁵⁵ Planetarische Solidarität zielt auf eine Solidarität ab, die »voraussetzt, dass wir den miteinander verbundenen Systemen des Lebens eine Stimme geben.« Solche Solidarität »fordert nichts weniger als eine *Biokratie*, in welcher alle Lebensformen eine Stimme haben.«⁵⁶ Eine solche Sichtweise fordert die Enzyklika jenseits ihrer anthropozentrischen Komfortzone heraus. Die Enzyklika nimmt vom »Biozentrismus« Abstand, indem sie ihn als eine Reaktion auf einen

⁴⁹ Laudato si', § 1.

⁵⁰ Vgl. Enxing, *Anthropos*, 1–16 (4).

⁵¹ Laudato si', § 73.

⁵² Laudato si', § 96.

⁵³ Vgl. Bong, *Not Only for the Sake of Man*, 89.

⁵⁴ Ji-Sun / Koster, *Planetary Solidarity*, 2 f.

⁵⁵ Vgl. Ji-Sun / Koster, *Planetary Solidarity*, 5.

⁵⁶ A. a. O., 7.

»fehlgeleiteten Anthropozentrismus« beschreibt.⁵⁷ Aber könnte dennoch Biokratie eine mögliche Alternative zu (männlicher) Verwaltung sein?

4. Gott kommuniziert mit der ganzen Schöpfung

Aus christlich-theologischer Perspektive von *Biokratie* zu sprechen, scheint zunächst weit hergeholt, etwas utopisch und vielleicht sogar häretisch. Aber könnte eine Evolution etwa von Monarchie / Aristokratie via Demokratie zu Biokratie nicht doch bedacht oder vielleicht gar theologisch gerechtfertigt werden? Einerseits wird uns ein abstrakter Begriff von der »Herrschaft des biologischen Lebens / der Natur« nicht weiterhelfen. Andererseits lässt sich vieles in der biblischen Tradition finden, das von einer Kommunikation Gottes nicht nur mit den Menschen, sondern auch zwischen Gott und den Tieren und der weiteren Schöpfung berichtet. Es gibt unmissverständliche Zeugnisse in der Bibel von einer weiteren und gegenseitigen Kommunikation zwischen Gott und vielerlei Lebewesen in der Erdgemeinschaft. Bereits das Buch Genesis zeugt von einer intimen Verbundenheit des Menschen mit dem Rest der Schöpfung. Gott schließt einen Bund, der der Menschheit gemeinsam mit der ganzen Schöpfung gilt, den Noahbund (Gen 9,12). Es ist derselbe Atem Gottes, der nicht nur Menschen, sondern auch Tieren Leben gibt, und in den Psalmen wird vielfach bezeugt, dass Tiere gemeinsam mit den Menschen Gott für seine Fürsorge preisen (Ps 98; 148 etc.). Im Buch Hiob zeigt Gott seine Macht, indem er auf seine enge Beziehung mit den wilden Tieren hinweist (Hi 40). Nicht zuletzt beinhaltet die Vision vom Friedensreich in Jes 11,6–11 Tiere in demselben Ausmaß wie Menschen. In dieser erstaunlichen Vision lebt der Wolf friedlich mit dem Lamm, der Panther legt sich gemeinsam mit dem Böcklein hin, ebenso das Kalb mit dem Löwen, die Kuh mit dem Bären, und die Schlange rührt das Baby nicht an. Ganz allgemein ist die Bibel voll von Tiermetaphern von Anfang bis zum Ende.⁵⁸

Dementsprechend könnten wir von einem biblischen Menschenbild sprechen, das nicht im Widerspruch steht zu einer *Animalologie*,⁵⁹ einer

⁵⁷ Laudato si', § 118.

⁵⁸ Vgl. Horstmann / Ruster / Taxacher, Alles, was atmet, 13.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 18.

Theologie der Tiere. In Zeiten rasch sinkender Biodiversität ist eine respektvolle Beziehung zwischen Mensch und Tier von entscheidender Bedeutung für unsere Schöpfungsgemeinschaft, und wie wir gesehen haben, hat bereits John Wesley in diese Richtung gedacht.

Eine »Biokratie alles Erschaffenen« mit voller Teilhabe mehr-als-menschlicher Akteure scheint einerseits ein allzu unrealistisches Ziel für unser konkretes Zusammenleben. Andererseits glaube ich, dass wir in diese Richtung gehen müssen. Es ist nicht eine Frage des Entweder-oder, wenn es um die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung geht. Die Menschheit darf nicht gegen die Natur in Stellung gebracht werden! Ich glaube, die Herausforderung ist, die Dominanz der Menschheit zu überwinden und anzuerkennen, wie groß der negative Einfluss der Menschheit *als Ganze* auf das Ökosystem der Erde gewesen ist und immer noch ist. Und natürlich ist die Lösung nicht, »Bio« oder »die Natur« dominieren zu lassen. Aber genauso wenig sollen Menschen dominieren. Die Rolle der Menschheit darf und soll aus der Perspektive christlicher Theologie *einzigartig* bleiben (vgl. Ps 8), aber sie soll keine *dominante* sein. Die Frage menschlichen Wohlergehens ist intim verwoben mit der Frage des Wohlergehens der ganzen Schöpfung. Die Herausforderung ist also, menschliche Einzigartigkeit auf eine nicht-dominante Weise zu praktizieren.

Laut dem schwedischen Umwelthistoriker Sverker Sörlin gibt es keinen Weg aus dem Anthropozän heraus. Aber es gibt die Möglichkeit in diesem Zeitalter des Menschen, eine Kursänderung vorzunehmen. Bis jetzt, meint Sörlin, hat der Begriff Anthropozän die zerstörerischen Fähigkeiten der Menschheit ans Tageslicht befördert. Aber Anthropozän »könnte auch das Gegenteil bedeuten: dass wir davon absehen, das zu tun, wozu wir fähig sind.«⁶⁰ Theologisch gesprochen könnte sich das darin zeigen, dass die Menschheit ihre Gottebenbildlichkeit in Form eines *Seinlassens* und in Form von *Achtsamkeit* praktiziert, nicht zuletzt Achtsamkeit für die kreativen Prozesse, die ununterbrochen ohne das Zutun des Menschen geschehen.

⁶⁰ Sörlin, *Antropocen*, 210.

5. Schöpfung als Kommunikation

Abschließend will ich eine Vision von einer »Schöpfungsdemokratie« skizzieren, zu der mich Catherine Kellers Texte inspiriert haben. Schon seit geraumer Zeit ist sie eine theologische Stimme, die für eine geschöpfliche Kooperation als Politik im weitesten Sinne argumentiert. Sie meint, dass Schöpfung kontinuierlich stattfindet als eine Zusammenarbeit nicht nur zwischen Gott und der Schöpfung, sondern auch zwischen Geschöpfen. Schöpfung ist nicht einfach tote Materie, die Gott mit Leben erfüllt. Vielmehr »findet (Schöpfung) statt als eine Einladung und eine Zusammenarbeit.«⁶¹ Gemäß eines solchen Verständnisses sind Schöpfungsprozesse von einem großen Ausmaß gegenseitiger Freiheit geprägt. Gottes Liebe, die die Schöpfung ins Sein ruft, geschieht nicht nur »am Anfang«, der sogenannten ursprünglichen Schöpfung, sondern gehört als ein kontinuierlicher Prozess des Erschaffens und der Kreativität (lat. *creatio continua*) zum Wesen Gottes. Es ist ein Prozess, der sich in vielen Bibelstellen spiegelt, die davon zeugen, dass nicht nur Menschen mit Klage und Lob auf Gottes Kreativität reagieren. Vielmehr interagiert auch die mehr-als-menschliche Schöpfung mit Gott in Klage (vgl. Gen 4,10; Röm 8,22) und Lobpreis (vgl. Psalm 103; 104; 148 etc.).

Keller meint nun ähnlich wie Thomas Berry, dass wir mit der Erde nicht wie mit einem Objekt interagieren, sondern als Teilhabende an ihr, und dass wir deshalb auch Wege finden müssen, der Erde als Teil unserer politischen Koexistenz eine Stimme zu geben. Gott wird hier nicht als ein Herrscher in einem fernen Himmel vorgestellt, und Schöpfung ist nicht ein Prozess von oben nach unten. Vielmehr wird hier Schöpfung, ausgehend von einer gewissen Lektüre des ersten Kapitels des Buches Genesis, als ein »kontinuierliches Gespräch« vorgestellt.⁶² Noch vor der Erschaffung des Menschen ist ja die Erdgemeinschaft bereits in den kommunikativen Schöpfungsprozess involviert. Trotz aller Gottebenbildlichkeit ist es nicht zuerst der Mensch, der zur Kooperation eingeladen wird. Zuerst werden »Erde und Wasser eingeladen im kreativen Prozess«⁶³ (vgl. Gen 1,20.24). Die mehr-als-menschliche Schöpfung nimmt also am Schöpfungsprozess Teil,

⁶¹ Vgl. Keller, *Face*, 195.

⁶² Vgl. Keller, *Political Theology*, 43.

⁶³ A. a. O., 76.

noch bevor der Mensch die Bühne betritt. Der Mensch als *imago Dei* – in seiner »irdischen Intersubjektivität«⁶⁴ – wird nicht aus dem Netz der Schöpfung herausgehoben, sondern seine Ebenbildlichkeit findet in intimer Vernetzung mit Tieren und Pflanzen statt.⁶⁵ Menschliches Mit-Erschaffen (vgl. Menschen als *erschaffene Mitschöpfer*innen*) sollte deshalb nicht missverstanden werden als ein Engagement gegen andere Lebewesen, sondern als eine kontinuierliche und hellhörige Kommunikation mit allem Lebendigen.

Wenn also Schöpfung in panentheistischem Sinne als ein fortlaufendes Gespräch verstanden wird, als ein Prozess gegenseitiger Einwohnung, wenn – mit anderen Worten – Gott selbst geschöpfliche Freiheit und Kreativität will (vgl. Gen 1,11–25), müssten wir dann nicht immer wieder von Neuem Wege finden, um uns als Menschen vom hohen Ross holen zu lassen, um mit unseren Mitgeschöpfen in der Ökosphäre als Partner*innen umgehen zu können? Und könnte ein solches Verständnis von Schöpfung als ein kommunikativer Prozess nicht auch eine Inklusion mehr-als-menschlicher Akteure im Bereich politischer und religiöser Gemeinschaften befürworten? Ich glaube, ein solcher Paradigmenwechsel ist notwendig, ein Paradigmenwechsel hin zu einer globalen Praxis, mehr-als-menschliche Akteure teilhaben zu lassen an den Entscheidungsprozessen über die Zukunft unseres Planeten.

David Attenborough hat in seinem Film *Ein Leben auf dem Planeten* eine solche Kommunikation, eine solche gegenseitige Teilhabe, auf eindrückliche Weise visualisiert, und ich hoffe, dass ich mit diesem Artikel ein wenig andeuten konnte, wie eine wesleyanische/methodistische Theologie der Teilhabe dazu beitragen könnte, unseren anthropozentrischen Horizont zu erweitern und einen Schritt zu tun in Richtung einer Anerkennung der Notwendigkeit, dass die mehr-als-menschliche Schöpfung an unseren Entscheidungsprozessen über die Zukunft des Planeten teilnehmen muss. Bereits Wesley hat eine solche Weitung des Horizonts angedeutet, indem er etwa Gottes Anwesenheit »im Spiegel jedes Geschöpfes« sah und die intrinsische Würde der Tiere anerkannte. Heute ist es wichtiger denn je, diese Andeutungen neu zu entdecken und sie zu vertiefen, um uns des partizipatorischen Wesens unseres Zusammenlebens bewusst zu bleiben. Wie ich zu Beginn schrieb, ist das kreatürliche Netz unserer Beziehungen ein

⁶⁴ A. a. O., 86.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 77.

vierfaches: Wir haben an Gott, an der Schöpfung, an menschlicher Gemeinschaft und an unseren eigenen inneren Prozessen teil. Diese Beziehungen stehen miteinander in Verbindung. Heute ist es vonnöten, die Wirklichkeit solch gegenseitiger Teilhabe alles Erschaffenen neu zu entdecken, um gemeinsam mit unseren Mitgeschöpfen von Neuem auf konstruktive Weise in Gottes Erneuerung der ganzen Schöpfung teilzuhaben und teilzunehmen.

Literaturverzeichnis

- A Bishops' Letter About the Climate, hg. von der Schwedischen Kirche, Uppsala 2020.
- A Life on the Planet, Trailer zu David Attenboroughs Film, <https://www.youtube.com/watch?v=64R2MYUt394> (24.07.2025).
- Berry, Thomas, The Origin, Differentiation, and Role of Rights, <http://www.ties-edu.org/wp-content/uploads/2018/09/Thomas-Berry-rights.pdf> (Zugriff 27.08.2025)
- , The Christian Future and the Fate of Earth, hg. v. Mary Evelyn Tucker and John Grim, Maryknoll, NY 2009.
- Boff, Leonardo, Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern, München 2013.
- Bong, Sharon A., Not Only for the Sake of Man. Asian Feminist Theological Responses to Laudato si', in: Grace Ji-Sun/Hilda P. Koster (Hg.), Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, MN 2017, 81–96.
- Enxing, Julia, Anthropos – Anthropozentrismus – Anthropozän. Eine komplizierte Gemengelage. Paper präsentiert bei der ITA (Interkonfessioneller Theologischer Arbeitskreis) Jahrestagung zum Thema »Anthropozentrik? Tiere, Menschen und Maschinen in der theologischen Diskussion«, online 14.–15. Januar 2021, 1–16.
- Henriksen, Jan-Olav, Theological Anthropology in the Anthropocene. Reconsidering Human Agency and its Limits, Cham, CH 2023.
- Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018.
- Ji-Sun, Grace/Koster, Hilda P. (Hg.). Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, MN 2017.
- Johnson, Elizabeth, Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril, Maryknoll, NY 2018.
- Keller, Catherine, Face of the Deep. A Theology of Becoming, London / New York 2003.
- , Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York, NY 2018.
- Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre, München 1985

Nausner, Michael, *Eine Theologie der Teilhabe* (Reutlinger Beiträge zur Theologie, Bd. 2), Leipzig 2020.

- , Eco-Justice as Mutual Participation? Towards a Theological Vision of the Mutual In-Dwelling of All Creation, in: Jan Collet u. a. (Hg.), *Doing Climate Justice. Theological Explorations*, Paderborn/Leiden 2022, 101–120.
- , Imagining Mutuality as Base for Rights of Nature. A Theological Perspective on Humanity's Relation to the More-than-human World, in: *Nordic Environmental Law Journal* (Special Issue) (2024), 169–181.

Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*, Über die Sorge für das gemeinsame Haus, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriff 24.7.2025).

Puig de la Bellacasa, Marie, *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis, MN/London 2017.

Runyon, Theodor, *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005.

Sjöberg, Lovisa Mienna, Adams barn tillsammans i klimatkrisens tidevarv: några reflektioner kring de osynligas plats i skapelsen, in: *St. Sunniva. Tidsskrift for feministisk teologi* (2022/2), 22–33

Sörlin, Sverker, *Antropocen. En essä om människans tidsålder*, Stockholm 2020.

Wesley, John, *The Sermons of John Wesley* (1872 Edition), The Wesley Center Online: The Sermons of John Wesley – Alphabetical Order