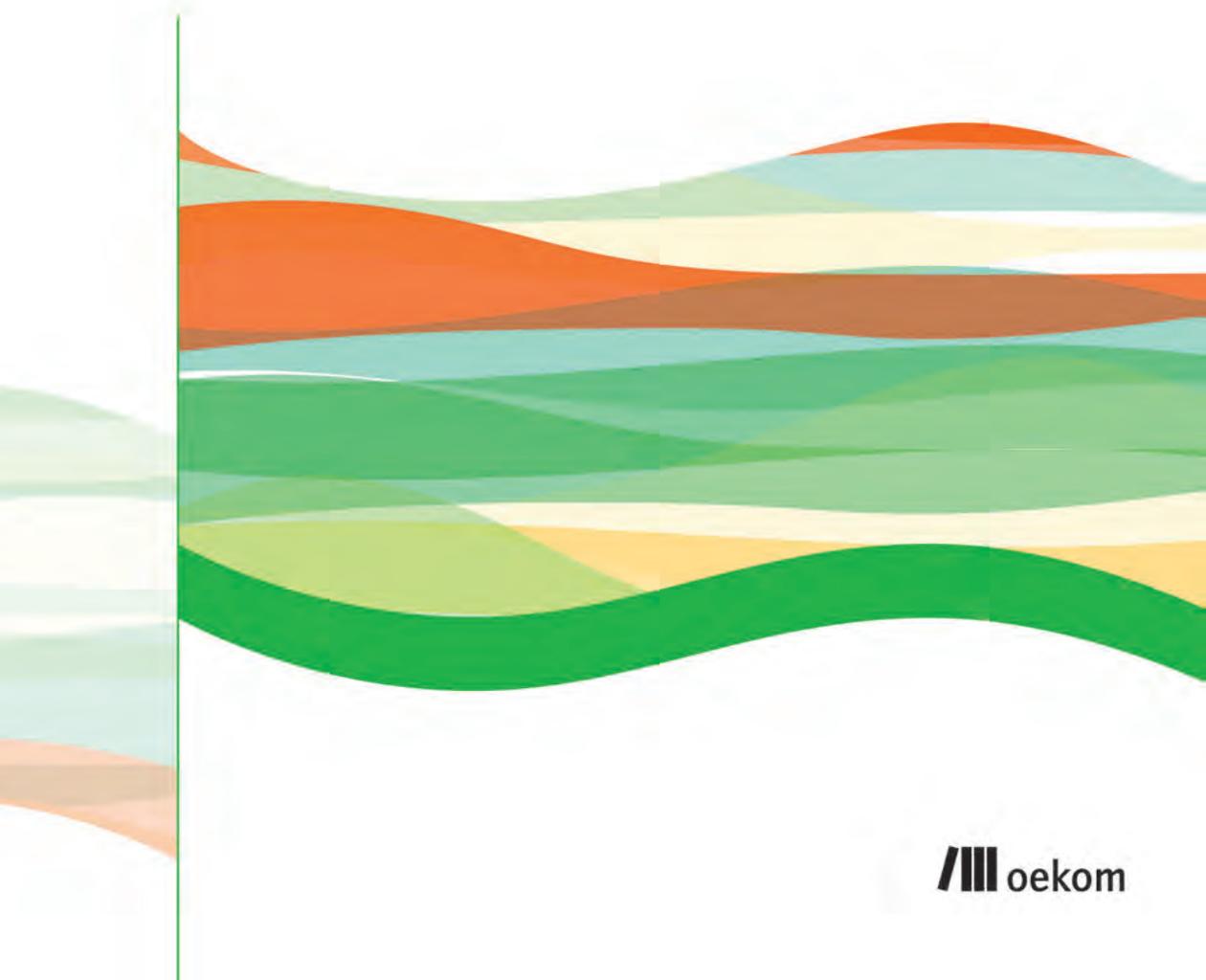


Brigitte Bertelmann, Klaus Heidel (Hrsg.)

Leben im Anthropozän

Christliche Perspektiven für eine
Kultur der Nachhaltigkeit





Selbstverpflichtung zum nachhaltigen Publizieren

Nicht nur publizistisch, sondern auch als Unternehmen setzt sich der oekom verlag konsequent für Nachhaltigkeit ein. Bei Ausstattung und Produktion der Publikationen orientieren wir uns an höchsten ökologischen Kriterien.

Dieses Buch wurde auf 100 % Recyclingpapier, zertifiziert mit dem FSC®-Siegel und dem Blauen Engel (RAL-UZ 14), gedruckt. Auch für den Karton des Umschlags wurde ein Papier aus 100% Recyclingmaterial, das FSC®-ausgezeichnet ist, gewählt. Alle durch diese Publikation verursachten CO₂-Emissionen werden durch Investitionen in ein Gold-Standard-Projekt kompensiert. Die Mehrkosten hierfür trägt der Verlag.

Mehr Informationen finden Sie hinten im Buch und unter:

<http://www.oekom.de/allgemeinverlagsinformationen/nachhaltiger-verlag.html>

© 2018 oekom, München

oekom verlag, Gesellschaft für ökologische Kommunikation mbH,
Waltherstraße 29, 80337 München

Umschlaggestaltung: Bettina Bank, Heidelberg

Umschlagabbildung: Karandaev /Fotolia

Korrektur: Petra Kienle, Fürstfeldbruck

Layout und Satz: Anita Mertz, Augsburg

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-96238-060-1

E-ISBN 978-3-96238-483-8

Leben im Anthropozän

Christliche Perspektiven für eine Kultur
der Nachhaltigkeit

**Erarbeitet, finanziert und vorgelegt
im Ökumenischen Prozess
*Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten***

getragen von:

Bischöfliches Hilfswerk Misereor

Bistum Speyer, Referat Weltkirche

Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst

Diakonisches Werk der Pfalz

Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt e.V.

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Evangelische Kirche in Kurhessen-Waldeck

Evangelische Kirche der Pfalz

Evangelische Kirche im Rheinland

Evangelische Kirche von Westfalen

Evangelische Landeskirche Anhalts

Evangelische Landeskirche in Baden

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland

Katholische Akademie Rabanus Maurus, Bistum Limburg

Katholische Sozialakademie Österreichs

Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt

Micha Deutschland e.V.

Ökumenischer Trägerkreis Armut/Reichtum – Gerechtigkeit

Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik

Stiftung Ökumene

Vereinte Evangelische Mission

Werkstatt Ökonomie e.V.

www.umkehr-zum-leben.de

Inhaltsverzeichnis

Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Eine Einführung
Brigitte Bertelmann, Klaus Heidel 9

Im Anthropozän. Zeitansagen

Leben im Anthropozän.
Anmerkungen zur Wirklichkeit im 21. Jahrhundert
Klaus Heidel 17

Verwüstung oder Sicherheit:
Die Erde im Anthropozän
Wolfgang Lucht 39

Herausforderungen im Anthropozän.
Christlicher Glaube und die Große Transformation zu mehr Nachhaltigkeit
Oliver Putz 53

Leben in einer beschädigten Welt.
Das Denken des Anthropozäns und
die Enzyklika *Laudato si'*
Eva Horn 65

Kultur der Nachhaltigkeit. Bausteine

Für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel
Klaus Heidel 79

Das Historische Subjekt.
Mit einem Exkurs von Ruth Aigner zur historischen Rolle der katholischen Kirche
Peter Heintel 89

Wissen verändert die Menschen nicht
Der Neurobiologe Professor Dr. Gerald Hüther
im Gespräch mit Jörg Göpfert und Klaus Heidel 113

Politik der Apokalypse im Anthropozän <i>Max A. Höfer</i>	123
Erzählend handeln, Handeln erzählen: Fragen an Narrative nachhaltiger Entwicklung <i>Manuel Rivera, Patrizia Nanz</i>	137
Wege in die Postwachstumsgesellschaft: Der Beitrag der Wirtschaftswissenschaften <i>Christoph Gran</i>	149
Der Übergang in die Postwachstumsgesellschaft <i>Hans Diefenbacher</i>	169
Es reicht. Von der Last und Leichtigkeit der Suffizienz <i>Jörg Göpfert</i>	179
Spirit Matters. Zur Bedeutung von Werten und Religionen für eine nachhaltige Entwicklung <i>Wolfram Stierle</i>	189
Christliche Perspektiven. Orientierungspunkte	
Das Wasser der Nachfolge: Ein Manifest <i>Wolfgang Lucht</i>	203
Avatar. Nachhaltigkeitsethik, Kultur und Theologie <i>Torsten Meireis</i>	211
Der Beitrag der Kirchen zur christlichen Kultur der Nachhaltigkeit, oder: Die christliche Kultur der Nachhaltigkeit <i>Eilert Herms</i>	229
Gottesperspektiven im Nachhaltigkeitsdiskurs <i>Markus Vogt</i>	247

Der Weg der »ökologischen Umkehr«. Schöpfungsethik und Schöpfungs- spiritualität im Anthropozän <i>Michael Rosenberger</i>	259
Freiheit zur Begrenzung. Protestantisch-theologische Impulse für eine Kultur der Nachhaltigkeit <i>Ruth Gütter</i>	271
Transformation zur Nachhaltigkeit – Nachfolge und Bekenntnis. Gedanken zu einer evangelischen Leitkultur im Anthropozän <i>Almut Beringer</i>	281
 Kirchliche Aufbrüche. Wegmarken	
»Are the churches prepared to take a risk?« Sieben Thesen zu den Herausforderungen der Transformation für Theologie und Kirche <i>Cornelia Coenen-Marx</i>	295
Ökumenischer Aufbruch. Anmerkungen zu kirchlichen Möglichkeiten der Gestaltung von Wirklichkeit <i>Klaus Heidel</i>	305
Wissenschaft und Bildung als Begleiter auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit <i>Mandy Singer-Brodowski, Eva Escher</i>	313
Ökologische Transformation und alternative theologische Leitbilder für Nachhaltige Entwicklung – Verkürzungen traditionellen Entwicklungsdenkens und neue Lernchancen <i>Dietrich Werner</i>	327
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	343

Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Eine Einführung

Brigitte Bertelmann, Klaus Heidel

Kirche und Theologie könnten beitragen zu einem kulturellen Wandel hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft und Wirtschaft. Das hatte Uwe Schneidewind dem Ökumenischen Prozess *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten*¹ bei dessen erstem öffentlichen Symposium im September 2013 in Berlin ins Stammbuch geschrieben. Doch was auf den ersten Blick so einleuchtend erschien, erwies sich beim zweiten und dritten Blick als Ansammlung von Fragezeichen: Was konkret könnte ein kultureller Wandel sein? Wer könnte ihn antreiben? Kann er überhaupt gemacht werden? Und welche Rolle könnten dabei Theologie und Kirche spielen, wo doch ihr gesellschaftlicher Einfluss seit Langem schwindet?

Solchen Fragen widmeten sich die Treffen im Ökumenischen Prozess seit dem Berliner Symposium. Sie gaben Anlass zu der Veranstaltungsreihe *Kultureller Wandel als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven* in den Jahren 2016 und 2017. In Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen und unter der Schirmherrschaft von Professor Dr. Klaus Töpfer ging es bei dieser interdisziplinär besetzten Reihe um die Suche nach Möglichkeiten für Theologie und Kirche, wirksamer als bisher zu einer Kultur der Nachhaltigkeit beizutragen. Ergebnisse dieser Überlegungen fassten Träger des Ökumenischen Prozesses in dem Impulspapier *Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse* zusammen, das im Oktober 2017 in zweiter und überarbeiteter Auflage vorgelegt worden war (www.umkehr-zum-leben.de).

Einige der im Verlauf der Veranstaltungsreihe des Ökumenischen Prozesses gehaltenen Vorträge dokumentiert dieser Sammelband. Sie werden durch zahlreiche Beiträge zu dem thematischen Umfeld der Reihe ergänzt. Dabei wurden mit Bedacht formal und inhaltlich sehr unterschiedliche Texte ausgewählt in der Überzeugung, dass Diskurse über die Zukunft der Menschheit möglichst unterschiedliche Sichtweisen ins Gespräch bringen müssen und sich christliche Perspektiven nicht in Resonanzräumen gewinnen lassen werden. Zu dem notwendigen Gespräch über »Leben im Anthropozän« trägt der Band vier thematische Einheiten bei:

Die erste Einheit *Im Anthropozän. Zeitansagen* beginnt mit dem Versuch von *Klaus Heidel*, deutlich zu machen, weshalb der Begriff »Anthropozän« für die Suche nach Überlebenspfa-

¹ Der Ökumenische Prozess *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* ist ein 2013 gebildetes informelles Netzwerk von 23 Kirchen und kirchlichen Organisationen (Stand Sommer 2018), das dem Austausch über die Frage dient, welche neuen Möglichkeiten Kirche und Theologie haben, um noch wirksamer als bisher zu einer Kultur der Nachhaltigkeit angesichts der Herausforderungen im Anthropozän beizutragen.

den der Menschheit unentbehrlich ist, was er als geologischer Begriff bedeutet und weshalb sich Gesellschaften auf das Neue des Anthropozäns einlassen müssen. Der folgende Beitrag von *Wolfgang Lucht* zeigt aus der Perspektive der Erdsystemforschung, dass die Menschheit im Anthropozän vor der Wahl »Verwüstung oder Sicherheit« steht. Lucht führt aus, »wie tiefgreifend die Menschheit in das Erdsystem eingreift und welch grundsätzlicher Natur die Folgen sind«. Dieser Spur folgt *Oliver Putz*, der unter anderem das Modell planetarischer Grenzen vorstellt, danach fragt, welche Ursachen für die verhängnisvollen Fehlentwicklungen der Moderne im Christentum liegen könnten und welche Rolle der Kirche in aller Welt für eine »ökologische Umkehr in der Gesellschaft« zukommen könnte. Zum Abschluss der ersten thematischen Einheit des vorliegenden Sammelbandes skizziert *Eva Horn*, was es heißt, in einer »beschädigten Welt« zu leben. Sie vermutet, dass »das Konzept des Anthropozäns« die »Grundlagen eines Denkens der Nachhaltigkeit eher radikalisiert als revidiert, aber damit über den Diskurs der Nachhaltigkeit hinausführt«. Dass zum notwendigen »Denken des Anthropozäns« auch die Enzyklika *Laudato si'* beiträgt, unterstreicht die Autorin.

Was zu einem solchen Denken gehören könnte, deuten die Beiträge des zweiten thematischen Teiles *Kultur der Nachhaltigkeit. Bausteine* an. Zunächst plädiert *Klaus Heidel* für einen Paradigmenwechsel, indem er die mögliche Radikalität einer »Kultur der Nachhaltigkeit« gegen die zunehmende Unschärfe eines Säulenmodells von Nachhaltigkeit ins Feld führt und die Notwendigkeit eines kulturellen Wandels betont. Doch wer sollte und könnte das historische Subjekt eines solchen Wandels sein? Der kurz vor Fertigstellung dieses Bandes verstorbene *Peter Heintel* führt in seinem philosophischen Essay über den Menschen und das historische Subjekt der Geschichte die oft beklagte Komplexitätssteigerung der Gegenwart auf das menschliche Streben zurück, die »Macht des Handelns« behalten zu wollen. Doch gerade aufgrund dieses Strebens sei das Subjekt der Geschichte an die Systeme der Technik und der Ökonomie übergegangen. Wiedergefunden werden könne es nur im »Ort der eigenen Systemwidersprüche«. Was die Suche nach einem historischen Subjekt aus der Sicht der katholischen Weltkirche bedeuten könnte, beleuchtet *Ruth Aigner* in einem Exkurs. Die philosophische Frage nach dem historischen Subjekt legt die pragmatische Frage nahe, ob und wenn ja, wie Menschen dafür gewonnen werden könnten, sich für eine Kultur der Nachhaltigkeit einzusetzen. Aus neurobiologischer Sicht wird dies sicher nicht mit einer bloßen Vermittlung von Wissen gelingen, so *Gerald Hüther* im Gespräch. Er hält es für entscheidend, dass Menschen ein Bewusstsein ihrer Würde entwickeln.

Wie dem auch sei, das Verhalten von Menschen wird nicht zuletzt entscheidend beeinflusst durch ihre Erzählungen über sich, Gott und die Welt. Jedes Nachdenken über Wege zu einer Kultur der Nachhaltigkeit wird rasch auf die Bedeutung von Narrativen stoßen. Hierbei kommt apokalyptischen Erzählungen eine besondere Rolle zu. Sie prägen sowohl moderne Vorstellungen von der Ökonomie wie Vorstellungen großer Teile der Umweltbewegung, so die Beobachtung von *Max A. Höfer*. Er empfiehlt eine Abrüstung »in der apokalyptischen Rhetorik«. Auch *Patrizia Nanz* und *Manuel Rivera* setzen sich kritisch mit Narrativen der Nachhaltigkeit auseinander, allerdings mit einem anderen Schwerpunkt. Sie skizzieren unter anderem, wie es zu einer »Entpolitisierung von Narrativen« kommen kann. Soll ihr gewehrt

werden, müssen sowohl die Neigung zu einer Übergeneralisierung überwunden als auch Helden und Anti-Helden mit ihren jeweiligen Handlungszwecken benannt werden.

Dass wir neue Geschichten brauchen, weil »wir längst in einer Postwachstums-gesellschaft leben«, meint *Christoph Gran*. Er ist davon überzeugt, dass die Ökonomik »mit ihrem Fachwissen einen konstruktiven Beitrag zur Erforschung wirtschaftlicher Zusammenhänge einer Postwachstums-gesellschaft leisten« kann. Auf der Grundlage makroökonomischer Modelle analysiert er vier Szenarien einer Postwachstums-gesellschaft. Dass der Übergang zu ihr politisch und ökonomisch möglich ist, zeigt *Hans Diefenbacher*. Er benennt acht Instrumente für einen solchen Übergang und betont im Gegensatz zur in Politik und Wirtschaftswissenschaft vorherrschenden Meinung, dass der Weg in eine Postwachstums-gesellschaft »nicht als Bedrohung erscheinen« müsse, sondern »mit den gezeigten Instrumenten und Maßnahmen positiv gestaltet werden« könne.

Doch gegen einen solchen Übergang sperrt sich der moderne Mensch mit »seinem Hang, seiner Macht zur Maßlosigkeit«. Ihn demütigt die Begrenztheit der Dinge, wie *Jörg Göpfert* in seinem Essay meint. Dennoch sei die Selbstbegrenzung des Menschen die einzige vernünftige Antwort auf die Verletzung planetarischer Grenzen, und Selbstbegrenzung müsse zu einer Aufgabe der Politik werden. Nur so sei die Selbstabschaffung der Menschheit zu verhindern. Notwendig ist also eine Suffizienzdebatte, die dafür sensibilisiert, dass »gelingendes Leben« mit »lohnender Orientierung am ›Maßhalten‹« verbunden sei, und das sei ein Ansatz, der sich »in den Religionen der Welt« finde, schreibt *Wolfram Stierle*. Er konstatiert eine »neue Aufmerksamkeit für Religion und Spiritualität« als »Faktoren im Zusammenhang der Herausforderungen einer ökonomischen und sozialen Nachhaltigkeit«, die sich auch im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung finde.

Mit diesem letzten Beitrag ist die Brücke zum dritten Teil des Sammelbandes *Christliche Perspektiven. Orientierungspunkte* geschlagen. Er beginnt mit einem Manifest von *Wolfgang Lucht* über christliche Verantwortung: »Es geht bei der Rettung der Welt um eine Frage des Bekenntnisses.« Denn »wir stehen an einem Scheideweg, der uns so grundlegend zu einer Entscheidung aufruft, wie es auf andere Weise durch den Massennord in unserem Land der Fall war«. Erforderlich seien unter anderem »Kosmologien, in denen die Spuren des transzendenten Gottes in seiner gesamten Schöpfung sichtbar werden im Werk des Menschen«.

Einen völlig anderen Zugang zum Thema wählt *Torsten Meireis*, der bezweifelt, dass »Theologie unmittelbar einen Weg zu einer nachhaltigen Welt ebnen könne«. Sie könne aber »die religiösen Horizonte aktueller Nachhaltigkeitsdebatten« vergegenwärtigen, erörtern und tradieren, »Kultur als agonale Arena« ernst nehmen und sich »am Streit um die Kategorie Anthropozän« beteiligen. Für *Eilert Herms* besteht der »Beitrag der Kirchen zur Kultur der Nachhaltigkeit« in der Kommunikation der »Wahrheit über Mensch, Welt und Gott«. Die Kommunikation der christlichen Gewissheit von der Vollendung der Welt begründe »ein Ethos (eine Kultur) der Nachhaltigkeit«. Doch wie »das Leben der Einzelnen dieser Kultur gerecht wird«, bleibe diesen überlassen.

Für *Markus Vogt* ist die »Theologie der Zeichen der Zeit« ein »hermeneutischer Schlüssel« für ein Verständnis kirchlicher Aufgaben angesichts der Herausforderungen im Anthropozän. In den »existenziellen Erfahrungen der ökologischen Krise« stelle sich »die Gottesfrage selbst«: Im »Aufschrei der Kreatur« sei der leidende Christus zu erkennen. Aus einer solchen theologischen Positionierung folgt eine konkrete Agenda für Kirchen, die nicht als »Moralagenturen« überzeugend seien, sondern aufgrund ihrer »Botschaft der Befreiung« und des Lobpreises der Schöpfung. Angesichts des »Ausmaßes der Zerstörung unseres Ökosystems« aber wird Schöpfungsethik dramatisch, wie *Michael Rosenberger* in seiner Betrachtung der Enzyklika *Laudato si'* herausarbeitet. Keine Frage sei es, »dass die Enzyklika des Papstes von apokalyptischen Motiven und Denkmustern geprägt« sei. Doch im Gegensatz zu einer säkularen Apokalyptik zeichne sich christliche Apokalyptik durch eine Hoffnung aus, die sich nicht aus der Erwartung eines Erfolges speist: »Hoffnung ist vielmehr die Fähigkeit, für das Gelingen einer Sache zu arbeiten.« Eine solche Hoffnung richtet sich »nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart«. Diese Hoffnungsperspektive wächst auch aus dem Glauben, »dass Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, in Jesus Christus in die Welt gekommen ist, um sie von der Macht der Sünde zu befreien«. Dieser Glaube befreit zu einer »umfassenden Umkehr«, wie *Ruth Gütter* darlegt. Für sie gehört zu einer solchen Umkehr vor allem »die Bereitschaft und Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu begrenzen«. In einer solchen Selbstbegrenzung bewährt sich die Freiheit eines Christenmenschen. Zum Abschluss des dritten Teiles des Sammelbandes trägt *Almut Beringer* »Gedanken zu einer evangelischen Leitkultur im Anthropozän« vor und benennt für diese »zehn Leitprinzipien«. So müsse es christlichem Engagement um »Klima plus Biodiversität« gehen. Erforderlich seien weiter eine »transformative Liturgie«, eine »erdverbundene (erdsystemare) Schöpfungsspiritualität« und dass »das Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung ein christliches Bekenntnis wird«.

Den vierten Teil des Sammelbandes *Kirchliche Aufbrüche. Wegmarken* eröffnen sieben Thesen von *Cornelia Coenen-Marx* zu den Herausforderungen der Transformation für Theologie und Kirche. Diese Thesen fassen die Ergebnisse der Überlegungen bei einer ökumenischen Tagung im April 2017 in Lutherstadt Wittenberg zusammen, die den Abschluss der Veranstaltungsreihe des Ökumenischen Prozesses zu einer Kultur der Nachhaltigkeit bildete. Zu diesen Thesen gehört die Betonung, dass die ökologische Frage eine Gerechtigkeitsfrage sei und dass Erneuerung politische Auseinandersetzungen brauche. Zu fragen sei, ob »ziviler Ungehorsam« ein Weg sei, »wenn Denkschriften und Stellungnahmen, gesellschaftliche Dialoge und Kongresse an Grenzen stoßen«. Doch ist Kirche »kampagnenfähig«, ist sie gar bereit, »to take a risk«? Angesichts solcher offenen Fragen stünden wir am Anfang, der aber sei »produktiv«: Alles endet in Fragen, und mit Fragen beginnt alles neu. Solche Fragen haben Träger des Ökumenischen Prozesses in dem eingangs erwähnten Impulspapier zu Vorschlägen für kirchliche Such- und Konsultationsprozesse verdichtet, die *Klaus Heidel* vorstellt. Diese Vorschläge münden in die Anregung, Kirchen könnten zu einem »Ökumenischen Aufbruch 2030. Für eine sozialökologische Transformation« einladen. Unbestreitbar können Theologie und Kirche an Vorstellungen von transformativer

Forschung und transformativem Lernen anknüpfen, wie *Mandy Singer-Brodowski* und *Eva Escher* skizzieren. So könnten christliche Gemeinden »Kooperationspartner in transdisziplinären und transformativen Forschungsprozessen« und theologische Fakultäten und kirchliche Hochschulen Orte transformativen Forschens und Lernens werden. Im abschließenden Beitrag stellt *Dietrich Werner* das Nachdenken über die Verantwortung von Theologie und Kirche in einen ökumenischen Kontext. In dieser Perspektive geht es um eine »ökumenische Weg- und Lerngemeinschaft« von Kirchen und Faith-based Organizations. Hierzu gehörten religionsübergreifende Kooperationsmodelle, für die »die Kooperationsvereinbarung zwischen Lutherischem Weltbund und Islamic Relief Worldwide« ein Beispiel sei.

Insgesamt versteht sich der hiermit vorgelegte Sammelband als Ermutung zu einer furchtlosen Intensivierung des Diskurses über neue Herausforderungen für Theologie und Kirche im Anthropozän in der Überzeugung, dass neue Wege für einen kulturellen Wandel zu einer nachhaltigen Gesellschaft und Wirtschaft gesucht werden müssen, aber auch entdeckt werden können. Der Band wendet sich erstens an Verantwortliche in Kirchen und kirchlichen Organisationen der unterschiedlichsten Bereiche und Leitungsebenen. Zweitens haben wir die Hoffnung, dass der Band auch sonst bei Christinnen und Christen auf Interesse stößt. Drittens schließlich wollen wir auch eine außerkirchliche Öffentlichkeit an kirchlichen und theologischen Debatten teilhaben lassen.

Entstanden ist dieser Band im Rahmen des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten*, dessen Träger die Herausgabe des Bandes finanziell erst möglich gemacht haben. In herausragender Weise haben das Bischöfliche Hilfswerk Misereor und Brot für die Welt finanzielle Grundlagen für dieses Vorhaben geschaffen, ihnen sei dafür herzlich gedankt. Der ausdrückliche Dank geht auch an die Autorinnen und Autoren der Beiträge dieses Bandes, die wie immer ihre Beiträge selbst verantworten.

Hingewiesen sei noch darauf, dass dem Band ursprünglich ein umfangreicher Anhang mit Schaubildern hätte beigegeben werden sollen, der geplante Anhang aber mit Rücksicht auf den Umfang des Bandes entfallen musste. Die Schaubilder finden sich jetzt zusammen mit weiteren Texten zum Thema des Bandes auf www.umkehr-zum-leben.de.

Im Anthropozän. Zeitansagen

Leben im Anthropozän. Anmerkungen zur Wirklichkeit im 21. Jahrhundert

Klaus Heidel

Weltweit hat sich seit der Jahrtausendwende für das Drama der Erde ein Begriff durchgesetzt, der die wachsende wissenschaftliche Erkenntnis der Erdsystemforschung über den Zustand der Erde spiegelt: »Anthropozän«. Aus einer fast beiläufigen Bemerkung eines Nobelpreisträgers für Chemie war somit in nur einem Jahrzehnt ein Modebegriff¹ geworden, der einer Unzahl von wissenschaftlichen² und politischen Publikationen, Zeitungsserien und Ausstellungen den Titel gab.

Dieser sich rasch durchsetzende Begriff teilt sein Schicksal mit anderen Leitbegriffen für die Suche nach Überlebenspfaden der Menschheit: »Kultur«, »Nachhaltigkeit« und »Transformation«. Wie diese auch, ist »Anthropozän« heute seiner begrifflichen Schärfe beraubt (oder hat sie, genauer, noch nicht gewonnen) und kann alles oder nichts bedeuten – wie »Kultur«, »Nachhaltigkeit« und »Transformation« aber ist auch er unverzichtbar, soll sich die Menschheit über ihre wirkliche Lage verständigen. Dass dies nottut, aber alles andere als selbstverständlich ist, hat der australische Philosoph Clive Hamilton 2017 auf die Formel gebracht: »Today the greatest tragedy is the absence of a sense of the tragedy.« (Hamilton 2017, S. x)

Allerdings könnte der Versuch hilfreich sein, sich über das Bedeutungsfeld dieses Neologismus zu verständigen, der mit seinem Wortbestandteil -zän (καίνος: *kainos*) auf das Neue, Ungewöhnliche, noch nie Dagewesene des heutigen Zustandes der Erde und der neuen Rolle des Menschen (ἄνθρωπος: *anthropos*) verweist. Doch was genau das Neue und welcher Art »Anthropozän« sei, kann diese Zerlegung des Kunstwortes nicht klären. Ist es eine »eher politisch als wissenschaftlich motivierte« Epochenbezeichnung, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung noch im Mai 2018 meinte? Handelt es sich bei dem oft unscharf als »Zeitalter des Menschen« übersetzten Begriff um eine eher »kulturelle Imagination«, der »eine klar politische Zielsetzung« eigen sei, nämlich zum Handeln zu motivieren, und die doch bloß Machtverhältnisse verschleierte (Brand & Wissen 2017, S. 33f.)? Und wann überhaupt hat das Anthropozän angefangen – vor 70.000 Jahren (Harari 2017, S. 103), vor rund 12.000 Jahren (als *Homo sapiens* mit Beginn der gegenwärtigen Warmzeit sesshaft wurde und mit der Landwirtschaft begann), mit dem Beginn der Industriellen Revolution oder erst Mitte des

¹ Google wies am 25. Juni 2018 für das Suchwort »anthropocene« 2.050.000, für »antropoceno« 244.000, für »Anthropozän« 187.000 und für »anthropocène« 143.000 Treffer aus.

² Eine bibliometrische Untersuchung stellte fest, dass von 2000 bis 2015 insgesamt 1.066 Veröffentlichungen erschienen waren, die »Anthropocene« im Titel, in der Zusammenfassung oder im Text erwähnten (Brondizio et al. 2016, S. 320). Im Jahr 2013 wurden die Fachzeitschriften »Anthropocene« und »Elementa: Science of the Anthropocene« gegründet, ein Jahr später folgte »The Anthropocene Review«

20. Jahrhunderts? Von der Klärung solcher Fragen hängt ab, ob der Begriff »Anthropozän« etwas taugt und ob er wirklich, wie eingangs behauptet, unverzichtbar ist.

Doch schon der flüchtige Blick auf die Begriffsgeschichte wird zeigen, dass das mit einer klaren Definition so einfach nicht ist. Angesichts des schillernden Bedeutungsfeldes wird eine schlichte semantische Übung kaum Abhilfe schaffen. Daher soll im Folgenden versucht werden, mit sechs Thesen dieses Bedeutungsfeld von unterschiedlichen Seiten und mit unterschiedlichen Perspektiven abzustecken oder doch zumindest zu umkreisen.

I. »Anthropozän« und eine neue Lehre von der Erde

Auch wenn durchaus noch strittig ist, ob und in welcher Weise »Anthropozän« ein geologischer Begriff ist, taugt er als Rahmung der Suche nach Überlebenspfaden der Menschheit. Dabei liegt dann in seiner relativen Offenheit die Chance, wissenschaftliche und zivilgesellschaftliche Diskursstränge miteinander zu verknüpfen, wenn der Fokus auf das Erdsystem nicht verloren geht.

Eher beiläufig begann die beispiellose Karriere des Begriffs »Anthropozän«: Bei einem Treffen des International Geosphere-Biosphere Program (IGBP) im Jahr 2000 in Mexiko hatte nämlich der damalige stellvertretende Vorsitzende dieses internationalen wissenschaftlichen Programms, der niederländische Atmosphärenchemiker und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen, in die Debatte über den gegenwärtigen Zustand des Erdsystems improvisierend hineingeworfen, wir lebten doch gar nicht mehr im Holozän, sondern im Anthropozän. Als Crutzen kurz darauf realisierte, dass der Biologe Eugene F. Stoermer, der an der University of Michigan lehrte, unabhängig von ihm den Begriff »Anthropozän« geprägt hatte, veröffentlichten beide gemeinsam noch im selben Jahr einen Artikel im IGBP-Rundbrief. Doch erst als Crutzen rund zwei Jahre später in einem Aufsatz in der Zeitschrift Nature sein Anthropozän-Konzept vorstellte, erregte es rasch weltweite Aufmerksamkeit (Zalasiewicz & Waters 2015).

Ausgangspunkt der Anthropozän-Debatte war also die Beobachtung, dass der Mensch überaus folgenreich in das Erdsystem eingegriffen hatte. Und diese Beobachtung war neu. Zuvor schon hatten sich die in den letzten Jahrzehnten zusammengetragenen Einzelbefunde menschlicher Eingriffe in die »Natur« (wir werden später sehen, dass es die »Natur« nicht gibt) immer deutlicher zu Konturen eines Gesamtbildes verdichtet: Zu Beginn des dritten Jahrtausends entfallen 27,3 Prozent der Biomasse auf der Erde auf den Menschen, weitere 63,6 Prozent auf domestizierte Tiere, und große Wildtiere (mit einem Lebendgewicht von über einem Kilogramm) schaffen es gerade einmal auf 9,1 Prozent. Rund 200.000 Wölfen weltweit stehen 400 Millionen gezähmter Hunde gegenüber (Harari 2017, S. 102). Die Energieausbeute des Menschen (die er für Nahrung, Werkzeuge, Kleidung, Wohnung, Mobilität usw. braucht) betrug in der Steinzeit 4.000 Kalorien pro Tag, in den USA beläuft sie sich heute auf 228.000 Kalorien täglich (Harari 2017, S. 51). Doch solche Einzelbefunde – und sie ließen sich beliebig fortsetzen – würden als solche noch nicht begründen, dass der Mensch so global und tief in das Erdsystem eingegriffen hat, dass sich dieses rasch verändert. Schließ-

lich aber war es der jungen, erst in den 1980er-Jahren entstandenen Erdsystemforschung zur Jahrtausendwende gelungen, mit der durch dramatisch gestiegene Rechnerleistungen möglich gewordenen Verknüpfung der Untersuchungen von Atmosphäre, Hydrosphäre, Kryosphäre (Sphäre des Eises), Biosphäre und Lithosphäre (Erdkruste) deutlich zu machen, dass das Erdsystem mehr als eine bloße Addition von Ökosystemen ist und etwas gänzlich Neues entstanden sei (vgl. hierzu die Beiträge von Wolfgang Lucht: »Verwüstung oder Sicherheit – die Erde im Anthropozän« und Oliver Putz: »Herausforderungen im Anthropozän. Christlicher Glaube und die Große Transformation zu mehr Nachhaltigkeit« in diesem Band). Um noch einmal den Philosophen Hamilton zu zitieren: »We have [...] entered a ›no-analogue state‹ – the Earth has never been here before.« (Hamilton 2017, S. 25)

Ein Paradigmenwechsel und die Idee des Eintritts in einen neuen erdgeschichtlichen Abschnitt lagen also nahe. Und mit seiner – so wird behauptet – spontanen Behauptung, das Holozän sei durch das Anthropozän abgelöst worden, wies Crutzen dem neuen Begriff den Bereich der Geochronologie zu, jener geologischen Disziplin also, die Ereignisse der Erdgeschichte absolut datiert (zum Beispiel begann die gegenwärtige geochronologische Periode, das Quartär, vor 1,8 Millionen Jahren). Nicht zwangsläufig behauptet worden war damit aber, dass der Mensch gesteinsbildend geworden sei. Doch die Vermutung lag nahe, dass er eben dies ist: Die Menge des Mülls unserer menschlichen Zivilisation, der von unserem Habitat, dem Land, ins Meer gespült wird, übersteigt den Sedimenttransport der Flüsse um eine Größenordnung. Unsere technischen Erzeugnisse werden als Technofossilien künftigen Zeiten vom Tun der Menschen im Anthropozän Zeugnis ablegen. Menschliche Aktivitäten haben vor allem seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zur Bildung neuer Mineralen geführt. Menschen haben Gesteinsarten hinzugefügt, so zum Beispiel Beton und Asphalt. Das Kohlendioxid in der Luft wird noch in Tausenden von Jahren als Isotop ^{14}C im Kalkstein und in kalkhaltigen Fossilien auf den anthropogenen Klimawandel verweisen (Zalasiewicz & Waters 2015; Leinfelder & Niebert 2018).

Angesichts solcher Befunde und des Umstandes, dass inzwischen der Begriff »Anthropozän« in der wissenschaftlichen Literatur relativ breit aufgegriffen worden war, stieß eine Untereinheit der International Union of Geological Sciences, die Subcommission of Quaternary Stratigraphy³ nämlich, 2008 die Debatte an, ob das Anthropozän zur Bezeichnung einer neuen chronostratigraphischen Einheit⁴ taugte, ob sich also die menschlichen Einflüsse auf das Erdsystem in einer neuen Gesteinsschicht niederschlagen würden. Zur Beantwortung dieser Frage wurde die Anthropocene Working Group unter der Leitung des an der University of Leicester lehrenden Geologen Jan Zalasiewicz gebildet, die sich seit 2009 auf die Suche nach möglichen Markern einer Untergrenze einer eventuellen anthropozänen Se-

3 Die Subcommission of Quaternary Stratigraphy (eine Untergruppe der International Commission on Stratigraphy) beschäftigt sich – wie der Name sagt – mit der stratigraphischen Untergliederung des chronostratigraphischen Systems Quartär in Serien und (darunter) Stufen. Die diesbezüglichen geochronologischen Einheiten heißen Periode, Epoche und Alter.

4 Die Chronostratigraphie ist eine Unterdisziplin der geologischen Stratigraphie und untersucht die relative zeitliche Abfolge der Entstehung von Gesteinsschichten. Im Idealfall erfolgt die Markierung stratigraphischer Grenzen durch lithologische, geochemische und paleobiologische Signaturen.

dimentschicht machte. Was also könnten Kandidaten für einen primären, was für sekundäre Marker sein? Sollte überhaupt nach einem Referenzprofil samt Unterpunkt für eine mögliche neue Sedimentschicht (Global Stratotype Section and Point, GSSP) und damit nach einem Goldenen Nagel (Golden Spike) als Marker gesucht werden? Und wo wäre eine eventuelle chronostratigraphische Einheit in der chronostratigraphischen Hierarchie zu verorten?

Hierbei verwies bereits die interdisziplinäre Zusammensetzung der Arbeitsgruppe, zu der etwa auch Juristen gehörten, auf das Ungewöhnliche des Vorhabens. Begründet wurde diese Zusammensetzung mit dem Umstand, dass es nicht nur um eine im engeren Sinne geologische Frage, sondern auch um die grundsätzliche Klärung des menschlichen Einflusses auf das Erdsystem insgesamt gehe, und dieser vielfältig sei. Zugleich prüfte die Arbeitsgruppe mögliche Datierungen des Beginns des Anthropozäns mithilfe der Entwicklung von Indikatoren für das Ausmaß und die Folgen menschlicher Aktivitäten (Indikatoren für sozioökonomische Trends und für Entwicklungen des Erdsystems). Auf diese Weise stellte die Arbeitsgruppe in gewisser Hinsicht das stratigraphische Verfahren von den Füßen auf den Kopf und suchte erst nach der Festlegung eines Zeitpunktes für den Beginn des Anthropozäns nach stratigraphischen Signaturen. Hinzu kam die Schwierigkeit, dass viele Folgen der menschlichen Eingriffe in das Erdsystem erst in der Zukunft zu Spuren in einer Gesteinsschicht werden dürften. Dennoch schlug die Anthropocene Working Group nach umfangreichen Untersuchungen und Debatten am 29. August 2016 beim 35. International Geological Congress in Kapstadt vor, das Anthropozän als stratigraphische Epoche zu formalisieren und als Beginn das Jahr 1950 festzulegen. Während diese Vorschläge von einer großen Mehrheit der Mitglieder der Arbeitsgruppe getragen worden waren, war sich die Arbeitsgruppe bei der Benennung möglicher Marker nicht ganz so einig gewesen, hatte aber radioaktivem Niederschlag aus Atombombentests den Vorzug gegeben, ohne die Wahl eines anderen Markers auszuschließen⁵ (Zalasiewicz et al. 2017).

Bevor aber dieser Vorschlag dazu führt, dass das Anthropozän formal als geologischer Zeitabschnitt anerkannt wird, sind aufwendige Verfahren in den Gremien der International Union of Geological Sciences zu durchlaufen. Deren Ausgang ist offen. So haben der Vorsitzende der International Commission on Stratigraphy (dessen Unteruntergruppe die Anthropozän-Arbeitsgruppe ist), der in Long Beach (Kalifornien) lehrende Geologe Stanley C. Finney, und sein Kollege Lucy E. Edwards aus Reston (Virginia), der ebenfalls Kommissionsmitglied ist, 2016 den Vorschlag der Anthropozän-Arbeitsgruppe grundlegend kritisiert. Unter anderem monierten sie, die meisten menschlichen Spuren seien keine Gesteinsschichten und kein Ergebnis natürlicher Sedimentbildung. Grundsätzlich würden chronostratigraphische Einheiten durch den Inhalt von Gesteinsschichten definiert und nicht durch die

⁵ Als mögliche Marker wurden unter anderem diskutiert: kohlenstoffhaltige Partikel von Flugasche, Technofossilien wie Plastik, Veränderungen von Stickstoffisotopen oder fossilfähige biologische Überreste (Zalasiewicz et al. 2017). Inzwischen hat die Anthropocene Working Group eine umfassende und kommentierte Liste möglicher Marker und Kandidaten für einen GSSP vorgelegt und deutlich gemacht, dass die Wahl eines Markers von der gewählten Umwelt für den GSSP abhängt (zum Beispiel Ablagerungen in einem See, Torfablagerungen, Korallen oder Eiskerne). Danach scheinen vorbehaltlich weiterer Untersuchungen das radioaktive Kohlenstoffisotop ¹⁴C mit einer Halbwertszeit von 5700 Jahren, das spaltbare Plutoniumisotop ²³⁹Pu und das Isotopenverhältnis ¹³C zu ¹²C besonders geeignet (Waters et al. 2017).

Zeit ihrer Entstehung. Sicher sei der Begriff »Anthropozän« sinnvoll, aber eben nicht als geologischer oder gar chronostratigraphischer, vielmehr verweise er wie »Renaissance« auf einen Abschnitt der menschlichen Geschichte (Finney & Edwards 2016).⁶

Vor diesem Hintergrund kann der Vielzahl im- und expliziter Definitionen von »Anthropozän« nicht mit dem bloßen Hinweis, es handle sich nun einmal um einen geologischen Begriff, ausreichend begegnet werden, auch wenn der Vorsitzende der Anthropocene Working Group zu Recht insistierte: »Das Anthropozän mag oder mag nicht in den nächsten Jahren als neues Erdzeitalter formalisiert und offiziell anerkannt werden, aber der Sache nach kann es bereits jetzt auf vielerlei und auch sinnvolle Weise als ein geologischer Zeitabschnitt betrachtet werden.« (Zalasiewicz 2015) Immerhin hat die Anthropozän-Arbeitsgruppe inzwischen weitere und umfassende Hinweise zur chronostratigraphischen Bestimmung des Anthropozäns vorgelegt (Waters et al. 2017). Unabhängig davon ist Clive Hamilton zuzustimmen, wenn er wiederholt betont, die Kritiker der Arbeit der Anthropocene Working Group verwechselten die Geschichte der Menschheit mit der der Erde (Hamilton 2017), denn natürlich geht es bei »Anthropozän« um Erdgeschichte, die allerdings in ihrem letzten Abschnitt zugleich mit ihr verwobene Menschheitsgeschichte ist. Hierbei ist zu beachten, dass »Anthropozän« keine Auskunft über die Ursachen für die Veränderungen des Erdsystems gibt, wohl aber Richtungen einer Neugestaltung menschlicher Lebens- und Wirtschaftsweisen anbietet. »Was das Anthropozän zu einem herausragenden Bezugspunkt, zu einem weit über die Stratigraphie hinaus deutlich sichtbaren ›goldenen Nagel‹ werden läßt, ist der Umstand, daß der Name dieses erdgeschichtlichen Zeitabschnitts zum relevantesten philosophischen, religiösen, anthropologischen und [...] politischen Konzept bei der Abkehr von Begriffen wie ›MODERNE‹ und ›Modernität‹ werden kann.« (Latour 2017, S. 202)

Wenn »Anthropozän« in diesem Sinne als Orientierungsrahmen für die Suche nach Überlebenspfaden der Menschheit dient, mag seine relative Unbestimmtheit Relevanz begründen. So meint der Doyen der deutschen wissenschaftlichen Ökologie Wolfgang Haber zu diesem umstrittenen Begriff: »Gerade weil er unterschiedlich interpretierbar ist, hat er Potenzial.« (Haber 2016, S. 8) Mit dieser Offenheit kann er die unterschiedlichen natur-, gesellschafts- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen und zivilgesellschaftlichen Diskurse außerhalb universitärer Einrichtungen zusammenführen und zu einem »*bridging concept*« werden, ohne dabei (und das ist die Bedingung) den Fokus auf das Erdsystem zu verlieren (vgl. etwa Brondizio et al. 2016, S. 321).

⁶ Dieser hier nur angedeutete innergeologische Streit kann in dieser Skizze in seiner Komplexität nicht verhandelt werden. So steht zur Debatte, ob die geologisch manifeste Abgrenzung des Anthropozäns in jedem Falle eines Fußpunktes als Untergrenze einer neuen Schichtenfolge bedarf oder ob nicht die Bestimmung eines Datums zur Grenzziehung reiche (Zalasiewicz et al. 2015; Finney & Edwards 2016).

II. Anthropozän und die neue Einsicht in eine Große Beschleunigung

Zwar gibt es noch immer eine Debatte über den Beginn des Anthropozäns, doch immer mehr setzt sich die Ansicht durch, dasselbe mit der Großen Beschleunigung (Great Acceleration) in der Mitte des letzten Jahrhunderts beginnen zu lassen: Denn 1950 explodierten Indikatoren menschlicher Entwicklung und mit ihnen Indikatoren für Veränderungen des Erdsystems.

Eine ähnlich steile wissenschaftliche Karriere wie der Begriff »Anthropozän« legte die Vorstellung von einer in der Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzenden »Großen Beschleunigung« hin: Im Rahmen des von 1986 bis 2015 durchgeführten International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP)⁷ wurden Ergebnisse der Erdsystemforschung zusammengefasst und Befunde über die dramatischen sozioökonomischen Trends und Entwicklungen des Erdsystems zu eindrücklichen Schaubildern verdichtet, die die Entwicklung von je zwölf Indikatoren für sozioökonomische Trends und für Veränderungen des Erdsystems abbildeten. Im Jahre 2004 erstmals vorgelegt und 2015 aktualisiert, wurden sie seither oftmals abgedruckt und zu einem »iconic symbol of the Anthropocene« (Steffen et al. 2015, S. 83).

Diese Schaubilder legen den wachsenden und qualitativ neuen Einfluss des Menschen auf das Erdsystem nahe.⁸ Sie sind ein starkes (wenngleich nur mittelbares) Argument gegen den Einwand, »Anthropozän« könne gar keine neue Entwicklung meinen, denn der Mensch habe schon immer die Natur verändert. Dies hat er in der Tat von Beginn an getan, aber erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts haben Umfang und Intensität der menschlichen Aktivitäten so zugenommen (auf die Ursachen werden wir später kurz zu sprechen kommen), dass sie – wenngleich nicht beabsichtigt – grundlegende Prozesse und Dimensionen des Erdsystems veränderten. Erst jetzt auch ist der Mensch zu einem geologischen und vermutlich gesteinsbildenden Faktor geworden: »Human activities only came to have an effect that was both large and synchronous, and thus leave a clear (chrono-)stratigraphic signal, in the mid-20th century.« (Zalasiewicz et al. 2017, S. 57) Vor diesem Hintergrund einigte sich die Anthropocene Working Group auf das Jahr 1950 als Beginn des Anthropozäns, zumal dieses Jahr im zeitlichen Umfeld der ersten Atombombentests liegt (der erste Test hatte am 16. Juli 1945 in der Wüste von Nevada stattgefunden) und Radionuklide aus diesen Tests erstmals für den Zeitraum 1952 bis 1960 in Eis-Bohrkernen und in Sedimentablagerungen in Seen nachgewiesen werden konnten.

⁷ Finanziert wurde das Programm vom Internationalen Wissenschaftsrat, dem Dachverband der wissenschaftlichen Gesellschaften und Akademien mit Sitz in Paris.

⁸ Dieser Umstand sei Historikern schon vor der Erdsystemforschung bekannt gewesen, behaupteten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des IGBP. Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des IGBP aber waren überrascht: »We expected to see a growing imprint of the human enterprise on the Earth System from the start of the industrial revolution onwards. We didn't, however, expect to see the dramatic change in magnitude and rate of the human imprint from about 1950 onwards.« (Steffen et al. 2015, S. 82)

Einige der Schaubilder zur Großen Beschleunigung sollen hier in leichter Modifikation nachgebildet werden (siehe S. 24), wobei sich die Auswahl auf wenige Indikatoren beschränkt, deren Relevanz für das Erdsystem unmittelbar einleuchtend erscheint: Hatte sich der Anstieg der Weltbevölkerung bereits im 19. Jahrhundert beschleunigt, erreichte er erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine historisch einmalige Dynamik und fiel vor allem in Afrika, im Mittleren Osten und in Südasien weit überdurchschnittlich aus. Erst seit der Mitte des letzten Jahrhunderts explodierten das Wachstum der Weltwirtschaft (wenn wir das – problematische – Bruttoinlandsprodukt der Welt⁹ als Indikator nehmen) und der Weltexporte¹⁰. Beide Entwicklungen griffen unmittelbar in das Erdsystem ein – vom Ressourcen- und Energieverbrauch über die Müllanhäufung bis hin zu vielfältigen Emissionen. Entsprechend wuchs der Weltenergieverbrauch in diesem Zeitraum dramatisch. Eine Folge war der gefährliche Anstieg von Kohlendioxid in der Luft.¹¹ Der gewaltige Anstieg des Düngemittelverbrauchs war überanteilig von den Schwellenländern Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika (BRICS-Länder) verursacht, in den Mitgliedsländern der OECD sank er.

III. Anthropozän und das wirklich Neue

Im Anthropozän ist erstmals in der Erdgeschichte eine Spezies dabei, ihre erdsystemischen Lebensgrundlagen in kurzer Zeit, systematisch und mit lang andauernden Folgen zu untergraben. Damit wird zugleich die alte Unterscheidung zwischen Kultur (als genuiner Ausdrucksweise des Homo sapiens) und Natur hinfällig.

Nach Erkenntnissen der Erdsystemforschung unterscheidet sich das Anthropozän nicht nur (wahrscheinlich) stratigraphisch, sondern in jedem Falle auch funktionell vom Holozän (Waters et al. 2016). Dies ist für die menschliche Zivilisation und darüber hinaus für alles Leben auf der Erde von Belang, denn das Holozän »is the only known state of the planet that can support the world as we know it.« (Rockström 2015, S. 3) Jetzt ist das Holozän erdgeschichtliche Vergangenheit und es gibt kein Zurück (Leinfelder & Niebert 2018). Oder wie es der 1947 geborene französische Soziologe und Philosoph Bruno Latour ausgedrückt hat: »Das wird nicht ›vorübergehen‹, daran werden wir uns gewöhnen müssen. *Das ist definitiv.*« (Latour 2017, S. 31, Hervorhebung im Original)

Zwar hat der Mensch schon immer in die Biosphäre und im Verlaufe seiner Geschichte auch in weitere Dimensionen des Erdsystems eingegriffen, doch erst seit der Mitte des 20.

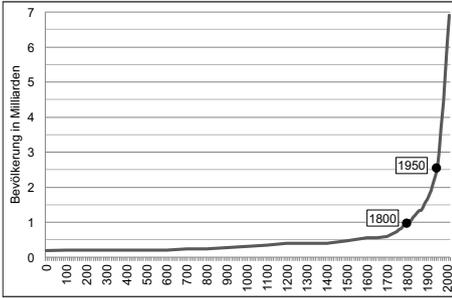
⁹ Das Bruttoinlandsprodukt wird zur statistischen Bereinigung von Inflations- und Wechselkurseinflüssen in internationalen Dollar von 2011 dargestellt.

¹⁰ Der Wert der Weltexporte wird relativ zum Wert von 2013 und damit in konstanten Preisen gemessen.

¹¹ Der Anteil von CO₂-Molekülen in der Luft wird gemessen in Anteilen pro einer Million Luftmoleküle (parts per million, ppm).

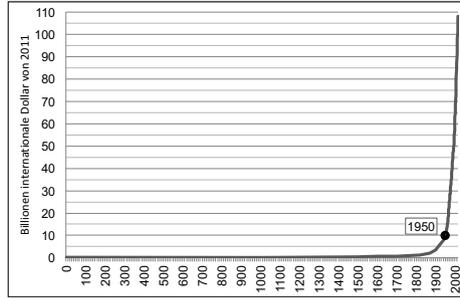
Ausgewählte Daten zur »Großen Beschleunigung«

Die Entwicklung der Weltbevölkerung 0 bis 2010, in Milliarden



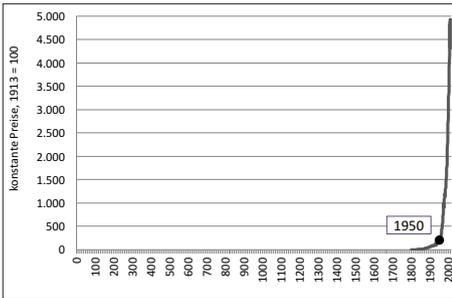
Quellen: vor 1750: Roser & Ortiz-Ospina 2017; ab 1750 Steffen et al. 2015

Bruttoinlandsprodukt der Welt 0 bis 2015, internationale Dollar von 2011, Billionen



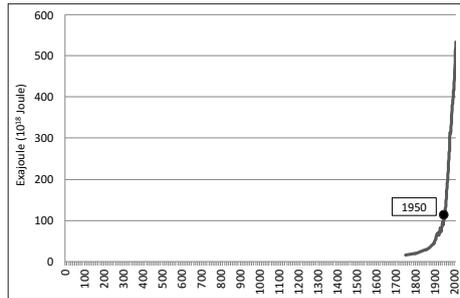
Quelle: Roser 2017

Weltexporte 1800 bis 2014
konstante Preise, indizierte Werte (1913 = 100)



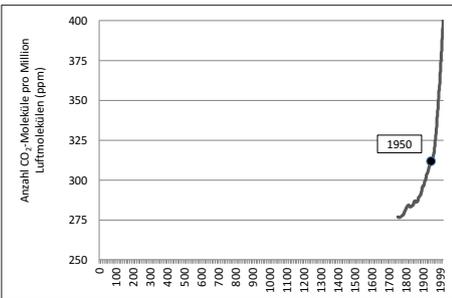
Quelle: Roser & Ortiz-Ospina 2016

Primärenergieverbrauch Welt 1750 bis 2008
Exajoule (10¹⁸ Joule)



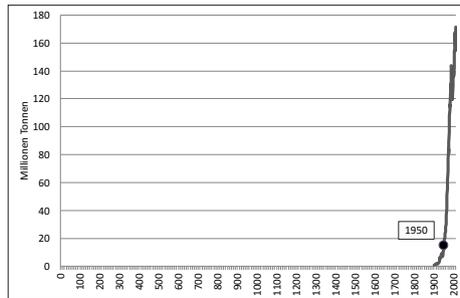
Quelle: Steffen et al. 2015

CO₂-Konzentration in der Atmosphäre 1750 bis 2017, Anzahl der CO₂-Moleküle pro Million Luftmoleküle



Quellen: vor 1959 Steffen et al. 2015; ab 1959 NOAA

Düngemittelverbrauch Welt 1900 bis 2010
(Stickstoff, Phosphor, Kalium), Millionen Tonnen



Quelle: Steffen et al. 2015

Jahrhunderts führten diese Eingriffe zu »significant changes in the structure or functioning of the Earth System as a whole.« (Steffen et al. 2015, S. 93) Das ist neu und geht weit über die globale Erwärmung mit ihren Folgen für die atmosphärische Zirkulation, die Strömungen der Ozeane und den Meeresspiegel hinaus. So nannte die Anthropocene Working Group zum Beispiel die deutliche Beschleunigung der Erosionsraten und der Sedimentbildung, die weitreichenden Störungen der Kreisläufe von Kohlenstoff, Stickstoff, Phosphor und anderer Elemente und biotische Veränderungen wie das historisch beispiellose Niveau von Invasionen von Arten als Signaturen des Anthropozäns (Zalasiewicz et al. 2017). Nicht zuletzt hat die Technosphäre längst begonnen, alle anderen Sphären des Erdsystems zu durchdringen. Solche Eingriffe (vgl. auch hierzu die oben angeführten Beiträge von Lucht und Putz in diesem Band) unterscheiden sich grundlegend von früheren Eingriffen des Menschen, da die gewaltige Steigerung von Umfang und Intensität derselben zu einem qualitativen Sprung geführt hat, der das Gleichgewicht des Erdsystems bedroht: »The sheer accumulation of such anthropogenic impacts can disrupt the homeostasis of the Earth System.« (Rockström 2015, S. 1) »Anthropozän« meint also nicht einfach die Fortführung bisheriger Eingriffe des Menschen in die Landschaft oder weitere Modifikationen von Ökosystemen, sondern ist »instead a term describing a *rupture* in the functioning of the Earth System as a whole, so much so that the Earth has now entered a new geological epoch.« (Hamilton 2017, S. 10, Hervorhebung im Original)

Schon längst sind die Folgen dieses Bruches spürbar, am deutlichsten macht sich der Klimawandel bemerkbar. Nicht spürbar aber ist die lange Dauer dieser radikalen Veränderungen, die sich schleichend in die Architektur der menschlichen Zivilisation schieben. Wenn sich zum Beispiel die Erde bis zum Jahrhundertende durchschnittlich nur um 1,5 bis 1,6 Grad Celsius erwärmt, könnte es sein, dass der irdische Eispanzer langsam aber stetig verschwindet und irgendwann in ferner Zukunft der Meeresspiegel um sieben Meter angestiegen ist. Jüngste paläoklimatologische Untersuchungen, also Untersuchungen über Klimaveränderungen der Erdgeschichte, legen es nahe, dass selbst bei rascher Verringerung der Emissionen von Treibhausgasen die globale Erwärmung noch für Jahrhunderte oder gar Jahrtausende weitergehen wird, denn die Eisschmelze und der Kohlenstoffkreislauf werden zu langfristigen Rückkopplungen führen (Fischer et al. 2018, S. 474). Der Beginn der nächsten Eiszeit könnte um 100.000 Jahre verschoben werden (Lucht 2016). Von langer Dauer werden auch die Folgen des allmählichen Aussterbens von Arten sein. Das in den letzten Jahren viel diskutierte Insekten- und Vogelsterben, dessen systemischer Zusammenhang immer besser erkannt wird (Baier 2018), gibt einen ersten Eindruck von dem, was auf uns zukommt. So werden wir wohl realisieren müssen, »daß die Gefahr uns für Jahrhunderte, ja für Jahrtausende erhalten bleibt, was immer wir tun werden, denn die irreversiblen Taten von *Menschen* wurden *abgelöst* von der Trägheit der Meereseerwärmung, vom Albedowandel der Pole [also dem Wandel ihres Rückstrahlvermögens – KH], von der Versauerung der Ozeane; und das ist kein allmählicher Wandel, das sind katastrophale Veränderungen, sobald die Umkipppunkte, diese neuen Säulen des Herkules, hinter uns liegen.« (Latour 2017, S. 74, Hervorhebungen im Original)

All das bedroht nicht das Leben auf der Erde, die terrestrischen und aquatischen Ökosysteme werden sich reorganisieren (Fischer et al. 2018), aber die Zukunft der menschlichen

Zivilisation, wie sie sich im Holozän entwickeln konnte, wird immer ungewisser. Die mahenden Zeichen mehren sich. Im Frühjahr 2018 legte die Weltbank eine Studie vor, wonach bis zur Jahrhundertmitte die Zahl der Klimaflüchtlinge (denn das sind die Menschen, die ihre Heimat verlassen müssen, weil sie aufgrund klimatischer Veränderungen unbewohnbar geworden ist, unbeschadet aller juristischer Definitionen) auf 143 Millionen angestiegen sein wird¹² – Flüchtlinge, die in ihren Ländern bleiben werden. Und ihre Zahl wird in der zweiten Jahrhunderthälfte, folgen wir der Weltbank-Studie, weiter und noch rascher anwachsen (World Bank 2018, S. xv, xix). Wenn es nicht gelingt, in den betroffenen Ländern und darüber hinaus global in den nächsten zwei Jahrzehnten Maßnahmen zur Vorbereitung geregelter Migrationsbewegungen durchzuführen, droht der Menschheit eine humanitäre Katastrophe, die auch auf jene Länder Auswirkungen haben wird, die nicht unmittelbar von der Klimamigration betroffen sind. Insgesamt sind die Perspektiven schon allein im Blick auf den Klimawandel düster: Selbst wenn die bisherigen Maßnahmen zur Reduktion der Treibhausgasemissionen fortgeschrieben würden, würde die Durchschnittstemperatur auf der Erde bis zum Jahrhundertende um 2 bis 4,9 Grad Celsius über dem vorindustriellen Niveau angestiegen sein und der wahrscheinlichste Temperaturanstieg (Median der Projektionen) bei 3,2 Grad Celsius liegen, das Zwei-Grad-Ziel könnte mit einer Wahrscheinlichkeit von fünf Prozent und das 1,5-Grad-Ziel mit einer Wahrscheinlichkeit von einem Prozent erreicht werden. Die durchschnittliche Erwärmung über dem Land würde höher ausfallen, in einigen Weltgegenden wie in Teilen Afrikas sogar noch wesentlich höher. (Rafferty et al. 2017)

Wer die ganze Tragweite dieser Entwicklungen verstehen will, muss sich mit der Vorstellung eines Erdsystems vertraut machen, das nicht aus einer Anhäufung von Ökosystemen besteht, die mehr oder weniger vom Menschen überformt wurden, sondern das sich durch die Ko-Evolution seiner Sphären auszeichnet – der Atmosphäre, der Hydrosphäre, der Kryosphäre, der Biosphäre, der Lithosphäre und jetzt eben auch der Technosphäre. In diese dynamischen Prozesse der Ko-Evolution griff der Mensch nicht nur ein – das tun alle Lebewesen, die physikalischen und biologischen Prozesse der Erde sind eng miteinander verknüpft und bedingen sich wechselseitig, die Erde lebt also (Latour 2017) –, der Mensch herrschte vielmehr dem Erdsystem ein solches neues Gleichgewicht auf, das seine eigene Spezies bedroht. Das ist das dramatisch Neue im Anthropozän. Der Mensch hat dabei die Grenze zwischen dem Sozialen und Kulturellen und der Natur verwischt:¹³ »Es gibt keine andere Definition der Natur als *diese* Definition der Kultur und keine andere Kultur als *diese* Definition der Natur.« (Latour 2017, S. 34, Hervorhebungen im Original) In dieser Situation kann es nicht mehr um eine Versöhnung von Gesellschaft und Natur gehen, beide Bereiche sind beschädigt: »Weder Natur noch Gesellschaft können unversehrt ins Anthropozän eintreten.« (Latour 2017, S. 208) Die in kirchlichen Kreisen beliebte Rede von der »Bewahrung

¹² Das Ausmaß dieser Katastrophe legt ein Vergleich mit der Gegenwart nahe: Ende 2017 waren nach Angaben des Hochkommissars der Vereinten Nationen für Flüchtlinge 68,5 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht.

¹³ Ein wenig anders akzentuierend meint Wolfgang Haber, der Mensch habe in die natürliche Evolution eine kulturelle eingepflanzt, in der Natur sei die »Sonderumwelt Kultur« entstanden (Haber 2016, S. 26).

der Schöpfung« ist daher nicht nur aus theologischen Gründen gänzlich unangemessen,¹⁴ sie verkennt auch vollständig die neue Situation im Anthropozän. Für Clive Hamilton liegt die mächtiger gewordene Erde im Wettstreit mit dem Menschen, der sich nun vorsehen muss, denn die Erde ist längst nicht mehr »a loving Mother Earth«, sie ist nicht »suffering in silence«, sie ist in neuer Weise bedrohlich: »Our goal can no longer be to ›save nature‹ but to save ourselves, from ourselves and from nature, knowing that every disturbance to the Earth System reduces the chances of doing so.« (Hamilton 2017, S. 48)

Und genau hier wird das 2009 von 28 international renommierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern vorgeschlagene und 2015 überarbeitete Modell planetarischer Grenzen bedeutsam (vgl. zu diesem Modell ausführlicher die Beiträge von Oliver Putz und Christoph Gran in diesem Band). Es benennt neun für das Erdsystem zentrale Prozesse und Systeme und weist ihnen Belastbarkeitsgrenzen zu. Gelingt es nicht, den Klimawandel, die Belastung durch neue Gebilde (Nanopartikel, radioaktives Material usw.), den Abbau der Ozonschicht in der Stratosphäre, die Ausbringung von Schwebeteilchen in die Atmosphäre, die Übersäuerung der Ozeane, die Störung biochemischer Kreisläufe (Phosphor- und Stickstoffkreisläufe), den Verbrauch von Süßwasser, die Veränderungen der Landnutzung und den Biodiversitätsverlust (die genetische und die funktionale Diversität betreffend) innerhalb dieser planetarischen Belastbarkeitsgrenzen zu halten, drohen unberechenbare Störungen des Erdsystems. Werden die Grenzen gar um mehr als 200 Prozent überschritten, lauern Kippunkte, deren Überschreiten zu nicht mehr durch den Menschen steuerbaren Prozessen führen könnte. Von den sechs Grenzen, deren Quantifizierung bereits möglich war, wurden vier überschritten, nämlich beim Klimawandel, bei der Störung biochemischer Kreisläufe (der Stickstoffkreislauf ist bereits im Bereich der Kippunkte), bei der Veränderung der Landnutzung und beim Verlust an Biodiversität (bereits im Bereich der Kippunkte) (Rockström 2015). Dieses gelegentlich missverstandene Modell ist für eine möglichst holozän-artige Gestaltung des Anthropozäns von zentraler Bedeutung. Denn es setzt menschlichen Aktivitäten jene Grenzen, die unbedingt eingehalten werden müssen, soll es noch halbwegs sichere Handlungsräume für die Gestaltung menschlicher Gesellschaften geben.¹⁵ Zugleich

14 Hierauf hat Gerhard Liedke (2006) hingewiesen: In der zweiten Schöpfungserzählung erhält der Mensch den Auftrag, »den Garten zu bebauen und zu bewahren« (Gen 2,15) – doch diese Beauftragung geschah vor dem Sündenfall und bezog sich auf den »Garten«, dass daraus die gesamte Schöpfung wurde, ist exegetisch nicht haltbar; die Schöpfung ist weit mehr als die unmittelbare menschliche Umwelt. Außerdem bezog sich der Auftrag auch auf das dynamische »bebauen« und nicht nur auf das (eher statische) bewahren. Dieser Hinweis ist in unserem Zusammenhange insofern von Belang, als es darum geht, im Anthropozän einen holozän-ähnlichen Zustand des Erdsystems zu gestalten; es geht also um etwas Neues.

15 Brand und Wissen meinen, die Vorstellung, innerhalb der planetarischen Grenzen gebe es einen »sicheren Handlungsraum«, sei »in gewisser Weise zynisch« (Brand & Wissen 2017, S. 34). Doch die beiden Politikwissenschaftler übersehen, dass dieses Modell keine Aussage darüber macht, wie der aus der Sicht der Erdsystemwissenschaft sichere Handlungsraum ökonomisch, politisch und sozial genutzt wird. Es geht dem Modell ja nicht um gesellschaftliche Zustände, sondern um die erdsystemischen Bedingungen für diese.

erfordert dieses Modell den endgültigen Abschied von jeder Version eines Drei- oder Vier-Säulen-Modelles der Nachhaltigkeit, denn eine solche Versäulung von Nachhaltigkeit ist blind gegen den ko-evolutionären Charakter des Erdsystems und die Aufhebung der Trennung von Mensch/Kultur/Gesellschaft und Natur. Nicht zuletzt weist das Modell planetarischer Grenzen Gestaltungsspielräume auf. Denn für die meisten Prozesse und Dimensionen des Erdsystems ist es noch möglich, diese innerhalb der planetarischen Grenzen zu halten. So denkbar ein Ende der menschlichen Zivilisation in erdgeschichtlich kurzer Zeit geworden ist, so wenig ist dieses unabwendbar. Noch ist Zeit zum Gegensteuern. So hat die Menschheit noch bis zur Jahrhundertmitte Zeit, durch eine rasche Verringerung der Treibhausgasemissionen das völlige Abschmelzen des Grönlandeises zu verhindern – gelingt dies aber nicht, wären die Folgen noch in einigen Jahrtausenden zu spüren (Lucht 2016).

Allerdings ist ein radikales Umsteuern in allen wirtschaftlichen und politischen Bereichen erforderlich, man denke nur etwa daran, dass die deutschen Treibhausgasemissionen insgesamt seit 2009 nahezu nicht gesunken sind. Nicht zuletzt wird es höchste Zeit, die sich selbst steuernde Digitalisierung als zu regulierendes Feld zu begreifen, da sie sich gerade anschickt, in gänzlich neuer Weise das Erdsystem durcheinander zu bringen. Die in Mode kommende Vorstellung, Organismen seien nichts anderes als Algorithmen und könnten daher digital gesteuert werden, verführt ebenso zu einer verhängnisvollen datengestützten Selbstoptimierung des Menschen bei Aufhebung der Grenze Mensch/Tier und Maschine (Harari 2017, S. 499) wie Bestrebungen eines Techno-Humanismus, mithilfe transkranieller Gleichstromstimulationen aus dem *Homo sapiens* einen *Homo deus* zu machen und diesen in gänzlich neuer und gesteuerter Weise marktkonform zu programmieren (Harari 2017, S. 387–391). Was solche Entwicklungen für das Erdsystem im Anthropozän bedeuten würden, muss dringend erforscht werden, denn: »Die Menschheit ist im Begriff, nicht nur den Planeten irreversibel zu verändern, sondern auch sich selbst«, so der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen 2018 (WBGU 2018, S. 4).

IV. Anthropozän und der blinde Prometheus

Der Weg in das Anthropozän war eine zwangsläufige Folge der Indienstnahme der artspezifischen Fähigkeiten des Homo sapiens für konkurrenzökonomische Positionierungen, die den Erhaltungsbedarf überstiegen und je länger desto mehr durch eine Ökonomisierung des technologischen Fortschritts geprägt wurden mit der Folge, dass nichtintentional immer neue Pfadabhängigkeiten geschaffen wurden, die den Handlungsspielraum des Homo sapiens vermeintlich oder faktisch einengen.

In vielfältiger Weise wird kritisch gegen den Begriff »Anthropozän« geltend gemacht, »die« Menschheit existiere als Akteur nicht, es sei sinnvoller, von »Kapitalozän« (hiergegen kritisch Hamilton 2017, S. 28) zu sprechen, der Diskurs über das Anthropozän verschleierte die Ursachen der Umweltkrise und verschleppe tiefgreifende Lösungen (Unmüßig 2018)

und überhaupt diene die Rede von »dem« Menschen nur dazu, die ökonomischen und sonstigen Machtverhältnisse auf der Erde zu verfestigen. Doch diese Einwände sind voreilig. Erstens geben geochronologische und chronostratigraphische Begriffe nie Auskunft über die Ursachen von Veränderungen des Erdsystems, sie dienen lediglich der Gliederung der geologischen Zeitskala. So verrät »Holozän« nichts darüber, weshalb es zu dem Beginn einer Warmzeit gekommen war. Ähnliches gilt für die Spezifizierung des gegenwärtigen Klimawandels als anthropogen: Dieser Hinweis dient nur zur Unterscheidung desselben von früheren (nicht vom Menschen verursachten) Formen eines Klimawandels. Vor allem aber schweigt »Anthropozän« über Verantwortlichkeiten: »The name does not assign moral responsibility.« (Chakrabarty 2015, S. 157)

Zweitens trägt das Anthropozän unbeschadet aller tiefen sozialen, ökonomischen und politischen Unterschiede der Lebenswelten von Menschen und trotz des scharfen Gegensatzes von schamlosem Reichtum und bitterer Armut, von grenzenloser Macht und erzwungener Ohnmacht die Züge des *Homo sapiens*: Wenngleich historisch unterschiedlich geformt, sind ihm Forscherdrang und Entdeckerfreude und das Bestreben eigen, Grenzen des Wissens und Seins zu sprengen. Auf Errungenschaften reagiert er »in der Regel nicht mit Zufriedenheit, sondern mit dem Verlangen nach mehr« (Harari 2017, S. 34). Und hinter diesem »Drang zum Mehr« (Haber 2016, S. 25) steht der Wunsch nach Überwindung des Todes, nach Unsterblichkeit (Harari 2017, S. 35–46). Nicht zuletzt vermag er mithilfe der Sprache komplexe Gesellschafts- und Wissenssysteme zu errichten. Das alles unterscheidet ihn von den anderen Tieren, das alles rechtfertigt die Rede von der Gestaltungsmacht »des« Menschen, die sich im Anthropozän selbst ins Unermessliche gesteigert hat: Nur *Homo sapiens* ist grundsätzlich in der Lage, dem gesamten Erdsystem tiefgreifende Veränderungen (wenngleich in der Regel nichtintentional) aufzuherrschen (auch die Entwicklung der Bakterien war Teil der Ko-Evolution des Erdsystems, ohne dass dieselben das gesamte Erdsystem entscheidend verändert hätten). Insofern – aber auch nur insofern – ist Clive Hamilton zuzustimmen, wenn er meint: »It is our *world-making capacity* that makes humans unique.« (Hamilton 2017, S. 62, Hervorhebungen im Original)

Es ist drittens die Menschheit als Ganzes, die sich im Anthropozän so auskömmlich wie möglich wird einrichten müssen. Genau diese Notwendigkeit schweift sie objektiv zusammen, wenngleich das Bewusstsein dafür weitgehend fehlt: »For the first time it is legitimate to put forward a narrative of human history as a whole – a world history – since the people of the world have been united, willingly or not, by the two late-twentieth-century universalizing forces of globalization and the Anthropocene.« (Hamilton 2017, S. 120)

Viertens schließlich blendet die Behauptung, die neue Zeit müsse »Kapitalozän« heißen, die gewaltigen Umweltzerstörungen anderer Wirtschaftssysteme aus, die durchaus massiv in das Erdsystem eingegriffen haben, man denke nur an die Industrialisierungspolitiken der Sowjetunion und Chinas; wir werden darauf kurz zurückkommen.

Doch dass die hier nur angedeuteten Fähigkeiten des »Sonderlebewesens Mensch« (Haber 2016, S. 25) zur erdsystemprägenden Kraft im Anthropozän wurden, bedarf weiterer Erklärungen, die sich nur einem differenzierenden historischen Blick erschließen, der zunächst

in das Europa der Aufklärung führt. Erst dann (nach dem Wissenschaftsaufschwung der Renaissance) und nur dort (in einer urbanen Kultur) konnte sich seit dem 17. Jahrhundert ein Fortschrittsnarrativ entwickeln, das alte Utopien in das Reich der Politikgestaltung zu ziehen trachtete. Seine Folie war die entstehende bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Ausrichtung an Bildung und Wissenschaft und ihrem Streben nach einer Befreiung wirtschaftlichen Handelns aus den Zwängen feudaler Ordnungen. Solcherart mit einem festen Glauben an die »*perfectibilité*« (Jean-Jaques Rousseau) der Menschheit ausgestattet, von der Entstehung einer modernen Naturwissenschaft angestachelt und durch technische Erfindungen befähigt, schickte sich die europäische bürgerliche Gesellschaft (oder zumindest ihre Spitze) an, die Natur zu beherrschen. Hören wir zum Beispiel René Descartes, der 1637 sagte: »Indem wir diese Erkenntnis auf dieselbe Weise wie die Handwerker zu allen Zwecken verwenden, für die sie geeignet sind, machen wir uns zu ›Herren und Eigentümern‹ (maitres et possesseurs) der Natur.« (Discours de la méthode, zit. n. Honecker 2010, S. 540) Doch dieses Fortschrittsnarrativ »failed to tell us the truth, serving as rationalizations for what those in their spell wanted to do anyway.« (Hamilton 2017, S. 79) Dieses Verdikt aus australischer Perspektive wird zwar der bürgerlichen Aufbruchsstimmung im Europa der Aufklärung nicht gerecht, denn zur Selbstrechtfertigung diente das Fortschrittsnarrativ erst später mit der Entfaltung des Kapitalismus, dennoch verdient Hamiltons Vorschlag Beachtung, das Fortschrittsnarrativ durch ein »narrative of fiasco, of beeing too late« zu ersetzen, dessen Wahrheit in dem Versprechen bestehe, »that the worst can still be avoided« (Hamilton 2017, S. 79).

Doch noch war es in Europa und bald auch in Nordamerika für eine derart pessimistische Sichtweise viel zu früh. Noch mussten sich erst die Marktkräfte entfalten, angetrieben von Wettbewerb und kapitalistischem Renditestreben gleichermaßen, freigesetzt durch das Entstehen demokratischer Ordnungen, befähigt durch immer neue wissenschaftliche Erkenntnis, ausgestattet mit immer neuen Technologien, legitimiert durch ein Fortschrittsnarrativ – und ins Werk gesetzt mithilfe der schamlosen Nutzung billiger fossiler Energieträger. Es war diese Art von Fortschritt in dieser europäisch-nordamerikanischen Gesellschaft mit dieser Wirtschaft, die zum Verhängnis wurde und den Titanensohn Prometheus (im Gegensatz zum Mythos) erblinden ließ: »Worlds grow up behind our backs. Our activities and ideas make new worlds and as they change we come to change our understanding of ourselves, and of nature.« (Hamilton 2017, S. 63)

Vom *Homo faber* zum *Homo oeconomicus* geworden, sah *Homo sapiens* – zunächst in seiner europäisch-nordamerikanischen Variante, dann zunehmend globalisiert – nicht die selbstgeschaffenen Pfadabhängigkeiten, die sich durch konkurrenzökonomische und technologiegestützte Positionierungskämpfe verselbständigten und selbst vermehrten: Die schöpferische Zerstörungskraft des Kapitalismus (Peter Schumpeter) ließ den technologischen Fortschritt ins Unermessliche wachsen und legte denselben in die Hände eines zunehmend entfesselten Marktes, der von den Konsumwünschen breiter Bevölkerungsschichten genährt wurde, wobei Unternehmen den Verbraucherinnen und Verbrauchern halfen, stets neue Wünsche jenseits ihrer Bedarfe zu entdecken. Hatte sich dieses System zunächst in den USA nach dem Ersten Weltkrieg die Form des Fordismus (Massenkonsum und Automati-

sierung bei Rationalisierung der Produktion) gegeben, durchdrang es nach dem Zweiten Weltkrieg den nicht im sowjetischen Einflussbereich liegenden Teil Europas und ermöglichte dort den wirtschaftlichen Aufbau und Wiederaufstieg der von Zerstörung und Not gezeichneten Nachkriegsgesellschaften. Noch einmal schien das Fortschrittsnarrativ zum leuchtenden Führer zu werden, doch eingehandelt hatten sich diese Gesellschaften einen »Systemimperialismus« (Heintel 2007, S. 33), der durch die neoliberalen Deregulierungen der Weltwirtschaft seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts als Voraussetzung einer immer weiter um sich greifenden Globalisierung sein Gesicht zu zeigen begann: Volkswirtschaften und Unternehmen sahen sich im globalisierten, deregulierten und durch immer neue Finanzinstrumente angetriebenen globalen Wettbewerb gezwungen, immer schneller und um jeden sozialen oder ökologischen Preis zu wachsen und immer neue Technologien ihren ökonomischen Interessen gefügig zu machen (wobei private Forschungsfinanzierung selbst in jenen Ländern neues Terrain erobern konnte, die früher einmal wissenschaftliche Forschung als staatlich zu finanzierende gesellschaftliche Aufgabe begriffen hatten). In immer kürzeren Zyklen wurden den Verbraucherinnen und Verbrauchern technologische Neuerungen angedient, auf diese Weise geschickt die alte Neigung des Menschen nutzend, Sozialprestige durch Konsum zu erwerben, wobei die Demokratisierung des Konsums – man denke nur an den Ferntourismus auf dem Weg zum Massenphänomen – erst spät ihre ökologische Doppelgesichtigkeit offenbarte: Im gnadenlosen ökonomischen Wettkampf des technologischen Fortschritts zählte allenfalls der ökonomische Preis, und dass Gesellschaften auseinanderfielen, störte die Welt des »Growth Fetishism« und »consumer capitalism« (Hamilton 2017, S. 83) kaum. Nun aber, da selbst jene Bereiche den Gesetzen der Ökonomisierung unterworfen sind, die wie Bildung und Gesundheit vor dem Markt hätten geschützt werden müssen, finden wir keine Bremse zur Entschleunigung mehr: »Wenn die Menschen merken, wie schnell wir auf das große Unbekannte zurasen [...], reagieren sie darauf mit der Hoffnung, irgendjemand werde schon auf die Bremse treten und die Entwicklung verlangsamen. Aber wir können nicht auf die Bremse treten«, unter anderem deshalb, weil niemand weiß, »wo sich die Bremse befindet.« (Harari 2017, S. 74f.) Gefangen in den selbstgeschaffenen Pfadabhängigkeiten – erinnert sei nur an die unseligen Standortdebatten als Resultat ökonomischer Positionierungskämpfe in Zeiten radikaler globaler Liberalisierungen und Deregulierungen – sind die Gesellschaften jener Macht ausgeliefert, die durch die Indienstnahme des technologischen Fortschritts durch ökonomische (Macht-)Interessen selbst entsteht (diese in der Tat tautologische Formulierung repräsentiert einen selbstschaffenden Prozess).

Doch die Indienstnahme der artspezifischen Fähigkeiten des *Homo sapiens* für konkurrenzökonomische Positionierungen war nicht auf den westlichen *Homo oeconomicus* beschränkt: Von Anbeginn an sah sich die Sowjetunion in einem Systemwettstreit mit dem kapitalistischen Westen, den sie ein-, ja gar überholen wollte. Hinzu kamen unter Stalin der rücksichtslose Ausbau der Schwerindustrie im Interesse einer ausufernden Rüstungsproduktion und später dann die ökologischen Verwüstungen im Zuge des Atomwaffenprogramms sowie der Versuch, den Westen technologisch zu überholen (etwa beim Wettlauf ins All).

Diesen Bestrebungen der Sowjetunion (und ihrer Verbündeten) ging es sicher auch um politische und militärische Macht, zugleich aber waren sie eingebettet in eine ökonomisch basierte Technologie- und Systemkonkurrenz, mit verheerenden Folgen: »Elemente der stalinistischen Ideologie trugen dazu bei, dass die Natur während des Kalten Krieges ausschließlich als ein zu transformierendes ökonomisches Objekt gesehen wurde.« (Josephson 2010, S. 329) Auch der rasante Aufstieg der Volksrepublik China zu einer der führenden Wirtschaftsmächte der Welt erklärt sich nach Form und Umfang nicht mit der Notwendigkeit, die bis in die 1990er-Jahre grassierende Armut zu bekämpfen, sondern war Ausfluss des erklärten Willens, ökonomisch und technologisch zur Weltspitze vorzustoßen. Und wiederum wurde, wie zuvor schon in der Sowjetunion, die technologische Entwicklung diesem Ziel (und nicht der Armutsbekämpfung) verpflichtet, das nur mit der explodierenden Nutzung fossiler Energieträger zu erreichen war.¹⁶ Und wie die Sowjetunion hat sich China auch durch die konkurrenzgesteuerte Festlegung technologischer und ökonomischer Entwicklungswege vermeintliche oder faktische Pfadabhängigkeiten eingehandelt (die Sowjetunion ist nicht zuletzt aufgrund ihrer Devisenprobleme gescheitert und die chinesische Expansion ist zu einer aggressiven Rohstoffsicherung gezwungen).

Solcherart durch die Schaffung eigener Pfadabhängigkeit zur technologischen und ökonomischen Expansion getrieben, sehen sich Volkswirtschaften und Unternehmen den Herausforderungen einer sich selbst beschleunigenden Digitalisierung ausgesetzt: Schienen die »digitale Zukunft« in den frühen 1990er-Jahren für kurze Zeit »ergebnisoffen« und die neue Technologie »ein Spielplatz der Gegenkultur« gewesen zu sein (Rushkoff 2018), so witterten große Konzerne rasch neue Marktchancen und übernahmen das Feld. Auf diese Weise entstand ein zerstörerischer »Digitalkapitalismus« (ebd.) mit immensen sozialen, ökonomischen und ökologischen Kosten (alleine die Kryptowährung Bitcoin verbraucht so viel Energie wie das Saarland), der sich – je länger die Kosten von Gesellschaften und Politik verdrängt werden – immer stärker selbst antreibt und beschleunigt (ebd.). Keine Volkswirtschaft und kein Unternehmen kann es sich leisten, den Gesetzen dieses neuen Digitalkapitalismus nicht zu folgen, auch wenn er die Spaltung von Gesellschaften vorantreiben und mit Macht in das Erdsystem eingreifen wird.

So stehen wir am Ende des Weges vom *Homo sapiens* über die Aufklärung mit ihrem Fortschrittsnarrativ bis hin zur konkurrenzökonomischen Indienstnahme neuer digitaler Technologien vor der bitteren Erkenntnis, dass es die Menschheit gerade in dem Augenblick, wo sie als handelndes Subjekt gebraucht worden wäre (das war sie noch nie, hätte sie aber werden müssen, so auch Hamilton 2017, S. 80), ebenso wenig gibt wie »den« Menschen: »Der Anthropos des Anthropozäns? Das ist Babel *nach* dem Einsturz des Riesenturms.« (Latour 2017, S. 211, Hervorhebung im Original) In der erdgeschichtlichen Epoche, die zu Recht seinen Namen trägt, ist der *anthropos*, dieser blinde Prometheus, in den Spaltungen

¹⁶ Allerdings diente die rasche Industrialisierung des chinesischen Nordwestens seit der Jahrtausendwende, die ohne Kohlekraft nicht möglich gewesen wäre, vor allem dem Abbau regionaler Disparitäten, da diese die Einheit des Landes zu bedrohen begannen.

der Menschheit untergegangen und »nichts weiter als die gefährliche Fiktion eines als einheitliche Menschheit agierenden Universalakteurs«, so jedenfalls Bruno Latour (2017, S. 415). Ob aber dieser niederschmetternde Befund das letzte Wort behalten soll, werden wir noch diskutieren müssen.

V. »Anthropozän« als notwendige Warnung »prophylaktischer Apokalyptiker«

Die Rede vom »Anthropozän« ist kein Katastrophengerede und ihr geht es auch nicht um Weltuntergang. Wohl aber warnt sie vor der Möglichkeit von Katastrophen in der Absicht, dieselben zu verhindern. Denn Wege zu einer möglichst holozän-ähnlichen Gestaltung des Anthropozäns werden nur dann zu finden sein, wenn die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Erdsystemforschung ernstgenommen und aufgegriffen werden.

Die Herausforderungen im Anthropozän überfordern das Fassungsvermögen von *Homo sapiens*, hatte er sich doch in seiner Geschichte nie mit den Folgen seines Handelns in mehr als tausend Jahren, nie auch mit einem Bruch des Erdsystemes und schon gar nicht mit seinem möglichen Ende befassen müssen. Jetzt aber muss er sich mit den Möglichkeiten einer globalen ökologischen Katastrophe auseinandersetzen, und das ist Teil des wirklich Neuen im Anthropozän. Prometheus muss wieder sehen lernen: »Die ökologische Katastrophe, so wie sie sich gegenwärtig ereignet, stellt die Menschheit irreversibel in eine apokalyptische Situation. Die Moderne ist an ihrem Ende eine Endzeit geworden, weil die Situation des drohenden, des durchaus möglichen Endes sich nicht mehr rückgängig machen lässt.« (Taxacher 2012, S. 16) Diese Einsicht zwingt *Homo sapiens* zur Auseinandersetzung mit der Apokalyptik: »Die Apokalyptik ist tatsächlich ein Wesensmerkmal der Moderne.« (Ebd., S. 110) »The end of humans is possible«, und wer dies leugne, begehe einen Fehler (Hamilton 2017, S. 114). Wir wissen, was kommt, doch die genaue Gestalt des Kommenden kennen wir nicht: »The Anthropocene will surprise us again and again because it marks a shift in the Earth from predictability to volatility.« (Ebd., S. 133)

Auch jenseits solcher apokalyptischen Vorstellungen sind die Aussichten auf die Zukunft düster. Denn *Homo sapiens* wird im Anthropozän seine Ko-Evolution mit dem Erdsystem nicht ohne Verletzungen ins Werk setzen können. Hierzu könnte ein ethisches Dilemma gehören, folgen wir Wolfgang Haber: »Humanität (Ethik, Gerechtigkeit, individuelle Rechte, Würde, Wert) und Ökologie (Organisation des Lebens in der Natur) sind grundsätzlich unvereinbar, aber im Doppelwesen Mensch miteinander verknüpft.« Für den Biologen wird am Ende die Ökologie siegen: »Die Übertragung humanitärer Prinzipien auf die Organisation allen Lebens auf der Erde (zum Beispiel bei der Erhaltung biologischer Vielfalt) wird scheitern [...]. Stattdessen werden die ökologischen Selbstregulierungen schrittweise wieder auf die menschliche Population übergreifen, ohne dass diese es verhindern kann.« (Haber 2016, S. 35) Wie dem auch sei, die Herausforderungen sind gewaltig, und auf sie sind Gesell-

schaft und Politik nicht eingestellt: »Die Menschheit hat nie eingeübt, die Rückmeldungen der Natur als den primären ›gegnerischen‹ Faktor bei ihrem Handeln einzukalkulieren.« (Taxacher 2012, S. 42)

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass sich Menschen weigern, die Wirklichkeit im Anthropozän zur Kenntnis zu nehmen. Rasch wird mit dem Vorwurf des Katastrophismus belegt, wer lediglich die Erkenntnisse der Erdsystemforschung berichtet: »Sobald man mit gewisser Ernsthaftigkeit, durchaus unaufgeregt, von ökologischen Veränderungen spricht, wird man sofort beschuldigt, sich in ›apokalyptischer‹ oder, etwas maßvoller, in ›katastrophistischer Rede‹ zu ergehen. Dann kann man das Problem auch frontal angehen und antworten: ›Ja, natürlich. Worüber sollten wir denn sonst sprechen?! Die Moderne lebt insgesamt in der Apokalypse, oder genauer, *nach* der Apokalypse.« (Latour 2017, S. 329f.) In der Tat führen die Flucht vor der Wirklichkeit und die Leugnung wissenschaftlicher Erkenntnisse – nicht selten mit einer antiwissenschaftlichen Attitüde vorgetragen (Hamilton 2017, S. 92) – zu keinen Auswegen aus den Dilemmata des Anthropozäns. Im Gegenteil gibt es, wie Günther Anders schon 1972 bemerkte, die »Chance«, »als ›prophylaktische Apokalyptiker‹ aufzutreten, die kein anderes Ziel haben als das, »die Apokalypse zu unterbinden. Apokalyptiker sind wir ausschließlich, um *unrecht* zu *bekommen*.« (Günther Anders [1972]: Endzeit und Zeitenende, S. 179, zit. nach Latour, S. 370) »Die Apokalypse ist ein Aufruf, endlich rational zu sein, mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen.« (Latour 2017, S. 372) Dazu gehört die Verabschiedung von falschen Narrativen vom Fortschritt: »Wenn wir davonkommen wollen, dürfen wir nicht länger an die einstige Zukunft glauben.« (Ebd., S. 413) Doch diese Einsicht wird durch die Langlebigkeit harmonisierender Narrative verdeckt, erinnert sei nur an das ständig in Anspruch genommene Stereotyp von der unberührten Natur oder an die Beliebtheit von Natur- und Tierfilmen. Zu diesen Fluchten gehört die Gleichzeitigkeit von Massentierhaltung und Tierromantik oder die perverse transhumane Vision, die »die menschliche Evolution in eine Art Videospiele« verwandelt, »das derjenige gewinnt, der die Ausstiegsklappe entdeckt.« (Rushkoff 2018) Doch eine solche Ausstiegsklappe gibt es nicht und die Visionen von Superreichen, mit Technologien dem Verhängnis zu entkommen (etwa durch Kolonisierung des Mars, Umkehrung von Alterungsprozessen, Speicherung des Verstandes auf Superrechnern etc., vgl. hierzu Rushkoff 2018), halten der garstigen Wirklichkeit nicht stand. Nicht zuletzt gehört zu solchen Fluchten die Verzweigung der Herausforderungen im Anthropozän mit Redewendungen wie »so schlimm wird es schon nicht kommen«, »schon seit vierzig Jahren wird die ökologische Katastrophe beschworen« und: »Der Mensch hat noch immer die Technologien entwickelt, die er braucht.« In seiner prometheischen Variante trägt diese letzte Hoffnung den Namen »Geoengineering« und meint sowohl unterschiedliche Technologien zur Entnahme von CO₂ aus der Atmosphäre (Carbon Dioxid Removal, CDR) als auch zur Begrenzung der Sonneneinstrahlung (Solar Radiation Management, SRM). Beide Wege sind hochriskante Irrwege (Bruhn 2016), die aber längst von großen Weltkonzernen vorangetrieben werden – es ist höchste Zeit, dass diese Forschungen den Unternehmen weggenommen werden. All dies hilft nicht, denn es hilft nur, den Tatsachen nüchtern ins Auge zu sehen, auch wenn wir sie nicht recht zu fassen vermögen:

Das Narrativ vom Anthropozän »is not a story we *want* to believe in; it is one we are compelled to accept.« (Hamilton 2017, S. 78; Hervorhebung im Original) Dies ist auch gegen den Hinweis einzuwenden, *Homo sapiens* müsse erst die Folgen seines Handelns erfahren, bevor er imstande sei, zu begreifen, was er getan habe, die Veränderungen des Erdsystems aber seien (noch) außerhalb des Erfahrungshorizontes (vgl. hierzu Latour 2017, S. 239). Einer solchen Einschätzung hält Latour entgegen, dass wir sofort bei dem geringsten terroristischen Anschlag – und ich ergänze: und habe er sich auch in noch so weiter Ferne ereignet – »wie ein Mann« reagieren würden, die wissenschaftliche Einsicht aber, wir seien die Auslöser der »sechsten Auslöschung der Arten auf der Erde« nur mit einem »müden Lächeln« beantworten würden (Latour 2017, S. 325). Doch genau darum geht es: einzusehen, dass das »müde Lächeln« als Antwort auf wissenschaftliche Erkenntnis genau das Verdrängte herbeiführen wird. Wenn wir uns aber der wissenschaftlichen Fernsicht auf mögliche künftige Ereignisse als Folge des menschlichen Verhaltens nicht verschließen (und nur dann), werden wir zugleich jene Handlungsmöglichkeiten erkennen, von denen uns die Erdsystemforschung auch berichtet (s. o.). Dass es nämlich zur Katastrophe nicht kommen muss und dass schon gar kein Weltuntergang bevorsteht, dass es vielmehr noch nicht zu spät ist, um das Anthropozän möglichst holozän-ähnlich zu gestalten, sodass es auch für menschliches Leben auf der Erde einen ausreichend sicheren erdsystemischen Rahmen gibt. Und dass die Menschheit – und jetzt eben doch als Kollektiv – alle wissenschaftlichen Erkenntnisse, technologischen Möglichkeiten und ökonomischen Ressourcen zur Bewältigung der Herausforderungen hat. Allerdings sagt uns die Erdsystemforschung auch, dass wir noch etwa zwei Generationen Zeit zum Umsteuern haben. Von daher droht die Abwehr wissenschaftlicher Erkenntnis mit dem billigen Vorwurf, das alles sei nichts als Katastrophengerede, in unverantwortlicher Weise – zur Katastrophe zu führen. Es führt kein Weg daran vorbei: Jede erfolversprechende Therapie setzt eine nüchterne Diagnose voraus.

VI. »Anthropozän« als Plädoyer für eine politische Strukturethik

»Anthropozän« kann als Narrativ von Widersprüchen angesichts menschlicher Eingriffe in das Erdsystem als Plädoyer für eine politische Strukturethik gelesen werden, die die alte Gerechtigkeitsfrage als Frage einer planetarischen Gerechtigkeit neu buchstabiert.

Das Scheitern des großen Fortschrittsnarratives der Aufklärung im Anthropozän, sein Abgleiten in den technologischen Machbarkeitswahn und in die ökonomische Maßlosigkeit der Moderne also, stellt die alte ethische Frage nach Freiheit und Verantwortung neu: Nicht mehr geht es nur um das Verhältnis der Menschen zueinander, sondern auch um das Verhältnis von *Homo sapiens* zur Erde (vgl. Hamilton 2017, S. 150). Er hat die Freiheit und die Macht, das Erdsystem zum Guten oder zum Schlechten zu verändern. Er hat die Freiheit, so in das Erdsystem einzugreifen, dass seine eigenen erdsystemischen Lebensgrundlagen zerstört werden, oder stattdessen nach einer Versöhnung mit der Erde zu streben (»recon-

ciliation with the Earth«, ebd., S. 124). Er kann die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Erdsystemforschung negieren oder sie als handlungsleitend in die Gestaltung seiner Weltbeziehungen integrieren. Er kann die alten Gerechtigkeitsfragen gegen Fragen einer neuen planetarischen Gerechtigkeit (die mehr als ökologische Gerechtigkeit ist, da sie die Zukunft der menschlichen Zivilisation zum Gegenstand hat) ausspielen, er kann aber auch begreifen, dass der Versuch einer Versöhnung mit der Erde die neue Gerechtigkeitsfrage ist: »Nun, da erstmals nicht nur das Schicksal von Regionen in den Händen unserer Entscheidungen liegt, sondern der Zustand des Planeten als Ganzem, stellen sich die alten Fragen nach Freiheit, Verantwortung und Gerechtigkeit mit großem Nachdruck und mit Kulturen überspannender Dringlichkeit.« (Lucht 2016) Diese Fragen aber verlangen in der Bedrohungslage des Anthropozäns nach einem globalen Diskurs, und der wird in einer globalisierten Welt, die nie zum Globalen Dorf, sondern nur zu einer globalen und brutalen Wettkampfarena geworden ist, erst noch zu lernen sein.

Doch wer ist in der rauen Wirklichkeit des Anthropozäns das gestaltende historische Subjekt, wo es doch auf der konkreten Handlungsebene weder »den« Menschen noch »die« Menschheit gibt? Letztere ist kein geschäftsfähiges Subjekt, dennoch aber können die zerstörerischen Potenziale von *Homo sapiens* nur kollektiv kontrolliert werden: Angesichts der sehr begrenzten Gestaltungspotentiale des Individuums muss es um globale Ordnungen gehen. Zur Wahl stehen Strukturen, Institutionen und Kulturen, die jetzt noch von Mächtigen kontrolliert werden, die ihnen aber entrissen werden müssen (vgl. Hamilton 2017, S. 126f.). »The agency we speak of is a collective one, the more so as individuals report a declining sense of control over their lives and rising vulnerability in a globalized world.« (Hamilton 2017, S. 53; ähnlich Baumgartner 2017) Hier also stehen wir vor einem Dilemma, das wir schon vom Scheitern der Debatten über *Global Governance* seit den 1990er-Jahren her kennen. So gibt es zum Beispiel für das Völkerrecht keine Weltinnenpolitik, und internationales Umweltrecht bleibt auf das Völkervertragsrecht angewiesen, das jedem Vertragspartner das Recht zubilligt, wieder auszuschneiden, wann immer es ihm beliebt (ein Beispiel hierfür sind die USA unter der Präsidentschaft von Donald Trump). Da es aber um die Zukunft der Menschheit als Gesamt aller Menschen geht (»Was immer auch zukünftige Menschen haben werden, sie werden es gemeinsam haben«, so Rushkoff 2018), könnte das völkerrechtliche Prinzip der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten zur Verhandlung anstehen – ein überaus vermintes Gelände mit gefährlichen Irrwegen. Vor diesem Hintergrund wird Ethik im Anthropozän vor allem eine politische Strukturenethik sein müssen, die sich den Widersprüchen einer gleichermaßen globalisierten und fragmentierten Welt stellt.

Auch sonst wird Ethik im Anthropozän in neuer Weise eine Ethik struktureller Widersprüche sein: Einerseits ist der Einzelne angesichts der schier Dimensionen der Herausforderungen im Anthropozän grundsätzlich überfordert, ihm erschließen sich Folgen seines Handelns, die sich erst nach mehr als tausend Jahren zeigen werden, kaum, und neue globale Strukturen zu schaffen, übersteigt seine Gestaltungspotenziale bei weitem. Andererseits ist mit *Homo sapiens* auch der Einzelne an seine Verantwortung für die Versöhnung mit der Erde zu erinnern, denn es besteht angesichts seiner faktischen Macht die Notwendigkeit

eines neuen Anthropozentrismus, der nicht Herrschaft begründet, sondern den Menschen daran erinnert, dass er nur durch Wahrnehmung seiner Verantwortung zum Menschen wird (Hamilton 2017; ähnlich Taxacher 2012, S. 113). Worin aber besteht dann die Verantwortung des Einzelnen im Sinne einer Strukturenethik konkret? Diese Frage zu stellen, und das versteht sich von selbst, heißt nicht, individuelle ethische Anforderungen zu bagatellisieren, wohl aber, sie in Grenzen des Möglichen zu politisieren. Zu den Widersprüchen, mit denen eine Ethik im Anthropozän zu handeln haben wird, gehört auch, dass die zerstörerischen Eingriffe in das Erdsystem zu einem großen Teil nichtintentionale Folgen des Verhaltens von Menschen sind. Wie aber sind dann Verantwortlichkeiten zuzuweisen? »It is exceedingly difficult to establish responsibility for small, cumulative, and seemingly inconsequential actions by both individuals and communities that, when taken together, cause massive irreversible harm.« (Schmidt et al. 2016, S. 8)

Trotz und gerade wegen solcher Dilemmata und Widersprüche und im Blick auf die erdgeschichtliche Ungewissheit, ob eine holozän-ähnliche Gestaltung des Anthropozän noch gelingt, ist es höchste Zeit, dass Gesellschaften in aller Welt die Auseinandersetzung mit den ethischen Fragen im Anthropozän als Priorität begreifen. Hierfür kann der Begriff »Anthropozän« werben, denn er kann helfen, das Globale und Lokale, das Strukturelle und Individuelle, das Gegenwärtige und das Zukünftige aufeinander zu beziehen und ein neues Bewusstsein für die Verankerung von Mensch/Kultur/Gesellschaft im Erdsystem zu schaffen als Kompass einer holozän-artigen Gestaltung des Anthropozäns. In diesem Sinne ist dann »Anthropozän«, um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen, unentbehrlich.

Literatur

- Baier, T. (2018): Artensterben: In der Natur ist etwas aus dem Gleichgewicht geraten, in: Süddeutsche Zeitung Online, 02.07.2018 [www.sueddeutsche.de/wissen/artensterben-in-der-natur-ist-etwas-aus-dem-gleichgewicht-geraten-1.4036938;02.07.2018].
- Baumgartner, C. (2017): Transformation of stewardship in the Anthropocene, in: Deane-Drummond, C.; Bergmann, S.; Vogt, M. (2017), S. 53–66.
- Brand, U.; Wissen, M. (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München.
- Brondizio, E. S. et al. (2016): Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration, in: Global Environmental Change 39 (2016), S. 318–327 [[dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006](https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006); 20.06.2018].
- Bruhn, T. (2016): Der Mensch als Pilot im Raumschiff Erde? Das Konzept vom Anthropozän, Geoengineering und der Klimawandel, in: Bundeszentrale für politische Bildung: Dossier Anthropozän [www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/anthropozan/216922/geoengineering-und-klimawandel;20.06.2018].
- Chakrabarty, D. (2015): The Human Condition in the Anthropocene. The Tanner Lectures in Human Values, New Haven [tannerlectures.utah.edu/Chakrabarty%20manuscript.pdf; 27.02.2018].
- Deane-Drummond, C.; Bergmann, S.; Vogt, M. (Hrsg.) (2017): Religion in the Anthropocene, Eugene.
- Finney, S. C.; Edwards, L. E. (2016): The »Anthropocene« epoch: Scientific decision or political statement?, in: GSA Today 26, S. 3–4 [www.geosociety.org/gsatoday/archive/26/3/article/i1052-5173-26-3-4.htm; 21.05.2018].
- Fischer, H. et al. (2018): Paleoclimate constraints on the impact of 2° C anthropogenic warming and beyond, in: Nature Geoscience 11, S. 474–485 [doi.org/10.1038/s41561-018-0146-0; 09.07.2018].

- Haber, W.; Held, M.; Vogt, M. (Hrsg.) (2016): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München.
- Haber, W. (2016): Anthropozän – Folgen für das Verhältnis von Humanität und Ökologie, in: Haber, W. et al. 2016, S. 19–37.
- Hamilton, C. (2017): Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene, Cambridge; Malden.
- Harari, Y.N. (2017): Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, Bonn.
- Heintel, P. (2007): Über Nachhaltigkeit. Geschichtsphilosophische Reflexionen, in: Krainer, L.; Trattnig, R. (Hrsg.): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven, Positionen, München, S. 37–64.
- Honecker, M. (1997): Grundzüge der Sozialethik, Berlin; New York.
- Josephson, P. (2010): Umweltschäden des Kalten Krieges in der UdSSR, in: Greiner, B.; Müller, C.T.; Weber, C. (Hrsg.): Ökonomie im Kalten Krieg, Hamburg, S. 326–346.
- Kumari, R. et al. (2018): Groundswell: Preparing for Internal Climate Migration, Washington [openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29461; 20.06.2018].
- Latour, B. (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.
- Leinfelder, R.; Niebert, K. (2018): Willkommen im Anthropozän. Diskurs über das »Menschenzeitalter« als wissenschaftliche Basis für wirksame Politik, in: umwelt aktuell 3, S. 8–9.
- Liedke, G. (2006): Auch die Schöpfung wird befreit werden, in: Junge Kirche 1, S. 1–3.
- Lucht, W. (2016): Welchen Ort hat die Menschheit in den Ordnungen der Welt? Ethische und philosophische Überlegungen zum Anthropozän, in: Bundeszentrale für politische Bildung: Dossier Anthropozän [www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/anthropozan/; 03.09.2017].
- Raftery, A.E. et al. (2017): Less than 2° C warming by 2100 unlikely, in: Nature Climate Science Online, 31.07.2017 [www.nature.com/articles/nclimate3352; 14.06.2018].
- Rockström, J. (2015): Bounding the Planetary Future: Why we need a Great Transition, Great Transition Initiative [www.greattransition.org/publication/bounding-the-planetary-future-why-we-need-a-great-transition; 07.06.2016].
- Rushkoff, D. (2018): Nur die Reichsten überleben, in: Süddeutsche Zeitung, 11. Juli 2018.
- Schmidt, J. J.; Brown, P. G.; Orr, C. J. (2016): Ethics in the Anthropocene: a research Agenda, in: The Anthropocene Review, 3 (3), S. 188–200 [journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2053019616662052; 20.01.2018].
- Steffen, W. et al. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: Science 347, 1259855 [science.sciencemag.org/content/347/6223/1259855; 18.03.2015].
- Steffen, W. et al. (2015): The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration, in: The Anthropocene Review 2 (1), S. 81–98 [journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2053019614564785; 21.01.2018].
- Taxacher, G. (2012): Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit, Gütersloh.
- Unmüßig, B. (2018): Anthropozän: Mensch macht Epoche [www.boell.de/de/2018/02/15/anthropozan-mensch-macht-epoche; 16.06.2018].
- Waters, C. N. et al. (2016): The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene, in: Science 351, aad2622 [science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622; 15.05.2018].
- Waters, C. N. et al. (2018): Global Boundary Stratotype Section and Point (GSSP) for the Anthropocene Series: Where and how to look for potential candidates, in: Earth-Science Reviews 178, S. 379–429 [doi.org/10.1016/j.earscirev.2017.12.016; 12.06.2018].
- WBGU (2018): Digitalisierung: Worüber wir jetzt reden müssen, Berlin [www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu.de/templates/dateien/veroeffentlichungen/weitere/digitalisierung.pdf; 29.06.2018].
- World Bank (Hrsg.) (2018): Groundswell. Preparing for Internal Climate Migration, Washington [openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29461; 29.06.2018].
- Werner, K. (2018): Silicon Valley: Ausverkauf der KI-Experten, in: Süddeutsche Zeitung Online, 04.07.2018 [www.sueddeutsche.de/wissen/silicon-valley-ausverkauf-der-ki-experten-1.4034313; 04.07.2018].
- Zalasiewicz, J. (2015): Wird der Mensch einem Erdzeitalter seinen Namen geben? in: Bundeszentrale für politische Bildung: Dossier Anthropozän [www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/anthropozan/; 20.06.2018].
- Zalasiewicz, J. et al. (2015): When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal, in: Quaternary International 383, S. 196–200 [doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045; 14.06.2018].
- Zalasiewicz, J.; Waters, C. (2015): The Anthropocene, Oxford Research Encyclopedia of Environmental Science [dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780199389414.013.7; 20.05.2018].
- Zalasiewicz, J. et al. (2017): The Working Group on the Anthropocene: summary of evidence and recommendations 2016, in: Anthropocene 19, S. 55–60 [doi.org/10.1016/j.ancene.2017.09.001; 20.06.2018].

Verwüstung oder Sicherheit: Die Erde im Anthropozän

Wolfgang Lucht

Vor erst 150 Jahren, im Jahre 1864, machte Édouard Lartet in La Madeleine in Südfrankreich einen für seine Zeit schockierenden Fund: Arbeiter waren bei Grabungen auf ein Fragment aus Mammutelfenbein gestoßen. Darauf befand sich eine feine Gravur, die mit bestechender Lebendigkeit das Abbild des Tieres selbst, eines Mammuts zeigte. Dies war der erste Beweis, dass Menschen tatsächlich zur selben Zeit wie Mammuts gelebt hatten. Dass das Mammut kein Elefant, sondern eine ausgestorbene Tierart sei – und dass Tierarten also überhaupt aussterben können – war ebenfalls erst nach langen Kontroversen etabliert worden. Da das Mammut eine Erscheinung der Eiszeit ist, bedeutete die Entdeckung auch, dass das Klima sich während der Existenz der Menschheit verändert hatte. Deren Alter war bislang stark unterschätzt worden.

Angesichts solcher natürlicher Variabilität von Klima und Umwelt sollte es nicht verwundern, dass der Mensch, durch seine heutige Zahl, seine Affluenz und seine technologische Potenz geradezu disruptiv auf das Erdsystem einwirkt, etwa hinsichtlich der atmosphärischen Konzentration von Kohlendioxid oder des Reichtums an Tier- und Pflanzenarten. Er löst damit eine Reaktion des Erdsystems aus, welche den Gesetzmäßigkeiten der Physik und Chemie komplexer Systeme folgt und die Anpassungsfähigkeit wichtiger ökologischer Systeme an ihre Grenzen führt. Diese uns von den modernen Erdsystemwissenschaften vor Augen gestellte Situation bedeutet eine der größten Herausforderungen, welcher sich die Menschheit je gegenüber gesehen hat.

Die heutige Erde im Kontext ihrer Geschichte

Die Erde ist ein komplexer Planet (Lenton & Watson 2011). Jedoch lassen sich einige Feststellungen über ihre Geschichte bis zur heutigen Zeit machen (Zachos et al. 2001):

- Vor 2,6 Millionen Jahren begann auf der Erde eine lange Serie von Eiszeitzyklen. Diese setzen sich bis heute fort. Lange und in sich variable Eiszeiten mit einer Länge von bis zu 100.000 Jahren wurden von deutlich kürzeren zwischeneiszeitlichen Warmzeiten mit einer Dauer von ca. 10.000 Jahren unterbrochen. Wir leben heute in einer solchen Zwischeneiszeit: der Jetztzeit des Holozäns. Die bislang letzte Eiszeit endete vor ungefähr 12.000 Jahren. Seither war das Klima der Erde zwar regional mitunter variabel, global gesehen aber über Jahrtausende kaum verändert.

- Die derzeitige Zwischeneiszeit des Holozäns ist aus astronomischen Gründen ungewöhnlich langlebig. Ohne den Einfluss des Menschen würde sie vermutlich weitere 50.000 Jahre dauern (Berger & Loutre 2002).

Die Ursache der Eiszeitzyklen sind langfristige Variationen in der geometrischen Konstellation zwischen Erde und Sonne. Periodische Schwankungen in der Form der Umlaufbahn der Erde um die Sonne und in der Neigung und Ausrichtung ihrer Rotationsachse führen zu kleinen Schwankungen der Sonneneinstrahlung auf die Erde. Diese werden von Prozessen in Atmosphäre, Ozean und auf dem Land so verstärkt, dass Eiszeiten entstehen, schwinden und erneut beginnen. Eine entscheidende Rolle spielt dabei eine Umverteilung von Kohlenstoff zwischen der Atmosphäre, dem Ozean und der Landoberfläche sowie Veränderungen in den Wärme transportierenden atmosphärischen und ozeanischen Strömungen, in den Eismassen der Erde und dem Meeresspiegel (Ganopolski et al. 2017).

Die Eiszeiten waren verglichen mit dem heutigen Weltklima einige Grad kälter und deutlich trockener. Seit einigen Jahrtausenden hingegen erleben wir nun das wärmere und feuchtere Klima einer Zwischeneiszeit. Der Meeresspiegel ist hoch, die Vegetation hat sich bis weit in den Norden ausgebreitet, die Regenwälder finden günstige Bedingungen und die Eisbedeckung der Erde beschränkt sich auf die polaren Eiskappen und das Hochgebirge.

Die Menschheit im Kontext der Erdgeschichte

Über die Einbettung des Menschen in diese variable Klimageschichte können folgende Beobachtungen gemacht werden (Gamble 2007; Camps & Chauhan 2009):

- Der Mensch entstand als Gattung etwa in jener Zeit, in welcher die Erde vor 2,6 Millionen Jahren in ihre bis heute anhaltenden Eiszeitzyklen eintrat. Der Mensch ist also eine Lebensform der Eiszeitwelt.
- Während der bislang letzten Eiszeit breitete sich mit dem anatomisch modernen Menschen *Homo sapiens* eine neue Menschenart von Afrika über alle Kontinente aus. Er ist die einzige Menschenform, welche bis heute überlebt hat.
- Erst im Laufe der seit dem Ende der letzten Eiszeit bestehenden derzeitigen Zwischeneiszeit bildete die Menschheit mit ihrem Übergang zu Landwirtschaft, der Bildung von Städten und Staaten und der Entstehung von Schrift und Hochkultur, Handel und Technologie Zivilisationen aus.

Das trockene Klima der Eiszeit förderte die Ausbreitung von Savannen und Steppen in Afrika und Asien, und damit die Lebensräume von Frühmenschen, die sich spätestens vor 1,6 Millionen auf beiden Kontinenten etabliert hatten. Die kalten Steppen der nördlicheren Breiten waren hingegen für menschliche Besiedelung weniger geeignet und wurden vor allem in den wärmeren Zwischeneiszeiten besiedelt. Während bereits frühere Menschenformen wie

der *Homo erectus* oder *Homo neanderthalensis* über hohe technologische und vermutlich auch kulturelle Intelligenz verfügten, zeichnet sich das Denken von *Homo sapiens* durch eine fluide Verschmelzung von technischer, sozialer und logischer Intelligenz aus (Mithen 1996). Er überlebte als einziger bis heute die klimatischen und biogeografischen Krisen der Eiszeit (Finlayson 2010). Während auch er wie seine Vorgänger die meiste Zeit seiner Existenz als Jäger und Sammler nur eine der Lebensweise entsprechende geringe Population aufwies, erfolgte nach Ende der letzten Eiszeit unter den Bedingungen des Holozäns mit seinen oft eiszeitlich gebildeten Böden und dem warm-feuchten, weitgehend konstanten Klima der erstaunliche Übergang zu den Zivilisationen der Hochkulturen.

Es lässt sich feststellen: Der Mensch als Gattung hat noch niemals ein anderes Klima erlebt als jenes der Eiszeit, das also kälter als heute oder, für kurze Intervalle, ähnlich warm war; unsere eigene Menschenspezies *Homo sapiens* hat desgleichen noch niemals ein anderes Klima erlebt als jenes der Eiszeit und der letzten beiden Zwischeneiszeiten (einschließlich des gegenwärtigen Holozäns); die Zivilisationen des Menschen dagegen haben seit ihrem Anbeginn noch niemals ein anderes Klima erlebt als jenes des gegenwärtigen Holozäns.

Auch über das Phänomen des Menschen als emergente Erscheinung auf dem Planeten lassen sich einige wichtige Feststellungen treffen:

- Die Erde ist schon seit einer frühen Phase ihrer langen Geschichte das Produkt enger Koevolution des physischen Planeten mit dem Leben. Sie ist nicht ein Planet mit Leben, sondern ein lebender Planet (Lenton & Watson 2011).
- Umbrüche und Transformationen der Erde im Zuge der Erdgeschichte hatten nicht nur geologische und astronomische Ursachen wie die Kontinentaldrift, Vulkanismus oder große Meteoriteneinschläge, sondern waren ebenso die Folge unwahrscheinlicher biologischer Innovation, etwa eukaryotischer Zellorganisation, der Photosynthese oder der epigenetischen Steuerung der Multizellularität höherer Organismen.
- Der Mensch ist generisch aus der Evolution hervorgegangen und nicht nur mit den Primaten eng verwandt; man kann ihn jedoch mit seiner Fähigkeit zu kategorienbildender, grammatikalisch organisierter Sprache gleichzeitig verstehen als Träger einer kombinationsstatistisch gesehen unwahrscheinlichen »außerordentlichen Transition« (major transition), eines seltenen, evolutionstheoretisch grundlegenden Übergangs (Maynard Smith & Szathmáry 1995).

Es gibt kaum eine Eigenschaft der Erde, von der Temperatur und chemischen Zusammensetzung ihrer Atmosphäre über jene ihrer Böden und Sedimente bis hin zu ihrer Energiebilanz, die ohne Bezug auf das Leben erklärbar wäre (Vernadsky 1926; Lovelock 1979). Bemerkenswert ist, dass das Leben in seiner mehr als dreieinhalb Milliarden Jahre währenden Geschichte nie ausgestorben ist und sich die Temperatur der Erde die gesamte Zeit über im Korridor habitabler Verhältnisse bewegt hat, obwohl die Leuchtkraft der Sonne sich in dieser Zeit um ein Viertel erhöht hat. Leicht wäre es denkbar gewesen, dass die geophysiologischen

Verhältnisse der Erde zu einer Auslöschung des Lebens geführt hätten, wie es möglicherweise auf dem Mars der Fall war. Dies legt den Gedanken nahe, dass der Planet mit seinem Leben möglicherweise ein selbstregulierendes System zugunsten habitabler Bedingungen bildet (Lovelock 1979). Eine bewusste oder auf irgendeine Weise sogar absichtsvolle Steuerung ist damit nicht impliziert. Es handelt sich um die kybernetische Selbstregulierung eines Systems mit wirksamen Rückwirkungsschleifen.

Aus der Evolution entstand die Menschheit mit ihren besonderen Eigenschaften. Historisch hat der Mensch sich in den verschiedenen Kulturen in der Regel als den Tieren nicht vergleichbare einzigartige Erscheinung empfunden. Die Evolutionstheorie Darwins gab der Vorstellung begründeten Aufschwung, dass der Mensch dagegen nicht mehr als eine weitere Variante der von der Evolution hervorgebrachten Formen sei und sich, wenn er von seiner von sich selbst eingenommenen Sichtweise auf die Welt abzusehen versuche, nicht als in irgendeiner Weise außergewöhnlich verstehen könne. Aus der Sicht unwahrscheinlicher biologischer Innovationen ist jedoch festzustellen, dass er eine der wenigen »großen Innovationen« der Evolutionsgeschichte verkörpert.

Das Leben zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht neu aus toter Materie entsteht. Jedes Leben entsteht aus anderem Leben. Die in ihm enthaltene Information wird durch Vererbung an die nächste Generation weitergegeben. Die Biosphäre der Erde ist damit seit ihren Anfängen ein großer, sich evolutionär durch Vererbungsketten entwickelnder Informationsstrom. Erst die Menschheit wurde zur Trägerin des vierten dafür zur Verfügung stehenden Informationskanals und somit evolutionstheoretisch bedeutend (Jablonka & Lamb 2005). Neben der genetischen, epigenetischen und verhaltens- beziehungsweise imitationsbasierten Informationsweitergabe zwischen Generationen kann der Mensch zusätzlich durch symbolische Sprache und Schrift Informationen weitergeben und Informationen kumulierende Kulturen bilden. Die Eigenschaften der Vererbung symbolischer Information sind denjenigen der genetischen Vererbung informationstheoretisch auf interessante Weise ähnlich. Der Mensch ist also eingebunden in die Evolution und dennoch eine signifikante Erscheinung, die heute planetare Konsequenzen hat. Ob diese Entwicklung langfristig erfolgreich verlaufen wird, ist vollkommen offen.

Die Erde im Anthropozän

Die Menschheit verändert seit Beginn der Industrialisierung die Erde kollektiv, so stark, dass sie den Zustand des Holozäns zu verlassen im Begriff ist: jenen Zustand, der sie seit dem Beginn der Zivilisation begleitet hat. Es steht eine Entwicklung der Erde bevor, welche in der jüngeren Erdgeschichte ebenso ohne Beispiel ist wie in der Geschichte der Menschheit. Die Erde wird in einen Zustand überführt, welchen sie in Abwesenheit des Menschen nicht annehmen würde.

Die Hauptdimensionen der menschlichen Einwirkung auf das Erdsystem sind

- der anthropogene Klimawandel durch erhebliche Emissionen von klimawirksamen Treibhausgasen durch den Menschen;
- die anthropogene Überformung wichtiger biogeochemischer Kreisläufe der Erde durch menschliche Aktivitäten;
- die anthropogene Vernichtung ökologischer Habitats und Landschaften durch die expandierende Inanspruchnahme von Landfläche durch den Menschen sowie
- die anthropogene chemische Vergiftung der Umwelt durch natürlich nicht vorkommende, oft toxische Substanzen.

Ein Phänomen von planetarem Ausmaß wurden diese Umweltprobleme infolge der »Großen Beschleunigung«, einer sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts systemisch selbst verstärkenden Entwicklung (Steffen et al. 2015). Deren Ursache ist die zunehmende Vernetztheit der Menschheit, ihr Zugang zu großen Mengen an Energie (derzeit vor allem aus fossilen Quellen), wachsende technische Potenz infolge institutionalisierter wissenschaftlicher Forschung und technologischer Innovation sowie die inhärente Wachstumsorientiertheit kapitalistisch verfasster Gesellschaften (Cosgrove 1994). Die Folgen waren eine rasch anwachsende, materiell wohlhabender werdende Weltbevölkerung und entsprechend zunehmende Volumina der benötigten, produzierten, konsumierten und zu entsorgenden Materialien. Diese Stoffströme zum Unterhalt sozial-ökonomischer Prozesse (Fischer-Kowalski & Weisz 1999) brachten einen schnell ansteigenden Verbrauch von Umweltressourcen mit sich, sowohl für die Versorgung der Gesellschaften mit Materialien als auch für die Entsorgung der anfallenden Abfälle und Emissionen.

Die Möglichkeiten der Erde, die Menschheit mit solch reichhaltigen Ressourcen zu versorgen, ist heute im Rahmen derzeit bestehender Technologien vielfach erschöpft (Meadows et al. 1972; Haberl et al. 2007). Die Menschheit hat damit begonnen, die Substanz der ökologischen Potenziale aufzuzehren, welche die Basis ihrer eigenen zivilisatorischen Funktionsweise ebenso wie jene eines Großteils des restlichen Lebens auf der Erde ist. Sie nutzt heute bereits das 1,7-Fache der regenerativen ökologischen Leistungsfähigkeit der Erde (in den reicheren Ländern summiert sich die Übernutzung auf das 2- bis 4-Fache). Zudem ist die Biosphäre der Erde bereits heute stark anthropogen überformt (Ellis 2005).

Die Veränderungen nehmen folgenden Charakter an:

- Mittelwerte wichtiger Kenngrößen der Erde als System verschieben sich unter menschlichem Einfluss, zum Beispiel die mittlere Temperatur der Erde (IPCC 2013).
- Die Variabilität wichtiger Kenngrößen der Erde verändert sich, dadurch werden zum Beispiel extreme Wetterereignisse zahlreicher oder stärker und neue Extremwertrekorde häufiger erreicht.

- Das Überschreiten kritischer Schwellenwerte im Erdsystem, sogenannter Kippunkte, bewirkt die mitunter irreversible Transformation größerer Teilsysteme des Gesamtsystems Erde in einen anderen Zustand. Wahrscheinliche Kippunkte im Klimasystem der Erde betreffen die Muster der großräumigen Ozeanzirkulation, die Stabilität wichtiger Eismassen der Erde, der Monsun-Systeme in Asien und Afrika sowie der Biome des Amazonas und der borealen Zone (Lenton et al. 2008).
- Systeme mit inhärenten Mechanismen der Anpassung, wie sie sowohl ökologischen als auch sozialen Systemen eigen sind, erleiden abrupte Übergänge in einen anderen Zustand, wenn die Grenzen ihrer Anpassungsfähigkeit durch Größe oder Geschwindigkeit der externen Treiber überschritten werden. Ein extremes Beispiel hierfür ist das Eintreten des Todes bei Organismen und das Umkippen oder Absterben von Ökosystemen.

Es erscheint unwahrscheinlich, dass in einer geophysisch und geoökologisch erheblich veränderten Welt die Gesellschaften des Menschen eine ungestörte kontinuierliche Entwicklung erfahren könnten. Zwar ist der Mensch seiner Natur nach sogar antizipativ anpassungsfähig, aber Zivilisationen sind von einer Vielzahl komplex miteinander verknüpfter Abläufe abhängig, welche sie anfällig für Störungen ihrer ökologischen Grundlagen machen. Wenn Atmosphäre, Ozeane und Biosphäre in einen Zustand ohne Analogon in der jüngeren Erdgeschichte wechseln, ist zu erwarten, dass die Gesellschaften der Erde mit ähnlich grundsätzlichen Transformationen konfrontiert sein werden. Die Frage ist also, ob solche Transformationen zur Begrenzung der globalen Umweltkrise bewusst herbeigeführt oder ob sie aufgrund planetarer Umweltveränderungen lediglich erlitten werden – in komplexen Gesellschaften mit ihren vielfältigen funktionalen Voraussetzungen möglicherweise in Form eines Kollapses der Zivilisationen in ihrer heute bekannten Form (Tainter 1996; Costanza et al. 2007).

Die folgenden Beispiele illustrieren, wie tiefgreifend die Menschheit in das Erdsystem eingreift und welch grundsätzlicher Natur die Folgen sind, wenn nicht umgehend entschieden gegengesteuert wird (IPCC 2013):

- Ohne ein Ende anthropogener Treibhausgasemissionen in den nächsten 30 Jahren wird sich die Erde bei der Fortsetzung des derzeitigen Trends bis zum Ende dieses Jahrhunderts um vier bis fünf, bis zum Ende des kommenden Jahrhunderts um sieben bis acht Grad Celsius gegenüber dem vorindustriellen Niveau erwärmen. Dabei handelt es sich um globale Mittelwerte. Über Land ist die Erwärmung noch größer, und sie kann sowohl regional als auch jahreszeitlich deutlich höher liegen. Im globalen Mittel nimmt der Niederschlag zu, da in einer wärmeren Atmosphäre mehr Wasser zirkulieren kann. Die Erwärmung der Erde durch den Menschen erfolgt in einer Situation, in der sich die Erde erdgeschichtlich bereits in einer Warmzeit befindet.
- Ist die Temperatur der Atmosphäre erhöht, speichern die Ozeane diese Wärme. Die Erde wird damit langfristig und nachhaltig erwärmt.

- Die mit erheblicher Erwärmung der Erde einhergehenden Veränderungen des Klimas und der Wettersysteme führen zu Wettermustern mit sich regional teilweise verstärkender Dürre, teilweise deutlich zunehmenden Niederschlägen. Der Charakter und die Eigenschaften der Vegetationsdecke der Erde und der von ihr abhängigen Ökosysteme reagieren empfindlich auf solche Veränderungen (Ostberg et al. 2013).
- Zu den größten Gefahren des Klimawandels zählen Veränderungen in den großräumigen Zirkulationsmustern von Atmosphäre und Ozeanen. Beide transportieren große Mengen an Energie und bestimmen entscheidend das Wetter betroffener geografischer Regionen. Diese Strömungssysteme entstehen als komplexe Reaktionen des Erdsystems auf eine relativ gleichmäßig strukturierte Einstrahlung der Sonne. Ihre Eigenschaften können aufgrund dieser Komplexität bei sich verändernden Bedingungen in andere Organisationsformen umschlagen.
- Während auf der gesamten Erdoberfläche ein Erwärmungstrend besteht, kühlt sich eine charakteristische Region im Nordatlantik ab. Dies weist bereits heute auf eine verminderte Wärmezufuhr durch die Umwälzungsströmung des Atlantik («Golfstrom») hin (Rahmsdorf et al. 2015; Caesar et al. 2018). Diese wird von Salzgehaltsdifferenzen angetrieben, welche sich durch den Eintrag weniger salzreicher Wassermassen infolge von Eisschmelze im Klimawandel verändern. Die Folgen der vermutlich bereits heute abgeschwächten Strömung sind unter anderem merklich veränderte Wettermuster in Westeuropa sowie Schneekatastrophen in den Wintern an der Ostküste Amerikas.
- Die Analyse atmosphärischer Daten zeigt, dass die Häufigkeit von klimatischen Extremereignissen stark zugenommen hat, welche mit Ausbuchtungen der Jetstream-Strömungen zu tun haben, einem die Erde umspannenden Windsystem, das verschiedene Luftmassen voneinander trennt. Vermehrt treten Ausstülpungen der Strömung nach Süden und Norden auf, welche sich durch eine komplexe Resonanz verschiedener Wellenformen, anders als in früheren Zeiten, selbst stabilisieren (Petoukhov et al. 2013). Dadurch entstehen mehrwöchige Hitzeperioden mit Dürre einerseits, anhaltende Kaltlufteinbrüche andererseits. Umgelenkte Strömungen können zu starken Regenfällen mit epochalen Überflutungen führen. Die Ursache liegt vermutlich in der Abnahme der Temperaturdifferenz zwischen äquatorialen und arktischen Breiten, welche entsteht, weil sich im Klimawandel die Arktis stärker erwärmt als das Mittel des Globus.
- Die Auswirkungen des Klimawandels auf die Ökosysteme der Erde sind umfassend und tiefgreifend. Die durch sie bewirkten Verschiebungen der biogeochemischen Verhältnisse implizieren selbst bei moderatem Klimawandel eine erhebliche Störung von Biomen und mit ihnen zusammenhängender Ökosysteme und deren Transformation in einen anderen Zustand. Diese bevorstehende ökologische Krise der Welt findet auf allen Kontinenten statt (Gerten et al. 2013). Die landwirtschaftliche Produktivität wird zwar in einigen Regionen infolge des Klimawandels zunächst steigen, bei weiterer Erwärmung insgesamt aber deutliche Verluste verzeichnen.
- Auch ohne den Klimawandel wird die Biosphäre der Erde, ihre für den Menschen mit Abstand wichtigste Komponente, bereits heute durch direkte Inanspruchnahme durch den Menschen in ihrer Qualität und Komplexität stark degradiert (Haberl et al. 2007; Ostberg

et al. 2015). Die Rate, mit der Tierarten aussterben, übersteigt die natürliche Rate um ein Vielfaches. Die Waldfläche der Erde nimmt weiterhin ab, darunter in den für das Erdsystem besonders kritischen Tropen und im borealen Waldgürtel. Weitgehend naturnahe Savannen sind selten geworden, erhebliche Anteile der Landwirtschaft zugeführt worden. Die chemische Vergiftung der Welt durch Pestizide, ihre weitreichende Verschmutzung durch künstliche Substanzen wie Medikamentenrückstände und Plastik und deren Einlagerung in Organismen, ebenso die direkte Vernichtung von Arten und ihrer Lebensräume durch Ernte, Jagd und Umwandlung führen zu einem Arten- und Landschaftsterben, das als sechstes Massensterben in der Geschichte der Erde angesprochen wird (Ceballos et al. 2017). Der Fischbestand der Ozeane ist umfassend reduziert, der Insektenbestand erheblich beeinträchtigt, Amphibien, Vögel und wichtige Säugetiere stehen unter kritischem Druck.

- Würden sämtliche bekannten fossilen Energieträger energetisch genutzt und die entstehenden Emissionen der Atmosphäre zugeführt, würde dies ausreichen, um die Eismassen der Antarktis nahezu vollständig abzuschmelzen (Winkelmann et al. 2015). Dies würde den Meeresspiegel weltweit um mehr als 50 Meter ansteigen lassen. Verhindern ließe sich dieser alle Küsten bis tief ins Hinterland umgestaltende Anstieg nur noch in den kommenden Jahrzehnten. Die Grenze zu einem zwar langsamen, aber unumkehrbaren Abschmelzen des grönländischen Eisschildes könnte in Kürze erreicht sein (Robinson et al. 2012). Der globale Meeresspiegelanstieg alleine aus dieser Schmelze würde sieben Meter betragen.
- Erdsystemwissenschaftliche Analysen zeigen, dass selbst eine moderate Menge anthropogen emittierten Kohlendioxids, wie sie problemlos bis zum Ende des nächsten Jahrhunderts erreicht werden könnte, den Eintritt der Erde in die nächste Eiszeit bereits für mindestens 100.000 Jahre verhindern würde (Ganopolski et al. 2016). Während dies Zeiträume sind, für die ein Vorausdenken ohne Belang für die derzeitige Menschheit ist, ist der Befund doch von erheblicher Bedeutung für den weiteren Verlauf der Evolution, einschließlich derjenigen des Menschen. Der größte heute operierende Zyklus der Erde, Charakteristikum des Erdsystems seit der Entstehung des Menschen, würde ausgesetzt.

Umgang mit dem Anthropozän

Auch wenn die Erde nach der geologischen Nomenklatur sich formal noch im Holozän befindet, lässt sich überzeugend argumentieren, dass sie im Zuge der sich entwickelnden Veränderungen dieses Zeitalter bereits verlassen hat oder im Begriff steht, dies zu tun (Waters et al. 2016). Sie wäre in eine neue erdgeschichtliche Periode eingetreten, das Anthropozän (Crutzen 2002; Zalasiewicz 2017), welches auch menscheitsgeschichtlich zentrale Bedeutung hat. Im Anthropozän ist der Mensch zu einem maßgeblichen Faktor der zukünftigen Entwicklung des Planeten und damit auch der Zukunft der ökologischen Grundlagen der Zivilisationen geworden. Noch ist das Anthropozän zwar keine offizielle geologische Epoche, da ein wissenschaftlicher Konsens über seine Definition und seinen Beginn noch

aussteht; diskursiv aber ist es sowohl in der Wissenschaft als auch in der Öffentlichkeit als Begriff wohletabliert, da offensichtlich ist, dass Veränderungen in der planetaren Umwelt geschehen, die in ihrem Ausmaß und ihren Folgen grundverschieden sind von allem, was die Menschheit in ihrer bisherigen Geschichte kennengelernt hat. Das bevorstehende Treibhausklima und die stark überformte Biosphäre bedeuten einen Wendepunkt, der auch in der geologischen Zählung der Zeit eine Zäsur markieren sollte.

Offen ist jedoch noch, welche Charakteristika die Erde im Anthropozän langfristig aufweisen wird. Zwei voneinander sehr verschiedene Varianten sind denkbar: in Fortsetzung derzeitiger Trends der Umweltzerstörung ein Verwüstungs-Anthropozän mit stark erwärmtem Klima jenseits der glazialen Zyklen und einer substanziell degradierten Biosphäre (Schellnhuber et al. 2015); oder ein nach wie vor maßgeblich unter dem direkten Einfluss der kollektiven Entscheidungen der Menschheit stehendes, jedoch planetare Belastungsgrenzen einhaltendes nachhaltiges, noch hinreichend holozänartiges Anthropozän (Rockström et al. 2009).

In beiden Fällen wären die biogeochemischen Kreisläufe der Erde tiefgreifend anthropogen modifiziert, im Falle des Verwüstungs-Anthropozäns durch die Verwerfungen des Klimawandels und Degradation der Ökosphäre, im Falle des nachhaltigen Anthropozäns durch bewusste Steuerung materieller Austauschprozesse zwischen Umwelt und Gesellschaften zugunsten einer weiteren zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit auf historisch bekannter Grundlage (Fischer-Kowalski & Weisz 1999). Im Falle eines Verwüstungs-Anthropozäns würde die Erde in einen neuen, erdgeschichtlich nicht etablierten Operationsmodus wechseln. Im Falle eines nachhaltigen Anthropozäns würde gezielte Steuerung von Landnutzung und der Extraktions- und Emissionsströme der Gesellschaften einen neuen, dem Holozän noch hinreichend ähnlichen Operationsmodus etablieren, der noch als zwischeneiszeitlicher Modus ansprechbar, aber von einer Steuerung wichtiger Stoffströme durch den Menschen gekennzeichnet wäre. Eine generelle Rücknahme der Rolle des Menschen in den Abläufen der Erde wäre hingegen vermutlich nur mit einer deutlich geringeren Bevölkerungszahl denkbar.

Die Folge eines Verwüstungs-Anthropozäns wäre eine Umwälzung aller Verhältnisse, insbesondere auch der ökologischen Zusammenhänge auf der Erde. Diese Veränderung würde alle Gesellschaften der Erde elementar betreffen, weil die Voraussetzungen ihrer geschichtlichen Existenz unterminiert würden. Das Erfordernis eines nachhaltigen Anthropozäns ist hingegen eine bewusste sozial-ökologische Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihrer Strukturen und Infrastrukturen mit dem Ziel, die ökologische Integrität der Erde und ihre umweltliche Stabilität als Voraussetzung für nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung zu sichern. Dies erfordert veränderte gesellschaftliche Naturverhältnisse, deutlich nachhaltigere materielle Austausch- und Steuerungssysteme und auf Nachhaltigkeit gerichtete soziale, natürliche und moralische Ordnungen. Es ginge darum, die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaften zu sichern, indem Schlussfolgerungen aus dem besten Wissen gezogen werden, das die Wissenschaften der Erdsystemanalyse zur Verfügung stellen, und einen »sicheren Handlungsraum für die Menschheit« zu bewahren (Griggs et al. 2013).

Die Grenze zwischen einem Verwüstungs-Anthropozän und einem nachhaltigen, noch holozänartigen Anthropozän kann durch eine Anzahl »planetarer Belastungsgrenzen« gezogen werden (Rockström et al. 2009). Diese bezeichnen in neun erdsystemischen Dimensionen, welche gemeinsam und in Wechselwirkung miteinander den Zustand der Erde als System charakterisieren, die maximale Abweichung der betreffenden erdsystemischen Größen von einem für das Holozän charakteristischen Zustand unter Berücksichtigung bestehender Unsicherheiten und des Vorsorgeprinzips (Steffen et al. 2015). Die beiden wichtigsten Kern-dimensionen des Konzepts sind der Klimawandel und die Integrität der Biosphäre. Letztere wird sowohl hinsichtlich ihrer genetischen Diversität als auch ihrer strukturellen Integrität definiert. Andere Dimensionen betreffen das Ausmaß der Transformation der Landoberfläche, der Nutzung von Süßwasser durch den Menschen, die Überformung der biogeochemischen Zyklen, insbesondere von Stickstoff und Phosphor, durch den Menschen, die Versauerung der Meere durch atmosphärisches Kohlendioxid, die Belastung der Atmosphäre durch anthropogene Aerosole, stratosphärischen Ozonschwund und die Vergiftung der Umwelt durch artifizielle und toxische Stoffe.

Damit ist die Herausforderung an die Menschheit zur Transformation aus erdsystemischer Sicht deutlich beschrieben. Die Frage ist, welche sozialen, institutionellen und normativen Transformationen also erforderlich sind, um die Menschheit in den »sicheren Handlungsraum« zu führen, den die planetaren Grenzen definieren und welcher die einzige Grundlage einer positiven zivilisatorischen Entwicklung bildet (Raworth 2012) – und unter welchen Bedingungen diese Transformationen möglich sind. Es ist offensichtlich, dass es sich für die Menschheit mit ihren diversen Kulturen und Traditionen um eine epochale Herausforderung handelt.

Durch die sich derzeit noch entwickelnde zunehmende Vernetzung der Menschheit kann jedoch möglicherweise zugunsten der eigenen Entwicklungschancen eine neue Form kollektiver, sowohl kultur- als auch wissenschaftlicher Willensbildung erfolgen. Entscheidend dabei sind Konzepte der geografischen und generationenübergreifenden Gerechtigkeit einerseits, der Achtung und der Würde des nichtmenschlichen Lebens, des großen Erbes der Evolution, andererseits. Dementsprechend besteht das Konzept der planetaren Belastungsgrenzen aus drei Komponenten: den planetaren Grenzen, den planetaren Möglichkeiten für die Menschheit, und der Notwendigkeit, das Verhältnis der Menschheit zur Biosphäre vielfältig zu erneuern (Folke et al. 2015).

Es ist schwer vorstellbar, dass es vor kurzen zweihundert Jahren noch kaum eine Vorstellung von der Erde als System und ihrer Geschichte gab. Alexander von Humboldt hatte die Grundlagen für eine Betrachtung der Erde und ihrer Landschaften als integrierte Systeme aus physischen Gegebenheiten und miteinander vernetzten Lebewesen in Raum und Zeit gelegt, und darin auch den Menschen einbezogen (von Humboldt 1808). Aber erst im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Erde eine variable Geschichte aufweist und es eine Evolution des Lebens gegeben hat. Erst die Naturwissenschaften des 20. Jahrhunderts lieferten ein umfassenderes Bild der Erde als eines komplexen Systems mit einer langen Geschichte zahlreicher, oft tiefgreifender Veränderungen.

Bereits 1864 hatte George Perkins Marsh sich gut begründete Sorgen um die Übernutzung der Landschaften der Erde durch die menschliche Zivilisation gemacht (Perkins Marsh 1896). Im Jahr 1896 schätzte Svante Arrhenius zutreffend ab, um wie viel sich die Erde erwärmen würde, wenn man die Konzentration von Kohlendioxid in der Atmosphäre erhöhen würde (Arrhenius 1896). Aber niemand unter diesen Pionieren konnte sich vorstellen, in welchem Ausmaß und wie rasch der Einfluss des Menschen auf die Erde im 20. Jahrhundert anwachsen würde. Seit Anfang der 1970er-Jahre war wissenschaftlich gesichert, dass der Klimawandel ein ernstes Problem darstellen würde. Spätestens seit der internationalen Umweltkonferenz der Vereinten Nationen 1992 ist etabliert, dass globale Umweltveränderungen eine Bedrohung für das Wohlergehen und die weitere Entwicklung der Menschheit darstellen und mit Entschlossenheit bekämpft werden müssen. Es war schließlich Hans Joachim Schellnhuber, der 1998 Nachhaltigkeit als »die zufriedenstellende (oder wenigstens tolerable) Ko-Evolution von Ökosphäre und Anthroposphäre (in anderen Worten: nachhaltige Entwicklung)« definierte (Schellnhuber 1998). Im Jahre 2015 wurden sowohl die Ziele für Nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen als auch der Pariser Klimavertrag zur Begrenzung des Klimawandels beschlossen, Meilensteine im Versuch der Menschheit, die Entwicklungen in eine tolerable Richtung zu steuern.

Obwohl bislang noch immer nur eine Minderheit der Menschheit sich ernsthaft mit diesen Problemen beschäftigt, treten wir ein in eine Epoche der globalen Selbstverhandlung darüber, wie wir bei aller Unterschiedlichkeit kollektiv auf diese Herausforderung reagieren können. Die zunehmende globale Vernetzung der Menschheit ist dabei eine wichtige Voraussetzung, dass sich nicht nur erdsystemisches Wissen verbreitet, sondern sich auch ein Diskurs darüber entwickeln kann (Schellnhuber 1998). Die Menschheit muss, wenn sie die Aufgabe meistern will, das Erdsystem in einem stabilen Zustand zu belassen, aufgrund gezielter Fortsetzung der historischen Entwicklung des Bewusstseins über die Erde als Planeten zu einer kollektiven Willensanstrengung gelangen. Sie wäre die Grundlage zur Lösung auch aller anderen, oft sehr alten Weltprobleme wie jenen des Hungers, der Armut, der Teilhabe und der Bewahrung des Friedens.

Dabei ist wichtig, dass die Menschheit keine einheitliche Entität ist, sondern aus einer Vielzahl von Kulturen, sozialen Gruppen, Territorien, politischen und ökonomischen Organisationsformen, Lebens- und Weltauffassungen besteht. Eines aber ist sicher: Ohne das Wissen der Naturwissenschaften kann diesen Herausforderungen nicht begegnet werden. Insofern der Mensch ein Kulturwesen ist, das sich zutiefst aus Prozessen seiner Suche nach Identität definiert, wird der Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse in solche Suche ein entscheidender Faktor. Deshalb ist die wissenschaftliche Erdsystemanalyse eine Voraussetzung für den erforderlichen kulturellen Prozess der transformativen Erneuerung der Beziehungen der Menschheit zu ihrer Umwelt und der Welt des Lebendigen, der Ökosphäre der Erde, welche unser Habitat ist.

Der offenbar anthropologischen Attraktivität der derzeit geschichtsbestimmenden, ideengeschichtlich in den vergangenen Jahrhunderten verstärkt aufgetretenen, aber in ihrer Konsequenz Umwelt in planetarem Ausmaß verbrauchenden gesellschaftlichen Präfe-

renzen, scheinen andere große Systeme der Welterklärung derzeit wenig erfolgreich entgegengesetzt zu werden. Forcierte Industrialisierung und Technisierung werden häufig sogar als die Schlüssel für eine nachhaltige Entwicklung beschrieben – als ob sie uns nicht in ihrer großen Beschleunigung in die gegenwärtige Situation gebracht hätten. Die aktuellen ökologischen und sozialen Krisen werden dabei als Übergangsphänomene hin zu einer technologisch potenten, aber grünen und gerechten Umwelt beschrieben. Deren materieller, energetischer und räumlicher Fußabdruck in der Welt bleibt dabei jedoch weitgehend offen, das Versprechen dieser technologischen Zukunft daher nicht mehr als reine, vermutlich illusorische Hoffnung.

Vielleicht sollte gerade die Tendenz der derzeit entstehenden Welt zunehmend autonomer Technologie zur Entstaatlichung einerseits, die scheinbare Mühelosigkeit ihrer Integration in hierarchisch-autoritäre Struktursysteme andererseits aber erheblich zu denken geben (Haff 2013; Hermann-Pillath 2018). Beide Entwicklungen entsprechen nicht dem Verständnis einer auf Freiheit, Respekt und Würde gerichteten demokratisch-partizipativen Verfasstheit der Gesellschaft, wie sie aus politischen Ansätzen zum partizipativen, aber freiheitlichen gesellschaftlichen Gemeinwohl einerseits, aus einer würdigenden Achtung der Natur durch Zurücknahme und Selbstbegrenzung andererseits veranlagt ist.

Es ist wahrscheinlich, dass technologische Entwicklung ohne eine Transformation der Werte und Formen gesellschaftlicher Selbstorganisation nicht zum Ziel einer nachhaltig bewahrten Welt führen kann. Nur durch einen Wandel in allen betroffenen Dimensionen, der sozio-kulturellen, politischen und ökonomisch-technologischen, kann eine große Transformation zur Nachhaltigkeit erfolgen, welche den Namen verdient. Auf diese Weise findet der *anthropos* im Anthropozän seinen Ort. Dies betrifft sowohl die Ursache des Anthropozäns als auch unseren Umgang mit ihm. Es geht also um kulturelle Erneuerung auf historischer Basis, um die Bildung einer Weltgesellschaft über alle Unterschiede in der Weltsicht hinweg und um ein neues Verhältnis zur Bedeutung von Wissen und Technologie.

Die wichtigsten Fragen zur Existenz einer nachhaltigen Anthropozäns sind: Ist solch ein Zustand noch erreichbar, und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen? Wie kann eine Kontrolle der entscheidenden Wechselwirkungen der Menschheit mit ihrer Umwelt so gestaltet werden, dass sie nicht präskriptiv zentralplanerisch zum vermeintlichen gemeinsamen Wohl, also autoritär, erfolgt, sondern das Ergebnis demokratisch-partizipativer Prozesse und damit im eigentlichen Sinne nachhaltig wäre? Und welche neuen sozialen, politischen, wirtschaftlichen und ethischen Ordnungen erfordert ein nachhaltiges Anthropozän?

Die Herausforderung des Anthropozäns wird damit die eines Design-Problems für die anspruchsvollen sozial-ökologischen Probleme des heute existierenden Komplexes aus Menschheit und Erde (Heitzig et al. 2016). In diesem Komplex ist und bleibt das menschliche Gehirn in seiner Vernetzung mit anderen der größte Stellfaktor für den weiteren Verlauf der Zukunft innerhalb der Gegebenheiten der erdgeschichtlichen Entwicklung (Lucht & Pachauri 2004), welche die Zivilisation der Menschheit entweder zu einer vorübergehenden Episode oder zu einem längerfristig erfolgreichen und in seinem Ergebnis unvorhersehbaren Modell macht. Ohne eine ökologische Grundlage ist aber keinerlei zivilisatorischer

Fortschritt vorstellbar. Die planetaren Belastungsgrenzen der Erde sind daher die absoluten Grenzen, an denen sich die Menschheit orientieren muss, wenn sie kollektiv physisch, kulturell und spirituell überleben will.

Literatur

- Arrhenius, S. (1986): On the influence of carbonic acid in the air upon the temperature of the ground, in: *Philosophical Magazine and Journal of Science* 5 (41), S. 237–276.
- Berger, A.; Loutre, F.M. (2002): An exceptionally long interglacial ahead?, in: *Science* 23, S. 1287–1288.
- Caesar, L. et al. (2018): Observed fingerprint of a weakening Atlantic ocean overturning circulation, in: *Nature* 556, S. 191–196.
- Camps, M.; Chauhan, P.E. (Hrsg.) (2009): *Sourcebook of Paleolithic Transitions*, New York.
- Ceballos, G.; Ehrlich, P.R.; Dirzob, R. (2017): Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (30), E6089–E6096.
- Cosgrove, D. (1994): *Social Formation and Symbolic Landscape*, Madison.
- Costanza, R. et al. (2007): Sustainability or collapse: what can we learn from integrating the history of humans and the rest of nature?, in: *Ambio* 36 (7), S. 522–527.
- Crutzen, P.J. (2002): Geology of mankind, in: *Nature* 415, S. 23.
- Ellis, E. (2015): Ecology in an anthropogenic biosphere, in: *Ecological Monographs* 85, S. 287–331.
- Finlayson, C. (2010): *Humans Who Went Extinct: Why Neanderthals Died Out and We Survived*, Oxford.
- Fischer-Kowalski M.; Weisz H. (1999): Society as hybrid between material and symbolic realms, in: *Advances in Human Ecology* 8, S. 215–251.
- Folke, C. et al. (2011): Reconnecting to the Biosphere, in: *Ambio* 40 (7), S. 719.
- Gamble, C. (2007): *Origins and Revolutions: Human Identity in Earliest Prehistory*, Cambridge.
- Ganopolski, A.; Winkelmann, R.; Schellnhuber, H.J. (2016): Critical insolation – CO₂ relation for diagnosing past and future glacial inception, in: *Nature* 529, S. 200–203.
- Ganopolski, A.; Brovkin, V. (2017): Simulation of climate, ice sheets and CO₂ evolution during the last four glacial cycles with an Earth system model of intermediate complexity, in: *Climate of the Past* 13, S. 1695–1716.
- Gerten, D. et al. (2013): Asynchronous exposure to global warming: freshwater resources and terrestrial ecosystems, in: *Environmental Research Letters* 8, 034032.
- Griggs D. et al. (2013): Policy: Sustainable development goals for people and planet, in: *Nature* 495, S. 305–307.
- Haberl, H. et al. (2007): Quantifying and mapping the human appropriation of net primary production in the Earth's terrestrial ecosystems, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (31), 12942–12947.
- Haff, P.K. (2013): Technology as a geological phenomenon: implications for human well-being, in: Waters C.N. et al. (2013) (Hrsg.): *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, London, S. 301–309.
- Heitzig J. et al. (2016): Topology of sustainable management of dynamical systems with desirable states: from defining planetary boundaries to safe operating spaces in the Earth system, in: *Earth System Dynamics* 7 (1), S. 21–50.
- Herrmann-Pillath, C. (2018): The case for a new discipline: Technosphere Science, in: *Ecological Economics* 149, S. 212–225.
- Humboldt, A. von (1808): *Ansichten der Natur*, Tübingen.
- IPCC (2013): *Climate Change 2013: The Physical Science Basis*, Cambridge; New York.
- Jablonka, E.; Lamb, M.J. (2005): *Evolution in Four Dimensions*, Cambridge.
- Lenton, T.; Watson, A. (2011): *Revolutions that Made the Earth*, Oxford.
- Lenton, T.M. et al. (2008): Tipping elements in the Earth's climate system, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (6), S. 1786–1793.

- Lovelock, J. (1979): *Gaia – A New Look at Life on Earth*, Oxford.
- Lucht, W.; Pachauri, R.K. (2004): The mental component of the Earth system, in: Schellnhuber, H.J. et al. (Hrsg.): *Earth System Analysis for Sustainability*, Cambridge, S. 341–365.
- Maynard Smith, J.M.; Szathmáry, E. (1995): *The Major Transitions in Evolution*, Oxford.
- Meadows, D.H. et al. (1972): *Limits to Growth*, New York.
- Mithen, S. (1996): *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, London.
- Ostberg, S. et al. (2013): Critical impacts of global warming on land ecosystems, in: *Earth System Dynamics* 4, S. 347–357.
- Ostberg, S. et al. (2015): Three centuries of dual pressure from land use and climate change on the biosphere, in: *Environmental Research Letters* 10, 044011.
- Perkins Marsh, G. (1864): *Man and Nature, Or Physical Geography as Modified by Human Action*, London.
- Petoukhov, V. et al. (2013): Quasiresonant amplification of planetary waves and recent Northern Hemisphere weather extremes, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110 (14), S. 5336–5341.
- Rahmstorf, S. et al. (2015): Exceptional twentieth-century slowdown in Atlantic Ocean overturning circulation, in: *Nature Climate Change* 5, S. 475–480.
- Raworth, K. (2012): *A Safe and Just Space For Humanity: Can We Live Within the Doughnut?*, Oxford.
- Robinson, A.; Calov, R.; Ganopolski, A. (2012): Multistability and critical thresholds of the Greenland ice sheet, in: *Nature Climate Change* 2, S. 429–432.
- Rockström, J. et al. (2009): A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461, S. 472–475.
- Schellnhuber, H.J. (1998): Earth system analysis. The scope of the challenge, in: Schellnhuber, H.J.; Wenzel, V. (Hrsg.): *Earth System Analysis: Integrating Science for Sustainability*, Heidelberg, S. 5–195.
- Schellnhuber, H.J.; Rahmstorf, S.; Winkelmann, R. (2016): Why the right climate target was agreed in Paris, in: *Nature Climate Change* 6, S. 649–653.
- Steffen, W. et al. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347, 1259855.
- Steffen, W. et al. (2015): The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration, in: *The Anthropocene Review* 2 (1), S. 81–98.
- Tainter, J. (1990): *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge.
- Vernadsky, V.I. (1926): *Biosfera*, Leningrad.
- Waters, C.N. et al. (2016): The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene, in: *Science* 351, aad2622.
- Winkelmann, R. et al. (2015): Combustion of available fossil-fuel resources sufficient to eliminate the Antarctic Ice Sheet, in: *Science Advances* 1, 1500589.
- Zachos, J., et al. (2001): Trends, rhythms, and aberrations in global climate 65 Ma to present, in: *Science* 292, S. 686–693.
- Zalasiewicz, J.W. et al. (2017): Making the case for a formal Anthropocene Epoch: an analysis of ongoing critiques, in: *Newsletters on Stratigraphy* 50 (2), S. 205–226.

Herausforderungen im Anthropozän. Christlicher Glaube und die Große Transformation zu mehr Nachhaltigkeit

Oliver Putz

Einleitung

»Ich verkenne nicht, daß unter dem Druck der Umweltkrise in den zurückliegenden Jahren vieles geschehen und auf den Weg gebracht worden ist. Aber es ist mir ganz unmöglich, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß das alles viel zu wenig ist und vor allem nicht tief genug greift.«

Mit diesen Worten beklagte schon vor über einem Vierteljahrhundert der Theologe und Biologe Günter Altner in seinem Buch *Über Leben* (1992) den Stand der Dinge beim Umweltschutz. Leider hat sein Resümee nichts an Aktualität verloren, denn noch immer stecken wir in einer eskalierenden ökologischen Krise, die wir durch unseren selbstsüchtigen Umgang mit der Welt zu verantworten haben. Nach wie vor treiben wir durch den exzessiven Ausstoß von Treibhausgasen die Temperatur der Erde in die Höhe, zerstören wir Lebensräume unzähliger Arten und nehmen so ihr Aussterben billigend in Kauf. In den Meeren treiben Plastikmüllteppiche von der Größe mitteleuropäischer Wohlstandsstaaten, während an Land vielerorts sauberes Trinkwasser knapp wird. Spuren unseres Tuns finden sich an jedem noch so entlegenen Ort, sei es im Himalaya oder in der Antarktis. Unberührte Natur gibt es nicht mehr; wir sind im Anthropozän angekommen. Und trotz aller Bemühungen um Besserung – Agenda 2030 und Pariser Abkommen eingeschlossen – bleibt ernüchternd festzustellen: Wir tun zu wenig und was wir tun, greift nicht tief genug.

Inmitten dieser wachsenden Bedrohung werden Rufe nach einer grundlegenden gesellschaftlichen Veränderung laut. In einem weithin wahrgenommenen Gutachten kommt der Wissenschaftliche Beirat für Globale Umweltveränderungen (WBGU) zu dem Schluss, es brauche eine *Große Transformation* (WBGU 2011). Der WBGU meint damit in Anlehnung an Karl Polanyi vor allem einen Umbruch im ökonomischen System hin zu mehr Klimaverträglichkeit; aber seit der Veröffentlichung des Berichts wird der Begriff der »Großen Transformation« weithin eher mit einem ganzheitlichen Umbruch der Gesellschaft zu mehr Nachhaltigkeit gleichgesetzt. Wie aber könnte so eine Große Transformation aussehen? Welche Rolle kommt dabei gesellschaftlichen Institutionen zu? Was muss der Einzelne tun? Und wie kann wer was auf den Weg bringen? Die große Herausforderung des Anthropozäns ist es, gangbare Wege für eine gesellschaftliche Wende zu finden.

Hier nun haben die Religionen der Welt in seltener Einmütigkeit ihre Stimmen erhoben und in Sache gesellschaftlichen Umbruchs rhetorisch mobil gemacht (Veldman et al. 2014).

Papst Franziskus fordert in seiner Enzyklika *Laudato si'* in den Worten seines Vorgängers Johannes Paul II. eine »ökologische Konversion« (Papst Franziskus 2015; Papst Johannes Paul II. 2001), der Dalai Lama ruft zur universalen Verantwortung gegenüber allem Leben auf (1992) und islamische Gelehrte verlangen einen Wandel zu mehr Klimaverträglichkeit (2015). Was immer ihr Glaubensbekenntnis sein mag, die Weltreligionen sind sich einig, dass sie eine besondere Verantwortung haben, Zeugnis über die Krise abzulegen sowie wider die technokratische Weltanschauung ganzheitliche Lösungsansätze aufzuzeigen, die auch die Spiritualität mit einbeziehen.

Im Folgenden soll es darum gehen, die Rolle, die der christlichen Kirche¹ in einer globalen Neuorientierung zukommen kann, näher zu beleuchten. Dabei ist die Grundannahme, dass die Kirche als Institution und wertgebender Einfluss auf persönliche Weltbilder besonders positioniert ist, einen Wandel zu mehr Nachhaltigkeit zu radikalieren, also bis in die Wurzeln (*radices*) der Gesellschaft hinein voranzutreiben. Doch bedarf es dazu zunächst einer radikalen ökologischen Konversion der Kirche selbst.

Brevier einer Krise

Um angemessen auf die Herausforderungen des Anthropozäns reagieren zu können, ist eine gewisse *ecological literacy*², also ein Verständnis der naturwissenschaftlichen Fakten und Zusammenhänge, unerlässlich. Freilich darf man nicht dem naturalistischen Fehlschluss erliegen und meinen, die wissenschaftlichen Daten könnten uns sagen, was wir zu tun hätten; darüber muss sich die Gesellschaft auf Basis ihrer Wertevorstellungen verständigen. Nichtsdestotrotz müssen dafür wissenschaftliche Erkenntnisse adäquat reflektiert werden, weshalb die wichtigsten hier in einem kurzen Abriss dargestellt werden sollen.

Im Vordergrund der medialen Aufmerksamkeit und öffentlichen Wahrnehmung steht zweifellos der anthropogene Klimawandel und das nicht ganz zu Unrecht. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts ist die durchschnittliche Oberflächentemperatur der Erde aufgrund menschlicher Aktivitäten um 0,9 Grad Celsius angestiegen (NASA 2018). Hauptverantwortlich dafür ist die Emission von Kohlendioxid (CO₂) durch die Verbrennung fossiler Brennstoffe, aber auch die Freisetzung anderer sogenannter Treibhausgase, wie Methan oder Lachgas. Lag die atmosphärische CO₂-Konzentration zu vorindustrieller Zeit noch bei 277 parts per million (ppm), ist sie 2017 auf einen Jahresdurchschnittswert von 404,99 ppm gestiegen (NOAA 2017). Damit rückt das im Pariser Abkommen festgesetzte Zwei-Grad-Ziel in immer weitere Ferne. Bei der derzeitigen jährlichen Freisetzung von 41,5 Millionen Tonnen CO₂ (Le Quéré et al. 2017; Jackson et al. 2017; Peters et al. 2017) taxieren einige Forscher die Wahrscheinlichkeit, den Temperaturanstieg auf 2 Grad Celsius gegenüber vorindustriellen Werten beschränken zu können, auf gerade einmal fünf Prozent (beziehungsweise auf ein Prozent für

¹ Kirche sollte hier ökumenisch und nicht konfessionell verstanden werden.

² Ich benutze den Begriff hier in Anlehnung an Uwe Schneidewinds *transformative literacy* (2013).

einen Anstieg auf 1,5 Grad Celsius) (Raferty et al. 2017). Dass man der Situation angesichts solcher Werte noch allein durch Mitigation und Adaption Herr werden könnte, scheint ausgeschlossen, weshalb sogar das Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) in seinem letzten Sachstandsbericht meint, negative Emissionen seien nötig (IPCC 2014). Im Klartext hieße das *Climate Engineering*, den vorsätzlichen, groß angelegten technologischen Eingriff in das Klimasystem der Erde zur Abmilderung anthropogener Klimaerwärmung (Royal Society 2009). Die dafür nötigen Technologien sind derzeit größtenteils hypothetisch und aufgrund ihrer schwer abschätzbaren Folgen höchst umstritten. Wie dem auch sei, die Folgen des Klimawandels sind bereits heute vielerorts spürbar und verlangen unmittelbares Handeln. Die der Atmosphäre zugeführte Energie setzt sich in immer intensiveren Stürmen frei, lässt die Gletscher abschmelzen und den Meeresspiegel ansteigen. Gerade für Länder des globalen Südens sind die sozialen und ökonomischen Auswirkungen katastrophal.

Vergleicht man aber den Klimawandel mit anderen Erdsystemprozessen (ESP), wird schnell klar, dass die Erwärmung des Planeten nur ein – und nicht mal das größte – Problem ist. Wissenschaftler haben die Belastungsgrenzen für neun wechselwirkende ESP

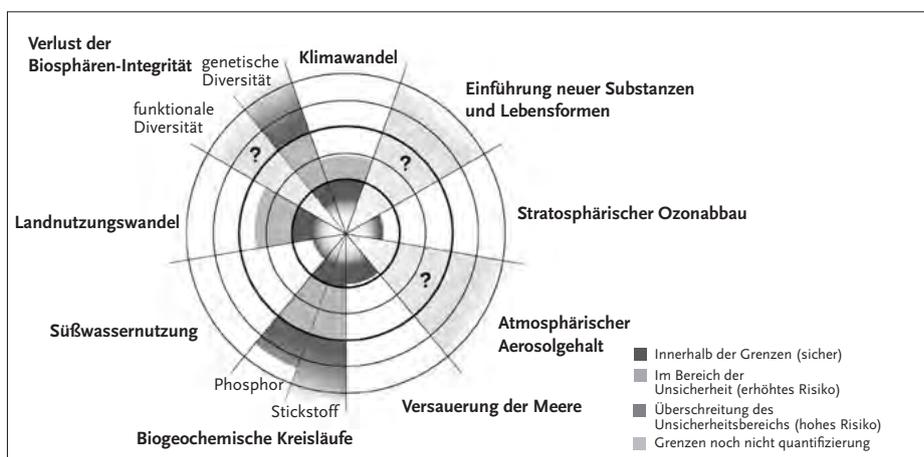


Abb. 1: Die planetarischen Grenzen

Der Zustand von zwei der neun Erdsystemprozesse ist heute schon kritisch. Biosphären-Integrität (Biodiversität) und biogeochemische Kreisläufe haben schon heute den Unsicherheitsbereich weit überschritten. Klima- und Landnutzungswandel bewegen sich im Bereich des erhöhten Risikos. Süßwassernutzung, stratosphärischer Ozonabbau und die Versauerung der Meere sind derzeit noch im sicheren Bereich, während der Status der Einführung neuer Substanzen (Verschmutzung) und atmosphärische Aerosole nicht weiter bestimmbar ist. (Nach Steffen et al. 2015)

berechnet und dabei festgestellt, dass es um mindestens drei dieser Prozesse weitaus schlechter bestellt ist, allen voran um die Biosphären-Integrität (Abb. 1; Rockström et al. 2009; Steffen et al. 2015). Auf dem Spiel steht die biologische Diversität, unter der man neben der Artenvielfalt auch die Vielfalt auf ökologischer, genetischer und organismischer Ebene

versteht. Deren Quantifizierung ist nicht zuletzt deshalb ein schwieriges Unterfangen, weil biologische Grundkategorien wie »Ökosystem«, »Art« oder »Gen« nicht klar fassbar sind. So arbeiten Biologen mit weit über 20 Definitionen des Artbegriffs, was die genaue Bestimmung existenter Arten schlicht unmöglich macht (Mayden 1997; Wilkins 2018). Bei den Eukaryoten (Domäne von Lebewesen mit echtem Zellkern) reichen die Angaben von rund neun bis zu über 100 Millionen Arten (Mora et al. 2011; Gaston 2010). Noch schwieriger stellt sich ein Zensus der Prokaryoten (Bakterien und Archaea) dar. Hier gehen die auf Genanalysen basierenden Schätzungen von wenigen Millionen bis einigen Trillionen aus (Schloss et al. 2016; Locey & Lennon, 2016). Ungeachtet dessen nehmen viele Biologen an, dass die derzeitige Aussterberate das natürliche Hintergrundsterben um das Hundert- bis Tausendfache übertrifft und sich so der Dimension eines neuen Massensterbens annähert, wie es in nur fünf anderen Erdzeitepochen vorkam (Barnosky et al. 2011). Grund dafür sind vor allem die Zerstörung von Lebensraum, die wirtschaftliche Übernutzung biologischer Ressourcen sowie der Klimawandel. Die sich daraus ergebenden Probleme für die Biosphäre – und damit auch für den Menschen – sind immens. Kollabierende Fischereiwirtschaft, verringerte Produktivität von Ökosystemen, einschließlich landwirtschaftlich wichtiger Kulturpflanzen, ja selbst die Zunahme von Infektionskrankheiten sind nur einige der Konsequenzen, die der Verlust von Biodiversität mit sich bringt (Worm et al. 2006; Hooper et al. 2012; Cardinale et al. 2012; Ostfeld 2009). Obwohl in der Öffentlichkeit weithin unterschätzt, ist der Verlust der Biosphären-Integrität eine akute Bedrohung allen Lebens auf der Erde.

Ebenso unterschätzt und besorgniserregend sind die Folgen massiver Eingriffe in biogeochemische Kreisläufe, die gerade im Falle von Phosphor und Stickstoff gefährliche Ausmaße angenommen haben. Beide Elemente sind für das Pflanzenwachstum unabdingbar, weshalb sie in der Landwirtschaft durch Dünger vermehrt in das Erdsystem eingebracht werden. Die Entwicklung industrieller Verfahren zur Düngerherstellung (zum Beispiel Haber-Bosch) hat zu einem dramatischen Anstieg von Stickstoff und Phosphor in Böden und Gewässern geführt, was in Verbindung mit Haushalts- und Industrieabwässern zu einer Eutrophierung von Gewässern geführt hat, die zahlreiche Folgen wie Fischsterben, Trinkwasserverschmutzung oder Korallensterben mit sich brachte (Abb. 2, Lewis et al. 2011).

Neben diesen beunruhigenden Aussichten erscheinen einzelne Erfolgsgeschichten, wie beispielsweise die Reduktion des Ozonlochs, fast unbedeutend. Die anhaltende Emission von Fluorchlorkohlenwasserstoffen (FCKW) hatte in den 1980er-Jahren zu einer gefährlichen Verringerung der Ozonschicht über der Antarktis geführt. Ozon ist überlebenswichtig, da es die auf die Erde treffende UV-Strahlung reduziert und so Organismen vor Strahlenschäden schützt (Parson 2003). Angesichts der immanenten Bedrohung – in Australien war die Hautkrebsrate seinerzeit signifikant angestiegen (Stenbeck et al. 1990) – wurde 1987 das Montrealer Protokoll zum Schutz der Ozonschicht verabschiedet und von allen Staaten ratifiziert. Die Einstellung der FCKW-Produktion führte dazu, dass sich die Ozonschicht zunehmend regeneriert, weshalb Kofi Annan das Montrealer Protokoll

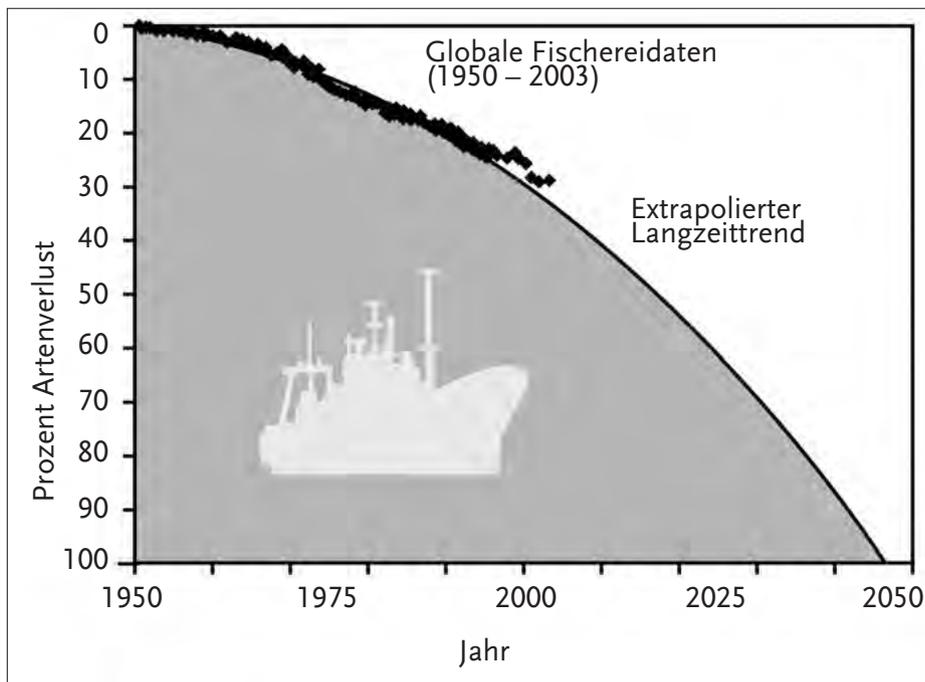


Abb. 4: Artenverlust von kommerziell genutzten Meerestieren und Projektionen für die Zukunft

Sollte sich der Trend, den die Abnahme von gelandeten Meeresarten durch kommerzielle Fischerei anzeigt, fortsetzen, werden im Jahr 2048 die Bestände aller derzeit befischten Arten kollabieren. (Nach Worm et al. 2006)

auch als das »vielleicht erfolgreichste internationale Abkommen bis zum heutigen Tage«³ bezeichnete. Aufgrund der Langlebigkeit der FCKW (ihr Abbau dauert 50 bis 100 Jahre) wird das Ozonloch aber wohl erst 2060 bis 2080 ganz geschlossen sein (Strahan & Douglass 2018).

Es bleibt zu resümieren, dass die ökologische Situation derzeit als desolat und überaus gefährlich einzustufen ist, auch wenn vereinzelte ESP noch oder wieder im »grünen Bereich« sind. Der Grund liegt schlicht darin, dass unser Tun zwar mitunter zur Abschwächung einzelner und lokaler Effekte führt, jedoch global gesehen kaum eine nachhaltige Wirkung hat. Aus wissenschaftlicher Sicht ist völlig klar, welche anthropogenen Einflüsse die Integrität des Erdsystems gefährden. Unklar ist, wie die nötigen Schritte hin zu einer großen Transformation aussehen und wie sie global verhandelt werden könnten.

³ Kofi Annan zum International Day for the Preservation of the Ozone Layer 2003, vgl. www.un.org/en/events/ozoneday/background.shtml.

Ursachensuche im Christentum

Für die Entwicklung erfolgsversprechender Lösungsansätze ist zunächst eine angemessene Analyse der der Nachhaltigkeitskrise zugrunde liegenden Ursachen vonnöten. Dafür mangelt es nicht an Vorschlägen. Aus Sicht der hier verhandelten Frage sticht der vom amerikanischen Historiker Lynn White Jr. formulierte Vorwurf hervor, die Verantwortung für die ökologische Krise läge allein in der theologischen Anthropologie des westlichen Christentums (1967). Die Annahme der Gottebenbildlichkeit und der im Buch Genesis verankerte Herrschaftsauftrag seien der Grund, dass der Mensch die Natur missbraucht. Spätestens seit dem 18. Jahrhundert, als Technik und Naturwissenschaft eine desaströse Verbindung miteinander eingingen, beschleunigte sich dieser zerstörerische Prozess und nahm ungeahnte globale Ausmaße an.⁴

Freilich ist diese Kritik stark überzeichnet, entwickelte sich die christliche Anthropologie doch unter dem Einfluss hellenistischen Denkens, welches die Trennung von Mensch und Welt ontologisch, und also auch ethisch, schon lang vollzogen hatte. Den Griechen galt die Natur als unveränderlich und somit als ethisch neutral (Jonas 1979). Allein im Zwischenmenschlichen sei es nötig, sich Verhaltensnormen zu geben und die Folgen seines Handelns zu reflektieren. Mit Philo von Alexandria, der die Gottebenbildlichkeit mit dem griechischen Logos verband, wurde dieser Dualismus theologisch untermauert und seitdem bestimmend für die jüdisch-christliche Anthropologie. Der schwarze Peter für die derzeitige Misere lässt sich also nicht allein abrahamitischen Schöpfungsmythen zuspielen. Dennoch kann man Whites Analyse eine gewisse Adäquanz nicht absprechen. Es steht ja außer Zweifel, dass über die Jahrhunderte für viele Christen das Universum nur mehr die Bühne war (und oft leider noch ist), auf der sich das Drama der menschlichen Heilsgeschichte entfaltet. Nur allzu oft wurde die Schändung der Natur mit der göttlich gegebenen Stellung des Menschen gerechtfertigt.

In seiner vielbeachteten Enzyklika *Laudato si'* (Papst Franziskus 2015, künftig LS), die sich der Nachhaltigkeitskrise und möglichen Lösungsansätzen widmet, wendet sich Papst Franziskus unter anderem Whites Vorwurf zu, das Christentum sei »die anthropozentrischste Religion, die die Welt je gesehen hat« (White 1967).⁵ Der Papst lässt keinen Zweifel daran, dass in der Tat der Herrschaftsauftrag in seiner Auslegung oft verfälscht wurde, doch sieht er den Grund dafür nicht in der christlichen Anthropologie per se, sondern vielmehr in einer Hybris, die die Harmonie von Gott, Schöpfung und Mensch zerstörte (LS, Ziffer 66). Diese wiederum habe ihren Ursprung in der Globalisierung des technokratischen Paradigmas, das sich durch eine Art naiven Reduktionismus auszeichnet (LS, Ziffer 106). Der moderne Mensch meine nämlich nicht nur, die Dinge wissenschaftlich begreifen, sondern durch seine Erkenntnis auch besitzen und also beliebig nutzen und manipulieren zu können.

⁴ Im deutschsprachigen Raum fand diese Analyse gerade bei Carl Amery Widerhall (1972). Auch heute, knapp über 50 Jahre nach ihrer Veröffentlichung, erfährt Whites Analyse regen Zuspruch. Siehe hier zum Beispiel Taylor et al. (2016).

⁵ Dabei nennt der Papst White nie beim Namen, sondern spricht allgemein von einer »Beschuldigung gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken« (LS, Ziffer 67).

Nur vergesse der Homo faber dabei, dass alle Geschöpfe einen Eigenwert haben, der sich nicht aus ihrer Nützlichkeit für den Menschen herleitet, sondern ihnen intrinsisch ist. Dass es von hier nur noch ein winziger Schritt zu einem lebensverachtenden Wirtschaftssystem ist, liegt für Franziskus auf der Hand. Denn letztendlich geht die Technokratie immer mit einem praktischen Relativismus einher. Der Mensch ist nur auf seinen unmittelbaren Vorteil aus, alles andere gilt ihm bestenfalls als zweitrangig (LS, Ziffer 122). So wird die Sünde zur Tugend. Es gilt, aus dem anderen herauszuholen, was herauszuholen ist. Gut ist, was Gewinn maximiert. Nicht das christliche Menschenbild also, sondern vielmehr menschliche Egomane liegt in Franziskus' Perspektive der Krise zugrunde.

Was immer nun seine direkten Quellen sein mögen, es ist fraglos ein recht einfältiger, eben oft auch religiös getragener Anthropozentrismus, den es zu überkommen gilt. Aber wie?

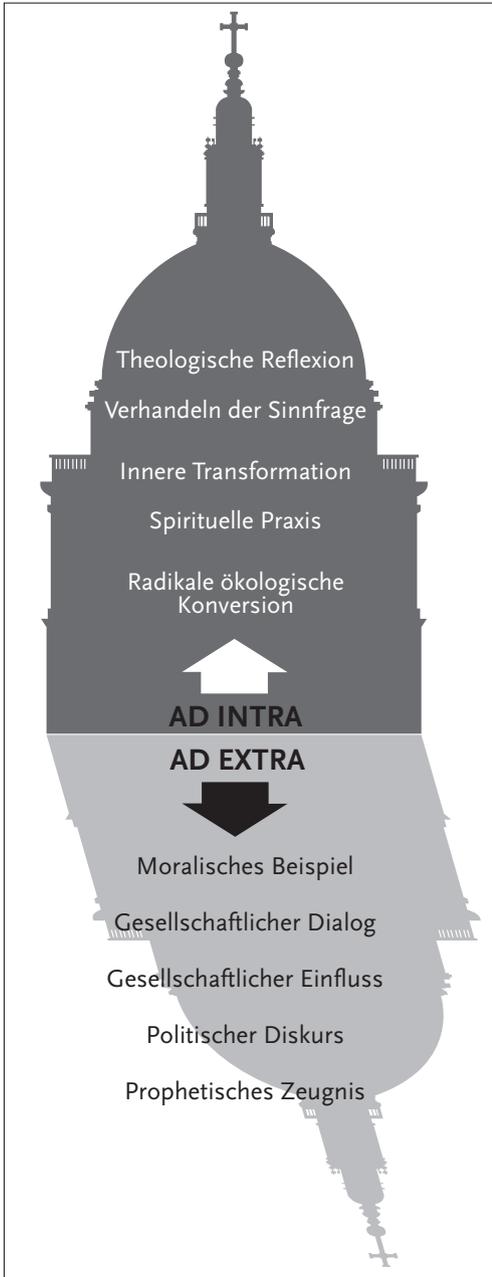
Um diese Frage beantworten zu können, muss noch eine weitere ursächliche Überlegung angestellt werden. Denn noch grundlegender als das technokratische Paradigma oder eine falsche Exegese ist die Orientierungslosigkeit, mit der der Mensch immer wieder der Herausforderung seines Daseins gegenübersteht. All das – ökologische Katastrophe, ökonomischer Kollaps, politisches Chaos, gesellschaftlicher Zerfall, ja selbst die Technokratie – sind doch eher Symptome einer Bedeutungskrise, in der sich der Mensch qua seiner Existenz schon immer findet. Das ist ja die *conditio humana*, dass wir angesichts unserer Vergänglichkeit uns selbst zur Sinnfrage werden und nach der Bedeutung unseres Seins und dem aller Dinge fragen. Nach Heidegger handelt das Dasein (sic.) aus der existenzialen Sorge um gerade diese Bedeutung heraus (Heidegger 1927). Wenn dem so ist, treibt uns dann vielleicht die Sorge um den Sinn in einer Welt, die sich letztendlich der Sinnfrage immer wieder und hartnäckig verweigert, in ein Verhalten, das uns zumindest oberflächlich Bedeutung gibt? Sucht unter Umständen sogar der Manager in seiner Rücksichtslosigkeit Anerkennung und somit eine Bedeutung seines Daseins?⁶ Wie wir Bedeutung finden, verhandeln, möglicherweise gar konstruieren, wird im Überkommen der ökologischen Krise eine zentrale Rolle spielen.

Kirche und Transformation

Die Annahme, die Kirche könne in einer Großen Transformation maßgeblich die Weichen stellen, mag für viele Nord- und Mitteleuropäer wenig überzeugend erscheinen, haben doch kirchliche Missbrauchs- und Finanzskandale zu einem enormen Autoritätsverlust geführt. Dennoch ist die Kirche gerade in christlich geprägten Ländern des globalen Südens, aber auch in säkularen Gesellschaften wie der deutschen, durchaus noch eine zentrale gesellschaftliche Kraft. Als solche hat sie die Möglichkeit, den Übergang in eine nachhaltigere

⁶ Nach neueren Studien sind rund vier bis acht Prozent aller Führungspersönlichkeiten (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft) psychopathisch veranlagt, während der Anteil in der Durchschnittsbevölkerung bei einem Prozent liegt (Lilienfeld 2014; Boddy 2015). Obgleich Psychopathen die Welt nicht allein regieren, macht ihr statistisch quasi-signifikantes Vorkommen in Positionen von globaler Wirkung Psychopathie zu einem durchaus interessanten Phänomen auch für die Nachhaltigkeitsforschung. Dass psychopathische Manager Anerkennung suchen, ist allerdings eher unwahrscheinlich; sie suchen ihren Vorteil und sind somit extreme praktische Relativisten.

Gesellschaft mit voranzutreiben, wobei ihre Bemühungen sowohl nach innen (*ad intra*) als auch nach außen (*ad extra*) gerichtet sein können (Abb. 3).



Nach innen orientierte Anstrengungen müssen mit einer theologischen Reflexion der derzeitigen Nachhaltigkeitskrise und der daraus resultierenden existenziellen Fragen beginnen. Über die letzten 50 Jahre hinweg sind solche Überlegungen gerade als Antworten auf Lynn Whites Anklage intensiv angestellt worden (Barbour 1973). Aus diesen Bemühungen ging beispielsweise der oft bemühte Stahalteransatz hervor, wonach das Gebot, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1,28) nur im Licht des Gärtnerauftrags (Gen 2,15) richtig, nämlich als verantwortliche Sorge um die Schöpfung zu verstehen sei (Berry 2006). Diese, auch in *Laudato si'* favorisierte Perspektive vermag es aber nicht, den traditionellen Mensch-Natur-Dualismus zu überwinden. Zwar ist der Mensch als Adam, als »Erdling« also, konsequent in die Natur eingebunden, er bleibt aber als alleiniges gottfähiges Geschöpf dem Rest der Schöpfung gegenübergestellt und mit besonderen Rechten ausgestattet. Auch exegetisch ist diese Strategie fragwürdig, da sich der priesterschriftliche Text (Gen 1f.) auf das gesamte Erdland bezieht, während es

Abb. 3: Handlungsbereiche der Kirche

In ihrer Funktion als Katalysator einer gesellschaftlichen Transformation zu mehr Nachhaltigkeit kann die Kirche sowohl *ad intra* (in die Kirche hinein) als auch *ad extra* (in die außerkirchliche Gesellschaft) wirken. Die hier gezeigte Liste kirchlicher Handlungsbereiche erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; weitere Wirkgebiete sind durchaus denkbar und wahrscheinlich.

im jahwistischen (Gen 2,4–14) um die Sorge für den Garten geht, in welchen der Mensch probenhalber gesetzt wurde (Hardmeier & Ott 2015). Nach dem Fall lebt der Mensch gemäß des Herrschaftsauftrags, kann seinem Gärtnerauftrag aber nicht mehr nachkommen. Obwohl die Idee der Statthalterschaft einen vielversprechenden ökotheologischen Ansatz zu bieten scheint, stößt eine solche Ontologie doch die Tür zu einem gefährlichen und nicht nachhaltigen Anthropozentrismus weit auf.⁷

Wie das Beispiel der Statthalterschaft deutlich zeigt, ist eine theologische Reflexion immer auch anthropologisch orientiert, da sich hier die Verantwortung des Menschen der Schöpfung gegenüber aus seiner ontologischen Stellung in derselben ergibt. Hält die Theologie zukünftig an der herausgehobenen Stellung des Menschen fest, wird die Kirche wohl auch weiterhin der Großen Transformation eher im Wege stehen. Ließe sich aber die menschliche Mitgeschöpflichkeit theologisch untermauern, die den Menschen zwar als einzigartig (wie andere *Arten* eben auch), aber nicht als ontologisch privilegiert ansieht, wäre die ökotheologische Grundausrichtung der Kirche kein unerreichbarer Wunschtraum mehr.

So ein neues anthropologisches Verständnis würde sich aber auch maßgeblich auf die Verhandlung der Sinnfrage auswirken, müsste doch der Gläubige nun die Bedeutung seines Daseins aus der Beziehung zu Gott *und* zu allen anderen Geschöpfen neu zu verstehen suchen. Theologisch hieße das, das Leben und Sterben aller Kreaturen *gleichermaßen* in nicht nur schöpfungstheologische, sondern auch soteriologische, pneumatologische, eschatologische, aber auch christologische Modelle mit einfließen zu lassen. Mit anderen Worten, es liefe auf eine neue Theologie der Natur hinaus, wie sie ja bisweilen schon angedacht worden ist (etwa bei Altner 1975). Für den Einzelnen bedeutete dies, die mögliche Bedeutung seines Daseins aus dem Gesamtgefüge der Schöpfung als einzigartiges, aber nicht ontologisch hervorgehobenes Mitgeschöpf zu verhandeln.

Neue Theologie und innere Transformation sollten sich auch in spiritueller Praxis niederschlagen, wobei die christliche Tradition auf eine Fülle von Methoden und Ansätzen zurückgreifen kann. Spätestens seit der »Entdeckung der Natur« (Chenu 1997) in der Renaissance des 12. Jahrhunderts wurde die Beziehung zu Gott auch und bisweilen sogar vornehmlich in der in der Natur gemachten Transzendenzerfahrung gesucht. So mahnte bekanntlich schon Bernhard von Clairvaux an, dass in den Wäldern mehr zu finden sei als in den Büchern und dass Steine die besseren Lehrmeister seien.⁸ Und Franz von Assisi sah in den Phänomenen der Natur Geschwister, die ihrerseits mit ihrem Vater, Gott nämlich, in Beziehung stehen.⁹ Ganz gleich wie: Ziel einer in ein neues Licht gesetzten Spiritualität darf nicht die Flucht vor der Welt, sondern muss vielmehr eine der Schöpfung zugekehrte Öffnung sein, die mit einer Umorientierung existenzialer Sorge einhergeht, bei der nicht die eigene Beziehung mit Gott, sondern vielmehr die Beziehung zu Gott durch die liebende Beziehung mit der gesamten Schöpfung im Vordergrund steht.

⁷ Ein solcher Anthropozentrismus ist auch im Judentum und dem Islam weitverbreitet.

⁸ So in einem Brief (ep. 106) an Heinrich Murdach.

⁹ Sonnengesang *Laudato si'*.

Bevor die Kirche also eine ökologische Umkehr in der Gesellschaft zu instigieren sucht, muss sie zunächst selbst eine solche *radikal* durchlaufen. Sie muss sich bis in ihre eigenen Wurzeln der Schöpfung zukehren, deren intrinsischen, gottgegebenen Wert als normativ verpflichtend verstehen und zu Gunsten des anderen auf den eigenen Vorteil verzichten. Gemeinwohl muss sich auch auf das Nichtmenschliche erstrecken.

Doch schon jetzt kann und will sich die Kirche ihrer gesellschaftlichen Aufgabe ja nicht entziehen, weshalb ihre Möglichkeiten, nach außen zu wirken, nicht vernachlässigt werden können. Wenn die Wahl Papst Franziskus' etwas gezeigt hat, dann dass es mutige Schritte auf Seiten der Kirche braucht, um wieder als moralische Instanz wahrgenommen werden zu können. Geht es um Nachhaltigkeit, muss die Kirche mit gutem Beispiel vorangehen, um überhaupt wirken zu können. Nur dann kann sie sich in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen und dessen Verlauf verantwortungsvoll beeinflussen. Das gilt natürlich auch für den politischen Diskurs.

Hier werden Nordeuropäer wieder den Verlust kirchlicher Autorität anmerken, aber wie zuvor erwähnt, wird schon bei einem kurzen Blick auf große Bereiche des globalen Südens deutlich, dass die Rolle der Kirche als gesellschaftliche Kraft nach wie vor immens ist. Sei es in den pazifischen Inselstaaten, christlich geprägten Ländern Afrikas, Südamerikas oder auch Asiens: Vielerorts sind gesellschaftliche Entscheidungen, gleich welcher Natur, ohne die Kirche völlig unvorstellbar. Dies gilt im Übrigen für alle religiösen Akteure. Ob man es im Norden wahrhaben möchte oder nicht, eine Große Transformation ohne Religion ist zum Scheitern verurteilt. Für religiöse Akteure aller Couleur liegt darin einerseits eine große Chance, andererseits aber auch eine große Verpflichtung, die es nun zu tragen gilt.

Conclusio

Wir leben in einer Welt der Krise. Dieser Herausforderung muss sich auch die christliche Kirche stellen, und zusammen mit ihren Schwestern und Brüdern anderer Religionen hat sie diese auch tatsächlich angenommen. Dabei ist sie sich durchaus einer gewissen Teilschuld für die Krise bewusst, weiß aber auch um die Möglichkeiten, eine gesellschaftliche Transformation zu mehr Nachhaltigkeit mit auf den Weg zu bringen. Was es dazu braucht, wäre jedoch zunächst eine radikale ökologische Umkehr der Kirche selbst, wobei sie auf in der Tradition zu findende Ansätze zurückgreifen kann, sich aber auch theologisch neu zu verorten hat. Im Vordergrund stehen dabei der Mensch und sein Platz in der Schöpfung. Eine nachhaltige Theologie der Natur baut auf einer Anthropologie auf, die freilich *anthropogen* ist – Theologie ist ein menschliches Unterfangen und kann als solches nicht von der menschlichen Perspektive losgelöst werden – ohne *anthropozentrisch* zu sein. Ihr liegt dabei ebenso wie der aus ihr resultierenden Naturethik die von Albert Schweitzer (1960) angemahte »Ehrfurcht vor dem Leben« zugrunde. Findet die Kirche den Mut zu einer solchen Umkehr, wird sie auch ihrer gesellschaftlichen Rolle gerecht werden können, eine Umkehr zum Leben zu begleiten und voranzutreiben.

Literatur

- Altner, G. (1975): Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie, München.
- Altner, G. (1992): Über Leben. Von der Kraft der Furcht, Düsseldorf.
- Amery, C. (1972): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek b. Hamburg.
- Barbour, I. G. (Hrsg.) (1973): *Western Man and Environmental Ethics*, Reading.
- Barnosky, A. D. et al. (2011): Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?, in: *Nature* 471, S. 5157.
- Berry, R. J. (Hrsg.) (2006): *Environmental Stewardship: Critical Perspectives – Past and Present*, London.
- Boddy, C. R. (2015): Organisational psychopaths: a ten year update, in: *Management Decision* 53 (10), S. 2407–2432.
- Cardinale, B. J. et al. (2012): Biodiversity loss and its impact on humanity, in: *Nature* 486, S. 59–67.
- Chenu, M.-D. (1997): *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, Toronto.
- Dalai Lama (1992): *Universal Responsibility and the Global Environment – Address at the Rio Earth Summit*.
[www.dalailama.com; 15.06.2018].
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Gaston, K. J. (2010): Biodiversity, in: Sodhi, N.S.; Ehrlich, P.R. (Hrsg.): *Conservation Biology For All*, Oxford, S. 27–44.
- Hardmeier, C.; Ott, K. (2015): *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*, Stuttgart.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hooper, D. U. et al. (2012): A global synthesis reveals biodiversity loss as a major driver of ecosystem change, in: *Nature* 486, S. 105–109.
- IPCC (2014): *Climate Change 2014, Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge; New York.
- Jenkins, P. (2006): Believing in the Global South, in: *First Things* 10, S. 12–18.
- Jackson, R. B. et al. (2017): Warning signs for stabilizing global CO₂ emissions, in: *Environmental Research Letters* 12, 112020.
- Johannes Paul II., Papst (2001): *God Made Man the Steward of Creation*
[w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html; 15.06.2018].
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M.
- Le Quéré, C. et al. (2017): Global carbon budget 2017, in: *Earth System Science Data* 10, S. 405–448.
- Lewis, W.M. et al. (2011): Rationale for control of anthropogenic nitrogen and phosphorus to reduce eutrophication of inland waters, in: *Environmental Science and Technology* 45 (24), S. 10300–10305.
- Lilienfeld, S. O. et al. (2014): Correlates of psychopathic personality traits in everyday life: results from a large community survey, in: *Frontiers in Psychology* 5, Article 740, S. 1–11.
- Locey, K. J.; Lennon, J. T. (2016): Scaling laws predict global microbial diversity, in: *Proceeding of the National Academy of Science* 113 (21), S. 5970–5975.
- Mayden, R. L. (1997): A hierarchy of species concepts: The denouement in the saga of the species problem, in: Claridge, M.F.; Dawah, H.A.; Wilson, M.R. (Hrsg.): *Species: The Units of Diversity*, London, S. 381–423.
- Mora, C. et al. (2011): How many species are there on Earth and in the ocean? in: *Public Library of Science Biology* 9 (8): e1001127. doi:10.1371/journal.pbio.1001127
- NASA (2018): *Global Climate Report – Annual 2017* [www.ncdc.noaa.gov/sotc/global/201713; 15.06.2018].
- NOAA (2018): *Trends in Atmospheric Carbon Dioxide* [www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/index.html; 15.06.2018].
- Ostfeld, R. S. (2009): Biodiversity loss and the rise of zoonotic pathogens, in: *Clinical Microbiology and Infection* 15 (Suppl. 1), S. 40–43.
- Parson, E. A. (2003): *Protecting the Ozone Layer: Science and Strategy*, New York.
- Peters, G. P. et al. (2017): Towards real-time verification of CO₂ emissions, in: *Nature Climate Change* 7, S. 848–852.
- Rafferty, A. E. et al. (2017): Less than 2° C warming by 2100 unlikely, in: *Nature Climate Change* 7, S. 637–641.
- Rockström, J. et al. (2009): A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461, S. 472–475.
- Royal Society (2009): *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*, London.
- Schloss, P.D. et al. (2016): Status of the archaeal and bacterial census: an update, in: *mBio* 7 (3): S. 1–10, e00201-16.
- Schneidewind, U. (2013): Wandel verstehen: auf dem Weg zu einer »Transformative Literacy«, in: Welzer, H.; Wiegandt, K. (Hrsg.): *Wege aus der Wachstumsgesellschaft*, Frankfurt a. M., S. 115–140.
- Schweitzer, A. (1960): *Kultur und Ethik*, München.

- Steffen, W. et al. (2015): Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347, S. 736, 1259855.
- Stenbeck, K.D. et al. (1990): Patterns of treated non-melanoma skin cancer in Queensland – the region with the highest incidence rate in the world, in: *Medical Journal Australia* 153, S. 511–515.
- Strahan, S.E.; Douglass, A.R. (2018): Decline in Antarctic ozone depletion and lower stratospheric chlorine determined from Aura Microwave Limb Sounder observations, in: *Geophysical Research Letters* 45, S. 382–390.
- Taylor, B. et al. (2016): The greening of religion hypothesis (Part II): Assessing the data from Lynn White, Jr. to Pope Francis, in: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), S. 306–378.
- Veldman, R.G. et al. (2014): *How the World's Religions are Responding to Climate Change: Social Scientific Investigations*, London.
- White Jr., L. (1967): The historical roots of our ecological crisis, in *Science* 155, S. 1203–1207.
- Wilkens, J.S. (2018): *Species: The Evolution of the Idea*, Boca Raton.
- WBGU (2011): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten*, Berlin.
- Worm, B. et al. (2006): Impacts of biodiversity loss on ocean ecosystem services, in: *Science* 314, S. 787–790.

Leben in einer beschädigten Welt. Das Denken des Anthropozäns und die Enzyklika *Laudato si'*

Eva Horn

Das Anthropozän als Schwelle

Seit dem 29. August 2016 ist es offiziell: Wir leben im Anthropozän. An diesem Tag präsentierte die Anthropocene Working Group, eine hochkarätig besetzte interdisziplinäre Untergruppe der International Commission on Stratigraphy, in Kapstadt ihren Vorschlag, die geologische Epoche der Gegenwart von »Holozän« in »Anthropozän« umzubenennen. Angefangen, so die Wissenschaftler, habe das neue Erdzeitalter in den 1950er-Jahren, der sogenannten *Great Acceleration*: mit dem Plutonium-Fallout der Atomtests, dem scharfen Anstieg von fossilem Brennstoffverbrauch, dem dadurch verursachten CO₂-Ausstoß und vielen anderen Stoffen (Plastik, Aluminium), die eine distinkte und dauerhafte geologische Markierung in der Oberfläche der Erde bilden werden. So langsam, wie sich wissenschaftliche Beschlüsse in der Geologie durchsetzen, wird es zwar noch Jahrzehnte dauern, bis das Anthropozän in die Schulbücher kommt. Trotzdem markiert das Datum eine Zäsur. Es ist das Kürzel für die Einsicht, dass der Mensch tiefgreifend und im globalen Maßstab das Lebenssystem des Planeten verändert und eine Schwelle überschritten wird. Diese Schwelle besteht aus nichts Geringerem als den ökologischen Grenzparametern des Holozäns. Im vor 11.700 Jahren einsetzenden Holozän ist alles entstanden, was wir heute als menschliche Zivilisation betrachten: Sesshaftigkeit, Ackerbau, staatliche Strukturen, Städte, Schrift, monotheistische Religionen. Was also trocken als geologischer Fachbegriff daherkommt, ist de facto das Schlagwort eines fundamentalen ökologischen Umbruchs, dessen Faktoren nicht nur im Klimawandel, sondern auch in der Veränderung der ozeanischen und atmosphärischen Strömungssysteme, der Störung der Wasserzyklen, dem Landverbrauch, einem dramatischen Schwinden der Biodiversität, der Akkumulation von nicht-abbaubarem Abfall, dem Ozonloch, der Störung von Phosphor- und Nitratzyklen und weiteren, vielleicht sogar bislang unbekanntem Faktoren bestehen (Rockström et al. 2009).

Dass dieser Umbruch nun nicht mehr, wie bisher, als »Umweltkrise«, sondern als geologischer Epochenbruch apostrophiert wird, verleiht ihm das Pathos einer nie dagewesenen erdgeschichtlichen Zäsur. Ausgerechnet die jetzt lebende Generation – als Verursacherin, Zeugin und Verantwortliche – ist dazu aufgerufen, diesen Bruch zu verhindern, zu mäßigen oder sich gegen seine Folgen zu wappnen. Wo früher von »Umweltverschmutzung«, »Grenzen des Wachstums«, »Kindeskindern« etc. gesprochen wurde – also von kurz- bis mittelfristigen Zukünften – wird nun in geologischen Skalen von Tausenden, wenn nicht Zehntausenden von Jahren gerechnet: »Mankind will remain a *major geological force for many*

millennia, maybe millions of years to come. To develop a world-wide accepted strategy leading to sustainability of ecosystems against human-induced stresses will be one of the great future tasks of mankind«, wie die Väter des Begriffs »Anthropozän«, Eugene Stoermer und Paul Crutzen (2000, S. 18), schreiben. Besser als alle Begriffe von »Krise« und »Meta-Krise« bezeichnet die geologische Epochenschwelle damit die Tatsache, dass der Mensch hier wirklich eine Grenze überschritten hat, dass eine irreversible, aber vielleicht noch abzumildernde Verschiebung der Rahmenbedingungen des Lebens auf der Erde stattgefunden hat.

Mit dem Menschen als Namensgeber – oder auch »Leitfossil« – dieser neuen, höchst unheimlichen geologischen Epoche verändert sich auch die Vorstellung von menschlicher Wirkmächtigkeit: Die Macht menschlicher Technologien und Lebensstile ist nicht mehr nur auf *lokale und absichtliche* Eingriffe in die Natur beschränkt, sondern wirkt in globalen und geologischen Dimensionen – oft als unbeabsichtigte Neben- und Spätfolge. Der Müll, die radioaktiven Ablagerungen, die Bodenversiegelung der Gegenwart werden noch in Millionen Jahren eine geologisch erkennbare Schicht bilden (Zalasiewicz 2009). Mit der Einsicht in diese Wirkmächtigkeit tritt der Mensch in Verantwortung für das gesamte Lebenssystem des Planeten: »Der Mensch«, so Peter Sloterdijk, »ist für die *Bewohnung und Geschäftsführung* der Erde im Ganzen *verantwortlich geworden*, seit seine Anwesenheit auf ihr sich nicht länger im Modus der mehr oder weniger spurlosen Integration vollzieht.« (Sloterdijk 2015, S. 25, Hervorhebung durch die Autorin) Die Frage, die sich hier stellt, ist die nach der Natur dieser Verantwortung oder – in Sloterdijks etwas zweideutigen Worten – der »Bewohnung und Geschäftsführung« des Planeten. Geht es darum, die Erde nur etwas schonender – eben »nachhaltiger« – zu nutzen? Oder darum, wie einige Wortführer eines »Good Anthropocene« vorschlagen, technische Eingriffe in die Natur eher effizienter zu gestalten als zu reduzieren? Den Mensch als »Hüter« (*steward*) der Erde zu verstehen, der nun aufgerufen ist, deren weiteres Schicksal zu »steuern«? Etwa durch intensivierete Landwirtschaft insgesamt Fläche zu sparen oder durch climate engineering den Treibhauseffekt zu verlangsamen? Die Frage nach den Strategien, diese Verantwortung zu übernehmen, steht im Zentrum dessen, was Politik im Anthropozän heißen könnte. Ob es dabei um Steuerung geht oder vielmehr um einen Rückbau menschlicher Einwirkung, bleibt dabei zunächst offen. Einen Vorschlag, die Rolle des Menschen vor diesem Hintergrund neu zu begreifen, macht die Enzyklika *Laudato si'* des Papstes Franziskus (2015). Ich werde im letzten Abschnitt darauf zurückkommen.

Ein Einwand gegen die pauschale Rede vom »Zeitalter des Menschen« liegt auf der Hand und wird immer wieder vorgetragen. Die Rede von der Menschheit verschleiern die Tatsache, dass es natürlich nicht alle Menschen, sondern ganz spezifische Lebensstile, Wirtschaftssysteme, (koloniale) Politiken und Technologien waren und sind, die diese tiefgreifende Veränderung verursacht haben. Die allgemeine Kategorie »Mensch«, die vor allem den Naturwissenschaftlern leicht aus der Feder fließt, ist aber kein Versuch, diese Unterschiede zwischen Wirtschaftsformen, Wohlstand und Energieverbrauch zu verwischen. Niemand leugnet die kulturellen, historischen, technologischen und wirtschaftlichen Differenzen der Menschheit. Bemerkenswert ist gleichwohl, dass bei aller Heterogenität der Lebensstile und Konsummöglichkeiten doch eine relative Gleichförmigkeit herrscht, betrachtet man die Möglich-

keiten und Formen des Energieverbrauchs. Die Zahl derer, die noch immer mit Holz und Kuhdung ihr Essen kochen, schwindet rapide im Vergleich zur Masse der Menschen in den unterschiedlichsten Stufen des Wohlstands, die Zugang zu Elektrizität haben – Elektrizität, die eben doch noch immer zu einem verheerend großen Teil, auch in Deutschland, aus dem CO₂-intensiven Brennstoff Kohle gewonnen wird. Gerade der postkoloniale Aufstieg von Ländern wie China und Indien, der Zuwachs an Wohlstand in den Schwellenländern und der weltweite Bedarf an Energie (in Form von Elektrizität und Treibstoff) führt vor, dass – wie der Historiker Dipesh Chakrabarty formuliert hat – »das Haus der Freiheiten in der Moderne auf einem expandierenden Fundament fossiler Brennstoffe steht« (Chakrabarty 2009, S. 208). Fundamentale Formen des Wohlstands, auf deren Basis bürgerliche Freiheiten überhaupt erst möglich waren, beruhen weltweit, wie Franz Mauelshagen argumentiert hat, auf einem überraschend homogenen Energieregime, dessen Ungleichheit vor allem in der Quantität des Energieverbrauchs liegt, durchaus aber nicht in den Verfahren (Mauelshagen 2017). Der immer wieder vorgetragene Verweis auf die Heterogenität der »Menschheit« ist darum kein Grund dafür, den Begriff des Anthropozäns zu verwerfen, vielmehr verweist er auf die Aufgabe, im Namen des Anthropozäns sowohl die kulturelle und wirtschaftliche Heterogenität als auch die energiepolitische Homogenisierung der Menschheit zu denken – und zwar als Problem (Chakrabarty 2014).

Damit bringt der Begriff des Anthropozäns immer schon eine politische Agenda mit sich: die Frage nach den politischen, sozialen und ökonomischen Gründen jener eskalierenden Ausbeutung von Menschen und Naturressourcen, die die Anthropocene Working Group treffend als »Große Beschleunigung« bezeichnet hat und die durchaus nicht erst am Ende des Zweiten Weltkriegs beginnt. Der wohl triftigste Einwand gegen den Begriff »Anthropozän« ist daher weniger die implizite Behauptung einer einheitlichen, gemeinschaftlich ›schuldigen‹ Menschheit, sondern die Nicht-Benennung jener Form des Wirtschaftens, die diese globale Form von Produktion, Konsum und Energieregime überhaupt möglich gemacht hat: des Kapitalismus. Jason Moore, Slavoj Žižek und andere haben daher – durchaus in polemischer Absicht – vorgeschlagen, das Anthropozän in »Kapitalozän« umzubenennen. Die Grundidee ist, Kapitalismus nicht einfach als Wirtschaftsform, sondern eben als ›Metabolismus‹ zu beschreiben. Dieser sei dadurch gekennzeichnet, dass eine bestimmte Form der Produktion, des Verbrauchs und des globalisierten Handels eine »billige Natur« ebenso wie »billige« menschliche Arbeit zu verfügbaren Ressourcen macht, deren Kosten und Nebenkosten nicht in Rechnung gezogen oder ausgelagert werden. Die ökologische Diagnose des Anthropozäns beruht auf diesem ›Metabolismus‹ der Extraktion und Auslagerung von Kosten, seien es ökologische, seien es soziale.

In einer beschädigten Welt leben

Die Rede vom »Anthropozän« ersetzt heute zunehmend Konzepte wie »Nachhaltigkeit« oder »Umweltschutz«. Obwohl es ein komplizierter und sehr abstrakter Begriff ist, hat er

sich nicht nur erstaunlich schnell in den Naturwissenschaften durchgesetzt, er wird mittlerweile auch intensiv in geistes- und sozialwissenschaftlichen Debatten und Forschungsprojekten diskutiert. Und nicht zuletzt taugt er neuerdings auch als Pop- und Kunstphänomen. In Kunst und Wissenschaft hat der Begriff offensichtlich eine wesentlich größere Mobilisationskraft als die klassischen Schlagworte der Umweltpolitik. Was Kunst, Wissenschaft, Architektur und Politik in ihrer Auseinandersetzung mit dem Anthropozän verbindet, ist das Bewusstsein, »auf einem beschädigten Planeten zu leben«.

Die Frage ist, was mit der Rede vom Anthropozän nun gewonnen ist, jenseits eines hippen begrifflichen Updates. Vielleicht ist sie so beliebt, weil das Denken der »Nachhaltigkeit« immer schon ein Handeln impliziert, das »immer so weiter« gehen kann, weil es sich nicht die eigenen Grundlagen entzieht. Nachhaltigkeit bedeutet, dass alles so bleiben können muss, wie es ist. Aber diese Erwartung erscheint heute ebenso unrealistisch wie untragbar. Gerade dass »es so weiter geht«, ist ja das Problem. Die Anmutung von Kontinuität, die das Konzept der Nachhaltigkeit vermittelt, ebenso wie die vielen technizistischen und ökonomischen Lösungen, um diese Kontinuität zu gewährleisten, bringen diese in den Verdacht, nur ein Feigenblatt für rücksichtslose Industrialisierung und Ökonomisierung zu sein: »Industrialized countries are able to abuse the myth of a reconciliation between nature and technology in order to advance profit-oriented bio-economics, exploit global technology markets, and reify the economic and agro-technological predominance.« (Weber; Kurt 2015, S. 60) Angesichts des Bewusstseins, dass eine existenzielle Schwelle überschritten ist, sind aber nicht Erhältbarkeit, Dauerhaftigkeit und Marktfähigkeit das Gebot der Stunde, sondern ein radikaler Wandel.

Was ändert sich, wenn man statt von »Nachhaltigkeit« von »Politik im Zeichen des Anthropozäns« spricht? Enthält das Konzept des Anthropozäns Kritik an den Implikationen traditioneller Umweltpolitik? Ich glaube, dass es die Grundlagen eines Denkens der Nachhaltigkeit eher radikalisiert als revidiert, aber damit über den Diskurs der Nachhaltigkeit hinausführt. Indem es den Menschen als prägende Spezies einer Erdepoeche ins Zentrum rückt, verweist der Begriff des Anthropozäns ganz fundamental auf den materiellen Ort dieses Wesens im Gefüge der Natur und betont seine Verantwortlichkeit in dessen Rahmen. Wer ist dieses Wesen, dessen soziale, technologische und ökonomische Lebenswelt die Lebensgrundlagen aller anderen Arten – und vielleicht auch die Lebensgrundlagen des Menschen selbst – massiv verändert? Was ist Natur, wenn wir sie von ihren Transformationen durch menschliche Kulturtechniken und Technologien nicht mehr trennen können? Dem Begriff des Anthropozäns geht es weniger um bestimmte politische Agenden; ihm ist es um nicht mehr und nicht weniger als eine andere Art des In-der-Welt-Seins zu tun. Ein Denken im Zeichen des Anthropozäns versucht einerseits, den Menschen neu zu fassen, und andererseits, das Soziale als etwas zu begreifen, das sich nicht ausschließlich auf den Menschen beschränkt. Das heißt, die kategoriale Trennung von Natur und Kultur, von nicht-menschlicher Erde und menschlichen Zivilisationen, die das Kennzeichen der Moderne gewesen ist, in Frage zu stellen (Latour 2008).

Das kann einerseits bedeuten, sich – wie Biologen, Klimawissenschaftler oder auch Paläontologen – noch einmal völlig neu Gedanken über den Menschen als Spezies zu machen,

eine Spezies, die es geschafft hat, in kürzester Zeit von einer Existenz »in der Mitte der Nahrungskette« zwischen Großraubtieren und Kleinsäugetern zu einer dominanten Spezies zu werden (Harari 2015). Die Geschwindigkeit dieser Entwicklung würde erklären, warum weder der Mensch selbst noch die Ökosysteme sich dem neuen Status des *homo sapiens* als dominante Spezies evolutionär haben anpassen können. Ein solches neues, wenn man so will: »posthumanes«, Verständnis des Menschen bedeutet, ihn nicht mehr als Krone der Schöpfung zu verstehen, sondern vielmehr als Teilnehmer an Netzwerken sehr unterschiedlicher Handlungsträger, die Pflanzen, Tiere, Landschaften, Ressourcen, Atmosphären und Dinge umfassen (Heise 2015). Was würde es heißen, zum Beispiel Landwirtschaft nicht nur als menschliche Kulturtechnik zu denken, die auf Natur einwirkt und Natur benutzt, sondern sie als Handlungsgefüge zwischen Menschen, Landschaften, Tieren, Geräten, Wasserkreisläufen und Jahreszeiten zu beschreiben? Oder Menschen, Tiere und Pflanzen als Lebe-Wesen, als lebendige, fühlende und interagierende Körper und Innerlichkeiten zu verstehen, wie Andreas Weber vorschlägt: »We are embodied selves and therefore we know what it means to be animated parts of a living world. We know how it feels to be in the world and to be an individual. This is the deepest knowledge that we can access. Why should such inquiries be off-limits to science and banished from economics and public policy« (Weber 2013)?

Andererseits gilt es, die Eigendynamik und Unvorhersehbarkeit nicht-menschlicher Akteure wie etwa des Klimasystems oder der Ozeane als Elemente der Zukunftsprognose und Zukunftsgestaltung zu verstehen. Hochkomplexe selbst organisierte Systeme können an Umschlagspunkte gelangen (tipping points), Momente also, an denen ein stetiger quantitativer Zuwachs plötzlich in einen qualitativ anderen Zustand umschlägt. Je komplexer und allgegenwärtiger das System ist, desto bedrohlicher können solche tipping points sein, denn solche systemischen Umschlagspunkte sind schwer abzusehen. Gerade große, selbstregulierende Systeme (wie Ökosysteme, Märkte oder Gesellschaften) können sich über lange Zeiträume trotz aller krisenhaften Tendenzen immer wieder selbst in eine Balance bringen – bis sie jenen gefährlichen Punkt des plötzlichen Umschlags erreicht haben. Tipping points werden also nicht durch Entscheidungen hervorgerufen, sondern sind Phänomene spontaner Emergenz: Aus einer kaum bemerkbaren Tendenz, aus winzigen Schritten entwickelt sich eine einschneidende Änderung der Verhältnisse. Diese Änderung lässt sich nicht ableiten oder vorhersehen, gerade weil sie sich nur einem winzigen quantitativen Zuwachs oder einem scheinbar zu vernachlässigenden Nebeneffekt verdankt. Umschlagspunkte komplexer Systeme sind verschleiert vom Anschein einer Stabilität oder sogar einer Stabilitätspolitik, die suggeriert, dass es »immer so weiter« gehen kann.

Die riesigen Zeithorizonte der Erd- und Klimageschichte, die im Anthropozän aufgerufen werden, fordern dazu auf, solche Emergenzen und Umschlagspunkte – und vor allem auch unser Nicht-Wissen davon – in die Prognosen und Planungen von Zukunft mit einzupreisen. Das verändert fundamental die Horizonte von Nachhaltigkeit und ökologischer Verantwortung. Wer für die nächste Generation plant, muss vielleicht etwas von Sozial- und Bildungspolitik, von Wirtschaft und vielleicht auch der Abbaugeschwindigkeit toxischer Stoffe verstehen –, aber nicht unbedingt von den hochkomplexen Zusammenhängen der

Atmosphärenchemie oder der Evolution. Er wird ökologische Maßnahmen – im Zeichen der vielbeschworenen »Kindeskinder« – unter Umständen sogar zugunsten zeitlich und räumlich näherliegender Ziele wie Armutsbekämpfung und Geschlechtergerechtigkeit zurückstellen. Gerade die extrem langen Zeitdimensionen des Klimawandels aber zeigen, dass es in der Zukunftsprognostik und -planung auch darum gehen muss, ferne Zukunft in die Perspektive einer Zukunftspolitik mit aufzunehmen (Töpfer 2013, S. 31–40). Das heißt vor allem, die »unknown unknowns« sehr viel fernerer Zukünfte – ihre »Unvorstellbarkeit« – zumindest in »known unknowns« zu verwandeln, das heißt in denkbare Szenarien, mit denen ferne Generationen konfrontiert werden könnten. Das ist schon deshalb geboten, weil es – nach allem, was wir heute bereits wissen – mit hoher Wahrscheinlichkeit die Gegenwart ist, die diese Umschlagspunkte in ferner Zukunft vorprogrammiert oder sogar selbst ein solcher Punkt ist. »Zukunft«, so sinnierte schon vor Jahren die Rückversicherung Swiss Re, »ist das, was sich gravierend vom Gegenwärtigen unterscheiden wird« (Swiss Re 2004, S. 14). Die Neuverhandlung des Verhältnisses von Mensch und Natur im Konzept des Anthropozäns verändert also grundlegend die Horizonte unseres Zukunftshandelns: Die Wirkmächtigkeit menschlicher Technik muss mit dem Kontrollverlust über ihre Neben- und Langzeitfolgen zusammen gedacht werden. Die kurzen Zeithorizonte des Menschen müssen mit den langen Phasen einer Zeit der Natur in Einklang gebracht werden. In letzter Konsequenz heißt das, menschliche Vorstellungen von Zukunft nicht nur für die Zukünfte anderer Akteure und Lebewesen als die des Menschen zu öffnen, sondern auch für Zeitdimensionen jenseits menschlicher Generationen und Handlungshorizonte.

Gerade angesichts sehr langfristiger und in ihrer Komplexität schwer absehbarer Zukünfte muss es eher um eine »Logik der Schonung« und »Wissenschaft vom Unterlassen« gehen (Sloterdijk 1987, S. 65f.). Sie würde weniger auf die Perpetuierbarkeit gegenwärtiger Lebensformen für zukünftige Generationen setzen, sondern ihr ginge es, wie der indisch-amerikanische Autor Amitav Ghosh jüngst vorgeschlagen hat, um eine »Umkehr« (*reversal*), einen Abbruch oder wenigstens einen tiefgreifenden Rück- und Umbau aktueller Praktiken (Ghosh 2016). Angesichts der Unabsehbarkeit wirklich ferner Zukünfte müsste es nicht um die Aufrechterhaltung erreichter Standards, sondern vielmehr um das Offenhalten der schieren Möglichkeit von Zukunft gehen – eine Zukunft, deren Offenheit jedoch nur innerhalb bestimmter Parameter überhaupt gewährleistet ist, jenen nämlich der wundersamen Anomalie eines außergewöhnlich stabilen Klimas im Holozän. Johan Rockström, Will Steffen und andere Verfechter des Anthropozän-Konzepts haben versucht, im Hinblick auf die Parameter der Klimageschichte und des Erdsystems solche »Grenzwerte für einen sicheren Operationsspielraum der Menschheit« zu bestimmen (Rockström et al. 2009). Gerade aus dem Rückgriff auf ein Wissen über unvordenkliche Zeiten zieht das Konzept des Anthropozäns seine Dringlichkeit für ein Offenhalten der Zukunft, indem bestimmte Grenzwerte eingehalten werden. Nachhaltigkeit im Anthropozän ist also nicht eine Planung zukünftiger Entwicklungen, keine »Bewirtschaftung« der Zukunft, weil sie darauf verzichtet, gegenwärtige Lebensformen in die Zukunft hineinzu projizieren und auf Verlängerbarkeit hin anzulegen. Vielmehr geht es um die Aufforderung, die Charakteristika des Holozäns so weit wie möglich zu erhalten.

Kulturhistorisch lässt sich das Denken des Anthropozäns so als einer jener fortschritts- und kontinuierungskritischen Einsprüche gegen das optimistische, auf Wachstum und technischen Fortschritt angelegte Zukunftsregime der Moderne verstehen, Einsprüche, die das Zeitregime der Moderne von Anfang an begleitet haben (zur Denk- und Imaginationsgeschichte dieses Einspruchs vgl. Horn 2014). Seit dem Ende der Aufklärung, mit der Umstellung der Vorstellung von Zukunft als moralische und rationale Weiterentwicklung des Menschen hin zum Fortschritt als technische und imperiale Dominanz und ökonomische Reichthumsakkumulation, erschienen Stimmen, die gerade in diesem Fortschritt die eigentliche Katastrophe wittern: Thomas Malthus mit seiner Polemik gegen die Idee, dass Bevölkerungswachstum den Wohlstand und die Zukunft eines Landes garantiert; George Perkins Marsh mit dem Verweis auf die zunehmende Vernutzung von Natur durch das amerikanische Besiedlungs- und Industrialisierungsprojekt; Eugène Huzar mit seiner frühen Technik- und Wissenschaftskritik; Günther Anders und Hans Jonas mit ihrer Kritik an einer Vorstellung der optimistischen »Machbarkeit« von Zukunft: »die Zukunft ›kommt‹ nicht mehr«, schreibt Anders, »wir machen sie. Und zwar machen wir sie eben so, dass sie ihre eigene Alternative: die Möglichkeit ihres Abbruchs, die mögliche Zukunftslosigkeit, in sich enthält. Wir haben also Macht über eine Zeit, die wir als ›Zukunft‹ gewöhnlich nicht in Betracht ziehen und nicht in Betracht ziehen können. Unsere Tat leistet mehr als unsere Auffassung. Wir werfen weiter, als wir Kurzsichtige sehen können.« (Anders 2002, S. 283) Konnten aber diese Theoretiker auf ganz handfeste Bedrohungen verweisen, von Hungersnöten, Industrieschäden, Technikunfällen bis hin zur Atombombe, muss der Einspruch der Anthropozän-Theoretiker sich auf ein höchst abstraktes, schwer vermittelbares, Ding berufen, dessen gravierendste Symptome teilweise noch phänomenal kaum spürbar sind: eine Veränderung des Lebenssystems des Planeten, von der wir noch nicht genau wissen, wie sie aussehen wird.

Die Familie des Lebendigen: Die Enzyklika *Laudato si'*

Das Denken des Anthropozäns dagegen zielt darauf, menschliche Lebensformen und nicht-menschliches Sein als gemeinsamen Zusammenhang zu denken. Klimapolitik oder Schutz von Artenvielfalt im Anthropozän sind dann nicht mehr nur Ziele, die dazu dienen, die Lebenswelt des Menschen dauerhaft zu bewahren oder zukünftige Kosten zu vermeiden – etwa, weil der Klimawandel oder das Aussterben bestimmter Insekten die Landwirtschaft schwer beeinträchtigen würden. Vielmehr muss eine Politik der ökologischen Verantwortung die nicht-menschliche Welt der Lebewesen, der Landschaften, des Klimas, der Ozeane und der Wasserzyklen zu eigenständigen Werten erklären, die an sich schutzwürdig sind. Man kann das Klima schützen, weil man den viel beschworenen »zukünftigen Generationen« die Folgen der globalen Erwärmung ersparen will. Aber dann stellt sich sofort ein Konflikt ein zwischen ökologischen Zielen und wesentlich »akuteren« Problemen wie Armut, sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit. Wirkliche und radikale ökologische Verantwortung kann nicht auf einer ethischen Basis stehen, die den Menschen als einzigen Endzweck an-

nimmt. Ebenso wenig hilfreich ist es, den Menschen – in einer möglichen, aber problematischen Lektüre von Genesis 26 – als »Herrscher« über alles Lebendige zu verstehen und daraus eine Christenpflicht unter vielen anderen abzuleiten. Es muss vielmehr darum gehen, den Menschen im Gefüge des Lebendigen zu verorten, als ein Wesen, das, wie Donna Haraway formuliert hat, »verwandt« (*kin*) ist mit allem anderen Lebendigen: »[A]ll earthlings are kin in the deepest sense [...] all critters share a common ›flesh.« (Haraway 2015, S. 162)

Die Enzyklika *Laudato si'* (2015) ist in genau diesem Sinne als Beitrag zum Denken des Anthropozäns zu verstehen. Schon der Titel – entnommen dem *Cantico delle Creature* des Franz von Assisi – verweist auf einen Schöpfungsbegriff, der den Menschen als Teil einer ›Familie‹ versteht, die Sonne, Mond, Wind, Wasser, Erde, Feuer, die Armen und den Tod umfasst und diese zu Geschwistern erklärt: »Bruder Sonne«, »Schwester Mond«, »Schwester Mutter Erde«. Diese Rhetorik der Familie – einer Brüderlichkeit zwischen den Menschen und allen anderen Geschöpfen und Naturdingen – durchzieht den gesamten Text. Das, was die Erdsystemwissenschaften das »Lebenssystem der Erde« nennen, nennt Papst Franziskus das »gemeinsame Haus«, ein Haus, das seinen Ursprung, ebenso wie alle seine Bewohner, in Gott hat (*Laudato si'* [künftig LS], Ziffer 11). Was damit auf den Plan tritt, unterscheidet sich wesentlich von einem modernen, säkularen und dualistischen Verständnis der Natur, das diese als objektivierbares, unbeseeltes Gefüge von Materie und Gesetzmäßigkeiten verstanden hatte, das der menschliche Geist beobachten und erforschen kann. Was die Enzyklika vorschlägt, ist jedoch nicht die Rückkehr zu einem vor-modernen, theologischen Naturbegriff, sondern, so scheint mir, ein Voranschreiten zu einem Naturverständnis des Anthropozäns. Der Text zielt auf ein postsäkulares Naturverständnis und auf eine Form der ökologischen Verantwortlichkeit, deren Zweck nicht einfach das Überleben der Menschheit ist. Der Mensch ist nicht Krone und Hüter der Schöpfung (LS, Ziffer 75), sondern zersplittert in solche Gruppen, die von der Ausbeutung der Natur profitieren, und solche, die – wie die Natur selbst – unter ihr zu leiden haben, »die Armen« (LS, Ziffer 49). Zersplittert in sich, ist die Menschheit gleichwohl verwandt, verstrickt, verbunden in sich und mit dem Nicht-Menschlichen als Mit-Geschöpfem.

Angelpunkt dieser Gemeinschaft ist das Geschaffensein durch Gott. Den Anthropozentrismus des modernen, säkularen Weltbilds ersetzt die Enzyklika so durch einen Theozentrismus, der Gott zum Garanten und Ursprung jeder sozialen und ökologischen Brüderlichkeit macht. Ohne den Bezug auf diesen Gott-Vater ist die ›Familie‹ des Lebendigen, die *Laudato si'* entwirft, nicht zu haben. Das impliziert nicht unbedingt die von einigen Vertretern des »guten Anthropozäns« geforderte Rolle einer *stewardship* des Menschen über die Erde – im Gegenteil: Jede Phantasie von Kontrolle und Steuerung der Schöpfung durch den Menschen würde von dieser Position als Anmaßung, aber auch als krasses Fehlverständnis gesehen. Der Mensch ist ein ›Geschöpf‹, kein Aufseher der Schöpfung. Er ist verantwortlich, aber nicht im Sinne eines Hüters, sondern eines Bewohners dieser Schöpfung.

In diesem emphatischen Bezug auf einen Schöpfer-Gott liegt der genuin christliche Kern der Enzyklika. Aber hier verläuft auch eine Grenze der Anschlussfähigkeit dieses eindrucksvollen Dokuments für Nichtchristen. Gäbe es eine Möglichkeit, die ›Heiligkeit‹ des

Lebendigen jenseits des christlichen Bezugs auf einen Schöpfergott zu denken? Etwa in einer polytheistischen Perspektive oder einem Weltbild, in dem alle Dinge der Natur mit Geist belebt sind? Wäre es denkbar, die ›Familie‹ der Lebewesen und Naturdinge weniger anthropomorph, weniger heteronormativ – mit Vater, Mutter und Geschwistern – zu denken und andere nicht-familiale Formen des Zusammenhalts, der Verantwortung und Fürsorge jenseits der Grenzen von Verwandtschaft und Spezies anzunehmen? Haraways Vorstellung der »kinship«, einer Verbundenheit über Arten- und Zeitgrenzen, wäre solch ein Modell, Koexistenz im Rahmen des Anthropozäns zu denken. Ein neues Verständnis und eine »Politik der Natur« im Anthropozän müssen daher nicht unbedingt im Namen eines spezifisch jüdisch-christlichen Schöpfergottes entworfen werden. Aber es benötigt eine »geo-spirituelle Formation«, so der Religionssoziologe Bronislaw Szerszynski: »What we need are ways of congregating our planet that go beyond both utility and stewardship, that can accommodate the political claims of both human and non-human actors, but that are also open to the possibility of surprising and alterior futures for a planet whose extraordinary series of transformations is surely far from over. In such alternative geo-spiritual formations, the notion of an undifferentiated ground might not be safely consigned to a distant moment of cosmological origin or dissolution (whether scientific or religious), but instead experienced as a constant companion to finite temporal existence.« (Szerszynski 2016, S. 296)

Zugleich ist *Laudato si'* möglicherweise politisch radikaler, als es die diplomatische Rhetorik des Texts ahnen lässt. Denn die Rede von der »Brüderlichkeit« verweist auch auf jene politische Tradition der Moderne, die in diesem Zeichen soziale Gerechtigkeit meint – ein unüberhörbarer Anklang an die lateinamerikanische Befreiungstheologie, der der argentinische Papst zweifellos nahesteht. Bemerkenswert ist die wiederholte Emphase auf dem »Gemeinwohl« der Menschen und der nicht-menschlichen Schöpfung. Gemeint ist nicht das Prinzip einer Aneignung, Verteilung oder Umverteilung, wie sie das gegenwärtige kapitalistische Wirtschaftssystem auch in seinen sozialstaatlichen Varianten betreibt, indem es Dinge und Menschen zu Gütern, Ressourcen und Waren macht. »Gemeinwohl« zielt auf ein Netzwerk des Teilens und der Koexistenz, nicht des Marktes. Eine Ökonomie des Teilens zielt nicht auf Tauschverhältnisse und beruht nicht auf der Monetarisierung von Dingen und Handlungen, sondern auf Gegenseitigkeiten, Logiken der Schonung und Fairness. Ihre Bindemittel sind immaterielle Güter wie Zugehörigkeit, Identität, Gefühle. Sie beruht auf der Nutzung und Pflege von sogenannten Allmenden, Gütern, die allen gehören: öffentlichen Plätzen, Gewässern, Wiesen und Wäldern, heute open-source software oder ganz einfach Wissen, das kostenlos zur Verfügung gestellt wird. Solche Formen von Gemeingütern sehen wir heute beim open access oder in den Netzwerken der Tausch-Ökonomie. Historisch ist der Bereich der öffentlichen Güter (Commons) im Zuge der Entwicklung kapitalistischer Märkte immer schmaler geworden. Gemeingut wurde aufgeteilt und aufgezehrt als Privateigentum. Die heutige Commons-Bewegung präsentiert sich als eine fundamentale Alternative zu Märkten, aber auch zu Staaten als Regelungsinstanzen des Gemeinwohls, gerade weil sie sehr stark auf immaterielle Güter setzt, sei es ein Ethos des Teilens, ein Zugehörigkeitsgefühl, eine Verhaftung in Traditionen oder persönlichen Bindungen (dazu ausführlicher Bollier 2014).

Es scheint mir genau dieser Sinn von »Gemeingut« zu sein, den der Untertitel der Enzyklika benennt. Im lateinischen Text heißt er »de communi domo colenda« – das gemeinsame Haus bewirtschaften, besorgen, bebauen. Es geht darum, die Erde als ein solches Gemeingut zu fassen, das miteinander geteilt, genutzt und gepflegt werden muss, ohne es zu zerteilen oder zu vernutzen. Im Begriff des Gemeinguts, der den Text wie ein roter Faden durchzieht, werden zentrale Aspekte des Anthropozäns aufgegriffen: Klima als Gemeingut (LS, Ziffer 23), eine intakte Natur in der Zukunft als Gemeingut zwischen den Generationen (LS, Ziffer 159), ökonomische Absicherung als Grundlage des Gemeinguts (LS, Ziffer 129), die Würde und Selbstvollendung jedes einzelnen Menschen als Gemeingut (LS, Ziffer 156–159). Zugleich wird aber auch eine Denk- und Handlungstradition angedeutet, in der sich Lösungsmodelle und Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschafts- und Konsumsystem finden. So wäre ein heimlicher Argumentationsstrang von *Laudato si'* eine Kritik des neoliberalen Marktkapitalismus, der Vernutzung der Natur als Ressource und der Transformation des Sozialen in bezahlbare Dienstleistungen. Mit dem *bonum commune* entwirft *Laudato si'* so ein Modell für eine Politik, die dem Epochenbruch angemessen wäre, den das Anthropozän darstellt: ein Modell von freiwilliger, schonender und gegenseitiger Gemeinschaftlichkeit, die Natur nicht als Ressource, sondern als Gemeingut versteht; ein Verständnis der Natur, das diese nicht als bloße Materie, sondern als Zusammenhang des Lebendigen begreift; und eine Gemeinschaft menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen, die sich in ihrer geteilten Abhängigkeit und Endlichkeit einrichten müssen.

Literatur

- Anders, G. (2002): Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1, München.
- Bollier, D. (2014): Think like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons, Gabriola Island.
- Chakrabarty, D. (2014): Climate and capital. On conjoined histories, in: *Critical Inquiry* 41, S. 1–23.
- Crutzen, P.; Stoermer, E. (2000): The »Anthropocene«, in: The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP) Global Change Newsletter 41, S. 17–18.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Ghosh, A. (2016): *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, Chicago.
- Harari, Y.N. (2015): *Sapiens. A Brief History of Humankind*, New York.
- Haraway, D. (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin, in: *Environmental Humanities*, Bd. 6, S. 159–165.
- Heise, U. (2015): Posthumanismus. Den Menschen neu denken, in: Möllers, N.; Schwägerl, C.; Trischler, H. (Hrsg.): *Willkommen im Anthropozän*, München, S. 38–42.
- Horn, E. (2014): *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a. M.
- Latour, B. (2001): *Das Parlament der Dinge*, Frankfurt a. M.
- Latour, B. (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M.
- Mauelshagen, F. (2017): Bridging the great divide. The anthropocene as a challenge to the social sciences and humanities, in: Deane-Drummond et al. (Hrsg.): *Religion and the Anthropocene*, Eugene, S. 87–102.

- Rockström, J. et al. (2009): Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity, in: *Ecology and Society* 14 (2), S. 32.
- Sloterdijk, P. (1987): *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt a. M.
- Sloterdijk, P. (2015): Das Anthropozän – Ein Prozess-Zustand am Rande der Erd-Geschichte?, in: Renn, J.; Scherer, B. (Hrsg.): *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge*, Berlin, S. 25-44.
- Swiss Re (2004): Risikolandschaft der Zukunft. [www.pharma.gally.ch/UserFiles/File/Risikolandschaft%20der%20Zukunft%20Swissre.pdf; 03.05.2018].
- Szszynski, B. (2016): Praise be to you, earth-beings, in: *Environmental Humanities* 8 (2), S. 291–297.
- Töpfer, K. (2013): Nachhaltigkeit im Anthropozän, in: *Nova Acta Leopoldina* NF 117 (398), S. 31–40.
- Weber, A. (2015): Wirklichkeit als Allmende. Eine Poetik der Teilhabe im Anthropozän, in: Helfrich, S.; Bollier, D. (Hrsg.): *Die Welt der Commons: Muster gemeinsamen Handelns*, Bielefeld, S. 354–372.
- Weber, A.; Kurt, H. (2015): Towards cultures of aliveness. Politics and poetics in a post-dualistic age, in: *Solutions* 60, S. 58–65.
- Zalasiewicz, J. (2009): *Die Erde nach uns. Der Mensch als Fossil der fernen Zukunft*, Heidelberg.

**Kultur der Nachhaltigkeit.
Bausteine**

Für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel

Klaus Heidel

Angesichts der multiplen globalen Krisen in Zeiten der Globalisierung und des Klimawandels hatte sich seit der Jahrtausendwende in Teilen der nordamerikanischen und europäischen Zivilgesellschaft und Wissenschaft die Einsicht in die Notwendigkeit eines grundlegenden systemischen Umbaus von Wirtschaft und Gesellschaft der früh industrialisierten Ländern durchgesetzt. Zunächst in den USA und wenig später in Europa wurde hierzu auf den in den Sozialwissenschaften schon länger etablierten, aber inhaltlich anders besetzten Begriff »Transformation« zurückgegriffen.¹ In Deutschland popularisiert wurde er durch das Jahresgutachten 2011 des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*.² Im Folgejahr veranstalteten der Deutsche Gewerkschaftsbund, der Deutsche Naturschutzring und Einrichtungen der Evangelischen Kirche in Deutschland einen großen Transformationskongress in Berlin, der aber gesellschaftlich und politisch folgenlos blieb. Bald schon wurde ein Spannungsbogen zwischen dem Transformations- und dem Nachhaltigkeitsbegriff konstruiert (so in Teilen führender Organe der Evangelischen Kirche in Deutschland), obgleich der WBGU seinen Begriff als »Große Transformation zur Nachhaltigkeit« konkretisiert hatte: Schien der Begriff »Nachhaltigkeit« der Idee einer prinzipiellen Aussöhnung von Ökonomie und Ökologie in der Form grünen Wachstums nicht im Wege zu stehen, wurden der Rede von einer »Transformation« systemtranszendierende Absichten (wenngleich mit unterschiedlichen Reichweiten) unterstellt.

1 Die im Januar 2002 vom Stockholm Environment Institute (SEI) und der Global Scenario Group (1995 vom Tellus Institute in Boston und dem SEI gegründet) veröffentlichte Studie *The Great Transition: The Promise and Lure of Times Ahead*, die unter der Leitung von Paul Raskin erarbeitet worden war, wurde begriffsbildend: 2003 gründeten Raskin und andere die Great Transition Initiative in den USA, die bald zu einem der führenden zivilgesellschaftlichen Netzwerke für den internationalen und interdisziplinären Austausch über Fragen der Great Transition wurde. 2006 entstand im Süden Irlands die Transition-Town-Bewegung, die noch im selben Jahr von Totnes (Devon) aus zur Keimzelle einer internationalen Bewegung wurde. Drei Jahre später legte die New Economics Foundation in London die vielbeachtete Skizze *The Great Transition* vor. In den USA war dieser Begriff für systemkritische Analysen bereits 1964 durch Kenneth E. Boulding mit seiner Arbeit *The Meaning of the Twentieth Century: The Great Transition* eingeführt worden, ohne dass seinerzeit diese Studie allzu große Wirkung entfalten konnte. In Deutschland erreichte der Begriff »sozialökologische Transformation« eine gewisse Prominenz. Er fand sogar seinen Weg in den 2013 vorgelegten Schlussbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages *Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft*, wo er häufiger benutzt wurde als »Große Transformation« (21 gegen 12 Nennungen).

2 Mit dem Titel des Gutachtens hatte der WBGU den im Jahre 1944 vom ungarischen Juristen und Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi eingeführten, aber ganz anders gemeinten Begriff »The Great Transformation« aufgegriffen. In seiner in Boston erschienenen Arbeit *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* ging es Polanyi kritisch um die Verselbständigung der Wirtschaft gegenüber der Gesellschaft. Dieser Akzentuierung ist der WBGU in seinem Jahresgutachten von 2011 nicht gefolgt.

In der Tat verwiesen in den Folgejahren zivilgesellschaftliche Akteure (eher mit dem Begriff »sozialökologische Transformation«) und kirchliche Akteure (eher mit »Große Transformation«) in Übereinstimmung mit wissenschaftlichen Institutionen auf die Notwendigkeit, in den früh industrialisierten Ländern Wirtschaft und Gesellschaft bei rascher Verabschiedung von fossilen Energieträgern grundsätzlich, und das heißt: systemisch, umzubauen.³ Da »Nachhaltigkeit« aufgrund seiner Inanspruchnahme durch unterschiedlichste Interessengruppen längst jeder Begriffsschärfe beraubt worden war, schien der Transformationsbegriff unverbraucher und hatte den Vorteil, den Akzent auf die Veränderung bestehender Verhältnisse zu legen: Denn so wie die explosionsartige Ausweitung der Nutzung fossiler Energieträger seit dem späten 18. Jahrhundert mit neuen Technologien und Wirtschaftsweisen auch zugleich soziale, politische und kulturelle Systeme verändert und zu immer tieferen ökologischen Verletzungen geführt hatte, so würde, folgen wir dieser Argumentation (die sich auch in dem erwähnten WBGU-Gutachten findet), auch die Verabschiedung des fossilen Zeitalters tief greifende politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Veränderungen verlangen und bedeuten.

In dieser Perspektive kam »Kultur« auf dieselbe Weise wie auch sonst in der Nachhaltigkeitsdebatte ins Spiel, als eigener Bereich oder eigene Dimension der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Wandels nämlich: So wie den drei Säulen der Nachhaltigkeit (»Ökonomie«, »Soziales«, »Umwelt«) eine vierte Säule »Kultur« beigegeben werden sollte (zur grundsätzlichen Kritik des Säulenmodells werden wir gleich kommen), so habe die Große Transformation zur Nachhaltigkeit auch eine kulturelle Dimension. In diesem Sinne sprach das WBGU-Gutachten aus dem Jahre 2011 von »ökonomische[n], kulturelle [n], soziale[n], aber auch ökologische[n] Prozesse[n]« (WBGU 2011, S. 114). Ähnlich der Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU), der 2016 ausführte, bei Transformationen gehe es »nicht nur um technischen, sondern auch um sozialen, kulturellen politischen und institutionellen Wandel« (SRU 2016, S. 20). Uwe Schneidewind, Präsident des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie, benannte 2013 vier Dimensionen des notwendigen umfassenden Wandels und zählte neben der technischen, ökonomischen und institutionellen auch eine kulturelle dazu. (Schneidewind 2013, S. 39f.) Allerdings betonte er die Funktion der Kultur als Grundlage der Transformation: »Kultur umfasst die Wahrnehmungs- und Wertssysteme sowie die eingeübten Handlungsroutinen einer Gesellschaft. Sie ist die kollektive mentale Software unseres Handelns. Jede technologische, ökonomische und institutionelle Veränderungsdynamik ist letztlich hier kodiert [...]. Jede Große Transformation ist daher im ersten Schritt immer kultureller Wandel.« (Ebd. S. 43) Aus dieser Bemerkung ließe sich eine Sonderfunktion der Kultur ableiten, die sie aus den anderen Dimensionen hervorheben würde. Eine ähnliche Vermutung legte der WBGU nahe, wenn er 2011 schrieb: »Der Gesellschaftsvertrag [für eine Große Transformation] kombiniert eine Kultur der Achtsamkeit (aus ökologischer

³ Inzwischen lassen sich »sozialökologische Transformation« und »Große Transformation« nicht mehr bestimmten Akteuren zuzuweisen, beide Begriffe werden von kirchlichen und weiteren zivilgesellschaftlichen Akteuren gebraucht, ohne dass eine systematische Differenzierung zwischen den Begriffen erkennbar wäre.

Verantwortung) mit einer Kultur der Teilhabe (aus demokratischer Verantwortung) sowie mit einer Kultur der Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen (Zukunftsverantwortung)« (WBGU 2011, S. 2): Auch hier wird also Kultur als immaterielles Fundament der Transformation verstanden, ohne das sie nicht ins Werk zu setzen sein würde. Wie aber verhalten sich nun »Kultur«, »Nachhaltigkeit« und »Transformation« zueinander? Eine solche Verhältnisbestimmung mag angesichts der dringenden Herausforderungen im Anthropozän müßig erscheinen, wir werden aber sehen, dass sie gerade in diesem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist.

»Kultur der Nachhaltigkeit« als Leitbegriff im Anthropozän

Nähern wir uns dieser Verhältnisbestimmung vorläufig, indem wir die gänzlich unüberschaubare Begriffslandschaft von »Kultur«⁴ aus weiter Ferne und von der Nachhaltigkeit her in Augenschein nehmen: »Nachhaltige Entwicklung [...] ist im Kern eine Frage der Kultur. Kultur wird dabei im weitesten Sinne verstanden, nämlich als die Art und Weise, wie wir leben. Dies umfasst auch die Kultur des Politischen.« (Trattnigg 2007, S. 258) Diese »Art und Weise, wie wir leben« hat immaterielle und materielle Dimensionen, die sich wechselseitig beeinflussen und prägen. Immateriell sind individuelle Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, Werte und Einstellungen, Erfahrungen und Wünsche, die durch verbale und nonverbale Interaktionen des Individuums (von der Mimik bis zum Zurschaustellen von Besitz) mit anderen Individuen vergesellschaftet⁵ und dann zum immateriellen Fundament der Kultur werden, das sich zum Beispiel in Narrativen artikuliert. Das Materielle (vom Popfestival bis zur gotischen Kathedrale, vom Handeln, das durch Routinen geprägt wird, bis zum avantgardistischen Kunstwerk) wäre dann »nichts anderes als eine Ausformung und Einbildung des Immateriellen« und damit ein »Sich-zur-Erscheinung-bringen, in dem, was jeweils *ist*« (Heintel 2007c, S. 118; Hervorhebung im Original). Zugleich aber formt das Materielle das Immaterielle, so gestalten *wir* zum Beispiel unsere Häuser (und machen so unsere Idee vom Wohnen sichtbar), und *unsere Häuser* prägen uns dann (Räume haben Atmosphären, die mit unseren Gefühlen kommunizieren). Einer solchen Sichtweise von Kultur geht es also um die Frage, aufgrund welcher Ausformungen des Immateriellen welche Ausformungen des Materiellen wie und warum Gestalt gewinnen (und umgekehrt). Wie also tritt *Homo*

4 Die Vielzahl der sich widersprechenden Kulturbegriffe (vgl. z. B. Hauser & Bause 2010 und Heintel 2007c) legen die Vermutung nahe, dass es »den« Kulturbegriff nicht geben könnte, weil »Kultur« nur funktional definierbar wäre. Auch die Möglichkeit, von »Kultur« im Singular und im Plural zu sprechen, spricht für diese Vermutung. Wer zum Beispiel Kulturen dia- und synchron vergleichen möchte, wird zu einem ethnologischen Kulturbegriff neigen. Wem es um die Beziehung einer Sonderkultur zur umgebenden Kultur (z. B. Arbeiterkultur in der Kultur des Deutschen Kaiserreiches) geht, wird ein differenzlogisches Kulturkonzept bevorzugen. Solche Beispiele für die Berechtigung unterschiedlicher Kulturbegriffe ließen sich beliebig fortführen. In unserem Fragezusammenhang geht es um die Art und Weise, wie *Homo sapiens* sein In-der-Welt-Sein organisiert.

5 »Das Immaterielle begegnet uns als konkreter Mensch.« (Heintel 2007c, S. 121)

sapiens in die Welt? Wie organisiert er sein Zusammenleben mit anderen Menschen und Tieren? Wie gestaltet er soziale Institutionen (etwa das institutionalisierte Zusammenleben von Mann und Frau zur Sicherung der biologischen Reproduktion oder das politische Institutionengefüge zur Durchsetzung gesellschaftlich verabredeter Regeln)? Wie regelt er die ökonomische und soziale Reproduktion seiner Gesellschaft? Kultur wäre dann, folgen wir diesem Ansatz, keinesfalls eine »Säule« im Modell »Nachhaltigkeit«, aber was wäre sie dann im Verhältnis zu Nachhaltigkeit?

Das hängt gänzlich vom Nachhaltigkeitsbegriff ab. Noch immer dominiert das Säulenmodell⁶, dessen ursprünglich drei Säulen häufig um eine weitere Säule (beispielsweise »Kultur« oder »Politik«) ergänzt wurden.⁷ Dieses Modell ist vielfach kritisiert worden. Die schon ältere Kritik hat mit der Einsicht in die Herausforderungen des Anthropozäns an Schärfe gewonnen: »The [...] oft-employed ›three pillar‹ approach (with its separate social, ecological, and economic goals) cannot meet the challenges of the Anthropocene. First, the framework has led to a fragmented approach to the development process, where economic growth trumps natural and human capital. Second, it has failed to recognize that human-environmental interactions transcend their immediate scale of influence. Despite progress in reducing environmental impacts at local levels, cumulative global effects have increased in an uncontrolled way (e.g., relative improvements in fuel efficiency and catalytic cleaning in cars, but exponential rise in greenhouse gas concentration from overall global transport). Instead of this piecemeal approach, we need an integrated one that reconnects human development with the biosphere.« (Rockström 2015, S. 2)

Grundsätzliche Argumente sprechen also gegen eine Rede von »Säulen« oder »Dimensionen« der Nachhaltigkeit, wenn darunter abgetrennte Bereiche verstanden werden sollen. Wer zum Beispiel »Wirtschaft« (oder »Ökonomie«) als »Säule« der Nachhaltigkeit versteht, isoliert diese »Säule« von ihrem systemischen Kontext und verführt zu der verhängnisvollen Fehleinschätzung, es könne eine »wirtschaftliche Nachhaltigkeit« an sich geben, nach dem Motto: Erst entwickeln wir die Wirtschaft nachhaltig, und wenn wir es uns dann leisten können, kommen das Soziale und Ökologische an die Reihe. Doch Wirtschaften ist ein gesamtsystemisches Geschehen und bedeutet zum Beispiel, die menschliche Arbeitskraft, natürliche Ressourcen, die natürliche und künstliche Umwelt als Müllreservoir, des Weiteren Technologien, Kapital und gesellschaftliche wie staatliche Rahmenbedingungen zur Erreichung ökonomischer Ziele zu nutzen: Die Art und Weise des Wirtschaftens konstituiert sich durch die Art und Weise der Nutzung aller für das Wirtschaften notwendigen Faktoren. Ein weiteres Beispiel: Die Reproduktion des Sozialen trägt auch die Signaturen des Ökonomischen (so untergräbt die Ausdifferenzierung von Arbeitszeiten soziale Manifestationen von

⁶ Auch die Generalversammlung der Vereinten Nationen sprach noch 2015 von »sustainable development in its three dimensions — economic, social and environmental« (United Nations General Assembly 2015, S. 1).

⁷ Selbst das integrative Konzept nachhaltiger Entwicklung, das Ende der 1990er-Jahre im Rahmen eines Forschungsvorhabens der Hermann von Helmholtz-Gemeinschaft erarbeitet wurde, geht von gleichrangigen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung aus, die über Ziele integriert werden (Oehme 2007, S. 216).

Gemeinsamkeiten) und die der natürlichen Umwelt (Sozialstrukturen in Wüstengebieten sehen anders aus als die auf kleinen pazifischen Inseln). Wenn wir von dem oben angedeuteten Begriff von »Kultur« ausgehen und nach einem integrierten Begriff von »Nachhaltigkeit« suchen, dann liegt es nahe, im Anthropozän von der Notwendigkeit einer »Kultur der Nachhaltigkeit«⁸ zu sprechen, bei der das In-die-Welt-treten von *Homo sapiens* und damit die Ausformung des Immateriellen zu Materiellem nachhaltig ist und folglich den Notwendigkeiten der Gestaltung eines möglichst holozän-artigen Anthropozäns entspricht.⁹ »Kultur der Nachhaltigkeit« bezieht sich also sowohl auf immaterielle, aber vergesellschaftete Wahrnehmungs- und Deutungsmuster usw. als auch auf (materielle) Interaktionsformen, Narrative, Kunst, Politik, Wirtschaft usw. und auf das Verhältnis zwischen dem vergesellschafteten Immateriellen und dem Materiellen. Hierbei interessiert also das Immaterielle in seiner vergesellschafteten Form, da es nicht um den Versuch der Schaffung eines neuen Menschen (als *Homo sustinens*) gehen darf (wie uns die Geschichte des Schreckens solcher Versuche lehrt). Ziel kann also nicht sein, das Individuum zu neuen (nachhaltigen) Wahrnehmungs- und Deutungsmustern usw. zu erziehen, sondern zu klären, welche Ausprägungen des Immateriellen hinter welchen Ausprägungen des Materiellen stehen (zum Beispiel: »Der Trend zu immer größeren Autos kann teilweise durch die Hoffnung auf Staterwerb durch Konsum erklärt werden.«). Diese Präzisierung ist insofern wesentlich, als sie vor jeder noch so subtilen Art einer »Gehirnwäsche« im Namen der Nachhaltigkeit bewahrt (in unserem Beispiel wäre die Strategie also, allgemein aufzuzeigen, welcher ökologische Schaden durch die Herstellung und Nutzung großer Autos entsteht, wie kurzschlüssig der Versuch des Staterwerbs durch Konsum ist und welche sinnvollen Möglichkeiten zum Staterwerb existieren; es geht also nicht darum, diejenigen, die »große Autos« fahren, moralisch zu verurteilen und sie um diese Verurteilung wissen zu lassen). Im Verständnis einer »Kultur der Nachhaltigkeit« ist Kultur nicht von Natur geschieden: »Es gibt keine andere Definition der Natur als diese Definition der Kultur und keine andere Definition der Kultur als diese Definition der Natur.« (Latour 2017, S. 34; Hervorhebungen im Original)¹⁰ Zugleich ist bei einer »Kultur der Nachhaltigkeit« »Nach-

8 »Kultur der Nachhaltigkeit« ergab am 19. Juli 2018 bei Google 40.900 Treffer, »culture of sustainability« aber 1.120.000. Hieraus zu schließen, im angelsächsischen Bereich sei ein umfassenderes Verständnis von Nachhaltigkeit als in Deutschland zuhause, ist voreilig. Häufig bezieht sich »culture of sustainability« auf Unternehmen, so lautet der zweite Treffer: »5 ways to create a culture of sustainability in any company«.

9 Damit wende ich mich ausdrücklich gegen die Vorstellung, dass das »Anlegen von Wertmaßstäben an Kulturen« »nicht vereinbar« sei »mit einem zeitgemäßen Kulturverständnis« (Hauser & Banse 2010, S. 37), und behaupte stattdessen, dass eine solche Einschätzung nicht mehr der erdgeschichtlichen Jetztzeit des Anthropozäns gemäß ist.

10 Diese Definition einer »Kultur der Nachhaltigkeit« geht noch ein wenig über den Vorschlag des europäischen Netzwerks Investigating Cultural Sustainability hinaus, das zum Abschluss eines von der Europäischen Kommission finanzierten Forschungsvorhabens drei Varianten einer Bestimmung des Verhältnisses von Kultur und Nachhaltigkeit und als dritte Variante »Kultur als Nachhaltigkeit« vorschlug: »Third, a role (>culture as sustainable development<) which sees culture as the necessary overall foundation and structure for achieving the aims of sustainable development. By recognising that culture is at the root of all human decisions and actions and an overarching concern (even a new paradigm) in sustainable development thinking, culture and sustainability become mutually intertwined, and the distinctions between the economic, social and environmental dimensions of sustainability begin to fade.« (Dessein et al. 2015, S. 29) Zwar wird nach dieser Definition die Unterscheidung von Dimensionen der Nachhaltigkeit brüchig, doch »Kultur« und »Nachhaltigkeit« sind noch zwei unterschiedliche Dinge.

haltigkeit« nicht von »Kultur« abgesondert. Ich schlage hiermit also auch einen ökologischen Kulturbegriff vor, dem es um »Ökologie« in ihrer ursprünglichen Definition geht, nämlich um das Verhältnis von Lebewesen zueinander und zu ihrer unbelebten Umwelt. Hier scheint eine Vorstellung von der Ganzheitlichkeit der Erde als lebendiges System auf, in dem sich die physikalischen und biologischen Dimensionen gemeinsam entwickeln (im Sinne einer Ko-evolution). Eine solche Sicht legen auch die Wortbestandteile von Ökologie nahe, denn danach wäre sie die »Lehre vom Haushalt« (darauf verweisen οἶκος; *oikos* – Haus, Haushalt und λόγος; *logos* – Wort, Rede, Sinn, Lehre usw.).

Was aber zeichnet eine solche Kultur der Nachhaltigkeit aus? Es ist ihre Ausrichtung an den Erfordernissen einer möglichst holozän-ähnlichen Gestaltung des Anthropozäns. Es geht also um die Einhaltung planetarischer Grenzen und diese Aufgabe ist zugleich eine Gerechtigkeitsfrage: »Nachhaltigkeit ist Wirtschaften zur Befriedigung sozialer Bedürfnisse – und das kann nur innerhalb dieser Grenzen stattfinden.« (Leinfelder & Niebert 2018, S. 8) Eine Kultur der Nachhaltigkeit bekommt also ihre Gestalt durch das Streben nach einer solchen planetarischen Gerechtigkeit, die den Fortbestand der menschlichen Zivilisation nicht durch unbegrenzte Störungen des Erdsystems immer weiter gefährdet. Unmittelbar einleuchtend ist der Gerechtigkeitsaspekt im Blick auf die Verteilung der sozialen und ökonomischen Kosten unbegrenzter Störungen des Erdsystems, seien es Kosten für die Anpassung an veränderte Rahmenbedingungen (zum Beispiel Folgen der globalen Erwärmung, des Artensterbens oder der Störung des Stickstoffkreislaufs) oder für die Bewältigung humanitärer Krisen (etwa aufgrund gewaltiger Migrationsbewegungen). Hierbei kann allein planetarische Gerechtigkeit eine Verteilung der Kosten so gestalten, dass nicht die Funktionsfähigkeit der Staaten als legitimierte Ordnungsinstitutionen von Gesellschaften (die auf einem *Contrat Social* beruhen) untergraben wird. Damit setzt planetarische Gerechtigkeit dem exzessiven Gebrauch von Freiheit durch ein Individuum im Interesse der Aufrechterhaltung von Freiheit des Gesamts der Individuen Grenzen (vgl. Heintel 2007b, S. 38). Planetarische Gerechtigkeit ist somit eine notwendige Voraussetzung der Kultur der Nachhaltigkeit. Allerdings ist noch zu prüfen, inwiefern planetarische Gerechtigkeit als Ausfluss einer konsequentialistischen Ethik ergänzt werden muss durch Vorstellungen einer deontologischen Ethik, der es nicht um Folgen, sondern um das Gesollte geht. So wäre zum Beispiel das Verhältnis von planetarischer Gerechtigkeit und tierethischen Vorstellungen zu klären. Die hier nur von Ferne angedeutete ethische Begründung einer Kultur der Nachhaltigkeit ist also höchst unvollständig und bedarf vor allem der Ergänzung durch eine Prozessethik, bei der Normen in bewusst eingerichteten Prozessen von denen festgelegt werden, die durch die Normen betroffen sein werden. Ein solches Verfahren entspricht dem Charakter einer Kultur der Nachhaltigkeit als gesellschaftlichem Prozess.

»Kultur der Nachhaltigkeit« als konfliktiver gesellschaftlicher Prozess

»Kultur« als In-die-Welt-treten des *Homo sapiens* und Nachhaltigkeit als bestimmte Form desselben bei Verknüpfung des Immateriellen mit dem Materiellen sind Prozesse und daher

verweist auch »Kultur der Nachhaltigkeit« auf gesellschaftliche Prozesse. In diesem Sinne ist eine Kultur der Nachhaltigkeit zugleich Ausdruck und temporäres Ergebnis eines kulturellen Wandels, der als Transformationsprozess intendiert wird. Folglich sind »Kultur«, »Nachhaltigkeit« und »Transformation« strukturell miteinander verknüpft. Damit aber ist der kulturelle Wandel wie Transformationsprozesse allgemein einem Steuerungsparadox ausgesetzt: »Die Transformationsforschung stellt die grundsätzliche Frage nach der Steuerbarkeit von Transformationsprozessen. In der Literatur wird beschrieben, dass diese Prozesse nicht zentral gesteuert werden, sondern sich vielmehr verschiedene polyzentrische Veränderungsprozesse – nicht notwendigerweise harmonisch – nebeneinander her entwickeln. Faktoren dieser Koevolution sind beispielsweise Technologiewandel, Markttrends, der gesellschaftliche Wertewandel oder die Zyklen sozialer Bewegungen. Auf der einen Seite gibt es also einen erhöhten Steuerungs- und Koordinationsbedarf. Auf der anderen Seite gibt es für die vielen Trends kein Steuerungszentrum. Diesen Sachverhalt bezeichnet der SRU als Steuerungsparadox.« (SRU 2016, S. 29)

Deshalb wird eine Kultur der Nachhaltigkeit ihre konkrete gesellschaftliche Gestalt nur durch gesellschaftliche Aushandlungsprozesse gewinnen können, die ihre strukturellen Bedingungen stets mitreflektieren. In diesem Sinne ist eine Kultur der Nachhaltigkeit auch eine »Entscheidungskultur« (Krainer 2010, S. 93). Hierbei sind Aushandlungsprozesse mit vielfältigen Schwierigkeiten konfrontiert, wenige seien angedeutet:

Eine Kultur der Nachhaltigkeit wird nur um den Preis einer grundsätzlichen Veränderung der global dominierenden Wirtschaftsweisen zu haben sein:

- »The world thus urgently needs a great transition that rapidly bends the curve of negative global environmental change. Such a turn toward sustainability demands a deep shift in the logic of development away from the assumption of infinite growth toward a paradigm of development and human prosperity within Earth limits. It will require transformations in energy systems, urban development, food systems, and material use. Achieving all this will entail fundamental institutional changes in economic arrangements, financial systems, and world trade. Transforming the paradigm of world development to prosperity within planetary boundaries depends on a fundamental shift in values, as humanity faces the unprecedented challenge of needing to share the finite global budgets circumscribed by planetary boundaries. To achieve even local aims, the combined effects of local action must conform with globally-defined sustainability criteria established by appropriate governance structures. Our species must thus give up the illusion that a heavy reliance on market-based policy measures—which can, at best, deliver relative, not absolute, improvements—can deliver a flourishing civilization in this century. In place of illusion, we can pursue creativity, combining strategies to nurture the innovation and efficiency of the market with hard regulatory policy measures to set the boundaries of the space in which the market operates.« (Rockström 2015, S. 7f.) Diese prinzipielle Unvereinbarkeit der global herrschenden Ökonomie mit »Ökologie« pflastert den Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit mit Konflikten, die mitunter die Gestalt gesellschaftlicher Machtkämpfe annehmen werden. »Was nachhaltig ist, ist [...] Gegenstand gesellschaftlicher Konflikte und

Aushandlungsprozesse.« (Brand & Wissen 2017, S. 128) Angesichts dieser Aussicht sprach der 2018 verstorbene Klagenfurter Philosoph Peter Heintel von der Notwendigkeit eines »Widerspruchsmanagements«, zu erwerben sei gesellschaftliche »Widerspruchs-Kompetenz« (Heintel 2007a, S. 31ff.).

Eine Kultur der Nachhaltigkeit muss mit weiteren Widersprüchen rechnen, deren prinzipielle Auflösbarkeit fraglich ist. Einige seien angedeutet:

- Kurzfristig wird ein Politikwandel erforderlich sein, der aber ohne einen kulturellen Wandel hin zur Nachhaltigkeit nicht zu haben sein wird. Ein kultureller Wandel ist aber weder intentional ins Werk zu setzen noch zentral zu steuern (und wer wäre auch sein historisches Subjekt?), er ist darüber hinaus ein Prozess, der unterschiedliche Formen annehmen und keinesfalls kurzfristig möglich sein wird.
- Einerseits sind Strukturen von *Global Governance* unerlässlich, andererseits hat die lange Debatte über *Global Governance* gezeigt, dass sie unter den herrschenden globalen Machtverhältnissen kaum wird erreicht werden können.
- Einerseits werden wir nicht umhin kommen, politische Strukturen zu verändern, zu denen der und die Einzelne kaum etwas beitragen können, andererseits sind Lebensstiländerungen unabdingbar, die aber erst eine gesellschaftlich relevante Größenordnung erreichen müssen, um strukturwirksam zu werden.

Dies gilt auch für alternative Ansätze des Wirtschaftens, wie uns die Geschichte in Deutschland gelehrt hat – vom Fairen Handel bis zur ökologischen Landwirtschaft, vom Repair-Café bis zum alternativen ökologischen Think-Tank wurde alles vor allem im Falle des Erfolges von der kapitalistischen Marktwirtschaft integriert und damit jedweder systemtranszendierender Fähigkeit beraubt. Dennoch sind alternative Ansätze des Wirtschaftens unentbehrlich. Diese Liste grundlegender Widersprüche ließe sich beliebig fortsetzen. Sie deuten auf die Notwendigkeit hin, in einer und für eine Kultur der Nachhaltigkeit die Kategorie der Aporie wiederzuentdecken, die auf logisch grundsätzlich nicht auflösbare, für die menschliche Existenz aber konstitutive Widersprüche (wie Mann und Frau) verweist: »Die Welt und das Leben bestehen aus Widersprüchen, mit denen wir einen Umgang pflegen müssen.« (Haderlapp & Trattnigg 2010, S. 351) Angesichts dieser Widersprüche liegt die Versuchung nahe, diese entweder vorschnell auflösen oder vor ihnen fliehen zu wollen: »Diese Versuchung gründet sowohl in dem in unserem Denken vorherrschenden logisch-mechanistischen Weltbild als auch im Erfordernis, eine unserem Denken zuträgliche Komplexitätsreduktion durchzuführen.« (Ebd.) Dagegen hilft nur die Vermutung, dass Erkenntnisgewinn im Anthropozän nur in den Widersprüchen zu haben sein wird: Widersprüche dürften die Orte sein, die systemtransformierende Energie bergen. Doch Individuen, soziale Gruppen und Gesellschaften haben einen produktiven Umgang mit Aporien erst noch zu lernen.

Längst erkannt ist die zentrale Bedeutung von Narrativen für die Gestaltung einer Kultur der Nachhaltigkeit. Gerade angesichts der hohen Komplexität globaler Herausforderungen

sind es nicht Tatsachen, die das Verhalten der Menschen prägen, sondern die Wahrnehmungen und Deutungen derselben, die häufig mithilfe von Erzählungen kommunizierbar gemacht werden; und mitunter werden Tatsachen erst durch Erzählungen geschaffen (die sich in Deutschland seit 2015 in das öffentliche Bewusstsein fressende Debatte über geflohene Menschen bietet Beispiele hierfür). Doch Narrative können weder von einer Zentralinstanz gemacht oder gar verordnet werden, sie taugen nicht zu einem instrumentellen Einsatz oder gar zur Manipulation. Nicht zuletzt sind sie für unterschiedlichste Inhalte offen (selbst Auschwitz konnte mit Narrativen »begründet« werden, wobei Narrative grundsätzlich nichts begründen). Andererseits sind sie für eine Suche nach Transformationspfaden zentral: »Das Erzählen ist ein Organon einer unablässigen kulturellen Selbsttransformation. Folglich stellt sich die Aufgabe, die Transformationsregeln zu bestimmen, die diesen Prozess steuern.« (Koschorke 2013, S. 25) Wie also können Narrative einer Kultur der Nachhaltigkeit entstehen? Wer kann sie erzählen? Wie setzen sie sich gegen herrschende Großnarrative durch, die von einem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus, dem Glauben an die Verfügbarkeit und technologische Beherrschbarkeit der Erde und dem Vertrauen in die Wohlfahrtseffekte wirtschaftlichen Wachstums und in die Segnungen grenzenlosen Konsums geprägt sind?

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um anzudeuten, dass die konkrete Gestalt einer Kultur der Nachhaltigkeit, ihre zentralen Bereiche, Strukturen und Institutionen erst noch in gesellschaftlichen Such- und Aushandlungsprozessen gefunden werden müssen. Wie muss zum Beispiel das Umweltrecht weiterentwickelt und wie könnte ein internationales Umweltrecht verbindlich werden? Was soll aus den großen Automobilkonzernen werden? (Sie werden sich jede gesellschaftliche Einmischung in die Gestaltung ihrer Zukunft verbitten.) Wie gelingt der Umbau der Systeme sozialer Sicherheit unter den Bedingungen des demographischen Wandels und einer Postwachstumsgesellschaft? Wie kann eine Forschungspolitik neu justiert werden angesichts der Herausforderung, dass Menschheitsfragen wie Digitalisierung oder Geoengineering vor allem in großen Konzernen bearbeitet werden? Auf Suchprozesse angewiesen ist auch jede und jeder Einzelne, der den Konflikt zwischen Handlungsnotwendigkeiten und Handlungsmöglichkeiten schmerzhaft erfährt. Zentral für solche Suchprozesse werden Reallabore sein, in denen Theorie und Praxis zur Erforschung und Erprobung neuer Transformationspfade miteinander verknüpft werden. Hierbei wird es darauf ankommen, dem Irritierenden neuer Fragen nicht vorschnell mit alten Antworten begegnen zu wollen. Nicht zuletzt erforderlich sind solche Kommunikationsformen, die Fähigkeiten des Zuhörens und Wertschätzens mit einem offenen Konfliktaustrag verknüpfen können, denn in einer Kultur der Nachhaltigkeit geht es immer zugleich um Menschen und Strukturen.

Literatur

- Brand, U.; Wissen, M. (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München.
- Dessein, J. et al. (Hrsg.) (2015): Culture in, for and as Sustainable Development. Conclusions from the COST Action IS1007 Investigating Cultural Sustainability, Jyväskylä [www.culturalsustainability.eu/conclusions.pdf; 15.10.2015].
- Deutscher Bundestag (1994): Drucksache 12/6995. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Umweltgutachten 1994 des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen. Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, Bonn [dipbt.bundestag.de/doc/btd/12/069/1206995.pdf; 14.06.2018].
- Eser, U. (2016): Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur, in: Haber, W.; Held, M.; Vogt, M. (Hrsg.): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München, S. 81–104.
- Fuchs, M. (2012): Kulturbegriffe, Kultur der Moderne, kultureller Wandel, in: Bockhorst, H.; Reinwand, V.-I.; Zacharias, W. (Hrsg.): Handbuch Kulturelle Bildung, München, S. 63–67 (www.kubi-online.de/artikel/kulturbegriffe-kultur-moderne-kultureller-wandel; 15.10.2015).
- Hauser, R.; Banse, G. (2010): Kultur und Kulturalität. Annäherungen an ein vielschichtiges Konzept, in: Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.), S. 21–41.
- Heintel, P. (2007a): Philosophie der Nachhaltigkeit. Anmerkungen zur Kultur nachhaltiger Entscheidungen, in: Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.), S. 29–36.
- Heintel, P. (2007b): Über Nachhaltigkeit. Geschichtsphilosophische Reflexionen, in: Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.), S. 37–64.
- Heintel, P. (2007c): Kulturelle Nachhaltigkeit. Eine Annäherung, in: Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.), S. 65–167.
- Krainer, L. (2010): Auf dem Weg zu einer Kultur nachhaltiger Entscheidungen, in: Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.), S. 79–96.
- Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.) (2007): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven, Positionen, München.
- Kopfmüller, J. (2010): Von der kulturellen Dimension nachhaltiger Entwicklung zur Kultur nachhaltiger Entwicklung, in: Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.), S. 42–57.
- Koschorke, A. (2013): Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M.
- Latour, B. (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.
- Leinfelder, R.; Niebert, K. (2018): Willkommen im Anthropozän. Diskurs über das »Menschenzeitalter« als wissenschaftliche Basis für wirksame Politik, in: *umwelt aktuell* 3, S. 8–9.
- Oehme, I. (2007): Stand der Nachhaltigkeitsdiskussion: Eine Übersicht zur Konzeptualisierung im deutschsprachigen Raum, in: Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.), S. 203–222.
- Parodi, O. (2010): Drei Schritte in Richtung einer Kultur der Nachhaltigkeit, in: Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.), S. 97–115.
- Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.) (2010): Wechselspiele: Kultur und Nachhaltigkeit. Annäherungen an ein Spannungsfeld, Berlin.
- Rockström, J. (2015): Bounding the Planetary Future: Why we Need a Great Transition [www.greattransition.org/publication/bounding-the-planetary-future-why-we-need-a-great-transition; 07.06.2016].
- SRU (2016): Umweltgutachten 2016. Impulse für eine integrative Umweltpolitik, Berlin [www.umweltrat.de; 14.06.2018].
- Schneidewind, U. (2013): Auf dem Weg zu einer »Transformativen Literacy«. Die Zeichen richtig deuten, in: *politische ökologie* 133, S. 39–44.
- Trattnigg, R. (2007): Politik und Nachhaltige Entwicklung – eine wechselvolle Beziehung mit Zukunft? in: Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hrsg.), S. 259–309.
- United Nations General Assembly (2015): Culture and Sustainable Development (A/RES/70/214 vom 22.12.2015), New York [digitallibrary.un.org/record/823049; 14.05.2018].
- WBGU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten, Berlin.

Das Historische Subjekt.

Mit einem Exkurs von Ruth Aigner zur historischen Rolle der katholischen Kirche

Peter Heintel

Wird Geschichte gemacht und wenn ja, von wem?

Wird Geschichte »gemacht«, hergestellt, entwickelt oder ist sie unplanbarer Verlauf, Geschehen, ungesteuerter Prozess, unverfügbares Schicksal? Gibt es in der Geschichte einen nachvollziehbaren (Sinn-)Zusammenhang oder einen Wechsel von Entwicklungen, Katastrophen und Einbrüchen, ein unordenbares Geschehen von Irrationalitäten und Neuanfängen? Und wenn Geschichte »gemacht« wird: *Wer* macht sie? Gibt es einen Zusammenhang zwischen Individuen, ihrer Motivation, ihren Handlungsintentionen und -orientierungen und dem Geschichtsverlauf? Wenn ja, wie sieht er aus? Das sind erste Fragen, in die sich die Frage nach dem Subjekt der Geschichte ausdifferenzieren lässt.

Unter »Subjekt« wird in unserer Tradition individuelle Zuordenbarkeit verstanden. Es gibt einen »Handlungsträger«, der Ursache von Handlungen ist, der weiß, dass *er* handelt, dass er zur Verantwortung gezogen werden kann, einer Begründungspflicht anderen gegenüber unterliegt. In bewussten Entscheidungen, dies oder jenes zu tun, ist er autonome Instanz und nur als solche »moralische Person«. Macht diese Person Geschichte? Oder ist Geschichte überhaupt nicht auf die Handlung einzelner Subjekte beziehbar? Auch wenn in der älteren Geschichtsschreibung immer wieder von »geschichtsmächtigen Individuen« die Rede ist, wissen wir doch zweierlei: Erstens bedarf die Durchsetzung und Durchführung bedeutender Handlungen meist vieler Menschen (Subjekte), zweitens bleibt zu fragen, ob »geschichtsmächtige Personen« nicht bloß »Sprachrohr«, »Bündelung« eines kollektiv Unbewussten sind. Wenn es aber keine einzelnen Subjekte sind, die Geschichte machen, so vielleicht alle zusammen. So plausibel diese Vorstellung im ersten Augenblick erscheint, sie hätte zweierlei Probleme zur Folge: Die Geschichte würde gerade deshalb *nicht* von einzelnen Subjekten gemacht werden, sie käme immer erst zustande – ein jeweils nachträgliches Produkt, ein unvorhersehbarer Zusammenhang. Sie wäre auch kein ausgezeichnetes Handlungsmotiv: Wenn jeder nur so vor sich hin handelt, so reicht dies aus – alle Handlungen zusammen ergeben dann Geschichte.

Vielleicht lässt sich aber vom individuumsbezogenen Subjektbegriff Abstand nehmen und zu einem solchen von Kollektiven fortschreiten? Gibt es Kollektive, Klassen, Stände, Interessen, Mächte, Volksgeister, Nationen etc., die als Subjekt der Geschichte angesprochen werden können? Die Kollektiverweiterung sieht nur auf den ersten Blick viel plausibler aus; auf den zweiten bemerkt man, dass man nicht viel weiter gekommen ist; denn erstens gibt

es mehrere nebeneinander bestehende Kollektive, die mit oder sogar gegeneinander Geschichte machen – wer ist also jetzt »Subjekt«? –, zweitens heißt kollektive Macht nicht unmittelbar Geschichtsmächtigkeit (»tausendjährige Reiche« waren mitunter recht kurzlebig). Was ist mit den anderen »Dingen« (den »Objekten« der Geschichte)? Machen nicht auch sie Geschichte? Was ist mit den übrigen Geschöpfen, der Natur, dem Klima etc.? Freilich, sie »handeln« nicht im oben bezeichneten Sinn. Also machen sie auch nicht Geschichte, ist der naheliegende Schluss, Geschichte machen heißt ja gerade, Geschichte aus dem Naturgeschehen, der Naturgeschichte herausnehmen, sie zum Akt bewusster Gestaltung und Planung zu machen. Natur ist bewusstlos. Alle Dinge, Objekte (sowohl vom Menschen geschaffene als auch nicht geschaffene) sind aber da, nach eigenen Regeln und Gesetzen; sie beschreiben Handlungsspielräume und vor allem Abhängigkeiten – wir können nicht machen, was wir wollen. Heißt dies nicht, dass alle diese Faktoren – wenigstens indirekt – ebenso Geschichte bestimmen, machen? Kann nicht die Natur sogar als Grenze aller Subjektivität betrachtet werden?

Geschichte machen wollen heißt zu wissen, was man will und wie es gehen könnte. Man verfügt über Zielvorstellungen, wie es einmal sein soll; daraufhin will man planen, steuern. Es darf sich aber nicht um bloße Utopien handeln, um bloß fantasierte Wunschorstellungen; die Ziele müssen realistisch erreichbar sein. Die Geschichte selbst allerdings hat allen realistischen »chiliastischen« Zielsetzungen recht übel mitgespielt. Eigentlich ist immer etwas anderes herausgekommen, als man sich vorgestellt hatte. Heißt dies, dass Ziele nie realistisch sind, dass wir immer mit Überraschungen rechnen müssen?

Im Gegenzug lässt sich nicht leugnen, dass Sinn und Entwicklungszusammenhänge in der Geschichte, wenn überhaupt, immer erst im Nachhinein festgestellt wurden; und auch hier – wie wir wissen – keineswegs ein für alle Mal. Sie wurden immer wieder »umgeschrieben«. Damit wechselten auch die Subjekte. Wer macht dann Geschichte? Offensichtlich nur jene, die im Nachhinein interpretieren. Dies hieße, dass historische Subjekte selbst eine historische Kategorie sind. Um sich als Resultat, als Gegenwart begreifen zu können, sucht man seine Ahnenreihe zusammen. Damit entfielen jedes historische Subjekt für die Zukunft.

Wer unter historischem Subjekt den versteht, der Geschichte macht, muss Subjektivität zunächst jenseits von Gut und Böse, jenseits jeder Moralität verstehen. Geschichte gemacht haben in dieser Ansicht die Bolschewiken wie die Faschisten, die Sozialisten wie die Nationalsozialisten, die Technokraten wie die Romantiker. Im bloßen Machen (der Macht) liegt zwar Gestaltungseinfluss, aber noch kein Sinn; dies heißt aber, dass es darum ginge, Geschichte sinnvoll zu machen, erst dann hätte das historische Subjekt auch »Substanz«. Was in der menschlichen Geschichte soll und muss bewusst gemacht werden (für alle Menschen, für Völker, Gruppen), was nicht? Lässt sich »Sinn« machen, planen? Oder ist er immer erst Produkt, Resultat, Einsicht? Gibt es eine Minimalbasis, einen Grundkonsens, auf den hin Geschichte geplant werden könnte und wie sieht der aus? Welcher Menschenbegriff wäre für ihn Voraussetzung?

Drei plausible Gründe sind sofort einsichtig, die uns fast befehlen, Geschichte zu machen, Zukunft zu gestalten, bewusst zu planen:

- Die Gefährdung der Gattung (Umweltprobleme, Ressourcenknappheit, Überbevölkerung, *Overkill*);
- die universalgeschichtliche Interdependenz (kein Volk, kein Landstrich sind heute aus der gemeinsamen Geschichte ausgeschlossen oder unabhängiger Hoffnungsträger für die Zukunft);
- das Entgleiten von Entwicklungen (technische, wirtschaftliche »Selbstläufe«, die niemand mehr in der Hand hat).

Damit unterscheidet sich unsere Zeit »eschatologisch« von allen vorhergehenden. Es gibt universellen Handlungs- und Steuerungsbedarf wie nie zuvor. Es erscheint paradox: Frühere Generationen hatten weit mehr Einfluss auf ihre Geschichte, konnten auch schnell und wirkungsvoll kurzfristig eingreifen, große momentane Veränderungen hervorrufen – aber sie wussten nicht, was sie taten und dass sie Geschichte machten. Heute scheint Geschichte auf Generationen hinaus festgelegt; noch nie war Zukunft schon so vorweggenommen und vorherbestimmt. Noch nie hatten wir so viel »Macht« über Geschichte – und waren gleichzeitig so »subjektiv« einflusslos.

Am liebsten scheinen sich Menschen dem zu unterwerfen, was sie selbst gemacht, veranstaltet haben; jedenfalls in der Neuzeit. Und dies ist auch verständlich; denn erstens weiß man Bescheid, wem oder was man sich unterwirft, und zweitens besteht auch immer die Hoffnung, dass man, was man selbst gemacht hat, auch wieder auflösen, außer Kraft setzen, zumindest verändern kann. Die Abhängigkeit vom Nicht-Gemachten ist schwerer zu ertragen.

Noch deutlicher wird die Sachlage gegenüber Produkten, Geräten, Maschinen etc. Ihnen unterwerfen wir uns mit uneingeschränkter Bereitwilligkeit; wir »bedienen« die Maschinen. Bis weit in die Neuzeit hinein war unsere Produktion beschränkt, übersichtlich; dann explodierte sie. Im technisch-industriellen Zeitalter werden dieser Art Produktion alle Menschen unterworfen und wir machen uns eben daran, hier einen weiteren Schritt zu gehen.

Betrachtet man diese Entwicklungen, so erhält man eine deutliche Antwort auf die Frage des »historischen Subjekts«; Subjekte sind weder einzelne, noch Menschengruppen, noch Völker oder Staaten, zunehmend auch nicht mehr Interessengruppen oder irgendwelche sonstigen »Mächte«. Subjekte sind die von uns selbst geschaffenen und inszenierten Systeme, die uns entglitten sind, denen wir unterworfen sind, aus denen wir nicht einfach aussteigen können. Für die meisten Menschen haben sie ohnehin, wie früher die Natur, naturwüchsigen, undurchschaubaren Charakter. Nun haben zwar auf diese Art die Menschen die Naturgeschichte in eine »Menschengeschichte« umgewandelt, dieser scheinen sie aber fast so wie früher der Natur unterworfen zu sein.

Mit dieser fortgeschrittenen Selbstunterwerfung hängt auch das »historische Subjekt« »Sachzwang« zusammen. Wir werden von einer Sache gezwungen, die wir selbst zu unse-

rer Sache gemacht haben. Der Sachzwang hat doppelten Charakter: Er dient einerseits der Verantwortungsabschiebung, der Verschleierung von Interessen, andererseits dem Eingeständnis tatsächlicher Ohnmächtigkeit. Im ersten Fall heißt Sachzwang Einverständnis mit dem System, in dem man lebt, dem man sich unterworfen hat, von dem man zweifellos auch profitiert, mehr Vorteile daraus zu ziehen meint als Nachteile. Im zweiten Fall zeigt sich allgemeine Hilflosigkeit: Es wird zugegeben, dass man tätig-eingreifende Subjektivität bereits abgegeben hat. Die Menschen sind zu Objekten ihrer nach außen gesetzten Subjektivität geworden, jedenfalls des Teils, der eben nach außen setzbar war.

Auf der Suche nach dem historischen Subjekt für Nachhaltigkeit im Anthropozän

Was bedeuten diese allgemeinen Überlegungen für unser Zeitalter, das wir »Anthropozän« getauft haben? Mit diesem Begriff soll zum Ausdruck gebracht werden, dass wir in eine besondere, von allen bisherigen Epochen unterschiedene Phase der Menschheitsgeschichte eingetreten sind, eine, die den Menschen und seinen Einfluss auf unsere Erde, die Natur, in den Mittelpunkt stellt. Wie kommt er zu diesem Ehrenplatz? Haben nicht die Menschen immer schon eingegriffen bis zur Gefahr der Selbstvernichtung, Überlebensmodelle ausprobiert, Arten durch Überjagung ausgerottet, Menschen ausgebeutet und unterdrückt, nicht immer deren Existenzminimum – im eigenen Interesse – garantiert? »Nichts ist gewaltiger *als* der Mensch«, hieß es schon in den griechischen Tragödien und die verschiedenen Facetten des Prometheusmythos bewegen sich im Widerspruch zwischen Anerkennung menschlicher Macht und Fähigkeiten und der Angst, zu weit gehen zu können (»Hybrisangst«); auch der Turmbau zu Babel reiht sich in diese Traditionen. In diesem Sinn hat der Mensch immer schon in »seinem« Anthropozän gelebt und in allen Kulturen finden sich Spuren seiner mehr oder weniger machtvollen Eingriffe. Was also bedeutet es, wenn wir heute auf eine besondere begriffliche Kennzeichnung Wert legen? Welche neue Einsicht soll uns der Begriff vermitteln?

Man könnte nun »quantitativ« argumentieren: Nie zuvor war die menschliche Eingriffsmacht so groß und weltweit so ausgeprägt. Die sogenannte Globalisierung, die weltumspannenden technologischen Informations- und Kommunikationseinrichtungen haben eine (erd-)universelle kollektive Konzentration hervorgebracht, die, wie es scheint, ein neues Kapitel in Welt- und Menschenbeherrschung aufschlagen (andererseits sind sie zugleich, wie vielfach behauptet wird, ebenso im Besitz von Machtmitteln, auf Fehlentwicklungen zu reagieren, Gegenmacht aufzubauen). Diese quantitative Argumentation bewegt sich meist systemimmanent in linearen Ursache-Wirkung-Vorstellungen, die die Hoffnung aufrechterhalten, dass wir letztlich doch imstande wären, eigenverschuldete Fehlentwicklungen korrigieren zu können. Daher kann ein instrumentell-technisches Modellverständnis im Hintergrund vermutet werden, das nicht ganz unverständlich von der Annahme ausgeht: Was wir selbst machen und veranstalten, können wir auch wieder korrigieren, verändern (gegenüber allen alternativlos sich verstehenden Sachzwangsargumenten, die uns in den »großen« Themen mehr oder weniger Inaktivität empfehlen).

Von den Grenzen der Machbarkeit

Was aber, wenn wir tatsächlich durch unser Tun irreversible Prozesse in Gang setzen, die unseren Korrekturversuchen längst vorausgeeilt sind? Es ist noch nicht so lange her, dass wir uns Prozessen widmeten, die sich aus sich heraus verstärken und beschleunigen («Selbstorganisation»). Meist standen solche der Natur unter Beobachtung. Hier konnte man feststellen, dass harmlos gedachte Eingriffe aus sich heraus selbstorganisierte Weiterführungen erfuhren, die nicht in der Primärabsicht der Beteiligten lagen; wir also mit einer Art Eigenständigkeit konfrontiert wurden, in der die betroffenen Stellen auf ihre Art reagierten, sich den ursprünglichen Eingriffsmotiven entzogen, ein von ihnen unabhängiges »Weiterleben« organisierten. Dieser Tatsache war man sich zwar des Längeren schon bewusst, wollte sie aber in Umfang, Bedeutung und Konsequenz nicht zur Kenntnis nehmen. Dafür ausschlaggebend war unsere Fixiertheit auf ein lineares Kausaldenken, dem jeweils eine säuberliche Trennung von Ursache und Wirkung zentrales Anliegen war. Hinter diesem wiederum steht meist ein mechanistisches Vorstellungsmodell, das eine bestimmte Epoche naturwissenschaftlichen Denkens auszeichnet. Seiner technischen Anwendung liegt das Bedürfnis nach Machtausübung und Kontrolle zugrunde: Ausgewählte Wirklichkeits-Gegenstandsbereiche werden von ihrer Umgebung abgetrennt, isoliert, in Elemente zerlegt, in idealtypischen Experimenten neu erprobt und zusammengesetzt. Gelingt diese künstliche Synthese, ist das Experiment gelungen, eine neue Wahrheit erkannt worden, die gemäß ursprünglicher Experimentanordnungen immer wiederholbar ist. Primärer Zweck dieser Art Wissenschaft ist nicht, wie oft ideologisch behauptet, Wirklichkeitserkenntnis, sondern deren Veränderung und Beherrschung.

Auch wenn sich hinter dieser ideologischen Behauptung der handelnde, eingreifende, machtausübende Mensch zu verbergen scheint, wird dennoch bald offensichtlich, dass *er* für alle Erkenntnis und Wahrheit mitentscheidende Ursache ist. Und er ist dies mit der Macht all seiner Fähigkeiten und geistigen Kräfte. Insofern kann eigentlich nur recht ungenau von einer Naturerkenntnis gesprochen werden, schon gar nicht von einer Erkenntnis als asymptotischer Annäherung an die Wirklichkeit. Hat sich der Mensch in diesen Theorien absichtlich in den Hintergrund gestellt, war dies sein selbstverborgenes Erbe der alten »Hybrisangst«? In der sichtbar gewordenen Umgestaltung von Natur und Welt konnte aber allmählich seine eingreifende Macht nicht verborgen bleiben, schließlich ist sie auch wesentlicher Teil des »Fortschritts«. Letzterer wird uns nun immer mehr zum Problem, da er unbeabsichtigte Wirkungen produziert und uns in Verbindung mit einer dominanten Wirtschaftsform die Vorzeichen gleichsam umkehrt. Eigentlich, wenn auch zunächst uneingestanden, wollten wir die Natur beherrschen, eben alles, was im Menschen »irrationale Naturest« sind, und nun müssen wir uns immer öfter fragen, ob das Selbstgeschaffene nicht uns beherrscht. Eigentlich wollten wir uns zu Subjekten gegenüber der Natur entwickeln, sie unseren Wünschen, Plänen und Bedürfnissen unterwerfen. Eine Zeitlang durften wir uns so in frohlockender Selbstbestätigung als Subjekt unserer Geschichte begreifen, war doch auch Letztere dieser Machtausübung unterworfen worden. Die Geschichte der Menschen schien im Auftrag technisch-wissenschaftlicher Fortschrittsentwicklung in ihre eigentliche Ziel-

bestimmung einzumünden. In der Zwischenzeit sind allerdings Bedenken aufgetreten: Die erwähnte Machtumkehr (»Zauberlehrlingssyndrom«) hat sie ebenso ausgelöst wie der Verdacht, dass diese Art von Subjektivität, diese übliche Selbstermächtigung, unsere Frage nicht beantworten wird können, wer nun eigentlich Subjekt *unserer* Geschichte ist; ob sich nicht Ausgeschlossenes zurückmeldet. Im zeitweiligen Fortschrittsoptimismus konnten wir uns noch als Subjekt unserer Geschichte verstehen und manche meinten, sie sei damit schließlich auch zu Ende gekommen. Oder vielmehr: Die Frage stellte sich gar nicht, zu groß war das errungene Selbstbewusstsein im Erreichten. Und wer sollte dessen nützliche Bedeutung für den Menschen auch leugnen? Der Erfolg ist aber zugleich von großer Verführungskraft, weil er im korrigierbaren Fortsetzen bisherigen Vorgehens zunächst und immer wieder seine Zuflucht sucht. Auch alle weitere Entwicklung wäre technisch noch grundsätzlich beherrschbar, wir hätten alle tauglichen Mittel zu Haufe.

Was aber, wenn der Umkreis aller unserer globalen Probleme uns täglich vor Augen führt, dass sie kein ausschließliches Thema der Technik, der Ökonomie, der Naturwissenschaften etc. sind, dass wir uns eher in Suchbewegungen, denn in Lösungsstrategien bewegen, ja, dass dominant verfolgte und durchgesetzte Lösungsansätze die Probleme eher verkomplizieren als ihre Ziele erreichen? Kann nicht diese Tatsache ein Hinweis auf die Notwendigkeit sein, ein neues anderes Subjekt der Geschichte zu suchen? Unsere individuelle und kollektive Ohnmacht, die uns immer wieder resignieren lässt, die alle Klimaverträge, Abrüstungsabkommen innerhalb kürzester Zeit zur Makulatur werden lässt, könnte eigentlich Herausforderung und Motiv genug sein, sich hier auf den Weg zu begeben. Es geht schließlich um eine Rückgewinnung von Freiheit gegenüber den Fesseln, die wir uns selbst angelegt haben; in ihr läge auch die Neuerfindung einer Subjektivität, die um ihre notwendigen Abhängigkeiten Bescheid weiß, sie anerkennen kann, sie nicht im Taumel übersteigender Selbstermächtigung vergeblich zu bekämpfen versucht.

Unsere gesamte Neuzeit ist vom Prinzip des Machens durchdrungen. Sie versteht sich als neue historische Epoche einer Freiheit, die sich daran erkennt, dass sie wirken, verändern, (werk-)tätig sein kann und dass sich grundsätzlich nichts ihrem Zugriff entziehen kann. Dies läuft unter dem Ehrentitel »Selbstverwirklichung«, der die Richtung weist: Die Freiheit erfährt sich nur dadurch als wirkliche, indem sie wirksam ist, etwas tut, schafft, an dem man ihre Spuren, ihre Urheberschaft verfolgen kann. Sie bleibt nicht bei sich, im Raum ihrer Möglichkeiten, Fantasien und Träume (in Sagen, Märchen, Mythen aufbewahrt), sie setzt Möglichkeiten als Realität, bietet früher unerreichbaren Wünschen und Sehnsüchten Produkte als Antworten mit dem permanenten Versprechen, auch für alle Zukunft Antworten dieser Art anbieten zu können. Diese sind sozusagen Gestalten einer Freiheit, die sich veräußert, in die Natur und Welt »gesetzt« hat. Diese »produktive« Freiheit muss faszinieren, hat sie doch unsere gesamte Welt in ihren Bann gezogen. Man trifft überall auf sie und die Globalisierung hat für ihre universelle geografische Ausbreitung gesorgt. Auch wenn diese Entwicklung uns *tatsächlich* größere Freiheitsspielräume geschaffen, vielfach vom unmittelbaren ökonomischen Überlebensdruck entlastet hat, schließlich auch für demokratische Staatsformen unverzichtbare Basis war, verführt das angesprochene Prinzip einerseits zu

einer einseitigen Form, Freiheit zu verstehen (gibt es noch eine andere Freiheit als die des Tuns, Machens?), andererseits, aus demselben Ursprung heraus, sie technisch-instrumentell zu reduzieren.

Über diese »instrumentelle« Vernunft (eigentlich den logischen Verstand) wurde bereits viel nachgedacht und geschrieben; die Radikalität dieser Denk- und Handlungsform ist aber unseres Erachtens bis jetzt weit unterschätzt worden. Sie beschränkt sich nämlich nicht bloß auf Technik, Ökonomie und angewandte Naturwissenschaften – ihren legitimen Platz –, sie scheint ein generelles Antwortverhalten zu produzieren. Sobald Probleme auftreten, umfängt uns ein drängender Lösungszwang. Was ist zu *machen*, was ist zu *tun*? Nicht, dass wir als entscheidungsgezwungene Wesen nicht ohnehin immer vor dieser Frage stehen, letztlich auch etwas tun müssen, selbst wenn wir uns fürs Nichtstun entschieden haben; bezeichnend ist aber eine verkürzende Linearität, die *schnelle* Lösungen verlangt und meist auch schon Akteure (Subjekte) nennen kann, die dafür zuständig sind. Wenn etwas schnell geschehen soll, wenn Zeitdruck vorliegt, ist es das Einfachste und Bequemste, auf jene »Lösungen« und Antworten zurückzugreifen, die bereits vorliegen oder durch (meist dominante) Systeme angeboten werden.

Hier wird eine Freiheitsillusion deutlich: Im Glauben, etwas *tun* zu müssen und nur dabei der (neuzeitlichen) Freiheit gerecht werden zu können, unterwirft man sich der Macht des Bestehenden, das wiederum selbst in ihm alle »freien« Subjekte gleichgeschaltet hat. Letztere reproduzieren damit ihre eigene Vergangenheit. Ihr Tun ist in diesem Sinn ein »Lassen« und kein noch so auffälliger Aktionismus kann über dessen Erfolglosigkeit hinwegtäuschen. Im Gegenteil: Aktionismus, Beschleunigung aller Art, Zeitdruck etc. bezeugen den hilflosen Versuch einer Ohnmacht, die den wirklich zu lösenden Problemen entkommen will. Scheintätigkeiten können aber nicht wirklich das verlorene Freiheitsgefühl zurückholen, eines, das imstande ist, Systemgrenzen zu überschreiten, sich in ein unbesetztes Territorium zu begeben (»Systemtranszendenz«).

Exkurs

Die Unmöglichkeit systemimmanenter Lösungen und die Moral des Einzelnen

Was auffällt: In den letzten zwanzig Jahren ist die Zahl der Angebote an Kongressen, Symposien, Seminaren mit dem Titel »Innovation« ins Unermessliche gewachsen; meist gehen sie Hand in Hand mit dem Thema »Kreativität«. Offensichtlich gibt es dafür einen Bedarf. Es bedarf aber keineswegs eines »Kongresstourismus« (ein inzwischen lukratives Geschäft), um zu erkennen, dass die Angebote hauptsächlich »systemimmanent« bleiben: Wie optimiere ich Gewinn? Wie werden Kreativitätspotenziale für bestimmte Aufgabenfelder entwickelt? Natürlich lässt sich auch innerhalb der Systeme verbessern, perfektionieren. Antworten auf unsere »großen« Probleme dür-

fen wir uns aber hier nicht erwarten. Auffallend ist, dass man mit systemimmanenten Lösungen nicht mehr vorankommt. Es treten *innerhalb* der Systeme Probleme, Widersprüche, Konflikte auf, die Antworten »von außerhalb« verlangen. Dies ist verfolgbar in der nie enden wollenden Führungsdiskussion. Hierarchien und funktionelle Stellenbeschreibungen, Reduktionen auf die neuen systemlogischen Zielsetzungen können die Probleme nicht mehr lösen; sie produzieren hingegen neue, die sich letztlich auch auf die jeweiligen Zielsetzungen negativ auswirken. Krankenstände steigen, »innere Emigration« wird häufiger. So gern würde man aber an lieb gewordenen Denkmustern festhalten. Man sucht jenes Individuum, jenen erfolgreichen Manager, der zeigen kann, wie man »so tut«, um Erfolg zu haben. Man will Beispiele und Vorbilder. Nicht, dass wir diese nicht auch dort und da brauchen können. Unausgesprochen ist aber der Wunsch dahinter, doch noch jenes Subjekt zu finden, dass es eben *kann*, nicht minder die Enttäuschung, wenn gerade von jenen Personen die an sie herangetragene Illusion demontiert wird; sie zeigen, dass Führung keine technisch-instrumentelle Freiheitstätigkeit ausgezeichneter Subjekte ist.

Unsere Neuzeit befindet sich aber auch noch in einem weiteren Dilemma, das den Hoffnungen nach einer starken Führung Nahrung gibt und dabei einem Individuum jene Freiheit zuschreibt, die eigentlich für *alle* entdeckt wurde. Die »neue produktive Freiheit« müsste ihren Ort haben, einen, der auch Zuordnung ermöglichte. Was für uns selbstverständlich klingt, war zunächst keineswegs klar, nämlich die Freiheit an das Individuum, an das Subjekt zu binden, ihm gleichsam die Ehre zuteilwerden zu lassen, die Wesensdifferenz, die den Menschen ausmacht (nicht in die Natur unmittelbar eingebunden zu sein, ihr gegenüber eine zweite Natur = Kultur aufbauen zu müssen etc.), im Individuum zum Selbstbewusstsein gebracht zu haben; ihm die Fähigkeit zur Autonomie (Selbstbestimmung) zuzusprechen, ihn mit unabsehbaren Konsequenzen zur moralisch-sittlichen Autorität zu machen, das Gewissen gleichsam zur absoluten Berufungsinstanz zu adeln; dieses ist unterschiedslos allen Individuen zuzubilligen.

Damit verbunden ist allerdings der Auftrag *an* die Individuen, von ihrem Verstand, ihrer Urteilskraft Gebrauch zu machen, aus »selbstverschuldeter Unmündigkeit« herauszutreten (*sapere aude*). Im Gewissen, im Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kann jedes Individuum die Wesensdifferenz, die wir Menschen sind, aktivieren, einen, wie Kant sagt »inneren Gerichtshof« in sich aufrichten, der aufgefordert ist, über alles, was sittlich-moralisch ist, *sein* Urteil zu sprechen. Moralität kann dann von Legalität unterschieden werden, man ist nicht mehr automatisch moralisch, wenn man Gesetze befolgt. Auf diese innere Verbindung von Individuen auf Freiheit können und sollen wir in unserer »aufgeklärten« Tradition nicht mehr verzichten; auch notwendige Fremdbestimmung (etwa durch das sanktionsgestützte Recht) soll Zustimmung finden müssen, sie kann nicht einfach eingefordert werden.

Selbstbestimmung und Bürgertum: Prägekräfte der Individualisierung

Selbstbestimmung wird gestattet und verlangt, ihr Ursprungsort ist das Individuum, das Ich. In ihm ist jene Differenz ständig präsent, die es uns ermöglicht, uns allen Gegebenheiten,

Anforderungen, Zumutungen etc. gegenüberzustellen, in der jede Handlung neu beginnen kann. Im Alltag, in unseren Lebensroutinen werden wir nicht immer (wahrscheinlich eher selten) von dieser Differenz Gebrauch machen, wir können uns schließlich ganz bequem einrichten. Da und dort wird sie sich aber melden, eben weil wir diese Differenz sind (im Übrigen ein Zugeständnis an das Individuum, das durchaus auch eine Quelle im Christentum hat, eines, das in dogmatischen Monotheismen nicht gemacht wird; schließlich hat sich auch die christliche Tradition damit genug abgeplagt, Selbstbestimmung mit Gottes Vorsehung in eine tragbare Nachbarschaft zu bekommen).

Dass auf der anderen Seite diese »Subjektivierung« von Freiheit nicht unproblematisch sein kann, wissen wir ebenso, wenn wir im Moralischen nach Verbindlichkeit fragen, wenn wir Ethisches nicht einem individuellen Relativismus, einem seichten Pluralismus überlassen wollen, der letztlich zu Willkür und einer Orientierungslosigkeit führt, die sich nach neuer Fremdbestimmung sehnt. Auf unser Thema bezogen: Die Auszeichnung des Ichs, des Subjekts in unserer Tradition hat uns einzelne Individuen alle zu »freien« Menschen gemacht, dem Moralischen ein unverzichtbares Fundament geschaffen, dabei aber zwei Probleme in den Hintergrund treten lassen: Wie kommt man von einer individuellen zu einer kollektiven Autonomie (nämlich im Moralischen, im Recht scheint diese ja in seiner demokratischen Verfasstheit verwirklicht zu sein, was gegenwärtig die Tendenz verstärkt, auch Moralisches möglichst rasch ins Rechtssystem zu transportieren). Und: Wie ist vermeidbar, dass sich das Moralische auf die Subjektivität zurückzieht, letztlich einem Egoismus Vorschub leistet, der aus dem individuellen Gefängnis nicht mehr herauskommt, zumal er auch rasch bemerken kann, wie letztlich ohnmächtig Autonomie sein kann, wenn es um gesellschaftlich relevante Fragen geht? Zynische Kritiker bezeichnen daher diesen Autonomieanspruch als einen Trick, der dem Individuum ständig vor Augen führt, wie machtlos es tatsächlich ist, eine Instanz, dem Gewissen ausgeliefert, die ihm ständig ein unglückliches Bewusstsein verschafft, zugleich aber dessen Ohnmacht unter Beweis stellt.

Die beschriebene Individualisierungstendenz kam der an die Macht kommenden bürgerlichen Gesellschaft, und vor allem ihrer Art des Wirtschaftens, entgegen und begünstigte ihre Entfaltung. Sie ging einher mit einem Selbstbegriff, der einerseits jene Autonomie im Visier hatte, also die sich selbst bestimmende Subjektivität, die jedenfalls in moralischen Angelegenheiten zum Fundament wurde und nicht durch Fremdbestimmung egal welcher Art außer Kraft gesetzt werden kann und darf; zusätzlich verstand sich das Bürgertum als formeller Stand als Gesellschaftsteil, der seine Existenz in spezifischer Weise sich selbst verdankte, seinem Tun, seiner Arbeitsleistung, seinen Werken.

Beide Seiten bedingen sich einander auch gegenseitig: Jede Selbstbestimmung ist zunächst »leer«, muss sich erst durch ihr Bestimmen konkretisieren. In der Arbeit, dem Produzieren, dem Schaffen, dem fortschrittsbezogenen Weltverändern ist diese Konkretisierung möglich, in ihr erfährt das handelnde Subjekt seine Freiheit und die mit ihr verbundene Macht. Jedes Werk repräsentiert sozusagen einen zur Geltung gebrachten Teil dieses Selbst. Arbeit wurde daher emphatisch immer wieder als Selbstverwirklichung apostrophiert und gleichsam zum Wesensmerkmal des Menschen überhöht; die damit verbundene Machtfrage eher ausge-

klammert. Säkularisierungsprozesse verunsicherten einen religiös verwalteten Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben, und auch hier trat das Werk von nahezu unglaublicher Kraft kompensatorisch an seine Stelle. Unsterblich wird man durch seine Werke, seine Hinterlassenschaft, die in eine Zukunft hineinwirkt, in die ich Spuren gesetzt habe (noch heute ist es für viele Menschen unvorstellbar, dass die bisherige »produktive« Arbeit aus dem Zentrum rückt; woran soll sich dann ein Selbsterproben zeigen, für andere sichtbar werden?).

Verschärft und bis heute wirksam wurde die Art der Individualisierung durch eine Spezifizierung des Leistungsbegriffs. Arbeit allein genügt nicht, sie soll zugunsten der mit ihr verbundenen Wertschöpfung intensiviert und wirtschaftlich verwendbar werden. Dies geht nur dann, wenn man sie messen und zuordnen kann. Für diese Absicht eignet sich das Individuum bestens, noch dazu, wo ihr ohnehin die Selbstverwirklichung ideologie-unterstützt entgegenkommt. Also muss nachvollziehbar gemacht werden, welche Arbeitsleistung welches Subjekt in welcher Zeit erbringt. Je höher die Leistung, umso mehr Gewinn, umso größer aber auch die Chance für die Verbreitung des Wohlstands. Die Tendenz zur Selbstausbeutung ist hier von Anfang an ebenso angelegt wie Zeitverdichtung und Beschleunigung. Herausfallen müssen aber tendenziell jene Arbeiten, Tätigkeiten, bei denen linear formelhafte Messbarkeit nicht gegeben ist; also im Wesentlichen alle Tätigkeit, die mit Menschen zu tun hat. Dass dieses ökonomisch orientierte Denkmodell ein Individuum konstituiert, das so nicht real existiert, von Organisationen träumt, in denen Individuen wie in einem automatischen Räderwerk ihren funktionalen Zwecken nachkommen, dämmert uns erst langsam. Dafür hat auch eine ökonomische Wissenschaft gesorgt, die ebenso von einem idealtypischen Individuum als Theoriefundament ausgeht. So finden wir uns in einem Widerspruch, in dem ein zunehmend erschöpftes »Leistungsträgertum« einer Ideologie gegenübersteht, in der nach wie vor dieses Individuum zentral ist: »Jeder ist sein eigener Unternehmer«, »früher: »Jeder ist seines Glückes Schmied.«

Entschleunigung statt Beschleunigung, oder: Vom Tun zum Lassen

Hier aber tut sich eine weitere Grenze des Faustischen, des *Homo faber* auf (von einer anderen war andeutungsweise schon die Rede, nämlich von der Selbstorganisierungskraft von Prozessen der Natur): Gestalten, Tun, Machen haben modellgemäß die Neigung zu Kurzfristdenken. Es soll *rasch* sichtbar werden, dass etwas erfolgreich vonstattengeht – ganz abgesehen von den vom *shareholder value* gesteuerten wirtschaftlichen Machtinteressen –, Neues muss geschaffen werden und es ist ideologieentsprechend das Bessere. Hier wird das Technisch-Praktische plötzlich zum Moralisch-Praktischen; Kritiker werden schnell zu »Fortschrittsverweigerern«, »Ewig-Gestrigen«, »verstaubten Traditionalisten«. Die wird es wohl auch geben, beobachtet man aber ihre Praktiken, beobachtet man sie in ihrem »Amt«, in ihren Verweigerungsstrategien, muss man zum Schluss kommen, dass sie sich ihr Vorgehen bei den von ihnen Kritisierten abgeschaut haben. Langfristig anzulegende Annäherungen an Nachhaltigkeit versprechen weder mit den einen noch den anderen Strategien Erfolg; manchmal hat man den Eindruck, dass der häufige »Alarmismus« in Umwelt- und Klimafragen in dieser Dialektik steht. Schlägt man nicht Alarm, findet man zu wenig Beobach-

tung, schlägt man zu viel, trifft man nicht nur auf ohnmachtsgesteuerte Abwehr, sondern auch auf ein begründetes Misstrauen, das ahnt, dass hier in kurzfristigen Lösungsangeboten nicht viel erreicht werden kann.

Führen wir uns hier einmal kurz die Essenz des früher weichenstellenden *Brundtland-Reports* vor Augen. Hier heißt es verkürzt: Wir sollten unser Leben, unsere Tätigkeiten etc. so gestalten, dass die nächsten Generationen nicht bloß mit der Aufarbeitung unserer Fehlentwicklung beschäftigt sind, sondern auch über die gleichen positiven Handlungsoptionen wie wir verfügen können. Banaler formuliert: Es soll den zukünftigen Generationen nicht schlechter gehen als uns. Ob dies dadurch gewährleistet ist, dass wir uns weiterhin im »Ständig-Neues-Machen-Syndrom« bewegen, darf bezweifelt werden. Nachhaltigkeit fordert eine Sicht auf Freiheit, die nicht von der Selbstermächtigung des Tuns allein dominiert werden wird, sondern vom Lassen, vom Überlegen, nicht vom Reagieren, von der Entschleunigung, nicht der Beschleunigung. Wir wissen auch um die Mühseligkeit demokratischer Entscheidungsprozesse. Wollen wir an ihnen festhalten, ja sie noch ausbauen und damit Demokratie vielfach erst zum Durchbruch verhelfen, brauchen wir die Einrichtung anderer Zeitverhältnisse. Dies täte im Übrigen auch jenen Beschleunigungen gut, von denen wir uns Gewinn, Erfolg versprechen; aber die Frage ist, ob jene Macht daran interessiert ist, die tatsächlich gewinnt, jedenfalls kurzfristig.

Zu ihr gehört zweifellos jene ökonomische Engführung, in die wir uns hineinbegeben haben – zusammengefasst unter dem schillernden Begriff »Neoliberalismus« – im Verbund mit einer technisch-angewandten Naturwissenschaft; weniger aus eigenem Antrieb oder bösem Willen, sondern um der Repräsentanz eines Denkmodells zum Durchbruch zu verhelfen, das wir oben beschrieben haben. Machtausübung, Ausbau und Erweiterung der Kontrollmöglichkeiten verleiten zum genannten Syndrom, in dem die erwünschte Nachhaltigkeit schwer zu Wort kommt; ein Syndrom übrigens, das sich auch ins Wissenschaftssystem eingeschlichen hat. Tun ist wichtig, Denken vielleicht zeitweise. Der Output wissenschaftlicher Leistung wird gemessen, Quantität wird vor Qualität ausgezeichnet. Welche wirtschaftlichen Aspekte dabei eine Rolle spielen, wird wie eh und je schamhaft verschwiegen.

Doch im Sinne des naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Denkmodells des Tuns, des Machens, der Selbstermächtigung verhalten wir uns auch gegenüber auftretenden Problemen analog. Ein Problem tritt mit der immanenten Forderung ausgestattet auf, etwas zu tun, um es aus der Welt zu schaffen. (Ähnlich auch bei Konflikten: Wir suchen sofort nach Lösungen, ohne genauere Analysen über Herkunft und Ursachen angestellt zu haben.) Gelingt dies nicht sofort, muss »weitergetan« werden. Die Macht des Handelns muss auf unserer Seite bleiben. Nun gibt es zweifellos genug Probleme, gegen die man etwas tun kann, Fehler, die sich korrigieren lassen. Die Lösungsschemata bleiben sich aber ähnlich. Wir haben gute Erfahrung mit Isolierung, Elementarisierung, der Verwendung spezialistischen Expertenwissens. Sie verführen zu diversen Versuchungen, das Problem beherrschen, wenigstens seine Wirkungen kontrollieren zu wollen.

Dass dieses Vorgehen zu einer selbstverschuldeten Komplexitätssteigerung führt, ist nachvollziehbar. Dass man diese gerade, weil man sie ständig schafft, so nicht bewältigen

kann, ebenso. Die klassische Wissenschaft hat bis zu einer gewissen Grenze in ihrer technischen Anwendung damit unbestreitbaren Erfolg gehabt und zugleich die Marschrichtung vorgegeben. Wenn es schon nicht gelingen kann, die gesamte Wirklichkeit zu unseren Gunsten zu verändern, dann vielleicht wenigstens wohl definierte Teilbereiche. Und hier wird eine weitere methodische Vorgangsweise mittransportiert. Wir nennen sie das Prinzip der »infinitesimalen« Machtausübung: Je kleiner und übersichtlicher der Forschungsbereich, womöglich »gereinigt« von allen ärgerlichen Störfaktoren, umso leichter lässt er sich beherrschen. Freilich muss die Wirklichkeit mitspielen, die nötigen Elemente zur Verfügung stellen und sie in einer eigenen konstruierten Wirklichkeit synthetisieren lassen (ein Auto gibt es so in der Welt des Vorhandenen zunächst nicht, obwohl es nichts gibt, was nicht ihr entstammt, oft bereits verändert, hergerichtet, passend gemacht wurde). Die der Wirklichkeit entnommenen Elemente dulden ihre neue Zusammensetzung: Wir können sie beherrschen, kontrollieren. Es ist aber genau dieser Vorgang, der Probleme schafft, die *nicht* dem gleichen Lösungsschema unterworfen werden können: wie durch das Auto die »Primarwirklichkeit« verändert wird, wie sie an das neue Gerät angepasst werden kann, durch Straßen, Abstellplätze, Autobahnen etc., ob es ausreichend Rohstoffe gibt, was an Umweltbelastung entsteht, welchen Einfluss es auf das Verhalten von Menschen, Autofahrer und Autogegner hat usw. Zwar wird auch hier Spezialistentum entwickelt und im Einzelnen etwas »getan«. Für den Gesamttraum der entstehenden Probleme entsteht jedoch Hilflosigkeit. Politisches wird zentral, nationale und wirtschaftliche Interessen lassen technische Lösungen als nicht ausreichend erscheinen. Interdisziplinäre, intersektorale Antwortversuche werden zwar immer häufiger, sie haben aber nur dann Erfolg, wenn die meist hinzugezogenen Spezialisten und Experten aus ihrer Rolle herausschlüpfen können. Soziale Prozesse und Organisationsformen werden wichtig und hier stellen sich wiederum andere Probleme ein, solche, die in technisch-praktischen Modellen keinen Platz haben.

Zukunftsgestaltung unter dem Primat der Nachhaltigkeit verstehen zu wollen, legt zweierlei nahe: zum einen, dass hier aktive Gestaltung möglich ist, zum anderen, dass es dafür Akteure gibt. Diese Zumutung verführt uns aber auch ins alte Subjekt-Objekt-Schema, zum Bewusstsein unserer Selbstermächtigung und dazu, dass wir in unseren traditionellen Herrschaftsansprüchen steckenbleiben (»Yes, we can!«). In der Folge landen wir immer wieder in technisch-praktischen Handlungsschemata; wundern uns darüber, dass angesichts all des Wissens um unsere Situation, der unzähligen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, um sich greifenden Engagements der Zivilgesellschaft, Konferenzen, Symposien und Beschlüssen, so wenig »weitergeht«. Zu befürchten ist aber, dass sich die Situation durch eine ständige Verletzung eigener Grundsätze und Vereinbarungen ausweglos verschlechtert. Nun lassen sich Gegner, Uneinsichtige und sich gefährdet wahnende Machtinteressen leicht identifizieren. Auch über sie weiß man also Bescheid und schickt sie mehr oder weniger kämpferisch argumentierend in selbstrechtfertigende Defensiven (verpflichten Unternehmen im Sinne von *Corporate Social Responsibility*-Leitlinien zum Ausweis gesellschaftlicher Verantwortung, die man in schönen Berichten auch dokumentiert haben will). Und es zeigen auch die sogenannten Verhinderer teilweise Einsicht und wollen nicht dem »Raubtierkapitalismus« zugezählt werden.

Die Dominanz von Technik und Ökonomie

Trotzdem, die nötige »große Transformation« (Polanyi) ist nicht in Sicht, dafür sorgen schon die Widersprüche historischer Ungleichzeitigkeiten, die vielen Menschen und Staaten dieser Erde eine Aufholjagd in Sachen Kapitalismus attraktiv erscheinen lassen. Jedenfalls hätten sie verständlicherweise auch gern etwas mehr von dem Kuchen, den wir uns hier schon lange gönnen. In dieser weltgeschichtlichen Gemengelage hört man manchmal Stoßseufzer, die sich Diktaturen wie die chinesische herbeiwünschen und auf deren rasche Erfolge in Umweltangelegenheiten hinweisen. Diese Wünsche repräsentieren unseres Erachtens eine Extremform technisch-praktischen Denkens. Nur eine bestehende – in dem Fall politische – Macht kann gestalten, verändern und wenn sie entsprechend disponiert ist, sogar selbst-kritisches Gedankengut miteinbeziehen. Stehen Demokratien da auf verlorenem Posten? Oder widersprechen sie grundsätzlich dem neuzeitlichen Denkmodell partikularer Machtausübung, das sich ja nicht nur auf die Natur, sondern im Gefolge auch auf Menschen bezog? (Vielleicht könnte man in diesem Zusammenhang als Gipfel technisch orientierter Diktatur, als Herrschaft über Menschen Ausschwitz in Erinnerung bringen. Penible Buchhaltung und Scheinrationalität versuchten dem für sich schwer erträglichen Horror Ordnung und Rückhalt zu geben.)

Es liegt uns fern, Technik zu verteufeln, uns dem Verdacht einer Technikphobie auszusetzen. Die Erfolge vieler Technologien sprechen für sich. Was uns interessiert, ist, jene Denkhaltungen und Verhaltensmuster zu entdecken, die Technik ermöglichen und ihr zu ihrem Siegeszug verhelfen, und zu ändern, was ihre Dominanz ausmacht und immer wieder herstellt. Denn, wir haben darauf hingewiesen, eine Antwort auf diese Fragen hilft uns weiter in der Suche nach jenem »Subjekt der Geschichte«, das eingreifend notwendige Veränderungen herbeiführen kann, unseren Gestaltungswillen befriedigt. In diesem Zusammenhang könnte folgende These vertreten werden: Die Dominanz der Technik zusammen mit der der Ökonomie und der der daraus folgenden Denk- und Verhaltensmuster verhindert alles, was ihnen widerspricht, und lässt Einsichten, Kritik, partielle Lösungsvorschläge ins Leere laufen. Man muss sich mit ihnen gar nicht besonders befassen, uns machen lassen, irgendwo stellt sich »alternativlos« eine Grenze ein, die in das angestammte Gebiet zurückverweist. Insofern ist hier ein Selbstverhinderungsprogramm eingebaut.

Das Subjekt der Geschichte ist an diese Systeme übergegangen und in ihnen zugleich nicht wirklich greifbar, einfach deshalb, weil wir alle ihre Akteure sind, selbst diejenigen, die davon nicht oder wenig profitieren. Dass dieser Zustand zugleich beunruhigt, darf angenommen werden, auch deshalb, weil wir uns alle nicht dispensieren können. Hier geht es nicht um bußfertige Selbstbeichtigungen, um falsche Reindividualisierungen und Verantwortungsdelegation. Eine halbwegs nüchterne Einschätzung unserer Situation trifft uns dort an, wo wir uns gar nicht haben möchten, als Insassen eines selbsterzeugten Gefängnisses, in das die Profiteure ihre Wächter hineingeschickt haben. Mit Leib und Seele scheinen wir eingefleischte Kapitalisten zu sein, immer noch vom Geist der Selbstermächtigung beseelt (technisch), alles zu regeln, zu lösen, wenn wir nur »machen«. Dabei übersehen wir, dass wir ständig das reproduzieren, was wir eigentlich vermeiden wollen. Diese »Selbstabhängig-

keit« gepaart mit dem Bewusstsein, diese durchbrechen zu müssen, führt vielerorts in das sogenannte »unglückliche Bewusstsein« (Hegel), das uns ständig vor Augen führt, welche Diskrepanz zwischen Wissen, Einsicht und praktischem Handeln besteht. Erträglich ist sie wahrscheinlich durch ein Wissen des Nutzens, den man, jedenfalls in den wohlhabenden Ländern, hat. Dieses trägt vor allem in Europa und den USA dazu bei, sich immer noch überlegen, fortschrittlich zu fühlen, was auch ein Gefühl der Beruhigung verschaffen mag; die Politikwissenschaftler Ulrich Brand und Markus Wissen nennen diese Lebensweise in ihrem 2017 erschienenen Buch »imperial«. Es ist eine Lebensweise, die es nicht bedrückt, zu wissen, dass man auf Kosten der weniger Imperialen lebt.

Wiederum geht es nicht darum, den Nutzen zu leugnen. Wenn wir aber vom Nutzen sprechen, so ist der zwar individuell durchaus gegeben, gegenwärtig ist aber zweifellos von »Übernutzung« zu reden. Und hier begegnen wir einem Paradoxon, das zwar bekannt ist, in seinen Konsequenzen aber kaum nachvollzogen wird. Die Krise des derzeit existierenden Kapitalismus (als »neoliberal« titulierte) besteht nicht darin, dass er seinen Gesetzen nicht gefolgt wäre, also entsprechend »versagt« hätte, sondern dass er überproportional erfolgreich war und nun zur Kenntnis zu nehmen hat, dass der Erfolg immanente Grenzen hat, bedingt durch jene Kriterien und Voraussetzungen, die ihn erreichbar machen; sie bestimmen auch, *was* letztlich unter Erfolg verstanden werden soll. Materielle Produktion, die Herstellung von Waren und Gebrauchsgütern, die Erfindung dafür tauglicher Maschinen sind Eckpfeiler der kapitalistischen Wirtschaft. Sich nach ihnen zu richten, sie zu sichern, muss zur Aufgabe werden. Ein Systemerfolg wäre es zum Beispiel schon, möglichst viel für alle Marktteilnehmer zu produzieren, ihren Wünschen und Bedürfnissen entsprechend.

Die Allgegenwart des Markts

Was aber, wenn jedenfalls für die reichen Länder genug da ist, genug produziert worden wäre; die Gefahr einer Marktsättigung droht? Wenn Bedürfnisse so weit befriedigt sind, dass das Verlangen nach neuen Produkten allmählich nachlässt? Vorerst und immer wieder konnte man eine derartige Entwicklung dadurch verhindern, dass man versuchte, möglichst viel der Produktionslogik zu unterwerfen, (möglichst alles!) zu Waren zu machen. Inzwischen bedarf es ausgeklügelter Werbestrategien, um dem Käufer nachzuweisen, dass er dieses oder jenes Produkt unbedingt braucht, dass es einem bisher »verschütteten« Bedürfnis genau entspricht. Dabei nimmt der »Markt« die Stelle des historischen Subjekts ein, an ihn wird delegiert, was zu unserem Aufgabenbereich gehören würde. Aber – entweder meinen wir dabei, zu wenig zu wissen oder keine Chance zu haben, Geschichte zu bestimmen, oder wir verwenden »den Markt« als Schutzschild, hinter dem verborgen bleiben soll, wer und was die Märkte bestimmen. Wahrscheinlich stimmt beides. Wenn Märkte »nervös« reagieren, Anleger »bestrafen«, der Politik »auf die Finger schauen« usw. kann man sich jedenfalls des Eindrucks nicht erwehren, dass man es hier mit einem Subjekt zu tun hat, das sich seine Gesetze selbst gibt, ohne in seinen Entscheidungen auf Demokratie Rücksicht nehmen zu müssen. Dies alles in Betracht gezogen, lässt uns vermuten, dass wir in einem Teil die Nachhaltigkeitsdebatte ergänzen müssen. Entlang der sogenannten drei Säulen (ökologisch,

ökonomisch, sozial) finden wir vieles an Forschung, viel an Vorschlägen und Lösungsstrategien. Gemäß unserer Forschungstraditionen, die hauptsächlich disziplinar orientiert sind, bekommen wir auch viel spezialistisches Detailwissen dargeboten. Was wir aber im Vorhergehenden beschrieben haben, entzieht sich diesen Traditionen. Und zwar nicht nur deshalb, weil die größeren globalen Probleme schon auf Grund ihres vielfältigen Hintergrunds nur interdisziplinär zu verstehen sind, sondern sich auch auf historische und politische Realitäten beziehen, die mitsprechen, mitmischen, ihre eigenen Sichtweisen vertreten wissen wollen. Bevor man also ins »Tun« kommt, müssen komplexe Entscheidungsprozesse stattfinden. Sie zu organisieren, gut zu steuern, dabei Konflikte zu bewältigen, Kompromisse auf sich zu nehmen, fordert Kompetenzen und Haltungen, die nicht auf Gewinnen-Wollen ausgerichtet sind. Nachhaltige Entwicklung könnte auch als Bildungsbegriff verstanden werden, der Kompetenzen in obigem Sinne erlernbar macht.

Es entspricht unseren selbstverschuldeten »Macherimages«, dass wir, wenn anscheinend Problemlösungen vorliegen, sofort die Umsetzung anschließen möchten. Wenn wir sie aber schon selbst nicht bewerkstelligen, sind wir doch gerne bereit, den Politikern, die tagtäglich mit den Problemen befasst sind, Unfähigkeit zu adjustieren, ohne Einsicht in Obiges. Mag sein, dass sie mehr als alle anderen systemabhängig sind und die wirtschaftliche Dominanz wenig Spielraum zulässt. So manches Zögerliche verdankt sich aber der mühseligen Demokratie, die nach anderen Grundsätzen funktionieren soll als alle anderen unserer gesellschaftlichen Systeme. Sie würde, um ihren Grundsätzen – etwa Gleichberechtigung der Akteure, partizipative Teilhabe aller betroffenen gesellschaftlichen Akteure etc. – zu entsprechen, sehr oft mehr Zeit brauchen, als ihr in einer Gesellschaft der Zeitverdichtung und Beschleunigungen zugestanden wird. Auch das »Volk«, die »Bürger« sind relativ ungeduldig, erwarten sich zeitnahe Lösungskompetenz. Politik gerät ständig in Drucksituationen, die meist noch durch die Medien, ihre Berichterstattung, ihre Interviews und deren Zeitbeschränkung erhöht wird. Allgemein lässt sich das Paradoxon so formulieren:

Die Komplexität erhöht sich in all unseren Lebensbereichen, die zu ihrer Bewältigung erforderliche Zeit aber gibt es nicht. Zeitdruck »erhöht« die Chance auf Fehlentscheidungen oder fördert den Rückgriff auf Routine, auf Bekanntes. Letzterer reproduziert bereits Gewesenes und ist der »konservative« Teil im Zeitdruck; von all jenen begünstigt, die sich im Vergangenen gut eingerichtet haben. Keine günstige Situation für Menschen, die an Problemen arbeiten, die nur in längerfristigen Perspektiven Aussicht haben, »gelöst« zu werden und hier noch dazu auf demokratische Verfahren zurückgreifen wollen, »die für diese Zwecke« noch gar nicht eingerichtet sind. Aus den betriebswirtschaftlichen Anforderungen an Unternehmen – in letzter Zeit gab es Politiker, die auch den Staat als Unternehmen bezeichneten – resultiert Zeitdruck. Wer in der gleichen Zeit mehr produziert und hoffentlich besser, gewinnt am Markt, denn Zeit ist Geld. Derzeit überträgt sich diese »Philosophie« aber auf alle anderen gesellschaftlichen Systeme, die mit ihrer Ökonomisierung schlecht zurechtkommen (Pflege, Gesundheitssysteme, Sozialarbeit etc.). Patienten sind keine »Kunden« und Pflege entzieht sich, wenn sie ernsthaft betrieben wird, genau-

er Leistungsmessungen. Sie den ökonomischen Gesetzen, einer betriebswirtschaftlichen Eigenlogik zu unterziehen, schafft nur zusätzliche Probleme, schafft eine Erhöhung der Eigenkomplexität, für die man wiederum neue Zeitressourcen brauchen würde. Im Hintergrund webt aber die »instrumentelle« (Un-)Vernunft ihr feines Netz. Ihrer Denkhaltung kommen Ökonomisierung und Zeitdruck entgegen. Sie »verkürzen« den Weg vom Wissen zu seiner Umsetzung. Wir alle sind von diesem Kurzschließen angesteckt, denken gern in »sauberen« linearen Kausalitäten, mechanistischen Wirkzusammenhängen, die uns in unserem Antrieb, bei Problemen möglichst gleich tätig zu werden, unterstützt.

In essayistischer Form haben wir bisher Problemfelder gestreift, deren Akzeptanz uns für unsere beiden Hauptthemen »Nachhaltigkeit« und »Historisches Subjekt« notwendig erscheint. Es wird nicht ausreichen, sich in eine spezialistische Erforschung der »drei Säulen« hineinzubegeben; auch nicht, in Politikern die einzigen Akteure für Veränderungen und Problemlösungen zu sehen. Wir haben es mit einem Gesamtphänomen zu tun, einem globalisierten »Modell Neuzeit«, in dem Ökonomie und Technologie eine dominante Stellung eingenommen haben.

Nicht nur die Globalisierung beweist den »imperialen Zug, auch »binnengesellschaftlich« sind sie einflussnehmend in alle »Subsysteme« eingemischt. Man kann aber von einem Gesamtsystem nur dann sprechen, wenn es ebenso in unser Verhalten, unseren Sprachgebrauch eingreift. So unterstützen z. B. technisch ermöglichte Produktfetischnismen (und alles wird zur Ware) unser Macher-Leistungsverständnis, wie umgekehrt unsere »produktiven Erfolge« unseren Aktionismus noch befeuern. Alles, was irgendwo Erfolg hat, will Verbreitung und neigt dazu, diesen auch dort zu suchen, wo er sich nicht wirklich einstellen kann. Weil man aber eine solche Niederlage nicht gerne zugeben will, versucht man das Anwendungsfeld zurechtzubiegen. Insofern haben Systemdominanzen immer auch etwas Gewalttames an sich; erzwingen auch Zugehörigkeiten. In ihrem universellen Anspruch haben sie Weltanschauungscharakter, sie können mit Fug und Recht als Religionsersatz gelten. Führte unsere Säkularisierung in eine »neue« Religion, die sich hinter einer Pseudorationalität verbirgt? Sind Wirtschaft und technische Wissenschaft hier »eingesprungen«, um ein Orientierungsvakuum vermeiden zu helfen? So wie sie sich gegen die »alte« Religion gewandt, über »Aberglaube« und Machtmissbrauch aufgeklärt haben, so scheint u. E. in und mit der Nachhaltigkeitsdebatte vielleicht etwas Ähnliches stattzufinden. Ihre Themenauswahl zeigt hier durchaus »religionskritische« Absichten, ein Rütteln an den Grundfesten unseres »Modells Neuzeit«, an den Käfigstäben unseres selbst erzeugten Gefängnisses. Welche Aufgabe käme hier bestehenden Religionen und Kirchengemeinschaften zu?

Exkurs

Gedanken zum »Historischen Subjekt« hinsichtlich einer Kultur der Nachhaltigkeit und dem potenziellen Beitrag der katholischen (Welt-)Kirche

Ruth Aigner

I. Bei der Frage nach einem potenziellen Beitrag der katholischen Kirche zur »Geschichtsschreibung« und zu einer im Sinne der Nachhaltigkeit ausgerichteten Reflexion unserer Gegenwart weitet sich der Blick auf *die* katholische Kirche schnell auf die *weltkirchliche* Dimension derselben; denn *die Kirche*, wie wir sie hier in Deutschland und vielen europäischen Ländern sehen und erleben, ist bekanntlich nur ein Mosaikstein der enorm vielfältigen globalen katholischen Gemeinschaft: »Die« katholische Kirche hat in jedem Land ein eigenes Gesicht und eine eigene kulturelle Prägung – und ist doch stets auf einer gemeinsamen Wertebasis gründend. Von dieser Grundannahme ausgehend soll der potenzielle *weltkirchliche* Einfluss oder gar eine aktive Mitgestaltung der (Welt-)Kirche an der Zukunft bzw. an der »zukünftigen Geschichte« betrachtet werden. Sowohl in Bezug auf nachhaltigkeitsrelevante Themen als auch hinsichtlich verschiedenster Themen mit sozialpolitischem Fokus kann die weltkirchliche Perspektive eine hohe Relevanz aufweisen.

Institutionell ist »Weltkirche« ein Fachbereich der katholischen Kirche, ein inhaltlicher Arm, ein Auftrag, ein Ergebnis missionarischer Tätigkeiten und Entwicklungen durch die und in der katholische(n) Kirche. Sie ist u. E. zudem *der* Bereich, in dem »Kirche« am deutlichsten sichtbar stattfindet und in dem sie heute ihrer Verantwortung bewusst und gerecht werden muss und dies auch in vielen Aspekten wird. Sie wurde/wird somit nicht nur zum potenziellen Brückenbauer zwischen Kulturen und politischen Ereignissen, sondern hat ein vielleicht exklusives Potenzial, auch eine besondere Brückenbauerin zwischen Generationen und gesellschaftlichen Zeitabschnitten zu sein.

II. Die Weltkirche hat mit ihrer Missionsgeschichte – wie es der Name schon sagt – einen beträchtlichen Teil Geschichte geschrieben, der oft mit kolonial- und imperialistisch geprägten Geschichtsverläufen gleichgesetzt werden kann/muss. Die Ergebnisse entsprachen nicht immer der Intention der Handelnden: Geopolitische und ressourcenstrategische Interessen standen gegen das Ziel der Verbreitung einer menschenwürdigen Wertebasis bzw. einer aus damaliger Sicht alternativlosen Heilsbotschaft für die »beklagenswerten« Menschen, die weder den Sohn Gottes noch die Gemeinschaft der Kirche kannten; bestenfalls hob sich der überlieferte Umgang der Missionarinnen und Missionare mit dem Kulturgut der angetroffenen lokalen Ursprungsgemeinden von dem der geopolitisch und ressourcenstrategisch Interessierten ab (was aber be-

kanntlich bei Weitem auch im kirchlichen Bereich nicht immer der Fall war). Wie sollen wir mit all den positiven und negativen Ergebnissen umgehen, die unsere weltkirchliche Vergangenheit einbrachte in unsere weltkirchliche Gegenwart?

III. Die Überlegungen zu einem »Historischen Subjekt« aus weltkirchlicher Sicht und die dazugehörenden Reflexionen bezüglich Missionsbewegungen und -entwicklungen werfen mitunter folgende Fragen auf: Wer hatte damals Interesse an »Geschichtsgestaltung«? Wer war eigentlich der Akteur: die missionierende Person, entsprechende Kollektive, die »Machtlosen«, also die Missionierten, oder das Zusammenwirken dieser Akteure? Oder war es das Vakuum im Aufeinandertreffen der unterschiedlichen Kulturen oder die vermutlich enorm divergierenden Kommunikationsversuche?

Daran anknüpfend sind für die Missionsgeschichte auch die Gedanken zur Frage, wie Geschichte überhaupt zustande kommt, nachvollziehbar: Sind wir Produkte der Geschichte? Unterscheidet sich das »Wir« nicht in der Perspektive der Missionierten und der Missionarinnen und Missionare? Sind *wir* das Ziel oder *was* war das Ziel »der Geschichte« in diesem Kontext?

Wie sind diese historischen Entwicklungen und kulturellen Veränderungen unter dem Aspekt des »Durchdringungsprozesses« einzuordnen und wie und wo herrscht Systemtranszendenz im Konstrukt der Missionsgeschichte der (katholischen) Kirche? (Wo) gibt es eine kollektive Reflexion? Ist diese heute noch oder vielleicht gerade heute erst möglich? Haben die Missionare und Missionarinnen als Subjekte oder gar als System oder vielleicht als kollektives Subjekt zu gelten?

IV. Vielleicht kann folgende zusammenfassende Frage ein Stück weit auch bereits als Ansatz einer Antwort gelten: (Wie) können die weltkirchlich verankerten und durch moralisch ambivalente Missionierungsbestrebungen entstandenen Strukturen zum Gemeinwohl genutzt werden – und zwar in allererster Linie zum Wohle derer, die mitunter auch Leid und Verletzung durch ebendiese erfahren mussten (deren nachfolgende Generationen miteingeschlossen)!?

Ist es nicht unsere Chance und Aufgabe, mit unserem heutigen, grundlegend gewandelten Missionsverständnis (voneinander lernen auf gleicher Augenhöhe, respektvolles, solidarisches Miteinander ohne Machtanspruch, vor allem ohne Wahrheitsanspruch) gemeinsame Wege in unserer extrem heterogenen Gesellschaft zu erarbeiten und anzubieten?

Auch der Respekt und die – wenn auch nachträgliche – Wertschätzung von Kultur und Tradition gegenüber Ursprungsgemeinden könnten – der Idee von »wirksamen Rechten der Toten« folgend – als Zeichen der Versöhnung und der Aufarbeitung alter Wunden Wirkung zeigen. Inwieweit ist eine gemeinsame, aufrichtige Reflexion über Entwicklungen, Fehler, Wunschentwicklungen, Bedürfnisse, Versöhnungsbedarf... denkbar und sinnvoll? Eine weitere Frage wäre: Wie müsste man mit Gegenspielern umgehen? Mit Extremisten aus den eigenen Reihen oder den Reihen anderer nor-

mativer Gruppierungen zum Beispiel? Dies mündet in die Reflexion bzgl. möglicher (System-)Widersprüche – sowohl in der Betrachtung der historischen Geschehnisse als auch im Umgang mit einer möglichen Mitgestaltung von »Geschichtsverläufen«, beispielsweise im Spannungsverhältnis der positiven Grundintention mit den schwerwiegenden Fehlern, die gemacht, und den Ungerechtigkeiten, die verursacht wurden.

V. Was aber haben all die bisherigen Überlegungen mit Nachhaltigkeit zu tun? Sie fokussieren und betonen eine globale Perspektive, die in vielen Nachhaltigkeitsdiskursen zu kurz kommt. Grundsätzlich sind jede Art von weltkirchlicher Arbeit und jede Anstrengung zur Nachhaltigkeit ein unzertrennliches Paar:

Weltkirchliches Wirken untergräbt sich selbst, wenn der Nachhaltigkeitsaspekt vergessen wird. Klimaschutz ist vollkommen nutzlos, wenn die transnationale Dimension unberücksichtigt bleibt – hier wird das verbindende Element offensichtlich, der authentische Ansatzpunkt kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit! Auch hier liegt die Chance in der wechselseitigen Ausarbeitung und dem gemeinsamen Weiterdenken kirchlicher und nichtkirchlicher Akteure wie ein behüteter Schatz verborgen. Das selbstverständliche Ineinandergreifen der Themenkomplexe – eine nachhaltige Weltkirche oder eine weltkirchliche Nachhaltigkeit – wäre Voraussetzung für die kirchliche Mitgestaltung einer Geschichte, Gegenwart und Zukunft.

VI. Was können wir der Weltkirche also zutrauen, was können wir von ihren langjährigen Strukturen erwarten? Unser »gemeinsamer Schatz« ist das klare Bewusstsein unserer geschriebenen Geschichte mit allen Errungenschaften und Verletzungen und mit vielen bewundernswerten Versöhnungs- und Aufarbeitungsinitiativen. Der eigentliche Kern unserer gemeinsamen Glaubensbotschaft ist die Gewissheit, dass alle weltkirchlichen Bemühungen dem Wohle einer an Frieden und Gerechtigkeit ausgerichteten Weltgemeinschaft für alle Kulturen, Gemeinschaften, Gruppierungen und Generationen dienen sollen.

Diese Schätze gilt es zu nutzen, einerseits in der ganzheitlichen – kollektiven und individuellen – Aufarbeitung geschichtlicher (Fehl-)Entwicklungen, andererseits in dem gemeinsamen Blick nach vorne – ebenso individuell wie kollektiv.

Entscheidend wird es sein, die Kluft zwischen Kulturen mit Dialog und gegenseitigem, vorbehaltlosen Verständnis zu überbrücken. Daher auch ist es Ziel und Aufgabe aller weltkirchlichen Arbeit, interkulturelle Begegnungen auf allen Ebenen zu ermöglichen, zu unterstützen und deren Notwendigkeit sichtbar werden zu lassen.

Von der Notwendigkeit eines neuen Naturverständnisses

Auf der Suche nach dem historischen Subjekt im Anthropozän mussten wir zur Kenntnis nehmen, dass sich das Leben, die Natur und gesellschaftliche Systeme in ihrer Selbstorgani-

sationsfähigkeit und -notwendigkeit nicht an kausale Vorgaben halten. Diese machen nämlich, was *sie* wollen, darin besteht ihre Selbstzweckhaftigkeit und Eigenständigkeit. Hinzu kommt ihre Art der Reaktion auf Eingriffe, die im Vorhinein nicht berücksichtigt werden können. Unsere Nachhaltigkeitsdebatten, unsere Diskussionen zum Klimawandel, dem Ressourcenverbrauch etc. sind dieser Nebenfolgen»kausalität« zwar auf der Spur, es rückt immer mehr ins Zentrum, was passiert ist *durch* unsere Eingriffe, welche multifunktionellen Reaktionsmuster wir gleich einer Öffnung der Büchse der Pandora (die übrigens mit der Selbstermächtigung der Menschen im Prometheusmythos prominent wird) in diese Welt gesetzt haben. Wir sind hier zwar den Hintergrundmelodien unseres Modells »Neuzeit« auf der Spur, werden uns aber dabei von Wissenschaften verabschieden müssen, die unbelehrbar Kausalitäten nur im Seienden zulassen und uns das als »wissenschaftlich« adeln, was diesen Kausalitäten entspricht.

Was diese »Weltanschauung« so attraktiv macht, ist ihr innerer Begründungszusammenhang. Nichts steht für sich, alles scheint einem inneren Zusammenhang zu gehorchen und sich gegenseitig zu stützen. Die »Abschaffung« aller religiösen Dualismen (wie Jenseits und Diesseits oder Immanenz und Transzendenz) verweist Menschen auf die Bedeutung des Greifbaren, des Materiellen, *in* ihm müssen Begründung und Erklärung stattfinden, Seiendes mit Seiendem in Verbindung gebracht werden.

Der Kausalismus begab sich auf die Suche und fand zunächst in der Natur (das wichtigste materiell Seiende) innere Zusammenhänge (vor allem dort, wo Gleichbleibendes oder sich Wiederholendes dafür besonders geeignet ist). Schnell war erkannt, wenn auch nicht laut proklamiert, dass Art, Ursache und Wirkungszusammenhänge letztlich nur zu einer aufmerksamen Beschreibung dessen führen, was ohnehin so ist, wie es ist, und sich aus dieser »Erkenntnis« kein Gewinn für den Menschen ergeben kann. Also musste der nächste Schritt lauten: Versuche Zusammenhänge so zu erkennen und herzustellen, dass in ihnen das Anwendungsinteresse befriedigt werden kann. Entwerfe Kausalitäten mit herausgegriffenen Elementen der Wirklichkeit (Elementarismus, Analytik), setze sie neu zusammen und »schwinde« den Menschen in diesen Vorgang hinein, ohne ihn als Verursacher deutlich werden zu lassen. (Der alte Dualismus wird dabei keineswegs überwunden, sondern nur in den Hintergrund gedrängt. Daher versuchten und versuchen seitdem monistische Denkströmungen konsequenterweise diese metaphysischen Restbestände wie Geist, Trieb, Freiheit etc. im Seienden, hier »Körperlichen«, unterzubringen – den Mensch als »Maschine«, den Geist als Gehirngeschehen – oder sie als »historische« Illusion überhaupt zu leugnen.)

Wir sehen, was an Motiven hinter der Kategorisierung dieser Wissenschaft als Naturwissenschaft zu entwirren wäre: »Natur« steht hier nicht so sehr für die Natur, die wir uns heute in romantischen Träumen zurückwünschen, auch nicht als »Gegenstand für *sich*«, sondern im Sinne der Dualismen stellvertretend für alles »natürlich« Vorhandende, Seiende, dem sie nun ihre zentrale Aufmerksamkeit schenkt. Natur steht aber auch für ein Erkenntnis-Gegenstand-Feld, das für seine Methoden und Vorgehensformen tauglich erscheint. Wenn wir heute mit ökologischen Interessen von Natur sprechen, handelt es sich um eine ganz andere Vorstellung von Natur, die wir gegenüber der »alten« erst präzisieren müssen. Diese ist aber

noch wirkmächtig und leicht geraten dann konkrete, einzelne ökologische Maßnahmen, die für sich sinnvoll sein mögen, in Bahnen naturwissenschaftlicher Eingriffe.

Im bisherigen Denkschema war die Natur *unser* Objekt, wir ihr Subjekt (Selbstermächtigung). So hat die Natur viel mit sich geschehen lassen müssen – ohne sich zu wehren. Die in dieser Weise ausschließlich im Subjekt fundierte Freiheit hat sich eindrucksvoll entfalten können, ihrem Fortschreiten schienen keine Grenzen gesetzt. Ein neues Kapitel im Selbstverwirklichungstrieb der Menschen war erfolgreich aufgeschlagen worden. Und jeglichem Dualismus schien der Boden endgültig entzogen, wenn man beim Menschen selbst, seiner Freiheit eine Letztursache finden konnte. Was dabei aber in den Hintergrund trat, war eine tiefere Beschäftigung mit der Freiheit selbst, mit anderen ihrer Facetten als einer (produktbezogenen) Selbstermächtigung. Diese tiefere Beschäftigung würden wir in einer neuen Auseinandersetzung mit der Natur notwendig brauchen; auch sie würde, so wie wir, zu etwas anderem werden.

Systemwidersprüche als Ort historischer Subjektivität: Ein Plädoyer für Lernsysteme

Alle unsere Wirklichkeit unterliegt einer Totalkonstruktion, die sich geschichtlich ausdifferenziert und weltweit universalisiert hat. In dieser Konstruktion hat alles seinen Ort, es gibt kein bestimmtes Außerhalb mehr. Weder die Natur (für sich) noch die Menschen haben über motivierte Handlung Einfluss auf die Systemabläufe; sie sind nur mehr als Funktionen wirklich. Auch wenn dieses Konstruktionsbild immer noch nach Art einer höheren, nach kybernetischen Prinzipien konstruierten Maschine gedacht wird, lässt sich nicht leugnen, dass sowohl Natur als auch Mensch in einem hohen Maße funktionalisiert sind. Unbewusst dreht jedes Individuum an der gegenwärtigen Weltmaschine und hält ihre Räder in Schwung. Sind da Gedanken über Freiheit, Verantwortung, individuelle Moralität Illusion? Oder sind es unversiegbare Quellen aus dem Wesen des Menschen selbst, der sich immer auch jenseits einer Funktion aufhalten kann? Doch die Situation ist ernster als vielfach angenommen: Die Weltmaschine tritt mit der Kraft und der Macht universeller, kollektiver Konzentration auf. Sie hat die vielen Menschen zu *einer* Handlung kombiniert. In ihr haben sie Zusammenhang, Verstehen, Austausch, Gemeinsamkeit. Auf der anderen Seite stehen Individuen, Gedanken, vielleicht auch noch die Versammlung kleiner Gruppierungen. Die individuelle Seite ist nicht organisiert. Deshalb gibt es historische Subjekte wohl nur im funktionalen Sinn.

An diese Hinweise ließe sich die Vermutung anschließen, dass wir weltgeschichtlich in ein Stadium neuer Organisationsbewusstheit eintreten müssten. Die Folgen von System- und Organisationsblindheit können verheerend werden; der von uns geschaffene Funktionskreislauf würde sich ohne Richtungsänderung fortsetzen und wahrscheinlich zu unserer Selbstvernichtung führen. Gegenüber unseren Systemen und Subsystemen Alternativen aufzurichten zu wollen, ist nicht so sehr eine Sache der Einsicht, als eine solche alternativer

Organisationsformen neuer kollektiver Konzentrationen; es müsste ein »neues« historisches Subjekt geschaffen werden, das sich an den Schnittstellen der Systeme etabliert und grundsätzlich – sich selbst reflektierend – Systemdifferenz immer wieder zur Geltung bringt. Auch hier sollten wir von unseren Werken lernen; wenn es nur in beschränktem Rahmen schon gelingt, in Maschinen Selbstlern- und Korrekturprogramme zu platzieren, sollte es uns doch auch gelingen, Organisationsprogramme zu entwerfen, in denen uns *unsere* Systeme handhabbarer werden.

Sollte es genereller um eine neue Organisationsbewusstheit der Menschen gehen, wäre auch die Frage nach dem historischen Subjekt in diese Richtung hin zu stellen. Es ergäbe sich nämlich eine Art »Qualitätsverschiebung« sowohl für den Begriff der Subjektivität als auch jenen der Geschichte. Die Dialektik von *genetivus obiectivus* und *genetivus subiectivus* wäre selbst Thema der Gestaltung und Organisation: Dass der Mensch Subjekt der Geschichte sein könne, erforderte das bewusste Aufeinanderbeziehen einer doppelten Bewegung. Der Mensch kann nämlich nur zum »tätigen« Subjekt der Geschichte werden, wenn er Bewusstsein darüber erlangt, wie er selbst historisch als Subjekt zustande gekommen ist.

In den Begriffen »historisches Subjekt« beziehungsweise »Subjekt der Geschichte« verbergen sich drei sich gegenseitig durchdringende Momente: Erstens versteht sich der Mensch als jemand, der Geschichte macht (Geschichte wird Objekt, Feld von bewusst intentionaler Gestaltung und Tätigkeit), zweitens hat sich das Subjekt als Produkt von Geschichte zu verstehen (es ist als Objekt der Geschichte durch ihren Prozess erst jeweils zustande gekommen), drittens ist es gewissermaßen Ziel der Geschichte (Geschichte wird als Sinn geschehen verstanden, das jeweils die Subjektwerdung der Menschen zum Ziel hat). So analytisch klar diese Unterscheidungen sein mögen, ihr Durchdringungsprozess, ihr »Ineinander« *geschieht*, ist nicht Anliegen bewusster Gestaltung von Menschen. Demgegenüber geht es um eine Sinngebung der Gleichzeitigkeit – so gut wie möglich am Prozess teilhaben, mit vollem Bewusstsein und geschärfter Aufmerksamkeit. Dies ist nicht in erster Linie eine Angelegenheit persönlicher Tugenden, individueller Leistung oder Intellektualität, sondern eine kollektiver Ermöglichung von Systemtranszendenz und von Einrichtung von Ort und Zeit für begleitende Dauerreflexion, an der – das ist die kommunikativ-organisatorische Seite – möglichst viele – alle? – Menschen teilhaben sollten.

Zu lernen wären daher weniger neue Inhalte, die stellen sich dann schon ein; zu lernen wäre schlicht: Wie organisiert man auf breiter gesellschaftlicher Basis *gemeinsames* Lernen, wie konstituiert man dabei ein neues aktives historisches Subjekt? Es geht daher um eine *neue* Grenzziehung in den uns umgebenden Systemen: Lernsysteme müssen allenthalben und an vielen Orten eingerichtet werden, in denen sich der »automatische Ablauf« der Realsysteme erkennt, zu Bewusstsein bringt, Selbstbewusstsein über sich erlangt. Die entscheidende Frage ist: Wie werden Systeme in und durch sich selbst *Subjekt*, erkennen und begreifen sich, erreichen kollektives Selbstbewusstsein? Wie wird aus einem Selbstlauf Selbststeuerung? Lernsysteme sind in dieser Form gesetzte Systemgrenzen, die sich von allen immanenten Grenzziehungen unterscheiden; in ihnen wird jeweils historische Subjektivität erzeugt, was hier hieße: Historische Subjekte sind in diversen Lernassoziationen zu

ihrem Selbstbewusstsein gekommene Systeme; erst hier erhielten abstrakt-vereinzelte Subjekte historische »Substanz«.

Schwieriger wird es, den Ort ausfindig zu machen, wo heute historische Subjektivität aus »Systemdifferenz« anzutreffen ist. Wo gibt es Interessen, Lobbys, Mächte, Kräfte oder auch nur neue Völker und Kulturen, die ein auswärtiger Anlass für Systemveränderung wären? Was ist, wenn es kein »Volk« mehr gibt, das etwas Gesondertes will, und keine Gruppe so stark ist, etwas anderes wollen zu können? Wenn die Natur so weit beherrscht ist, dass sie unser System weder durch Vulkane noch Klimaverschiebungen oder Dürreperioden aus dem Gleichgewicht bringt? Wenn alles, was lebt und denkt, auf ausweglose Immanenz verwiesen ist? Wie es scheint, gibt es nur mehr einen Ort für historische Subjektivität und der ist systemimmanent: der Ort der eigenen *Systemwidersprüche*. Diese zu erkennen, zu erlernen, sich bewusst zu machen, wäre eine vordringliche Aufgabe für *alle* Systeminsassen.

Damit könnte auch eine vorläufige Antwort auf die Frage nach dem historischen Subjekt gegeben werden: Inhaltlich ist es der Systemwiderspruch und da er direkt und indirekt alle betrifft, sind es eigentlich *alle* Menschen. Auf besondere Art ist es auch die *Natur* – das heißt zunächst alles Nicht-Menschliche (plus ihr Anteil im und am Menschen) –, die ihre historische Subjektivität momentan in Negativreaktionen zum Ausdruck bringt (indem sie durch ihr Zugrundegehen protestiert). Wenn die Ausgangshypothesen stimmen, wenn unser System den beschriebenen Universalisierungsgrad erreicht hat, so können es eigentlich nur *seine eigenen* Widersprüche sein, die Handlungsbedarf anmelden und damit gestaltende Subjektivität fordern. Von diesen Widersprüchen sind aber *alle* Systeminsassen mehr oder weniger betroffen; daher bedarf es der Subjektwerdung aller, was zugleich nun auf der anderen Seite Ziel einer historischen Menschheitsentwicklung sein könnte. Wie diese Subjektwerdung des Näheren aussehen könnte, wurde einerseits durch den Hinweis auf gesellschaftliche Lernprozesse angedeutet, andererseits gewinnt sie hier eine neue Dimension durch die Stellung der Natur: Die Subjektwerdung aller Menschen über ihre (System-)Geschichte setzt voraus, dass auch das Nicht-Menschliche aus seiner bisherigen Verobjektivierung befreit wird. Natürlich heißt hier Subjektivität etwas anderes als beim Menschen. Sie bedeutet aber zumindest die Respektierung einer partiellen Selbstständigkeit, eines »Für-sich-Seins«, das nicht ausschließlich menschlichen Zwecken zu dienen hat.

Nachruf

»Vor dem Tod habe ich so viel Respekt, dass ich ihn mir bis zum Schluss aufhebe« – so wird Prof. Peter Heintel in einem Nachruf im Österreichischen Fernsehen zitiert. Und so durfte auch ich ihn erleben: als einen feinen, tiefgründigen und weltoffenen Mann echter Wiener Schule, mit einer unglaublichen Fähigkeit, komplexe Gedanken auf das Wesentliche zu reduzieren, Schweres mit einer authentischen Leichtigkeit zu versehen und mit einem überraschenden Humor aufzufrischen. Nach der Fertigstellung, aber noch vor der Veröffentlichung dieses

Artikels erlag Prof. Peter Heintel am 12. Juli 2018 seiner Krankheit. Es wa mir nicht nur eine große Ehre, mit ihm gemeinsam an diesem Text zu arbeiten, sondern es war eine wertvolle fachliche und persönliche Bereicherung, ihn durch die Tagung zur »Kultur der Nachhaltigkeit« als Kollegen und Freund kennenlernen zu dürfen. Ihm und seiner ganzen Familie gelten meine Hochachtung und größter Dank.

Ruth Aigner

Wissen verändert die Menschen nicht

*Der Neurobiologe Professor Dr. Gerald Hüther
im Gespräch mit Jörg Göpfert und Klaus Heidel*

*Der Neurobiologe Prof. Dr. Gerald Hüther, geboren 1951, hat am Max-Planck-Institut für experimentelle Medizin und an der Universität Göttingen gearbeitet. Er ist ein bekannter Autor populärwissenschaftlicher Bücher, zuletzt veröffentlichte er *Die Demenzfalle* (2017) und *Würde. Was uns stark macht, als Einzelne und als Gesellschaft* (2018), sowie Gründer und Vorstand der Akademie für Potentialentfaltung (www.akademie fuer potentialentfaltung.org) und Initiator der Initiative Würdekompass (www.wuerdekompass.de). Anfang April 2018 sprachen mit ihm in Göttingen Jörg Göpfert und Klaus Heidel: Auf der Suche nach Möglichkeiten, Menschen für eine sozialökologische Transformation zu begeistern, wurde und wird im Ökumenischen Prozess *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* auch die Frage diskutiert, ob und unter welchen Voraussetzungen das menschliche Gehirn in der Lage ist, sich mit überkomplexen Problemen wie den Herausforderungen im Anthropozän auseinanderzusetzen.*

Heidel: Im ökumenischen Prozess *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* fragen wir, wie wir Menschen für einen nachhaltigen Lebensstil gewinnen können. Wie können wir sie dafür begeistern, sich für eine sozialökologische Transformation einzusetzen? Moralische Appelle und die bloße Vermittlung von Wissen geben allenfalls begrenzt Anstöße zur Veränderung des eigenen Verhaltens. Wir brauchen vielmehr ansteckende Beispiele dafür, dass Alternativen zu den herrschenden Wirtschafts- und Lebensweisen möglich sind. Nicht zuletzt brauchen wir eine andere Haltung zum Leben, getragen von einer ökologischen Spiritualität, die zum Staunen über die Schönheit der Schöpfung befreit.

Hüther: Ja, das ist im Kern ein richtiger Ansatz, mit dem Sie aber nicht alle Menschen erreichen können. Das menschliche Gehirn ist zwar zeitlebens lernfähig, einmal entstandene Verschaltungsmuster der Nervenzellen und die von ihnen gesteuerten Verhaltensweisen sind jedoch nur sehr schwer auflösbar. Das Gehirn verbraucht schon im Ruhezustand etwa zwanzig Prozent der vom Körper bereitgestellten Energiemengen. Jede Denkanstrengung und erst recht jede Verhaltensänderung ist eine enorm energieaufwendige Angelegenheit. Beides führt zu beträchtlichen Irritationen, also Inkohärenzen im Gehirn, und dieses Durcheinander, dieses Arousal, wie es die Neurobiologen nennen, verbraucht eben enorm viel Energie. Deshalb versuchen Menschen, einen inkohärenten Zustand wieder in einen etwas kohärenteren und damit energiesparenderen zu verwandeln. Da ist es zunächst gleichgültig, ob dies mit kurz- oder langfristigen Lösungen gelingt. Daher heißt die entscheidende Frage: Wie gelingt es, dass sich Menschen nicht mit kurzfristigen Lösungen zufriedengeben, sondern langfristige Lösungen anstreben? Das geht nur dann, wenn

das Langfristige, das sie anstreben, kohärenzstiftender ist als jede kurzfristige Lösung. Wenn Menschen ein Anliegen haben, das ihnen sehr wichtig ist – wenn sie also zum Beispiel nicht in einer Welt leben wollen, in der die natürliche Vielfalt immer mehr schwindet, wenn sie nicht in Städten wohnen wollen, die unwirtlich sind –, dann sind sie auch bereit, zur Erreichung von langfristig nachhaltigeren Lösungen vorübergehend Unbill auf sich zu nehmen. Dann sind sie bereit, ihre Lebensweise, ihren Lebensstil zu ändern. Dann versuchen sie, ihr Verhalten so auszurichten, dass dieses langfristige Anliegen erreicht wird. Und dann ist jeder kleine Beitrag kohärenzstiftend und führt dazu, dass man sich wohlfühlt, weil man seinem langfristigen Ziel ein wenig näher gekommen ist.

Göpfert: Das ist tatsächlich möglich, dass das Gehirn eine potenzielle Kohärenz erahnt?

Hüther: Alle lebenden Systeme streben einen Zustand an, in dem möglichst wenig Energie gebraucht wird, um die jeweils ausgebildeten Strukturen zu erhalten. Damit folgen sie eigentlich nur einer sich aus dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik ergebenden Notwendigkeit. Kohärenz heißt dieser Zustand, in dem alles optimal zusammenwirkt und zusammenpasst und der Energieverbrauch am geringsten ist. Vollständig erreichbar ist dieser Zustand freilich nie, aber alles, was in so einem System passiert, wie es reagiert und wie es sich strukturiert, ist auf das Erreichen dieses kohärenten Zustands ausgerichtet. Mit Hilfe unseres Gehirns sind wir in der Lage, uns vorzustellen, wie dieser Kohärenzzustand aussehen könnte und wie es möglich wäre, sich ihm zu nähern. In christlicher Terminologie ist das wohl die Vorstellung vom Paradies oder vom Himmelreich. Die Physiker nennen das, was in einer materiellen Struktur zwar angelegt, aber noch nicht Realität geworden ist, imaginärwertige Welten. Und in der Biologie verstehen wir darunter das in allem Lebendigen, also beispielsweise der befruchteten Eizelle, angelegte Entwicklungspotenzial. Im Volksmund sind es unsere Vorstellungen von einer besseren Zukunft.

Göpfert: Ja, aber das läuft über den Verstand!

Hüther: Nein, das glaube ich nicht.

Göpfert: Ich versuche nur die neurobiologische Perspektive zu verstehen. Das Gehirn arbeitet mit uns. Da läuft etwas ab, nach bestimmten energetischen Mustern, elektrophysikalisch, und diese Verschaltungsmuster im Gehirn, die Aktivitäten, die da ablaufen, die Bahnungen, die passieren, die suchen nach einem bestimmten biologischen Zustand. Das kann ich für einen Augenblick gut nachvollziehen, dass wir auf eine Inkohärenz mit dem Versuch von Entspannung reagieren, um einen energetisch niedrigeren Zustand wiederherzustellen. Aber Sie sprechen von einer langfristigen Perspektive und sagen, ich könne mein Gehirn dadurch beruhigen, dass ich mich beruhige oder dass sich mein Gehirn beruhigt mit einem Gedanken, nämlich, dass in ferner Zukunft Kohärenz winkt. Das ist mir nicht klar.

Das Gehirn führt kein Eigenleben

Hüther: Dann müssen wir uns darüber unterhalten, wie Sie aus diesem biomechanischen Weltbild herauskommen. Eine erste hilfreiche Erkenntnis dafür ist es, dass es ein Gehirn ohne den restlichen Körper gar nicht gibt. Es ist auch nicht möglich, Denken, Fühlen und Handeln voneinander zu trennen. Und ebenso, wie der Körper untrennbar zum Gehirn gehört, werden auch die gesamten sozialen Erfahrungen, die Sie in Ihrem Leben machen, in Ihrem Gehirn verankert und sind dann ebenfalls Teil des Gehirns. Alles, was Sie im Laufe Ihres Lebens im Zusammenleben mit anderen, auch mit anderen Lebewesen, mit der Natur und mit der Kultur erfahren haben, ist in Form spezifischer Verschaltungsmuster in Ihrem Gehirn verankert und damit Bestandteil Ihres Gehirns geworden. Insofern ist es unzulässig, über das Gehirn so zu reden, als sei es so etwas wie ein Einzelteil einer Maschinerie, die ein Eigenleben führen würde. Daher muss ich auch meine Redeweise vom Beginn unseres Gesprächs korrigieren. Wenn ich flapsig meinte, das Gehirn suche Kohärenz, so stimmt das zwar; aber auch jede Zelle in meinem Körper sucht Kohärenz. Und das Gehirn kann Kohärenz nur finden, wenn es mit meinem Körper im Einklang ist. Und nicht nur das: Es muss auch im Einklang sein mit der mich umgebenden Lebenswelt und mit den Beziehungen, die ich zu dieser Lebenswelt habe. Insofern ist die Vorstellung, dass irgendetwas im Gehirn in irgendeinem Bereich passiere, was uns bestimme, vollkommen absurd. Es ist Biomechanik des vorigen Jahrhunderts –, als man im Maschinenzeitalter noch geglaubt hatte, dass der Mensch wie eine Maschine funktioniere und dass man verschlissene Teile reparieren oder auswechseln könne. Von diesem Irrtum ist noch immer unser ganzes gegenwärtiges medizinisches System beherrscht.

Heidel: Ich will noch einmal zu dem zurück, was Sie gesagt haben, dass Fernziele Kohärenz stiften können, wenn ich sie verinnerliche, wenn sie mein Gefühlsleben erreichen. Das leuchtet mir sehr ein, wenn ich meine eigene Biographie anschau. Wir hatten in der Quarta von unserem Geschichtslehrer Bilder aus Auschwitz gezeigt bekommen, mit Frontalunterricht und ohne moderne Technik – wir mussten nach vorne kommen und unser Lehrer hielt ein Buch mit den Fotos in die Höhe. Doch der Lehrer war spürbar berührt, als er uns die Bilder zeigte, und mich berührte meine erste Begegnung mit dem Schrecken von Auschwitz so, dass es mein Leben bis hin zu meiner Berufswahl prägte. Warum war das so? Weil für mich neue Informationen – ich wusste bis dahin kaum etwas über Auschwitz, ich kannte die Bilder nicht – von einem Lehrer vermittelt wurden, der seine Betroffenheit offen zeigte, und weil ich davon in meinem Innersten tief getroffen worden war. Wenn wir jetzt zu unserer heutigen Situation springen, in der wir noch zwei Generationen Zeit haben, um unsere Eingriffe in das Erdsystem so zu beschränken, dass die Rahmenbedingungen für Leben auf der Erde noch erträglich bleiben, dann schließe ich aus meiner Erfahrung als Quartaner: Wir müssen Wissen vermitteln – wer die Erkenntnisse der Erdsystemforschung nicht aufnimmt, wird keine Notwendigkeit zum Umsteuern sehen – und es muss gelingen, Menschen so zu berühren, dass Infor-

mationen und Wissen das Innerste der Menschen, ihre Gefühle erreichen. Aber das kann ich doch nicht herstellen und ich darf doch auch die Gefühle von Menschen nicht manipulieren. Wie komme ich aus diesem Dilemma heraus?

Vom Wissen zum Erkennen zum Verstehen

Hüther: Wir können unsere bisherigen Überlegungen sehr schön anschließen an die Frage, die Sie eben gestellt haben. Ich habe nicht ohne Grund das Fernziel »Anliegen« genannt, denn bei einem Anliegen ist auch das Herz mit dabei. Ihr Beispiel aus der Quarta macht sehr gut deutlich, wie sehr Fühlen und Denken miteinander verbunden sind, wie ihr Anliegen (»Das darf nie wieder passieren!«) eine Kombination, wir nennen das Kopplung, eines rationalen Anteils und eines emotionalen Anteils ist. Meist hängt an dem emotionalen Anteil, weil die Emotionen ja immer auch körperliche Reaktionen hervorrufen, auch noch ein körperlicher Anteil. In unserem Kulturkreis hat sich, wahrscheinlich seit der Aufklärung, die Vorstellung verbreitet, man könne mit mehr Wissen die Welt verändern. Da muss ich als Neurobiologe sagen: Das ist zwar eine schöne Idee, sie trifft aber nicht zu. Denn Wissen ist etwas völlig Neutrales, das man von irgendjemandem und von irgendwoher beziehen kann. Wissen kann ich auch in einem Smartphone abspeichern und jederzeit abrufen. Wissen per se hat für meine Lebensgestaltung und für die Ausrichtung meines Handelns kaum eine Bedeutung. Etwas stärker wird es, wenn statt Wissen eine eigene Erkenntnis gewonnen wird. Aber auch so eine reine Erkenntnis berührt mich noch nicht allzu sehr, denn das Erkennen vollzieht sich noch immer auf einer sehr kognitiven Ebene. Erst wenn aus dem eigenen Erkennen wirkliches eigenes Verstehen wird, berührt mich ein Sachverhalt auch emotional und erfasst mich dann bisweilen sogar körperlich. Denn dann haben Sie gemerkt: Das hat etwas mit mir zu tun. Das ist jetzt wirklich bedeutungsvoll für mich. Wenn Menschen in diesem Sinne tatsächlich verstanden haben, was sie mit ihrem Handeln anrichten, können sie nicht mehr so weitermachen wie bisher. Und deshalb kommen Sie mit einer Information, die Sie anderen Menschen einfach nur zugänglich machen, nicht weiter. Sie kommen noch nicht einmal weiter, wenn Sie anderen die Möglichkeit geben, sich diese Erkenntnis selbst herzuleiten. Denn Menschen müssen berührt werden. Es muss ihnen unter die Haut gehen, sonst ändert sich nichts im Gehirn.

Göpfert: Das heißt, der Lehrer, der offensichtlich vor die Klasse getreten war, weil er den starken Wunsch hatte, nicht nur Wissen mitzuteilen, sondern wirklich etwas zu vermitteln, das wir erkennen und verstehen sollten, der war auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass der Boden, in den er seinen Samen streute, in irgendeiner Weise empfänglich war. Kann man das so sagen?

Hüther: In unserem Beispiel war beides nötig: dass die Schüler in irgendeiner Weise empfänglich waren und dass der Lehrer seine Betroffenheit zeigte, dass er sich als Person zur Verfügung stellte. Dadurch konnte er Schülern helfen, zuinnerst und zutiefst zu verstehen, was in Auschwitz geschehen war. Das führte dazu, dass einige Schüler betroffen waren, andere aber waren es vermutlich nicht. Denn wenn Schüler in einem ungünstigen Sozialisationsprozess gelernt haben, Berührungen abzulehnen, wenn sie es als hilfreich erlebt haben, das Gefühl abzutöten, sie könnten betroffen sein, dann werden sie auch von einem Lehrer nicht berührt werden, der seine Betroffenheit zeigt. Wer in früher Kindheit seiner Betroffenheit keinen Ausdruck und keine Lebendigkeit verleihen und seine Gefühle und Bedürfnisse nicht zum Ausdruck bringen konnte, hatte zur Herstellung von Kohärenz nur noch die Möglichkeit, diese eigenen Gefühle und Bedürfnisse zu unterdrücken. Es werden dann inhibitorische synaptische Verschaltungen aufgebaut, die all jene Netzwerke hemmen und ihre Aktivität unterdrücken, die dieses Bedürfnis hervorbringen. Und dann ist es weg. Dann spüren sie es nicht mehr. Das heißt, es ist nicht ganz weg, es lässt sich durchaus noch wiedererwecken. Erforderlich ist dann aber eine besonders intensive emotionale Berührung – nicht aber eine weitere Belehrung, darüber zum Beispiel, wie furchtbar Auschwitz war.

Denken, Fühlen und Handeln bilden eine Einheit

Heidel: Ich stimme zu und meine dennoch, dass es ohne Vermittlung von Wissen auch nicht geht.

Hüther: Genau daher bilden Denken, Fühlen und Handeln eine Einheit. Diese Einheit des Emotionalen und des Kognitiven ist immer dann gegeben, wenn wir eine eigene, unter die Haut gehende Erfahrung machen. Was Sie aus Ihrem Unterricht in der Quarta geschildert haben, ist eine Erfahrung. Das war keine Information, das war kein Wissen, was Sie gesammelt haben, das war auch kein Erlebnis, sondern Sie haben eine Erfahrung gemacht, weil in Ihrem Hirn gleichzeitig zwei Netzwerke aktiviert waren, ein kognitives und ein emotionales. So können Sie bis heute nicht nur berichten, was in etwa der Informationsgehalt dieser Erfahrung war, sondern auch, wie es Ihnen dabei ging, und genau das haben Sie eben ja auch gemacht. Diese Erfahrung wird dann durch weitere Erfahrungen in ähnlichen Kontexten immer mehr verstärkt. Man könnte sagen, sie wird eine Meta-Erfahrung und für die haben wir dann im Deutschen die Begriffe »Haltung« und »innere Einstellung«. Sie haben das sogar so weit geführt, dass Ihnen aus dieser Erfahrung heraus ein Anliegen erwachsen ist, welches ihre Haltung bestimmt. Sie hatten das Glück, so eine Erfahrung zu machen. Es gibt aber auch Menschen, die müssen die Erfahrung machen, dass sie immer dann, wenn sie sich von etwas berühren lassen, verletzt werden – weil sie keiner sieht, weil sie keiner ernst nimmt und weil sie nur negativen Bewertungen ausgesetzt werden: »Sei nicht so wehleidig! Halt dich nicht so auf mit diesem Thema!« Und dann muss man seine Gefühle durch Hemmung unterdrücken. Das

kann man so perfekt lernen, dass es strukturell im Gehirn verankert wird. Und dann ist man im Leben nie wieder wehleidig. Dann muss schon sehr viel passieren, damit ein solcher Mensch wieder aktiv wird und plötzlich wieder ahnt und spürt, dass er lebendig ist, weil er sich berühren lässt. Das passiert gelegentlich und dies hieße für Ihre Strategie: Sie müssten erreichen, dass Menschen sich durch das, was Sie ihnen vor Augen führen, berühren lassen.

Heidel: Ich stimme gerne zu und dennoch bleibt die offene Frage, wie wir mit dem Zeitdruck umgehen sollen.

Göpfert: Von der Erdsystemforschung wissen wir, dass die Zeit drängt, die globale Erwärmung und der Verlust an Biodiversität schreiten rasant fort. Da kommt die Lernkurve des Menschen nicht annähernd mit. Daher werden wir vermutlich in zwei Generationen eine Erde vorfinden, die wir noch gar nicht kennen.

Hüther: Es gibt keine Lernkurven, und wenn Menschen wirklich etwas lernen wollen, können sie dies in kürzester Zeit. Fast alle Zukunftsszenarien gehen davon aus, dass sich Menschen nicht ändern können. Doch das können sie. Deshalb bin ich davon überzeugt, dass wir Lösungen für die von uns verursachten Probleme finden werden. Ich gebe Ihnen ein Beispiel: Ein Jahr vor der Wende im Ostblock hat kein Mensch sich vorstellen können, was dann passiert ist. Und niemand hätte 1987 den Untergang der DDR prophezeit. Und dennoch ist sie dann nach kurzer Zeit verschwunden. Wie war das möglich? Weil die Menschen dort durch etwas berührt wurden, das ihnen auf einmal viel wichtiger war als alles, was sie zuvor gehört hatten. Sie sind berührt worden durch die Möglichkeit, sich wieder als Gestalter ihres Lebens zu erfahren, sich als Subjekte zu zeigen, statt sich weiter als Objekte benutzen zu lassen. Sie sind sich ihrer Würde bewusst geworden. Und sie haben ihren Protest in Gemeinschaft vorgetragen und dazu noch clever organisiert.

Heidel: Aber das war doch eine ganz andere Situation als heute. Damals – und das gilt zum Beispiel auch für das Ende der Apartheid – brach ein System zusammen, das an Binnenwidersprüchen zerbrochen und nicht mehr leistungsfähig war. Erst diese extreme Fragilität ermöglichte es, dass sich das schon längst vorhandene Unwohlsein Bahn brechen konnte.

Hüther: Wir haben aber heute eine vergleichbare Fragilität im Westen. Der Zustand westlicher Gesellschaften ist doch auch sehr bedenklich. Auch hier haben zunehmend mehr Menschen nicht mehr das Gefühl, ihr Leben nach ihren Vorstellungen gestalten zu können.

Heidel: Das ist vollkommen unstrittig. Wenn ich Vorträge halte, höre ich immer wieder: »So kann es nicht weitergehen!« Aber es bleibt oft bei dem diffusen Gefühl, wir hätten uns in unserer Gesellschaft verrannt. Aber dieses Gefühl wird nicht politikmächtig. Nehmen wir zum Beispiel die verhältnismäßig einfache Herausforderung, die CO₂-Emissionen

in Deutschland zu senken. Das gelingt nicht, obwohl wir wissen, wie es gehen könnte. Dennoch sind heute die Emissionen in etwa so hoch wie 2009. Den Statistiken des Umweltbundesamts ist zu entnehmen, dass die Emissionen aus dem Straßenverkehr sogar steigen, weil immer mehr Güter auf der Straße transportiert und immer mehr SUVs neu zugelassen werden. Ich wohne in einem Viertel, in dem fast jede Familie zwei Autos hat, eines davon ein SUV. Wahrscheinlich wissen sie um die Emissionen, die sie mit ihren Autos verursachen, aber das stört sie nicht, obgleich sie in vielen Fällen kleine Kinder haben, deren Zukunft bei fortschreitender globaler Erwärmung nicht gerade einfacher wird.

Die Leute sind nicht mit der Natur verbunden

Hüther: Warum ist das so? Weil diese Personen weder mit sich selbst noch mit der Natur und dem Leben verbunden sind. Es berührt sie nicht, was in der Natur passiert, es ist ihnen egal, was sie da anrichten. Denn sie haben andere Prioritäten, ihnen ist etwas anderes im Leben wichtiger als Ihnen und allen anderen, denen unser Globus am Herzen liegt. Was aber ist ihnen bedeutsam? Vermutlich ist ihnen Bequemlichkeit wichtig. Oder dass sie mit bestimmten Statussymbolen zeigen können, dass sie es zu etwas gebracht haben. Doch warum ist es einem Menschen wichtig, anderen zu zeigen, wie bedeutsam er ist? Die Antwort heißt: Das kann nur jemand wichtig finden, der sich selbst noch nicht als bedeutsam genug erleben konnte. Daher muss die Frage jetzt heißen: Wie kann es gelingen, dass sich Menschen wieder in ihrer vollen Bedeutsamkeit erfahren? Und da lautet die Antwort: Das gelingt bei jedem Kind, das Eltern in bedingungsloser Liebe großziehen, das von seinen Eltern um seiner selbst willen geliebt wird. Und nicht wegen der Leistungen, die es vollbringt. Wenn ein Kind spürt, dass es um seiner selbst willen geliebt wird, dann kann es auch ohne Angst seine Potenziale entfalten. Sobald man es aber zu etwas formen will, das man selber im Kopf hat, sobald man es also nach den eigenen Vorstellungen von dem, was für das Kind gut ist, erziehen will, macht man es zum Objekt seiner Maßnahmen. Wer aber zum Objekt gemacht wird, hat ein Problem und verliert seine Offenheit. Er erlebt sich als nicht mehr verbunden und auch nicht mehr als Gestalter seines Lebens. Aus der damit einhergehenden Inkohärenz findet man allein keinen konstruktiven Ausweg. So jemand braucht andere Menschen, mit denen er gemeinsam ein Anliegen verfolgen und Lösungen für Probleme anstreben kann. Das ist in der DDR in den Kirchen passiert. Da waren einzelne berührt, die haben andere gefunden, die auch berührt waren. Sie haben Orte gefunden, wo sie hingehen und das System völlig in Fragen stellen konnten. Dieser Art von Widerstand in Form von Kerzen, die man aus der Kirche trägt, ist kein autoritäres System gewachsen. Deshalb geht es aus meiner Sicht bei der gesamten Nachhaltigkeitsdebatte immer nur um das Eine, nämlich: Wie können wir Menschen so berühren, dass sie sich wieder mit sich selbst und mit der Natur verbunden fühlen? Wenn wir das erreicht haben, brauchen wir über die konkrete Umsetzung nicht mehr nachzudenken. Die vollzieht sich dann von allein.

Heidel: Aber alle Menschen werden wir nie erreichen, wie Sie vorhin gesagt haben.

Hüther: Deshalb würde ich auch immer zunächst nur mit denen arbeiten, die sich berühren lassen. Hören Sie auf, sich an Menschen zu wenden, die Sie mit dem, was Sie vorhaben, überhaupt nicht erreichen. Sorgen Sie aber dafür, dass Sie alle diejenigen mitnehmen und ihnen auch eine Perspektive bieten, die sich berühren lassen. Und wenn das immer mehr werden, fühlen sich die anderen mit ihren SUVs und all dem, was sie bisher für wichtig gehalten haben, nicht mehr wohl. Es braucht also eine Bewegung, wenn man das so nennen will, in der immer mehr Menschen mit dem in Berührung kommen, was ihr Menschsein ausmacht. Diese Menschen brauchen Organisationsformen, die sie in der Öffentlichkeit sichtbar werden lassen und die eine Öffentlichkeit erzeugen, in der ein Lebensstil, der nicht mit der Natur verbunden ist, keinen Platz mehr hat. Diejenigen Menschen aus ihrem Wohnviertel, die Sie beschreiben, sichern gegenwärtig noch die Stabilität unseres gegenwärtigen ökonomischen Systems.

Göpfert: Darf ich da noch einmal anknüpfen? Ich kann mir gut vorstellen, dass man relativ viele Menschen dazu bewegen kann, kritischer in sich hineinzuhorchen und danach zu fragen, an welchen Stellen die eigene Würde verletzt wird, und dann Kritik an gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zu üben. Dann ist aber auch jenes andere Stichwort zu bedenken, das Sie vorhin angesprochen haben: Selbstwirksamkeit. Damit Menschen den Mut entwickeln, sich und die Verhältnisse zu ändern, brauchen sie die Erfahrung, dass sie etwas bewirken können. Aber wie wird eine solche Erfahrung möglich angesichts der Komplexität unserer Welt? Setzen wir beim ökonomischen System an oder bei der darunter liegenden Kultur? Und wie wollen wir als Einzelne oder auch als viele Einzelne zum Beispiel Kultur verändern?

Hierarchische Ordnungen, das Neue und Würde

Hüther: Sie müssen gemeinsam mit anderen eine Strategie suchen, um das, was Sie wollen, umzusetzen. Und diese Strategie heißt: Ich muss bei einem starren System, das sich sehr gut geschützt hat, die schwache Stelle suchen. Das Bild, das ich dafür gerne verwende, ist das von Siegfried, dem Drachentöter. Siegfried der Drachentöter hat im Drachenblut gebadet. Und es hat jetzt überhaupt keinen Sinn – und das merken ja alle Umweltschützer nur allzu deutlich –, in all diese gut gepanzerten Stellen hineinzupiksen. Das System ist fast überall gewappnet gegen diejenigen, die es infrage stellen. Daher müssen wir dieses Lindenblatt, diese gut versteckte verletzliche Stelle suchen, vielleicht gibt es auch mehrere solcher Stellen. Eine dieser Stellen heißt: Das System ist als Konsum- und Leistungsgesellschaft darauf angewiesen, dass sich genügend Menschen als Objekte für die Gewinn- und Geltungsinteressen anderer zur Verfügung stellen. Hier müsste man ansetzen. Aber dazu muss man zunächst zu verstehen versuchen, warum Menschen zu Objekten gemacht werden und warum sich viele so bereitwillig zu Objekten machen

lassen. Die Erklärung hat wieder etwas mit der Funktionsweise unseres Gehirns zu tun. Das menschliche Gehirn ist enorm formbar. Das führt dazu, dass wir alle sehr verschieden werden. Denn wir sind ja nicht nur durch unsere genetischen Anlagen schon unterschiedlich genug als Individuen, sondern wir haben – im Gegensatz zu den Tieren – eine ausgeprägte Phase, in der wir aufgrund unserer frühkindlichen und späteren Erfahrungen sehr individuelle Vorstellungen entwickeln. Trotz dieser enormen interindividuellen Variabilität können wir letztendlich aber grundsätzlich nur gemeinsam mit anderen leben. Also müssen und mussten wir soziale Ordnungsstrukturen entwickeln, die ein einigermaßen auskömmliches Zusammenleben ermöglichen, obwohl wir alle so voneinander verschieden sind, wie das wahrscheinlich bei keiner anderen Spezies der Fall ist. Offenbar gab es deshalb im Laufe der Menschheitsgeschichte eine Phase, wie sie auch in der Geschichte vom Turmbau zu Babel beschrieben wird. Es wurde Folgendes erkannt: Wir brauchen ein Ordnungsprinzip, das dazu beiträgt, dass nicht zu viele widerstreitende Interessen verfolgt werden, und das gewährleistet, dass wir wenigstens einigermaßen miteinander auskommen. Und dieses soziale Ordnungsprinzip war die Hierarchie. Das hat natürlich keiner absichtlich aufgebaut, sondern es hat sich im Laufe der Zeit von ganz allein herausgebildet. Sobald die Menschen sesshaft wurden, Besitz anhäufte, entstanden hierarchische Ordnungen, um das Zusammenleben zu ordnen. Das war notwendig. Und es war auch gut so. Aber diese Hierarchien haben sich dann in alle Bereiche der Gesellschaft ausgebreitet: in die Familien, die Sippen, die Stämme, alles hierarchisch. Die Kirche hat diese hierarchische Ordnungsstruktur übernommen, das Militär sowieso und die Wirtschaft auch. Und deshalb sind alle gesellschaftlichen Systeme, weltweit, von einer hierarchischen Ordnungsstruktur bestimmt, die entscheidend dafür ist, was Menschen erleben, welche Erfahrungen sie machen. Und nun kommen wir zu dem entscheidenden Punkt: Die hierarchische Ordnungsstruktur führt dazu, dass diejenigen, die unten gelandet sind, hoch wollen. Die wollen aus dieser Nummer, wo sie quasi nur Befehlsempfänger sind, heraus, sie wollen sich nicht als Objekte erleben und Anerkennung finden. Deshalb müssen sie versuchen, in der Hierarchie aufzusteigen und das lässt sich durch das Erbringen besonderer Leistungen erreichen, die in dem hierarchischen System willkommen sind und belohnt werden. Das hat Menschen dazu gebracht, Neues zu entdecken, neue Erfindungen zu machen, neue Technologien und neue Produkte zu entwickeln. Und wenn man das so viele tausend Jahre in allen Kulturen dieser Welt macht, entsteht so viel Neues, dass die Welt immer komplexer wird, am Ende sogar globalisiert, total vernetzt und auch noch digitalisiert. Das hierarchische Ordnungsprinzip hat also so viel Komplexität in unserer Lebenswelt hervorgebracht, dass unser Zusammenleben inzwischen nicht mehr mit Hilfe dieser alten hierarchischen Ordnungen zu lenken ist. Und das spüren die Menschen und es verunsichert sie. Und es führt dazu, dass sich viele nach dem Einen sehnen, der wieder alles richtet. Die Wahl von US-Präsident Trump ist nur ein Beispiel dafür oder die Pegida-Bewegung in Deutschland. Doch ein Zurück in die Hierarchie gibt es nicht, weil die Welt dafür zu kompliziert geworden ist. Aus meiner Sicht gibt es nur eine Alternative: Es muss nun eine andere

Ordnungsstruktur von den Menschen entwickelt werden, und zwar eine, die nicht von oben nach unten übergestülpt wird, sondern die sich von unten nach oben entwickelt.

Göpfert: Wie soll das gehen?

Hüther: Zum Beispiel, indem sich zunehmend mehr Menschen ihrer Würde bewusst werden. Wenn ich mir meiner Würde bewusst bin, stelle ich mich nicht mehr als Objekt zur Verfügung. Daher müsste jeder Mensch die Gelegenheit bekommen und dazu ermutigt werden, diesen eigenen inneren Kompass herauszubilden, also ein Bewusstsein seiner eigenen Würde herauszubilden. Dieser innere Kompass hilft, sein eigenes Menschsein zu stärken und sein Zusammenleben mit anderen möglichst konstruktiv und co-kreativ zu gestalten. Da steht uns eine dramatische Transformation bevor. Bemerkenswert ist, dass dies im Grunde schon vor 2000 Jahren erkannt und im Christentum wie auch in anderen Religionen als Vision eines friedlichen und fruchtbaren Zusammenlebens der Menschen beschrieben worden ist. Da sind also längst andere Wertmaßstäbe für das Zusammenleben entwickelt worden. Aber sie haben sich nicht durchgesetzt, weil das hierarchische Ordnungsprinzip über so lange Zeiträume so wirkungsvoll war und gut funktionierte. Aber diese Epoche ist jetzt vorbei.

Göpfert: Können wir also nur abwarten, ob und bis das Würdebewusstsein bei so vielen Menschen erwacht, dass sich dadurch das Zusammenleben der Menschen auf diesem Planeten grundlegend ändert?

Hüther: Das Bewusstsein für die eigene Würde kann natürlich nur jeder Einzelne selbst entwickeln. Schulen wären der dafür geeignete Ort. Aber auch wenn es dort nicht so recht gelungen ist, können wir solchen Personen auch später noch helfen, das Bewusstsein für ihre eigene Würde zu schärfen, indem wir sie fragen, ob die Art, wie sie ihr Leben gestalten, ihrem innersten Anliegen, nämlich in Würde zu leben, auch wirklich entspricht. Um sich seiner eigenen Würde bewusst zu werden, braucht jeder Mensch andere, die ihm dabei helfen. Nur so wird es möglich, künftig gemeinsam mit anderen – von unten – neue Formen des Zusammenlebens zu entwickeln. Im Bereich der Wirtschaft sind Genossenschaften dafür gut geeignet. Und auf der Ebene des kommunalen Zusammenlebens könnten die Kirchen künftig viel stärker als bisher zu wirkungsvollen Ermutigern und Ermöglichern solcher Potenzialentfaltungsprozesse in Gemeinschaften werden.

Politik der Apokalypse im Anthropozän

Max A. Höfer

»Hege den Wunsch nicht, Zeus zu werden, denn es gebührt Sterbliches den Sterblichen nur.«
Pindar, Isthmische Oden

Die bis heute gültige Definition der modernen Ökonomie stammt von Lionel Robbins: »Die Ökonomie studiert das menschliche Verhalten als eine Beziehung zwischen Zielen und knappen Mitteln.« Als Begründung fügte er hinzu: »We have been turned out of Paradise.« (Robbins 1962, S. 15) Wieso zitiert der Präsident der London School of Economics den Sündenfall, um die Knappheit zum Wesensmerkmal wirtschaftlichen Handelns zu erklären? Der Rückgriff ist nicht nur ein literarisches Mittel. Der Bezug zur Knappheit ist calvinistisch. Schon Max Weber hatte auf die enge Verbindung zwischen Calvinismus und angelsächsischem Kapitalismus hingewiesen: Im Garten Eden herrschte noch das Reich der Fülle und der Mensch lebte ein beschauliches Leben. Dann kam der Sündenfall. Die künstliche Knappheit wird, so die calvinistische Interpretation, von der Gesellschaft erzeugt und zwingt die Menschheit zur Arbeit. So hatte es bereits Adam Smith dargestellt. Der Markt übernimmt dabei die Rolle des unbarmherzigen Disziplinators. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, spielen religiöse Bezüge sowohl in der Ökonomie als auch in der Ökologiebewegung eine große Rolle. Beide können als säkulare Religionen mit calvinistischen Wurzeln verstanden werden, deren jeweils unterschiedlicher mythologischer Bezug bestens in die Struktur emanzipativer bzw. nostalgischer Erneuerungsmymen passt. Seit die moderne Technik dem Menschen die Fähigkeit gegeben zu haben scheint, »Gott zu spielen« und die Evolution selbst zu steuern, reagierte die Ökonomie mit dem optimistischen Heilsversprechen einer künftigen Welt der Fülle, die durch schöpferische Zerstörung periodisch verbessert wird, wenn denn die Gesetze der Ökonomie eingehalten werden. Die nostalgische Ökologiebewegung sah darin eine Hybris, die gegen das Gleichgewicht der Schöpfung sündigt und von der Natur bestraft wird. Offenbar können weder Ökologie noch Ökonomie auf mythologische Erzählungen der Sinnstiftung verzichten. Beide bedienen sich dabei einer apokalyptischen Rhetorik, die eine unhintergehbare Zeitenwende behauptet und daraus eine Dringlichkeit des Handelns ableitet. Die Ökonomen fordern die »Disruption«, den Bruch mit dem Alten und die bedingungslose Zustimmung zu noch mehr Wachstum und technischem Fortschritt. Die Umweltbewegung beschwört dagegen drohendes ökologisches Unheil, wenn wir nicht sofort umkehren. Die immer noch tonangebende Säkularisierungstheorie übersieht diese religiösen Bezüge gern. Das Wissen um den eschatologischen Charakter sowohl der Fortschritts- als auch der Verfallserzählung kann aber helfen, den Grund für die erbitterte Feindschaft beider Seiten zu verstehen. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um Gut und Böse. Religiöse Aufklärung kann dazu beitragen, die Gemüter zu temperieren und die Frage in den Vordergrund zu stellen, was wir denn über den Heils- bzw. Unheilscharakter der Zukunft tatsächlich wissen.

Bei Robbins ist klar, dass er die implizit calvinistische Agenda seiner Ökonomie-Definition genau so bezweckt hat: Sie verpflichtet die Ökonomie auf mehr Produktivität, mehr Effizienz, mehr Wachstum. Denn Robbins Knappheitspostulat macht eine Überflusgesellschaft per definitionem unmöglich. Knappheit hört nie auf. *Because we have been turned out of Paradise*. Wir müssen weiter arbeiten. In Lehrbüchern wird Robbins' Definition heute auf die griffige Formel gebracht: »Mehr ist besser als weniger.« (Weimann et al. 2012, S. 12) Auch Amazons drei Millionen per Klick abrufbare Produkte bedeuten nicht Überfluss. Vor die Wahl zwischen mehr oder weniger gestellt, so die Annahme, entscheiden wir uns immer für mehr. Begründet wird das damit, dass unsere Bedürfnisse völlig unbegrenzt sind. Doch die wenigsten Menschen wollen ständig alles maximieren, die meisten sind mit einem bestimmten Optimum zufrieden. Für den Gesundheitsmarkt ist die Annahme unendlicher Bedürfnisse absurd: Es gibt kein unendliches Bedürfnis nach Zahnbehandlungen oder Darmspiegelungen. Auf der Angebotsseite herrscht indessen heute im Westen Überfluss, nicht Knappheit: Die Produktionskapazitäten sind im Schnitt nur zu 80 Prozent ausgelastet.

Karl Polanyi (1978) hat darauf hingewiesen, dass traditionelle Kulturen nicht von unendlichen Bedürfnissen geplagt werden oder von einem Zwang zur Nutzenmaximierung. Die Ökonomen hätten auch Alfred Marshalls Definition kanonisieren können: »Die Ökonomie dient der Erforschung der materiellen Voraussetzungen unseres Wohlergehens.« (Marshall 1920, § 1) Aber dann hätte unser Wohlergehen im Mittelpunkt gestanden und nicht das puritanische Leistungs- und Erfolgsstreben.

Als die in den Wirtschaftswissenschaften bis heute tonangebende American Economic Association 1885 gegründet wurde, waren 20 der 50 Gründungsmitglieder protestantische Geistliche. Ihr Präsident Richard Ely machte aus der engen Verbindung mit dem Calvinismus keinen Hehl: »Die Ökonomie versorgt uns mit der Wissensbasis für einen Angriff auf alle falschen Institutionen, bis die Erde eine Neue Erde geworden ist und alle ihre Städte *Cities of God*.« (Ely 1889, S. 73)

Das himmlische Jerusalem bestand für Elys »*American Progressivism*«, der führenden Bewegung von Ökonomen Anfang des 20. Jahrhunderts, darin, die Armut auf der Welt durch Effizienzgewinne für immer zu beseitigen. Elys eschatologische Rhetorik war damals typisch. Nobelpreisträger Robert Fogel beschreibt sie als eine moderne Vision, »um das Königreich Gottes auf Erden zu realisieren« (Fogel 2000, S. 124). Zwar ist noch ein entbehrungsreicher Weg zu gehen, aber die heilsbringende Kraft des Marktes führt alle Probleme letztendlich einer guten Lösung zu.¹ Zu Recht bemerkt der Philosoph John Gray: »Die Ökonomie ist eine säkulare Version des christlichen Heilsversprechens auf universale Erlösung.« (Gray 2004, S. 12)

Dieser Erlösungsanspruch findet sich selten explizit in Fachaufsätzen, aber gerade Top-ökonomien äußern ihn recht unverblümt, wie der Nobelpreisträger von 1999, Robert Mundell: Wenn die Wirtschaftspolitik wissenschaftlicher betrieben worden wäre, »dann hätte es keine Große Depression, keine Nazi-Revolution und keinen Zweiten Weltkrieg gegeben.«

¹ Die calvinistische Rhetorik hat seither nicht abgenommen. Das wundert nicht, schließlich ist der Zusammenhang zwischen dem Anteil der Protestanten in einem Land und dessen ökonomischem Erfolg heute statistisch größer als noch zu Webers Zeiten (vgl. Spenkuch 2011).

(Mundell 2000, S. 331) Je besser wir die Gesetze der Ökonomie anwenden, desto besser kann künftiges Elend verhindert werden. Eschatologische Heilserwartungen beflügelten auch den großen John Maynard Keynes: »Hohes Wachstum wird uns hinausführen aus dem Tunnel ökonomischer Notwendigkeiten ins Licht«, schrieb er in seinem Essay über die *Economic Possibilities for our Grandchildren* (Keynes 1963, S. 371f.). In 100 Jahren werden »wir frei sein von der Verfolgung egoistischer Ziele, dem obsessiven Ansammeln von Kapital« und anderer »distasteful and unjust features«. Das war 1930, da glaubte Keynes noch, die Konjunkturzyklen ein für alle Mal eliminieren zu können.

Derzeit richten sich die Erlösungshoffnungen der Ökonomie auf Globalisierung und Digitalisierung. In beiden ist ein apokalyptischer Ton unüberhörbar. Etwa wenn Ray Kurzweil seine Prophezeiungen einer besseren digitalen Welt mit *The Singularity Is Near* betitelt und damit auf »The kingdom of heaven is near« von Johannes dem Täufer (Mt 3,2) anspielt. Apokalypse ist die Erwartung, dass sich das Leben von Grund auf erneuern wird. Während alle antiken Kulturen die ewige, zyklische und mythologische Erneuerung kennen, war ihnen der Gedanke unbekannt, dass die Geschichte ein befristeter Prozess mit einem vorgezeichneten Ziel ist. Das Christentum verheißt dagegen in der Offenbarung des Johannes einen Endkampf, der die alte Welt vernichtet. Für die Erwählten ist dieses Drama kein Unheil, sondern bringt Rettung. Ihnen öffnet sich ein Königreich der Fülle, in dem alle frei und unsterblich sind.

Dann gibt es keine mythologische Erneuerung mehr, dann ist das Heil erreicht. Die christliche Eschatologie ist ein Hoffen auf das Wiederkommen des bereits Gekommenen. Jesus war schon da und wird nochmals wiederkehren. Sie ist die Hoffnung auf ein Ende, das bereits begonnen hat und noch kommt.

Die calvinistischen Postmillenaristen erwarten die Parusie Christi erst nach dem Millennium und sehen sich bereits in ihrer Epoche inmitten eines goldenen Zeitalters. Im 17. Jahrhundert sah Francis Bacon, der Vordenker der empirischen Naturwissenschaften, im Fortschritt der Wissenschaft die Prophezeiung in Daniel (12,4) erfüllt, dass sich »zum Ende der Zeit das Wissen vermehrt«. Nach Bacon folgt die Geschichte einem vorgezeichneten Weg zum Fortschritt. Die Aufklärung säkularisiert diesen Gedanken: in Voltaires Fortschritts-theorie, in Comtes Positivismus, in Hegels Weltgeist und in Marx Erlösungserzählung des Proletariats (Löwith 1983) und eben auch in der Ökonomie. Nun kann der Mensch die beste aller Welten hier auf Erden selbst herstellen.

Die Globalisierung wird heute im liberalen Westen in säkularisierten Narrativen des calvinistischen Postmillenarismus erzählt. Der prominenteste Vertreter dieser Eschatologie ist Francis Fukuyama: Der liberale Kapitalismus ist die beste aller Welten und mit der Globalisierung verwestlicht die ganze Welt. »Alle Probleme sind auf der Basis liberaler Prinzipien grundsätzlich lösbar.« Armut, Konflikte, Krankheiten, Umweltverschmutzung, all das mag es noch geben, die Welt ist nicht vollkommen – noch nicht. Aber sie wird immer besser, weil Liberalismus und freier Markt als Idee perfekt sind und »bemerkenswert frei von inneren Widersprüchen«, sagt Fukuyama (1992, S. 11, 24). Das Ende hat bereits begonnen und kommt noch. Derrida erkennt in Fukuyamas »neo-evangelischer Rhetorik« die »Sprache des

gelobten Landes« (Derrida 2004, S. 89). Fürchtet euch nicht. Nach dem Ende des Sozialismus trägt die Globalisierung bereits alle Zeichen der Erlösung, ist aber noch nicht vollendet. Sie mag alle Kulturen völlig umgestalten, aber am Ende wird alles besser, als ihr je zu träumen wagtet.

Die Globalisierung wird als höhere Macht dargestellt, die die Welt lenkt, die jedoch selbst nicht gelenkt werden kann. Die Marktgesetze setzen den Fortschritt frei. Sie sind nicht verhandelbar. Wer sich ihnen entgegenstellt, wird »unfehlbar eliminiert« (Weber). Die Sachzwänge der Globalisierung sind nicht historisch oder menschlich geschaffen, sondern verkörpern die Natur der Dinge, den technischen Fortschritt, der die Geschichte auf seiner Seite hat. Der US-Ökonom Bhagwati meint, die »Globalisierung hat ein menschliches Gesicht« (Bhagwati 2007, S. xii) (wie auch der christliche Gott) und möchte alle Menschen mitnehmen. Sie ist aber, wie Gott, ein strenger Richter. Sie wird diejenigen strafen, die nicht an sie glauben und nicht hart genug arbeiten.

Fukuyama und die Globalisierungsökonomie entwickeln auch eine kaum verschlüsselte calvinistische Theodizee. Im Calvinismus ist das Leid eine Strafe für Adams Ungehorsam. Auch bei Adam Smith und später bei Thomas Chambers, der im viktorianischen England die brutalen *poor laws* durchsetzt, ist Leid die Folge von Ungehorsam gegenüber dem Markt. Arbeitsscheu, Faulheit und Unglaube stürzen die Menschen ins Elend. Das Leid dient der moralischen Läuterung, es führt letztlich doch hin zu den erlösenden Regeln des Marktes. Ökonomische Reformen werden gern als Tal beschrieben, durch das hindurchgegangen werden muss, um zum Wohlstand zu gelangen. Der Internationale Währungsfonds teilt den Ländern die Härten der Strukturanpassungen mit, aber das Land wird von diesem Leid profitieren. Leid ist ein Glaubenstest, wie bei Hiob. Wer die Bewährung besteht, wird beschenkt. Leider führen die marktradikalen Rezepte des IWF viele Länder erst recht in Probleme, aber diese Sichtweise ist Häresie.

Die Weltverbesserung mit den Mitteln des Marktes und der Internet-Technologie steht im Mittelpunkt der Digitalisierung, der neuesten Metamorphose des postmillenarischen Zukunftsoptimismus. Auf dem von Fukuyama vorgezeichneten goldenen kapitalistischen Weg gibt es eine weitere Zeitenwende, die das Kommen der neuen digitalen Ordnung verheißt und die vorhandene analoge ablöst. Die Digitalisierung ist nicht nur neu, im fortschrittsmythologischen Sinn ist sie gerade deshalb auch richtig, unausweichlich und gut. Sie beschleunigt die Eschatologie. Denn der Herr sprach: »Siehe, ich mache alles neu!« (Offb 21,5), beim Herrn ist kein Ding unmöglich (Lk 1,37). Schon immer orientierte die apokalyptische Rhetorik der Zeitenwende die Gläubigen hin zu radikaler Veränderung. Die *Kalifornische Ideologie* (Barbrook 1995, S. 44–72) fordert von ihnen ein freudiges Begrüßen (scheinbar) fundamentaler Brüche und ein ständiges *born again*. Das Alte muss untergehen: Damals waren es Rom oder die Hure Babylon, heute sind das schläfrige Großkonzerne der *old economy*, veraltete Technologien, ökonomische Dinosaurier, deren Aussterben von der Evolution vorherbestimmt ist. Allein schon der Charakter des noch nie Dagewesenen, Revolutionären bildet die Gewissheit, dass das digitale Neue zugleich besser ist als das analoge Alte. Der Bruch verbürgt das mit ihm verbundene Heil. Dass es verfehlt werden könnte, also

dass das Neue schlechter ist als das Alte, wäre Häresie am Fortschrittsglauben. *Make the world a better place.*

Im Silicon Valley heißt der permanente Bruch »Disruption«. Sie beschreibt die Umgestaltung etablierter Märkte durch eine junge revolutionäre Technologie, so wie Apple mit iTunes die Geschäftsmodelle der Musikindustrie zerstörte. Die Bibel dieser Bewegung, die gerade dabei ist, die Welt nach ihren Vorstellungen zu formen, stammt von Clayton Christensen, einem Harvard-Ökonomen und Missionar der Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, und heißt *The Innovator's Dilemma* (Christensen 1997). Sie hat inzwischen den Rang einer ökonomischen Welterklärungstheorie, welche die Zukunft vorhersagen kann. Nach Christensen reicht es nicht, wenn Manager nur bestehende Produkte ein bisschen besser machen, denn dann sind sie auf den disruptiven Angriff einer neuen Erfindung nicht vorbereitet. Ihr Dilemma ist, dass sie nicht gleichzeitig das alte, hart erkämpfte Erfolgsmodell loslassen und das ganz Neue umsetzen können.

Bei Schumpeters »schöpferischer Zerstörung« galten die Opfer des Wandels noch als antriebsarm. Bei Christensen ist nun ihr Fehler, das alte Spiel immer besser spielen zu wollen, statt sich selbst kompromisslos neu zu erfinden. »Zerstöre dein Unternehmen, bevor die Konkurrenz es tut!« Disruption braucht Manager, die auf Konventionen pfeifen. »Brich die Regeln!« Meister der Disruption, wie Steve Jobs, werden als Messias verehrt. Christensen verpflichtet den Manager zur permanenten Selbstoptimierung und zum unablässigen Aufbruch zu Neuem. »Die Zeit ist nah, du musst dein Leben ändern!« Und so träumen seine Jünger im Silicon Valley, durch disruptive Geschäftsmodelle das Alte zu zerstören und mit einem Start-up-Milliardär zu werden. Denn am Erfolg wird der Herr sie erkennen.

Dabei macht Christensen klar, was Disruption bedeutet: Nur wenige werden überleben, der Großteil wird verschwinden. Im Calvinismus sind nur wenige auserwählt, die anderen sind verdammt. Niemandem, der leidet, geschieht dabei Unrecht. Die Erlösung ist ein Geschenk. Wer in der permanenten Revolution untergeht, dem geschieht Recht, denn sein Opfer dient dem Fortschritt. Es ist eine Politik der Apokalypse: Ganze Branchen sollen durch die digitale Revolution dahingerafft werden, Staaten verlieren ihre produktive Basis, Berufsgruppen verschwinden von heute auf morgen, Landschaften werden umgepflügt. »Siehe, Gott macht alles neu.«

Zu bemerken ist, dass Christensens empirische Basis für seine Disruptionstheorie äußerst dünn ist. Häufig verlieren Etablierte gar nicht gegen Neueinsteiger oder sie kaufen sie einfach auf. Die Harvard-Historikerin Jill Lepore hält Christensens Thesen schlicht für »schlechte Prophetie« (Lepore 2014). Sein angebliches digitales Naturgesetz ist nur ein säkularer Aufguss einer alten Eschatologie. Schon Alexander Rüstow hatte über »die kaum vorstellbare Blindheit« (Rüstow 2009, S. 40) der Ökonomen den Kopf geschüttelt, mit der sie über ihre eigenen metaphysischen Annahmen hinwegsehen. Deidre McCloskey kommt in einer Studie über die Rhetorik der Ökonomen zum Ergebnis: »Economists are not aware of the rhetorical riches buried in their style of talk.« (McCloskey 1998, S. 68) Die theologischen Wurzeln, »the faith«, werden durch eine spezifisch wissenschaftliche Rhetorik verschleiert. McCloskey spricht damit den Konflikt an innerhalb der Ökonomie zwischen dem An-

spruch, empirische Erkenntnisse über ökonomisches Verhalten zu liefern, und den emotional wertbehafteten Grundüberzeugungen, was denn nun ökonomisch sinnvolles Verhalten ist. Christensen konnte zum Star der digitalen Ökonomie werden, weil die sozialdarwinistische Härte der permanenten Revolution, die er ausruft, sich bestens mit den säkular-calvinistischen Überzeugungen der Mainstreamökonomie verträgt. Seine Disruptionstheorie trifft zwar auf einige Unternehmen zu, als Generaltheorie über den digitalen Strukturwandel taugt sie jedoch nicht. Aber so war es schon immer: Den universellen Ansprüchen von Smith, Ely, Keynes, Hayek, Samuelson oder Friedman wollte man auch einfach glauben, zumal viele ihrer Vertreter wie der Messias auftraten. »Friedman verkündete seine Wahrheit mit missionarischem Eifer«, erinnert sich sein Chicagoer Kollege Gary Becker (Becker 1991, S. 145). »In the way of crusading faiths, the doctrines have hardened into ceremony, and now support many monks, bishops and cathedrals«, bemerkt McCloskey (McCloskey 1998, S. 140). Wie alle Menschen vermögen auch Ökonomen nicht auf wertbehaftete Weltbilder zu verzichten.² Die äußere Welt empirischer »Tatsachen« kann jedoch zur Frage, wie wir leben sollen, nichts beitragen. Sie muss aber mit der inneren Welt wertbehafteter Überzeugungen auf einen Nenner gebracht werden. Das ist schwer, denn schon die kognitive Grundlage der beiden Welten ist verschieden. Die äußere Realität können wir nüchtern-messend erkennen, unsere innere, emotionale Welt teilt sich aber schon ganz anders mit: unter anderem in Erzählungen, die sich zu einem intuitiven, wertbehafteten Ganzen fügen.

Als in der Neuzeit das Monopol der Religion, gültige Ordnungen zu beglaubigen, an die Wissenschaft übergang, traten da keine Skeptiker an die Stelle der Theologen, sondern Gläubige einer neuen Verheißung: Sie meinten, die wahre Ordnung der Dinge im »*book of nature*« bloßzulegen. Sie wollten nicht nur, wie sie heute glauben machen, Erkenntnisse gewinnen, sondern die falschen Autoritäten der Religion durch echte ersetzen und damit eine Versicherung über den Sinn des Daseins liefern.

Das wird besonders deutlich beim Fortschrittsmythos, dem Zentrum der Heilsverkündigung. Ginge es nach dem positivistischen Wissenschaftsverständnis, dürfte es Mythen gar nicht mehr geben. Mythen sind aber quicklebendig, gerade auch in Ökonomie und Ökologie. Ökonomen wie Robbins, Hayek und andere nehmen nicht nur direkt Bezug auf (biblische) Mythen, sie produzieren auch beständig neue, moderne. Christensen ist nur das aktuellste Beispiel.

Der Mensch kann nach Mircea Eliade nicht ohne Mythen leben. Sie erklären nicht (naturwissenschaftlich) die Welt, sondern befriedigen ein Sinnbedürfnis und das auf eine erstaunlich beständige Weise. Auch moderne Mythen haben die Funktion, »dem Menschen vor allem die Möglichkeit zu bieten, »aus der Zeit herauszutreten«, ähnlich wie die Mythen es früher taten.« (Eliade 1984, S. 177) Liest oder hört man Mythen und agiert sie aus, kehrt

² »Die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach dem ›Sinn‹ des innerweltlichen Geschehens fragt [...]. Die Entzauberung steht in Spannung zum ethischen Postulat: dass die Welt ein gottgeordneter irgendwie ethisch sinnvoller Kosmos sei«, hatte schon Max Weber das Dilemma beschrieben (vgl. Weber 1920, S. 564).

man auf magische Weise in jene Zeit zurück, in der das jeweils erklärte Phänomen seinen Ursprung hat. Durch die Rückbindung an jene imaginäre Zeit empfängt das Jetzt seinen Sinn. Diese zeitübergreifende Gültigkeit muss aber hergestellt und geschützt werden. Dazu muss ein exemplarischer Akt erneuert werden, der in imaginärer, mythischer Zeit, in *illo tempore*, bereits stattgefunden hat. Bei der Vergegenwärtigung »jener« Zeit tritt oft ein Reinigungseffekt ein: Schuld und Übel werden geheilt, sodass ein unbelasteter Handlungsstrang neu beginnen kann.

Am Sabbat wiederholen Juden und Christen den siebten Schöpfungstag, als Gott sah, dass alles gut war und von seinem Werk ausruhte. Die Sonntagsruhe ist der exemplarische Akt, der wiederholt werden muss, um die Schöpfungstat Gottes zu heiligen und zu erneuern. In der Kommunion wird das letzte Abendmahl Jesu reinszeniert und damit erneuert. Beim Burning-Man-Festival tanzen die Programmierer des Silicon Valley um das Feuer und erneuern den alten Hippie-Spirit. Bei jeder Inthronisation schwört der neue US-Präsident auf die Originalbibel George Washingtons und erneuert so symbolisch die republikanischen Grundprinzipien der Verfassung.

So ist es auch in der Ökonomie. Der Fortschrittsmythos der Ökonomie ist in ein zyklisches Konzept eingebettet, das der wirtschaftlichen Entwicklung durch den Rückbezug auf ewige ökonomische Gesetze einen Sinn gibt. Joseph Schumpeter bezeichnete die langen Wellen grundlegender technischer Innovationen nach dem russischen Ökonomen Kondratjew als Kondratjew-Zyklen, die den Kapitalismus regelmäßig erneuern. Auf den Dampfmaschinen- folgte der Eisenbahn-, dann der Elektrotechnik-Kondratjew. Derzeit wird der Computer-Zyklus vom digitalen Kapitalismus abgelöst. Die »schöpferische Zerstörung«, die Disruption ganzer Wirtschaftsbranchen, wird in gottesdienstähnlichen Festivals, wie etwa *South by Southwest* in Austin, gefeiert, weil sie dem Untergang dieser Branchen Sinn verleiht. Alte Industrien und Konzerne gehen unter, ja sie müssen untergehen, weil und damit die »unerschöpfliche Kreativität des menschlichen Geistes« (Simon 1981) neue Industrien und Konzerne erschafft. Der exemplarische Akt, der vollzogen werden muss, ist hier die neue Erfindung, spirituell gesteigert in heiligen Momenten, etwa wenn Steve Jobs auf einer Präsentation das neue iPhone hervorholt und die Worte spricht: »I have one more thing.« Der erneuerte Kapitalismus ist zudem von der Schuld und den Übeln des vorigen Zyklus gereinigt. Ein unbelasteter neuer Handlungsstrang beginnt: »We do no evil.« Die Opfer der Disruption werden zu Recht geopfert und die neuen Könige (die Milliardäre auf der Forbes-Liste) herrschen ebenso zu Recht: So begründet der Historiker Ian Morris die Dominanz des Westen in der Welt mit dessen disruptiver Innovationskraft und der Titel seines Buchs *Why the West Rules – for Now* (Morris 2010) enthält auch die feine Drohung, dass das kapitalistische Heil enden könnte, wenn vom ewigen Kreislauf der Innovationszyklen abgewichen wird, man also nicht genug dafür tut. Der Fortschrittsmythos ist eine klassische Himmelspredigt mit sanften Warnungen vor der Hölle. Die ewigen Bewegungsgesetze der Ökonomie verbürgen den Fortschritt zu einer »besseren Welt«.³ Darauf können die Gläubigen vertrauen. Allerdings: Wissen tun sie es nicht, denn niemand vermag die Zukunft vorherzusehen. Die Sonntagsruhe (Ex 23,12) oder die

3 Im Gegenzug ist das Heil im Jenseits irrelevant geworden, weil ohnehin jeder in den Himmel kommt (vgl. Großbölting 2013).

Präsidenten-Inauguration sind klassische Erneuerungsmythen, die eine Rückkehr zur Zeit des Ursprungs darstellen, um diesen zu erneuern: Erwartet wird da nicht, dass der neue Präsident besser ist als einst George Washington. Bis zu Darwins Entwicklungsgedanken galt der Anfang als das Normative und die Urform als das Vollkommene. Beim Fortschrittsmythos handelt es sich dagegen um einen apokalyptisch aufgeladenen Mythos. Das Apokalyptische besteht darin, dass das Alte überwunden werden soll, um das ganz Andere zu erschaffen. Die Erneuerung ist eine Verbesserung. Weil wir mit jedem Zyklus der Erlösung ein Stück näherkommen, muss das Neue immer perfekter werden. Die Gegenwart kann nicht vor der Zukunft bestehen. Jeden Tag müssen wir ein bisschen besser werden.

Die Politik der Apokalypse kennt kein Zurück. Technischer Fortschritt ist prinzipiell gut. Renaturierung, Nachhaltigkeit oder die Erhaltung der Biodiversität sind reaktionär, weil sie den Zwang zur fundamentalen Dauerveränderung anzweifeln und Naturzerstörung definitiv rückgängig machen wollen. Die Ahnung, dass unsere Probleme durch Technik eher zu- als abnehmen und noch ein paar Erfindungen wie die Atomkraft fatale Folgen haben könnten, ist häretisch. Das Problem des Fortschrittsmythos besteht in seiner apokalyptischen Steigerungslogik, die mehr globale, vor allem ökologische Probleme schafft als sie löst. Wir sind längst zu Getriebenen des Fortschritts geworden.

Schöpfungsmythen kommt kulturübergreifend die Rolle zu, das Vertrauen in Herkunft und Zukunft zu verbürgen. Grundsätzlich gibt es zwei Typen: Nostalgische Schöpfungsmythen malen das Bild eines Paradieses, das durch eine, oft schuldhafte, Trennung verloren geht. Emanzipatorische Schöpfungsmythen schildern die Urszene als bedrückend und die Menschen erleben den Akt der Trennung von den Göttereltern als Befreiung. Beide Formen heben die ursprüngliche Einheit von Himmel und Erde auf, wobei die emanzipative die neugewonnene Autonomie der Menschen als Aufforderung zur freien Entfaltung versteht, die nostalgische Form dagegen mit einer gewissen Wehmut auf das Goldene Zeitalter zurückblickt.⁴

Die Bibel enthält beide Varianten des Schöpfungsmythos: Die Priesterschrift aus Genesis 1,1 bis 2,4 ist die emanzipative. Sie berichtet vom Anfang, der »wüst und leer« war, und der Erschaffung der Welt in sechs Tagen. Am sechsten Tag erschafft Gott die Menschen »nach seinem Bild« und gibt ihnen den emanzipativen Auftrag: »Füllet die Erde und macht sie euch untertan« (Gen 1,28). Die Befreiung wird positiv erlebt: »Siehe, es war sehr gut.« Die nostalgische Variante, der Jahwist aus Genesis 2,5 bis 3,24, berichtet von Gott, der den Menschen in den Garten Eden setzt, »auf dass er ihn bebaut und bewahrt« (Gen 2,15), und vom Ungehorsam Adams und Evas, die vom Baum der Erkenntnis essen. Der Sündenfall wird bestraft durch harte Arbeit und die Unterordnung der Frau. Fürsorglich schneidert Gott den Menschen aber noch Fellkleider, als sie das Paradies verlassen müssen. Augustinus setzte die nostalgische Variante im Christentum als verbindlich durch, Luther und Calvin folgen ihm. Er deutet den Sündenfall als Verfallsgeschichte und steigert sie zur Erbsünde:

⁴ Beispiele für emanzipative Trennungsmysmen sind die der Maori oder das Enuma Elisch, man findet sie auch in Tahiti oder Japan; Beispiele für nostalgische Trennungsmysmen sind die der Akwampin, Nut und Geb in Ägypten oder die von Quetzalcoatl und Prometheus (vgl. Bischof 1996).

Der Mensch ist ein verdorbener, fleischeslüsterner Sünder, er muss bereuen und Buße tun. Augustinus ist ein Höllenprediger, der vor dem Zorn Gottes warnt und zur Umkehr aufruft. Die Apokalypse ist hier mehr eine Drohung: »Kehre um!« Wer es nicht tut, für den wird die Strafe bitter sein. Der Großteil der Menschheit wird in der Hölle verrecken.⁵ Den Bruch mit der dominanten »nostalgischen« Augustinus-Interpretation vollzieht erst Francis Bacon, der den postmillenarischen Fortschrittsglauben begründet und damit im 17. Jahrhundert den Höhenflug der Wissenschaften legitimiert. Dazu musste Bacon damals noch stark theologisch argumentieren und bezog sich dezidiert auf die emanzipative Priesterschrift.⁶

Wir haben es also im angelsächsischen Raum, dessen Kultur im Westen zu einer Art Leitstern geworden ist, mit zwei Varianten einer säkularen calvinistischen Selbst- und Weltdeutung zu tun. Die postmillenarische (auf Bacon zurückgehend) ist emanzipativ und hat sich – vor allem in der Ökonomie – zu einem Fortschrittsmythos weiterentwickelt, der insofern apokalyptisch argumentiert, als er den radikalen Bruch, die »Zeitenwende«, positiv als Aufbruch in eine neue, menschengemachte Welt deutet: ein tägliches Sich-neu-erfinden, eine permanente Disruption. Die andere Variante ist die konservativ-calvinistische (die sich direkter auf Calvin berufen kann), die den Menschen als verdorben und sündhaft betrachtet, der gerichtet und hart bestraft werden muss. Beide Varianten sind säkularisiert, aber ihre religiöse Herkunft lässt sich leicht aufzeigen, vor allem deshalb, weil eben auch in der Moderne auf mythische Bezüge nicht verzichtet wird.

Es ist nun spannend zu sehen, dass die führenden amerikanischen Ökologen und Naturschützer überwiegend aus dem konservativen Calvinismus stammen und sich dabei auf Narrative und Denker berufen, die die nostalgische Interpretation der Schöpfungsgeschichte bevorzugen, allen voran auf Jean-Jacques Rousseau, dem Calvinisten aus Genf. Sein Bild des edlen und genügsamen Adam, der durch den Sündenfall des Privateigentums Missgunst, Gier und Stolz in die Gesellschaft bringt, ist gegen den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung gerichtet. Rousseaus gefallener Mensch ist hoffnungslos dem Neid und der *amour propre* verfallen.⁷

In der Umweltbewegung ist dieser Rousseau'sche Vorwurf der Gier, des Hedonismus und der Maßlosigkeit zentral. John Muir war einer der angesehensten Naturforscher, der mit dem Sierra Club die erste moderne Naturschutzorganisation in den USA gründete. Muir schrieb über die Natur wie ein Theologe über die Bibel. Die Wildnis der Sierra Nevada war für ihn »göttlich«, ein »Glühen himmlischer Liebe«, wo die Bäume »Psalmen singen« und die Wälder wie »Tempel« eine »fundamentale Wahrheit des Universums« ausdrücken.

⁵ Die augustininische Höllenpredigt fand ihre Fortsetzung in der amerikanischen Jeremiade, die der Calvinist John Edwards zu einem Klassiker der konservativen Bußpredigt ausbaute.

⁶ »Bacon dreamed at times of reversing the consequences of original sin and restoring humanity through the power of science to its pristine condition before the fall«, schreibt Bacon-Biograf Perez Zagorin (1998, S. 45).

⁷ Rousseaus Biograf Starobinski nennt Rousseaus Entfremdungsgeschichte, »eine drastische und, wenn man will, calvinistische Version der Schöpfungsgeschichte« (Starobinski 1988, S. 105).

Dieses Paradies ist bedroht durch den Menschen. Als seine Mission betrachtete es Muir, »den Menschen von seiner Verderbtheit, Gleichgültigkeit und Destruktivität zu retten« (Muir zitiert in: Nash 1973, S. 125f.), die im menschlichen Umgang mit Natur und Tieren zum Ausdruck kommt. Die Bewahrung der Wildnis, also des Naturzustands bevor der sündhafte Mensch den ursprünglichen Garten Eden betritt, ist für den Naturschutz auch heute noch sehr wichtig.

Muir wuchs in einer streng calvinistischen Sekte auf. Eine beeindruckende Zahl amerikanischer Umweltaktivisten, darunter Rachel Carson, David Brower und Dave Foreman, wurde in der presbyterianischen Kirche erzogen, dasselbe gilt in Europa für den Protestantismus. Umwelthistoriker wie Mark Stoll und Donald Worster haben auf diese biografischen Herkunft hingewiesen und entdeckten an den Umweltaktivisten, »dass sie gern die Welt von ihren Übeln befreien wollen, dass sie oft sehr asketisch und diszipliniert sind und die Überzeugung vertreten, dass der Mensch erzogen werden muss« (Worster 1993, S. 195).

In einer breiten Untersuchung der europäischen und norwegischen Umweltbewegung findet Rønnow vor allem pietistische Deutungen und Symbole, besonders wo es um die ökologische Erweckung und die Natur als Heiliges geht: »It would seem that simply by switching the words ›sin‹ with ›consumption‹ and ›God‹ with ›nature‹, we arrive at an anthropology that lies very close to the current environmental gospel.« (Rønnow 2011, S. 247) Quelle der Sünde ist jetzt nicht mehr die Schlange wie im Garten Eden, sondern die moderne Wissenschaft und Technik. Dass der Mensch »sein möchte wie Gott« und darin seine Hybris und sein Untergang bestehen, ist ebenfalls ein sehr beliebtes Motiv (des Jahwisten).⁸ »Wir zerstören, was wir wertschätzen sollten, und wir müssen unsere Lebensweise ändern, sonst machen wir die Erde zur Hölle für alle Lebewesen« (Marston 1989), schrieb Ed Marston in einem führenden amerikanischen Umweltjournal – es gibt viele solche Statements. Der Biogeograf Jared Diamond sieht in seinem Buch *Kollaps: Warum Gesellschaften überleben oder untergehen* generell die Verletzung des ökologischen Gleichgewichts als Ursache zivilisatorischer Zusammenbrüche an, und Verstöße dagegen werden bestraft. Kritiker bemerkten, dass Diamond »eher eine biblische Erzählung menschlicher Hybris als ein wissenschaftliches Buch geschrieben hat«, denn die Natur befindet sich nie in einem Gleichgewicht, sondern in einem ständigen Wandel (Nordhaus 2007, S. 138). Wohlgedenkt: Es geht hier ausschließlich um jenen Punkt, an dem die wissenschaftlich begründete Aussage verlassen und eine nicht wirklich fundierte Prognose ausgesprochen wird. Ebenso wenig ist jede positive Erwähnung einer Innovation in einem ökonomischen Fachartikel gleich eine Heilsverkündigung, und ökologische Prognosen, etwa des Anstiegs des Meeresspiegels infolge des Klimawandels, sind nicht gleich Katastrophenpredigten.

Apokalyptische Rhetorik findet sich allerdings sowohl bei Umweltaktivisten als auch bei namhaften Ökologen. Harvard-Biologe Edward O. Wilson spricht dezidiert von einem »Holocaust«, den der Mensch gegenüber der Schöpfung begeht. Im »sixth great extinction spasm

⁸ Umwelttheologe Alister McGrath schreibt: »Zur Erbsünde gehört der Wunsch, ›zu sein wie Gott‹ und sich von allen Beschränkungen der Natur zu befreien.« (2002, S. 79)

over the earth« sind es nicht Meteoriten, die ein Artensterben auslösen: »People are willing to let species die if they block progress, assuming that scientific and technological genius will find another way [...]. Thus humanity closes the door to its past.« (Wilson 1992, S. 67f.) Der wirtschaftliche Fortschritt triumphiert über die natürliche, ganzheitliche Weltsicht der Ökologie. Typisch für diese Katastrophik sind Bekenntnisse wie etwa die des Umwelthistorikers Ronald Wright: »Eines Tages – und vermutlich wird dieser Tag bald kommen – werden wir unsere Entscheidung treffen müssen. Entweder werden wir in eine Agonie versinken, aus der es keine Rettung mehr geben wird, und die Welt wird mit uns untergehen, oder aber wir werden erkennen, so hoffe und glaube ich, wie real die Gefahr ist, in der wir schweben.« (Wright 2006)

Hier spricht eine andere Apokalyptik zu uns als in der »Mach alles neu«-Apokalyptik der digitalen Disruptoren. Es ist eine Katastrophenpredigt: Erkennt eure Sünden und kehrt um, bevor es zu spät ist. Diese ökologische Apokalyptik ist gelegentlich verbunden mit Reinigungsfantasien: Paul Watson, der Gründer von Greenpeace, bezeichnete den Menschen als »das AIDS der Erde« (Watson 1988, S. 82) und ersehnte die Heilung der Erde. Dennis Meadows, der den Bericht an den Club of Rome schrieb, sagt eine Hungerkatastrophe biblischen Ausmaßes vorher, denn: »Mehr als drei Milliarden Menschen kann der Planet nicht tragen.« (Meadows zitiert in: Neubacher 2012, S. 257) Die segensreichen Konsequenzen eines Verschwindens des Menschen malt uns Alan Weisman in *The World Without Us* aus.⁹

Der Umwelthistoriker Robert Nelson spricht von einem »neuen heiligen Krieg« (Nelson 2010) zwischen der »economic und der environmental religion«, die beide aus dem calvinistischen Bestand an Narrativen schöpfen: die Ökonomen aus dem postmillenarischen Fortschrittsmythos einer Erneuerung der Welt in der bereits besten aller Welten – »Macht euch die Erde untertan« (Priesterschrift) –, die Umweltbewegung aus dem Narrativ der Ver-sündigung gegenüber dem Auftrag zur »Bewahrung der Schöpfung« (Jahwist).

Es ist nicht nur ein heiliger Krieg, es ist auch eine Politik der Apokalypse, also der Verheißung einer »Zeitenwende« zum Heil oder Unheil, und das macht ihn gefährlich. Aus empirischer Sicht gibt es überhaupt keine Gewissheit, dass jeder neue Innovationszyklus die Welt zu einem *better place* macht. Dafür sind Atomkraft, Klimawandel, Artensterben etc. deutliche Warnzeichen. Die Gesetze der Ökonomie garantieren keinen globalen Wohlstand. Der ökonomische Fortschrittsmythos befindet sich in einem Modus der permanenten Verkündigung einer besseren Welt, die er alternativ- und gnadenlos durchsetzen will. Aber es gibt keine empirische Evidenz für das Gelingen. Sind wir nicht eher Zauberlehrlinge, die die Geister, die wir riefen, nicht mehr beherrschen? Wäre es wirklich das Ende der Welt, wenn das Bruttoinlandsprodukt nicht mehr wüchse? Ist die digitale Verheißung, dereinst meinen Geist in die *Cloud* in die Unsterblichkeit hochzuladen, den ökologischen Aufwand wert?

9 »Kehrt um!« ist die Botschaft vieler Kinofilme über Ökokatastrophen, wie etwa *Der Tag, an dem die Erde stillstand* (2008). Er handelt davon, dass der Mensch zum Feind der Erde geworden ist und dass, um die Schöpfung zu bewahren, die Menschheit entweder vernichtet werden oder sich radikal ändern muss.

Andererseits müssen die Ökologen zugeben, dass das vielbeschworene »ökologische Gleichgewicht«, das sie (wieder-)herstellen wollen, schwer zu definieren ist. In der Idaho Conference von 1996 haben die USA festgelegt, die Naturreservate in einem »presettlement equilibrium« wiederherzustellen, also in den Zustand vor Einwanderung der Europäer zu versetzen. Aber die Indianer hatten die Prärie schon davor ökologisch verändert. Wie sieht denn der »unberührte« Naturzustand aus und würde er per se unverändert bleiben? Überdies ist der Mensch eben auch ein Teil der Natur, gehört also zur »Unberührtheit« dazu. Wir können nicht beschreiben, in welches Paradies wir zurückkehren sollen. Wir steigen nicht zweimal in denselben Fluss, sagte Heraklit, der erste Mythenkritiker. Die Natur kann man nicht überwinden, die Zeit nicht zurückdrehen. Das sollte die Katastrophenprediger eigentlich demütiger stimmen, bevor sie ans große Reinigen gehen.

Der Begriff Anthropozän besagt, dass der Mensch das Ökosystem der Erde tiefgreifend verändert. Er bezeichnet eine erdgeschichtliche Zäsur und verwendet also wieder das apokalyptische Narrativ des Bruchs, der totalen »Zeitenwende«. Damit sind wir bereits vertraut, auch mit dem Pathos dieser Behauptung. Weil der Begriff die nie dagewesene ökologische Megakrise umfasst, hat er einen katastrophenschwangeren Beiklang. Das würde ihn für die »nostalgischen« Warner vor dem Untergang der Schöpfung attraktiv machen.

Aber noch attraktiver ist er für die fortschrittsgläubigen Natur-Überwinder (typisch dafür Schwägerl 2012). Denn Anthropozän bedeutet: Es gibt kein Zurück mehr in eine irgendwie unberührte Natur. Was ein ökologisches Gleichgewicht ist, bestimmen wir nach den ökonomischen Vorgaben der nächsten Technologie-Revolution. Vielleicht benötigen wir Tiere oder Pflanzen dann gar nicht mehr. Ein paar Zoos und Botanikgärten reichen zur Erinnerung. Empfiehlt nicht Hawking die rechtzeitige Besiedlung des Mars, falls hier doch etwas schief geht? Marinettis futuristische Vision wäre endlich Wirklichkeit: »Reißt ohne Erbarmen alle ehrwürdigen Städte nieder [...]. Zeit und Raum sind gestern gestorben. Wir leben bereits im Absoluten, denn wir haben schon die ewige, allgegenwärtige Geschwindigkeit erschaffen.« (Marinetti 2008)

Der Mensch isst dann tatsächlich »vom Baum des Lebens und lebt ewiglich« (Gen 3,22). Aber sind die Menschen wirklich allmächtig? Ist das nicht maßlose Selbstüberschätzung, die sich mit dem semantischen Eintritt ins imaginäre Erdzeitalter Anthropozän nur eine *carte blanche* für die permanente Disruption verschaffen will? (Manemann 2014). Die Wirkmächtigkeit des Menschen wäre damit grandios überschätzt. Sind nicht Viren und Bakterien viel mächtiger als der Mensch? Wir können nicht ohne sie leben, sie aber ohne uns.

Wofür hier plädiert wird, ist ein Verständnis der ökonomischen und ökologischen Eschatologie als säkular-religiöse Texte. Diese Herkunft erklärt den Hang beider Seiten zur Verkündigung großer Zeitenwenden und zu einer apokalyptisch-moralischen Dringlichkeit. Der säkular-religiöse Wahrheits- und Moralanspruch erklärt auch den erbitterten Glaubenskrieg. Denn beide Seiten liefern Antworten auf fundamentale Fragen, wie wir leben wollen und wie die Zukunft aussehen wird – mal als Heilsgeschichte kommender Fülle, mal als Katastrophengeschichte, falls wir nicht umkehren. Religiöse Kompromisse waren stets die schwierigsten. Ein Weg dazu ist die Aufklärung über das, was wir wirklich über die Zukunft wissen und was Übertreibung ist. In der Folge müsste dann aber in der apokalyptischen Rhetorik abgerüstet werden.

Literatur

- Barbrook, R.; Cameron, A. (1995): The californian ideology, in: *Science as Culture* 26, S. 44–72.
- Becker, G. (1991.): Milton Friedman, in: Shils, E. (Hrsg.): *Remembering the University of Chicago*, Chicago.
- Bhagwati, J. (2007): *In Defense of Globalization*, Oxford.
- Bischof, N. (1996): *Das Kraftfeld der Mythen*, München.
- Christensen, C. (1997): *The Innovator's Dilemma*, Harvard.
- Derrida, J. (2004): *Marx' Gespenster*, Frankfurt a. M.
- Eliade, M. (1984): *Das heilige und das Profane*, Frankfurt a. M.
- Ely, R. (1889): *Social Aspects of Christianity*, New York.
- Fogel, R. (2000): *The Fourth Great Awakening*, Chicago.
- Fukuyama, F. (1992): *Das Ende der Geschichte und der letzte Mensch*, München.
- Gray, J. (2004.): An illusion with a future, in: *Daedalus* 133 (3), S. 10–17.
- Großbölting, T. (2013): *Der verlorene Himmel*, Göttingen.
- Keynes, J.M. (1963): Economic possibilities for our grandchildren, in: *Ders.: Essays in Persuasion*, S. 358–373.
- Lepore, J. (2014): The disruption machine. What the gospel of innovation gets wrong, in: *The New Yorker*, 23.04.2014.
- Löwith, K. (1983): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart.
- Manemann, J. (2014): *Kritik des Anthropozäns*, Bielefeld.
- Marinetti, F.T. (2008): *Manifeste des Futurismus*, Berlin.
- Marshall, A. (1920): *Principles of Economics*, London.
- Marston, E. (1989): *High Country News*, Colorado.
- McCloskey, D. (1998): *The Rhetorics of Economics*, Madison.
- McGrath, A. (2002): *The Reenchantment of Nature*, New York.
- Morris, I. (2010): *Why the West Rules – for Now*, Princeton.
- Mundell, R. (2000): A reconsideration of the twentieth century, in: *American Economic Review* 90, S. 327–340.
- Nash, R. (1973): *Wilderness and the American Mind*, New Haven.
- Nelson, R. (2010): *The New Holy Wars: Economic Religion Versus Environmental Religion in Contemporary America*, Philadelphia.
- Neubacher, A. (2012) *Ökofimmel*, München.
- Nordhaus, T. (2007): *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, New York.
- Polanyi, K. (1978): *The Great Transformation*, Frankfurt a. M.
- Robbins, L. (1962): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, New York.
- Rönnow, T. (2011): *Saving Nature. Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion*, Berlin.
- Rüstow, A. (2009): *Die Religion der Marktwirtschaft*, Münster.
- Schwägerl, C. (2012): *Menschenzeit. Zerstören oder gestalten?*, München.
- Simon, J. (1981): *The Ultimate Resource*, Princeton.
- Spenkuch, J. (2011): *The Protestant Ethic and Work*, Chicago.
- Starobinski, J. (1988): *Jean-Jacques Rousseau*, Chicago.
- Watson, P. (1988): On the precedence of natural law, in: *Journal of Environmental Law* 79, S. 79–90.
- Weber, M. (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen.
- Weimann, J.; Knabe, A.; Schöb, R. (2012): *Geld macht doch glücklich: Wo die ökonomische Glücksforschung irrt*, Stuttgart.
- Wilson, E. O. (1992): The diversity of life, in: *Discover* 9, S. 68.
- Worster, D. (1993): *The Wealth of Nature*, Oxford.
- Wright, R. (2006): *Eine kurze Geschichte des Fortschritts*, Reinbek b. Hamburg.
- Zagorin, P. (1998): *Francis Bacon*, Princeton.

Erzählend handeln, Handeln erzählen: Fragen an Narrative nachhaltiger Entwicklung

Manuel Rivera, Patrizia Nanz

Nachhaltigkeit ist ein normativer Begriff, der sich in beweglichen deskriptiven Rahmen sinnvoll entfaltet. Die für ihn zentralen Gerechtigkeitsintuitionen werden dadurch konkretisiert, dass man sie an empirischen Realitäten – vor allem solchen natürlicher Grenzen – misst und gesellschaftliche Entwicklung mit diesen Realitäten in Einklang zu bringen sucht. (vgl. Christen 2013, S. 40–51) Nimmt die Bewegung in dem solcherart eröffneten »Suchraum« (RNE 2004) die Form des Erzählens an, dann müssen wir, wenn wir nach der Qualität dieses Erzählens fragen, sowohl Fragen nach faktischer Angemessenheit gegenüber den Realitäten stellen als auch solche nach der Richtigkeit zugrunde liegender Wertorientierungen; darüber hinaus fragen wir aber notwendigerweise auch danach, wie die kommunikative Bewegung selber verläuft, wie also unser Erzählen auf unsere Begriffe zurückwirkt beziehungsweise wie es (potenziell) in die Welt eingreift.

Steht die Analyse von Nachhaltigkeitsnarrativen damit vor besonderen Herausforderungen? In unserem Beitrag wollen wir es (1) in aller Kürze unternehmen zu zeigen, dass die angedeuteten Ambivalenzen des Untersuchungsinteresses letztlich doch solche sind, die für *alles* öffentliche Sprechen und Erzählen gelten. Zwischen dem Interesse an Weltbeschreibung und Welterschließung, zwischen Anforderungen an Aussagen und solchen an Eingriffe muss jede Analyse von Sprechakten sich immer wieder neu verorten. (2) Im Kontext nachhaltiger Entwicklung gewinnen freilich Fragen unter anderem nach der Problemangemessenheit des Erzählens gegenüber Komplexität und Unsicherheit sowie nach dem Wirkungspotenzial von Handlungs- und »Erfahrungsorientierung« besonderes Gewicht. Im Zugang zu ihnen liegt unseres Erachtens ein besonderer Mehrwert *narrativer* gegenüber zum Beispiel argumentativer Diskursanalyse (3). Unser 2017 gestartetes Projekt »Narrative der Nachhaltigkeit« am Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS) in Potsdam hat gerade erst damit begonnen, solche Fragen empirisch zu operationalisieren. Zu den ersten sich abzeichnenden Befunden gehört der, dass es im wissenschaftlich geprägten Nachhaltigkeitsdiskurs starke Tendenzen zur Vagheit von Settings und zur Setzung von diffusen Kollektivakteuren gibt, die ihren Ursprung in objektiven Parametern der globalen Problemlage haben mögen, letztlich aber zu ihrer Funktion für die narrative Erfahrungsorientierung und damit die Vermittlung von Nachhaltigkeit querliegen. Schwerer noch wiegt die Vernachlässigung von *Akteursintentionen*, die – zusammen mit einer ausgeprägten Scheu vor der Benennung von »Anti-Helden« – zu einer Entpolitisierung von Narrativen beiträgt.

Was wir tun, wenn wir erzählen

In der Philosophie ist seit etwa einem Dreivierteljahrhundert die Einsicht *common sense*, dass Sprache die Welt nicht nur abbildet, sondern immer auch gestaltend in sie eingreift. Wie sich die Elemente des »Konstativen« und des »Performativen« zueinander verhalten, darüber indes war sich bereits jener Philosoph, der sie so bezeichnet hat, nämlich John L. Austin, nicht ganz im Klaren. Er schwankte zwischen der Vorstellung einerseits, es gebe bestimmte Äußerungen, die tatsächlich eher dem Typ wahrheitsfähiger Aussagen entsprächen (beispielsweise einer über die Größe eines Schiffs), und solchen, die bestimmte Wahrheiten erst herstellten (beispielsweise bei der Taufe eines Schiffs) – und andererseits der Auffassung, beide Aspekte seien lediglich Abstraktionen, die man bei der Analyse von Sprechakten herauspräpariere, während sie in Wirklichkeit immer beide vorhanden seien (Austin 1975; 1979, S. 153–165). Meinungsunterschiede hinsichtlich des Rangs und der Funktion des Weltbeschreibenden, des Konstativen in der Sprache – das ob seines innigen Bezugs zur Frage der Wahrheit bis dato, also bis zur linguistisch-pragmatischen Wende, den unangefochtenen Primat in Logik und Erkenntnistheorie innegehabt hatte – haben seitdem immer wieder verschiedene Rollen in der Sprachphilosophie gespielt. Dabei ist die Möglichkeit »reiner Aussagen« vs. »reiner Handlungen« von den meisten Autoren eher verneint worden.

In Bezug auf *erzählende* Sprechakte hat es verschiedene terminologische Strategien gegeben, sie mittels des Verhältnisses von konstativ und performativ, Welterkenntnis und Welterzeugung (in alter erkenntnistheoretischer Ausdrucksweise: *noesis* und *poiesis*) gegenüber anderen zu unterscheiden. So haben etwa Benveniste und Genette das »Narrativ« als Genre vom »Diskurs« gerade dadurch abgrenzen wollen, dass beim Erzählen durch das Vermeiden gewisser indizierender Pronomen und Adverbien (zum Beispiel »ich«, »jetzt«), die Bevorzugung der dritten Person sowie des Präteritums gewissermaßen simuliert werde, die Handlung »für sich« sprechen zu lassen (Genette 1976, S. 8ff.). Insbesondere Roland Barthes und die Poststrukturalisten haben insistiert, dass dies immer nur eine Simulation sein könne: Für sie ist das Performative im Narrativ gerade dadurch so dominant, dass es, indem es vorgibt, die Ereignisse an sich zu repräsentieren, immer wieder nur »ein Schauspiel hervorbringt« (Barthes 1966, S. 36). Dies ist natürlich besonders dort von Interesse, wo die Ereignisse, um die es geht, nicht fiktiv sind, sondern real – dort also, wo die Erzählenden sich vorgeblich rein konstativ auf eine ihnen und den Zuhörern vorgegebene Welt beziehen. Der jüngst verstorbene Historiker Hayden White hat diese Sprechhandlung des Erzählens von Geschichte statt Geschichten als »Test« bezeichnet und sie damit gegen den Ideologieverdacht in Schutz genommen. Im historischen Erzählen würden bestimmte kulturell überlieferte Muster der erzählerischen Form, und damit der Sinnerzeugung, (immer wieder) darauf getestet, wie bestimmte Bündel von Ereignissen sich dieser Form »fügten« (White 1987, S. 44).

Dies ist der Fall am deutlichsten in der rückwärtsblickenden Geschichtsschreibung, trifft aber auch auf das Erzählen der jüngeren, der Zeitgeschichte, sowie natürlich der politischen Gegenwart und ihrer Zukunftsaussichten zu. White paraphrasierend, kann

man sagen, dass ein »realistisches« Erzählen zwar eine Grenze und ein Maß in der Faktizität hat, die Freiheiten für die Auswahl und das Arrangement der Fakten – und damit für das, was mit Narrativen getan wird – aber letztlich kulturell ermöglicht werden. Und wenn wir hier von Freiheiten und Ermöglichten sprechen, dann im Hinblick auf die erstaunliche Varianz und Produktivität denkbaren und tatsächlichen Erzählens über die Welt. Die Beurteilung dieser Produktivität kann – der Ambivalenz zwischen Eingreifen und Aussagen eingedenk – nur teilweise anhand der *konstativen* Qualität erfolgen: Sind die Fakten, die in der Erzählung auftauchen, korrekt? Wie zahlreich sind sie – zum Beispiel im Vergleich zu konkurrierenden Erzählungen – integriert? Sind die Schritte zwischen den für jede Erzählung konstitutiven Episoden argumentativ abgesichert (aus Zustand A folgt tatsächlich Zustand B)? All dies sind wahrheitsorientierte Fragen. Sie bestimmen heute insofern das öffentliche Interesse an Narrativität, als dieses die Gestalt der Sorge um das Eindämmen von »Fake News«, um das Aufrechterhalten von Vernunft in der öffentlichen Kommunikation usw. annimmt. Diejenigen Strömungen und Akteure der Wissenschaft, die realistisch orientiert sind – und im Bereich der Nachhaltigkeit mit ihren traditionell stark ökologisch geprägten Fragestellungen sind dies wohl die meisten –, haben an diesem Interesse teil. Sie schauen kritisch-prüfend auf Narrative, von der Seite der Fakten aus.

Paradoxerweise aber artikuliert sich diese Sorge um den Realismus nahezu im selben Moment, da eher konstruktivistische Einsichten über die kulturelle Produktivität von Erzählmustern – teils mit jahrzehntelanger Verzögerung – ihren Weg aus den literatur-, sozial- und kognitionswissenschaftlichen Studierstuben in öffentliche Diskussionen gefunden haben und deren Beurteilung anhand *performativer* Qualitäten nahelegen: Was erreicht eine Erzählung? Wie viele hören ihr zu? Wie viele Motive (nicht Fakten) verknüpft sie? Geschieht dies erfolgreich (nicht im Sinne der argumentativen Belastbarkeit, sondern der narrativen Einprägsamkeit)? Und so fort. Dies alles sind letztlich Fragen nach dem Erfolg politischer Rhetorik. Der Blick, dem Narrative hier ausgesetzt werden, ist zumindest der Tendenz nach konstruktiv-gestaltend: Wie können wir es besser machen? Im Bereich der Nachhaltigkeit: Wie bringt man die Idee, das Thema, die Wertvorstellungen usw. »an die Leute«? Mindestens ebenso stark wie das vorhin artikuliert epistemische Interesse an weltbeschreibender Angemessenheit dürfte dieses Interesse an erfolgreicherer Kommunikation die Konjunktur der Narrative-Thematik motivieren. Auch für unser derzeit am IASS laufendes Projekt »Narrative der Nachhaltigkeit« trifft dies wesentlich zu.

Zur gelingenden Performativität gehört indes nicht nur das erfolgreiche Anschließen an bestehende, sondern auch das Eröffnen neuer narrativer Perspektiven; nicht zufällig sprachen wir in den einleitenden Absätzen dieses Beitrags von »Welterschließung«. Die Intuition einer im starken Sinne orientierenden, illuminierenden, auch disruptiven Kraft der menschlichen Rede liegt vielleicht besonders nahe im Kontext eines religiös mitmotivierten Bands wie dem vorliegenden. Albrecht Koschorke weist in seiner Erzähltheorie zu Recht darauf hin, dass religiöse Narrative durch ihre Paradoxien »kulturell dynamisierend« wirken und

»fruchtbare Denk- und Verhaltensspielräume bieten« können (Koschorke 2017, S. 373). Charles Taylor geht hier noch tiefer und entwickelt eine holistische Sprachtheorie, die beschreibt, wie Geschichten Welt erschließen und alle menschliche Erfahrung formen. Dabei gewährt die Diachronik des Erzählens die einzigartige Möglichkeit, genuin Neues aus einem vertrauten Hintergrund emergieren zu lassen, indem wir diese Erfahrung als Übergang, als leibgebundenen Erkenntnisweg konkreter Menschen mitvollziehen. Hier ist genuin literarisches Erzählen das Paradigma (vgl. Taylor 2017, S. 572–582); auch Alltagsprechen aber hat an dieser Formqualität teil. Nur durch Erzählen gelingt es uns, »Mittel und Wege zu entdecken und entwerfen, die ein erträgliches Leben in der Zeit ermöglichen.« (Ebd., S. 605)

Nachhaltigkeitsdiskurse narrativ analysieren

Ein Vorbehalt, der hier einzuziehen ist, ist folgender: Es ist zumindest denkbar, dass bestimmte kulturell verfügbare Muster des Erzählens – oder letztlich auch das Erzählen als rhetorischer Modus selber – so geartet sind, dass sie Aspekten, die für Nachhaltigkeitsproblemlagen und das Anthropozän konstitutiv sind, nicht gerecht werden können, etwa dem zunehmenden Ineinander von Gewachsenem und Gemachtem beziehungsweise von Naturgegebenheit und Menschenwerk (siehe Schwägerl 2010; konzeptuell auch bereits Arendt 2012, S. 74–79) oder der globalen Verflochtenheit von Wirkungsketten und Unsicherheiten bezüglich ihrer systemischen Reichweite (vgl. Renn und Keil 2008, S. 350).

Der indische Romanautor Amitav Ghosh stellt in seiner furiosen Abrechnung mit der Tradition des modernen realistischen Romans die These auf, dass dieser ob seiner formalen Verfasstheit konstitutiv nicht in der Lage sei, große zeitliche und räumliche Kontinuitäten, nicht-menschliche und (weitgehend auch) kollektive Akteure sowie das schlechthin Unwahrscheinliche in seine Struktur zu integrieren (Ghosh 2017).

Solche Fragen nach Grenzen der Problemangemessenheit des Erzählens als Form muss sich eine Forschung zu Nachhaltigkeitsnarrativen immer wieder stellen – bis hin zu der möglichen Schlussfolgerung, dass bestimmte Entwicklungen und Entwicklungsoptionen dann doch eher in Form von wissenschaftlichen Sachstandsberichten (oder Essays oder Policy Briefs oder Statistiken oder Gedichten...) befriedigend zu thematisieren sind. Die mögliche bewusste Entscheidung für solche »Genrewechsel« ließe dann immer noch genug Probleme des »impliziten«, nur teilweise bewussten Erzählens offen.

Neben derartigen kritischen Erwägungen, die mit der konstativen, aussagenden Dimension des Erzählens und dadurch mit seiner Wahrheitsorientierung zusammenhängen, muss ein Forschungsprogramm zu (besseren) Narrativen der Nachhaltigkeit auch solchen Raum geben, die auf seine Performanz und Wirkungsorientierung zielen. Dazu zählt zum Beispiel die Frage, ob die bloße Umformulierung sprachlicher »Frames« – die man als extrem abgekürzte Form oder auch als Fragment dahinter stehender Narrative

bezeichnen kann¹ – wirklich der Königsweg ist, die »richtigen« Stories bei den dazu Willigen gewissermaßen zu aktivieren, wie es der Kognitivismus will,² oder ob die Bindung an bestimmte Frames nicht auch Wurzeln in der individuellen Anlage und Lebenserfahrung hat, die einen Wechsel der Semantik auf taube Ohren stoßen lassen können. Aber auch die Frage nach der einschränkenden Blickrichtung von Erzählungen, nach der politischen Qualität (und Wirkung) ihrer Aufmerksamkeitserzeugung und ihres *agenda settings* gehört zum Kreis der weniger auf die »Objekt-« als auf die »Sozialreferenz« (Koschorke, S. 343), also das Performative zielenden Problemstellungen. Insofern hiermit gemeint ist, was erzählende Sprache – wittgenstein'sch ausgedrückt – *zeigt* anstatt *sagt*, also ihr spezifisch Bildhaftes, muss man wieder über formale Aspekte der Narratologie nachdenken, über Strukturen der Sprache selbst. Weiter unten werden wir kurz erläutern, inwiefern so zum Beispiel mithilfe einer »pentadischen Analyse« (siehe unten) gezeigt werden kann, dass der Nachhaltigkeitsdiskurs strukturell vermeidet, politische Antagonisten zu benennen, und zu unvollständigen »Aktantenkonstellationen« tendiert. Das Resultat ist ein schlechtes *storytelling*, ein spürbarer Mangel an Narrativität.

Mit dieser Frage nach »mehr« oder »weniger« Narrativität ist für uns ein spezifischer analytischer Zugang zu Diskursen markiert, also zu thematisch verknüpften, sprecherübergreifenden und von den Sprecherintentionen entkoppelten Aussagesystemen.³ Mit Willy Viehöver, dem zurzeit wichtigsten Vertreter einer sozialwissenschaftlich orientierten Analyse politischer Narrative in Deutschland, stimmen wir darin überein, dass Narrative als strukturierende Kraft »hinter« Diskursen überhaupt immer erst zu *rekonstruieren* sind (Viehöver 2011, S. 197–199), also nicht etwa dem Blick auf einzelne Texte sich bereits darbieten. Sie

1 George Lakoff definiert Frames bisweilen als Fragmente, als Teilplots größerer »Geschichten« (Lakoff 2008, S. 22), beschreibt sie dann jedoch eher, ähnlich wie die konzeptuellen Metaphern (Lakoff und Johnson 1980), als Platzhalter für Szenarien beziehungsweise Signa impliziter Narrative. Ähnlich spricht Koschorke davon, dass die erzählende Tätigkeit »Metaphern aus ihrer Erstarrung [löst], indem sie die in ihnen schlummernden Geschichten erweckt« (Koschorke 2017, S. 20, Hervorhebung durch die Autoren). Wahrnehmungspsychologisch gesprochen, garantieren Frames rasche Wiedererkennbarkeit dahinterliegender Argumente (Donati 2011, S. 165, 170) und eben auch narrativer Arrangements. »[I]m Außern eines bestimmten Teilelements wird die gesamte story-line aufgerufen. Es wirkt daher im wesentlichen wie eine Metapher.« (Hajer 1995, S. 62f.)

2 Im Sinne der Reaktivierung sozialdemokratischer Vorstellungen vom Wohlfahrtsstaat (gegen den Neoliberalismus) schlägt dies anhand zahlreicher Beispiele (etwa »Steuerbeitrag« zu sagen statt »Steuerlast«) die Lakoff-Schülerin Elisabeth Wehling vor; im Sinne eher ökosozial ausgerichteter Restitution von lokaler agency und Demokratie der Guardian-Autor George Monbiot (Wehling 2016; Monbiot 2017). Beide teilen dabei die neurowissenschaftlich begründete Voraussetzung hoher kognitiver Formbarkeit von Meinungen durch sprachliche Vorgaben, die, was Erwachsene betrifft, jedoch auf Experimente zurückzugehen scheint, die eine momentane (und somit möglicherweise instabile) Beeinflussung der Probanden nachweisen (Wehling 2016, S. 49f., 75ff.). Monbiot stützt sich außerdem auf entwicklungspsychologische Hypothesen zur angeborenen Kooperationsorientierung einer großen Mehrheit von Menschen (Monbiot 2017, S. 7ff., 192), was zu der bei ihm noch ausgeprägteren Idee einer Beeinflussbarkeit durch (auch antikooperative) Erzählungen in gewissem Widerspruch steht.

3 Vgl. Jung (2011, S. 47, 54), Viehöver (2012a, S. 88). Im Rahmen dieses Beitrags ist kein Platz für die ausführliche Diskussion eines theoretisch befriedigenden Diskursbegriffs; in der Foucault'schen Tradition (und damit im Gegensatz zu eng am Sprecher orientierten Diskursbegriffen wie dem weiter oben kurz angeführten von Genette) ist jedoch die Exteriorität gegenüber einzelnen Sprechern ein fester Kerntopos, den wir hier übernehmen. Damit ist die gestaltende Kraft des einzelnen Sprechers – oder Erzählenden – nicht negiert, jedoch berücksichtigt, dass Sprache als System (und auch Erzählungen als Repertoire) das Sagbare und die erzählerische Produktivität immer auch begrenzt und kanalisiert.

liegen dabei nie in Reinform vor, sondern sind immer auch mit anderen Sprachformen vermischt und so in die Diskurse »eingewoben« (Viehöver 2012a, S. 86). Für Viehöver stehen allerdings bei dieser Rekonstruktion, an Ricoeur und White und durchaus auch den Mainstream der Erzähltheorie anschließend, immer die sogenannte Episodenstruktur und das *emplotment*, also das sinnhafte Auf-einander-Beziehen und dadurch *An- und Zuordnen von Ereignissen*, im Mittelpunkt (Viehöver 2011; 2012a). Dabei identifiziert die Analyse meist Themensetzungen und zugehörige Argumentationsketten, denn letztlich werden Ereignisse über argumentativ gestützte Kausalitätsbehauptungen miteinander verknüpft.

Dazu fällt erstens auf, dass mit erheblichem analytischen Aufwand »Narrative« identifiziert werden, die auch das methodisch ungeübte Auge jedes politisch interessierten Zeitgenossen ausmachen kann: zum Klimawandel etwa die Story des anthropogen verursachten *global warming* vs. die »Fiktionserzählung« Klimalüge vs. jene von den immer wiederkehrenden Sonnenflecken (Viehöver 2012b). Ergebnisse können also etwas trivial ausfallen. Zweitens und viel wichtiger aber: Diese Plots beschreiben im Grunde nur das, was jede gute argumentative Diskursanalyse ebenfalls zeigen kann, nämlich, dass gewisse *storylines* durch ihr distinktes Anordnen von Kausalketten und dementsprechendes Clustern von Wissen dazu dienen können, ein Problemverständnis zu zementieren, zu bestreiten oder zu verändern. Auf diese Weise hat bereits Maarten Hajer in den 1990er-Jahren gezeigt, wie die »Geschichte« vom Sauren Regen eine wichtige Rolle bei der Etablierung eines neuen Verständnisses systematisch-präventiver – statt nur fallbezogen-korrigierender – ökologischer Industriepolitik gespielt hat (Hajer 1995, S. 268f.). Solche Rekonstruktionen sind natürlich auch für die Analyse von Nachhaltigkeitsnarrativen sehr wichtig, bilden jedoch nur bedingt die »narrative Qualität« der jeweiligen Diskurse ab: das, was sie zeigen, und die Emotionalität, durch die sie wirken.

Relevanter hierfür ist das, was Viehöver im Anschluss an Greimas und andere die »Aktantenstruktur« nennt und ebenfalls analysiert: die Helden (beim Klimawandelnarrativ etwa der warnende, politikorientierte, beim Klimalügnarrativ der kühlen Kopf bewahrende, wahrheitsorientierte Wissenschaftler), Anti-Helden (bei den beiden Erzählungen jeweils genau spiegelbildlich der Held der anderen), Helfer (die internationale Politik oder bestimmte Medien) usf. Wenn Viehöver und andere Autoren über dieses »narrative Personal« von Erzählungen schreiben, merkt man nicht nur, wie die Analyse einen nicht-trivialen Erkenntnismehrwert erbringt, sondern man erfährt auch unmittelbar, was das Erzählen als rhetorischen Modus von Argumentationen abhebt: ein Nachzeichnen von menschlichem Handeln, also von Motivzusammenhängen statt bloßen Ereignisketten. Dies sorgt nicht nur für die höhere Anschaulichkeit des Erzählens, sondern stellt auch bereits rein formell seinen Bezug zum Politischen her: zur Motivation und Identität handelnder Personen. Ihn erlangt das Erzählen durch eine quasi-dramatische Komponente (vgl. Arendt 1989, S. 179f.), Narrative sollten immer zugleich *Erzählungen über soziales Handeln* sein, wenn sie in den politischen Raum hinein wirken sollen. Außerdem sichern Narrative, als den Dialog und die Interaktion einerseits vor-modellierende und von diesem wiederum veränderbare Formen, aber auch den gemeinsamen Weltbezug der jeweiligen Sprecher *und Hörer* (vgl. Nanz 2003). Dieser

Weltbezug als gemeinsamer Resonanzraum ist gerade in polarisierten Gesellschaften fragil, muss immer neu erzeugt und erstritten werden. Auch insofern sind Narrative konstitutiv für das Politische.⁴

Bisweilen unter dem Stichwort »Erfahrungsorientierung« geführt (*experientiality*; vgl. Fludernik 1996) ist die oben genannte Definitionskomponente von Narrativität durch den Akteurs- und Motivationsbezug in Ansätzen, die die kausale Konfiguration von Ereignissen in den Mittelpunkt stellen, tendenziell unterbelichtet. Unseres Erachtens wird sie aber zentral, wenn wir uns für die performativen Erfolgsaussichten von Narrativen interessieren. Die Frage lautet dann eher: Wie gut ermöglichen es Narrative, den Diskurs mit Elementen der Anschauung (motivierten Handelns) auszustatten? Das heißt, welche Plots, und welche thematischen Weichenstellungen, ermöglichen oder befördern eine höhere Narrativität, ein besseres Erzählen?

Fasste man für einen so verstandenen »Grad der Narrativität« lediglich Kriterien des *emplotment* ins Auge, so kämen entweder gar keine Unterschiede zwischen verschiedenen Narrativen heraus (denn dann erzählt jede Story eben nur »etwas anderes«, aber alle erzählen »gleich«), oder man würde bei einer Art Kohärenzmessung von Texten herauskommen. Dann sind zum Beispiel wissenschaftliche Aufsätze, die möglichst viele Konjunktionen wie »deshalb« oder »trotzdem« verwenden und es schaffen, ihre Argumente besser zu verbinden, »erzählender« (so der Ansatz bei Hillier et al. 2016). Aber dieses meinen wir eigentlich nicht, wenn wir nach der rhetorischen Qualität von Erzählungen fragen. Hier kommen vielmehr Aspekte des *storytelling* ins Spiel, die jede gute Journalistin kennt und beherrscht: Die narrative Konfiguration ist beispielsweise dann komplett, wenn lesbar wird, wer wo und wann was tut, mit welchem Ziel und zu welchem Zweck. Es war Kenneth Burke, der diese Konfiguration als »dramatistische Pentade« immer wieder mit großem analytischen Gewinn eingesetzt hat;⁵ nur in gezählten Fällen haben wir solche Analysen aber in der Literatur über Nachhaltigkeit gefunden. So haben Scialdone-Kimberley und Metzger (2009) gezeigt, wie es nepalesischen Frauen rhetorisch gelang, den internationalen Diskurs um nachhaltige Forstwirtschaft, der lokale Wälder oftmals nur als Problemfälle und die von ihren Ressourcen abhängigen Menschen als Opfer von Umständen (also eben nicht als Akteure) erscheinen lässt, erfolgreich zu durchbrechen, indem sie sich selbst als (lebensweltliche) »Experten« auf Augenhöhe mit nationalstaatlichen Autoritäten porträtierten und so die Wälder als lebendige Kontexte für politische Aktion wieder ins Spiel brachten. Man könnte auch sagen: Diese Frauen haben (der Analyse der Autorinnen zufolge) das politische Erzählen über den Wald

4 Hiermit hängt auch zusammen, dass im politischen Bereich eine Erfahrungsorientierung als Element der »Kontextsensitivität« von Erzählungen die kulturelle Aushandlung von Sinn ganz anders eröffnet als eine faktenzentrierte Debatte: »Wir scheinen in der Lage zu sein, konkurrierende Versionen einer Geschichte mit einem perspektivischen Körnchen Salz aufzufassen – viel eher als im Falle von Argumenten oder Beweisen.« (Bruner 1991, S. 17)

5 Die Schlüsselbegriffe heißen hier Akteur (*agent*), Handlung (*act*), Mittel (*agency*), Zweck (*purpose*) sowie Kontext (*scene*). Den Ausgangspunkt bildet dann für jede dramatische Einheit immer wieder die Frage nach den jeweiligen Verhältnissen (*ratios*) zwischen diesen Parametern: Welche Handlung wird mit welchem Akteur in Verbindung gebracht? Was ist Mittel, was ist Zweck? Wann ist etwas Kontext, wann Akteur? Usf. (Burke 1969)

neu ermöglicht. Solche Mechanismen sind es, die uns im Hinblick auf Narrative der Nachhaltigkeit interessieren.

Wie wir Nachhaltigkeit erzählen: Einige Beobachtungen

Unser IASS-Projekt haben wir 2017 damit eingeleitet, dass wir im Institut selbst eine Interviewreihe durchführten,⁶ um einen ersten Zugang zum Nachhaltigkeitsdiskurs zu schaffen. Dies rechtfertigte sich zum einen durch die institutsinterne Vielfalt, die »dem« wissenschaftlichen Nachhaltigkeitsdiskurs zwar nicht vollständig entspricht, wohl aber einen *proxy* bietet: Zum Zeitpunkt der Untersuchung waren bei uns 100 wissenschaftliche Mitarbeiter mit ca. 20 verschiedenen disziplinären Hintergründen beschäftigt, in über 30 Projekten mit unterschiedlichen Themen und regionalen Bezügen. Das Spektrum erstreckte sich von Nepal bis Chile, von Potsdam bis Norderstedt, von der Deutschen Nachhaltigkeitsstrategie bis zur Climate & Clean Air Coalition, vom »100 Prozent *renewables*«-Framing bis hin zu Maximen eines nachhaltigen Weltfinanzsystems, vom theoretischen Interesse an Zukunftsgovernance bis hin zur praktischen Stärkung von landwirtschaftlichen Beratungsdiensten für mehr Bodenqualität. Zum anderen boten die einstündigen Gespräche als kommunikative Situation eine Vielzahl verschiedener Erzählanlässe, die nach Form und Inhalt jeweils ganz unterschiedlich genutzt werden konnten und auch wurden. In den resultierenden Textpassagen (unter anderem zum Begriff der Nachhaltigkeit, zu konkreten Herausforderungen der Projektarbeit sowie zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik) identifizierten wir neben zahlreichen Argumenten und Metaphern auch Hunderte »Pentaden«, also Konfigurationen von Motiven erzählter Handlungen (siehe Fußnote 6), die es uns erlaubten, erste Vermutungen darüber anzustellen, welche Eigenschaften die dahinterliegenden Narrative aufweisen könnten.

»Wir werden ständig angewirt«, schrieb der Schriftsteller Bodo Morshäuser vergangenen Sommer in der ZEIT, »weil man uns einfangen will, als Käufer, Wähler, Jasager.« Und wies im selben Atemzug darauf hin, dass durch die Adressierung mit einem »Wir« im politischen und gesellschaftlichen Alltag zwar »Gemeinschaften behauptet, unterstellt oder aufgedrängt [werden]«, dass es sich dabei aber meistens um »falsche, gefälschte oder kurzfristige Zweckgemeinschaften« handelt (Morshäuser 2017). Solche diffus intendierten Zweckgemeinschaften finden sich auch in unserem eigenen Sprechen über Nachhaltigkeit zuhauf; in unserer Studie stellen sie das Subjekt etwa der Hälfte aller Problem- und Lösungsbeschreibungen. Bisweilen hat diese Übergeneralisierung mit einer gewissen Flughöhe der Abstraktion zu tun, zum Beispiel wenn jemand fordert, dass »wir« nicht einfach nur Wohlstand, sondern Entscheidungsfreiheiten für künftige Generationen erhalten sollten. Das entsprechende

6 Zusammen mit Manuel Rivera führten die Studie Oscar Schmidt und Konrad Gürtler durch; ihnen sei an dieser Stelle gedankt. Den durch eine Quotierung nach mehreren Kriterien kontrolliert ausgewählten 37 Interviewpartnern sicherten wir die Anonymität ihrer Daten zu, was im Laufe der mehrmonatigen Analyse mit der Software MAXQDA auch eingehalten wurde. Die Darstellung methodischer Aspekte unterlassen wir an dieser Stelle aus Platzgründen und behalten sie künftigen, systematischeren Publikationen vor.

»Umdenken« wird dann – von seiner geringen Anschaulichkeit als Handlung einmal abgesehen – als gesellschaftliche Aufgabe schwer fassbar, weil die Umdenkenden nicht konkret benannt werden. Die Story einer normativen Umorientierung, die erzählt werden soll, hat weder Ort noch Akteur; am ehesten *könnte* man überdurchschnittlich reflektierte Politikerinnen als Agierende assoziieren, konkrete Bilder bleiben aber aus. Das »wir« findet sich aber auch, wenn Verantwortung zwar thematisiert, aber dann eben doch nicht zugeschrieben wird, etwa in einer Aussage, dass »wir« durch das Verbrennen von Kohle mehr Menschen töten als durch die Kernenergie. Diese Diffusion ins Allgemeine erfährt oft Schützenhilfe durch das Hinzutreten anderer, abstrakter Agenten: eine bestimmte Energiequelle, »die Ungleichheit«, »die Digitalisierung« oder – besonders beliebt – »der Klimawandel«. »Der Klimawandel hat Auswirkungen auf die Verteilung von Regenfällen und Temperaturen; diese Auswirkungen betreffen besonders verwundbare Gemeinschaften des Globalen Südens.« – Selbst *wenn* eine solche Episode sich in ein größeres Narrativ einreicht, an dessen Anfang die Verursachung des Klimawandels durch den »Globalen Norden« steht – das ist in diesem Stadium der Analyse nicht immer zweifelsfrei auszumachen –; also selbst wenn es hier um eine Geschichte der Klimagerechtigkeit ginge: Der Aufstieg des Klimawandels vom Mittel (*agency*) oder einem Handlungskontext (*scene*) zum Aktanten degradiert tendenziell alle in syntaktischer Nähe auftauchenden Akteure zu Objekten, tendenziell Opfern. Intentional gerichtetes Handeln und gesellschaftliche Akteurskonstellationen werden so strukturell eher ausgeblendet.

Mit Amitav Ghosh, aber auch Bruno Latour und anderen Beobachtern des Anthropozäns, ließe sich hier nun einwenden, dass der Klimawandel, die Erosion, die Ozeanversauerung etc. eben auch genau dies sind: eine neue Klasse von Aktanten, die wir in unseren Erzählungen zu berücksichtigen haben. Was dann aber mindestens zu sagen ist, ist, dass diese Aktanten nur mit beträchtlichem Aufwand an Fantastik als motiviert Handelnde darzustellen sind – man denke beispielsweise an Frank Schätzing's »Schwarm«, der von einer fiktiven Meeresintelligenz angeleitet wird. Eine Erzählweise, die »Gaia« als Akteur gerecht würde, würde vermutlich zum Episch-Mythischen gravitieren (affirmativ in diesem Sinne Ghosh 2017, S. 45f., 87f.; vgl. auch Latour 2014, S. 9–11); in jedem Fall würde sie mit geläufigen Mustern des Erzählens über Gesellschaft brechen. Wie auch immer man sich hierzu positioniert: Man nähme in Kauf, dass vermutlich Motive der Sicherheit (vor »hereinbrechenden« natürlichen und/oder technischen Aktanten) privilegiert würden gegenüber solchen der Gerechtigkeit (zwischen Menschen oder sie vertretenden Institutionen). Zusammen mit den diffusen »man«- und »wir«-Attributionen sowie mit Ideen von allgemein gültigen planetaren Grenzen würde dies Nachhaltigkeitsinterpretationen nahelegen, in denen der Gerechtigkeitskern, den wir am Anfang unseres Beitrags benannten, in den Hintergrund tritt – gegebenenfalls auch im Widerspruch zu den explizit einbekannten Werten der einzelnen Erzähler. Dadurch werden ihre Narrative geschwächt.⁷

7 Viehöver zufolge soll der Plot eines Narrativs gerade zwischen seiner Aktanten- und seiner Wertestruktur »vermitteln« (Viehöver 2011, S. 215). – Bezüglich der Nachhaltigkeitsnarrative lässt sich natürlich sagen, dass Sicherheit selbst ebenfalls ein Wert ist, der Gerechtigkeitsmotive von Anfang an mit- und eben auch überformt. Diese »Versicherheitslichung von Umwelt und Entwicklung« (Seefried 2017, S. 373) führt (ohne dass wir sie dafür inhaltlich beurteilen müssen) zu narrativen Formproblemen, wenn sie vage Kollektivsubjekte auf Kosten individueller Akteure und ihrer Interdependenzen und Interessen (Gegensätze) profiliert.

In unserer Studie war zum Beispiel der *expressis verbis* entscheidende Wertgegensatz für die meisten Sprecher gerecht/ungerecht beziehungsweise gleich/ungleich; durch die oftmals unvollständigen, abstrahierenden oder diffundierenden Aktantenkonstellationen konnte er aber selten befriedigend in Erzählelemente oder »Pentaden« umgesetzt werden. Das Ergebnis sind Interviewtexte, die durch eine starke normative Gerechtigkeitsorientierung auffallen, beim Erzählen über die Welt aber selten »Helden« etablierten, denen dieser Bezug als *purpose* auch mitgegeben wird. Die transformativ arbeitenden Wissenschaftlerinnen selbst wiederum sehen sich eher als »Helfer«, und zwar vor allem gegenüber der Politik – die dann aber eher als (problematischer) Kontext des Handelns beschrieben wird denn als sein Träger. Die konkreten Strukturwandelziele der Transformation, der man sich verpflichtet, werden – von gelegentlichen Ausnahmen wie der Energie-, gelegentlich auch einer Agrarwende abgesehen – kaum je benannt beziehungsweise oft in die möglichen, »auszuhandelnden« Konsense verschiedener Stakeholder abgeschoben. Statt Erzählungen mit *verschiedenen* politischen Zielen erhält man so Erzählungen *ohne* Ziele. Nachhaltigkeitstransformation droht zur Leerformel zu werden.

Hier ist auch von der Position der »Anti-Helden« zu sprechen, als Sinnressource in jeder Narration unverzichtbar. Im Nachhaltigkeitsbereich, wo der Wertegegensatz Ausgewogenheit/Unausgewogenheit spätestens seit Rio+20 zum höchsten Maßstab avanciert zu sein scheint (Rivera 2017, S. 226ff.), ist die Etablierung von Anti-Helden – oder in älterer narratologischer Ausdrucksweise: von Bösewichten – mittlerweile fast ein Ding der Unmöglichkeit. Im alltäglichen Sprechen »unterläuft« sie den Erzählenden gleichwohl hin und wieder und so ergaben denn unsere Interviews doch eine – bescheidene – Liste von Negativsetzungen. Drei Viertel der Nennungen entfielen dabei auf Politik und Wirtschaft, aber auch hier oft in nebulöser, das Konfrontative meidender Weise: »die Politik«, »mächtige Interessen« usw.; eine Prise *vox populi*, oder härter gesagt: Stammtisch, klingt hier an, ohne dass dies zur Schärfung der entsprechenden Stories wirklich beiträgt. Die Rolle des Bösewichts wird nur in gezählten Fällen ausgefüllt: von einzelnen Unternehmen (wie Monsanto im Agrarbereich oder VW im Zuge der Diesellaffäre) oder einzelnen Politikern. Besondere Prominenz gewinnen dabei die »Populisten«, allen voran Donald Trump. Wenn überhaupt jemand, dann besetzen sie den vakanten Platz des Anti-Helden.

Dass wir (auch) im Nachhaltigkeitsbereich mit solchem Enthusiasmus auf die Populisten als Feindbild springen, mag also nicht nur inhaltliche, sondern auch strukturelle Gründe haben: Endlich können wir unser Erzählen über die nicht-nachhaltige Welt »komplettieren«. Damit aber bleiben wir eigentümlich abhängig und fixiert und hier liegt möglicherweise eine besondere Herausforderung für Nachhaltigkeitsnarrative. Populisten erzählen strukturell gute Geschichten, weil sie das Handeln auf die nationale, lebensweltlich erfahrbare Ebene zurückholen und ihren Feinden – zum Beispiel dem Islamismus oder auch Angela Merkel – klare Intentionen zuschreiben, natürlich »böse«. Solch argumentativ entdifferenzierendes, sachlich unangemessenes Märchenerzählen können und wollen wir im Nachhaltigkeitsdiskurs sicher nicht imitieren. Aber wenn narrativ unsere einzige Gegenstrategie sein sollte, in Reaktion auf ebendiese Populisten nun wiederum sie zu den Bösen zu machen und zu suggerieren, wenn sie und ihre Positionen aus der Welt seien, dann sei das Größte

geschafft, ginge am Kern der Nachhaltigkeit als Suchbewegung vorbei. Diese hatte in ihrer modernen Form ihren Anfang in der Einsicht, dass die globalen Ungleichgewichte und die planetare ökologische Krise einen Zustand mit Gewinnern, aber auch immer mehr Verlierern heraufbeschwören – unter ihnen die künftigen Generationen, aber eben auch die Ärmsten der Armen usw. – und dass diesen unhaltbaren Zuständen mit einer Umsteuerung der Entwicklungsdynamik zu begegnen sei (WCED 1987, Overview, §§ 6–8). Von daher müssen realistische Geschichten über Nachhaltigkeit auch Antagonisten haben und diese Antagonisten sind teils »wir« selber, in unserer Komplizenschaft mit einer nicht-nachhaltigen Lebensweise, aber eben auch ganz bestimmte Gruppen und Akteure unter uns mehr als andere. Ihnen den strukturellen Platz als Anti-Helden (oder Burke'sch gesprochen: *counter-agents*) in einer Narration zuzuweisen, heißt ja nicht unbedingt, sie zu verteufeln. Auch ihnen blieben ja Empathie und Verständnis vorbehalten. Differenziertere Geschichten zu entwickeln, in denen Kohleindustrie, Automobilnutzer oder der Bauernverband eben auch als Antagonisten, wenngleich nicht als verdammungswürdige, erscheinen, ist notwendig, wenn Nachhaltigkeit nicht als all-umarmendes Motiv erscheinen soll, das dann in unserem Erzählen darüber eigentümlich blutleer wirkt. Entsprechend »überzeugende« Geschichten böten eine Weltdeutung an, die Populisten das Wasser abgräbt.

Vor allem aber gilt es, die eigenen Wertstrukturen, seien diese nun eher gerechtigkeit-, sicherheits- oder innovationsbezogen, mit der Motivationsausstattung des narrativen Personals der eigenen Erzählungen in Einklang zu bringen. Narrative, in denen weder Helden noch Anti-Helden substanzielle Handlungszwecke (*purposes*) zugeschrieben werden, sondern in denen lediglich naturereignishafte Kausalketten die Akteure zum Reagieren zwingen, drohen der Nachhaltigkeit das Politische auszutreiben und sie in abstraktere Regionen der Wissenschaftlichkeit zu bannen. Sowohl ihre Aussagekraft in Bezug auf sozialökologische Fragen als auch ihre Erfolgsaussicht in der gesellschaftlichen Kommunikation werden dadurch erheblich eingeschränkt – von der Entfaltung existenziell orientierender Kraft ganz zu schweigen.

Literatur

- Arendt, H. (1989 [1960]): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, H. (2012 [1957]): *Natur und Geschichte*, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München, S. 54–79.
- Austin, J.L. (1975 [1961]): *Performative Äußerungen*, in: *Word und Bedeutung. Philosophische Aufsätze*, München, S. 245–268.
- Austin, J.L. (1979 [1962]): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart.
- Barthes, R. (1966): *Introduction to the Structural Analysis of the Narrative*, Birmingham.
- Bruner, J. (1991): *The narrative construction of reality*, in: *Critical Inquiry*, 18 (1), S. 1–21.
- Burke, K. (1969): *A Grammar of Motives*, Berkeley.
- Christen, M. (2013): *Die Idee der Nachhaltigkeit. Eine werttheoretische Fundierung*, Marburg.
- Donati, P.R. (2011): *Die Rahmenanalyse politischer Diskurse*, in: Keller R. et al. (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden*, Wiesbaden, S. 159–191.

- Fludernik, M. (1996): *Towards a »Natural Narratology«*, London; New York.
- Genette, G. (1976): *Boundaries of narrative*, in: *New Literary History*, 8 (1), S. 1–13.
- Ghosh, A. (2017): *Die große Verblendung. Der Klimawandel als das Udenkbare*, München.
- Hajer, M. A. (1995): *The Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and the Policy Process*, New York.
- Hillier, A.; Kelly, R.P.; Klinger, T. (2016): *Narrative style influences citation frequency in climate change science*, in: *PLOS ONE*, 11 (12), e0167983.
- Jung, M. (2011): *Diskurshistorische Analyse – eine linguistische Perspektive*, in: Keller R. et al. (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden*. Wiesbaden, S. 35–59.
- Koschorke, A. (2017): *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt a. M.
- Lakoff, G. (2008): *The Political Mind. A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and its Politics*, New York.
- Lakoff, G.; Johnson, M. (1980): *Metaphors we live by*, Chicago & London.
- Latour, B. (2014): *Agency at the time of the Anthropocene*, in: *New Literary History*, 45 (1), S. 1–18.
- Monbiot, G. (2017): *Out of the Wreckage. A New Politics for an Age of Crisis*, London; New York.
- Morshäuser, B. (2017): *Wir*, in: *Die Zeit*, 21.6.2017.
- Nanz, P. (2003): *Vielstimmige Lebenswelt. Der Begriff der »Redegenres« in der Sprachtheorie Michail Bachtins*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (2), S. 199–212.
- Renn, O.; Keil, F. (2008): *Systemische Risiken: Versuch einer Charakterisierung*, in: *GAIA*, 17 (4), S. 349–354.
- Rivera, M. (2017). *Entpolitisierung im Konsens. Ein kritischer Blick auf die Entstehung der SDGs*, in: Lepenies, P.; RNE (Hrsg.) (2004): *Momentaufnahme Nachhaltigkeit und Gesellschaft*, Berlin.
- Schwägerl, C. (2010): *Menschenzeit. Zerstören oder gestalten? Die entscheidende Epoche unseres Planeten*, München.
- Scialdone-Kimberley, H.; Metzger, D. (2009): *Writing in the third space from the sun. A pentadic analysis of discussion papers written for the Seventh Session of the UN Forum on Forests*, in: Goggin, P. N. (Hrsg.): *Rhetorics, Literacies, And Narratives of Sustainability*, New York; London, S. 39–54.
- Seefried, E. (2017): *Globale Sicherheit. Die Wurzeln des politischen Nachhaltigkeitsdiskurses und die Wahrnehmung globaler Interdependenz der 1970er und 1980er Jahre*, in: Kampmann, C.; Marciniak, A.; Meteling, W. (Hrsg.): *»Security turns its eye exclusively to the future«. Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte*, Baden-Baden, S. 353–388.
- Sondermann, E. (Hrsg.): *Globale politische Ziele. Bestandsaufnahme und Ausblick des Post-2015 Prozesses*, Baden-Baden, S. 219–246.
- Taylor, C. (2017): *Das sprachbegabte Tier*, Berlin.
- Viehöver, W. (2011): *Diskurse als Narrationen*, in: Keller R. et al. (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden*, Wiesbaden, S. 193–224.
- Viehöver, W. (2012a): *»Menschen lesbarer machen«: Narration, Diskurs, Referenz*, in: Arnold, M.; Dressel, G.; Viehöver, W. (Hrsg.): *Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse*, Wiesbaden, S. 65–132.
- Viehöver, W. (2012b): *Öffentliche Erzählungen und der globale Wandel des Klimas*, in: Arnold, M.; Dressel, G.; Viehöver, W. (Hrsg.): *Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse*, Wiesbaden, S. 173–215.
- WCED (1987): *Our Common Future*, New York.
- Wehling, E. (2016): *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Köln.
- White, H. (1987): *The Content of the Form. Narrative discourse and historical representation*, Baltimore; London.

Wege in die Postwachstumsgesellschaft: Der Beitrag der Wirtschaftswissenschaften

Christoph Gran

Einleitung

Für die meisten Ökonominnen und Ökonomen ist eine Wirtschaft, die nicht wächst, ein unvorstellbarer Gedanke. Die Idee, Wirtschaftswachstum könne als *der* Problemlöser fungieren, ist gut. Niedrige Arbeitslosigkeit, ein ausgeglichener Staatshaushalt, die neuesten Handys, Krankenhäuser und Schulen für alle – wer hätte das nicht gerne? Wirtschaftswachstum war für unseren – den profitierenden – Teil der Welt, lange ein Garant für Wohlstand. Doch die Zeiten ändern sich. Wirtschaftswachstum ist nicht nur vom Mittel zum Zweck geworden, es gefährdet mittlerweile die Grundlagen unseres Daseins. Am deutlichsten veranschaulicht das die katastrophale Ökobilanz der letzten Jahrzehnte. Es geht daher um die Frage, in welche Richtung sich eine Gesellschaft entwickeln möchte, was ihr Koordinatensystem ist. Zeigt uns eine wachsende Wirtschaft noch den richtigen Weg, werden wir wirklich glücklicher, geht es uns besser? Und – *last but not least* – wachsen wir überhaupt noch?

Die These dieses auf meiner Untersuchung zum »LowGrow«-Modell (Gran 2017) fußenden Beitrags ist, dass wir längst in einer Postwachstumsgesellschaft leben, dass wir also neue Geschichten brauchen. In einer Zeit, in der alte Muster nicht mehr passen, neue Strukturen aufgebaut und alte Geschichten über Bord geworfen werden. Eine davon ist die Geschichte von Wachstum gleich Wohlstand gleich Lebensqualität, getragen von der Idee, die Steigerung des Bruttoinlandsprodukts (BIP) stelle bis in alle Ewigkeit das zentrale Ziel gesellschaftlicher Entwicklung dar. Dieses Denken ist tief in den politischen, ökonomischen und sozialen Strukturen unserer Gesellschaft und den Köpfen der Menschen verankert. Es ist an der Zeit, dieses Denken aufzugeben. Auch für Ökonominnen und Ökonomen (und alle, die Wirtschaftswissenschaften studiert haben).

Die entscheidende Frage, die sich heute stellt, ist: Welche gesellschaftlichen Ziele sind uns wichtig und wie können wir diese ohne den Zwang, wachsen zu müssen, erreichen? Um zu verstehen, wo mögliche Lösungen liegen, ist es wichtig, sich zunächst die Problemlagen vor Augen zu führen. Für uns Ökonomen gilt es dann, innerhalb unserer Möglichkeiten einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage zu leisten und Theorien, Modelle, Forschung und Lehre sowie Politik und Politikberatung auf Wachstumszwänge abzuklopfen und Möglichkeiten zu eröffnen, uns von diesen zu befreien.

Problem Wachstum

Zunächst die Grundlagen: Es gibt wieder zunehmend Kritik an der Fokussierung auf Wirtschaftswachstum. In der aktuellen ökonomischen Literatur¹ finden sich drei zentrale Argumente dafür, dass der Fokus auf weiteres Wirtschaftswachstum möglicherweise irreführend ist.

Die zunehmende Überschreitung planetarischer Grenzen

Zunehmendes Wirtschaftswachstum bedeutet, bezogen auf die Inputseite des gesellschaftlichen Metabolismus, auch einen vermehrten Einsatz von Rohstoffen. Gleichzeitig führt das auf der Outputseite zu einem steigenden Ausstoß von Emissionen und Schadstoffen. Das Beispiel der weltweiten Rohstoffentnahme (vgl. Abb. 1) im Verhältnis zum globalen (BIP) – auf Englisch *Gross Domestic Product* (GDP) – verdeutlicht in diesem Zusammenhang die zugrunde liegende Dynamik über den beobachteten Zeitraum (1900–2005).

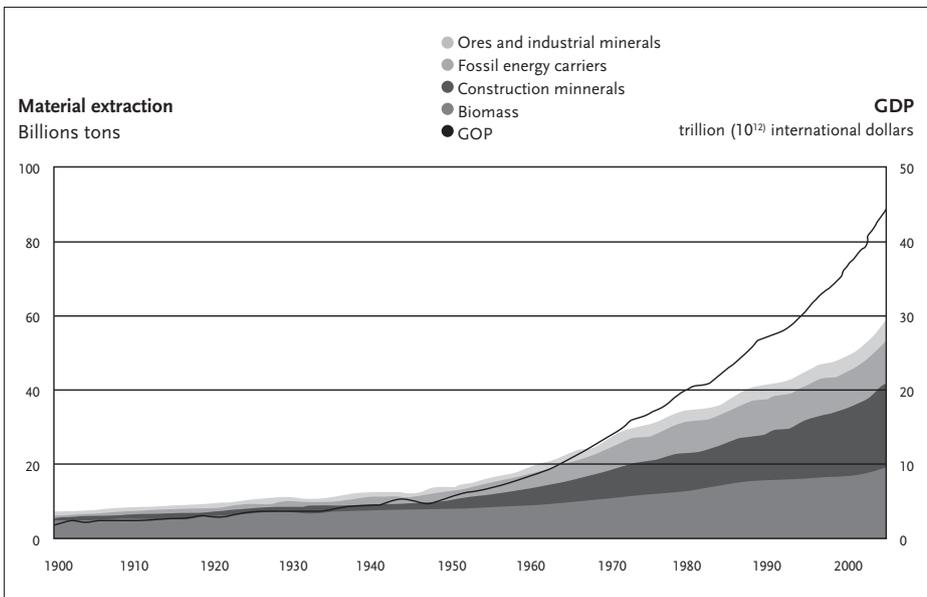


Abb. 1: Weltweite Rohstoffentnahme und BIP, 1900–2005

Quelle: (UNEP 2011, xiv).

Mitte der 1970er-Jahre begann eine relative Entkopplung von Wirtschaftswachstum und Rohstoffentnahme: Der Ressourcenverbrauch stieg langsamer an als das BIP. Zu einer absoluten Abnahme des Ressourcenverbrauchs kam es jedoch nur in Zeiten von Rezessionen,

¹ Beispielhaft Jackson (2011); Schmelzer (2015); D-Alisa et al. (2016) sowie Lange (2018).

ein Umstand, der die Grenzen einer möglichen Entkopplung aufzeigt. Zweitens bildet sich der Gesamttrend in einer steigenden Kurve ab: Das Niveau ist, wie der Blick auf den Ausstoß von Schadstoffen und die daraus resultierende Belastung der Ökosysteme zeigt, unerträglich hoch. Hierfür ist es hilfreich, sich das Konzept der planetarischen Grenzen (*planetary boundaries*) (Rockström et al. 2015) vor Augen zu führen.

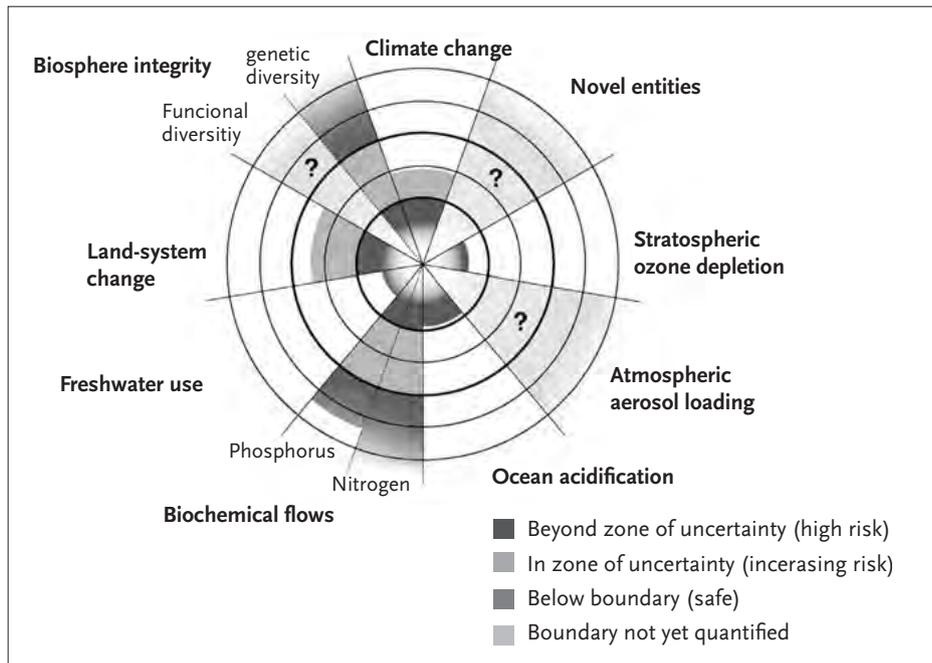


Abb. 2: Planetarische Grenzen

Quelle: (Rockström et al. 2015).

Es besagt, dass es quantifizierbare Schadensgrenzen gibt, die nicht überschritten werden sollten, wenn unüberschaubare Konsequenzen für die menschliche Zivilisation vermieden werden sollen (WBGU 2011, S. 34). Die zunehmende Überschreitung der planetarischen Grenzen legt nahe, dass das Wachstum des BIP nicht nur, wie aus Abb. 1 ersichtlich, mit einer vermehrten Ressourcenentnahme einhergeht, sondern auch zu zunehmenden negativen Konsequenzen für die Ökosysteme des Planeten führt. Abb. 2 verdeutlicht, dass einige dieser Grenzen bereits überschritten wurden, nämlich im Bereich Klimawandel, Artensterben und Stickstoffkreislauf. Aus ökologischer Perspektive ist es daher angebracht, das Verhältnis zwischen Wirtschaftswachstum und ökologischer Degradation kritisch zu betrachten und die Option einer Wirtschaft mit nicht wachsendem BIP ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Doch jenseits der ökologischen Problematik ist es fraglich, ob mehr produzierte und verkaufte Güter und Dienstleistungen automatisch besser für eine Gesellschaft sind.

BIP und gesellschaftliche Wohlfahrt

Schon der »Erfinder« des BIP, Simon Kuznets (Kuznets 1941), äußerste Zweifel, ob es ein angemessener Indikator für Lebensqualität sei, eine Frage, die sich wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht.² Diese Diskussion wird auch heute noch in der Politik geführt, nicht nur in Deutschland – etwa in der Enquete-Kommission »Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität« (Deutscher Bundestag 2013) –, sondern in weiten Teilen der hoch industrialisierten Länder (OECD 2016; European Commission 2016). Zwei im wissenschaftlichen Diskurs vorgebrachte Kritikpunkte am derzeitig verwendeten Konzept des BIP sind im Hinblick auf eine Gesellschaft jenseits der Wachstumsfixierung besonders relevant (Diefenbacher 2001, S. 120ff; van den Bergh 2009).

Die Berechnung des BIP ist unzulänglich

Das BIP unterscheidet nicht zwischen schädlichen und nützlichen Kategorien. So steigern beispielsweise Ausgaben für Waffen oder zur Beseitigung von Umweltschäden das BIP, obwohl sie keine wohlfahrtssteigernden Effekte haben. Gleichzeitig werden wohlfahrtsmindernde Aspekte, sogenannte negative externe Effekte, wie Lärm oder Luftverschmutzung, nur berücksichtigt, wenn sie über den Markt abgewickelt werden. Das BIP suggeriert daher einen gewissen Wohlstand, der aus sozialer oder ökologischer Perspektive völlig anders bewertet werden kann. Hinzu kommt, dass das BIP nur Transaktionen, die über den Markt abgewickelt werden, beinhaltet und nicht zwischen formaler und informaler Wirtschaft unterscheidet. Wenn eine Dienstleistung nicht am Markt, sondern ehrenamtlich getätigt wird, fließt diese nicht ins BIP ein, obwohl sie für die Wohlfahrt sehr wichtig sein kann. Das BIP blendet demnach große Bereiche gesellschaftlicher Aktivitäten aus, vor allem Haus- und Erziehungsarbeit sowie alle Arten ehrenamtlichen Engagements, aber auch commonsbasierte Ansätze.

Der Zusammenhang zwischen Steigerung des Konsums (BIP) und Glück ist irreführend

Zahlreiche empirische Studien über Glück haben gezeigt, dass zwischen 1950 und 1970 in den meisten OECD-Ländern der Zusammenhang zwischen BIP und Lebenszufriedenheit verschwindet oder sich ab einem Jahreseinkommen von etwa 15.000 US-Dollar pro Kopf sogar umkehren kann.³ Neben Einkommen spielen einkommensunabhängige Faktoren wie stabile Familienverhältnisse, Gesundheit oder persönliche Freiheiten eine zentrale Rolle. In diesem Zusammenhang vernachlässigt das BIP insbesondere auch die Verteilung von Einkommen (und Vermögen) in einer Gesellschaft. Hier betonen richtungweisende Studien, etwa von Richard Wilkinson und Kate Pickett (Wilkinson und Pickett 2010), dass es einen deutlichen Zusammenhang zwischen Einkommensgerechtigkeit und Lebensqualität gibt.

² Beispielhaft Galbraith (1959); Easterlin (1974); Daly & Cobb (1989).

³ Beispielhaft Binswanger (2013); Helliwell et al. (2012); Layard (2005).

Der empirische Befund abnehmender Wachstumsraten

Neben den Fragen, ob weiteres Wirtschaftswachstum mit den planetarischen Grenzen vereinbar ist und ob sich die Lebensqualität dadurch überhaupt erhöht, gibt es ein weiteres, recht einfaches Argument dafür, sich mit einer Wirtschaft ohne Wachstum auseinanderzusetzen: Der Blick auf die Wachstumsraten Deutschlands der vergangenen 60 Jahre zeigt, dass die Wirtschaft nur noch mit abnehmenden Raten wächst. Dieser Umstand wird international unter dem Begriff der säkularen Stagnation diskutiert, am prominentesten durch Larry Summers (Summers 2014) und Robert Gordon (Gordon 2015). Es sieht derzeit nicht so aus, als könnte der Trend ohne Weiteres durchbrochen werden (vgl. Abb. 3).

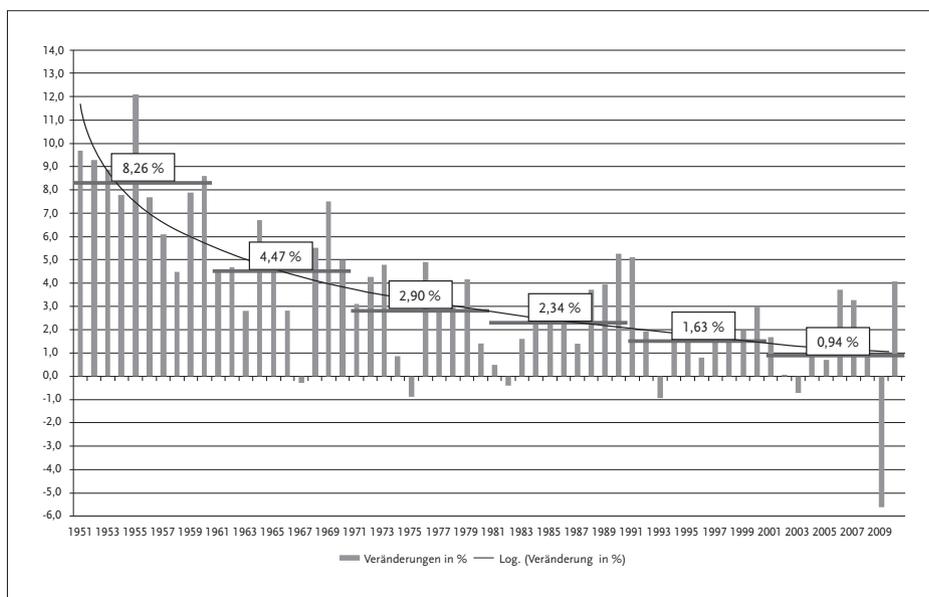


Abb. 3: Durchschnittliche Veränderung des realen BIP in Prozent (1951–2010)

Quelle: (Statistisches Bundesamt 2014b), eigene Berechnung.

Damit ist es fraglich, ob es sinnvoll ist, ein System aufrechtzuerhalten, das notwendigerweise auf weiteres Wirtschaftswachstum angewiesen ist – bei abnehmenden Wachstumsraten. Wäre es nicht angebracht, den Blick auf ökonomische Ansätze jenseits von Wachstum zu richten, statt von der Hoffnung auf weiteres Wachstum zu leben? Aus Gründen gesellschaftlicher Stabilität scheint es geradezu fahrlässig, diese Möglichkeiten und Perspektiven nicht zu erforschen und die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Gestaltung einer nicht wachsenden oder auch schrumpfenden Wirtschaft zu ignorieren. Im Widerspruch dazu steht allerdings ein medialer, ökonomischer und politischer Diskurs, der nach wie vor auf Wirtschaftswachstum als alleinige Lösung setzt. Konzepte jenseits von Wachstum spielen (noch) keine Rolle.

Ansätze einer Postwachstumsgesellschaft

Auf individueller Ebene gibt es bereits viele Ansätze für eine Postwachstumsgesellschaft, zunehmend überdenken Menschen ihr Konsumverhalten und ändern ihr Handeln. In den Bereichen des Konsums (Repair-Cafés), der Mobilität (Carsharing) oder Ernährung (Vegetarismus) gibt es zahlreiche Möglichkeiten, soziale und ökologische Postwachstumspraktiken zu verwirklichen. Gerade auf zwischenmenschlicher Basis gibt es die Möglichkeit, anders zu handeln. Es geht um Gemeinschaft, um ein Miteinander anstelle des Gegeneinanders. Es geht um Orte, an denen wir Mensch sein können, an denen wir – jenseits der Markt- und Konsumlogik – zusammen sein können. Diese Konvivialität (*convivere*: gemeinsam lebendig sein) ist ein wichtiger Bestandteil einer Postwachstumsgesellschaft. Sie beinhaltet rekreative, spirituelle, künstlerische und Aspekte der Muße, aber auch Arbeit, schließlich wollen die Bereiche, die nicht über den Markt oder den Staat abgewickelt werden, auch organisiert werden. In einer Postwachstumsökonomie geht es daher auch um die Allmende (Commons), etwa Energie- und Wasserversorgung, die in Bürgerhand besser aufgehoben sind und besser funktionieren als unter Marktzwängen, wie es Elinor Ostrom eindrucksvoll beschreibt (Ostrom 2015). Auch solidarisches Wirtschaften, wie es in der solidarischen Landwirtschaft zunehmend praktiziert wird, ist ein gutes Beispiel für Orte, an denen neue Praktiken und Strukturen entstehen – jenseits der reinen Marktlogik. Gleiches gilt für Care- oder Sorgearbeit, »beispielsweise Pflegen, Trösten, Kochen, Betreuung oder Beratung, kurz gesagt all jenes, womit sich Menschen um das Wohlergehen und die persönliche Entwicklung anderer Menschen oder auch der eigenen Person (Selbstsorge) kümmern« (Autor_innenkollektiv Werkstatt Care Revolution 2017). So wichtig die Entfaltung auf individueller Ebene auch ist, um den anstehenden Umbau zu einer zukunftsfähigen Gesellschaft durchzuführen, braucht es auch Ansätze, die gesamtgesellschaftlich wirken, die auf makroökonomischer Ebene analysieren, wie sich Markt, Staat, Commons und Carebereiche gleichberechtigt organisieren lassen. Für einen zu groß gewordenen Markt bedeutet das zunächst eine Gesundenschumpfung, der Commonsbereich sollte mehr Platz einnehmen und Carearbeit muss als elementarer Bestandteil der Gesellschaft verstanden werden.

Ansätze, Alternativen jenseits von Wachstum zu entwickeln, gibt es spätestens seit den 1970er-Jahren, als der Club of Rome die Studie *Grenzen des Wachstums* veröffentlichte (Meadows et al. 1972). Parallel zu der gemeinhin bekannten ökologischen Kritik am Wachstumsmodell gab es Ansätze einer tiefer gehenden Kritik am westlichen Entwicklungsmodell, beispielsweise durch André Gorz (Gorz 1977), Fred Hirsch (Hirsch 1976), Ivan Illich (Illich 1980) oder Ernst F. Schumacher (Schumacher & McRobie 1977). Nach einem Abflachen der Diskussion in den 1990er-Jahren kann man heute, so etwa der Ökonom Martínez-Alier, von einer »zweiten Welle« (Martínez-Alier et al. 2010, S. 1742) der Wachstumskritik sprechen. Diese ist im Vergleich zur ersten Welle der 1970er-Jahre von einer Zunahme der Akteure geprägt, zudem ist das behandelte Themenspektrum vielfältiger. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung von der Notwendigkeit einer grundlegenden gesellschaftlichen Veränderung. So führte der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) den Begriff der Großen Transforma-

tion ein (WBGU 2011); Angelika Zahrt und Irmi Seidl prägten den Begriff der Postwachstumsgesellschaft (Seidl und Zahrt 2010) und Niko Paech den einer Postwachstumsökonomie (Paech 2016). Doch wie steht es um die sogenannte Mainstream-Ökonomik?⁴ Kann sie auch etwas zu diesen Ansätzen beitragen?

Die Ökonomik könnte mit ihrem Fachwissen einen konstruktiven Beitrag zur Erforschung wirtschaftlicher Zusammenhänge einer Postwachstumsgesellschaft leisten. Leider ist sie, genau wie die Gesamtgesellschaft, in weiten Teilen ihrer theoretischen Ansätze und Modelle stark auf die Markt-Staat-Dichotomie sowie auf Wirtschaftswachstum fokussiert. Nicht nur der Mainstream, sondern auch die sogenannten heterodoxen Denkschulen geben dem Wirtschaftswachstum einen zentralen Stellenwert in ihren Theorien und Analysen. Ein Blick in die meistgenutzten Lehrbücher sowie auf die gängigen Wachstumstheorien – etwa das Solow-Modell, endogene aber auch postkeynesianische Wachstumstheorien – unterstreicht dies (Gran 2017). Hier gilt es neue Wege zu beschreiten und, wie Steffen Lange (Lange 2018) es wegweisend durchexerziert, beispielsweise Wachstumstheorien »umzupolen« und Postwachstumstheorien aus ihnen zu machen. Ob ein System wächst oder nicht, ist keine Frage von Naturgesetzen. Es kommt auf das Erkenntnisinteresse und die Fragestellung der Forschenden an. Scricciu et al. verdeutlichen den immensen Einfluss der Ökonomik am Beispiel makroökonomischer Modelle, die für die Politikberatung verwendet werden und Wachstum als etwas Positives und Wünschenswertes beschreiben, wodurch sie strukturell einen Diskurs über Postwachstum verhindern (Scricciu et al. 2013). So wird deutlich, dass es einer Erweiterung der makroökonomischen Grundlagen der Politikberatung bedarf, um Lösungsansätze jenseits von Wachstum gesellschaftlich umsetzbar zu machen und die eingangs formulierte Kritik aufzugreifen. Hierfür sollte sich die Ökonomik der Untersuchung der Funktionsweise einer Postwachstumsgesellschaft öffnen, etwa der Frage, welche Auswirkungen ein stagnierendes oder schrumpfendes BIP auf gesamtwirtschaftliche Parameter, zum Beispiel Arbeitslosigkeit oder Staatsverschuldung, hat. Neben neuen Fragestellungen und Theorien beinhaltet das auch die Frage der Messung von Wohlstand jenseits des BIP.

Modellierung einer Postwachstumsgesellschaft

Mithilfe makroökonomischer Modelle der deutschen Volkswirtschaft kann untersucht werden, wie sich soziale, ökologische und ökonomische Indikatoren bei unterschiedlichen Wachstumsraten des BIP entwickeln. So kann eingeschätzt werden, wie Politikmaßnahmen wirken oder welche Konsequenzen eine geplante oder ungeplante »Verlangsamung« der Wirtschaft hat. In diesem Fall wurde, ausgehend von einem systemdynamischen Modell der kanadischen Volkswirtschaft (Victor 2008), ein Modell für Deutschland entwickelt, mit dem mögliche Entwicklungen bis 2040 untersucht werden können (Gran 2017).

⁴ Mit Mainstream sind »jene Ansätze, Strömungen und Methoden zusammengefasst, die die ökonomische Lehre, die Forschung, Fachzeitschriften und die Öffentlichkeit dominieren«, insbesondere neoklassisch geprägte Ansätze (Hirte & Thieme 2013, S. 22).

Eine Möglichkeit, der Frage nach der Funktionsweise einer Wirtschaft ohne Wachstum nachzugehen, ist die Szenarienanalyse. Der Ausgangspunkt eines jeden Vergleichs ist hierbei stets das sogenannte *Business-As-Usual*-Szenario (BAU). Es stellt die projizierte Entwicklung der deutschen Volkswirtschaft, in diesem Falle über den Zeitraum von 2007 bis 2040, dar und dient als Referenz für die Bewertung weiterer Szenarien. Im Folgenden soll zunächst kurz das BAU-Szenario beschrieben werden, um dieses dann als Blaupause für weitere Vergleiche zu verwenden und der entscheidenden Frage nachzugehen, ob und wie eine Wirtschaft ohne Wachstum funktionieren kann.

Das BAU-Szenario als Ausgangspunkt der Analyse

Im BAU-Szenario setzt sich der eingangs beschriebene Verlauf sinkender Wachstumsraten des BIP fort, ein Trend, der seit den 1950er-Jahren besteht (vgl. Abb. 4). Die Wachstumsraten sinken von Jahrzehnt zu Jahrzehnt und betragen in den 2030er-Jahren nur noch durchschnittlich 0,47 Prozent pro Jahr. Dieser Trend wird auch in anderen Projektionen bestätigt, beispielsweise des Denkwerks Zukunft, die den Wachstumstrend in der EU6 bis zum Jahre 2050 berechnen (Denkwerk Zukunft 2012), oder in einer Studie des Ökonomen Steffen Lange, der ebenfalls stark sinkende Wachstumsraten prognostiziert (Lange et al. 2016). Eine Änderung dieses langfristigen Trends erscheint angesichts der Höhe des bereits produzierten BIP sowie der abnehmenden Bevölkerung unwahrscheinlich.

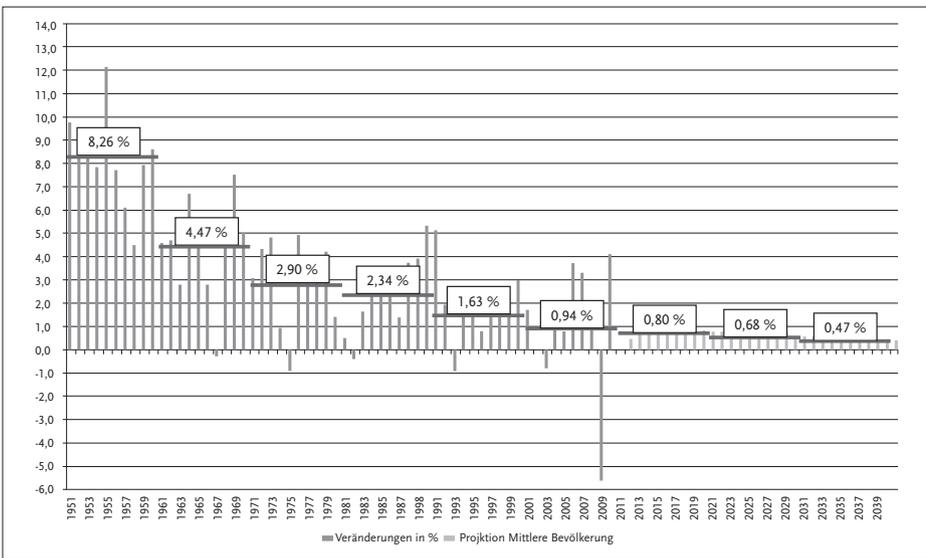


Abb. 4: Durchschnittliche Veränderung reales BIP in % (1951–2040)

Quelle: (Gran 2017).

Doch wie entwickeln sich die sozialen, ökologischen und ökonomischen Indikatoren im BAU-Szenario? Bis 2040 sinken sowohl Erwerbslosen- als auch Schuldenquote, das BIP steigt und die sozialen Indikatoren zeigen an, dass sich Bildung, Lebenserwartung und Einkommensverteilung verbessern.⁵ Die Interpretation der ökologischen Indikatoren erfolgt anhand von zwei Kategorien: erstens den Indikatoren 1b (Primärenergieverbrauch) und 2 (Treibhausgasemissionen) der Nachhaltigkeitsziele der *nationalen Strategie für nachhaltige Entwicklung* der Bundesregierung (Statistisches Bundesamt 2014a). Diese Indikatoren geben jedoch nur begrenzt Auskunft darüber, ob die Entwicklung innerhalb vorhandener planetarischer Grenzen stattfindet.

Hierfür wird zweitens der »ökologische Fußabdruck« (Wackernagel 1994) im Verhältnis zu der zur Verfügung stehenden Biokapazität betrachtet. Diese Vorgehensweise dient als erste Annäherung an die Idee endlicher planetarischer Grenzen. Die Entwicklung der drei ökologischen Indikatoren ist auf den ersten Blick positiv: Treibhausgase, Energieverbrauch und der ökologische Fußabdruck verringern sich. Dies liegt jedoch vor allem an den abnehmenden Wachstumsraten des BIP, wodurch die in der Modellierung konstant angenommenen Effizienzsteigerungen der ökologischen Indikatoren stärker ins Gewicht fallen. Die neuesten Daten der Treibhausgasemissionen (Abb. 5) des Umweltbundesamts (UBA) verdeutlichen diesen Umstand und zeigen, dass das Ziel einer Reduktion um 40 Prozent bis 2020 nicht haltbar sein wird. Einzig die Gesund-schrumpfung der Produktion und des Konsums (*degrowth*) scheinen in die richtige Richtung zu weisen.

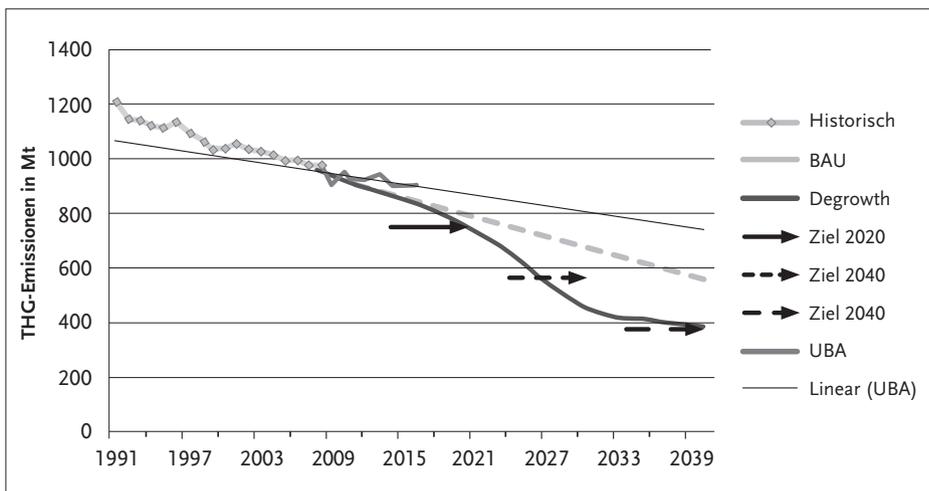


Abb. 5: Tatsächliche und modellierte Treibhausgasemissionen (THG) in Deutschland in Megatonnen (Mt)
 Quelle: (Gran 2017), neue Darstellung.

5 Die ausführliche Beschreibung der Vorgehensweise, Annahmen und Ergebnisse findet sich bei Gran (2017).

Nimmt man die Entwicklung des ökologischen Fußabdrucks pro Kopf bezogen auf die Biokapazität pro Kopf hinzu, wird deutlich, warum die beobachtete absolute Entkopplung in ihrer Aussagekraft begrenzt ist: Der ökologische Fußabdruck sinkt zwar, aber bei weitem nicht in ausreichendem Maße.⁶

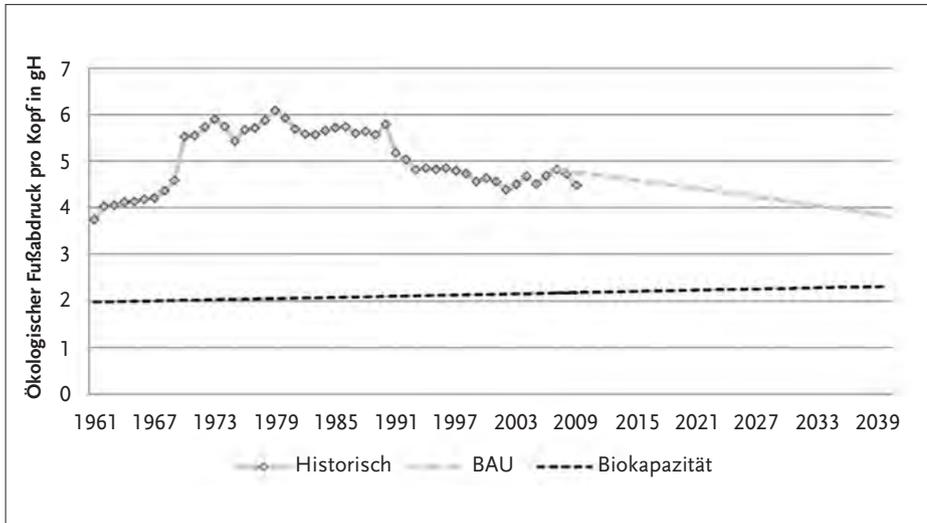


Abb. 6: Entwicklung des ökologischen Fußabdrucks pro Kopf in globalen Hektar (gH) in Deutschland
Quelle: (Gran 2017).

Diese Sichtweise verdeutlicht, dass der Fokus auf Treibhausgasen als Indikator einer nachhaltigen Entwicklung irreführend ist: Der Einfluss der derzeitigen Konsum- und Produktionsmuster auf die ökologischen Grundlagen kann nicht auf die Treibhausgasemissionen reduziert werden. Auch der ökologische Fußabdruck ist nicht ausreichend, um ein umfassendes Bild der entstehenden Ressourcen- und Abfallströme zu vermitteln. Gleichwohl ist er geeignet, einen Eindruck von der Begrenztheit des Planeten zu vermitteln. In dieser Sichtweise wird auch deutlich, dass die beobachtete absolute Entkopplung von BIP und ökologischem Fußabdruck bei weitem nicht ausreicht, um die planetarischen Grenzen einzuhalten. Ein Grund hierfür ist das sehr hohe Ausgangsniveau. Insgesamt zeigt sich eine zufriedenstellende soziale und ökonomische Entwicklung, jedoch auf Kosten der ökologischen Grundlagen. Ein Befund, der die aktuelle Forschung um den negativen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und ökologischer Zerstörung, wie sie Wissenschaftler der University of Leeds vornehmen, untermauert (O'Neill et al. 2018). Doch was passiert,

⁶ Die verwendeten Daten für den ökologischen Fußabdruck stammen aus dem Jahr 2014. Mittlerweile hat eine Anpassung stattgefunden, die die Lücke noch verschärft. Die Biokapazität ist im Schnitt 0,4 globale Hektar (gH) niedriger, der Fußabdruck um 0,4 gH höher.

wenn das Wachstum plötzlich ausbleibt? Steuert die Gesellschaft dann zwangsläufig in eine Katastrophe?

Nullwachstum (Katastrophe)

Das Nullwachstumsszenario stellt dar, wie sich die deutsche Volkswirtschaft entwickelt, wenn die Wachstumsraten des BIP mittelfristig gleich null sind und es auf einem konstanten Niveau verharret, ohne dass dies durch entsprechende wirtschaftspolitische Maßnahmen begleitet wird – es wird gemeinhin als Stagnation bezeichnet.

Zur Simulation eines Nullwachstumsszenarios wird angenommen, dass gegenüber dem BAU-Szenario sowohl der private wie auch der staatliche Konsum sinken. Wächst das BIP nicht mehr, hat dies zwei auffallende Effekte: Die ökonomischen und sozialen Indikatoren verschlechtern sich, die ökologischen hingegen verbessern sich. Insbesondere die Erwerbslosenquote steigt extrem an, ein Effekt, der vor allem auf die steigende Produktivität bei nicht zunehmender Produktion zurückzuführen ist. Hierdurch erhöhen sich die Transfers an die Haushalte, wodurch eine Tendenz zum Anstieg der Staatsverschuldung entsteht.

Die Entwicklung der sozialen Indikatoren macht deutlich, welche Konsequenzen es haben kann, wenn das Wirtschaftswachstum geringer wird oder sogar ganz zum Erliegen kommt. Durch die hohe Erwerbslosigkeit nimmt die Ungleichverteilung der Einkommen zu, der Gini-Koeffizient steigt. Die absoluten Bildungsausgaben bleiben ebenfalls konstant statt anzusteigen. Da die Bevölkerung jedoch abnimmt, gibt es pro Kopf eine leichte Verbesserung. Insgesamt führt dies dazu, dass die Bildungsquote steigt. Die Wahrscheinlichkeit, nicht 60 zu werden, sinkt weiterhin, wenn auch in geringerem Maße als im BAU-Szenario, vor allem, weil die hohe Erwerbslosigkeit sich negativ auf diesen Indikator auswirkt und die Pro-Kopf-Gesundheitsausgaben weniger stark ansteigen. Da sich Deutschland bereits auf einem sehr hohen Niveau befindet, fällt diese Verschlechterung jedoch nicht allzu stark ins Gewicht.

Die ökologischen Auswirkungen nehmen durch das niedrigere BIP deutlich ab: Treibhausgasemissionen, Primärenergieverbrauch und der ökologische Fußabdruck verringern sich stärker als im BAU-Szenario. Auffallend ist, dass eine geringere Steigerung des BIP eine größere Auswirkung auf den ökologischen Fußabdruck sowie den Primärenergieverbrauch hat als eine CO₂-Steuer bei steigendem BIP.

Eine Steuer reduziert demnach zwar die Treibhausgase, wird aber nicht eins zu eins in die Reduktion des ökologischen Fußabdrucks sowie des Primärenergieverbrauchs umgesetzt, wohingegen die Reduktion des BIP einen direkten Einfluss auf diese beiden Indikatoren hat.

Die Nachhaltigkeitsziele der Bundesregierung werden aber auch in diesem Szenario nicht erreicht. So liegen beispielsweise 2040 die emittierten Treibhausgase mit 486 Megatonnen deutlich über dem anvisierten Nachhaltigkeitsziel von 376 Megatonnen. Der ökologische Fußabdruck verkleinert sich zwar stärker als im BAU-Szenario, zeigt aber immer noch deutlich an, dass die regenerativen Grenzen nicht eingehalten werden.

Nullwachstum (geplant)

Das geplante Nullwachstumsszenario stellt eine Möglichkeit dar, durch gezielte fiskalpolitische Maßnahmen die negativen Konsequenzen der ausbleibenden Wachstumsraten auf soziale und ökonomische Indikatoren abzufedern. Das Szenario eines geplanten Nullwachstums zeigt auf, dass im Modell den negativen Entwicklungen des unkontrollierten Nullwachstums durch angemessene (wirtschafts-)politische Maßnahmen entgegengewirkt werden kann, in diesem Fall durch die Einführung einer Vermögensabgabe sowie eine Veränderung der Erbschaftssteuer. Zusätzlich wird eine Verkürzung der Arbeitszeit um 19,5 Prozent auf 30,9 Stunden je Woche simuliert. Die untersuchten Indikatoren zeigen keine eindeutige Verschlechterung gegenüber dem BAU-Szenario. Im Gegenteil: Die Einkommensverteilung und die ökologischen Indikatoren verbessern sich. Einzig das BIP liegt niedriger. Da es in seiner Aussagekraft hinsichtlich der Lebensqualität in einer Gesellschaft jedoch begrenzt ist, kann – ohne die Interpretation weiterer Indikatoren – keine Aussage hinsichtlich einer Verbesserung oder Verschlechterung getroffen werden.

Das Ziel einer Reduktion der Treibhausgase um 40 Prozent gegenüber 1990 bis 2020 wird erreicht, ebenso die Reduktion um 55 Prozent bis 2030. Das Ziel einer Reduktion um 70 Prozent bis 2040 wird jedoch knapp verfehlt. Im Jahre 2040 lägen die Treibhausgasemissionen bei 403 Megatonnen und somit 27 Megatonnen über dem anvisierten Ziel. Die geplante Reduktion des Primärenergieverbrauchs wird nicht erreicht. Der Verbrauch von Primärenergie läge im Jahre 2020 bei 12.656 Petajoule und somit deutlich über dem Nachhaltigkeitsziel von 11.373 Petajoule. Der Blick auf den ökologischen Fußabdruck dieses Szenarios verstärkt den Eindruck, dass auch hier das Ziel einer nachhaltigen Entwicklung verfehlt wird, noch immer liegt er 20 Prozent über der zur Verfügung stehenden Biokapazität.

Die beiden Nullwachstumsszenarien haben einige interessante Aspekte hervorgebracht, insbesondere die Bedeutung einer Arbeitszeitverkürzung für die Höhe der Erwerbslosenquote sowie die Diskussion um die Frage der Messung von Lebensqualität. Die deutliche Verbesserung der ökologischen Indikatoren verstärkt den Eindruck, dass eine nicht wachsende Wirtschaft – wenn sie von angemessenen politischen Maßnahmen begleitet wird – einen Fortschritt gegenüber einer wachsenden Wirtschaft darstellen kann.

Aus ökologischer Perspektive kann des Weiteren festgestellt werden, dass ein konstantes BIP einen positiven Einfluss auf die natürliche Umwelt hat, aber nicht in dem Maße, wie es im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung notwendig wäre. Somit stellt sich die Frage, ob es ein Szenario geben kann, bei dem sich die Indikatoren gesellschaftlicher Wohlfahrt wünschenswert entwickeln und gleichzeitig das BIP auf ein solch niedriges Niveau sinkt, dass sich der ökologische Fußabdruck innerhalb der Grenzen der Ökosphäre befindet. Im Folgenden soll daher ein weiterer möglicher Entwicklungspfad untersucht werden, nämlich der eines schrumpfenden BIP.

Degrowth

Das *Degrowth*-Szenario untersucht im Modell, wie groß die Reduktion des BIP sein muss, damit die Entwicklung innerhalb der natürlichen Grenzen des Planeten stattfinden kann.

Der Indikator hierfür ist, wie bereits erläutert, das Verhältnis zwischen ökologischem Fußabdruck pro Kopf und der Biokapazität der Erde. Ein Szenario gilt hierbei als nachhaltig, wenn dieser Indikator kleiner oder gleich eins ist. Da die bisherigen Szenarien nahelegen, dass hierfür das BIP sinken muss, wird dies nun im Sinne eines physischen⁷ *Degrowth*-Ansatzes umgesetzt, sodass es als ein Szenario des *degrowth to sustainable economy* verstanden werden kann (vgl. Abb. 7).

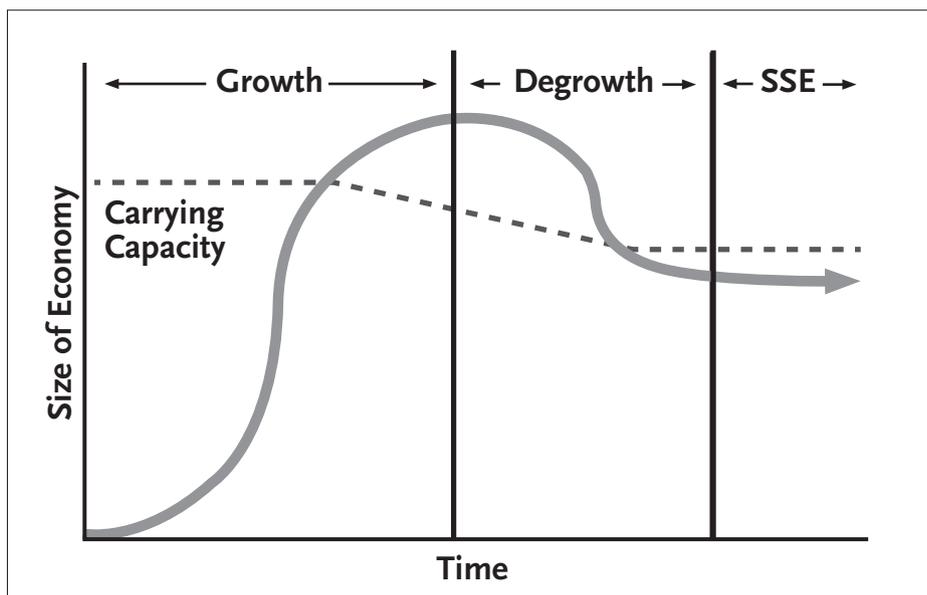


Abb. 7: *Degrowth-Übergang in Steady-state-Wirtschaft*

Quelle: (O'Neill 2012, S. 222).

Die physische Größe der Wirtschaft reduziert sich dabei – nach einer langen Phase der Expansion – nunmehr auf ein Niveau, welches innerhalb der Tragfähigkeit der planetaren Grenzen liegt. Dieser Zustand der Wirtschaft wird auch als *steady state economy* bezeichnet. Hierfür wird im Modell der ökologische Fußabdruck als erste Annäherung für die Messung dieses Zustands verwendet.

Neben der Reduktion der ökologischen Indikatoren soll das Szenario dem Anspruch genügen, dass sich die untersuchten Indikatoren, also Erwerbslosenquote, Schuldenquote, Gini-Koeffizient, die Wahrscheinlichkeit, nicht 60 Jahre alt zu werden, und Bildungsquote gesellschaftlich verträglich entwickeln. Als Maßstab hierfür gilt, dass sie sich nicht oder nur

⁷ »*Degrowth*« bezieht sich in diesem Fall auf die Reduktion der Größe der Wirtschaft. Aufgrund der engen Koppelung des BIP an den ökologischen Fußabdruck wird das BIP oft stellvertretend als Indikator für die Größe genommen. Im Grunde steckt hinter der Idee von *degrowth* jedoch mehr der Gedanke einer Abkehr vom Wachstumsdenken, van den Bergh spricht auch von »a-growth« (van den Bergh 2011).

kaum gegenüber dem BAU-Szenario verändern. Zur Simulation des *Degrowth*-Szenarios wird angenommen, dass bis 2040 der private und der staatliche Konsum stärker sinken als in den Nullwachstumsszenarien. Auch hier werden eine Vermögensabgabe sowie eine veränderte Erbschaftssteuer eingeführt. Zusätzlich wird ab 2021 eine Finanztransaktionssteuer erhoben. Um einen Anstieg der Erwerbslosigkeit zu vermeiden, wird eine Verkürzung der Arbeitszeit um 40 Prozent auf 23 Stunden pro Woche simuliert. Des Weiteren wird angenommen, dass die Gesundheits- und Bildungsausgaben nicht das Niveau von 2007 unterschreiten dürfen. Die Besteuerung der Haushalte sowie der Kapitalgesellschaften steigt an, wobei die Werte den Prozentsätzen von 1997 entsprechen.

Das BIP pro Kopf des Jahres 2040 ist in diesem Szenario in der Größenordnung des Wertes von 2004 anzusiedeln. Angesichts der bereits thematisierten Diskussion um den Zusammenhang von BIP und Lebensqualität erscheint diese Entwicklung nicht problematisch.

Insgesamt hat ein sinkendes BIP den erwarteten Effekt, dass der Druck auf die natürlichen Ressourcen abnimmt. Durch geeignete politische Maßnahmen kann das niedrigere BIP-Niveau sogar mit einer Steigerung der Lebensqualität einhergehen. Im Sinne von Daly würde *uneconomic growth* (Daly 1999) durch einen Wechsel des Vorzeichens zu *economic degrowth*. Kurz gesagt bedeutet dies die Steigerung der Lebensqualität durch ein Absenken des BIP bei gleichzeitiger Verbesserung der ökologischen Indikatoren.

Die Verkürzung der Arbeitszeit könnte einen ähnlichen Effekt auf die Verbesserung der Lebensqualität haben. Derzeit findet gesellschaftliche Anerkennung primär über Erwerbsarbeit (und materiellen Wohlstand) statt. Die Abkehr vom BIP ginge mit einer Abkehr von Erwerbsarbeit als zentraler Stellgröße für Lebensqualität einher und könnte sehr gut durch die Umverteilung von Einkommen und Vermögen ergänzt werden und unterstreichen, dass, wenn das BIP als gesellschaftliche Zielgröße aus dem Fokus gerät, Umverteilung (von Einkommen, aber auch von Arbeitszeit) diese Lücke füllen könnte. Aktuelle Studien, etwa die Oxfam-Studie über die globale Ungleichverteilung von Reichtum (Hardoon 2015), aber auch grundlegende Erkenntnisse der umfassenden Analysen von Wilkinson und Pickett (Wilkinson und Pickett 2010) sowie Thomas Piketty (Piketty 2014), unterstreichen die These, die besagt: Ab einem gewissen Einkommensniveau ist die gerechte Verteilung der Einkommen vermutlich deutlich wirksamer hinsichtlich der Steigerung der Lebensqualität als die reine Fokussierung auf die Mehrung der Einkommen.

Hinsichtlich der Entwicklung der Staatsverschuldung könnte Umverteilung ebenfalls von Vorteil sein. Es wurde deutlich, dass die Höhe der Staatsverschuldung eine politische Frage ist und von der Art und Form der Besteuerung ebenso abhängt wie von der Höhe der Wachstumsrate. In Zeiten niedriger Wachstumsraten spielt Ersteres eine entsprechend größere Rolle.

Die Entwicklung der sozialen Indikatoren unterstreicht die Bedeutung der politischen Gestaltung einer Postwachstumsgesellschaft. Am Beispiel der Bildungsausgaben wird dies deutlich. Sind sie, wie im BAU-Szenario, in Abhängigkeit des BIP definiert, besteht die Gefahr, dass sie bei sinkendem BIP zu sehr abnehmen. Im *Degrowth*-Szenario hingegen konnte das Bildungsniveau durch eine Steigerung der (zum BIP) relativen Bildungsausgaben, vor

allem in der Phase des sinkenden BIP, auf hohem Niveau gehalten werden. Gleiches gilt für andere soziale Indikatoren. Die ökologischen Indikatoren verbessern sich durch die Orientierung an den absoluten Grenzen erwartungsgemäß.

Das Szenario hat verdeutlicht, dass es Möglichkeiten gibt, eine schrumpfende Wirtschaft so

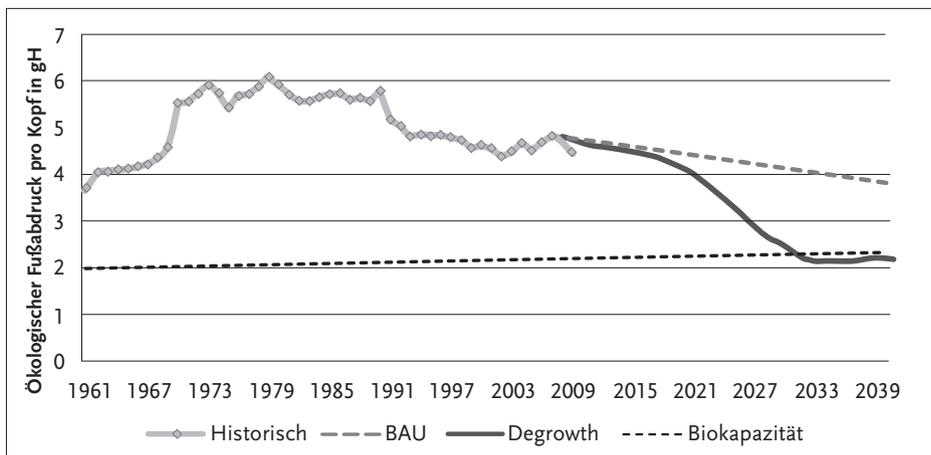


Abb. 8: Entwicklung des ökologischen Fußabdrucks pro Kopf in globalen Hektar (gH)

Quelle: (Gran 2017).

zu gestalten, dass zentrale gesellschaftliche Ziele erreicht werden. Es hat außerdem gezeigt, dass eine Wachstumsökonomie auch innerhalb absoluter ökologischer Grenzen existieren kann, aber nur, wenn sie vorher auf ein niedrigeres Niveau schrumpft. Und es hat vor Augen geführt, dass negative Wachstumsraten keine negativen Konsequenzen für die gesellschaftliche Wohlfahrt haben müssen, wenn sie entsprechend politisch gesteuert werden.

In der Szenarienanalyse wurde deutlich, dass das »Weiter-so« des BAU-Szenarios aus ökologischer Perspektive in Deutschland nicht mit einer nachhaltigen Entwicklung vereinbar ist. Zugleich zeigten die Szenarien, dass Nullwachstum, wenn es nicht von geeigneten (wirtschafts-)politischen Maßnahmen begleitet wird, zu desaströsen Entwicklungen zentraler gesellschaftlicher Wohlfahrtsindikatoren führt. Victor beschreibt diesen Zustand als »slower by disaster« (Victor 2008). Es zeigt sich also, dass unter diesen Umständen die aktuell vorherrschende Angst vor einem »Nichtwachstum« der Volkswirtschaft berechtigt ist. Auf der andern Seite hat die Szenarienanalyse verdeutlicht, dass Szenarien vorstellbar sind, bei denen das Wirtschaftswachstum ab etwa 2030 aufhört und die Wohlfahrtsindikatoren sich in eine positive Richtung entwickeln, also die Erwerbslosigkeit abnimmt, viel Freizeit zur Verfügung steht und die Staatsverschuldung trotz hoher Gesundheits- und Bildungsstandards sinkt. Diese Entwicklung, bei der sich diese Indikatoren dank einer angemessenen politischen Steuerung auch bei sinkenden und negativen Wachstumsraten positiv entwickeln,

beschreibt Victor als »*slower by design*«. Aus ökologischer Perspektive wurde deutlich, dass letztlich nur durch ein sinkendes BIP tatsächlich ein nachhaltiges Niveau erreicht werden kann. Im Vergleich hierzu ist selbst eine extrem hohe Treibhausgassteuer nicht ausreichend wirksam. Die Nullwachstums- und *Degrowth*-Szenarien haben verdeutlicht, dass durch geeignete Umverteilungsmaßnahmen und gezielte Fiskalpolitik, insbesondere Steuererhöhungen in Kombination mit Umverteilung und Reduktion der Arbeitszeit, der vermeintliche Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und Wohlfahrt endgültig aufgelöst werden kann. Auf diese Weise kann durch die Schrumpfung des BIP die Einhaltung der planetarischen Grenzen gewährleistet und die Lebensqualität der Gesellschaft nicht nur nicht verschlechtert, sondern sogar gesteigert werden.

Ausblick

Die Analyse einer nicht wachsenden sowie schrumpfenden Volkswirtschaft hat verdeutlicht, dass diese nicht automatisch mit negativen Konsequenzen einhergehen muss. Im Gegenteil: Gesellschaftliche Entwicklung kann unabhängig vom Vorzeichen des BIP gedacht werden. Für die Einhaltung planetarischer Grenzen scheint es sogar eine notwendige Bedingung zu sein, den Gedanken von *Weniger* zuzulassen. Natürlich wäre es naiv, davon auszugehen, dass sich eine solche Postwachstumsgesellschaft von heute auf morgen – quasi von alleine – ergeben würde. Es lassen sich jedoch zwei Ansatzpunkte beschreiben, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass eine gesellschaftliche Umorientierung stattfinden kann.

Schonungslose Offenheit und Förderung wachstumsunabhängiger Praktiken und Theorien

Die Diskrepanz zwischen den Reduktionszielen des Pariser Abkommens von 2015 und den tatsächlichen Emissionen wird immer größer. So verdeutlicht der *Emission Gap Report* der Vereinten Nationen, dass die globalen Emissionen weiterhin steigen, eine Senkung ist nicht in Sicht (UNEP 2017). Angesichts dieser Entwicklung können wir es uns nicht mehr erlauben, »um den heißen Brei herumzureden«. Die Idee eines grünen Wachstums durch technologische Verbesserung lenkt nur davon ab, neue Wege zu beschreiten. Es ist an der Zeit, offen zu sein und auszusprechen, dass es darum geht, sich vom Wachstumsgedanken zu verabschieden. In der Konsequenz gilt es, sich vom herrschenden ökonomischen Denken zu emanzipieren und sich unter anderem vom Wachstumszwang zu befreien. Das gilt für alle Ökonominnen und Ökonomen, auch jene, die in ihrem Studium nur ein paar volkswirtschaftliche Kurse besucht haben. Wo vorhanden, müssen Wachstumszwänge thematisiert und wenn möglich minimiert werden. Postwachstumspolitik kann in vielen gesellschaftlichen Bereichen umgesetzt werden – in Politik, Kirchen, Medien, Gewerkschaften, NGOs, Unternehmen, Banken. Das Beispiel der Medien illustriert der Journalist Ferdinand Knauß. Er zeichnet in seiner Veröffentlichung »Wachstum über Alles? Wie der Journalismus zum Sprachrohr der Ökonomen wurde« nach, wie das Wachstumsdenken, unterstützt durch eine unkritische Haltung des

Wirtschaftsjournalismus gegenüber der Standardökonomie, Teil der öffentlichen Meinung wurde (Knauß 2016). Der Weg zur Überwindung der Idee ewigen Wirtschaftswachstums geht, so Knauß, einher mit der Emanzipation von der Standardökonomie. Dieser Weg wurde in Deutschland beschritten, als das Netzwerk Plurale Ökonomik vor 15 Jahren anfang, den sogenannten ökonomischen Mainstream zu kritisieren. Mittlerweile ist die Kritik in weiten Teilen der Gesellschaft angekommen. Die Grundlagen für eine kritische Hinterfragung sind gelegt, hier gilt es anzuknüpfen und die Verbindungen zur Idee einer Postwachstumsgesellschaft deutlich zu machen.

Stärkung der gesellschaftlich eingebetteten Forschung

Doch wie kann es gelingen, die vermeintliche Utopie einer wachstumsunabhängigen Gesellschaft mit konkreten Inhalten zu füllen? Die Richtung mag klar sein, etwa die Bedeutung von Arbeitszeitverkürzung und Umverteilung. Oder aber die Reduktion marktwirtschaftlicher Elemente, die Hinzunahme der Commons sowie die Integration von Carearbeit in unsere alltäglichen Praktiken. Die Umsetzung einer Postwachstumsgesellschaft läuft jedoch Gefahr zu scheitern, solange sich nicht die Praxis in Forschung und Lehre der Wirtschaftswissenschaften strukturell verändert. Nicht nur muss verhindert werden, dass Jahr für Jahr Tausende von Studierenden mit einem unhinterfragten Wachstumsoptimismus die Universitäten (und Schulen) verlassen. Auch in der Forschung und Forschungsförderung muss sich einiges verändern. Es kann nicht dabei bleiben, dass einzelne interessierte Menschen die Funktionsweise einer Postwachstumsgesellschaft erforschen, aber weder von ihren Universitäten noch von staatlichen Strukturen gefördert werden. Postwachstumsforschung muss Mainstream werden. Hierbei darf die Forschung jedoch nicht im Elfenbeinturm bleiben, sondern sie sollte gut mit gesellschaftlichen Stakeholdern verzahnt werden. Ein erster Ansatz ist der Aufbau eines europaweiten Forschungs- und Aktionsnetzwerks, das an der Schnittstelle zwischen Forschung und Gesellschaft agiert.⁸ Die Entwicklung von Postwachstumswissen sollte in der Gesellschaft verankert sein. Die Bedürfnisse, Fragestellungen und das vorhandene Wissen der beteiligten Akteure müssen stetig in die Forschung einfließen, ebenso wie die Ergebnisse der Forschung in die Gesellschaft. Der Dialog erhöht nicht nur die Qualität der Forschung, sondern auch deren Akzeptanz in der Gesellschaft. Und nebenbei entstehen die Allianzen, die nötig sind, um gesellschaftliche Strukturen verändern zu können.

⁸ Vgl. EMBARK (Ecological Macroeconomics: Building an Action and Research Network), ein Projekt des Post-Growth Economics Network.

Literatur

- Autor_innenkollektiv Werkstatt Care Revolution (2017): Sorge ins Zentrum einer Alternative zum Kapitalismus. [www.care-revolution.org/wp-content/uploads/2017/08/Care_Utopie_Kollektiv.pdf; 12.04.2016].
- Binswanger, M. (2013): Die Tretmühlen des Glücks. Wir haben immer mehr und werden nicht glücklicher; was können wir tun? Freiburg i. Br.
- D-Alisa, G.; Demaria, F.; Kallis, G. (Hrsg.) (2016): Degrowth. Handbuch für eine neue Ära, München.
- Daly, H. E. (1999): Uneconomic Growth in Theory and in Fact. The First Annual Feasta Lecture. Trinity College, Dublin.
- Daly, H. E.; Cobb, J. B. (1989): For the Common Good. Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, London.
- Denkwerk Zukunft (2012): Wachstumstrends in der EU6 und anderen früh industrialisierten Ländern 1960 bis 2050 [www.denkwerkzukunft.de/downloads/Wachstumstrends.pdf; 12.04.2016].
- Deutscher Bundestag (2013): Drucksache 17/13300. Schlussbericht der Enquete-Kommission »Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft«.
- Diefenbacher, H. (2001): Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt.
- Easterlin, R. A. (1974): Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence, in: Paul A. D.; Reder M. W. (Hrsg.): Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honour of Moses Abramowitz, New York.
- European Commission (2016): Beyond GDP. Measuring Progress, True Wealth, and the Well-being of Nations [ec.europa.eu/environment/beyond_gdp/index_en.html; 26.01.2016].
- Galbraith, J. K. (1959): Gesellschaft im Überfluß, München; Zürich.
- Gordon, R. J. (2015): Secularstagnation: a supply-side view, in: American Economic Review 105 (5), S. 54–59.
- Gorz, A. (1977): Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise, Reinbek b. Hamburg.
- Gran, C. (2017): Perspektiven einer Wirtschaft ohne Wachstum. Adaption des kanadischen Modells LowGrow an die deutsche Volkswirtschaft, Marburg.
- Hardoon, D. (2015): Wealth: Having it all and Wanting More, Oxford.
- Helliwell, J. F.; Layard, R.; Sachs, J. D. (2012): World Happiness Report, New York.
- Hirsch, F. (1976): Social Limits to Growth, Cambridge.
- Hirte, K.; Thieme, S. (2013): Mainstream, Orthodoxie und Heterodoxie. Zur Klassifizierung der Wirtschaftswissenschaften. Zentrum für ökonomische und soziologische Studien (Discussion Paper), Hamburg.
- Illich, I. (1980): Selbstbegrenzung, Reinbek b. Hamburg.
- Jackson, T. (2011): Wohlstand ohne Wachstum. Leben und Wirtschaften in einer endlichen Welt, München.
- Knauf, F. (2016): Wachstum über Alles? Wie der Journalismus zum Sprachrohr der Ökonomen wurde, München.
- Kuznets, S. (1941): National Income and its Composition 1919–1938, New York.
- Lange, S. (2018): Macroeconomics Without Growth. Sustainable Economies in Neoclassical, Keynesian and Marxian Theories, Marburg.
- Lange, S.; Pütz, P.; Kopp, T. (2016): Do Mature Economies Grow Exponentially? [www.arxiv.org/pdf/1601.04028v1.pdf; 12.04.2016].
- Layard, R. (2005): Die glückliche Gesellschaft. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft. Frankfurt a. M.
- Martínez-Alier, J. et al. (2010): Sustainable de-growth: mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm, in: Ecological Economics 69, S. 1741–1747.
- Meadows, D. et al. (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart.
- Netzwerk Plurale Ökonomik (2018) [www.plurale-oekonomik.de; 01.05.2018].
- OECD (2016): Better Life Index. Besser leben – wie und wo? [www.oecdbetterlifeindex.org/de/; 26.01.2016].
- O’Neill, D. W. et al. (2018): A good life for all within planetary boundaries, in: Nature Sustainability 1 (2), S. 88–95.
- O’Neill, D. W. (2012): Measuring progress in the degrowth transition to a steady state economy, in: Ecological Economics 84, S. 221–231.

- Ostrom, E. (2015): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge.
- Paech, N. (2016): Postwachstumsökonomie [wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/576005964/postwachstumsoekonomie-v2.html; 24.02.2016].
- Piketty, T. (2014): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München.
- Rockström, J. et al. (2015): Sustainability. Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347, S. 1259855.
- Schmelzer, M. (2015): The growth paradigm: History, hegemony, and the contested making of economic growthmanship, in: *Ecological Economics* 118, S. 262–271.
- Schumacher, E. F.; McRobie, G. (1977): *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*, Reinbek b. Hamburg.
- Scricciu, S.; Rezaei, A.; Mechler, R. (2013): On the economic foundations of green growth discourses: the case of climate change mitigation and macroeconomic dynamics in economic modeling, in: *WIREs Energy Environ* 2 (3), S. 251–268.
- Seidl, I.; Zahrt, A. (Hrsg.) (2010): *Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft*, Marburg.
- Statistisches Bundesamt (2014a): *Nachhaltige Entwicklung in Deutschland. Indikatorenbericht 2014*, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (2014b): *Volkswirtschaftliche Gesamtrechnungen. Bruttoinlandsprodukt, Bruttonationaleinkommen, Volkseinkommen. Lange Reihen ab 1925*, Wiesbaden.
- Summers, L. H. (2014): U.S. economic prospects: secular stagnation, hysteresis, and the zero lower bound, in: *Business Economics* 49 (2), S. 65–73.
- UNEP (2011): *Decoupling Natural Resource Use and Environmental Impacts from Economic Growth. A Report of the Working Group on Decoupling to the International Resource Panel*.
- UNEP (2017): *The emissions Gap report 2017. A UN Environment synthesis report*, Nairobi.
- van den Bergh, J. C. J. M. (2009): The GDP paradox, in: *Journal of Economic Psychology* 30 (2), S. 117–135.
- van den Bergh, J. C. J. M. (2011): Environment versus growth – a criticism of »degrowth« and a plea for »a-growth«, in: *Ecological Economics* 70, S. 881–890.
- Victor, P. A. (2008): *Managing Without Growth. Slower by Design, not Disaster*, Cheltenham; Northampton.
- Wackernagel, M. (1994): *Ecological Footprint and Appropriated Carrying Capacity. A Tool for Planning Towards Sustainability*, Vancouver.
- WBGU (2011): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation, Hauptgutachten*, Berlin.
- Wilkinson, R.; Pickett, K. (2010): *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind*, Berlin.

Der Übergang in die Postwachstumsgesellschaft

Hans Diefenbacher

Im Jahr 2016 hat eine Autorengruppe der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) eine Veröffentlichung vorgelegt, die die hier gewählte Überschrift im Untertitel trägt. Das Empfehlungskapitel am Ende des Buchs geht von der These aus, »dass eine Rückkehr zu dauerhaft hohen Wachstumsraten in früh entwickelten Industriegesellschaften sehr unwahrscheinlich ist [und dass sich deshalb die Gesellschaften] auf die Zeit ›nachdem Wachstum positiv einstellen und das Ausbleiben des Wachstums nicht als Scheitern begreifen sollten, mehr noch: Sich positiv darauf einzustellen würde bedeuten, den Wandel bewusst zu gestalten und ihn als Chance zu begreifen.« (Diefenbacher et al. 2016, S. 355)

Davon sind die bundesdeutsche Politik und die Öffentlichkeit in ihrer Mehrheit jedoch noch weit entfernt. Die Wachstumsrate des Bruttoinlandsprodukts (BIP) ist nach wie vor eine der wichtigsten, wenn nicht noch immer *die* wichtigste Wirtschaftskennziffer, an der Erfolg und Misserfolg einer Ökonomie und der sie beeinflussenden Politik gemessen werden soll. Jedes Quartal werden neue Werte, neue Prognosen veröffentlicht, die von der Politik und den Medien eifrig kommentiert werden.

Wer den Sinn einer Orientierung an dieser Wachstumsrate in Zweifel zieht, erfährt zwar häufig so etwas wie folgenlose Zustimmung – denn dass eine Wirtschaft nicht über alle Grenzen hinaus wachsen kann, erscheint den meisten Menschen durchaus plausibel. Diese Grenze wird aber oft mithilfe einiger vager Fantasien über die Segnungen des technischen Fortschritts weit in die Zukunft verschoben und nur selten auf die gegenwärtige Situation der Wirtschaft bezogen. Da nützt dann auch der Hinweis wenig, dass schon heute in vielen Volkswirtschaften ein erheblicher Teil des Wachstums als »Leerlauf-Wachstum« begriffen werden muss: Wachstum, das in Form von Produkten und Dienstleistungen generiert wird, die dafür verwendet werden, um die zuvor entstandenen Schäden zu beseitigen, die durch vorheriges Wirtschaftswachstum entstanden sind. Die Lärmschutzwand, die nach dem Bau einer Umgehungsstraße erforderlich wird, weil sonst ehemals ruhige Wohngebiete durch Lärm schwer belastet würden, ist eines der vielen Beispiele, die Renaturierung vormals begradigter Bachläufe ein anderes.

Aus mehreren Gründen – das Leerlaufwachstum ist nur einer davon – muss man anzweifeln, dass die Wachstumsrate des Bruttoinlandsprodukts (BIP) überhaupt ein taugliches Maß ist. Auch hier werden sogar viele Befürworter des BIP einräumen, dass sich das BIP nicht eignet, um die Wohlfahrt in einem Land zu messen; dazu war es ja auch nie gedacht gewesen. Aber ist es denn das richtige Maß, um die Entwicklung der wirtschaftlichen Wertschöpfung zu bestimmen? Auch hier überwiegt Skepsis, denn der Theorie zufolge betrachtet das BIP nur die über den Markt vermittelte Wertschöpfung, unterscheidet Hausarbeit durch angestellte Kräfte, die in das BIP eingeht, und selbst geleistete Hausarbeit ohne Bezahlung,

die nicht im BIP berücksichtigt wird. Aber in beiden Fällen handelt es sich um einen Aspekt der ökonomischen Reproduktion von Menschen, die hier nur auf unterschiedliche Weise bewältigt wird. Und selbst die Regel, dass nur die über den Markt vermittelte Wertschöpfung erfasst werden soll, wird nicht durchgängig befolgt: Vor allem aufgrund einer besseren internationalen Vergleichbarkeit werden etwa die Preise selbst genutzten Wohnraums zum BIP hinzugeschätzt, ebenso der Wert der in Kleingartenproduktion hergestellten Lebensmittel und einige andere Dinge mehr, wie die Finanzdienstleistungen. Zusammengenommen erreichen diese Korrekturen erhebliche Größenordnungen.

Man könnte daher zunächst einmal betonen, dass eine Orientierung am statistisch gemessenen Wirtschaftswachstum schon aufgrund dieser Unstimmigkeiten nicht angebracht ist. Aber die Kritik an einer am BIP-Wachstum orientierten Wirtschaft geht weiter und erschöpft sich nicht in einem anderen Wohlstandsmaß, das in den letzten Jahren durchaus in verschiedenen Varianten vorgelegt und diskutiert wurde. In der eingangs genannten Veröffentlichung geht es vorrangig um die Frage, welche Fragen auf jeden Fall diskutiert, welche Bereiche der Gesellschaft analysiert und vermutlich auch verändert werden müssten, würde man die Aufgabe einer positiven Gestaltung des Übergangs in eine Gesellschaft ohne Wachstum annehmen. Der folgende Beitrag versucht, einige dieser Perspektiven aufzunehmen und – zwei Jahre nach der ersten Veröffentlichung – neu zu kommentieren und mit älteren Vorschlägen zu kontrastieren.

Vorrang für eine gemeinwesenorientierte Ökonomie

Eine wesentliche Unterscheidung, die bei einer Analyse der Wirtschaft im Blick auf mögliche Übergänge in eine Postwachstumsökonomie getroffen werden kann, ist die zwischen einer ökonomischen Sphäre des industriell-kapitalistischen Systems und der Sphäre einer gemeinwesenorientierten Ökonomie. Eine solche Analyse kann sich auf eine Definition dieses Begriffs stützen, die vor über zwanzig Jahren unter anderem von Richard Douthwaite getroffen wurde (Douthwaite 1996). Während die Unternehmen des industriellen Systems in der Regel an einer Steigerung ihrer Erträge und an den Gewinninteressen der häufig anonymen Kapitalgeber oder Anteilseigner interessiert sind, ist die Motivationslage bei einer gemeinwesenorientierten Ökonomie sehr unterschiedlich. Die Produzentinnen und Produzenten sind am Eigentum ihrer Produktionsmittel häufig zumindest beteiligt, sie wirtschaften meist mit den Ressourcen aus einer Region und hier vor allem mit dem dort vorfindlichen »Angebot« an Arbeitskräften, und sie orientieren sich an den Bedürfnissen der Menschen in der Region. Sie geht in der Regel einher mit kleineren Unternehmen, die oftmals in Rechtsformen organisiert sind, die den Menschen, die dort arbeiten, weitgehende Mitspracherechte garantieren – und die meist wesentlich weniger an Wachstum interessiert sind.

Die Empfehlung an Produzenten und Konsumenten gleichermaßen lautet daher, den Strukturen der gemeinwesenorientierten Ökonomie den Vorrang zu geben und sie zu nutzen, wo immer dies möglich ist. Der Wachstumsdruck könnte in einer solchen Ökonomie

stark gemäßigt werden. Eine lokale Ökonomie ist aber nicht zu verwechseln mit dem Ziel der Autarkie – es bedeutet zunächst nur eine Verschiebung der Prioritäten, ohne das Ziel der Regionalisierung absolut zu setzen. Gerade unter diesem Aspekt ist es besonders wichtig, die Konsumentinnen und Konsumenten zu erreichen. In vielen Regionen ist das Angebot einer lokalen Ökonomie bereits vorhanden und wird auch von den Menschen vor Ort verlässlich genutzt, auch wenn dies zunächst mit kleineren Unbequemlichkeiten verbunden sein kann, weil Produkte nicht zu jeder Zeit und vielleicht auch nicht in beliebiger Vielfalt vorhanden sind. Ohne eine an den Zielen der gemeinwesenorientierten Ökonomie ausgerichtete Konsumentensouveränität wird ein Umsteuern auf diesem Gebiet jedoch nicht zu verwirklichen sein.

Vorrang für »gute Arbeit«

Gerade der Übergang in eine Postwachstumsgesellschaft sollte von einer kontinuierlichen Bemühung um eine ganzheitliche Verbesserung der Arbeit gekennzeichnet sein. So wurde der Begriff der »guten Arbeit« in den letzten Jahren zu einer zentralen gewerkschaftlichen Forderung erhoben (vgl. Schröder & Urban 2018). Damit Arbeit als »gut« bezeichnet werden kann, müssen eine ganze Reihe von Kriterien erfüllt werden:

Arbeit muss ein bestimmtes Anforderungsniveau erreichen, darf es aber auch nicht überschreiten. Arbeit kann monoton und sehr langweilig sein, die Beschäftigten andererseits aber auch in unangemessene Belastungs- und Stresssituationen bringen, wenn sie, körperlich oder geistig, überfordert werden. Hier geht es um das Beschreiten eines Mittelwegs in der Gestaltung von Arbeitsplätzen, um die Vermeidung beider Extreme.

Beschäftigte müssen ihre Arbeit als Teil eines Ganzen erkennen und wahrnehmen können, dass sie zu diesem Ganzen etwas Sinnvolles beitragen. Dazu ist sowohl ein Mindestmaß an Autonomie bei der Bewältigung der Arbeit erforderlich wie auch eine gewisse Rückkopplung an die Menschen, die von ihrer Arbeit tangiert werden: Kolleginnen und Kollegen, Vorgesetzte, Nutzerinnen und Nutzer ihrer Produkte oder Dienstleistungen. Ein Mitsprachebeziehungsweise Mitbestimmungsrecht ist unverzichtbar, um dieses Kriterium zu erfüllen.

Gute Arbeit bedeutet auch, dass die Arbeit angemessen bezahlt wird und die Bezahlung als gerecht empfunden werden kann. Dieses Gerechtigkeitsempfinden orientiert sich bei den meisten Beschäftigten nicht nur am eigenen Arbeitsplatz und den dort erbrachten Leistungen, sondern auch an der Beurteilung der gesellschaftlichen Einkommensverteilung und der eigenen Position in diesem Zusammenhang. Die Beschäftigten dürfen nicht ständig vom Verlust ihres Arbeitsplatzes bedroht sein. Eine solche Bedrohung wiegt umso schwerer, je stärker der oder die Betroffene sich mit seinem Arbeitsplatz identifiziert, je mehr also die anderen Kriterien der guten Arbeit als erfüllt angesehen werden können.

Es ist unbestritten, dass formelle Arbeit für die Lebensqualität eines Menschen eine zentrale Rolle spielt. Daher werden hier Bedingungen genannt, die zur Erhöhung der Lebensqualität durch die formelle Arbeit beitragen können – gebündelt unter dem Begriff der »guten Arbeit«. Gleichwohl gehen alle Strategien zum Übergang in eine dauerhafte Postwachstumsgesellschaft

davon aus, dass die Bedeutung des Beitrags der formellen Arbeit zur Lebensqualität im Verhältnis zur informellen Arbeit und zu anderen Tätigkeiten der Menschen eher abnehmen wird. Das betrifft auch den Beitrag des Einkommens durch formelle Arbeit, der ab einer gewissen Höhe mit einer geringer werdenden Lebensqualität einhergeht (vgl. z. B. Hajek 2011).

Der Beitrag der Veränderung von Arbeitsinhalten und der Organisation der Arbeit durch die Digitalisierung wird im Zusammenhang der Entwicklungsmöglichkeiten einer »guten Arbeit« sehr unterschiedlich eingeschätzt. All das ist vielfältig, fast bis zum Überdruß diskutiert, wobei bei diesen Diskussionen fast alle Entwicklungen als quasi naturgegeben prognostiziert und nicht die jeweiligen Gestaltungspotenziale in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt werden. Deswegen ist hier auf der einen Seite zunächst fast immer von der Gefahr gewaltiger Arbeitsplatzverluste die Rede, auf der anderen Seite von der Erschließung ungeheurer Wachstumspotenziale. Diese Ambivalenz der Einschätzung technologischer Veränderungen ist nicht neu: Schon Arbeitsteilung und Maschinisierung, tayloristische Organisationsformen repetitiver Teilarbeit oder Automatisierung in ihren frühen Formen gaben Anlass für intensive Diskussionen. Immer ist es möglich, dass Effizienzkriterien der Produktion in Widerspruch geraten können zu den Kriterien der guten Arbeit. Eine neue Orientierung an den Zielen einer Postwachstumsökonomie kann dazu beitragen, den Druck einer Steigerung der Produktion gegenüber den ganzheitlicheren Zielen der guten Arbeit geringer werden zu lassen.

Förderung der informellen Arbeit

Mit der in einer Postwachstumsökonomie voraussichtlich abnehmenden Bedeutung der formalen Arbeit korrespondiert das Ziel der Förderung und Entwicklung der informellen Arbeit in all ihren althergebrachten und neuen Formen. Dem entspricht eine Aufwertung der Eigenarbeit, von ehrenamtlichen Tätigkeiten und von Nachbarschaftshilfe, sowohl – wie schon angedeutet – durch eine Berücksichtigung dieser Tätigkeiten bei der Berechnung der gesellschaftlichen Wertschöpfung als auch durch andere Formen gesellschaftlicher Anerkennung. Der Erwerb von Rentenansprüchen über informelles Arbeiten kann dafür ein Weg sein, auf dem mit der »Mütterrente« erste – wenngleich ungenügende – Schritte bereits gegangen wurden.

Die Förderung und der Aufbau von Selbsthilfenetzwerken zur gegenseitigen Unterstützung bei informellen Arbeiten etwa im Bereich von Pflege oder in Form von Selbsthilfegruppen ist eine weitere Möglichkeit, den Bereich der informellen Arbeit zumindest zum Teil aus der Sphäre des Privaten herauslösen zu können. Mit einem Kooperationssystem könnten auch verschiedene sozialpolitische Träger besser miteinander verknüpft werden. Getreu den traditionellen Vorstellungen von Ökonomie haben sich bislang wirtschaftspolitische Forderungen fast ausschließlich auf den Bereich der formellen Ökonomie bezogen. Informelle Ökonomie hat bei dieser Ausrichtung den Charakter einer »Restgröße«, die sich an den Bedürfnissen der formellen Ökonomie zu orientieren hat beziehungsweise durch die die Reproduktion der Arbeitskraft für die »eigentliche« Wirtschaft gewährleistet werden soll. Im Rahmen einer Ent-

wicklung hin zu einer Postwachstumsökonomie sollte hier eine Umkehr, zumindest aber eine deutliche Verschiebung der Prioritätensetzung möglich werden. Die Forderung, dass sich die Strukturen und Organisationsformen der formellen Arbeit an die Bedürfnisse der informellen Ökonomie anzupassen haben, mag vorerst noch utopisch klingen. Mit diesem Grundsatz wäre aber einmal eine Perspektive aufgezeigt, die auch Orientierung für die Verhandlungen von Tarifvertragsparteien geben könnte.

Eine Vielfalt von Arbeitszeitmodellen etablieren

Aus der Kombination der letzten beiden Punkte ergibt sich als zentrale Aufgabe, die Arbeit den Bedürfnissen der Menschen so weit wie möglich anzupassen – und nicht umgekehrt. Besonders wichtig ist hier, die notwendige Flexibilisierung durch eine Vielzahl unterschiedlicher Arbeitszeitmodelle zu erreichen. Das kann sich zunächst einmal auf die Frage beziehen, in welchem Umfang der betreffende Arbeitnehmer oder die betreffende Arbeitnehmerin arbeiten möchte – in Vollzeit oder Teilzeit. Zweitens wäre zu klären, in welchem Tages-, Wochen- oder Monatsrhythmus diese Arbeit organisiert werden könnte, und schließlich, ob es über den Urlaubsanspruch hinaus bestimmte unbezahlte Unterbrechungen in Form sogenannter Sabbaticals geben soll. Dies alles muss selbstverständlich mit den zeitlichen Erfordernissen des Arbeitsprozesses an sich in Einklang gebracht werden, nicht zuletzt auch mit den Wünschen und Bedürfnissen von Kolleginnen und Kollegen. Die Arbeitszeitgestaltung wird dadurch sicher nicht einfacher, würde aber bei den veränderten Präferenzen in einer Postwachstumsgesellschaft eine hohe Priorität bekommen.

In den Diskussionen über die Richtung gewerkschaftlicher Forderungen in den letzten Jahren ist deutlich geworden, dass der Wunsch nach deutlich reduzierten Arbeitszeiten nicht unbedingt uneingeschränkt gilt. Das mag auch daran liegen, dass radikal andere Modelle einer »Tätigkeitsgesellschaft« noch kaum imaginiert werden können – die Realität ist heute schließlich noch immer sehr weit davon entfernt. Das gilt auch – obwohl eigentlich längst andere Normen etabliert wurden – für die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen, die sich im Vorhandensein eines nach wie vor großen *gender pay gap*, also eines Lohnunterschieds zwischen Männern und Frauen, manifestiert.

Erprobung eines Grundeinkommens

Diese Vorstellungen könnten – gerade in ihrer Verknüpfung – erheblich leichter realisiert werden, könnten die Menschen unterschiedslos über ein bedingungslos gewährtes Grundeinkommen verfügen. Es würde sehr viel schwieriger sein, unattraktive Arbeitsplätze zu besetzen. Hier müssten entweder die Arbeitsstrukturen oder die Arbeitsorganisation verändert werden, zumindest aber müsste das Lohnniveau deutlich steigen, um die Arbeit wenigstens extrinsisch angemessen zu vergüten. Informelle Arbeit könnte sich zu einer echten

Alternative entwickeln; jedenfalls entstünde eine völlig neue Balance zwischen formeller und informeller Arbeit, zwischen Lohn- und Eigenarbeit.

In buchstäblich jeder Diskussion über das Empfehlungskapitel der oben genannten Veröffentlichung zu einem Übergang in eine Postwachstumsgesellschaft wurde in den letzten beiden Jahren die Frage des Grundeinkommens thematisiert; häufig hat dieser Aspekt solche Diskussionen geradezu dominiert. Die bundesdeutsche Gesellschaft scheint tief gespalten: Gegner befürchten unter anderem die mangelnde Finanzierbarkeit der Varianten, die über eine eher symbolhafte Einkommenshöhe hinausgehen; sie sehen das Leistungsprinzip gefährdet und sind der Ansicht, dass das Prinzip der Gerechtigkeit in einer Wirtschaft durch das Grundeinkommen eher gefährdet würde.

Trotz zahlreicher Forschungsbemühungen erscheint das empirische Wissen über die direkten und indirekten Folgen eines Grundeinkommens noch viel zu schmal, um gesicherte Hypothesen zu formulieren. Die oben geschilderten möglichen positiven Wirkungen erscheinen jedoch so attraktiv, dass es lohnen würde, bestimmte Modelle in größeren, längerfristig angelegten Versuchen zu erproben. Besonders attraktiv erscheint hier die Variante des sogenannten lebensphasenspezifischen Grundeinkommens, bei der die Höhe des Einkommens nach der unterschiedlichen Bedürftigkeit in verschiedenen Lebensabschnitten variieren würde. Dies wäre die Grundlage, auf der sich die Menschen freier für die ihnen gemäßen Arbeitsformen entscheiden könnten.

In Deutschland gilt im Grunde nach wie vor das sogenannte Lohnabstandsgebot. Es besagt, dass der Mindestlohn für formelle Arbeit so viel höher sein müsste als die Alimentierung von Arbeitslosigkeit, dass die Aufnahme einer Arbeitstätigkeit für die weitaus meisten Menschen attraktiver erscheint als das Verbleiben in der Arbeitslosigkeit. Das ist aber deswegen problematisch, weil die Sozialleistungen, auf die alle Menschen in der einen oder anderen Form Anspruch haben, ein menschenwürdiges Leben ermöglichen sollten. Wenn hier jedoch gleichzeitig eine Art Sanktion der Nichtarbeit zum Ausdruck kommen soll, müsste der Mindestlohn tatsächlich deutlich höher liegen, sodass dann auf der anderen Seite das Problem der Wettbewerbsfähigkeit beziehungsweise der Finanzierbarkeit insbesondere bei kleineren Unternehmen entstehen kann. Dass Menschen mit einer Arbeitsstelle häufig in eine Lage geraten, in der sie sich entweder einen zusätzlichen Zweitjob suchen oder ergänzende Sozialleistungen beantragen müssen, ist in unserer heutigen Wirtschaft kein seltenes Phänomen. Auch hier könnte ein Grundeinkommen eine Antwort sein.

Verringerung der Ungleichheit

In Deutschland hat die Ungleichheit der Einkommen und vor allem der Vermögen in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts sehr stark zugenommen; danach haben sich die üblichen Ungleichheitsindikatoren nicht mehr wesentlich verändert, die Ungleichheit verharrt also auf hohem Niveau. Zuweilen geraten Spitzeneinkommen von Managern oder besonders exorbitante Provisionen etwa im Bankenbereich in die Schlagzeilen, dann in der Regel mit

einer moralisch negativen Konnotation; ansonsten wird die Einkommensspreizung mehr oder minder unwidersprochen hingenommen, jedenfalls hat die Entwicklung nicht zu politischen Mehrheiten geführt, die sich eine durchgreifende Änderung zum Ziel gesetzt hätte. Dennoch befürwortet eine große Mehrheit der Bevölkerung ein Instrument zur Verringerung der Einkommens- und Vermögensungleichheit.

Von einer Postwachstumsökonomie wird im Allgemeinen eine Verringerung des Statuskonsums erwartet, sie würde deshalb einen nachhaltigen Rückgang der Einkommensungleichheit ermöglichen. Gleichzeitig sollten nicht nur die Einkommen der Spitzenverdiener verringert werden; Instrumente zur Einkommensumverteilung werden in einer Postwachstumsökonomie vermehrt zum Zuge kommen, um die Einkommen der Geringverdiener zu verbessern. Die Anhebung der unteren Einkommen wird aber durchaus auch Wachstumsimpulse für andere Konsumgüterbranchen bewirken – ihr Nettoeffekt lässt sich freilich nicht sicher prognostizieren. Aber auch unabhängig davon ist die Verringerung von Ungleichheit in einer Gesellschaft ein erstrebenswertes Ziel; Wilkinson und Pickett haben in einer aufsehenerregenden Studie vor knapp zehn Jahren gezeigt, wie sensibel und nahezu durchgehend positiv eine große Zahl von sozioökonomischen Faktoren auf die Veränderung von Ungleichheit reagiert (Wilkinson & Pickett 2009).

Umsteuern bei der Staatsfinanzierung

Schon seit Jahrzehnten wird immer wieder gefordert, das Steuersystem zu ökologisieren. Am Beginn der Diskussion standen eher radikalere Konzepte des Wechsels der Steuerbemessungsgrundlage: weg von der Besteuerung von Arbeit, hin zur Besteuerung von Maschinen oder Energie. Daraus geworden ist dann die Ökosteuer, die dem zunächst vorgesehenen Umfang des Umsteuerns in keiner Weise entspricht. Einer Studie aus dem Jahr 2015 zufolge machten Belastungen des Faktors Arbeit 63 Prozent des Staatshaushalts aus, wohingegen der Faktor Umwelt nur zu fünf Prozent zum Staatshaushalt beiträgt (Ludewig et al. 2015).

Vor diesem Hintergrund erscheint eine drastische Veränderung des Steuersystems hin zu dessen Ökologisierung nach wie vor sinnvoll, wenn man dem Grundsatz »tax bads, not goods« folgen möchte. Eine Ökosteuer, die diesen Namen wirklich verdient, könnte entscheidend zur Internalisierung externer Effekte im Umweltbereich beitragen – eine unverzichtbare Maßnahme, wenn ein weiterer bekannter Slogan Realität werden soll, demzufolge die »Preise die ökologische Wahrheit sagen« sollen.¹ Hier können unterschiedliche Besteuerungsvarianten kombiniert werden: eine CO₂-Steuer, Lkw-Maut, die bestehende Ökosteuer und andere mehr. Wenn die Ausbeutung von Natur durch eine Veränderung der Preisrelationen wenigstens erschwert würde, wäre es dadurch auch schwieriger, Wachstumsprozesse in der Wirtschaft »gegen« die Ökologie zu erzielen.

¹ Vgl. z.B. Ernst Ulrich von Weizsäcker 1995 in einem Streitgespräch des Tübinger Forums zum Thema Ökologischer Umbau: www.tuebingen-forum.de/oekoumb/oeumb_t1.htm.

Gesellschaftlicher Diskurs und internationale Verantwortung

In der eingangs zitierten Veröffentlichung wird betont, dass die Transformation zu einer Postwachstumsgesellschaft nicht möglich sei, wenn die angesprochenen Fragen nicht breit diskutiert werden (Diefenbacher et al. 2016, S. 365): »Eine entscheidende Rolle bei der Frage, wie beziehungsweise ob die Gesellschaft zu nachhaltigen Produktions- und Konsummustern gelangen wird, kommt der Organisation eines gesellschaftlichen Diskurses zu. Wie wollen die Menschen in Zukunft leben? Wie regional oder wie global sollten die Wertschöpfungsketten sein? Welches »Wohlstandsschrotts« könnten oder sollten sich die Menschen entledigen? Welche Verantwortung tragen die früh industrialisierten Länder für bessere Arbeits- und Lebensbedingungen auch in anderen Ländern, aus denen Waren importiert werden?«

Eine solche Debatte ist notwendig, da die hier vorgeschlagenen Schritte, um dieses Ziel der nachhaltigen Produktions- und Konsummuster zu erreichen, eine Besinnung auf grundlegende Fragen erfordern. Die angestrebten Veränderungen würden ansonsten eher fremd erscheinen – es ist eben nicht so, dass die traditionellen Pfade der Entwicklung einfach weiter und dabei vielleicht noch intensiver gegangen werden sollen. Ein gemeinschaftlicher Austausch über diese Fragen ist die Grundvoraussetzung, um vielleicht doch einen gesellschaftlichen Konsens zu erzielen – obwohl die Entwicklung gerade in den letzten beiden Jahren nicht gerade optimistisch stimmt. Ein wesentlicher Punkt hierbei sind Fragen der internationalen Beziehungen und der Entwicklungszusammenarbeit. Die letzten Jahrzehnte sind durchgehend von einer Asymmetrie zwischen den früh industrialisierten Ländern des Nordens und den Ländern des Südens gekennzeichnet, deren Überwindung in weiter Ferne zu sein scheint. Fairtrade-Initiativen weisen hier den richtigen Weg, ohne dass damit bislang eine für den Weltmarkt quantitativ spürbare Wirkung hätte erreicht werden können. Bestrebungen zu einer Neuorientierung der Welthandelspolitik gehen ebenfalls eher in die falsche Richtung.

Ein vorläufiges Fazit

Mit den vorstehenden Abschnitten wurden die Fragen angesprochen, die bei dem Versuch, ein Konzept für eine soziale und ökologische Transformation der Wirtschaft der früh entwickelten Industriestaaten zu entwerfen, notwendig thematisiert werden müssen. Die Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen müssen nicht zwangsläufig das Wachstum der Wirtschaft in allen Bereichen beenden. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dass ein Umsteuern im hier skizzierten Rahmen den Übergang in eine Postwachstumsgesellschaft markieren kann. Dieser Übergang müsste auf diese Weise nicht als Bedrohung erscheinen, sondern könnte mit den gezeigten Instrumenten und Maßnahmen positiv gestaltet werden.

Literatur

- Diefenbacher, H. et al. (2016): Zwischen den Arbeitswelten: Der Übergang in die Postwachstumsgesellschaft, Frankfurt a. M.
- Douthwaite, R. (1996): Short Circuit: Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World, Dublin.
- Hajek, A. (2011): Lebenszufriedenheit und Einkommensreichtum: Eine empirische Analyse mit dem SOEP. SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research 362, Berlin.
- Ludwig, D.; Mahler, A.; Meyer, B. (2015): Zuordnung der Steuern und Abgaben auf die Faktoren Arbeit, Kapital, Umwelt, Berlin [www.foes.de/pdf/2015-01-Hintergrundpapier-Steuerstruktur.pdf; 08.06.2018].
- Schröder, L.; Urban, H.-J. (Hrsg.) (2018): Ökologie der Arbeit – Impulse für einen nachhaltigen Umbau, Köln.
- Wilkinson, R.; Pickett, K. (2009): Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind, Berlin.

Es reicht. Von der Last und Leichtigkeit der Suffizienz

Jörg Göpfert

Geld, Ruhm, Macht, Fleisch, Wurst – wonach strebt »der Mensch«? Wonach sehnt er sich? Was braucht er zum Leben, zu einem guten Leben? Lässt sich das definieren, bestimmen, verordnen?

»Der Mensch ist das Maß aller Dinge.« Die Gelehrten streiten sich, wie dieser Satz des griechischen Philosophen Protagoras richtig zu interpretieren sei. Eine der Möglichkeiten lautet: Jeder Einzelne bestimmt, wie er die Welt wahrnimmt und – letztlich – sich aneignet. Da hat ihm niemand dreinzureden. Eine andere: Jeder einzelne Mensch ist das Maß aller Dinge, nicht eine bestimmte Gruppe, nicht »die Nation« oder jedwede andere Ordnung. Deshalb dürfe dieses Maß, der Einzelne, bei allen versuchen, Ordnung(en) zu schaffen, nicht aus den Augen verloren werden. Ja mehr noch: Das Wohlergehen jedes Einzelnen müsse das Ziel aller Bemühungen und aller Ordnungen sein (Wikipedia 2018).

Doch diese beiden je für sich sehr gut begründbaren Positionen führen schnurstracks in ein Dilemma. Und alle Philosophie, alle Religion setzt sich letztlich mit diesem Dilemma auseinander. Wie kann der einzelne Mensch einerseits völlig souverän bestimmen, wie er sich die Welt aneignet und was er sich für sein Leben aus der Welt herausnimmt, ohne andererseits anderen Menschen zugleich die Möglichkeit zu nehmen oder sie zumindest einzuschränken, sich mit derselben Souveränität der Welt zu bedienen und sie sich anzueignen?

Die Antwort wäre ganz einfach, wenn der Mensch tatsächlich das Maß aller Dinge wäre. Dann würden sich die Dinge mit ihm vermehren und wachsen, bis alle allezeit Genüge hätten. So aber liegen die Dinge nicht. Sie sind begrenzt. Sie widersetzen sich dem Menschen und seiner grenzenlosen Fantasie, seinem Hang, seiner Macht zur Maßlosigkeit. Und sie demütigen ihn, von Anfang an.

Denn der Mensch ist aus der Natur ... ja, wie sollen wir es nennen: herausgefallen, herausgetreten, herausgerufen, herausgeworfen worden? Wie immer man es sehen mag, eines ist evident: Der Mensch »lebt« nicht in der Welt, er bewohnt die Erde nur. Er hat keine ökologische Nische. Er ist nicht so wie alle anderen Lebewesen eingewoben in das Netzwerk der Natur, in den Strom der natürlichen Sukzessionen, des Kommens und Gehens, des Werdens und Vergehens, des Fressens und Gefressenwerdens. Sondern er ist sich seiner selbst und seiner Situation bewusst und steht dadurch, ob er es will oder nicht, der Welt gegenüber. Der Mensch ist – so gesehen – ein Außer-Irdischer, ein Fremdling auf Erden. Er kann sich ihr zwar nicht entziehen, aber auch nicht in ihr geborgen fühlen. Sie ist bedrohlich und macht ihm Angst – und das setzt ungeahnte Kräfte frei.

Der Mensch versucht, seine Daseinsangst zu beruhigen, indem er sich die Erde untertan macht. Er macht sie sich gefügig, geschmeidig, bequem – so gut es eben geht. Und es geht

viel, sehr viel, weil er es kann und seine Fähigkeiten dazu täglich erweitert, von Generation zu Generation. Das macht ihn so besonders, so einzigartig, und das macht ihn zum Dilemma, nicht nur für sich und seinesgleichen, sondern auch für künftige Generationen und die außermenschliche Natur – seit Adam und Eva.

Alles andere, was krecht und fleucht auf dieser Erde, geht ganz anders mit ihr um. Durch die meisten Individuen finden nur sehr geringe Stoffumsätze statt und die Rohstoffe sind weit überwiegend erneuerbar und werden meist nur über relativ geringe Entfernungen transportiert. Die meisten Lebewesen wandern langsam und breiten sich, wenn überhaupt, nur äußerst langsam über den Planeten aus. In der Regel sind sie an ihre Lebensräume gebunden und ihre Populationen befinden sich in dynamischen Gleichgewichten.

Ganz anders der Mensch: Er hat die natürlichen Grenzen längst und weit überschritten. Er transportiert riesige Rohstoffmengen über große Entfernungen, breitet sich bis in die letzten Winkel der Erde aus und hat an Zahl in nur wenigen Jahrtausenden ohnegleichen zugenommen. Und je mehr Menschen es gibt, desto mehr sprudeln die Ideen, wie sich die Natur noch besser nutzen ließe. Dank moderner Kommunikation breiten sich diese Ideen immer schneller aus, sodass auch die Abstände zwischen Idee und Tat immer kürzer werden. Kein anderes Lebewesen greift so vielfältig, weitreichend und dynamisch in die Erde ein wie der Mensch.

Was er einst fürchtete, dass Tiere ihn fressen, die Sonne ihn verdursten lässt, Stürme ihn hinwegfegen und Fluten ihn ertränken, hat er umgekehrt. Er heizt den Planeten durch seine Abgase auf, sodass die Wüsten wachsen und zugleich die Meeresspiegel steigen. Er vernichtet Tier- und Pflanzenarten in nie dagewesenem Tempo, baggert Löcher weit größer als Meteoritenkrater und verfrachtet Teile der Erdkruste in die Atmosphäre. Er hat seine Macht so weit gesteigert, dass er zu einer Naturgewalt geworden ist, vergleichbar Vulkanen, großen Überschwemmungen oder Schwankungen der Erdachse. Nicht von ungefähr sagen Geologen heute: Wir leben im Anthropozän, im vom Menschen geprägten Zeitalter.

Deshalb müssen wir uns fragen, und zwar so ernsthaft wie noch nie in der Menschheitsgeschichte: Wie weit dürfen wir noch gehen? Wie groß darf unser Fußabdruck noch werden? Müssen wir – die Menschen und die Menschheit – Maß halten? Müssen wir an uns halten – uns anhalten, bremsen, stoppen? Müssen wir unseren Konsum, unseren Rohstoffumsatz, unsere Mobilitäts- und Wohnraumwünsche begrenzen oder gar – insgesamt! – verringern?

Die einzig vernünftige Antwort lautet nach meiner Überzeugung: Ja! Wenn verhindert werden soll, dass die Gattung Mensch nicht nur ihre eigenen Lebensgrundlagen und damit sich selbst zerstört, sondern zugleich beziehungsweise zuvor jene vieler anderer Arten des Lebens, dann muss die Menschheit lernen, sich zurückzunehmen, sich einzuschränken, sich anzupassen an die planetarischen Grenzen. Sie muss eine neue Haltung gegenüber der Erde entwickeln, nämlich Zurück-Haltung.

Die Stimmen, die das infrage stellen, sind zahlreich und melden sich vermutlich in jedem von uns zu Wort. Zu sehr sind wir – vor allem in den früh industrialisierten Ländern – davon geprägt, die Welt als Rohstoffquelle, Selbstbedienungsladen oder Experimentierbaukasten anzusehen. Dennoch reift jenseits dieser Prägungen die Erkenntnis, dass es so nicht

weitergehen darf, wenn es auch in ferner Zukunft eine Zivilisation, wie wir sie kennen, geben können soll. Und es wächst die Sensibilität für die Lebensbedürfnisse in der nicht-menschlichen Natur.

Nehmen wir also an, es bestünde ein breiter Konsens, der Mensch müsse der natürlichen Mitwelt mit (neuer) Zurück-Haltung begegnen. Dann stellte sich die Frage: Können wir das überhaupt? Sind wir überhaupt in der Lage, vermöge unserer Einsicht und unseres guten Willens uns zurückzunehmen, uns einzuschränken, den Stoffumsatz nicht immer weiter und weiter zu treiben?

Die Frage lässt sich heute – aus vielerlei Gründen – noch nicht beantworten. Klar ist aber, dass der Spielraum, uns den planetarischen Grenzen anzupassen, immer geringer wird, je länger wir die Bemühungen darum hinauszögern. Je später man vor einem Hindernis zu bremsen beginnt, desto geringer wird die Chance, dass man noch rechtzeitig zum Stehen kommt. Nur wer gar nicht bremst, hat die Gewissheit, was geschehen wird. Er wird an dem Hindernis zerschellen – früher oder später.

Warum weichen wir dieser Einsicht so gern aus oder verschließen die Augen vor ihr? Ganz einfach: weil sie uns kränkt. Sie demütigt unsere Fähigkeit zur Maßlosigkeit, unser Vermögen, »groß« zu denken, zu träumen, uns die Welt zu erschaffen, ja letztlich, Gott zu sein oder ihm wenigstens zu gleichen. Und sie kränkt uns, weil wir merken, dass wir gar nicht wissen, wie das geht: Maß halten. »Macht euch die Erde untertan« – ja! »Bebaut sie« – ja! Aber »bewahrt sie«? Wie soll das gehen? Da werden wir plötzlich blass und einfallslos.

Was soll denn auch aus uns werden, wenn wir morgens in den Spiegel schauen und nicht mehr sagen können, »Der Mensch ist das Maß aller Dinge«? Was wird aus unserer Autonomie, unserer Souveränität, unserem Selbstbestimmungsrecht? Im Ganzen: Was wird aus unserer Freiheit?

Selbstbegrenzung aus Freiheit

Mit dieser Frage hat sich der evangelische Theologe Wolfgang Huber schon 1992 auf eindrucksvolle Weise in einem kleinen Artikel (Huber 1992) auseinandergesetzt. Er schrieb damals: »Es gibt nur dann eine Antwort auf das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters, wenn gezeigt werden kann, daß Selbstbegrenzung aus Freiheit notwendig und wie sie möglich ist.« (Ebd., S. 129)

Huber sagt damit dreierlei. Erstens: Wenn wir die Menschheit mit unserer technischen Zivilisation nicht ins Verderben führen wollen, müssen wir die Eingriffe in die Natur begrenzen. Das gebietet die Ethik, also die Gesamtheit aller sittlichen Normen und Maximen, die einer verantwortungsbewussten Einstellung zugrunde liegen. Zweitens: Eine ethisch begründete Selbstbegrenzung ist ein Handeln aus Freiheit. Und drittens: Wir werden das Dilemma der technischen Zivilisation und damit im Grunde des Menschseins nur dann bewältigen oder zumindest damit umgehen können, wenn wir nicht nur zeigen können, dass Selbstbegrenzung aus Freiheit nötig, sondern auch, auf welche Weise sie möglich ist. Wie

aber kommt Wolfgang Huber zu der Auffassung, dass eine ethisch begründete Selbstbegrenzung ein Handeln aus Freiheit sei? Widersprechen Zurückhaltung, Verzicht und Selbstbegrenzung nicht gerade dem, was wir unter Freiheit und Autonomie verstehen? Wäre die Anpassung an die planetarischen Grenzen nicht ein Akt der Unterwerfung, ein Kleinbegeben und damit das Aufgeben unseres Selbstbehauptungswillens?

Ja und nein. Zweifellos sind uns durch die Begrenztheit unseres Planeten und die Eigenart der Naturgesetze Grenzen gesetzt, die wir nicht überwinden können. Sich an diese Grenzen anzupassen, um (über-)leben zu können, kann man Handeln aus Fremdbestimmung, Verlust an Selbstbestimmung und somit Verlust an Freiheit nennen. Aber man kann es auch als Handeln aus Vernunft und Weitsicht und damit aus Freiheit bezeichnen, vor allem dann, wenn die Anpassung, die Selbstbegrenzung so früh beginnt, dass noch möglichst viele Spielräume zur Gestaltung innerhalb der Grenzen bleiben.

Gestaltungsspielräume sind Kennzeichen von Freiheit, nicht absoluter, aber relativer, also in einem Verhältnis, selbst dann, wenn es ein Abhängigkeitsverhältnis ist. Und insofern ist Selbstbegrenzung zur Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur sowie den heute lebenden und künftigen Generationen ein Ausdruck von Freiheit und dient der Freiheit, nämlich zu gestalten.

Für Martin Luther war dieses Freiheitsverständnis eine Konsequenz aus den Worten Jesu: »Was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!« (Mt 7,12). In seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« schrieb Luther 1520: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« (Luther 1520/21) Luther löst den Widerspruch zwischen diesen beiden Aussagen mithilfe des Liebesgebots auf: »Ihr sollt niemand etwas schuldig sein, außer dass ihr einander liebt. Liebe aber, die ist dienstbar und untertan dem, was sie liebt.« (Ebd.) Frei ist der Mensch nie für sich allein. Frei ist er immer nur in einem Verhältnis. Deshalb kann es nie nur eine »Freiheit von« geben, sondern sie ist immer auch verknüpft mit einer »Freiheit zu«. So, wie jeder Mensch die Welt nicht erschafft, sondern vorfindet, sich nicht selber zeugt und gebiert, sondern durch Vater und Mutter entsteht, so bildet die Beziehung zu anderen Menschen – und die nicht-menschliche Natur – die Voraussetzung für seine Freiheit und ihr Ziel. Und in der hebräischen Bibel wird im 3. Buch Mose diese Beziehung erweitert: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR.« (Lev 19,18) Der Gott Israels erinnert sein Volk daran, dass er die Ursache ihrer Existenz und Beziehungen zu allem ist.

Selbstbegrenzung ist also eine Frucht der Freiheit. Doch können wir auch zeigen, auf welche Weise sie im Blick auf unsere Anpassung an die planetarischen Grenzen möglich ist? Bisher nur in Ansätzen. Der Suchprozess hat gerade erst begonnen. Aber wir können überlegen, welche Spielräume wir haben, mit der Selbstbegrenzung zu beginnen, und welche Spielräume zur Gestaltung unseres Lebens wir erhalten, wenn wir das möglichst rasch tun.

Ein großes Erfolgsrezept des Menschen war und ist, die Natur nicht nur zu nutzen, sich also einfach zu nehmen, was sie von sich aus hervorbringt, sondern sie zu »überlisten«, ihr ihre Geheimnisse zu entlocken und sie sich dienstbar zu machen. Diese Herangehensweise

kennzeichnet besonders die Naturwissenschaften und die Technik. Sie eröffnen uns Spielräume, die für das Befriedigen unserer Grundbedürfnisse, aber auch das Gewinnen von Freiheiten von enormer Wichtigkeit sind. Diese Spielräume sollten wir erhalten. Wir engen sie jedoch ein, wenn wir endliche Rohstoffe völlig verbrauchen und unwiederbringlich in der Umwelt verteilen oder Spielarten des Lebens unwiederbringlich zerstören. Umgekehrt können uns Naturwissenschaft und Technik dabei helfen, andere Formen der Anpassung an die planetarischen Grenzen zu finden, indem sie den Rohstoffbedarf zur Befriedigung unserer Bedürfnisse verringern helfen, also etwa mit weniger Kohle, Öl oder Erdgas oder mit erneuerbaren Energien dieselbe Menge Wasser zu erhitzen wie zuvor. Das wären die Effizienz- und die Konsistenzstrategie, also mit weniger Rohstoffen das Gleiche zu schaffen und durch Verwendung erneuerbarer Rohstoffe und Energien den Verbrauch endlicher Ressourcen zu vermeiden und die Naturkreisläufe weniger durcheinander zu bringen.

Darüber hinaus aber müssten die Naturwissenschaften und die Technik viel stärker als bisher darauf orientiert werden, der Selbstbegrenzung der Menschheit zu dienen, also etwa unzulässige Grenzüberschreitungen früher als bisher zu erkennen und geeignete Warnsignale zu entwickeln.

Ein anderer Spielraum, den wir haben, ist, unsere Bedürfnisse nicht materiell, also mithilfe von Technik zu befriedigen, sondern sozial. Ist es zum Beispiel sinnvoll, den Pflegenotstand durch die Entwicklung von rohstoffintensiven Robotern beheben zu wollen anstatt durch mehr menschliche Pflegekräfte? Auch hierzu brauchen wir Wissenschaft, aber eine transformative Wissenschaft, die stärker auf soziale als auf technische Innovationen ausgerichtet ist, wodurch auch die Wirtschaftswissenschaften neu herausgefordert wären. Soziale »Produkte« verzehren den Globus nicht und müssen auch nicht »entsorgt« werden.

Schließlich spielt die Politik, verstanden als Gestaltungsraum demokratisch verfasster Gesellschaften, für die Selbstbegrenzung der Menschheit aus Freiheit eine zentrale Rolle. In den politischen Gremien und Institutionen muss die Aufgabe, die Menschheit an die planetarischen Grenzen anzupassen, eine zentrale Bedeutung erhalten. Im politischen Raum wird die Selbstbegrenzung aus Freiheit gestaltet. Gerade in der Gestaltung der Anpassungsprozesse an die planetarischen Grenzen werden sich die politischen Ordnungen bewähren oder sie werden scheitern.

Vom Einzelnen zur Suffizienzpolitik

Nun lässt sich die berechtigte Frage stellen: Wo bleibt bei all diesen Überlegungen zu den notwendigen Anpassungsprozessen der Menschheit an die planetarischen Grenzen der Einzelne? Ist Selbstbegrenzung aus Freiheit nicht in erster Linie seine Aufgabe? Ja – aber anders, als vielfach angenommen oder diskutiert wird.

Der Einzelne ist unentbehrlich, weil sich nur in ihm die neue Haltung der Zurück-Haltung bilden und nur über ihn in der Gesellschaft zur Maxime entwickeln kann. Aber er ist völlig überfordert, wenn man von ihm verlangt, diese Haltung in wirkungsvolles Handeln

zu verwandeln. Woran soll er sich orientieren, wenn er versucht, seiner Haltung Ausdruck zu verleihen? Wie findet er das richtige Maß? Wie kann er einschätzen, welche Zahl und Art seiner Aktivitäten verbunden mit welchem Ressourcenverbrauch mit der »Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«, wie es Hans Jonas nannte, vereinbar ist (Jonas 1979, S. 36)? Er kann es nicht, und zwar schon allein deshalb nicht, weil der Spielraum des individuellen Handelns von der Gesamtzahl der Individuen abhängt. Aber er kann es auch deshalb nicht, weil in vielen Bereichen noch gar nicht bekannt ist, wie sich der Rohstoffumsatz und -verbrauch der Menschheit auf die natürlichen Lebensprozesse auswirken.

Dennoch ist der Einzelne immens wichtig. Gerade die Erkenntnis, wie ohnmächtig er als Einzelner der Mammutaufgabe gegenübersteht, macht ihn frei dazu, andere einzuladen und zu ermutigen, mit ihm gemeinsam an dieser Aufgabe zu arbeiten. Dieses gemeinsame Tun kann unterschiedliche Gestalt annehmen. Aber es wird früher oder später dazu führen, dass Selbstbegrenzung zu einer Aufgabe der Politik wird.

Welche Aufgaben hätte eine solche Selbstbegrenzungs- oder Suffizienzpolitik? Sie müsste zuallererst all jene stärken, die ohnehin schon guten Willens oder auf dem Wege sind. Dazu könnte zum Beispiel gehören, Fahrradwege auszubauen und zu verbreitern und wo immer möglich vom Straßenverkehr zu trennen. Es könnte – ähnlich wie bei Wasser oder Strom – eine Grundgebühr für die Bereitstellung des öffentlichen Verkehrsnetzes von allen Bürgerinnen und Bürgern erhoben werden. Die Einnahmen könnten dazu dienen, die Fahrpreise zu senken, um so einen größeren Anreiz zu schaffen, den ÖPNV (öfter) zu nutzen oder das Auto ganz abzuschaffen.

Das wäre ein Anfang, aber einer mit ungewissem Ausgang. Denn es lässt sich nicht ausschließen, dass Busse und Bahnen dann zwar stärker genutzt würden als bisher, sich aber trotzdem die mit dem Auto gefahrenen Kilometer nicht reduzierten. Solche sogenannten *Rebound*-Effekte sind eines der Hauptprobleme jeden individuellen und politischen Suffizienzbemühens. Deshalb wird es unumgänglich sein, auch absolute Obergrenzen für den Verbrauch von Rohstoffen oder die Emission von Umwandlungsprodukten wie Abgasen und Abfällen einzuführen. Auch dies wäre eine Selbstbegrenzung aus Freiheit, wenn die Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger zu solchen Eingriffen bereit wäre. Und die Mehrheit für solche Eingriffe kann sich bilden, wenn die Einsicht reift, dass es einfacher ist und gerechter zugeht, wenn solche Eingriffe in die individuelle Freiheit nach miteinander abgestimmten, nachvollziehbaren Regeln erfolgen, statt diesen Prozess zu vermeiden und die Konsequenzen der Ressourcenverknappung oder der Umweltzerstörung dann jeden Einzelnen individuell ausbaden zu lassen.

Grundsätzlich neu wären solche politischen Maßnahmen absoluter Grenzziehungen nicht, denn sie sind schon heute – wenn auch überwiegend in anderen Bereichen – Teil unserer Rechtsordnung. »Im Recht werden«, schrieb Wolfgang Huber in seinem Beitrag von 1992, »um der Freiheit willen Freiheitsbegrenzungen auf Dauer gestellt.« (Ebd., S. 143) Denn das Recht diene dem Ziel, dass die Freiheit des einen gemeinsam mit der Freiheit des anderen bestehen könne. In dem Maße, in dem das Recht demokratisch legitimiert sei, lasse sich sagen: »[I]m Recht werden Selbstbegrenzungen aus Einsicht auf Dauer gestellt.« (Ebd.) Das heißt, ein wesentlicher Teil einer Suffizienzpolitik wäre, die Bereitschaft in der Bevölkerung zu solchen

absoluten kollektiven Selbstbegrenzungen zu fördern. Das aber ist viel leichter gesagt als getan, denn Entscheidungen über die absolute Verringerung von Emissionen oder Verbräuchen sind äußerst voraussetzungsreich. Was ist – mit Blick auf die Regenerationsfähigkeit der Ökosysteme und die »Permanenz echten menschlichen Lebens« – das richtige Maß? Wie viel Phosphor zum Beispiel, das als Düngemittel verwendet wird, ist in der Erdkruste noch vorhanden? Lassen wir diese Restmenge unangetastet im Boden oder eine jährliche Entnahme zu? Wie viel pro Jahr darf – von wem – entnommen werden? An wen wird es nach welchem Schlüssel verteilt? Und kommen die Ökosysteme in den Seen, Flüssen und Meeren mit den nicht von den Feldfrüchten verbrauchten Mengen dieser Düngemittel zurecht?

Eine wirkungsvolle Suffizienzpolitik muss also dafür sorgen, dass mehr Wissen zu solchen Fragen geschaffen, sie also eng mit der Wissenschafts- und Forschungspolitik verzahnt wird. Zugleich müssen Strategien entwickelt werden, wie man sich – weltweit – darüber verständigen kann, wie die Schätze dieser Erde nachhaltig, also dauerhaft umwelt- und menscheitsverträglich genutzt werden können und dürfen.

Ob das gelingen kann oder gelingen wird, kann heute noch niemand sagen. Aber es bleibt nichts anderes übrig, als sich auf den Weg zu machen und die Zahl der Schritte deutlich zu erhöhen. Der Prozess als solcher kann nicht am Reißbrett entworfen werden. Das hat auch der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen in seinem Hauptgutachten *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* deutlich gemacht (WBGU 2011). Es ist ein Suchprozess, ein Prozess des Herantastens und Fehlermachens, des Scheiterns und wieder neu Ansetzens.

Und genau das kann auch der Einzelne in seinem Nahfeld tun, diesseits der Unterstützung einer Suffizienzpolitik. Auch der Einzelne kann Versuche unternehmen, seiner ganz persönlichen Zurück-Haltung Ausdruck zu verleihen. Er kann sich – im Rahmen seiner körperlichen, geistigen, seelischen, sozialen und materiellen Möglichkeiten – frei entscheiden, ob er mit dem Auto, dem Fahrrad oder öffentlichen Verkehrsmitteln zur Arbeit fährt; ob er seine Kinder zu Fuß zur Schule gehen lässt oder sie mit dem Auto bringt; ob er Bücher kauft oder leiht oder sie nur dann kauft, wenn er auch Zeit hat, sie zu lesen; ob er mit dem Zug, dem Auto oder dem Flugzeug oder gar nicht verreist; ob er täglich ein Bad nimmt oder einmal pro Woche duscht; ob er zu zweit in einer 60, 80 oder 150 Quadratmeter großen Wohnung wohnt. In all diesen Bereichen kann er versuchen, sich weniger aus dieser Welt herauszunehmen als bisher, damit mehr für seine Kinder oder Kindeskinde oder für den fernen Nächsten bleibt. Das wird die Probleme nicht lösen, aber es wird dazu beitragen, die Zurück-Haltung einzuüben, ihre Möglichkeiten besser einzuschätzen und sie zum Vorschein zu bringen.

Suffizienz als »volle Genüge«

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit der Suffizienz, die gar keine Selbstbegrenzung ist, weil sie aus Freiheit geboren wird. Und sie ist womöglich die einzig wahre Form der Suffizienz, weil Suffizienz dem Ursprung nach nicht »Selbstbegrenzung« bedeutet, sondern Ge-

nügsamkeit (von lat. *sufficere*: ausreichen). Und Genügsamkeit ist etwas kategorial anderes als Selbstbegrenzung.

Von Kindesbeinen an machen wir – vermutlich alle – immer wieder die Erfahrung, dass es Momente im Leben gibt, in denen wir uns »wunschlos glücklich« fühlen, in denen wir so auf eine Beschäftigung konzentriert sind, dass wir über sie die Zeit, das Essen, ja sogar noch grundsätzlichere Bedürfnisse vergessen. Und manchmal, ganz selten, ist dazu noch nicht mal eine Beschäftigung vonnöten. Da sind wir – ganz einfach – uns selbst genug. Solche Momente könnte man »glücklich« nennen, denn wir fühlen in solchen Momenten keinen Mangel, keine Unruhe, keine Kluft zwischen uns und der Welt.

Wir kennen sonst nur einen Zustand, in dem wir uns und die Welt um uns herum vergessen: den Schlaf, genauer: bestimmte Phasen in ihm. Wir leben, unser Herz schlägt, wir atmen, unser Gehirn ist sehr aktiv, aber wir sind ganz ruhig und setzen uns nicht bewusst mit uns oder der Welt auseinander. Im Schlaf kommt jedes Lebewesen zur Ruhe, da sind sie einander erstaunlich ähnlich, sodass man auch sagen könnte: Im Schlaf ruht das Leben, kommt es zu sich, ist es bei sich.

Was uns von anderen Lebewesen so immens unterscheidet – sofern wir das wissen und zutreffend beschreiben können –, ist unser Wachbewusstsein. Plötzlich nehmen wir ein »Innen« und »Außen« sehr deutlich wahr, wir setzen uns mit der Welt auseinander und versuchen, uns zu ihr in Beziehung zu setzen. In Momenten der »Glückseligkeit« scheint uns das reibungslos zu gelingen. Da verschwinden die Grenzen zwischen innen und außen und wir sind eins mit uns und der Welt. In solchen Momenten fehlt uns nichts, brauchen wir nichts, stört uns nichts.

Sind es diese Momente, die in der Bibel »volle Genüge« genannt werden? Nur an drei Stellen ist davon die Rede. Aber diese Stellen sind markant. Zum ersten Mal begegnet uns diese Formulierung beim Propheten Jesaja (Jes 30,22–23): »Und ihr werdet entweihen eure silbernen Götzen und eure vergoldeten Bilder und werdet sie wegwerfen wie Unrat und zu ihnen sagen: Hinaus! Und er wird deinem Samen, den du auf den Acker gesät hast, Regen geben und dir Brot geben vom Ertrag des Ackers in voller Genüge.« Die »silbernen Götzen« und »vergoldeten Bilder« werden verworfen. Das vertriebene Volk Israel, dem diese Verheißungen gelten, besinnt sich wieder auf Gott als Fundament seines Lebens. Und es wird satt werden.

Alsdann spricht Jesus im Johannes-Evangelium (Joh 10,10–11): »Ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen. Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und volle Genüge. Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.« Jesus verbindet die volle Genüge mit der Ganzheit des Lebens. Er stellt sich in die Linie der Propheten, die dem Volk Orientierung geben, dass es seinen Weg finde und sich auf das Wesentliche besinne.

Und schließlich Paulus im 2. Korinther (2 Kor 9,8): »Gott aber kann machen, dass alle Gnade unter euch reichlich sei, damit ihr in allen Dingen allezeit volle Genüge habt und noch reich seid zu jedem guten Werk.« Auch hier ist der Ursprung der »vollen Genüge« nicht materiell, sondern spirituell. Und mehr noch: Es entfaltet sich aus ihr eine

wunderbare Macht, nämlich der Reichtum, in seiner Glückseligkeit nicht in sich selbst zu verharren, sondern Gutes zu tun, sich zuzuwenden oder gar hinzugeben.

Alle drei Stellen weisen darauf hin, dass sich der Zustand voller Genüge, das Gefühl der Glückseligkeit nicht selber machen lässt, schon gar nicht durch das Bearbeiten der Welt. Die Spur führt woanders hin, zu einer Stimme, die in uns spricht: »Friede sei mit dir!« Es ist die Stimme, die uns frei macht, frei von dem Gefühl des Mangels, des Ungenügens und der Ungenügsamkeit.

Freiheit ist also die Frucht des Friedens. Darauf verweist auch die Herkunft des Wortes: »Freiheit« wurzelt in dem Begriffsfeld »Freund« und »Frieden«. Mit anderen Worten: Freiheit fußt auf einem geschützten Raum, in dem Frieden herrscht. Und dieser Raum entsteht – so paradox es klingen mag – nicht durch Selbstbehauptung und Abwehr, nicht durch das Errichten von Zäunen, sondern durch Bindung; durch die Bindung an andere Menschen, die dieselbe Sehnsucht nach Frieden haben wie ich, und durch die Bindung an den Ursprung und Grundton des Lebens, viele nennen ihn Gott.

Dieser Grundton versetzt die Welt in Schwingungen, bringt das Leben hervor in all seinen Spielarten, mit all seiner Kraft. Es ist das »Wunder«, das wir Heutigen in den früh industrialisierten Ländern womöglich längst oder beinahe aus dem Gefühl verloren haben. Wir haben gelernt, Leben als Mechanismus zu verstehen und die Welt als Megamaschine.

Sterben ist demzufolge auch kein Gewinn, keine Voraussetzung dafür, dass das Leben neuen Schwung holen kann, sondern der größte anzunehmende Unfall. Es werden alle verfügbaren Kräfte mobilisiert, das Sterben aufzuhalten oder zumindest hinauszuzögern. Doch es scheint, als würden wir uns, je mehr wir uns gegen das Vergehen stemmen, umso mehr am Leben vergehen.

»Volle Genüge«, jener Zustand glückseligen Seins, tritt also womöglich ein, wenn sich die Seele einschwingen kann auf den Grundton des Lebens. Dann ist sie frei. Ein Ausdruck dieser Freiheit ist die Genügsamkeit, der »Mangel« an materiellen Bedürfnissen. Das Sein ist wichtiger als das Haben.

»Volle Genüge« beschreibt also keinen Zustand der willentlichen Begrenzung des Selbst, weil ihr gar nicht der Impuls innewohnt, über das, was zum Leben genug ist, hinauszugehen. Und so verstanden ist diese Art der Genügsamkeit auch die einzig wahrhaft freie, weil sie ohne Zwang – inneren wie äußeren – erfolgt.

Zu diesem Zustand »voller Genüge« in wahrhafter Freiheit sind wir – nach dem Zeugnis der zitierten Bibelstellen – berufen. Warum aber stellt sich dieser Zustand so selten bei uns ein? Liegt es an unseren Bindungen? Fehlen sie uns oder sind es die falschen? Wie auch immer es sein mag, es bleibt an dieser Stelle nur die – schmerzhaft – Erkenntnis: Suffizienz im Sinne »voller Genüge« ist ein Einzel-Fall, sie ist an jeden Einzelnen gebunden und entzieht sich jeder kollektiven Verfügbarkeit. Sie kann weder mit Willen noch Macht herbeigeführt werden. Sie geschieht, wenn sie geschieht. Aber wäre es zumindest möglich, für dieses wunderbare Geschehen günstige Voraussetzungen zu schaffen? Religionen, so scheint es mir, sind Ausdruck des Bemühens vieler Menschen darum. Vielleicht erführen sie mehr Resonanz, wenn

ihre Botschaften bescheidener, demütiger und liebevoller vermittelt und alle Formen sich selbst überschätzender und fremdverletzender Dogmatik vermieden würden. Vielleicht könnten die christlichen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften Räume schaffen, in denen Menschen den Freiraum fänden, dem Grundton des Lebens zu lauschen, um ihn – neu – wahrnehmen und sich auf ihn einstimmen zu können.

Jenseits davon bleibt wohl nur eine zweite – ebenfalls schmerzhaft – Erkenntnis: Wenn wir die Selbstabschaffung menschlicher Zivilisation und die weitere massive Veränderung natürlicher Lebensprozesse auf Erden verhindern wollen, müssen wir auch Wege der Suffizienz gehen, die im bewusst erlebten Begrenzen eigener Lebensentwürfe bestehen und Überwindung kosten – und dennoch Kinder der Freiheit sind und unseren Kindern und Kindeskindern Freiheit ermöglichen. Oder wie es der Schriftsteller Alfred Andersch bereits 1969 formulierte: »Der große Fortschritts-Phallus stößt sein Sperma aus, und der große Gedanke der Askese ist noch nicht gedacht. Als unvorstellbar gilt, der Mensch könne sich aus freiem Entschluß zurückziehen. Grenzen sind dazu da, überschritten zu werden: dies gilt als Lehrsatz und als Schicksal, am unerbittlichsten bei denen, die von Freiheit sprechen; den furchtbaren Widerspruch zu ihr, der in einem Zwang zum Überschreiten steckt, bemerken sie nicht. Freiheit wäre da, wo wir an einer Grenze sagten: es ist genug.« (Andersch 1969, S. 43)

Literatur

- Andersch, A. (1969): Hohe Breitengrade oder Nachrichten von der Grenze, Zürich.
- Huber, W. (1992): Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters, in: Evangelische Theologie, 52 (2), S. 128–146.
- Jonas, H. (1979): Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M.
- Luther, M. (1520/21): Schriften, in WA 7, Weimar.
- WBGU (2011): Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten Berlin.
- Wikipedia (2018): Protagoras [de.wikipedia.org/w/index.php?title=Protagoras&oldid=175650137; 15.05.2018].

Spirit Matters.

Zur Bedeutung von Werten und Religionen für eine nachhaltige Entwicklung

Wolfram Stierle

Neue Aufmerksamkeit für Religion und Spiritualität

Ob die Menschheit im begonnenen Anthropozän Wege finden wird, mit den ökologischen und sozialen planetarischen Grenzen inspirierter umzugehen als bisher, ob also unter dem Eindruck wissenschaftlicher Erkenntnis oder politischer Handlungskraft eine Transformation zur nachhaltigen Entwicklung gelingen kann – das ist die Frage. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich zunehmend die Hoffnung artikuliert, dass transformative Inspirationen von Religionen und Werten, von Spiritualität und Moral ausgehen mögen. Dabei bleibt das seit den 1970er-Jahren zunehmend in Gebrauch gekommene Wort »Spiritualität« zunächst ein unterschiedlich gefüllter Containerbegriff. »In der einschlägigen Literatur wird allenthalben beklagt, der Begriff lasse sich nicht eindeutig definieren« (Barth 1993, S. 11). Das hat den Vorteil, dass es zunächst genau hinzuhören gilt, ob er von indigener Tradition, reformatorischer Theologie, theoretischer Physik, politischer Ungeduld oder ganz anders garteten Vorstellungen von Spiritualität gespeist wird. Bekanntlich hatte sich auch Max Weber in seinem Werk »Wirtschaft und Gesellschaft« einer einengenden Vorabdefinition dessen entzogen, was Religion sei – mit dem Ziel, besser zu erkennen, was sie tatsächlich ist und für ihre Zeit bedeutet: »Eine Definition dessen, was Religion ›ist‹, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen.« (Weber 1972, S. 245)

Die Zeitanzeige für die aktuellen Generationen ist eindeutig und verbindet sich mit der auf den Atmosphärenforscher Paul Crutzen zurückgehenden Wortschöpfung »Anthropozän«: Insbesondere die in den als »entwickelt« geltenden Ländern lebenden Menschen sind dabei, mit tellurisch sich aufsummierender Macht das Erdsystem zum Kippen zu bringen. Die Beispiele planetarischer Kippunkte sind zahlreich: das Abschmelzen des Grönlandeischildes, die Austrocknung des Amazonas oder das Ende der Antriebskräfte des Monsunsystems in Asien. Von Menschen heraufbeschworene grenzüberschreitende soziale und ökologische Systemrisiken sind zu Dauerphänomenen geworden: Internationale Finanzkrisen, Flucht und Migration, Klimawandel, Plastikstrudel im Meer, der Verlust der Biodiversität oder der Zerfall der MENA-Region sind nur einige Stichworte dazu. Für das 21. Jahrhundert ist insbesondere die Frage, ob die Menschen lernen werden, mit den global commons, also den globalen Gemeinschaftsgütern und Interdependenzen, umzugehen. Wer glaubt schon, dass die Finanzmarktkrise von 2007/09 die letzte gewesen sei, die infolge der Unterregulierung

internationaler Finanztransfers die Weltwirtschaft in eine Schieflage gebracht hat? Seit der Weltkonferenz für Entwicklung und Umwelt 1992 in Rio ist das Bewusstsein gewachsen, dass die Markt- und Wachstumsmuster der OECD-Länder nicht universalisierbar sind. Nicht universalisierbar aber heißt, in der Tradition Immanuel Kants, schlicht: nicht gerecht. So hat Vittorio Hösle in seinem Werk »Moral und Politik« für eine Gerechtigkeitstheorie des 21. Jahrhunderts lapidar festgehalten: »Wenn sich jedoch die westliche Kultur seit mehreren Jahrzehnten so offenkundig in die falsche Richtung bewegt, wird ihr Recht, Maßstäbe für eine sinnvolle Entwicklung zu setzen, fragwürdig.« (Hösle 1997, S. 1093). Was zum Anthropozän geführt hat, war meist legal – aber nie legitim. So wie Sklavenhandel, Sexismus und Rassismus.

Religion und Werte für ökologische Nachhaltigkeit

»Verzweiflung. So müsste eigentlich mein persönliches Fazit lauten, wenn ich die Einsichten über den Klimawandel und die Aussichten für den Klimaschutz nach 25 Jahren intensiver Auseinandersetzung mit der Thematik in einem Wort zusammenfassen sollte.« (Schellhuber 2015, S. 642) So bekennt der Klimaexperte Schellhuber seine Niedergeschlagenheit im Jahr 2015 – also ausgerechnet im Jahr der weltweit gefeierten Pariser Klimakonferenz und der einmütigen Verständigung der Weltgemeinschaft auf die Sustainable Development Goals (SDGs), die 17 nachhaltigen Entwicklungsziele der Agenda 2030. Weder die Wissenschaft noch eine kreative Kommunikation habe die Weltgesellschaft vom berechenbaren Klima-Kollisionskurs abbringen können – und die Politik schon gar nicht. »Es ist ebenfalls eine Illusion zu glauben, dass gewissenhafte Gesetzgebung und kühne Staatslenkung eine Selbstverbrennung unserer Holozänkultur noch direkt verhindern könnten.« (Ebd.) Dabei signalisiert das Wort »eigentlich«, dass es in den letzten Kapiteln des seitenstarken Buchs nicht beim dicken Ende der Verzweiflung bleiben soll. Der theoretische Physiker und Papst-Berater setzt seine ganze Hoffnung auf die Karte der Moral, auf ihre transformative, aber auch unverantwortliche ächtende Kraft. Die Abschaffung von Sklaverei und Apartheid, so der Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesregierung für globale Umweltfragen (WBGU), seien kostbare historische Blaupausen dafür, dass der Menschheit historische Kurskorrekturen am Ende nicht durch Einsicht oder Nutzenkalküle gelungen seien, sondern durch eine Besinnung auf die Werte, die gelten sollen: »[W]eil in beiden geschichtlichen Fällen tiefes Unrecht mithilfe des individuellen Bekenntnisses zu moralischen Grundsätzen überwunden werden konnte: Die staatlichen Institutionen handelten am Ende im Sinne der Menschlichkeit, aber nur unter dem Eindruck der öffentlichen Meinung, die den Parlamenten und Regierungen ein mächtiges Mandat zum Handeln gab.« (Ebd., S. 655)

In vergleichbarer Weise setzt auch der neue Bericht des Club of Rome auf Werte und Religion. Unter dem eindeutig doppeldeutigen Titel Wir sind dran und der im Untertitel formulierten Ansage Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen, heißt es: »Was noch nicht gut verstanden wird und von den Medien kaum transportiert wird, ist die positive

Rolle von Religionen.« (Weizsäcker; Wijkman 2017, S. 28) Der Bericht fasst die nicht nachhaltigen Trends der im Anthropozän angelangten »verwirrten Welt« zusammen und fordert eine neue Aufklärung im Sinne einer neuen Philosophie der Balance, statt der weltweiten Exklusionen. Diese Balance lebt von einer Komplementarität statt Exklusivität der Weltwahrnehmung, wie sie etwa der Heisenberg'schen Unschärferelation zugrunde liegt, die zeigt, dass Teilchen zugleich Welleneigenschaften haben. Und so kommt auch im Kernstück dieses Berichts die Religion ins Spiel: »Komplementarität kann ein Türöffner sein, um Parallelen zwischen der modernen Physik und der östlichen Weisheit sowie den Religionen wahrzunehmen.« (Ebd., S. 185)

Und auch der WBGU zeigte sich in seiner Beratung der Bundesregierung optimistisch, »dass in wachsenden Teilen der Weltbevölkerung Werthaltungen entstehen oder an Bedeutung gewinnen, die dem Schutz der natürlichen Umwelt einen zentralen Stellenwert einräumen.« (WBGU 2011, S. 4) Da ist es nur folgerichtig, wenn der katholische Münchner Ethiker Markus Vogt daran anknüpft und die institutionelle Verankerung spiritueller und religiöser Reflexion in internationalen Institutionen anregt: »I propose the establishment of a think tank for culture and religions at the International Panel on Climate Change (IPCC), enabling us to gain a better understanding of the spiritual and cultural knowledge that is necessary to motivate people in different cultural contexts to contribute to the protection of our climate and to the adaptation towards environmental change.« (Vogt 2018, S. 62)

Religion, Spiritualität und ökonomisch-soziale Nachhaltigkeit

Religion und Spiritualität werden auch als Faktoren im Zusammenhang der Herausforderungen einer ökonomischen und sozialen Nachhaltigkeit thematisiert. Die Suffizienzdebatte will bekanntlich dafür sensibilisieren, dass gelingendes Leben mit kulturellen Veränderungen verbunden ist, mit lohnender Orientierung am »Maßhalten«, an »weniger«, »langsamer« und »anders« – alles Ansätze, wie sie sich in den Religionen der Welt finden. So sehr Webers Thesen über den Zusammenhang von Religionssystemen und Wirtschaftserfolg in den letzten bald hundert Jahren debattiert wurden, so abwegig scheint es vielen, für unsere Zeit ein realpolitisches Miteinander von Spiritualität und Wirtschaft zu fordern. Und doch tut sich auch hier bisher Unerhörtes. In der Diskussion über die Entwicklungspolitik im derzeit besonders im Fokus stehenden und gerne als »Chancenkontinent« titulierten Afrika kam es in den vergangenen Monaten zur von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen Nagelprobe. Der aktuelle Bundesentwicklungsminister Gerd Müller hat mit einem »Marshallplan mit Afrika« von sich Reden gemacht. Eine zentrale Säule soll dabei die wirtschaftliche Zusammenarbeit sein – schließlich befinden sich 50 Millionen afrikanische Jugendliche in unsicheren Arbeitsverhältnissen, die Hälfte der jungen Menschen hat gar keinen Job. Da ist die Rechnung vor dem Hintergrund der demographischen Entwicklung einfach: Afrika braucht jährlich rund 20 Millionen neue Arbeitsplätze. Für unseren Zusammenhang stellt sich die Frage, ob für den wirtschaftlichen Erfolg spirituelle Dispositionen der afrikani-

schen Bevölkerung eine Rolle spielen. In diesem Kontext hat Günter Nooke als persönlicher Afrika-Beauftragter der Bundeskanzlerin wie des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) im Frühjahr 2018 den Bericht von einer Reise einer kleinen Expertengruppe im Februar 2018 nach Ghana und Kamerun vorgelegt. Darin wird festgehalten: »Tradition, Kultur und Religion sind zentrale Wertressourcen in Afrika und somit auch entscheidend für das Verständnis von wirtschaftlicher Entwicklung und gesellschaftlichem Zusammenleben. Gleichzeitig verkörpern sie auch wesentliche Macht- und Einflusststrukturen. Die Rückmeldung einiger Gesprächspartner, dass zum ersten Mal seit über 20 Jahren jemand zu ihnen gekommen sei, um ihnen einfach nur zuzuhören – ohne Geld, ohne eine Agenda – weist möglicherweise auf ein grundsätzliches Manko der Entwicklungszusammenarbeit in ihrer gegenwärtigen Form hin.« (Nooke et al. 2018, S. 4) Was den Bericht besonders wertvoll macht, ist eben das, was die Delegationsmitglieder »gehört« haben und was darum hier im O-Ton wiedergegeben sei:

- »Nichts, gar nichts, passiert einfach so. Alles hat eine spirituelle Bedeutung.« (National Peace Council/Ghana)
- »Ein Unternehmer kann erfolgreich sein, wenn er die spirituelle Dimension in sein Unternehmen integriert und selbst eine spirituelle Autorität ist. Wir nutzen das Chiefsystem als ein Netzwerk.« (Kamerunische Unternehmer, die in Deutschland studiert haben.)
- »Traditionelle religiöse Autoritäten sind von ihrem Wesen her Bewahrer und nicht Innovatoren. Aber Entwicklung und Innovation braucht auch Bewahrung und muss mit ihr ins Gleichgewicht gebracht werden.« (Kamerunische Unternehmer, die in Deutschland studiert haben)
- »Die Weisheit der lokalen afrikanischen Religionen mit ihrer Wahrnehmung der Natur als belebt und heilig und ihrer Verbindung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen ist eine entscheidende Ressource für den Schutz der natürlichen Lebensräume und für langfristige nachhaltige Entwicklung.« (National Peace Council Ghana)
- »Die Spiritualität der Menschen darf nicht angegriffen oder bedroht werden durch Logiken, die von außen kommen. Wenn die spirituelle Tradition erhalten bleibt und nicht unter Druck gesetzt wird, bleibt sie stark genug, um sich an manchen Stellen verändern zu können, ohne deswegen ganz aufgegeben werden zu müssen.« (Gender-Beauftragte der Brong-Ahafo Region in Ghana)
- »Spirituelle Autoritäten verbinden Menschen mit ihrer Geschichte und Identität. Ihre Autorität kommt von Gott. Die spirituelle Tradition stattet Menschen mit Anerkennung und Selbstachtung aus. Heilige Orte sind immer mit Ahnen verbunden. Heute ist der Ausgleich zwischen der Gemeinschaft und dem Individuum gestört. Individuum und Gemeinschaft sind nicht mehr ausgeglichen, ausbalanciert.« (Gesprächsrunde mit traditionellen Chiefs bei der Konrad-Adenauer-Stiftung Jaunde in Kamerun)
- »Wir brauchen religiöse Bildung, um sprach- und dialogfähig zu sein und uns über unsere Traditionen und Glaubensbekenntnisse friedlich austauschen zu können. Auf dieser Grundlage der geklärten eigenen Traditionen kann darüber verhandelt werden, wie der

Wandel gedeutet und integriert werden kann. Die spirituellen Traditionen dürfen nicht abgerissen, aber sie können integriert werden.« (ACADIR – Interreligiöses Dialogforum in Kamerun)

- »Glaubst du an Fluch? Und glaubst du an Segen?« (Gesprächsrunde mit Chiefs aus dem Kameruner Grasland)
- »Alles ist spirituell und hat eine geistliche Bedeutung« (Gesprächsrunde mit Chiefs aus dem Kameruner Grasland) (ebd., S. 8f.).

Solche Einlassungen befremden in der Entwicklungszusammenarbeit und lassen manchen Helfer hilflos zurück; auf der anderen Seite dürfte sich mancher Gesprächspartner unverstanden fühlen. Der Bericht zeigt eindrücklich, wie existenziell wichtig spirituelle Aspekte den Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmern in Ghana und Kamerun waren. Entwicklungszusammenarbeit muss würdigen und verstehen lernen, dass sie (nicht nur) in Afrika in einem gesellschaftlichen Zusammenhang agiert, in dem die materiellen und die spirituelle Ebenen in einer Weise miteinander verflochten sind, die sich einer säkularen Sichtweise entzieht.

Die Kooperation des BMZ mit Religionen

Für die Entwicklungspolitik des BMZ spielte bis zur Verabschiedung der SDGs 2015 Religion keine eigenständige Rolle (vgl. zum Folgenden Stierle 2016); nach wie vor sucht man sie auch in den entwicklungspolitischen Handbüchern vergebens. Die Zusammenarbeit mit den Kirchen ist intensiv, aber lose: Die kirchlichen Zentralstellen entscheiden auf der Basis der Förderrichtlinien selbstständig über den Einsatz der Mittel. Vor diesem Hintergrund überraschte es, dass das BMZ 2016 mit einer Strategie zur Zusammenarbeit von Religionen und Entwicklungspolitik im Sinne der SDGs an die Öffentlichkeit trat.

Zu den Gründen, die vorgebracht werden, die Beiträge der Religionen im Blick auf nachhaltige Entwicklung stärker zu berücksichtigen, gehören: Religionen sind oft der Schlüssel für die Deutung von Veränderungen und von leitenden Orientierungen; sie nehmen Partei für Bedürftige, sie sind Agenten des Wandels und der Bewahrung zugleich; sie stehen als Befreiungstheologien für empowerment und soziale Bewegungen; sie fördern Ethik und Erfolg, stiften Identität, stärken Resilienz, geben Heimat und Orientierung, sind als Ressource und Netzwerke nützlich; sie helfen, fehlerhafte Projektdesigns zu vermeiden und bringen den langen Atem für Veränderungen mit – und oft ist eine Arbeit vor Ort ohne Kooperation mit Religionen ohnehin kaum möglich; sie stehen für Werteorientierungen der Partner; und schließlich: Religionen haben Geld. So führen im muslimischen Bereich die Gläubigen eine Armensteuer (Zakat) in Höhe von ca. 600 Milliarden US-Dollar jährlich ab – dem BMZ sollen im kommenden Haushalt 9,4 Milliarden Euro zur Verfügung stehen. Kurz: Programme, die Glauben und Religion ignorieren, werden zunehmend als weder sinnvoll noch wirksam erkannt. Das gilt auch dann, wenn der Lernweg für ein der Dogmatik der Aufklärung ver-

pflichtetes Denken unwegsam und befremdlich ist. Nicht Religion und Spiritualität sind ein Sonderfall der Entwicklungszusammenarbeit, sondern Europas Säkularismus. Es wird einstweilen weiterhin vorkommen, dass ein afrikanischer Chauffeur sich nicht auf die vom TÜV übernommenen Wartungsintervalle des neuen Krankenwagens verlassen will, sondern zusätzlich auf das in die Reifen gestreute Pulver der »Antistacheln« des Kugelfischs. Oft werden Religionen als Problem und Hindernis wahrgenommen. Allein: Sollten sie Teil des Problems sein, dann müssen sie Teil der Lösung werden. Und im Übrigen sprechen die Fakten in der World Values Survey eine klare Sprache: In Subsahara-Afrika erbringen religiöse Institutionen über die Hälfte aller Leistungen im Bereich Bildung und Gesundheit. Vier von fünf Menschen in den Partnerländern ist Religion sehr wichtig. In Nigeria sagen 99,7 Prozent der Befragten, dass sie an Gott glauben. 99,2 Prozent besuchen einmal pro Woche einen Gottesdienst. 81,9 Prozent halten Politiker und Politikerinnen, die nicht an Gott glauben, für eines öffentlichen Amtes untauglich. Für weiße Experten hat all das die längste Zeit nichts zur Sache getan, was zählte, war die technische und finanzielle Zusammenarbeit. Diese einseitige Perspektive lässt sich immer weniger rechtfertigen. Für die Entwicklungsexpertin Anne-Marie Holenstein, die die Aufnahme des Themas nach 2001 mit vorangetrieben hat, ist der Mangel an Wissen und Austausch mit den Glaubensgemeinschaften dieser Welt ein »großer blinder Fleck« im Entwicklungsdenken (Holenstein 2010, S. 64).

Kritik an der BMZ-Kooperation mit Religionen und Konsequenzen

Die national und international weiter bestehenden Bedenken, das Thema Religion und nachhaltige Entwicklung zu verbinden, sollten natürlich nicht weniger ernst genommen werden als das Pulver des Kugelfischs. Zu Recht wird festgehalten: Religionen verschärfen Konflikte, sie legitimieren Gewalt, sie tendieren zu Geronto- statt Demokratie, sind hierarchisch, verhindern Gleichberechtigung und empowerment, blockieren mit dem Hinweis auf ein besseres Leben nach dem Tod zukunftsweisendes Engagement im Diesseits, sie vergeuden Gelder für Kirchensäle statt Hühnerställe und verleumden andere. Kritiker verweisen auf die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion, sehen in der Religion ein unaufgeklärtes Phänomen auf dem Weg ins Museum der Menschheit. Um Entwicklungspolitik zu managen, müsse man Politik und Recht, Wirtschaft und Technik verstehen, aber nicht Religion, zumal der Staat ja religiöse Neutralität zu wahren habe. Wozu braucht, wer Menschenrechte hat, Religion?

Die Wirkung von Religion scheint ambivalent. Und doch gibt es Ansätze, aus dem »sowohl als auch« herauszukommen. Viel ist derzeit die Rede von religiösen Konflikten. Werden sie nicht auf öffentlichen Plätzen ausgetragen? Kategorisierungen, die monotheistischen Religionen – insbesondere »dem« Islam – Gewaltaffinität, Misogynie und Menschenrechtsverachtung zuschreiben, haben Konjunktur. Für das Urteil über »Religion« ist in der Konfliktforschung allerdings entscheidend: Religionen werden nicht als Brandursache gesehen, sondern als Brandbeschleuniger (Hasenclever 2016). Gelegentlich artikuliert sich in der religionssskeptischen Debatte ein Denken, das die negative Religionsfreiheit, also die Freiheit

keine Religion anzunehmen, über, nicht neben die positive Religionsfreiheit stellt. Die Frage, ob es religiösen Fundamentalismus nicht nährt, wenn man Religion nicht respektiert, sondern geringschätzt, stellt sich nicht. In Gesprächen kann es schon mal zu einer Verwechslung der weltanschaulichen Neutralität des Staats mit seiner Werteneutralität kommen. Die Funktion der Legitimierung und Orientierung der Entwicklungszusammenarbeit nehmen in diesen Diskursen die Menschenrechte ein. Die These, dass der Dialog zwischen säkularen und religiösen Orientierungen über Begründung und Verständnis der Menschenrechte selber ein Beitrag zum Schutz und zur Verwirklichung und Weiterbildung ihrer Prinzipien sein könnte, ist vielen ein fremder Gedanke. Im Wissen um solche Rückfragen bleibt es ein Anliegen des BMZ, auch die Religionen systematisch bei der Umsetzung der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung einzubeziehen, zumal sie längst selber einen wichtigen Beitrag zu den Entwicklungszielen leisten. Der Weg heraus aus der Ambivalenzfalle setzt bei den Nachhaltigkeitspotenzialen der Religionen an und bedarf klarer Kriterien und überzeugender Beispiele (GIZ 2015). Die Leitfrage dabei ist nicht: Was kann das BMZ für Religionen tun? Sondern: Was können Religionen zu einem gelingenden nachhaltigen Leben beitragen? Im BMZ werden neuerdings Fragen wie diese diskutiert: Wo kann religiöse Spiritualität zu eng materialistisch-technische Horizonte der Entwicklungszusammenarbeit erweitern? Wo gelingt es in Kooperation mit Religionen, der Lebenswirklichkeit in den Partnerländern näherzukommen? Wie bewährt sich eine menschenrechtsorientierte Entwicklungspolitik in anderen kulturellen und religiösen Kontexten?

Wiederentdeckung der Spiritualität in der ökumenischen Diskussion

Auch aufseiten der Kirchen befasst man sich zunehmend intensiver mit der Frage, was ihr spezifischer Beitrag für eine Transformation zur nachhaltigen Entwicklung sein könnte. Eine »Grüne Reformation« wird gefordert (Biel et al. 2017). Christen verstehen, was »dominium terrae« im Schöpfungsbericht wirklich meinte und was nicht (Jähnichen 2016). Sie entdecken neu, dass Religion nicht nur die Vernunft anspricht, sondern auch die Herzen und vor allem die Seele. Religion orientiert mit Kosmologien und Narrativen, birgt Resilienzkräfte und Mitleidensfähigkeit, trägt mit Motivationen und Visionen. Welch eine Ressource der Transformation, Welch eine Gegenmacht zu allem, was sich nicht nachhaltig entwickelt auf unserem Planeten! So der Tenor eines unter dem Titel Religion in the Anthropocene 2017 erschienenen und vom Ratsvorsitzenden der EKD mit einem Vorwort bedachten Sammelbands zur Zukunft der Religion im neuen, von Menschen bestimmten Erdzeitalter (Deane-Drummond et al. 2017). Was die notorischen Motivationsprobleme in der Umweltethik angeht, konstatiert darin der niederländische Ethiker Christoph Baumgartner, dass es nicht nur eines vereinzelt und vernetzten Handlungsansatzes bedürfe, sondern einer sozialen Einheit mit einem Gruppen, Grenzen und Generationen übergreifenden Ethos (ebd, S. 53ff.) – wer sollte da nicht an eine Religion mit Schöpfungsverantwortungsethos denken? Entsprechend hält der norwegische Philosoph und Religionswissenschaftler Sigurd Berg-

mann fest: »The role of religion remains crucial in the age of the Anthropocene – for the earth, our common home, and our common future.« (Ebd., S. 84)

Auch ökumenische Erkenntnisse und gemeinsame Anliegen werden im Lichte der SDGs neu entdeckt. Unbestritten ist, dass die Anfänge der ökumenischen Bewegung auf spirituelle Impulse zurückgehen. Kirchen erinnern sich, dass auf der Konferenz über Wissenschaft und Technologie für eine menschliche Entwicklung 1974 in Bukarest das Leitbild einer »Just, Participatory and Sustainable Society« (JPSS) formuliert wurde, das als Wegbereiter des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) angesehen werden kann (Stierle et al. 1996, S. 242ff.). Kurz darauf hieß es im Schlusskommuniqué der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Nairobi 1975: »Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.« (Krüger; Müller-Römheld 1976, S. 1) Früh wurde in der Ökumene gefragt: Betreffen die globalen Analysen der »Grenzen des Wachstums« die Armen gleichermaßen wie die Konsumenten der Industrieländer? Wäre nicht das Hinterfragen der bestehenden Schranken ökonomischer und demokratischer Partizipation entscheidend für die Suche nach einer gerechten und ökologisch verantwortbaren politischen Ökonomie? Fragen der Spiritualität und der globalen Ungerechtigkeit verbanden sich in den Stellungnahmen einer Konferenz über Glaube, Wissenschaft und die Zukunft, die 1979 am MIT in Boston abgehalten wurde: »Überlebensfähigkeit ist eine Bedingung von sozialer Gerechtigkeit. Die massive Verschwendung der globalen Ressourcen durch die industrialisierten Länder ist selbst der entscheidende Hinderungsgrund für eine substantielle Reduktion der globalen Ungleichheit und Massenarmut. Die Verschwendung einiger steht nicht beziehungslos neben dem Mangel anderer. In den industrialisierten Ländern vermittelt das Konzept der Überlebensfähigkeit die Basis für eine kritische Beurteilung von verschwenderischem Verbrauch von nicht-erneuerbaren Ressourcen, einer einseitigen Abhängigkeit von materiellem Wachstum auf Kosten von Spiritualität und Gerechtigkeit, und eines zunehmenden Trends hin zu nicht-partizipatorischen, komplexen Organisationen.« (Stierle et al. 1996, S. 184) Recht bald zeigte sich in der ökumenischen Diskussion, dass Spiritualität in einem umfassenden ökologischen, aber auch sozialen Sinn als Haltung interpretiert wird, die mit Macht auf Veränderung ungerechter Zusammenhänge dringt. So widmete sich 1981 in Sheffield eine Konsultation über »Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche« mit einer der breitesten Basisbeteiligungen in der Geschichte des ÖRK den Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Zielrichtungen des Befreiungskampfs gegen das eine web of oppression, in dem Rassismus, Sexismus und Klassismus miteinander verwoben sind: »Wir halten daran fest, daß Spiritualität der Urquell unserer Aktivitäten zugunsten von Freiheit und Gerechtigkeit ist. Spiritualität und Aktion sind nicht zwei voneinander getrennte und voneinander entgegengesetzte Dimensionen unseres Lebens, sondern, da unser Handeln seine Inspiration aus dem Glauben empfängt, findet unser geistliches Leben seine Erfüllung, wenn wir uns an Kämpfen für die Befreiung und das Leben in der ganzen Welt beteiligen.« (Ebd., S. 155) Im Zusammenhang mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus (1969–1998) haben der ÖRK und seine Mitgliedskirchen dann gleichsam am eigenen Leib erfahren, wie müh-

sam und zugleich unverzichtbar es ist, transformative Spiritualität in Machtkonflikten lebendig zu halten; sie scheint schal ohne den Mut zu Konflikten und die Bereitschaft zur Umkehr (vgl. Rüppell 2017, S. 41ff.). Diese Erinnerung ist nicht nur mit Blick auf Schellnhubers eingangs zitierte Lagebestimmung relevant, sondern auch deshalb, weil nicht nur der Club of Rome in seinem aktuellen Bericht auf die eminenten Spannungen verweist, die innerhalb der 17 SDGs angelegt sind. Die Weltkonvokation des ÖRK 1990 in Seoul gilt als Meilenstein des in Vancouver 1983 angestoßenen JPIC; dieser wiederum »muß in seinen Ursprüngen als eine spirituelle Basisbewegung verstanden werden« (Barth 1993, S. 95). Mit zehn Affirmationen wurden in Seoul gleichsam 20 Jahre ökumenisch-sozialethischer Reflexion zusammengefasst. In Grundüberzeugung VIII wird formuliert: »Wir bekräftigen, daß die Erde Gott gehört. Das Land und die Gewässer bedeuten Leben für die Menschen, ja für alles, was lebt, heute und in Zukunft. Doch Millionen sind ihres Landes beraubt und leiden unter der Verschmutzung des Wassers; ihre Kultur, ihre Spiritualität und ihr Leben werden zerstört.« (Stierle et al. 1996, S. 103) Der Frage einer ökologischen Ethik widmete die Vollversammlung von Canberra 1991 im Vorfeld der Rio-Konferenz von 1992 eine ganze Sektion. Deutlich wurde darin einerseits das Erschrecken über den kurzen menschheitsgeschichtlichen Zeitraum, in dem ein globaler Ökozid in den Rahmen des Möglichen gerückt ist und andererseits die Rückbesinnung auf schöpfungstheologische und spirituelle kulturelle Schätze der Menschheit, die es für eine Transformation zur Nachhaltigkeit zu heben gelte: »Durch unsere Beschäftigung mit einer geistzentrierten Schöpfungstheologie sind wir zu einem tieferen Verständnis gelangt. Das Erbe der Urvölker und der nichtwestlichen Kulturen, insbesondere derjenigen, die ihre Spiritualität des Landes bewahrt haben, kann uns allen neue Einsichten vermitteln.« (Stierle et al. 1996, S. 547) Die südkoreanische Theologin Chung Hyun Kyung hielt einen in westlichen Kirchenkreisen seinerzeit scharf kritisierten Vortrag zum Hauptthema der Vollversammlung »Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung«. Sie interpretierte das Gebet: »Komm, Heiliger Geist ...« als Erfahrungsmöglichkeit einer »spirituellen Transformation«, als inspirierte Bearbeitung einer spirituellen Krise. Für drei Zukunftsbereiche der Menschheit forderte sie eine »Unterscheidung der Geister«. Die Menschheit agiere dann vom Gott des Lebens inspiriert, wenn sie vom Anthropozentrismus zur Lebensbezogenheit zurückfindet. Die Menschen haben die Erde zu lange ausgebeutet und vergewaltigt, jetzt beginne die Erde, sich zu rächen. Eine zweite transformative Spiritualität betreffe den Übergang vom Paradigma des Dualismus zum Paradigma der Verknüpfung. Überleben heiße, nicht in einem trennenden Dualismus, sondern in einer kooperativen Weise zu leben. Den dritten Wandel beschrieb sie als Übergang von einer »Kultur des Todes« zur »Kultur des Lebens«. Durch Machtdemonstration und Vernichtung des Gegners würde man nie Frieden erreichen (vgl. Müller-Römheld 1991, S. 52ff.).

Mit seiner Enzyklika *Laudato si'* von 2015 stellt auch Papst Franziskus einen Zusammenhang von spiritueller Haltung, sozialer Armut und Umweltzerstörung heraus und versucht, im Sinne einer »integralen Ökologie« auf die SDG-Debatte und die Klimadiskussion Einfluss zu nehmen. Dafür müssten Fortschritt und Entwicklung im Einklang mit der Schöpfung definiert und ethisch verantwortete Wege des Wachstums gegangen werden: »Die

ökologische Kultur kann nicht reduziert werden auf eine Serie von dringenden Teilantworten auf die Probleme, die bezüglich der Umweltschäden, der Erschöpfung der natürlichen Ressourcen und der Verschmutzung auftreten. Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Erziehungsprogramm, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden.« (Papst Franziskus 2015, Ziffer 111) Unter der Überschrift »Die ökologische Umkehr« schreibt er: »Ich möchte den Christen einige Leitlinien ökologischer Spiritualität vorschlagen, die aus den Überzeugungen unseres Glaubens entspringen, denn was das Evangelium uns lehrt, hat Konsequenzen für unsere Art zu denken, zu empfinden und zu leben. Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern.« (Ebd., Ziffer 216) Auch der Papst teilt die Hoffnung auf einen globalen Werte- und Haltungswandel: »Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen.« (Ebd. 2015, Ziffer 240)

Den Beitrag der EKD fasst aus Anlass des UN-Gipfels 2015 in New York die Studie »... damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen« (EKD 2015) zusammen. Ausgehend von einer ökumenischen »Theologie des Lebens« werden Handlungsempfehlungen zu einer sozial-ökologischen Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft entwickelt. Hier wird die Erwartung ausgedrückt, dass die Agenda 2030 Transforming our World auf die eine große sozial-ökologische Transformation zu einer weltweiten menschenrechtsbasierten und schöpfungsfreundlicheren Entwicklung hinführen kann. Was den Beitrag der Gemeinden zu einer Transformation zur Nachhaltigkeit angeht, ist eine auch auf ökumenische Beispiele verweisende EKD-Seite im Internet im Aufbau, auf der entsprechende Initiativen vorgestellt werden: »Nachhaltigkeit als spirituelle Frage und als Aufgabe für Gemeindeentwicklung zu verstehen, ist eher selten. Aber auch dafür gibt es bereits erste interessante Projekte und Initiativen.« (EKD 2018)

Von der Unterscheidung der Geister

Vergleicht man allein die kirchlichen Stimmen weltweit mit der säkularen Entwicklungsdebatte, so fallen spezifisch Profilierungen auf, die das Interesse wecken für einen weiteren interreligiösen Horizont. Das ist zum einen die Frage nach dem Gewicht, das sogenannte »*people-centred*«- oder »*community based*«-Ansätze im Vergleich mit den internationalen Strukturen und Rechtsordnungen haben. Anders gesagt: Kann davon ausgegangen werden, dass Demokratie und Menschenrechte unabhängig von lokalen Lebenswirklichkeiten abstrakt Anerkennung fordern und gewinnen können? Hier warten spannungsvolle Debatten. Zum anderen geht es um das Verhältnis institutionell ausdifferenzierter und professioneller Ansätze (zum Beispiel der Staaten und öffentlichen Verwaltungen) gegenüber ganzheitlichen, missionarisch-diakonischen, konkreten, transformativen Aufgaben vor Ort. Auch finden sich im Spiritualitätsdiskurs offensichtlich konfliktive Haltungen, Aufforderungen

zur Umkehr oder »einseitige« Parteinahmen, die vor allem in den religiös inspirierten Zusammenhängen pointiert vorgetragen werden. Ein Geist der Gier kann dann einem der Kooperation gegenüberstehen. Es ist also nicht so, dass sich neuerdings ein religiöser Geist in die Debatten mischt, sondern eher so, dass ein bereits verbreiteter *spirit* als Geisteskindschaft thematisiert und in Frage gestellt wird. Geist-Losigkeit ist keine Alternative. Die spirituelle Krise zeigt sich, im Geist des Anthropozentrismus, des objektivierenden Dualismus oder des gegenseitigen Übertrumpfens. Es geht also gar nicht um Spiritualität, sondern um die Frage der Unterscheidung von lebensfeindlichen und lebensfreundlichen Geistern, oder mit den oben gehörten Worten aus Kamerun zugespitzt: von Fluch und Segen. In jedem Fall ist der »Geist« des Handelns der Schlüssel zum Umgang mit Natur und Menschen, mit Geld und Technik. Immer wieder werden transformative Anliegen nachgerade als »Wesen der Religion« wahrgenommen (Imhof 2012, S. 111, mit Verweis auf Charles Taylor). Teil des Transformativen sind dabei Respekt und Bewahrung, Vertrauen auf Bewährtes, die heilsame Unterbrechung von Alltags- und Marktlogiken, die Tabuisierung mancher Bereiche und die Grundeinstellung, eher Pilger auf dem Weg, als Besserwisser aus dem Flugzeug zu sein. Wenn Verhalten davon abhängt, welche Haltung einen leitete, ja was einem Halt gibt, dann können Religionen und Kirchen mit eigenständigen Pointierungen zu der mit den SDGs ausgerufenen neuen globalen Partnerschaft beitragen. Die Glaubwürdigkeit der im Zentrum der Agenda 2030 stehenden globalen Partnerschaft(en) für nachhaltige Entwicklung entscheidet sich an Fragen der Legitimation und Partizipation, der Transparenz und Rechenschaft darüber, ob die Lebensstile universalisierbar sind. Jede Haltung hat eine spirituelle Bedeutung. Nichts passiert einfach so.

Literatur:

- Barth, H.-M. (1993): Spiritualität, Bensheimer Heft 74, Ökumenische Studienhefte 2, Göttingen.
- Beringer, A. (2018): Evangelische Spiritualität im Dienst der Nachhaltigkeit. Unterwegs zu einer zeitgemäßen reformatorisch-transformativen Glaubenspraxis, in: Zimmerling, P. (Hrsg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 2: Theologie, Göttingen, S. 65–88.
- Biel, M.; Kappes, B.; Wartenberg-Potter, B. (2017): Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg.
- BMZ (2016): Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit, Bonn; Berlin.
- Deane-Drummond, C.; Bergmann, S.; Vogt, M. (Hrsg.) (2017): Religion in the Anthropocene, Eugene.
- EKD (2015): »... damit sie das Leben und volle Gentige haben sollen«. Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, EKD-Texte 122, Hannover.
- EKD (2018): Nachhaltigkeit als spirituelles Thema [www.ekd.de/nachhaltigkeit-in-kirchengemeinden-32362.htm ; 04.05.2018].
- Franziskus, Papst (2015): Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- GIZ (2015): Mehr als alles. Der Beitrag von Religionsgemeinschaften zur nachhaltigen Entwicklung [www.giz.de/fachexpertise/downloads/giz2015_SVWerteReligion_Broschuere_DE.pdf; 04.05.2018].

- Hasenclever, A. (2016): Zwischen Himmel und Hölle. Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten, in: Enns, F.; Weiße, W. (Hrsg.): *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* Münster, S. 53–74.
- Holenstein, A.-M. et al. (2010): *Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit*, Münster.
- Hösle, V. (1997): *Moral und Politik. Grundlaben einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München.
- Imhof, E. (2012): *Entwicklungszusammenarbeit und Religion. Fallstudie und ethische Reflexion zu einem angespannten Verhältnis*, Stuttgart.
- Jähnichen, T. (2016): Mehr Ehrfurcht bitte! Die Haltung des Christentums zum neuzeitlichen Rationalismus, in: *politische ökologie* 147, S. 48–54.
- Krüger, H.; Müller-Römheld, W. (Hrsg.) (1976): *Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK*, 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a.M.
- Müller-Fahrenholz, G. (2010): *Friede mit der Erde*, Frankfurt a.M.
- Müller-Römheld, W. (1991): *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991*, Frankfurt a.M.
- Nooke, G. et al. (2018): *Kulturelle und religiöse Dimension von Nachhaltigkeit in Afrika anhand der Länderbeispiele Ghana und Kamerun. Bericht einer Delegationsreise im Februar 2018* (unveröffentlicht).
- Raiser, K. (2010): *Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*, Frankfurt a.M.
- Rüppell, G. (2017): *Transformative Spiritualität – Auftrag und Wunsch*, in: *epd-Dokumentation* 50–51, S. 37–43.
- Schellnhuber, H. J. (2015): *Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff*, München.
- Stierle, W. (2016): *Unterschätzte Treiber der Transformation. Religionen im Entwicklungsdiskurs*, in: *politische ökologie* 147, S. 26–33.
- Stierle, W.; Werner, D.; Heider, M. (Hrsg.) (1996): *Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996*, Rothenburg.
- Vogt, M. (2018): *Theological perspectives in the ethical debate about climate change*, in: Leggewie, C.; Mauelshagen, F. (Hrsg.): *Climate Change and Cultural Transition in Europe*, Leiden; Boston, S. 60–81.
- Volf, M. (2017): *Zusammen wachsen. Globalisierung braucht Religion*, München.
- WBGU (2011): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten* Berlin.
- Weber, M. (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- Weizsäcker, E.; von Wijkman, A. (2017): *Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen*, München.

Christliche Perspektiven. Orientierungspunkte

Das Wasser der Nachfolge: Ein Manifest

Wolfgang Lucht

Narratio

Was auf der Erde geschieht, ist ohne Beispiel. Wir sind an einen Punkt gelangt, an dem wir verantwortlich sind für ökologische Verwüstung und Vernichtung in planetarem Ausmaß. Dies fordert uns heraus in allem, was wir sind. Wir ziehen die Schöpfung, das große Erbe der Evolution, mit in den Strudel. Als Einzelne tragen wir in unterschiedlichem Maße dazu bei, aber unser Handeln addiert sich zu einer Krise, welche die Grundfesten der Welt untergräbt. Es geht jetzt um das Ganze: das Ganze der Erde und des Menschen, also um das Ganze der Welt. In einer Welt der Vernichtung kann kein Heil entstehen.

Was sagen die Kirchen zu dieser Krise der Welt? Was sagen wir als Christen?

Die Biosphäre der Erde, eingebettet in Atmosphäre und Ozean, getragen von Böden und toten Gesteinen, ist die Welt des Lebendigen. Sie ist die Ökosphäre, in der wir leben. Uns Menschen erscheint sie groß und unermesslich, aber sie ist eine schmale Schicht, ein dünner Film an der Oberfläche unseres Planeten. Sie enthält alles, was uns trägt und ausmacht: Reichtum des kostbaren Lebens, komplex miteinander verbundene ökologische Netzwerke des Lebendigen, eine vielgestaltige Realität voller Zusammenhänge und Schönheit. Aber weil sie so dünn ist, kann sie durch uns, eine zahlreich gewordene, technologisch mächtige Menschheit degradiert, zerstört und verwüstet werden. Das Buch der Erde wird von uns überschrieben, ebenso wie das Buch des Lebens. Diese Entwicklung ist weit fortgeschritten, aber ihr größter, der tödlichste Teil steht noch bevor. Der weitere Verlauf hängt von Entscheidungen ab, die wir heute treffen müssen, von dem Standpunkt, den wir heute einnehmen, und von den Folgerungen, die wir heute ziehen. Wir können nicht länger wegsehen und absehen von dem, was geschieht.

Das komplexe System Erde, unser einzigartiger Planet, reagiert auf unsere gesellschaftlichen Prozesse nach den Gesetzen der Natur. Die Erde steht durch uns an der Schwelle des Ausbruchs aus dem der Zivilisation so überaus günstigen Klima unserer warmen Zwischenzeit, der Jetztzeit: dem einzigen Klima, das die Menschheit seit Beginn der Zivilisation erlebt hat. Alles in der Umwelt verschiebt sich, wenn wir das Klima zu stark erwärmen. Die Strömungen von Atmosphäre und Ozeanen verändern sich und ordnen sich neu. Daraus folgt eine planetare Umordnung aller Verhältnisse. Im heißen Klima eines Treibhausplaneten ist kein rechter Platz für das Leben, wie wir es heute kennen. Die Erde gerät in einen Zustand, den sie natürlicherweise niemals eingenommen hätte.

Durch die Vernichtung ihrer Lebensräume nehmen wichtige Tier- und Pflanzenarten bereits so stark in ihrer Zahl ab, dass kein Wort des Erschreckens es zu beschreiben vermag. Zu viele der großen Säugetiere, die so tief mit uns, unseren Träumen und Hoffnungen ver-

bunden sind, sind zurückgedrängt auf Reservate und Schutzgebiete. Das stille Sterben der Insekten und Amphibien, der Fische und Wälder und der Landschaften schreitet voran. Die allgemeine Vergiftung der Umwelt mit Materialien und Substanzen hinterlässt überall nie mehr zu tilgende Spuren. Der Reichtum, die Schönheit und die Funktion zu vieler Arten werden vernichtet. Während wir in unseren Häusern sitzen, stirbt ein Teil der Schöpfung. Was ausgestorben ist, kehrt niemals zurück.

Was sagen die Kirchen zu dieser Krise der Welt? Was sagen wir als Christen?

Wir sehen durch die moderne Naturwissenschaft seit über zweihundert Jahren den Planeten erstmals als das komplexe lebendige Gebilde, das er nach einer langen Erdgeschichte ist. Gleichzeitig sehen wir seit mehr als hundert Jahren die fundamentale Bedrohung, die durch uns allen Weltbeziehungen bevorsteht, und damit auch uns selbst. Noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit gab es ein solches, von uns selbst verursachtes globales Ausmaß der Umwelterstörung. Keine Region der Erde ist davon ausgenommen. Kein lebendiges Wesen kann ihr entgehen. Keine Gesellschaft der Erde wird nicht in ihren Fundamenten davon betroffen sein. Wir bewirken Zerstörungen in den ökologischen Grundlagen unseres Daseins, deren umwälzende Bedeutung für die Zukunft der Erde und der Menschheit nicht überschätzt werden können.

Aber sind wir Menschen nicht anders gemeint: als Teil der kosmischen Ordnung der Welt – und nicht als ihr Zerstörer? Sind wir nicht als Abbilder Gottes mit Freiheit und Erkenntnis ausgestattet, einen besseren Weg zu finden: als Teil des Werkes der Schöpfung – und nicht als ihr Vernichter? Für den Mitmenschen zu streiten, aber ebenso für das Recht der ganzen Schöpfung auf würdiges Leben statt Tod, allein daraus entsteht ein Ort für den Menschen in dieser Welt, der ihm gerecht wird. Würde des Menschen ist nicht denkbar ohne Würde der Natur, die wir ihr zusprechen und die ihr in der Schöpfung gegeben ist. Diese beiden Pfeiler der ganzen Welt sind unverzichtbare Komponenten unseres eigenen ganzen Daseins in ihr. Umkehr ist Voraussetzung für das Werk der Vergebung, der Gerechtigkeit und des Heils in dieser Welt, in der sich jeden Tag Geschichte vollzieht. Heute sind wir es, zu denen die Zeit spricht. Aber wir erkennen, so scheint es, die Worte noch nicht. Stehen wir auf für das Leben oder für den Tod?

Wer wegsieht von der tiefen Gefährdung der Integrität der Ökosphäre der Erde, als Lebensraum der Menschen und allen Lebens, der kann den Bund Gottes mit den Menschen nicht halten. Unser Wissen sagt uns, dass die Vernichtung von Lebensräumen voranschreitet: durch die Vergiftung der Welt; die erheblichen Veränderungen der biogeochemischen Kreisläufe der Erde und der Strukturen der Umwelt durch den Menschen; und durch die in Gang gesetzte übermäßig starke Erwärmung des Klimas durch unsere fortlaufende Entsorgung von Treibhausgasen in der Atmosphäre. Die Ursachen für diese Entwicklungen sind Verbrauch, Zahl, Konsum und Wachstum. Diese treffen auf Sorglosigkeit, kurzfristige Erwartungen, Unfähigkeit zum Blick für das Ganze und weit verbreitete schiere Not. Wenn wir das Wissen, das wir haben, missachten, so wird auch missachtet, was wir als Menschen sind.

Aber wir leben wie die Schlafwandler. Wir gehen durch die Zeit wie von uns selbst eingenommene Wesen, die nichts begriffen haben. Wir vertreten mit scheinbar klugen Argu-

menten atemberaubende Kurzsichtigkeit. Es führt zu etwas, das nicht nur verantwortungslos ist, sondern auch religionslos.

Was also sagen die Kirchen zur Umweltfrage? Was sagen wir als Christen?

Die Kirchen sprechen als große gesellschaftliche Organisationen, als Inhaberinnen ihr eigener Einstellungen und Infrastrukturen. Aber sie müssen sprechen vor allem auch als Kirchen Gottes. Vieles von dem, was gesagt wird zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, zu Klimaschutz und nachhaltiger Entwicklung ist notwendig und gut. Aber der Ernst der Lage ist noch immer nicht erkannt. Es geht nicht nur um Umkehr, sondern um Nachfolge. Diese ist nicht möglich, wenn die Schöpfung insgesamt nicht im Zentrum steht wie auf seine Weise der Mensch im Zentrum steht. Es ist nicht möglich, heute Christin oder Christ zu sein und nicht klar zu sprechen gegen das Sterben der Welt. Auf einem solchen Weg entstünde nur Verderbnis. Es geht bei der Rettung der Welt um eine Frage des Bekenntnisses.

Wir stehen an einem Scheideweg, der uns so grundlegend zu einer Entscheidung aufruft, wie es auf andere Weise durch den Massenmord in unserem Land der Fall war. Das neue, vom Menschen dominierte Zeitalter ist entweder ein Verwüstungs-Anthropozän der Verarmung und des Todes. Oder es ist eine Welt, zu der wir das Verhältnis gefunden haben, das für uns schon immer gemeint war: dass wir ein Teil der Welt sind. Nur dann gelingt uns eine Erfüllung der Verheißung, dass uns als Menschen Wege gegeben sind, in der Schöpfung verträglich zu leben. Unsere Sünden als Teil der Welt können nicht aufgehoben, sondern vergeben werden: aber nur, wenn wir versuchen, der Verantwortung gerecht zu werden, die aus der Nachfolge erwächst. Sie sind untrennbarer Teil dessen, dass wir vom Baum der Erkenntnis kosten durften. Sie sind das Gegenstück unserer Freiheit. Wir sind in unser Wissen nicht entlassen, um von der Schöpfung geschieden zu sein, sondern um ihr Teil zu sein. Dies vergessen wir fortwährend.

Dass es dabei für die Kirchen zunächst einmal insbesondere nur um den Nächsten gehe und dass des Menschen Recht in seiner Selbstaussgrenzung aus dem Paradies bestünde, dies wäre ein gigantisches Missverständnis des gesamten Schöpfungswerkes. Schon von Anfang an war dem Menschen vom Baum der Erkenntnis gegeben worden. Schon immer bedeutete dies, unsere Gottesebenbildlichkeit zu verstehen als diejenige, die uns Freiheit gibt, aber auch Verantwortung für das Ganze des eigenen Tuns in der Welt, die uns gerade deshalb niemand nimmt, weil sie uns gegeben wurde, damit wir uns zeigen im Werk. Das Werk der Welt ist ein größeres Werk als wir es uns in unserem Mühen vor Augen halten. Aber gerade Christinnen und Christen wissen dies in ihrem Glauben, es ist überall präsent. Unsere Blindheit führte uns beinahe zur Vernichtung, aber wir wurden gerettet und Gott hat uns einen Bund zugesagt. Es ist nicht an Gott, ihn zu halten, sondern an uns. Gott hat sich uns gegenüber ohnmächtig gemacht, aber nicht ohne sich der Welt zu zeigen, weil er uns nicht entbindet von unserem Beitrag zum Heil.

Nur so ist Pfingsten zu verstehen, dass wir plötzlich begriffen haben, dass es nicht um Christus geht, der gerettet ist, sondern um uns alle, die wir den Bund als Aufgabe erkennen können, aber unsere Freiheit haben, die wir uns nehmen. Dass Christus für uns gestorben

ist, weil wir nicht für ihn gegangen sind. Dass Gott uns in seiner Schöpfung ernst nimmt, indem er uns die Macht gegeben hat zur Erkenntnis. Und dass wir erkennen, dass es um uns geht und wir daher Kirche sind. Deren Botschaft aber, die in unsere Freiheit kommt, sie zu erkennen, ist, dass wir selbst in der Pflicht sind. Seitdem kommt der Glaube vom Hören, seitdem ist es unsere Aufgabe, unsere Verantwortung im Lichte der Verheißungen zu prüfen und nicht auf uns zu sehen, sondern auf das Ganze des Werkes der Welt, das sich in der Geschichte entscheidet. Welchen Nutzen hätte Gott von einer unterwürfigen Kirche? Er sucht eine Kirche, die ihren Namen verdient, weil sie von sich aus versteht, was das Werk ist. Dies bedeutet mehr als Besinnung, es bedeutet Nachfolge. Es bedeutet Glauben. Was geschieht, ist überall sichtbar für das offene Auge und den wachen Verstand, den wir alle besitzen. Aber wir müssen auch sprechen.

Darin erwächst die uns eigene Aufgabe. Die Gestaltung der Umwelt ist ein ökologischer Prozess. Er findet seine Grenzen dort, wo er die Schöpfung in ihrem Wesen betrifft. Wer den Kontakt zur Schöpfung verliert, verliert den Kontakt zu Gott. Für uns Christen ist der über uns gekommene Glaube das, was uns zurückverweist an unseren Ort in der Schöpfung und das, was unsere Aufgabe ist, die wir vom Baum der Erkenntnis essen durften, aus der Sklaverei in die Freiheit geführt wurden und an Pfingsten verstanden haben, dass wir die Heilsbotschaft als Auftrag erhalten haben. Eine Entscheidung steht an, woraus unser Bekenntnis besteht. Wie es zu verstehen sei. Was daraus folgt.

Uns ist verheißt, dass wir aufgenommen sein können in die Ordnungen der Schöpfung, ohne dass wir zurückgeben müssen die Früchte vom Baum der Erkenntnis: dass die Welt, weil sie real ist, zwar nicht geheilt, aber ihre Heilung das immer wieder notwendige Ziel sein kann, nach dem sich das Leben richtet und an dem wir nicht scheitern werden. Nur in dieser Bemühung um diesen Bund, der die ganze Welt, die Gesamtheit der Schöpfung aufgreift und uns befreit, sind wir doch wirklich Ebenbilder Gottes. Welche andere Bedeutung sollte dies sonst haben?

Nur mit diesen beiden Ecksteinen, der Würde des Menschen und der Würde der Schöpfung, die wir ihr zusprechen, lässt sich unser Dasein als Abbild Gottes überhaupt verstehen. Nur so können wir von uns aus den Bund halten, der uns rettet vor der Vernichtung. Nur so können wir die Freiheit finden, von der wir träumen, weil sie uns entspricht. Nur so kann man verstehen, dass Nachfolge ein Auftrag ist, dessen man sich nicht mit billigen Worten entledigt. Nur dann sind wir wirklich aufgenommen in Schöpfung, Bund und Nachfolge, wenn wir glauben, dass die Verheißung eines neuen Reiches Gottes, in dem Frieden herrscht, möglich ist: wenn wir den Bund aufrichtig halten. Dies ist ohne die Schöpfung nicht zu denken.

Diese Lage der Welt heute fordert uns in unserem ganzen Dasein heraus. Es fordert uns heraus als kosmische Lebewesen, die erwacht sind aus der Evolution heraus, ermächtigt sind durch Erkenntnis, und die sich nun zu vergessen drohen in ihrer eigenen Entwicklung. Nicht länger können wir Erzählungen davon erfinden, wer wir sind, ohne auf das zu hören, was gründliches Nachdenken über die Abläufe in der Welt uns lehrt. Die Zivilisation der Menschheit muss in einer Generation planetar werden, sich der Gesamtheit der Erde

bewusst werden und sich in ihrer Freiheit einfügen in das Heil, um das es von Anbeginn an ging und das Christus der Kirche verheißen hat, indem er voranging. Es ist neben ihrer Existenz der andere Zweck der komplexen Welt.

Propositio

- **Schöpfung.** Wenn wir die Schöpfung zerstören, wird Gott uns nicht helfen. Denn Gott ist in der Schöpfung. Wenn wir die Schöpfung zerstören, zerstören wir uns selbst. Wir sind nicht in die Welt gekommen, um sie zu vernichten. Die Kraft der Erkenntnis ist kein Geschenk, sondern eine Aufgabe, die uns herausfordert. Sie erhebt uns nicht, weil sie außerhalb des Lebens stünde, sondern fordert uns auf, uns in das Leben hineinzubegeben.
- **Sünde.** Weil Gott uns Freiheit gegeben und sich in unseren Angelegenheiten ohnmächtig gemacht hat, wird uns nichts daran hindern als wir selbst, unsere Maßlosigkeit weit voranzutreiben. Diese Möglichkeit ist uns ins Dasein gelegt seit wir als Gottes Ebenbilder in Selbstbestimmung und nicht in Knechtschaft stehen. Aber es gibt mit derselben Präsenz die Gebote, die einzuhalten sind: keinen Gott außerhalb der Schöpfung zu haben. Wenn wir also nichts tun, um uns einzufügen in das Ganze der Welt, sondern in Sünde an der Schöpfung leben, wird es das eigene Werk gewesen sein, das uns herausführt aus dem Reich Gottes. Noch aber haben wir die Freiheit, uns dem Bund Gottes zu stellen, der uns fordert ins Ganze. Denn es geht um die teure, nicht um die billige Gnade, die Gründe für alles findet und doch in der Selbsttäuschung endet.
- **Sintflut.** Als wir entgegen dem Rat Erkenntnis erlangten, wurden wir nicht vernichtet, sondern zu uns selbst entlassen. Unsere Sünden haben nicht zu unserer Zerstörung geführt, sondern zu einem neuen Bund. Diesen Bund muss aber nicht Gott halten, der transzendent ist; es ist uns als Menschen aufgetragen, den Bund zu halten aus eigener Verantwortung. Haben wir vergessen, dass nicht nur wir gerettet wurden, sondern alle Lebewesen? Gott hat in den Bund sein Volk einbezogen und ebenso alle Menschen. Dies hat aber keine Bedeutung, wenn nicht die gesamte Schöpfung ebenfalls mit hineingenommen ist.
- **Verheißung.** Uns ist ein Heil in der Schöpfung verheißen, nicht außerhalb. Wir müssen auch in der Not nicht ohne Hoffnung sein. Die Kraft der Verheißungen kommt nicht aus dem Wissen, sondern aus dem Glauben. Uns ist verheißen: das Paradies des Friedens in der Schöpfung; der Glauben, der vom Hören kommt und in Christus fußt, der gelebt hat; die Welt, die den Armen und Gerechten gehören wird; dass wir gerettet werden können durch Vergebung der Sünden, wenn wir nachfolgen; die Stadt der lebendigen Offenbarung, in welcher der Mensch gerecht lebt. Woraus, wenn nicht daraus, entsteht Richtung? Woher, wenn nicht von dort, entsteht aus der Kraft des Glaubens ein Wort in die Welt, das uns sagt, wer wir sind und wer wir sein können?
- **Macht.** Wenn die Schöpfung schreit, müssen wir hören. Wenn die Schöpfung stirbt, müssen wir sprechen. Kirche spricht zur Macht, weil sie für die Wortlosen spricht. Sie spricht, weil Christus sie befreit hat. Sie spricht aus Ohnmacht in der Gewissheit der Verheißun-

gen des Bundes. Mit diesem Recht spricht die Kirche zum Staat. Die Kirchen können nicht länger nur aufklären, sondern sie müssen als Kirchen sprechen und handeln. Es geht nicht nur um Ratschlag, Meinung und Abwägung des Gerechten: Es geht zutiefst und schon lange um eine Frage des Bekenntnisses: ob es noch zu verantworten sei in dieser Welt. Ob es so noch gemeint sein könne. Die Antwort der Kirchen darauf muss theologisch sein. Zu lange sind es oft Floskeln gewesen vor der Macht. Aus der Leidenschaft des Bekenntnisses müssen die Kirchen zu ihrem Handeln kommen, widerständig und fordernd sein. Sie müssen die Aufgabe sehen als das, was sie ist: uns Menschen zurück ins Leben zu rufen. Dazu sind wir nicht verpflichtet. Aber dazu sind wir aufgerufen.

- **Nachfolge.** Das Schweigen der Schöpfung, das droht durch ihre Vernichtung, ist nicht das Schweigen der Selbstvergessenheit. Es ist das Schweigen des Todes, der über sie kommt. Er ist das Werk einer oft kurzsichtigen Menschheit. Aber es ist die sich ihrer selbst und der Welt bewusste Menschheit, die sprechen könnte. Haben wir nicht bereits genug Vernichtung selbst angerichtet, dass uns das Schweigen so vieler Stimmen reicht? Christus ist vorangegangen, weil wir nicht gegangen sind. Nur so ist Pfingsten zu verstehen: dass uns diese Aufgabe nicht abgenommen wird, sondern wir selbst in der Pflicht stehen nachzufolgen. Es ist diese Macht, in die wir entlassen sind.
- **Offenbarung.** Wir können die Geheimnisse der Welt lesen. Wir können sie erkennen. Sie haben ihre Bedeutung aber nur in der Ordnung der Schöpfung. Es ist nicht das Werk, das gemeint ist, wenn wir weiterhin selbstvergessen sind. In den Rätseln müssen wir uns erkennen. Gottes transzendente Existenz ist sichtbar in allen Zeichen seines Werkes und darin, dass er als Mensch zu uns gekommen ist, damit wir es begreifen können. Gott ist in Christus Mensch geworden, damit wir ihm begegnen können. Dies ist das Rätsel der Offenbarung. Seither kommt der Glaube vom Hören. Wir müssen also endlich hören. Das Wort spricht nicht zu sich selbst, es spricht zur Welt. Es ist nicht ins Nichts gekommen, es ist in die Welt gekommen.
- **Kosmologie.** Wir müssen nicht zurückgeben, was wir erfahren haben vom Baum der Erkenntnis. Die Bekenntnisfrage vor dem Leiden der Schöpfung bedeutet, sich der Ratio in keiner Weise zu verschließen, sondern sie zum Werkzeug für die Sache der Schöpfung zu machen. Und es bedeutet, sich in keiner Weise der Ratio alleine zu verkaufen, denn sie bietet keine Richtung. Wir brauchen Kosmologien, in denen die Spuren des transzendenten Gottes in seiner gesamten Schöpfung sichtbar werden im Werk des Menschen in der einzigen existierenden Realität. Ratio und confessio werden zusammengehen. Wir lebten als Teil der Erde und lernten; und leben noch. Wissen – analytisches Wissen, erdsystemisches Wissen, anthropologisches Wissen, kulturelles Wissen – ist eine Grundvoraussetzung für diese Aufgabe. Uns wurde dies geschenkt: Erkenntnis und Bund. Wissen und Glauben. Vorhersicht und Einsicht. Warum nutzen wir sie nicht?
- **Zivilisation.** Wir können handeln, weil wir als Geschöpfe schön sind und Erkenntnis haben. Was bedeutet das? Dass wir Kinder Gottes sind und eingebunden in die Gesamtheit. Dass wir nichts sind ohne die Welt. Im alten und im neuen Bund wurde uns ein neues Reich Gottes verheißen, in dem wir gerettet sind. Dies bedeutet: Zivilisation ist möglich. In Erkenntnis des Planeten, allen Lebens und unserer selbst können wir die Stadt errich-

ten. Diese aber kann nicht außerhalb des neuen Reiches bestehen. Wir müssen also jene Frage stellen: woher unsere Freiheit stammt, unser Ort ist und was daraus folgt für unser eigenes Tun. Aus unserer Verwunderung über das, was ist, emergiert unsere Welt. Der Mensch ist es, der die Zeit zu Geschichte macht. Zivilisation antwortet nur auf diese Frage: Was werden wir tun mit unserer Freiheit?

- **Ewigkeit.** Die alte Vorstellung, dass die Erde unveränderlich und ewig sei, trifft nicht zu. Auch die Schöpfung ist vergänglich. Es ist: Erde von Erde, Staub von Staub, der Atem des Lebendigen, der gegeben wurde für einige Zeit. Uns Menschen wurde die Kraft gegeben der Erkenntnis, sie ist einzigartig. Ohne den Glauben, ohne den Bund, ist sie auch die Macht zur Vernichtung. Denn wir sind schön, wie Gottes Ebenbild geformt. Es ist aber nur in der Ganzheit Zukunft und Leben. Und deshalb geht es in unserer Endlichkeit um Ewigkeit. Auch wir werden zurückgehen in die Zusammenhänge der Welt wie jedes Lebewesen vor uns. Aber wer wir sind, wie es gemeint ist auf diesem Planeten mit dem Menschen, das gibt uns Ewigkeit in jedem Moment, wenn wir nicht davon absehen. In Momenten der Ewigkeit sind wir bereits einbezogen in die Verheißung eines neuen Reiches Gottes, in dem wir mit der Welt versöhnt sind. Es ist diese Kraft, die wir aus unserer Schönheit heraus auf alles, was in unserer Endlichkeit geschieht, beziehen müssen. Erst dann kann es heißen: Ich habe dich gesehen.

Epilogus

Dies ist das Ganze der Welt: »Da sie von Jesus gehört hatte, kam sie in der Menge von hinten heran und berührte sein Gewand. [...] Und Jesus spürte sogleich an sich selbst, dass eine Kraft von ihm ausgegangen war, wandte sich um in der Menge und sprach: Wer hat meine Kleider berührt?« (Mk 5, 25–34). Dietrich Bonhoeffer hat uns gelehrt: »Der gebrochene Charakter der Friedensordnung kommt darin zum Ausdruck, dass der von Gott gebotene Friede zwei Grenzen hat: erstens die Wahrheit, zweitens das Recht.« (Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit 1932)

Dies ist die Transzendenz Gottes: »Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. [...] Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felsklufft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin.« (Ex 33, 20–23). Dietrich Bonhoeffer hat uns gelehrt: »[D]ass jede menschliche Ordnung der gefallenen Welt ist und nicht der Schöpfung, das ist in seinem Ernst nicht gesehen. [...] Das Gebot kann nirgends anders herkommen, als wo die Verheißung und Erfüllung herkommt, von Christus. [...] Jede Ordnung – und sei es die älteste und heiligste – kann zerbrochen werden und muss es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht mehr zulässt.« (Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit 1932)

Dies ist die Hoffnung der Menschheit: »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden.« (Mk 12,10). Dietrich Bonhoeffer hat uns gelehrt: »Nicht ein heiliger, sakraler Bezirk der Welt gehört Christus, sondern die ganze Welt. [...] Das Wort der

Kirche an die Welt muss darum aus der tiefsten Kenntnis der Welt dieselbe in ihrer ganzen gegenwärtigen Wirklichkeit betreffen, wenn es vollmächtig sein will.« (Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit 1932) Und immer wieder dies: »Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade. [...] Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders.« (Nachfolge 1937)

Avatar.

Nachhaltigkeitsethik, Kultur und Theologie

Torsten Meireis

Die Frage danach, was christliche Theologie zu einer Kultur der Nachhaltigkeit für eine Erde im Anthropozän beitragen kann, provoziert zunächst die Frage, was Religion als Teil der Kultur zur Nachhaltigkeit anbieten könnte: Denn in den politischen Nachhaltigkeitsdiskussionen auf internationalem Parkett werden Religionen bisher eher zögerlich thematisiert (Meireis & Rippl 2018) und auch in den wissenschaftlichen Debatten spielt die Religion außerhalb der theologischen Disziplin oder der Äußerungen von Religionsgemeinschaften selbst kaum eine Rolle, selbst wenn sich dies in der gesellschaftlichen Praxis und ihren Diskursen sehr anders darstellt (Dessein & Soini 2016). Um dem Eindruck entgegenzutreten, dass die Theologie hier als Relevanzgewinnungsagentur für eine schrumpfende Religionsgemeinschaft auftritt, soll dieser ersten Frage nach der Bedeutung der Religion für die kulturelle Dimension der Nachhaltigkeit an einem in dieser Hinsicht unverdächtigen Phänomen der Populärkultur, dem von John Cameron produzierten und realisierten Film *Avatar*, nachgegangen werden. Daraus ergibt sich zweitens die Frage nach der Bedeutung der Kultur überhaupt im Kontext der Nachhaltigkeit. Ihre Bearbeitung ermöglicht dann, drittens, Auskünfte über die Rolle der Theologie in diesem Zusammenhang. Die dreiteilige These, die hier vertreten wird, besagt, dass Religion im Kontext kultureller Nachhaltigkeit hohe Bedeutung besitzt, dass eine unmittelbare Verwertung religiöser Perspektiven zur Förderung der Nachhaltigkeit allerdings wenig aussichtsreich ist, die Theologie durch die kritische, konstruktive und eigensinnige Konzeptualisierung und Artikulation der Nachhaltigkeit jedoch wichtige Beiträge zu ihrer Realisierung zu leisten vermag.

Avatar – ein kulturelles Zeugnis religiös motivierter Nachhaltigkeit?

Der Film *Avatar* ist gemessen an seinem Einspielergebnis von 2,78 Milliarden US-Dollar der erfolgreichste Film der Welt (Statista 2018) und, so wird man sagen dürfen, Nachhaltigkeit spielt darin eine zentrale Rolle: Das Leben im Einklang mit der Natur wird gegen Ressourcenausbeutung und Zerstörung einer als feindlich wahrgenommenen Umwelt gestellt; die hochtechnisierte Kultur der kolonisierenden, auf zerstörenden Raubbau gesonnenen Menschen, die nach dem Vorbild der Zivilisationen des globalen Nordwestens der Moderne gemodelt ist, steht gegen die Kultur der den Planeten und seine natürliche Umwelt nutzenden Na'vi. Nachhaltigkeit kommt damit als kulturelle Größe in den Blick, als Gebilde aus Vorstellungen, Symbolen, Bildern. Die im Film installierten Bildwelten sind ikonisch: Hier neonbeleuchtete, durch das Flackern von Computerbildschirmen grünlich flackernde Labor- und

Cockpitwelten mit gigantomanischen Maschinen, die an den Golem der jüdischen Sage erinnern, dort weite Wälder mit exotischen, bunten Tieren, schwebenden Felsen und Wasserfällen aus dem Nichts, die die berühmten Bilder der vietnamesischen Halong-Bucht ins Gedächtnis rufen; treffen beide Welten zusammen, ergeben sich einerseits Bilder wie aus dem Vietnamkrieg – mit den Bombern über dem Dschungel, die alles in Brand setzen –, andererseits solche wie aus den Rodungsgebieten im südamerikanischen oder südasiatischen Regenwald.

Der Film ist ohne Zweifel kritisch, er stellt unsere westliche, die Natur vorrangig als menschliche Ressource verstehende Kultur als parasitär und zerstörerisch dar; wir Menschen sind die feindlichen Aliens, die von den tapferen Indigenen vertrieben werden müssen – und vertrieben werden. Danach ist alles gut auf Pandora, das Ergebnis des Befreiungskampfs ist, anders als in den vielen Befreiungskämpfen der Zweidrittelwelt, nicht ein Bürgerkrieg oder der Aufstieg einer zunehmend korrupt werdenden Machtelite, sondern die Verwirklichung der in der sozialistischen Internationale beschworenen Utopie: »Erst wenn wir sie vertrieben haben, dann scheint die Sonn' ohn' Unterlass!«

Religion spielt im Film eine zentrale Rolle. Die Kultur der indigenen Na'vi ist dabei alles andere als gewaltfrei: Der »Einklang mit der Natur« schließt das Jagen und Töten von Tieren genauso wenig aus wie deren Nutzung etwa als Reittiere, eine Differenz besteht vor allem in der rituell-religiösen Bewältigung der Gewalt, die die anderen Wesen in mythischer Weise als personelle oder spirituelle Gegenüber versteht – man entschuldigt sich beim getöteten Tier. Diese religiös-kulturelle Dimension des Naturumgangs wird im Film eindrücklich zelebriert und bis in für unsere Vorstellungen übernatürliche Phänomene ausgedehnt: Die Toten der Na'vi sind nicht vergangen, sondern ihre Identitäten sind im Wurzelgeflecht der Bäume Pandoras bewahrt und können kontaktiert werden. Der technisch bewerkstelligte, temporäre Transfer des Bewusstseins der Menschen in organische Maschinen, die der menschenfeindlichen Umwelt Pandoras angepasst sind, sogenannte Avatare, wird durch ein religiöses Ritual zu einem permanenten Transfer. Er impliziert den Tod des verehrten und schuldigen alten Menschen und die Wiedergeburt als neuer, heiler und gereinigter Mensch. Parallelen zu Reinigungs- und Wiedergeburtss Ritualen wie etwa der christlichen Taufe dürften kaum zufällig sein. Was die Menschen auf Pandora, dem Planeten, der nach der Allesgebenden der griechischen Mythologie benannt ist, deren Gabe sich als Rache der Götter am Machtstreben der Menschen erweist, suchen, ist das, was sich nicht bekommen lässt: das »Unobtainium«, das im wahrsten Sinne nicht Verfügbare. Der Begriff aus der englischen Ingenieurssprache bezeichnet seit den 1950er-Jahren ein Material mit perfekten Eigenschaften, das es in unserem Universum nicht gibt. Im Film ist es ein Element, das supraleitende Eigenschaften unter Bedingungen von Raumtemperatur erreicht. Freilich könnte man mit Augustin sagen, dass Menschen auch hier wieder in der Immanenz suchen, was nur in der Transzendenz zu finden ist.

Gleichwohl bleiben starke Ambivalenzen. Denn nebenbei erweist sich der Film dabei als durch und durch von der westlichen, globalisierten Kultur geprägtes Produkt: Schon die Ikonographie ist westlich, die durch Stereotypen des sozialen Geschlechts geprägten Schönheitsideale der Guten wie Bösen speisen sich aus diesem Fundus, der kaukasische Fantasien

und orientalistische Projektionen vereint: Die Männer sind Westernhelden, Comicschurken oder edle Wilde nach dem Muster May'scher Indianer. Die Frauen, gerne bauchfrei gekleidet, changieren zwischen der Ikonographie von Pocahontas und Tank Girl. Natürlich ist der Messias der Befreiung kein Indigener, sondern die Figur des bekehrten Missionars, der die Welten verbindet und so die edlen Wilden ins Licht der Zivilisation führt, die ihrerseits durch deren Adel und ihre Natürlichkeit aus ihrer Dekadenz gerettet wird. Diese Funktion nimmt im Film der an Leib und Seele schwer verwundete ehemalige Soldat Jake Sully ein. Als Missionar sucht er den Kontakt zu den Indigenen, um ihnen die koloniale Kultur nahezubringen. Je näher er dabei aber auch ihrer Kultur kommt, desto mehr wird er zwischen dem Interesse an kolonisierender Verfügungsmacht und dem an dem Wohlergehen der Indigenen zerrissen. Die Figur ist keine reine Erfindung: Dass etwa christliche Missionare tatsächlich vermittelnd gewirkt haben, ist unstrittig, wie die Rolle Bonifatius' in Germanien, Kyrills und Methods in der slawischen Welt, Bartolomeo de las Casas' in Lateinamerika oder der Jesuiten in China zeigt. Meist wurden sie dadurch Fremde beider Welten, ein Happy End gibt es bestenfalls bei Old Shatterhand, und auch dort muss der »edle Wilde« Winnetou sterben.

Die Aneignung exotischer spiritueller Heilslehren ist ebenfalls westliche Tradition: Man denke etwa an die berühmte, aber nicht authentische Rede des Häuptlings Seattle (Kaiser 1996), den von Erich Scheuermann verfassten *Papalagi* (Scheuermann 1920), der seine Zivilisationskritik dem »Südseehäuptling Tuiavii aus Tiavea« in den Mund legt oder auch den aneignenden Import buddhistischer Lehren von Hermann Hesse (1922) bis Aldous Huxley (1962) oder Robert M. Pirsig (1978). Und auch wenn die als Orientalismus bekannte Projektion westlicher Fantasien und Sehnsüchte auf Menschen, deren Kultur und Realität damit gerade nicht wahr- und ernstgenommen wird (Said 1978), als solche hochproblematisch ist, gehört der Austausch von Vorstellungen und Ideen natürlich zum kulturellen menschlichen Stoffwechsel stets dazu. Dass die Nachhaltigkeitsbotschaft des Films auch bei Indigenen ankommt, zeigt die Inanspruchnahme etwa durch Survival, die älteste Lobby-Organisation für indigene Rechte, die Buschleute aus der Kalahari, Penan von Borneo und Yanomami-Vertreter zitiert, die »Avatar« als politisches Statement für ihre Sache verstehen (Survival 2010).

Eine kritisch zur Geltung gebrachte ökologische und soziale Nachhaltigkeit ist also zentral in dem weltweit verbreiteten und beliebten Film. Religion spielt als Kristallisationspunkt nachhaltiger Lebensführung eine wichtige Rolle und trotz aller hochproblematischen kulturellen Ambivalenzen wird die so konzeptualisierte Nachhaltigkeitsbotschaft von Betroffenen auch begrüßt. Damit scheint der Film die zentrale Forderung zu erfüllen, die unter dem Etikett kultureller Nachhaltigkeit in der Regel erhoben und auch an die Religionen gestellt wird: dass Kultur und damit auch Religion als Instrumente der Nachhaltigkeit zu verstehen und entsprechend zu konzipieren seien (Dessein & Soini 2016; Kurt & Wehrspau 2001). Doch obwohl der Film weit weniger umstritten sein dürfte als die meisten Religionen, lässt sich eine unmittelbare Wirkung auf politisch wirksame Einstellungen zur Nachhaltigkeit etwa in den Gesellschaften des globalen Nordwestens nicht verzeichnen – von einem Rückgang der Flugreisen, der Autokäufe oder des Verpackungsmülls kann kaum eine Rede sein. Das liegt nicht nur daran, dass nicht klar ist, wie solche Wirkungen zu erheben, zu messen und einem

solchen Film zuzuordnen wären; zumal nicht ausgemacht ist, ob der Film eigentlich Motor einer Politik der Nachhaltigkeit oder nicht doch eher Ausdruck einer diffusen Nachhaltigkeitssehnsucht ist, die sich als Hintergrundkolorit einer actionreichen Abenteuer-, Fantasy- und Liebesgeschichte hervorragend vermarkten lässt. Das Problem einer ausbleibenden unmittelbaren Wirkung hat auch damit zu tun, dass die Verfassung dessen, was wir Kultur nennen, einen solchen Effekt nicht wahrscheinlich macht und der Eigensinn der Religion ihre Instrumentalisierung unter Bedingungen offener, nichtmanipulativer Kommunikation und freiheitlicher Gesellschaftsordnungen nicht begünstigt. Soll gleichwohl nach dem Beitrag kultureller Formationen und damit auch religiöser Motive zur Förderung nachhaltiger Lebens- und Wirtschaftsweisen sowie Politikstile gefragt werden, liegt es nahe, zunächst die Bedeutung der Kultur im Kontext der Nachhaltigkeit zu erwägen. Erst dann lässt sich skizzieren, was die Theologie als Reflexionsdisziplin einer solchen religiösen Motivtradition zur Frage nach der Nachhaltigkeit im Kontext des Anthropozäns beizutragen hat. Es wird sich dabei herausstellen, dass dieser Beitrag sich kritisch auf die Konzeptualisierung, produktiv in der Deutung und konstruktiv auf ihre Artikulation bezieht. Die schlechte Nachricht ist also, dass die Theologie keine einfachen Lösungen hinsichtlich der Nachhaltigkeit im Anthropozän anzubieten hat, die gute, dass sie zur Klärung des Problemzusammenhangs beizutragen vermag.

Kultur der Nachhaltigkeit

Wie das Beispiel des Films zeigt, ist Kultur zwar eine zentrale, aber keine ganz einfache Sache. Die These, die ich im Folgenden vertreten möchte, lautet: Kultur ist auch in Bezug auf Nachhaltigkeit nie einfach nur Instrument oder Element, sondern immer auch ein weiter Fundus und Horizont von Deutungsmöglichkeiten und ein Konfliktfeld dieser, eine agonale Arena.

Schon jetzt gibt es eine Reihe von Versuchen, die Nachhaltigkeitskategorie transdisziplinär und kulturell zu verankern. Allerdings sind die Erfolge bisher ambivalent. Einer Verbreitung der Nachhaltigkeitskategorie entspricht nicht zwingend auch eine strukturelle Reprogrammierung von Wirtschaft und Politik oder eine individuelle Verhaltensänderung. Unter den vielen Gründen für diese Entwicklung – hier lassen sich Interessenkonflikte, die internationale Machtverteilung, aber auch Unsicherheiten der Wissensgewinnung benennen – ist auch die kulturelle Prägung zu nennen. Die im Lauf der Moderne im Westen eingeübten kulturellen Muster, so eine verbreitete Kritik, sorgen für die Fortsetzung nicht-nachhaltiger Lebens- und Wirtschaftsweisen im Kontext der – gegenwärtig – reichen und mächtigen nordwestlichen Staaten. Was also liegt näher, als diese kulturellen Muster zu verändern? Wie schon am Beispiel des weltweit verbreiteten Films Avatar zu sehen, ist dies freilich schwieriger, als es klingt. Ein weiteres Beispiel soll dies verdeutlichen.

Wenn man in einer beliebigen Suchmaschine das Stichwort »Coal Rollers« eingibt, erhält man Bilder, auf denen junge Frauen und Männer ihre Köpfe an grotesk vergrößerte Auspuffrohre modifizierter Dieselmotoren halten, aus denen alle Filter ausgebaut und per *smoke*

switch, durch vergrößerte Kraftstoffinjektoren und Kraftstoffpumpen, dafür gesorgt wird, dass wesentlich mehr Diesel in den Motor gepumpt wird, als er verbrennen kann, sodass dieser dann als fetter schwarzer Rauch aus dem Auspuff quillt. Mit in dieser Weise veränderten Pritschenwagen, *pick up trucks*, die gerade in ländlichen Gegenden der USA höchst populär sind, fährt man an Umweltaktivisten (»*tree huggers*«), an Bürgerrechtlern und Trump-Gegnern vorbei und hüllt sie unter Gelächter in schwarzen Qualm. Allerdings lässt man diese Behandlung gerne auch Fußgängern, Fahrradfahrern, Wagen mit Hybrid-Antrieb und zuweilen auch der Polizei angedeihen und stellt die mit der Handykamera aufgenommenen Ergebnisse unter Titeln wie *Black Smoke Matters* auf YouTube, wo sie leicht auf Aufrufzahlen von 200.000 bis zu einer Million kommen.

Zwar ist klar, dass solche Aktionen, die zwischen einer Ordnungswidrigkeit (in Colorado mit 25 US-Dollar Strafe geahndet) und Körperverletzung rangieren, auch nach dem Recht der meisten amerikanischen Bundesstaaten verboten sind, aber das scheint ihre Attraktivität nur zu steigern. Während zahlreiche Kommentatoren großer Medien unsicher sind, ob sie dieses Verhalten pubertärem Humor, absurdem Egoismus, überbordender Dummheit, dem politischen Protest gegen die Umweltlinie der Obama-Regierung oder gegen das als übermächtig wahrgenommene liberale urbane Ost- und Westküstenestablishment zuordnen sollen (Tabuchi 2016), antworten Protagonisten dieser Richtung schlicht: »Es ist weder richtig noch falsch, es ist einfach cool.« Oder: »Ach, das bisschen unverbrannter Diesel, das macht doch nichts, es ist nur Spaß.« Oder: »Wir sind alle *out-laws*, die in den Bergen machen, was sie wollen.« (YouTube 2017) Wie lässt sich dieses – aus einer Nachhaltigkeitsperspektive hochproblematische – Verhalten erklären? Und wie soll man damit umgehen? Ein Phänomen wie das der *Coal Rollers* macht darauf aufmerksam, dass die Frage der Kultur in der Nachhaltigkeit ganz offensichtlich nicht so einfach zu lösen ist, wie es zunächst scheint –, vermag aber unter Umständen auch dazu zu verhelfen, ein angemesseneres Konzept von Nachhaltigkeitskultur zu entwickeln.

Freilich kommt schon die Einsicht in die Notwendigkeit des Rekurses auf kulturelle Sachverhalte in den offiziellen Nachhaltigkeitsdiskursen nicht eben früh, gilt doch Kultur als »weicher« und wenig erheblicher Faktor im Kontext der von mathematischer Sachlogik beeinflussten Beschreibung der Ökonomie, der von naturwissenschaftlicher Weltvorstellung geprägten Ökologie und der von empirischer Beschreibung ausgehenden soziologischen Erforschung des Sozialen. Entsprechend hat die Frage nach der Rolle von Kultur und Religion in den Nachhaltigkeitsdiskursen des 20. Jahrhunderts in der Regel nur wenig Beachtung erhalten. Dies änderte sich auf der internationalen Bühne unter anderem mit dem Roundtable on Cultural Diversity and Biodiversity von Johannesburg (UNESCO, UNEP 2002), der Erklärung von Hangzhou (UNESCO 2013) sowie den UN-Resolutionen zu *Culture and Sustainable Development* (65/166, 2010; 66/208, 2011; 68/223, 2013; 69/230/2014; 70/214, 2015).

Im europäischen Kontext hat die gerade abgeschlossene COST-Action IS 1007 (Dessein et al. 2015) die Rolle der Kultur als Moment nachhaltiger Entwicklung betont und zu zeigen vermocht, dass das Drei-Säulen-Modell reduktionistisch verfährt und durch eine intensive Berücksichtigung kultureller Aspekte ergänzt werden muss. Kultur, zu verstehen als menschliche Fähigkeit

des kreativen und dynamischen Symbolumgangs, kommt dabei als Basis, Vermittlungsinstanz und Instrument der nachhaltigen Entwicklung in den Blick. Zuerst aber zur Frage nach der Veränderung der kulturellen Muster.

Nachhaltigkeitsdiskurs mit moralischen Ansprüchen

Zunächst ist ein Blick auf die bisher üblichen Konzeptualisierungen von Kultur im Nachhaltigkeitszusammenhang angezeigt. Wie hier vermutlich nicht gesondert erläutert werden muss, ist Nachhaltigkeit als normatives Prinzip zu verstehen, weil es Zielbestimmungen erhält. Der bekannte Schlüsselsatz des Brundlandt-Berichts der World Commission on Environment and Development (WCED) von 1987 definiert nachhaltige Entwicklung als Prozess, »that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs« (WCED 1987, 27). Während die gegenwärtige und zukünftige Bedürfnisbefriedigung noch als Artikulation partikularer Interessen verstanden werden kann – obwohl die Benennung zukünftiger Bedürfnisse das Konzept des Interesses bereits übersteigt, weil Interessen ja nur von Beteiligten formuliert werden können –, verwendet der Bericht moralische Sprache in noch sehr viel deutlicherer Weise: »Poverty is not only an evil in itself, but sustainable development requires meeting the basic needs of all and extending to all the opportunity to fulfil their aspirations for a better life.« (Ebd.) Wenn Armut als intrinsisches Übel dargestellt wird, liegt hier bereits ein moralisches Urteil vor, denn empirisch kann Armut sogar freiwillig gewählt werden, wie das in bestimmten religiösen Zusammenhängen der Fall ist. Wenn darüber hinaus gefordert wird, dass allen die Möglichkeit zum Erreichen eines besseren Lebens zu geben sei, dann lässt sich dies als Vorwegnahme von Amartya Sens Version des *Capability Approach* verstehen, der Gerechtigkeit als universale Ermöglichung des individuell erstrebten guten Lebens versteht (Sen 1999). Nun sind solche starken moralischen Geltungsansprüche in ethischer Sicht begründungspflichtig, beschäftigt sich Ethik doch mit der kritischen Begründung von Moral und Ethos. Der Nachhaltigkeitsdiskurs scheint allerdings mit moralischen Ansprüchen durchsetzt, die weder ausformuliert noch wirklich begründet werden.

Dies gilt umso mehr, als wir sehr unterschiedliche Konzepte von Nachhaltigkeit unterscheiden können, der Begriff ist nicht eindeutig. Man kann unter Nachhaltigkeit die Erhaltung der ökologischen Ressourcen und Umweltmedien für die kommenden Generationen verstehen. Man kann aber auch – wie schon im Ursprung bei Carlowitz – die Möglichkeit religiös begründeten nachhaltigen Wirtschaftens damit verknüpfen. Man kann dies, wie in der Entwicklungsdebatte geschehen, weitergehend auch mit dem Ziel einer stabilen und verteilungsgerechten weltgesellschaftlichen Struktur, einer entsprechenden Kultur und den dazu nötigen politischen Partizipationsmöglichkeiten verbinden, indem man argumentiert, dass ökologische Nachhaltigkeit nicht ohne wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Nachhaltigkeit zu haben sei. Und man kann unterschiedliche Adressaten und Strukturen – zukünftige Generationen, die Bevölkerungen der Länder des Südens oder die Natur selbst – betonen. Wenn man der Natur eine eigene normative Bedeutung zuerkennt, dann handelt es sich bei Nachhaltigkeit schon um mehr als ein bloßes Naturnutzungskonzept –, aber auch das ist natürlich umstritten (Ostheimer 2013).

Die Weite der Begrifflichkeit betrifft nun auch direkt den Diskurs über kulturelle Nachhaltigkeit. Im Folgenden vertrete ich die These, dass auch Konzepte kultureller Nachhaltigkeit oft mit starken moralischen Überzeugungen verbunden sind. Weil diese aber nicht ausformuliert und schon gar nicht begründet werden, wirken sie verzerrend, erlauben deshalb keinen klaren Blick auf die Phänomene und lassen uns – etwa angesichts der *Coal Rollers* – letztlich ratlos zurück. Nun lässt sich natürlich fragen, warum der Gebrauch von Kultur als Mittel zur Erreichung sinnvoller Ziele überhaupt problematisch sein soll – was kann man nur dagegen haben? Die Antwort darauf umfasst zwei Aspekte: Erstens ist die Reduktion auf ein Mittel angesichts dessen, was wir üblicherweise unter »Kultur« verstehen, problematisch. Und zweitens impliziert die normative Bewertung politischer Ziele, die zur Implementierung nötig ist, immer auch die Erörterung der hierbei involvierten moralischen Prinzipien. Vermeidet man diese Erörterung, hat man es entweder mit moralischer Resignation oder der Herrschaft einer bestimmten Moral zu tun. Im ersten Fall behauptet man letztlich, die Diskussion moralischer Prinzipien sei ohnehin unnötig, weil sie nicht mit vernünftigen Argumenten erörtert werden können, zum Beispiel weil sie sich unhintergebar subjektiver Präferenz verdanken. Im zweiten Fall behauptet man die Prinzipien als so eminent, dass sie nicht diskutiert werden dürfen – das aber läuft auf Denk- und Diskussionsverbote hinaus. Beides dürfte der Art, wie Politikziele in demokratischen Zivilgesellschaften entwickelt werden, nicht angemessen sein. Damit sei meine These noch einmal reformuliert: Versteht man Kultur als Mittel zum Zweck, das normative Prinzipien impliziert, die entweder als selbstverständlich vorausgesetzt oder gar nicht erst diskutiert werden, überlastet man erstens den Nachhaltigkeitsdiskurs mit Geltungsansprüchen, die man niemals einlösen kann, wodurch man ihn verzerrt, und zweitens verzeichnet man das Phänomen der Kultur. Um dies zu vermeiden, ist es sinnvoll, sich zunächst die verschiedenen Dimensionen dessen klarzumachen, was wir Kultur nennen.

Kultur als Symbolinterpretation

Kultur lässt sich begrifflich im Rekurs auf den Philosophen Ernst Cassirer (1990), den Ethnologen Clifford Geertz (1973) sowie den Kulturwissenschaftler Raymond Williams (1989) als kontinuierlicher und dynamischer Prozess der Symbolinterpretation und -reinterpretation auffassen, an dem jeder Mensch im Kontext gegebener kultureller Manifestationen, die sich persönlich oder medial darstellen können, und am Maß seines oder ihres symbolischen, sozialen und ökonomischen Kapitals (Bourdieu 1983) teilhat. Auch wenn die Dauerhaftigkeit von Interpretationen sich ebenfalls entsprechend unterscheidet, lassen sich doch mindestens drei verschiedene soziologische Dimensionen der Kultur benennen (Nassehi 2011, S. 145–161).

So kann ein gegebener, wenn auch dynamischer, Vorrat an Symbolen als Teil eines Zuschreibungsinstruments dienen, mithilfe dessen Gruppen von Menschen anhand von Indexmarkern bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden. Das Kopftuch einer Frau, das im Sommer in einer bestimmten Art und Weise getragen wird, wirkt in unserem Kontext als Signal, das dafür sorgt, dass der Person, die es trägt, unter Umständen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden: »Sie ist eine Muslima, sie hat türkische Wurzeln, sie wird

durch patriarchalische Sitten in ihrer Entfaltung behindert, sie ist der Herrschaft ihres Mannes unterworfen, geht nicht ins öffentliche Schwimmbad« etc. Nun sind solche Stereotypen offensichtlich fehleranfällig, weil sie zu den falschen Schlussfolgerungen führen: So könnte die Frau eine Christin sein, die sich als deutschstämmig und kulturell deutsch versteht und kürzlich aus Kasachstan eingewandert ist. Aber natürlich können diese Stereotypen auch in sich falsch sein: Muslimische Frauen, ob von türkischer, arabischer oder indonesischer Herkunft, mögen das Kopftuch als Zeichen eigenständiger Identität in einem westlichen Kontext verstehen, der sich hervorragend mit dem Lebensstil einer unabhängigen Akademikerin verbinden lässt. Und schließlich sind solche Markierungen auch selbst dem Wandel unterworfen: Eine Frau mit einem Kopftuch im Sommer wäre im Deutschland der 1950er-Jahre nicht weiter aufgefallen oder hätte – gerade einem Sportwagen entsteigend – sogar als Modeikone durchgehen können. Kultur wird hier also als zuschreibender Differenzmarker verstanden und umfasst Gruppeneigenschaften, die sich an Ethnizität, Schicht, Klasse, Lebensstil usw. festmachen. Dieses Verständnis von Kultur ist relativ modern, sofern es eine Vielzahl legitimer Vorratsbestände von Symbolen, also legitimer Kulturen, voraussetzt, die nebeneinander existieren.

Zweitens wird das Kulturkonzept verwendet, um in einer gegebenen Gruppe oder Gesellschaft einen Symbolvorrat zu bezeichnen, der als selbstverständlich gilt, selbst wenn auch dieser Vorrat, der aus Konzepten, Ritualen und Bildern bestehen kann, veränderlich ist. Wir schütteln uns rituell die Hände, wenn wir uns formell begegnen, verneigen uns aber nicht. Wir gehen selbstverständlich davon aus, dass die bei einer informellen Festlichkeit gestellte Frage »Und, was machst du so?« sich auf den Typ der Berufstätigkeit in einer kapitalistischen Marktwirtschaft bezieht, wir verwenden den Arbeitsbegriff in einer Weise, die eher Wertschätzung als den Ausweis der Angehörigkeit zu einer niederen Klasse bedeutet und so weiter. Das Wissen über solche interpretationsrelevanten Symbolvorräte ist in der Regel latent, also im Hintergrund vorhanden, und wird nicht ausdrücklich als Wissen gewusst. Die Selbstverständlichkeitsannahme wird erst dann erschüttert, wenn die Referenzgruppe, das implizite »wir«, ausgetauscht wird. Das kann etwa geschehen, wenn an fremden Orten stark differierende latente Codes gelten oder sich diese in der gegebenen Gesellschaft verändern. In diesem Sinn bedeutet Kultur ein latentes Wissen um Symbole, die sich auf gegebene Konzepte oder Formen des sozial angemessenen Verhaltens beziehen.

Weil kulturelle Codes als Zuschreibungssignale und latentes Wissen in Beziehung auf gegebene Gruppen wirken, können sie auch als Unterscheidungssignale, Distinktionsmarker, fungieren. Bestimmte ästhetische Präferenzen können zum Beispiel als Indizes eines sozialen Milieus mit überproportionaler sozialer Gestaltungsmacht oder ökonomischem Kapital oder, umgekehrt, einer weniger kapitalkräftigen Schicht gelten. Ein Beispiel bietet etwa die berüchtigt gewordene Vornamenswahl (Luise und Maximilian vs. Kevin und Chantal). Wenn die Mächtigen ihre Codes zum normativen Ideal (der »Hochkultur«) erklären, kann dieser Symbolvorrat auch als Basis zur Abwertung der Werte und Präferenzen anderer subkultureller Gruppen als roh oder unmoralisch verwendet werden, sodass man damit gleichzeitig deren Ansprüche auf soziale Gestaltungsmacht oder Wohlstand abweisen kann. So

wurde populäre Musik, die aus den afrikanischen pentatonischen Traditionen stammte, lange als unmoralisch oder zerstörerisch verstanden, sinnbezogene Darbietungen wie etwa Kampfsportarten wurden oft als billige Vergnügungen der Unterklassen aufgefasst (Barthes 2010). Andererseits lassen sich subkulturelle symbolische Codes dazu verwenden, identitätspolitische oder emanzipatorische Abgrenzungen gegenüber Mehrheitskulturen oder den Codes derjenigen vorzunehmen, die als die Mächtigen angesehen werden. Dann werden die »abgelehnten« Marker, Werte oder Konzepte Signale einer Gegenkultur, die nach sozialer Gegenmacht strebt oder sogar kulturelle Hegemonie zu gewinnen sucht. Slogans dieser Art sind ebenfalls bekannt: »Black is beautiful«, »No future« – man kann sich auch die Arbeiten von Roland Barthes zum Catchen anschauen. Kultur ist in dieser Dimension eine Kampfbahn, eine Arena, in der kulturelle Codes als Distinktionszeichen fungieren, die der Konstruktion von Identität, der Gewinnung von Anerkennung, sozialer Gestaltungsmacht und unter Umständen auch materiellen Ressourcen dienen sollen.

Wenn nun Kultur angemessen nur als dynamisches symbolisches soziales System und sich ständig veränderndes Interpretationsnetz verstanden werden kann, an dem jede Person, die zum Gebrauch der Sprache, zu symbolischem Denken und symbolischen Handlungen fähig ist, aktiv und passiv beteiligt ist, und wenn sie als Zuschreibungsmechanismus, als latentes Wissen und Konfliktarena der Distinktion fungiert, dann hat die Idee, Kultur als Instrument zu verwenden, einen starken reduktionistischen Beigeschmack. Natürlich kann man sich im Namen eines bestimmten normativen Konzepts der Nachhaltigkeit um kulturelle Hegemonie bemühen. Dabei muss man sich aber über Folgendes im Klaren sein: Erstens wird jedes Konzept – abhängig von der Referenzkultur – unterschiedlich verstanden. Während viele Menschen im globalen Norden Umweltschutz und Nachhaltigkeit in den 1980er- und 1990er-Jahren als zentrales Thema ansahen, wuchs im globalen Süden der Verdacht, es handele sich hier nur um einen billigen Trick, um dem Süden ökonomische und machtpolitische Entwicklung vorzuenthalten. Zweitens ist zu berücksichtigen, dass die Chance, eine universale und einlinige Nachhaltigkeitsvorstellung zu entwickeln, die in das Hintergrundwissen jeder Kultur eingeht, nicht sehr hoch ist. Drittens muss man gegenwärtigen, dass jede Hegemonie in der Arena der Distinktionen – im Kontext sozialer, politischer und ökonomischer Ungleichheit – Gegenkulturen provoziert. So lassen sich die *Coal Rollers* vielleicht als extreme Version einer antielitären Haltung verstehen, da die Idee ökologischer Nachhaltigkeit in den USA in der Regel mit der Schicht vergleichsweise reicher, über Beziehungen und Bildung verfügender Liberaler assoziiert wird, deren Kommunikations- und Lebensstil von vielen weniger Privilegierten als bedrohlich empfunden wird. Viertens legt die starke inhärente Dynamik der Kultur den Schluss nahe, dass solche Hegemonien im besten Fall temporär sind, weil Kultur ein in ständiger Veränderung begriffenes Netzwerk darstellt. Schließlich jedoch soll dies Versuche der Verbreitung von Verständnissen von nachhaltiger Entwicklung oder kultureller Nachhaltigkeit nicht entmutigen. Der Menschenrechtsdiskurs ist ein Beispiel der Herausforderungen, aber auch der Möglichkeiten solcher Bemühungen. Es bedeutet aber durchaus, dass ein Konzept von Kul-

tur, das diese vor allem als Instrument versteht (1) und »kulturelle Nachhaltigkeit« mit einem festen Set moralischer Prinzipien assoziiert (2) oder kulturelle Nachhaltigkeit von der Nachhaltigkeit kultureller Traditionen löst (3), defizitär bleibt, weil es unterkomplex ist.

Eine Alternative bietet im Nachhaltigkeitskontext ein Kulturverständnis, das Kultur nicht nur als Instrument, sondern auch als Arena und als Horizont der Nachhaltigkeitsdiskurse versteht. Kulturelle Nachhaltigkeit bedeutet dann, die kulturellen, sozialen und moralischen Auseinandersetzungen ernst zu nehmen, die damit verbundene Konflikthaftigkeit zu akzeptieren und sie nicht nur als Last, sondern auch als kreative Ressource kultureller Nachhaltigkeit zu verstehen. Es bedeutet weiterhin, sich den Horizonten der Wechselwirkung zwischen der Bewahrung, dem Import, der Deutung und Neudeutung, der Erfindung und Erprobung kultureller Muster zuzuwenden, die die Form moralischer oder ethnischer Traditionen, literarischer Fiktion, religiöser Narrative oder poetischer Bildwelten annehmen.

Kultur als Arena der Nachhaltigkeitsdiskurse

Für Theologie und Ethik ist vor allem die Idee der Kultur als eines Horizonts der Nachhaltigkeitsdiskurse von Bedeutung. Konzepte wie Nachhaltigkeit haben eine normative Grundlage, die entfaltet werden muss, sie sind in historischen Kontexten und Traditionszusammenhängen verwurzelt und werden in literarischer Fiktion auf ihre Implikationen untersucht. So stellt etwa die moralische Idee des Anrechts jeder Generation auf ihre eigenen Entscheidungen, die eng mit der Nachhaltigkeitskonzeption verbunden ist, eine sehr junge Vorstellung dar, die eng mit dem westlichen Wechsel hin zu bürgerlichen Gesellschaften mit kapitalistischer Ökonomie verbunden ist (Weigel 2010). Traditionszusammenhänge und kulturelle Muster dürfen nun aber nicht als monolithische Blöcke oder unwandelbare Größen missverstanden werden. Vielmehr sind sie ständig in Bewegung, da sie im Licht sich wandelnder Lagen, etwa neuer, aus anderen Kulturen importierter Ideen oder der Ansichten von Gruppen, für die diese Traditionen neu sind, reinterpretiert werden. Ein Beispiel aus dem christlichen Kontext: Das Konzept der »Bewahrung der Schöpfung«, das die Umweltbewegung stark motiviert hat, hat eine enorme Bedeutungsbandbreite, je nach kulturellem Hintergrund erfährt es eine unterschiedliche Bewertung. Deutsche Theologen mögen das Konzept vielleicht für unpräzise und irreführend halten, weil es dem Missverständnis Vorschub leisten kann, Menschen könnten das Gesamt der Welt retten; Schweizer Bürger könnten darin den angemessenen Ausdruck der Intuition sehen, dass die Natur mehr als ein Ressourcenvorrat ist; südafrikanische Christinnen sehen es vielleicht als Gottes Stellungnahme gegen den kapitalistischen Ausverkauf ihrer Felder; und US-amerikanische wiedergeborene Christen mögen es als Implikat einer intensiven Ablehnung der Evolutionstheorie verstehen. Prinzipien und Konzepte, Narrative und Bilder sind aber nicht Eigentum einer bestimmten Kultur oder einzelner Gruppen, sondern sind unaufhaltsam mobil und bilden das Reservoir, aus dem sich das »soziale Imaginäre« (Taylor 2004) speist. Aus diesem Grund ist eine Bewahrung bestimmter Traditionszusammenhänge oder die Förderung partikularer Kulturen

um des Ganzen kultureller Nachhaltigkeit willen notwendig, aber nicht hinreichend. In die kreativen Prozesse, in denen es um die Bewahrung, Interpretation und Reinterpretation kultureller Muster, ihre konkrete und fiktionale Anwendung in unterschiedlichen Kontexten geht, sollte aktiv investiert werden, sodass dann auch etwa die Förderung der Künste, die Wehrspau und Kurt (2001) fordern, ihren Ort hat. Das aber bedeutet wiederum, dass moralische Prinzipien, die sich auf Nachhaltigkeit beziehen, in unterschiedlichen kulturellen und religiösen Sprachen aufwendig artikuliert, rekonstruiert und geprüft werden müssen. Denn wie es keine abstrakte und allgemeine menschliche Religion, Moralität oder Kultur gibt, lässt sich auch kein objektives und universales Nachhaltigkeitsparadigma konstruieren, das dann nur noch in die unterschiedlichen partikularen Sprachen übersetzt werden müsste. Die gute Nachricht könnte darin bestehen, dass wir kreative und fruchtbare Beiträge zum Nachhaltigkeitsparadigma aus den unterschiedlichen Traditionen und kulturellen Sprachen erwarten können.

Kultur muss aber nun auch als agonale Arena des Nachhaltigkeitsdiskurses verstanden werden. Die kreativen Prozesse, Debatten, Dialoge und Diskurse, in denen unterschiedliche moralische Prinzipien, Konzepte, Bilder, Motive und Narrative verglichen, bestritten und gegeneinander ins Feld geführt werden, benötigen ebenfalls Aufmerksamkeit. Das bedeutet nicht nur eine Förderung von öffentlicher Debatte und freiem Ideenwettbewerb, sondern auch die kritische Reflexion der Rolle politischer und wirtschaftlicher Macht, kultureller Zuschreibungen und wertender Unterscheidungen in der Meinungsbildung. Auch wer das Verhalten der *Coal Rollers* für hoch unklug hält, wird gut daran tun, sie in ihrer Motivation und als Gesprächspartner ernst zu nehmen, wenn die Verbreitung umweltfreundlicher Verhaltensweisen das Ziel darstellt. So wären die Antriebe ihrer kulturellen Unterscheidungsstrategie zu analysieren, die je eigenen Klischees in der Beschreibung der Gruppe kritisch zu prüfen und Wege zu entwickeln, um in eine Art des zivilen Dialogs einzutreten, was natürlich bedeutet, seinerseits für Lernerfahrungen offen zu sein. Und dies wiederum impliziert, dass nicht nur internationale Körperschaften, sondern auch der Staat und Zivilgesellschaften hoch bedeutsam sind. In der Konkretion ließe sich etwa anführen, dass es in der US-amerikanischen Tradition einerseits eine starke Hinwendung zur Natur gibt, die in Verbindung mit Autarkieidealen und der Vorstellung robuster individueller, auch politischer Freiheit etwa die *Wilderness*-Philosophie geprägt hat, deren bekanntester Vertreter Henry David Thoreau (1854) ist. Dieser hatte unter anderem die Steuern für den Spanisch-Amerikanischen Krieg verweigert, war dafür ins Gefängnis gegangen und hat die Idee des zivilen Ungehorsams, der *civil disobedience*, geprägt. Dann hatte er sich ein Jahr in die Wälder nahe dem Walden Pond zurückgezogen, um dort frei und individuell im Einklang mit der Natur zu leben. Auf solche Verbindungen von Freiheit, Individualismus und Staatskritik ließe sich natürlich auch im Sinne des »amerikanischen Patriotismus« rekurrieren. Und andererseits gibt es schon seit Jahren im evangelikalen Raum die – oft bespöttelte, aber nicht zu unterschätzende – *What Would Jesus Do*-Kampagne, die vom einflussreichen Evangelical Environmental Network betrieben wird – hier wird aus dem Liebesgebot die Pflicht abgeleitet, um der durch die Umweltverschmutzung Betroffenen willen effizientere Autos zu produzieren und

zu kaufen (McCarthy McMorris 2003). Im Zusammenhang von Kultur als semiotischem Horizont und als agonaler Arena von Nachhaltigkeitsdiskursen können kulturelle Aktivitäten und Gebilde dann auch ein Element von Nachhaltigkeitsstrategien darstellen. Dieser instrumentelle Aspekt ist von der Konzeptualisierung im Rahmen des bereits erwähnten europäischen Forschungskonsortiums (Dessein et al. 2015) bereits entfaltet worden. Im Rekurs auf die Forschung von Soini und Birkeland (Soini & Birkeland 2014) hat die Gruppe einen Rahmen für ein Verständnis kultureller Nachhaltigkeit entwickelt, das ich als instrumentell verstehe. In diesem Rahmen wird Kultur dreifach konzipiert, nämlich als Kultur *in*, für und als Nachhaltigkeit. Kultur *in* der Nachhaltigkeit zielt auf die Kultur als separate Säule nachhaltiger Entwicklung neben der sozialen, ökonomischen und ökologischen, wobei kulturelle Mittel – gedacht ist hier vor allem an den Bereich von bildender und darstellender Kunst – Nachhaltigkeitsideen fördern sollen. Kultur *für* nachhaltige Entwicklung beschreibt Kultur als Vermittlungsinstanz ökologischer, ökonomischer und sozialer Nachhaltigkeit in der Mitte des Nachhaltigkeitsdreiecks, indem sie etwa eine gemeinsame symbolische Sprache für die Protagonisten der unterschiedlichen Dimensionen zur Verfügung stellt. Und Kultur *als* Nachhaltigkeit zielt auf ein konkretes nachhaltigkeitsfreundliches kulturelles Muster, das etwa Modelle und Bilder sozialer Bindung, ökonomische Instrumente, die effektive und effiziente nachhaltige Produktion und eine weitverbreitete ökologische Aufmerksamkeit einschließt, die etwa in einer Suffizienzorientierung ausgedrückt wird. Kultur bedeutet in dieser Sicht ein konstitutives Instrument für nachhaltige Entwicklung.

Theologie und Nachhaltigkeitsethik im Anthropozän: Rückkehr nach Pandora?

Dass die Theologie unmittelbar einen Weg zu einer nachhaltigen Welt ebnen könne, einer Welt, die als Gabe von Allem erfahrbar wird und in der alles als Gabe sich erschließt, wie man den Namen Pandora ja deuten könnte, steht nach dem bereits Gesagten nicht zu erwarten, wohl aber ein substanzieller Beitrag, der sich auf alle drei Ebenen der Kultur bezieht, von denen oben die Rede war.

Selbstverständlich aktualisiert die Theologie in ihrer Reflexion der Religion den *kulturellen Horizont der Nachhaltigkeit*, sofern sie auf Bilder, Narrative und Prinzipien hinweist, die den Zusammenhang der Nachhaltigkeit konstituieren, konkretisieren, illustrieren und damit auch emotional aufladen. Beispiele sind nicht schwer zu finden: Die Figur einer guten und daher in ihrer bestehenden Gestalt bewahrenswerten Welt wird schon bei Hans Carl von Carlowitz (1713, S. 104) sowohl mit dem Motiv der guten Schöpfung als auch dem Bild der Welt als Garten Eden evoziert, die Idee einer nachhaltigkeitsfähigen Menschheit etwa bei Douglas Hall (1986) durch die Vorstellung des Menschen als bevollmächtigtem Haushalter und umkehrfähigem Sünder plausibilisiert. Es lässt sich hier immerhin darauf hinweisen, dass auch der Begriff der Nachhaltigkeit die internationale Bühne nicht im Kontext der Brundtlandt-Kommission, sondern des Ökumenischen Rats der Kirchen erklommen

hat, der mit dem Konzept der *sustainable society* an den der *responsible society* unter den Auspizien technologischer und globaler verteilungspolitischer Herausforderungen anknüpfen wollte (Lienemann 2007). Auch wenn sich argumentieren lässt, dass die christlichen Kirchen unter anderem durch Kritiken wie die von Lynn White (White 1967; dazu Hartlieb 1996) oder den Christinnen des globalen Südens (LenkaBula 2000) zur Wiederentdeckung und Neuartikulation der nachhaltigkeitsaffinen Dimension ihrer Botschaft herausgefordert worden sind, lässt sich nur schwer bestreiten, dass diese Dimension auch schon vor dem 20. Jahrhundert wirksam geworden ist.

Zudem nimmt Theologie Kultur nach außen wie innen als *agonale Arena* ernst. Dies betrifft zum Beispiel die hinsichtlich des Films in diesem Aufsatz bereits angeklungene theologische Religionskritik, der etwa orientalistische Projektionen und Stereotypen verfallen; dies betrifft aber auch die innertheologische Debatte, in der eine theologische Begründung von Nachhaltigkeit alles andere als unumstritten ist und Parolen wie die der »Bewahrung der Schöpfung« scharf kritisiert werden (Rendtorff 1988). Dies betrifft freilich auch Begriffsprägungen wie die des »Anthropozäns«. Wiewohl kaum zu bezweifeln ist, dass die menschliche kulturelle Überformung der Natur mit dem menschlich induzierten Klimawandel universal geworden ist, bleibt doch Crutzens Behauptung eines üblicherweise Millionen von Jahren umfassenden neuen Erdzeitalters problematisch – und dies gilt nicht nur hinsichtlich der Frage der Datierung, sondern auch in theologischer Hinsicht, wird doch der Mensch hier vom *homo faber* zum *homo colossus* stilisiert (Deane-Drummond 2017). Die katholische Theologin Celia Deane-Drummond hat daher argumentiert, dass die Rede vom Anthropozän eine säkularisierte Version derjenigen theologischen Erzählung darstellt, die das *dominium terrae* gegen den Text als schrankenloses Herrschaftsnarrativ statt als Bewahrungsauftrag interpretiert, denn: »[T]he Anthropocene narrative could just as easily encourage humans to perceive themselves as having supra-agency« (ebd. 178), während Wissenschaftssoziologien und -philosophien wie die Bruno Latours ja gerade auf die handlungsprägende Bedeutung nicht-menschlicher Aktanten hinzuweisen suchen (Latour 1998).

Schließlich bietet Theologie unter dem Eindruck historischer, sozialer und ökologischer Lernerfahrungen auch Artikulationen der eigenen Botschaft an, die deren Affinität zu normativen Erwägungen im Nachhaltigkeitskontext verdeutlichen. Sofern solche Artikulationen Plausibilität gewinnen, können sie auch als *Instrumente zur Förderung der Nachhaltigkeit* verstanden werden, wiewohl die Instrumentalität immer sekundär bleibt, weil sie nur dann wirksam sein kann, wenn der Zusammenhang mit dem Eigensinn der Theologie, wie etwa oben im Abschnitt zum kulturellen Horizont der Nachhaltigkeit deutlich wurde, gewahrt bleibt: Als bloße Mittel zum Zweck würden theologische Erwägungen manipulative Ideologie. Wie schon an anderer Stelle betont (Meireis 2016), lassen sich mindestens drei Motive theologischer Glaubensartikulation benennen, die eine Affinität zum Konzept der Nachhaltigkeit erkennen lassen, wie es etwa im Bericht *Our Common Future* der Brundtland-Kommission entwickelt worden ist. Das erste Motiv verbindet sich vorrangig mit dem Schöpfungssymbol und hat mit einem dadurch bestimmten Welt- und Naturverständnis zu tun, das die Welt als Ort der Bewahrung und weniger als Ressource auffasst, das zweite zielt

auf eine durch die Versöhnung in Christus motivierte Idee der Gerechtigkeit, die besonders die Perspektive derjenigen fokussiert, die in Konflikten um Rechte wenig Ressourcen mobilisieren können, und das dritte verfolgt eine Konzeption des guten Lebens, die sich aus der Hoffnung auf Lebenserfüllung durch den Geist mit der Idee der Suffizienz verbinden lässt. Die Schöpfungsvorstellung zielt dabei auf eine Wahrnehmung der Welt unter dem Aspekt der Verheißung, die, herrschenden Gewaltverhältnissen zum Trotz, als guter, auf einen wohlwollenden Schöpfer zurückgehenden Ort verstanden wird, der allen Lebewesen Genüge und Fülle des Auskommens bietet. Den Menschen wird darin ein Haushalterschaftsauftrag zuteil, demzufolge sie sich als Geschöpfe unter Geschöpfen verstehen und ihre Gewalt gegen die Mitgeschöpfe einhegen müssen. Die Narrative vom sechsten Schöpfungstag und vom Garten Eden werden dabei als »utopische Erinnerungen« (Ebach 1986) thematisiert, in denen die ursprüngliche Harmonie der Welt in der Begrenzung der menschlichen Nahrung auf vegetarische Speisen ausgedrückt wird (Gen 1,29) und die Erlaubnis zum Fleischgenuss als Zugeständnis an menschliche Sünde erscheint (Gen 9,1–4). Dass Gott dabei als Subjekt verstanden wird, das auch jenseits menschlicher Interessen Zwecke setzt und dass Natur und Kultur als Schöpfung in den Blick treten, ermöglicht natürlich keine unmittelbar operationalisierbaren Handlungsstrategien, aber durchaus zwei Einsichten: Erstens wird so deutlich, dass die menschliche Perspektive weder die einzig mögliche noch die einzig relevante ist, auch wenn wir sie nicht ohne weiteres Material transzendieren können; zweitens macht sie aber so darauf aufmerksam, dass die Welt auch unabhängig von menschlichen Interessen einen Wert hat, der auf Gottes Zuschreibung beruht. Der Haushalterschaftsauftrag lässt sich dann so verstehen, dass Menschen sich selbst begrenzen sollten. Dieses Argument zielt letztlich darauf, dass in der Debatte auch andere Argumente als das menschliche Eigeninteresse im engen Sinn zuzulassen sind, und dies ist in einem Kontext, in dem »Nachhaltigkeit« vorrangig als moralisch-anthropozentrisches Naturnutzungskonzept verstanden wird, alles andere als selbstverständlich, aber im Zeitalter vollständiger menschlicher Überformung der Natur ohne Zweifel von besonderer Bedeutung, ganz gleich, ob man diesen Sachverhalt mit dem Titel des Anthropozäns versieht oder nicht.

Dass die Idee der Gerechtigkeit einen zentralen Aspekt der Nachhaltigkeitskonzeption darstellt, lässt sich schon im Brundtland-Bericht zeigen, der mit einem wohlfahrtsökonomischen Billigkeitskonzept arbeitet, das freilich nicht weiter begründet wird (WCED 1987), einer solchen Begründung aber bedarf. In evangelischer Perspektive ist Gerechtigkeit nicht unabhängig vom asymmetrischen Gottesverhältnis zu verstehen und zielt von ihren biblischen Wurzeln her nicht so sehr auf die Abgleichung von Ansprüchen, sondern auf Gemeinschaftsförderlichkeit. Aus diesem Grund ist der hebräische Begriff für Gerechtigkeit, »*zedakah*«, auch als »Gemeinschaftstreue« übersetzt worden (Koch 1984). An dieses Konzept knüpft auch das neutestamentliche Gerechtigkeitskonzept an, wobei der Asymmetrie der ungleichen Bundespartner Gott und Mensch die solidarische Symmetrie zwischen den Menschen entspricht. Gott, so das Grundmotiv, tätigt Bundesschlüsse mit den Menschen, die diese jedoch immer wieder brechen, womit sie die Rechte aus der Gemeinschaft verlieren. Gott aber vergibt dem, der den Bund gebrochen und sich damit von der Gemeinschaft

mit Gott abgewandt hat, dem Sünder. In Jesus von Nazareth geschieht dann nach christlicher Auffassung Gottes Versöhnung mit dem Menschen, die Zuwendung zum Sünder, der alles Recht verloren hat, indem ihm in Christus auch als Sünder die Würde zugesprochen wird, in der er Rechte beanspruchen kann. In den Rechtlosen erkennen die Christinnen und Christen sich selbst in der Rechtlosigkeit wieder, in der sie vor Gott stehen. Dass Gott es aber dabei nicht belässt, sondern ihnen in Jesus Christus Recht gibt, hat nun auch Konsequenzen für die Beziehungen unter Menschen. Denn wenn demjenigen, der im asymmetrischen Verhältnis zu Gott die Rechtlosigkeit verdient hat, durch Gott Recht gegeben wird, kann und darf auch die Rechtlosigkeit in den durch die Gleichheit der Menschenwürde prinzipiell symmetrischen Verhältnissen der Menschen nicht Bestand haben: Das ist der moralische Sinn der bevorzugten Zuwendung des Jesus der Evangelien zu den Armen und Ausgegrenzten. Die besondere Fokussierung auf diejenigen, deren Rechte beschnitten werden, impliziert eine Affinität zu dem im Brundtland-Bericht gegebenen Nachhaltigkeitsverständnis, das nachhaltige Entwicklung als Aushandlungsprozess versteht, bei dem vor allem die durch geringe soziale Gestaltungs- und Durchsetzungsmacht Benachteiligten besonderes Gewicht bekommen müssen (WCED 1987, S. 41-43, Ziff. 1.6.20.24; 58 Ziff. 81). Als ungerecht erscheint in diesem Licht eine Wirtschafts- und Lebensweise, die politisch und wirtschaftlich unterlegenen Angehörigen anderer Länder und Erdteile sowie zukünftigen Generationen ihr Recht zur Nutzung der natürlichen Ressourcen und zur Existenz im Kontext lebensdienlicher Umweltmedien faktisch bestreitet.

Ein drittes Motiv ergibt sich aus der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein, weil sie in Bezug auf die Frage des guten Lebens drei befreiende Implikationen trägt, die eine Affinität zu einem suffizienten Lebensstil begründen. Weil die Christin um ihren Wert vor Gott nicht besorgt sein muss, braucht sie sich nicht vorrangig mit sich selbst und ihrer Selbstperfektionierung zu beschäftigen. Dies impliziert dann aber auch die Befreiung von der Fixierung auf die Wertschätzung durch andere Menschen. Weil der Christ darauf vertrauen darf, dass er vor Gott aus Gnade unendlich wertvoll ist, muss er sich nicht ständig um seine Anerkennung durch andere Menschen und seine Selbstdurchsetzung bemühen. Beide negativen Freiheiten, die Freiheit von Selbstperfektionierung und die Freiheit von Wertschätzungsfixierung, ermöglichen eine positive, nämlich die Befreiung des Blicks von der ängstlichen Fixierung auf sich selbst zur Wahrnehmung der Nächsten, die der je eigenen Tätigkeiten und Dienste bedürfen. Dem freien Dienst an der Nächsten ist erfüllende Freude verheißen. Wird aber der Dienst am Nächsten zum Ziel des guten Lebens erfüllter Freude, wird der Blick frei für das, was man wirklich braucht. Damit ergibt sich eine lebensweltliche Affinität zur Suffizienzorientierung, die der Idee ständig erhöhten Distinktionskonsums, ständig wechselnder Produkte und erhöhter Ressourcendurchsätze widerstreitet. Das gute Leben besteht in dieser Sicht eben nicht in immer aufwendigeren Erlebnissen, sondern in der Erfahrung derjenigen Genüge, die es erlaubt, dem Ziel des guten Lebens, des Dienstes am Nächsten nachzugehen.

Dass Religion in den Nachhaltigkeitsdebatten eine erhebliche Rolle spielt, steht auch im Blick auf die populäre Kultur außer Zweifel. Gleichwohl ist auch im Zeitalter der menschlichen Überformung der Natur eine umstandslose Instrumentalisierung der Kultur und

damit auch der Religion wenig plausibel, weil Kultur stets auch als Horizont und agonale Arena der Nachhaltigkeitsdebatten verstanden werden muss. Theologie als Reflexionswissenschaft der Religion vermag dabei zu allen drei Ebenen beizutragen: Sie vergegenwärtigt, erörtert und tradiert die religiösen Horizonte aktueller Nachhaltigkeitsdebatten, sie nimmt Kultur als agonale Arena ernst und beteiligt sich etwa am Streit um die Kategorie des Anthropozäns und vermag durch die Artikulation von Affinitäten zwischen Nachhaltigkeitszielen und Glaubensgehalten solche Nachhaltigkeitsziele normativ zu unterfüttern und zu plausibilisieren.

Literatur

- Barthes, R. (2010): Die Welt des Catchens, Mythen des Alltags, Berlin.
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, R. (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen, S. 183–198.
- Carlowitz, H. C. von (1713): Sylvicultura oeconomica oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht, Nebst Gründlicher Darstellung/ wie zuförderst durch Göttliches Benedeyen dem allenthalben und insgemein einreissenden Grossen Holz-Mangel/ Vermittelst Säe- Pflanz- und Versetzung vielerhand Bäume zu prospirciren, Leipzig.
- Cassirer, E. (1990): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a. M.
- Deane-Drummond, C. (2017): Performing the beginning in the end. A theological anthropology for the Anthropocene, in: Deane-Drummond, C.; Bergman, S.; Vogt, M. (Hrsg.): Religion in the Anthropocene, Eugene, S. 173–187.
- Dessein, J. et al. (2015): Culture in, for and as Sustainable Development: Conclusions from the COST Action IS1007 – Investigating Cultural Sustainability, Jyväskylä.
- Dessein, J.; Soini, K. (2016): Culture-sustainability relation: Towards a conceptual framework, in: Sustainability 8 (2), S. 1–12.
- Ebach, J. (1986): Arbeit und Ruhe. Eine utopische Erinnerung, in: Ders. (Hrsg.): Ursprung und Ziel. Erinnerter Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn, S. 90–110.
- Geertz, C. (1973): Thick Description: Toward an interpretive theory of culture, in: Ders.: The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York, S. 3–30.
- Hall, D. (1986): Imaging God. Dominion as Stewardship, Grand Rapids.
- Hartlieb, E. (1996): Natur als Schöpfung. Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link, Frankfurt a. M.
- Hesse, H. (2012): Siddhartha. Eine indische Dichtung, Frankfurt a. M.
- Huxley, A. (2009): Island, New York.
- Kaiser, R. (Hrsg.) (1996): Die Erde ist uns heilig. Die Reden des Chief Seattle und anderer indianischer Häuptlinge, Freiburg i. Br.
- Koch, K. (1984): Art. sdq. gemeinschaftstreu/heilvoll handeln, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, München; Zürich, S. 507–530.
- Kurt, H.; Wehrspau, M. (2001): Kultur: Der verdrängte Schwerpunkt des Nachhaltigkeits-Leitbildes. Überlegungen zur Notwendigkeit und den Chancen einer stärker kulturpolitischen Fundierung der Umweltpolitik, in: GAIA 10 (1), S. 16–25.
- Latour, B. (1998): Wir sind nie modern gewesen, Frankfurt a. M.
- LenkaBula, P. (2000): Choose Life, Act in Hope: African Churches Living out the Accra Confession. A Study Resource on the Accra Confession: Covenanting for Justice in the Economy and Earth, Genf.
- Lienemann, W. (2007): ›Sustainability‹ in Ökumene und Theologien, in: SAGW (Hrsg.): Nachhaltigkeitsforschung – Perspektiven der Sozial- und Geisteswissenschaften, Bern, S. 99–122.

- McCarthy Morris, C. (2003): What Would Jesus Drive?, in: Religion in the News 6 (1). [www.trincoll.edu/depts/csrrpl/RINVol6No1/What%20Would%20Jesus.htm; 30.01.2018].
- Meireis, T.; Rippl, G. (im Erscheinen): Introduction, in: Dies. (Hrsg.): Cultural Sustainability, Abingdon.
- Meireis, T. (2016): Schöpfung und Transformation. Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive, in: Jähnichen, T. et al. (Hrsg.): Nachhaltigkeit: Jahrbuch Sozialer Protestantismus 9, Gütersloh, S. 15–50.
- Nassehi, A. (2011): Soziologie: Zehn einführende Vorlesungen, Wiesbaden.
- Ostheimer, J. (2013): Zum moralischen Gehalt eines Naturnutzungskonzepts, in: Ders.; Vogt, M.; Uekötter, F. (Hrsg.): Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel, Marburg, S. 397–414.
- Pirsig, R. M. (1978): Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten, Frankfurt a. M.
- Rendtorff, T. (1988): Vertrauenskrise? Bemerkungen zum Topos »Bewahrung der Schöpfung«, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 32 (1), S. 245–249.
- Said, E. W. (1978): Orientalism, New York.
- Scheuermann, E. (2012): Der Papalagi. Die Reden des Südseehäuptlings Tiuaivii aus Tiavea, Zürich.
- Sen, A. (1999): Development as Freedom, Oxford; New York.
- Soini, K.; Birkeland, I. (2014): Exploring the scientific discourse on cultural sustainability, in: Geoforum, 51, S. 213–223.
- Statista (2018): Global Box Office Revenue of the Most Successful Movies of All Time as of March 2018 (in Million U.S. Dollars) [www.statista.com/statistics/262926/box-office-revenue-of-the-most-successful-movies-of-all-time; 16.04.2018].
- Survival (2010): »Avatar is real«, Say Tribal People, in: Survival International [www.survivalinternational.org/news/5466; 30.11.2017].
- Tabuchi, H. (2016): »Rolling coal« in Diesel trucks, to rebel and to provoke, in: The New York Times Online [www.nytimes.com/2016/09/05/business/energy-environment/rolling-coal-in-diesel-trucks-to-rebel-and-provoke.html?_r=0; 15.07.2017]
- Taylor, C. (2004): Modern Social Imaginaries, Durham; London.
- Thoreau, H. D. (2016): Walden. Life in the Woods, London.
- UN (2012): United Nations System Task Team on the post 2015 UN Development Agenda. Culture: A Driver and an Enabler of Sustainable Development.
- UNEP (2003): Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development Nairobi.
- UNESCO (1998a): World Culture Report 1998: Culture, Creativity and Markets, Paris.
- UNESCO (1998b): Final Report. Intergovernmental Conference on Cultural Policies for Development, Stockholm, Sweden, 30 March–2 April, Paris.
- UNESCO (2002): Education for Sustainability. From Rio to Johannesburg: Lessons Learnt from a Decade of Commitment, Paris.
- UNESCO (2013): The Hangzhou Declaration. Placing Culture at the Heart of Sustainable Development Policies, Paris.
- Weigel, S. (2010): ÜberLebensQualität: Kulturwissenschaft und Nachhaltigkeit, in: Deutscher Hochschulverband (Hrsg.): Glanzlichter der Wissenschaft: Ein Almanach, Saarwellingen, S. 153–159.
- White, L. (1967): The historical roots of our ecological crisis, in: Science 155, S. 1203–1207.
- Williams, R. (1989): Culture is Ordinary. Resources of Hope: Culture, Democracy, socialism, London.
- WCED (1987): Our Common Future [www.un-documents.net/wced-ocf.htm; 15.10.2017].
- YouTube (2017): Rolling Coal On Protesters Compilation (BlackLivesMatter, Trump Haters, Tree Huggers), 26.02.2017 [www.youtube.com/watch?v=rYPMbLO4pAY; 15.05.2017].

Der Beitrag der Kirchen zur christlichen Kultur der Nachhaltigkeit, oder: Die christliche Kultur der Nachhaltigkeit¹

Eilert Herms

Die inzwischen erreichte ökumenische Gemeinsamkeit gestattet es, ohne konfessionelle Differenzierung vom Beitrag »der christlichen Kirchen« zu einer Kultur der Nachhaltigkeit beziehungsweise von »der christlichen Kultur der Nachhaltigkeit« zu sprechen. Was sind »die christlichen Kirchen«? Keineswegs eine *black box*.² Vielmehr sind sie nichts anderes als die verschiedenen regionalen und lokalen Manifestationen der einen Glaubensgemeinschaft, für die Jesus von Nazareth das inkarnierte Wort Gottes ist und in der die Wahrheit über Mensch, Welt und Gott, die mit dieser Person in unserer Welt erschienen ist, kommuniziert, gefeiert, verkündigt und gelebt³ wird – mit der Folge, dass sie ihren Gliedern gewiss wird, sie inspiriert, ihrem Leben das Ziel weist und somit ihr Ethos begründet und trägt. Ursprung und Fundament der Kirche ist das Christusgeschehen als das inspirierende Geschehen des Evident- und Gewisswerdens der Wahrheit über Ursprung und Ziel unserer Welt und unseres leibhaft-innerweltlichen Lebens im heilszielstrebigem Wollen und Wirken ihres Schöpfers.⁴ Das Wesen der Kirche ist somit: Gemeinschaft in einer unverwechselbaren Geisterfülltheit, also »Spiritualität«, zu sein – nämlich in der Spiritualität derjenigen Lebensinnegewissheit, die durch das Ergriffensein vom Geist Jesu geschaffen ist, das heißt vom »Geist derjenigen Wahrheit«, die in ihm, Jesus, erschienen ist.⁵ Auf diesen Ursprung und dieses Wesen der

1 Vortrag bei der ökumenischen Tagung Für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Beiträge zu einem kulturellen Wandel am 28. und 29. April 2017 in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Lutherstadt Wittenberg. Die Tagung war Abschluss der Veranstaltungsreihe Kultureller Wandel als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven, die in den Jahren 2016 und 2017 im Rahmen des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* unter der Schirmherrschaft von Prof. Dr. Klaus Töpfer und in Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) durchgeführt worden war.

2 So zum Erstaunen des Verfassers manche Teilnehmer der Tagung. Und zwar durchaus auch solche, die hauptamtlich in evangelischen Kirchen tätig sind oder es bis vor kurzem waren.

3 Der christliche Glaube ist nur real in Gestalt des christlichen Lebens. Das hat gerade die Wittenberger Reformation neu herausgearbeitet und betont (vgl. Herms 2017a).

4 Was einschließt, dass das gesamte Weltgeschehen samt allem menschlichen Leben in der Welt sich in Gott vollzieht, innerhalb seines ewigen schöpferischen Lebens. So schon Paulus auf dem Areopag: »In ihm leben, eben und sind wir.« (Apg 17,28) Zur Entfaltung dieser panentheistischen Sicht vgl. Herms 2017b.

5 Der Ursprung der Kirche im Christusgeschehen ist auch in den dominierenden Spielarten evangelischer Theologie in der Neuzeit, etwa bei Schleiermacher und Barth, keineswegs übersehen worden. Schleiermachers Sicht findet sich in seiner Glaubenslehre (1830/31, §§ 113–125), Barths Sicht in seiner Kirchlichen Dogmatik 1–3 (vgl. hierzu Herms 2005; für meine eigene Sicht hierzu vgl. 2017b).

Kirche verweist der Evangelist Johannes in seinem Bericht über das Bekenntnis Jesu vor Pilatus: Auf die Frage des Pilatus, »Was hast du getan?« antwortet Jesus: »Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.« (Joh 18,37) Die Kommunikation dieser Wahrheit über Mensch, Welt und Gott – das ist der Beitrag der Kirchen zur Kultur der Nachhaltigkeit, sie begründet die christliche Kultur der Nachhaltigkeit. Das möchte ich in vier Schritten zeigen, indem ich zunächst die Rede von Nachhaltigkeit näher bestimme, zweitens Grundzüge der Wahrheit skizziere, die in der christlichen Gemeinschaft kommuniziert wird, drittens zeige, dass und wie die Kommunikation dieser Wahrheit ein spezifisches Ethos, also eine spezifische Kultur, der Nachhaltigkeit begründet, und dies dann viertens zu anderen Gestalten von Nachhaltigkeitskultur ins Verhältnis setze.

Nachhaltigkeit

Als »nachhaltig« bezeichnet man eine bestimmte Weise unseres verantwortlich-zielstrebigen Umgangs mit Gegebenem, das uns gegenwärtig ist als im Werden – und somit auch in beständiger »Transformation« – befindlich. Gemeint ist genau derjenige Umgang mit Im-Werden-Seiendem, der seine Ziele in einer Weise verfolgt, die seine eigene Möglichkeitsbedingung, nämlich das gegebene Dauern des Werdens, mit dem zielstrebig umzugehen ist, nicht stört, nicht ungünstig verändert und nicht vorzeitig zum Erliegen bringt. Welcher Art ist das uns Vorgegebene, das uns als im Werden befindlich gegenwärtig ist und mit dem wir »nachhaltig« umzugehen haben? Es ist jedenfalls der Inbegriff und das Gesamtgefüge der physischen, chemischen und biotischen Prozesse, in die unser verantwortliches Zusammenleben auf dieser Erde eingebettet ist und die es notwendig bedingt – im Nachhaltigkeitsdiskurs mit dem *terminus technicus* »Naturkapital« bezeichnet (vgl. Gräß-Schmitt 2015, S. 686–693), in dem der Ausdruck »Natur« stillschweigend (und in Übereinstimmung mit einem heute verbreiteten Sprachgebrauch) auf die Bezeichnung außermenschlicher Prozesse in unserer Welt eingeschränkt ist.⁶

Im etablierten Nachhaltigkeitsdiskurs unstrittig ist gleichzeitig, dass für uns und unseresgleichen dieses »Naturkapital« zum Umgang vorgegeben ist. Es besteht immer nur in unlösbarer Verbindung mit den jeweils geschichtlich erreichten Institutionen (also Ordnungen) unseres Zusammenlebens, samt dem jeweils erreichten Wissen (praktischen Gewissheiten) sowie dem jeweils erreichten Können (Fertigkeiten), von denen die Etablierung und Unterhaltung der Institutionen lebten. Im etablierten Diskurs wird dies unter dem *terminus technicus* »Humankapital« gefasst. Dieses aber ist seinerseits wiederum nur unlösbar verbunden mit den dinglichen Hervorbringungen dieser geordneten, kompetenten Interaktion (Infrastruk-

⁶ Diese Einengung ist weder selbstverständlich noch unvermeidbar. Neben dem eingengten Gebrauch von »Natur« hat sich der weitere erhalten, in welchem der Ausdruck einfach die je spezifische Eigenart, das wirkende Wesen von Seiendem verschiedenster Art bezeichnet.

tur und Werkzeugen aller Art) gegeben, wofür im etablierten Diskurs der technische Begriff des »Sachkapitals« verwendet wird.

Dass diese drei Gegenstände nachhaltiger Praxis nur zusammen gegeben sind, ist unstrittig. Aber auch *wie* sie verbunden sind, ist klar erkennbar. Das gilt nicht nur für das sogenannte Human- und Sachkapital. Diese sind offenkundig so verbunden, dass das Humankapital die Quelle des Sachkapitals und dieses ein unvermeidlicher Effekt (in diesem Sinne also ein Implikat) des Humankapitals ist. Klar erkennbar ist vielmehr auch die Art des Verhältnisses zwischen dem sogenannten Naturkapital und dem sogenannten Humankapital: Beide bedingen sich gegenseitig – zwar in keinem Fall hinreichend (das Humankapital ist keineswegs die hinreichende Bedingung des Naturkapitals und das Naturkapital ist nicht die hinreichende Bedingung des Humankapitals), wohl aber notwendig. Und dies auf unterschiedliche Weise: Jedes mögliche Humankapital hat zu seiner vorgängigen notwendigen Bedingung das sogenannte Naturkapital – es gibt kein Humankapital, das nicht vom Naturkapital als einer seiner Möglichkeitsbedingungen umgriffen wäre; das Naturkapital wiederum hat für uns zu seiner nachgängigen notwendigen Bedingung das Humankapital – uns ist kein Naturkapital vorgegeben, das nicht als Gegenstand unseres – unabweisbaren – Umgangs mit ihm auch irgendwie durch diesen unseren Umgang mit ihm, also durch das jeweils erreichte Humankapital, in irgendeiner Weise mitbestimmt wäre.⁷

Naturkapital, Humankapital und Sachkapital sind also uns nur gegeben als die unlöslichen Elemente eines einzigen Beziehungsgefüges. Die Einheit dieses Gefüges ist das Vorgegebene, das uns gegenwärtig ist als das Im-Werden-Seiende und als Gegenstand unseres nachhaltigen Umgangs mit ihm. Sprachlich erfasst und angesprochen werden kann dieses einheitliche Ganze als die »Natur des menschlichen Zusammenlebens«, wenn man dabei einerseits auf den alten Sprachgebrauch zurückgreift, in dem die Bedeutung von »Natur« noch nicht auf das außermenschliche Werden in unserer Welt eingeschränkt war, sondern einfach das Wesen, die dauernde Weise einer bestimmten Art von Realem bezeichnete,⁸ und wenn man andererseits unter »menschlichem Zusammenleben« das Zusammenleben von Menschen als leibhafter, also auch innerweltlicher, Personen versteht (zu der im Folgenden durchgehend bezeugenden Rede von »Person«, »Personalität«, »Personsein« vgl. Fuhrmann et al. 1989). Denn dann ist nicht zu übersehen, dass es zur Natur der Leibhaftigkeit dieses Zusammenlebens gehört, dass es sich – wie das Zusammenleben aller Tiere – nur eingebettet in das interferente Gefüge aller physischen, chemischen und biotischen Prozesse in unserer Welt vollziehen kann. Es ist abhängig von den in diesem Gefüge gewordenen und im Werden verbleibenden gattungsspezifischen organischen Bedingungen. Gleichzeitig gehört es zur Natur der Personalität dieses leibhaften Zusammenlebens, dass es innerhalb dieses Prozedierens der vormenschlichen Natur, auf deren Boden und umgriffen von ihr, dennoch

7 Die Art und der Umfang dieses Mitbestimmtseins schwankten geschichtlich. Alles in allem hat es im Laufe der menschlichen Geschichte zugenommen – erst langsam, in den letzten zweieinhalb Jahrhunderten dann rasant.

8 An anderer Stelle habe ich bereits dafür plädiert, im Anschluss an die Rede von der schaffenden »Natur« Gottes (etwa Luther 1525) auch von der Welt als dem Inbegriff des geschaffenen Im-Werden-Seins insgesamt als von der geschaffenen »Natur« zu sprechen (Hermes 2015).

selbst nur prozedieren kann in der Weise des verantwortlich-zielstrebigem Umgangs aller einzelnen Glieder dieses Zusammenlebens mit eben diesem, also mit dem Zusammenleben von leibhaft-innerweltlichen Personen. (Unser Zusammenleben als personales vollzieht sich eben seiner Natur gemäß ausschließlich als mehr oder weniger angemessenes Verstehen dieses Zusammenlebens und somit ausschließlich als Umgang mit unserem Zusammenleben.)⁹ Wobei dann diese Personalität des Zusammenlebens der Menschen, also die Tatsache, dass es ausschließlich in der Weise der verantwortlich-zielstrebigem Interaktion aller seiner Glieder im Werden ist, *ipso facto* einschließt, dass es nur als ein Gefüge von Ordnungen (Institutionen) des Interagierens im Werden ist, die durch das jeweils erreichte Wissen und Können aller Beteiligten, also das erreichte Humankapital etabliert, unterhalten und weiterentwickelt werden; dies aber wiederum ist unmöglich, ohne als Effekt des verantwortlich-zielstrebigem Interagierens in Ordnungen auch dingliche Werkzeuge (Hilfsmittel) für eben dieses verantwortlich-zielstrebigem Interagieren, also Sachkapital, zu erzeugen (Herms 2017b, § 77f.). Die so gesichtete »Natur des menschlichen Zusammenlebens« als des Zusammenlebens leibhaft-innerweltlicher Personen ist also dasjenige Ganze, in welchem

- das Kapital der vormenschlichen Natur, also das sogenannte Naturkapital,
- das Kapital menschlichen Wissens und Könnens, das sogenannte Humankapital, und
- das Kapital von menschlich erzeugten Hilfsmitteln, das sogenannte Sachkapital,
- als Elemente einer ursprünglichen und unverbrüchlichen Einheit real sind.

Und so gesehen ist dann auch dasjenige Vorgegebene, das uns gegenwärtig ist als im Werden seiend und als der Gegenstand unseres unabweisbaren verantwortlich-zielstrebigem Umgangs mit ihm nichts anderes als dieses reale Ganze und Eine: eben die »Natur des menschlichen Zusammenlebens« als des Zusammenlebens von leibhaft-innerweltlichen Personen, zu der als ihre irreduzibel verschiedenen Elemente das »Kapital der vormenschlichen Natur«, »Humankapital« und »Sachkapital« wesentlich hinzugehören. Die so gesehene »Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhaft-innerweltlicher Personen« ist uns gegenwärtig als beides zugleich: als der Gegenstand unseres verantwortlich-zielstrebigem Umgangs mit ihm und aber zuvor immer auch schon als die unhintergehbare und unübersteigbare Möglichkeitsbedingung solchen Umgangs mit ihm. Und »nachhaltig« ist unser verantwortlich-zielstrebigem Umgang mit diesem einen Realen, dessen ununterbrochenes Werden –

⁹ Ich verwende hierbei die Rede von »verstehen« in der Einheit desjenigen Doppelsinnes, der ihr in Redewendungen eignet wie etwa »Den Hammer versteht, wer zu hämmern versteht«.

und also auch seine kontinuierlich Transformation¹⁰ – uns gegenwärtig ist, wenn er – wie gesagt – seine Ziele in einer Weise verfolgt, die seine eigenen Möglichkeitsbedingung, nämlich das gegebene Dauern des Werdens, mit dem zielstrebig umzugehen ist, nicht stört, nicht ungünstig verändert und nicht vorzeitig zum Erliegen bringt. Das gelingt nur, wenn der Umgang mit diesem Realen eine grundlegende Asymmetrie zwischen den drei für es wesentlichen »Kapitalien« respektiert: Während das sogenannte Humankapital und das sogenannte Sachkapital von der Art sind, dass jede seiner jeweils gewordenen und erreichten Gestalten in verantwortlich-zielstrebigter Interaktion durch andere Gestalten ersetzt oder überboten werden können, ist dies für das Kapital der vormenschlichen Natur nicht möglich; insbesondere ist es nicht etwa durch Human- und/oder Sachkapital substituierbar: Stets nutzt Technik das Naturkapital aus, geht mit ihm so um, dass menschliche Ziele innerhalb des Weltgeschehens erreicht werden, und eben damit beweist Technik durch sich selbst, dass sie und ihre Erzeugnisse das Naturkapital nicht ersetzen, sondern von ihm leben. Daraus ergeben sich drei weitreichende Bedingungen für einen nachhaltigen Umgang mit der Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhaft-innerweltlicher Personen.

Erstens: Er kann mit dem »Kapital« des Gefüges der vormenschlichen (physischen, chemischen, biotischen) Prozesse, die das leibhafte Leben menschlicher Personen umgreifen und ermöglichen, überhaupt nur in der Weise umgehen, dass er innerhalb dieses Gefüges aufgrund des jeweils erreichten Human- und Sachkapitals Ziele eigenverantwortlich verfolgt und realisiert. Ein anderer als dieser eigenverantwortlich-zielstrebig Umgang mit dem Naturkapital innerhalb dieses Kapitals ist Menschen als leibhaften Personen – im Unterschied zu Tieren – überhaupt nicht möglich.

Zweitens: Diese für Menschen als Personen unvermeidliche verantwortlich-zielstrebig Interaktion hat alle Effekte zu vermeiden, die das sie ermöglichende Kapital des Gefüges vormenschlicher (physischer, chemischer, biotischer) Prozesse stört, ungünstig beeinflusst oder vorzeitig zum Erliegen bringt. Die Unabweisbarkeit dieser Aufgabe wird keineswegs dadurch beseitigt, dass menschliche Interaktion in Verkennung der Unabweisbarkeit dieser Aufgabe gegen sie verstößt. Vielmehr lassen solche Fehlentwicklungen und deren Folgen gerade ihrerseits die Unabweisbarkeit dieser Aufgabe – unter Überwindung der vorherigen »Blindheit« für sie – explizit und unübersehbar hervortreten.

10 Den Charakter einer »Transformation« haben keineswegs nur einzelne, besondere Ausnahmephasen der menschlichen Geschichte, sondern alle. In allen betrifft die Transformation auch *de facto* die Ordnung des Zusammenlebens im Ganzen – weil alle Teilbereiche und Teilsysteme des menschlichen Zusammenlebens *de facto* in Wechselwirkung miteinander stehen und somit Veränderungen in einem Bereich stets *de facto* (also schon bevor das auffällt und explizit begriffen wird) auch Auswirkungen auf alle anderen Bereiche haben (zumindest dadurch, dass sie diese anderen Bereiche in einen mehr oder weniger veränderten Kontext stellen). Allerdings vollzieht sich diese Transformation in einigen Phasen langsamer, relativ unauffällig, in anderen schnell beziehungsweise sehr schnell und mit schnell unübersehbaren Konsequenzen für diese Gesamtordnung des Zusammenlebens. Das gibt dann Anlass, solche Phasen als Phasen einer »großen Transformation« anzusprechen – so etwa sprachgebrauchsprägend Polanyi (1944). Aber man beachte: Auch solche »großen« Transformationen verlassen nicht den Boden des wesentlichen In-Transformation-Begriffenseins des menschlichen Zusammenlebens und dessen perenne Bedingung: das innerweltlich-leibhafte Person sein.

Drittens: Da die verantwortlich-zielstrebige Interaktion der Menschen jedoch, wie gezeigt, auf die Bildung von Human- und Sachkapital nicht verzichten kann und es auch nicht vermeiden kann, dabei überhaupt Effekte innerhalb des Gefüges vormenschlicher Prozesse zu erzielen, kann also ihr nachhaltiger Umgang mit diesem Gefüge vormenschlicher Prozesse auch keineswegs im Verzicht auf die Bildung von Human- und Sachkapital bestehen, sondern umgekehrt: ausschließlich in einer spezifischen Weise eben dieser Bildung von Human- und Sachkapital. Nämlich einer solchen, welche die Nichtsubstituierbarkeit dieses Naturkapitals (des Gefüges vormenschlicher Prozesse) respektiert. Und dieser Respekt kann gar nicht anders, sondern muss – dazu gibt es keine Alternative – eben durch die Weise der Bildung von Human- und Sachkapital erbracht werden, nämlich einer solchen, deren Effekte das Naturkapital (also: die das leibhafte Leben von Menschen ermöglichende Interferenz der vormenschlichen Naturprozesse) nicht zu substituieren streben, sondern dies Gefüge von Prozessen nicht stören, nicht ungünstig beeinflussen und nicht von sich aus zum Erliegen bringen.

Die Kultur der Nachhaltigkeit besteht in nichts anderem als in dieser Weise der Bildung von Human- und Sachkapital. Eine Kultur der Nachhaltigkeit ist also nicht dadurch erreicht und auch nicht dadurch zu erreichen, dass irgendein Umgang mit dem Naturkapital vorbei an der Bildung von Human- und Sachkapital angestrebt wird, sondern ausschließlich dann, wenn – und ausschließlich dadurch, dass – die beschriebene qualifizierte Weise der Bildung von Human- und Sachkapital erreicht und herrschend wird.

Die durch Christus erschlossene Wahrheit über die Welt des Menschen als Schöpfung Gottes

Das Christusgeschehen erschließt den von ihm ergriffenen Menschen nicht die Wahrheit über eine jenseitige Hinterwelt, sondern die Wahrheit über die Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhafter Personen in dieser Welt, über deren Gewordensein und Werden, über deren Ursprung und Ziel und damit auch über Ursprung und Ziel des menschlichen Zusammenlebens. Die von Christus den Seinen bezeugte und von diesen gehörte Wahrheit hat denselben Gegenstand wie die im vorigen Abschnitt erläuterte Rede von einer Kultur beziehungsweise einem Ethos des nachhaltigen Umgangs, der im menschlichen Zusammenleben (also unter den Bedingungen der Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhaft-innerweltlicher Personen) mit der Natur dieses Zusammenlebens zu pflegen ist.¹¹ Die Sicht des Glaubens auf diese Realität stimmt einerseits mit derjenigen, die der eben entfalteten Auffassung von Nachhaltigkeit zugrunde liegt, überein, andererseits aber präzisiert sie diese Auffassung auch in einer wichtigen Hinsicht. Übereinstimmung herrscht insofern, als auch für den Glauben gilt: Es gehört zur »Natur des leibhaften Zusammenlebens

¹¹ Zu den hier skizzierten universalen, also aus christlicher Sicht für alle Menschen (und somit auch für das Christentum selbst) geltenden Bedingungen eines menschlichen Ethos überhaupt siehe Herms 2017b, § 60.

der Menschen als leibhafter Personen« hinzu, dass allen Gliedern dieses Zusammenlebens die Aufgabe gestellt ist, in ihrem Zusammenleben mit allen anderen einen eigenverantwortlich-zielstrebigem Umgang mit dem Ganzen dieses Zusammenlebens zu pflegen. Diese Aufgabe ist ihnen durch das bloße Faktum ihres Personseins, also schlechterdings unabweisbar, gestellt. Auch für den Glauben gilt: Dieser Umgang hat nachhaltig zu sein, bei Strafe schwerer Störungen des menschlichen Zusammenlebens oder gar seines vorzeitigen Endes. Und auch aus der Sicht des Glaubens gilt: Die notwendige Bedingung für solche Nachhaltigkeit im Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens ist, dass das dafür unabdingbare Human- und Sachkapital im menschlichen Zusammenleben und durch das menschliche Zusammenleben selbst zustande kommt und gepflegt wird.

Aber genauer und präziser nimmt die Sicht des Glaubens in den Blick, wie das für den nachhaltigen Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens unabdingbare Humankapital zustande kommt und wie es beschaffen ist. Dieses Humankapital ist, wie gesagt, der Inbegriff des Wissens und Könnens, das im leibhaften Zusammenleben der Menschen erreicht ist und zur Verfügung steht. Gemeint ist dabei solches Wissen, welches das Handeln von Menschen orientiert und motiviert – orientiert, indem es ein Spielraum ihres realistischen Wollens und Wirkens umgrenzt, und motiviert, indem es ihnen ein Spektrum real möglicher zukünftiger Lebenslagen vor Augen stellt, die teils anziehend sind, weil Zufriedenheit, teils abstoßend, weil Übelbefinden verheißend, und somit die menschlichen Personen zu einem Wollen und Wirken bewegen, dessen Ziel das Realwerden der einen und das Vermiedenwerden der anderen ausstehenden Lagen ist. Solch handlungsorientierendes und -motivierendes Wissen¹² bedingt alles Können und alle Fertigkeiten der Menschen notwendig – wenn auch nicht hinreichend – und somit ist es das Fundament für das im Zusammenleben jeweils erreichte Humankapital. An diesem Wissen entscheidet sich, ob dieses Humankapital für einen nachhaltigen Umgang mit der Natur des Zusammenlebens von Menschen ausreicht. Und das ist jedenfalls nur dann der Fall, wenn dieses, das Humankapital fundierende orientierende und motivierende Wissen nicht nur ein Wissen über Einzelnes, über dies oder jenes, im menschlichen Zusammenleben ist, sondern ein Wissen über das Ganze seiner Natur. Erst und nur ein solches Wissen macht es überhaupt möglich, die jedem Einzelnen und allen zusammen unabweisbar gestellte Aufgabe des nachhaltigen Umgangs mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens angemessen zu verstehen und dann auch zu erfüllen (Herms 2009, S. 49–71). Somit stellt sich erstens die Frage: Wie kommt dieses Wissensfundament des für den nachhaltigen Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens erforderlichen Humankapitals zustande? Und zweitens: Was umfasst es in seiner erforderlichen inhaltlichen Konkrettheit? Für beides – sowohl für die Weise des Zustandekommens dieses Wissens als auch für seinen erforderlichen Umfang –

12 An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass Wissen nur dann eine effektiv orientierende und motivierende Kraft hat, wenn es den Charakter von »praktischer Gewissheit« über die dauernde Handlungsgegenwart von Personen hat, also eines Inneseins der Wahrheit eines subjektiven Bildes von der objektiven Zukunftsanzeige der Handlungsgegenwart, an der gegenwärtig kein praktisch relevanter Zweifel zu hegen ist (vgl. Herms, 2017b, Register; Anm. 19).

sind Christen durch ihre Begegnung mit dem Lebenszeugnis Jesu und durch das Evidentwerden von dessen Wahrheit die Augen geöffnet.

Entstehungsbedingungen handlungsleitenden Wissens

Für das Zustandekommen des erforderlichen Wissens ist jedenfalls unabdingbar, dass es durch Forschen aktiv gesucht und erreicht wird. Das ist unstrittig und steht in der heutigen Nachhaltigkeitsdebatte im Vordergrund.

Fakt aber ist: Das aktive Suchen von Wissen durch Forschung kann sich nicht anders vollziehen als unter Rückgriff auf eine Bedingung, die solche Wissenssuche überhaupt erst ermöglicht. Diese Bedingung ist: die Erschlossenheit von Gegenwärtigem als zuverlässig in einer relativ stabilen Eigenart erkennbares, genauer: zu -erkennendes. In eine solche Erschlossenheitslage (zur Bedeutung der Rede von »Erschlossenheitslagen« vgl. Herms 2017b, Register), die uns Reales zu erkennen gibt, sind wir nicht vermöge eigenen aktiven Suchens nach Erkenntnis durch Forschung gelangt. Vielmehr: In dieser Lage finden wir uns schon zuvor. Sie ist diejenige Vorgegebenheit, die uns kraft ihrer Eigenart, uns Reales zu präsentieren als von uns zu Erkennendes, einerseits die unabweisbare Aufgabe stellt, die Erkenntnis des uns zu erkennen Gegebenen durch eigenes Forschen aktiv zu suchen, und uns zugleich andererseits auch den möglichen Erfolg solch forschenden Suchens eröffnet (man kann auch sagen: verheißt) und den wirklichen gewährt. An allen Resultaten unserer forschenden Erkenntnissuche können wir zweifeln, nicht aber an der Gegenwart von zu Erkennendem, die jeden Zweifel allererst möglich macht. Auch was wir als Erfolg unserer eigenen forschenden Erkenntnissuche erleben, verlässt die Erschlossenheitslage, von der solch forschende Suchaktivität verlangt und ermöglicht ist, keineswegs, alles Erkannte steigert nur die inhaltliche Bestimmtheit dieser Lage praxisleitenden Gewisseins.

Zustande kommt also das handlungsleitende Wissen, das das für den nachhaltigen Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens erforderliche Humankapital fundiert, nur durch das asymmetrische Zusammenspiel von eigenem aktiven Suchen nach Wissen durch zielstrebiges Forschen und Erleiden des geschickhaften Erschlossenwerdens einerseits und das Präsentwerden von nicht sinnvoll zu bezweifelnder Evidenz andererseits.

Dieses Erschlossenwerden von Evidentem, das alles forschende Suchen nach Wissen durchgehend bedingt, bezeichneten die Alten mit dem Allerweltswort *apokalypsis*, »Offenbarung«. Der Glaube hält diesen Sprachgebrauch fest; und ebenso auch die Einsicht, dass es die Natur des Zustandekommens von allem handlungsleitenden Wissen, aller praktischen Gewissheit, von Menschen ist, aus dem asymmetrischen Zusammenspiel von aktiv forschendem Suchen und Erschließungswiderfahrnissen – »Offenbarungen« – zu resultieren (im sachlichen Einklang mit allen konkreten Positionen zeitgenössischer Erkenntnistheorie und in Spannung zu abstrakten, vgl. Herms 2017b, §§ 3–9).

Dies wiederum schließt ein, dass das handlungsleitende Wissen, welches das für den nachhaltigen Umgang mit der Natur unseres Zusammenlebens erforderliche Humankapital fundiert, seine inhaltliche Bestimmtheit nicht *uno actu* erreicht, sondern nur schrittweise. Und zwar in Schritten, die nicht allein oder auch nur in erster Linie von unserer eigenen

forschenden Suche nach Erkenntnis bestimmt werden, sondern zuvor, grundlegend und umfassend, von der inhaltlichen Bestimmtheit unserer Erschlossenheitslagen, die im Verlauf des Zusammenlebens am Ort aller Einzelnen und dadurch auch in der Gemeinschaft wächst. Von der jeweils erreichten Bestimmtheit der durch Selbsterleben konstituierten Erschlossenheitslagen hängt ab, was jeweils überhaupt an Erkenntnis aktiv durch verantwortlich-zielstrebiges Forschen gesucht werden kann – wobei gilt, dass diese Möglichkeitsbedingung aktiv forschender Suche nach Wissen nicht wie diese zielstrebig geplant und ins Werk gesetzt werden kann – und zwar in keinem Bereich aktiver Erkenntnissuche. Soviel zum Zustandekommen des handlungsleitenden Wissens, welches das im menschlichen Zusammenleben wirksame Humankapital fundiert.

Zur inhaltlichen Konkretheit handlungsleitenden Wissens

Der Glaube sieht, dass es für die inhaltliche Konkretheit des Wissens, wenn es ein Humankapital begründen soll, das zum nachhaltigen Umgang mit der Natur und unter den Menschen fähig ist, zunächst eine Reihe von notwendigen Bedingungen gibt, die auch schon unter vorchristlichen Bedingungen erfüllt werden können und erfüllt werden. Darüber hinaus gibt es für ihn aber noch eine hinreichende Bedingung für die erforderliche inhaltliche Konkretheit des handlungsleitenden Wissens von Menschen, die der Glaube erst in seiner eigenen, aus der Christusoffenbarung stammenden, praktischen Lebensgewissheit erfüllt findet. Notwendige Bedingung ist, dass das das Humankapital fundierende handlungsleitende Wissen, wie gesagt, nicht Wissen über einzelne empirische Aspekte oder Lagen des menschlichen Zusammenlebens ist, sondern Wissen über die Natur des menschlichen Zusammenlebens im Ganzen – Wissen also über dessen universale Bedingungen, die die Isomorphie des Gattungslebens ausmachen, somit über die Generationen hin am Ort jedes einzelnen erfüllt sind.

Das ist der Fall, wenn es erstens die verschiedenen gleichursprünglichen Beziehungsdimensionen, in denen alles Menschsein als das Sein von leibhaft-innerweltlichen Personen existiert und die jedem Menschen mit dem bloßen Faktum seines Personseins zu erkennen vorgegeben sind, den Menschen, und zwar jeweils den einzelnen, im Verlauf der sich durch ihr Selbsterleben vollziehenden Geschichte der Bildung ihres handlungsleitenden Wissens explizit zu Gesicht gekommen und von ihnen in ihrer unverwechselbaren Verschiedenheit und in ihrem einheitlichen Zusammenhang erfasst sind; und wenn zweitens auch die universalen Interaktionsaufgaben erfasst sind, die in diesem Gefüge der Existenzdimensionen des menschlichen Personseins begründet und diesem Person-Sein somit auch unabweisbar gestellt (zugemutet) sind. Für die Erkennbarkeit des Gefüges grundlegend ist das personale Selbstverhältnis, welches das Person-Sein jedes Menschen konstituiert, indem es ihm sein eigenes Sein unmittelbar als solches gegenwärtig sein lässt, welches er zu erkennen und mit dem er im Lichte von jeweils erreichter Erkenntnis eigenverantwortlich umzugehen hat. Nun ist aber dieses im Selbstverhältnis unmittelbar gegenwärtige Sein jeweils das Sein von leibhaften und also auch innerweltlichen Personen. Somit gibt es das personale Selbstverhältnis von Menschen nicht ohne das darin eingeschlossene leibhafte Umweltver-

hältnis jedes Menschen und auch nicht ohne das an diesem Umweltverhältnis des Menschen, das ihm im Lichte seiner Selbsterschlossenheit ebenfalls als sein Umweltverhältnis erschlossen ist, selbst manifeste Verhältnis zu der einen und einheitlichen Sphäre aller vor, nach und zugleich mit ihm möglichen Umweltverhältnisse, welche die eine, jedem Menschen mit allen anderen gemeinsame Welt ausmacht; es gibt das im Selbstverhältnis jeder leibhaften Person implizierte leibhafte Umweltverhältnis nicht ohne das mit diesem gleichursprüngliche Weltverhältnis der Personen. Weil sie leibhafte Personen sind, können Menschen nicht anders prozedieren, als indem sie die ihnen unabweisbar gestellte Aufgabe des Sich-in-ihrem-Zusammenleben-selbst-Erkennens und des dadurch erleuchteten Umgehens mit ihrem Zusammenleben erfüllen, und dies können ausnahmslos alle nicht anders als eingebettet einerseits in die sich zugleich vollziehenden Prozesse der »Natur« im engen Sinne, also der physischen, chemischen und biotischen »Natur«, deren vorgegebene dauernde Eigenart von Menschen gar nicht beeinflusst, sondern nur erkannt und zielstrebig ausgenutzt werden kann, und zugleich andererseits eingebettet in die sich ebenfalls gleichzeitig vollziehenden sozialen Prozesse, deren Eigenart zwar jeweils geschichtlich aus dem Zusammenleben der Menschen resultiert, ohne dass sie jedoch von einem einzelnen Menschen oder einer einzelnen Gruppe von Menschen zentral geschaffen, erhalten oder auch nur zielsicher verändert werden könnten (neuestes Beispiel: die Gesetze der Interaktion in der digitalen Öffentlichkeit). Wobei beide Arten von Umweltprozessen, die im engen Sinn »natürlichen« und die sozialen Prozesse, ihrerseits gleichzeitig ablaufen und für Menschen überhaupt nur in ihrer durchgehenden Interferenz da und zugänglich sind. Der Grund für das dauernde Real-Sein dieser gesamten, in ihrer uns vorgegebenen dauernden Wohlbestimmtheit keineswegs alternativlos notwendigen, sondern kontingenten Sphäre ist weder im menschlichen Person-Sein selbst noch in den sozialen oder »natürlichen« Prozessen seiner Umwelt (also auch nicht in der »Evolution«) und auch nicht in der Welt selbst gegeben, sondern allein in einer selektiven Kreativität, die das Ganze dieser Welt schafft und erhält und somit auch übergreift, also in dieser ihrer kreativen Macht entstehen, dauern und ganzwerden (also auch enden) lässt. Das Selbstverhältnis des Menschen und sein darin stets mitgegebenes Umwelt- und Weltverhältnis sind also real nur vermöge ihres Bezogen-Seins auf die dies alles übergreifende Kreativität der Ursprungsmacht.¹³ Weil dies nun das asymmetrische Gefüge der vier gleichursprünglichen Existenzdimensionen des leibhaft-innerweltlichen Personseins ist, das als solches ihm selbst zur Erkenntnis und zum Umgang nicht nur vor-, sondern aufgegeben ist, sind in ihm dauernd, also für dieses Zusammenleben in seiner ganzen syn- und diachronen Weite, vier unabweisbare, immer nur zugleich (und somit in Omni-Interdependenz) zu lösende und auch tatsächlich stets in lösungsorientierter Bearbeitung befindliche Grundaufgaben gestellt: zunächst im soziophysischen Umweltverhältnis die beiden Aufgaben der nachhaltigen Sicherstellung des Metabolismus mit der »Natur« (im engen Sinne) einerseits

¹³ Zur Verfasstheit der dauernden Lebensgegenwart von Menschen, also innerweltlich-leibhaften Personen, als einheitliches Gefüge von Selbst-, Umwelt-, Welt- und Ursprungsverhältnis vgl. Herms 2017b, Register.

und andererseits der nachhaltigen Sicherstellung von Sicherheit und Frieden in der sozialen Umwelt. Dazu kommen aber – eben weil dieser Umgang mit dem Umweltverhältnis von leibhaften Personen nicht wie bei Tieren »natürlich« geregelt ist, sondern sich in der Offenheit des personalen Weltverhältnisses und damit vollzieht – zwei weitere Aufgaben: nämlich – als dritte Grundaufgabe – die Aufgabe der Gewinnung und Kommunikation von gemeinsamer Gewissheit über die in der soziophysischen Welt gegenwärtig herrschenden Wirkregeln (also der Gewinnung und Kommunikation von Wissen über die in dieser Welt gangbaren Wege zu in ihr gewählten – also gewollten – Zielen) und – als vierte und letzte – die Grundaufgabe der Gewinnung und Kommunikation der jeweils erreichten gemeinsamen Gewissheit über den inneren Eigensinn der welterschaffenden Kreativität und damit von gemeinsamer Gewissheit über die dadurch bestimmte Zielrichtung des unumkehrbaren Im-Werden-Seins von Welt als Ganzer, also über ihre objektive Bestimmung und damit auch über die objektive Bestimmung des menschlichen Zusammenlebens in ihr.

In einer ganzen syn- und diachronen Weite vollzieht sich das menschliche Zusammenleben als die gleichzeitige omni-interdependente Lösung dieser vier, in ihren gleichursprünglichen Existenzdimensionen begründeten Grundaufgaben, und die in der diachronen Weite des Zusammenlebens unablässig ablaufenden Transformation seiner realen Vollzugsgestalt manifestiert sich jeweils in der sich kontinuierlich langfristig verändernden real herrschenden Zuordnung dieser vier Interaktionsbereiche: Ökonomie, rechtliche Herrschaft, Kommunikation wegwehlorientierender, also Technik begründender, und zielwahlorientierender praktischer Gewissheit, die als solche jeweils ein Ethos des Zusammenlebens fundiert (Herms 1991; Ders. 1995; Ders. 2017b, § 72–74). Wenn und wo das Humankapital im Zusammenleben von einem Wissen um das asymmetrische Gefüge der genannten vier Existenzdimensionen fundiert ist, ist darin auch ein Wissen von den in ihm begründeten funktions- und leistungsdifferenten Grundbereiche der Interaktion und von der kontinuierlichen geschichtlichen Transformation ihrer Zuordnung enthalten. Und solches Wissen ist, wie gesagt, nicht spezifisch christlich, sondern wird von diesem als schon vor ihm erreichtes und auch außerhalb seines Bereichs neben ihm handlungsleitend wirksames vorausgesetzt.¹⁴

Offen bleibt in dieser vorchristlichen Bildungsgestalt handlungsleitenden Wissens allerdings der Eigensinn des welterschaffenden und -erhaltenden Wirkens der Ursprungsmacht und damit der Richtungssinn, das ursprüngliche Ziel, die ursprüngliche Bestimmung, des Geschaffen- und Erhaltenwerdens dieser unserer Welt und unseres Zusammenlebens in ihr. Das Spezifikum der christlichen Bildungsgestalt dieses handlungsleitenden Wissens betrifft lediglich diesen einen in seinen vor- und außerchristlichen Bildungsgestalten offenen Punkt. Dafür, dass das so ist, lassen sich nicht nur die einschlägigen unmissverständlichen Feststellungen im Katechismus Luthers (Luther 1529), sondern ebenso unmissverständliche Erklärungen gerade der beiden letzten Päpste, Johannes Pauls II. und Benedikts XVI., in ihren

14 Etwa in anderen religiösen (Judentum, Islam) oder philosophischen Weltanschauungen und Ethos-Gestalten.

amtlichen und privaten Texten heranziehen.¹⁵ Während das menschliche Zusammenleben kraft seiner ihm unhintergebar und unübersteigbar vorgegebenen, in diesem Sinne also: geschaffenen, Natur *de facto* in den genannten vier gleichursprünglichen Existenzdimensionen existiert, somit also auch stets und überall *de facto* in einer epochenspezifisch geordneten Bearbeitung der in jenen Existenzdimensionen unseres leibhaft-innerweltlichen Personseins begründeten Interaktionsaufgaben begriffen ist und das in ihm erreichte Humankapital bestenfalls – und in einem beträchtlichen Ausmaß auch tatsächlich – von einem expliziten Wissen über diese universale Natur des menschlichen Zusammenlebens fundiert ist, leben Christen in der praktischen Gewissheit, dass für Menschen erst und nur durch die Christusoffenbarung der innere Eigensinn des Welt schaffenden und erhaltenden (real sein und dauern lassenden) Wirkens der Ursprungsmacht, also das Innerste Gottes selbst, erschlossen ist: nämlich genau als absolut zuverlässiger (treuer) Gemeinschafts- und bedingungsloser Versöhnungswille, dessen Ziel die vollendete und durch restlose Erkenntnis der des Schöpfers und seines Ziels versöhnte Gemeinschaft des geschaffenen Personseins mit seinem Schöpfer in dessen ewigem Leben ist.¹⁶

Der Unterschied zwischen der christlichen Bildungsgestalt von handlungsleitendem Wissen über die Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhaft-innerweltlicher Personen und allen vor- und außerchristlichen Gestalten betrifft nur diesen einen und einzigen Punkt. Er hat aber eine weitreichende Konsequenz für den nachhaltigen Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens, der im Licht des einen und des anderen Wissens möglich ist und vollzogen wird: Im Lichte des vor- und außerchristlichen Wissens ist es nicht nur möglich, sondern auch naheliegend und auch weitgehend der Fall, dass der intendierte nachhaltige Umgang mit der Natur des menschlichen Zusammenlebens begriffen wird als ein Weg, der selbst das Ziel ist. Demgegenüber ist eben dies im Horizont des handlungsleitenden christlichen Wissens über die Natur des menschlichen Zusammenlebens ausgeschlossen; in diesem christlichen Horizont ist nur die Auffassung möglich, dass der auch hier intendierte nachhaltige Umgang mit der vorgegebenen Natur des menschlichen Zusammenlebens ein Weg ist, der ein Ziel hat. Für jeden Einzelnen im Tod¹⁷ und für die Menschheit in der *consummatio mundi* (Mt 24,29–35; Mk 13, 24–27; Lk 21,25–28; Apk. 21,1). Machen wir uns nun zunächst klar, dass auch die Kommunikation dieser christlichen Gewissheit ein Ethos (eine Kultur) der Nachhaltigkeit begründet, worauf es zielt und wie es sich vollzieht. Dann wird abschließend auch das Verhältnis dieser Kultur der Nachhaltigkeit

15 Beide im Anschluss an die Aussagen in Nr. 22 der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*. Zur hieran anschließenden Lehre Johannes Pauls II (Herms 2008).

16 Worauf stützt sich die aus der Begegnung mit Christus und seinem Evangelium stammende Gewissheit über den in der Schöpfung selbst manifesten Eigensinn des Schöpfers? Auf eine durch eben diese Begegnung mit dem Evangelium bewirkte vertiefte Selbstwahrnehmung des Menschen. Das hat Luther (1519) sehr anschaulich beschrieben. Der Effekt der Betrachtung des Leidens Christi besteht darin, »dass der Mensch zu seines Selbsts Erkenntnis komme« (ebd. S. 16f., 138) und zwar genau zur Erkenntnis seines Selbsts als eines schuldig gewordenen (dazu Herms 2017c).

17 So betet der 39. Psalm (V. 5): »Herr, lehre doch mich, dass es ein Ende mit mir haben muss und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muss« (von J. Brahms im Deutschen Requiem vertont); und der 90. Psalm (V. 12): »Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden.«

zu anderen als ein Verhältnis der Differenz hervortreten, das aber Konvergenz nicht ausschließt.

Das durch die Wahrheitskommunikation der Kirche inspirierte Ethos der Nachhaltigkeit

Für das Ethos (oder: die Kultur) der Nachhaltigkeit, das (die) von dieser – aus der Christusoffenbarung stammenden und in der Kirche kommunizierten – unüberbietbar konkreten Gewissheit über die Natur des menschlichen Zusammenlebens (nämlich seine geschöpfliche Verfassung und deren objektive Bestimmung) inspiriert ist, sind folgende Züge wesentlich: Nachhaltig sein kann für diese Sicht nicht ein Umgang, dessen Gegenstand unmittelbar und direkt die außermenschliche Natur ist. Unmöglich ist für diese Sicht die Gleichsetzung von »Schöpfung« und außermenschlicher Natur (Gräb-Schmidt 2015, S. 665, 677–681). »Schöpfung« ist für diese Sicht die »Welt des Menschen«¹⁸ also – wie oben bereits hervorgehoben – die »Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhafter Personen in der Einheit ihrer Welt«. Nachhaltig sein kann folglich für diese Sicht ausschließlich ein Umgang mit dem Ganzen dieser »Natur«; mit der »Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhafter Personen in der Einheit ihrer Welt«. Der Umgang mit dieser Natur schließt den Umgang mit der außermenschlichen Natur notwendig ein (der aber diese außermenschliche Natur überhaupt nur zum Gegenstand haben kann, indem er das zum nachhaltigen Umgang mit ihr mehr oder weniger fähige Human- und Sachkapital zum Gegenstand hat). Für diese Sicht ist Nachhaltigkeit verletzt, nicht nur durch einen ausbeuterischen Umgang mit dem Prozessgefüge der außermenschlichen Natur, sondern zuerst und zuletzt durch die Verletzung der Pflege derjenigen gesellschaftlichen Ordnung, in der ein nachhaltigkeitsfähiger und nachhaltigkeitsengagierter Umgang mit dem Humankapital und dessen Gewissheitsfundament nachwachsen konnte.

Für diese Sicht ist Nachhaltigkeit im Umgang mit der außermenschlichen Natur nur wiederzugewinnen, wenn Nachhaltigkeit im Umgang mit demjenigen jeweils erreichten Human- und Sachkapital herrscht, das einen nachhaltigen Umgang mit der außermenschlichen Natur ermöglicht, und für das Fundament dieses Human- (und damit auch Sach-) Kapitals: also für die dieses Humankapital prägende Spiritualität, also genau: für das sie inspirierende handlungsleitende Wissen über die universale Natur und Bestimmung des Zusammenlebens von Menschen als leibhafter Personen (über die universalen, also gattungsweit, dauernden Bedingungen seines Im-Werden-Seins und dessen Ziel). Diese Kultur der Nachhaltigkeit weiß, dass das Fundament von nachhaltigkeitsfähigem Humankapital, eben: inhaltlich konkretes handlungsleitendes Wissen über die Natur des Zusammenlebens von Menschen und dessen Bestimmung, nicht zielstrebig geplant und technisch sicher produziert werden

¹⁸ Zur biblischen Sicht auf das Geschaffene gehört die Menschheit wesentlich hinzu: und zwar die Menschheit als das Zusammenleben leibhafter Personen (Gen 2,7) in ihrer gemeinsamen Welt (Gen 2).

kann. Ihr praktischer Vollzug ist von diesem Bewusstsein geleitet und weist daher folgende Züge auf: Er strebt die Erhaltung und Wiedergewinnung der notwendigen Bedingung von nachhaltigkeitsfähiger praktischer Gewissheit an: deren unverkürzte öffentliche Kommunikation in stabilen Institutionen. Dadurch wehrt er dem Vergessen und erst recht der programmatischen Verachtung solchen nachhaltigkeitsfähigen Wissens über die Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhafter Personen und dem Überhandnehmen von nachhaltigkeitsunfähigen Abstraktformen von handlungsleitendem Wissen.

Der nachhaltige Umgang des Glaubens mit dem Humankapital anerkennt die Unverfügbarkeit der alles menschliche Können fundierenden Lebensgewissheit, aber zugleich auch die notwendigen Bedingungen für deren Zustandekommen und Erhaltenwerden: nämlich zuverlässige Institutionen der Kommunikation solcher Lebensgewissheit. Und das heißt erstens: Er tritt dafür ein, dass die Gesamtordnung des Zusammenlebens in jedem Gemeinwesen die Gestalt einer Wohlordnung erhält, in der die genannten vier fundamentalen Interaktionsbereiche nicht rücksichtslos agieren, sondern im Lichte des Bewusstseins ihrer Omni-Interdependenz; also so, dass die Bearbeitung und Lösung ihrer Aufgabe der Bearbeitung und Lösung der Aufgabe aller anderen Bereiche zugutekommt (Herms 2010; 2014; 2017b, §§ 72–74). Er tritt – zweitens – dafür ein, dass auch die Ordnung zwischen den Gemeinwesen auf der Erde, also die internationale Ordnung, alle für das menschliche Zusammenleben wesentlichen Interaktionsbereiche umfasst. Er strebt eine internationale Ordnung an, die nicht auf eine Marktordnung reduziert ist, sondern auch eine Ordnung der Kooperation und des Austausches in den Bereichen Technologie (technisch orientierendes Wissen), rechtliche Herrschaft und ethosfundierender Lebenssinnkommunikation umfasst. Nur eine alle die Bereiche umfassende und in ihrer Omni-Interdependenz respektierende internationale Ordnung kann »gerecht« sein (Herms 2004). Drittens tritt er dafür ein, dass die Institutionen der Lebenssinnkommunikation durch die Rechtsordnung anerkannt werden als Manifestationen eines für das menschliche Zusammenleben wesentlichen Interaktionsbereichs – gegen die Erklärung und Behandlung von Lebenssinnkommunikation als Privatangelegenheit im Sinne der französischen *laïcité*. Viertens besinnt er sich auf die spezifischen Aufgaben der sichtbaren Kirche. Das heißt, er macht damit Ernst, dass die Kirche keine NGO ist, keine politische Partei und auch keine Hilfstruppe für irgendwelche Interessengruppen in der Gesellschaft. Er macht damit Ernst, dass die Kirche eben nichts anderes ist als die Institution der unverkürzten,¹⁹ der klar-durchsichtigen und der hinreichend detaillierten Kommunikation der aus der Christusoffenbarung stammenden Gewissheit über Gott, Welt und menschliches Leben.

Weil die Kirche keine NGO ist, bleibt Kommunikation der nachhaltigkeitsfähigen Wahrheitsgewissheit des Glaubens auf die Umgrenzung des Spielraums beschränkt, innerhalb dessen sich die christliche Nachhaltigkeitskultur bewegt. Wie das Leben der Einzelnen

¹⁹ Verkürzt ist die christliche Glaubenskommunikation, wenn sie die für manche Zeitgenossen »schwierigen« Themen Trinität, Schöpfung, Inkarnation, Lehre von Person und Werk Christi, Auferstehung und ewiges Leben an den Rand drängt.

dieser Kultur gerecht wird, bleibt diesen, den einzelnen Teilnehmern und Adressaten der kirchlichen Wahrheitskommunikation überlassen: deren Urteil über ihre jeweilige positionsspezifische Verantwortlichkeit. Dieses Urteil entzieht sich der Glaubensgemeinschaft als solcher. Maßt sie es sich an, entsteht ein doppelter Schaden: Einerseits respektiert sie nicht die Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit jedes einzelnen Christen, greift also als Gemeinschaft in die Zuständigkeit der Einzelnen, und versäumt damit zugleich andererseits da, wofür sie als Gemeinschaft zuständig ist: nämlich die Pflege der gemeinsamen Gewissheit über Gott, Welt und das menschliche Leben und den durch diese Gewissheit umgrenzten Spielraum des gerechten, also auch nachhaltigen Umgangs mit der Natur des Zusammenlebens von Menschen als leibhaft innerweltlicher Personen.

Zur christlichen Kultur der Nachhaltigkeit gehört die gewisse Erwartung, dass der Fortbestand der Natur des Zusammenlebens der Menschen als leibhafter Personen und die im Rahmen seiner Natur möglichen Gestalten dieses Zusammenlebens zwar notwendig durch den in diesem Zusammenleben selbst herrschenden nachhaltigkeitsfähigen und/oder nachhaltigkeitsunfähigen menschlichen Umgang mit ihm bedingt ist, aber hinreichend allein durch das Erhaltungshandeln seines Schöpfers, das unirritierbar auf die Erreichung seines Zieles gerichtet ist, das als sein Ziel für Gott gut ist und deshalb auch für die Menschen (vgl. Sautter 2015). Dieses Ziel ist das Enden jedes menschlichen Lebens und der Welt des Menschen als ganzer. Nämlich ein Enden, das sich als Versetztwerden in Gottes ewiges Leben vollzieht. Daraus ergibt sich dass die Nachhaltigkeitspraxis, die von diesem in der Kirche kommunizierten handlungsleitenden Wissen, selbst nachhaltig ist: Sie begründet eine Lust und Liebe zur Erfüllung der ihr durch das menschliche Zusammenleben von dessen Schöpfer selbst gestellten Aufgabe (also Lust und Liebe zu Gottes Gebot), auch wenn sie den Erfolg dieser Aufgabenerfüllung nicht in der Hand hat und auch wenn ihr dieser Erfolg nur schwach zu sein scheint. Denn sie stärkt und liebt dieses irdische Leben als den uns eröffnenden Weg in die Ewigkeit.

Andere Beiträge zur Kultur der Nachhaltigkeit

Ebenso wesentlich wie für die christliche Kultur der Nachhaltigkeit das Wissen um den Unterschied zwischen Kirche und einer NGO oder anderen zivilgesellschaftlichen Initiativgruppen ist, ist für sie das Wissen darum, dass beide in ihrer Unterschiedlichkeit und Wesentlichkeit zur christlichen Kultur der Nachhaltigkeit hinzugehören. Das für die christliche Kultur der Nachhaltigkeit wesentliche Bewusstsein, dass die Kirche keine NGO oder sonstige Initiativgruppe der Zivilgesellschaft ist, schließt also keineswegs aus, sondern ein, dass in der Kirche und durch ihre Wahrheitskommunikation bei ihren Teilnehmern und Adressaten das Bewusstsein dafür lebendig und scharf wird, dass bestimmte Aktivitäten von NGOs und anderen zivilgesellschaftlichen Initiativgruppen gemeinwohldienlich, ja für das Gemeinwohl erforderlich sind. Ausgeschlossen ist in der christlichen Kultur der Nachhaltigkeit jedoch jede Fantasie über die Möglichkeit einer heilsamen Selbststeuerung der Mensch-

heitsgeschichte insgesamt durch das Zusammenspiel von Technik und obrigkeitlicher Planung und Gesetzeszwang (in die Nähe eines solchen Programms bewegt sich das Gutachten des WBGU von 2011, vgl. Sautter 2015). Aufgrund der sie fundierenden Einsicht in die universalen Möglichkeitsbedingungen, also die »Natur« des Zusammenlebens von Menschen als geschaffener innerweltlich-leibhafter Personen, begegnet die christliche Kultur der Nachhaltigkeit den Verheißungen einzelner Wissenschaften – etwa der Hirnforschung, der Genetik oder der Informatik –, diese Bedingungen irgendwann hinter sich zu lassen (vgl. Harari 2016), mit grundsätzlichem Unglauben. Für sie ist klar: Wissenschaft als forschendes Suchen nach Erkenntnis in all ihren Erscheinungsformen produziert nicht Wahrheit und erst recht kein Wahrheitsbewusstsein. Sie entdeckt Wahrheit und kommuniziert sie – wobei auch sie es nicht in der Hand hat, dass die von ihr gefundene kommunizierte Wahrheit für ihre Adressaten evident wird und handlungsleitende Kraft gewinnt. Die christliche Kultur der Nachhaltigkeit tritt solchen Utopien entgegen. Durch sie werden alle Christen ermuntert, sich »kein x für ein u vormachen zu lassen«, sondern das eigene Menschsein und das, was es einem jeden Menschen zu verstehen gibt, ernst zu nehmen und in ihm, dem eigenen Menschsein, und das heißt: in seinem eigenen Sein als geschaffenes Ebenbild des Schöpfers, das Kriterium von Humanität überhaupt zu finden.

Literatur

- Barth, K. (1993): *Kirchliche Dogmatik*, Zürich.
- Fuhrmann, M. et al. (1989): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, S. 269–322.
- Gräb-Schmidt, E. (2015): *Umweltheithik*, in: Huber, W. et al. (Hrsg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München S. 649–709.
- Harari, Y. (2016): *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London.
- Hermes, E. (1991): *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, in: Ders.: *Gesellschaft gestalten*, Tübingen, S. 56–94.
- Hermes, E. (1995): *Kirche in der Zeit*, in: Ders.: *Kirche für die Welt*, Tübingen, S. 231–317.
- Hermes, E. (2004): »Gerechte Weltwirtschaftsordnung«. *Begriff und Verwirklichungsbedingungen*, in: Ders.: *Die Wirtschaft des Menschen*, Tübingen, S. 233–252.
- Hermes, E. (2005): *Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus*, in: Beintker, M. et al. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland 1921–1935. Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich, S. 141–188.
- Hermes, E. (2007): *Person, dogmatisch, ethisch*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, S. 1123–1129.
- Hermes, E. (2009): *Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung*, in: Nüssel, F. (Hrsg.): *Theologische Ethik der Gegenwart*, Tübingen, S. 49–71.
- Hermes, E. (2008): *Die Christusoffenbarung als Offenbarung der Wahrheit über den Menschen: Die Abhängigkeit des Menschen von der Offenbarung der Wahrheit über Gott*, in: Hermes, E.; Žak, L. (Hrsg.): *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen, S. 359–401.
- Hermes, E. (2010): *Gemeinwohl. Probleme eines Leitkonzepts der Sozialethik*, in: Spieß, C. (Hrsg.): *Freiheit – Natur – Religion*, Paderborn, S. 263–276.
- Hermes, E. (2014): *Gemeinwohl – Zielperspektive des menschlichen Zusammenlebens und Leitbegriff der Sozialethik*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 26, S. 17–40, Marburg.

- Herms, E. (2015): Natur ist Gnade, in: Marburger Jahrbuch Theologie 27, Marburg, S. 51–70.
- Herms, E. (2017a): »Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding«. Luthers Bild vom ethischen Charakter des Mensch- und Christseins, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 59 (1), S. 80–109.
- Herms, E. (2017b): Systematische Theologie: Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen.
- Herms, E. (2017c): Schuldig-Sein, Schuldig-Werden, Schuld vergeben – aus christlicher Sicht, in: Großhans, H.P. et al. (Hrsg.): Schuld und Vergebung, Tübingen, S. 147–188.
- Luther, M. (1519): Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, Weimar, § 136–142.
- Luther, M. (1525): De servo arbitrio, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar, § 600–787.
- Luther, M. (1529): Großer Katechismus, in: Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirchen, 51963, 660, S. 18–47.
- Polanyi, K. (1944): The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time, New York.
- Schleiermacher, F. (2008 [1830/31]): Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin.
- WBGU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten Berlin.

Gottesperspektiven im Nachhaltigkeitsdiskurs

Markus Vogt

Ob die Kirchen eine hörbare Stimme im Umwelt- und Entwicklungsdiskurs sind, hängt wesentlich davon ab, wie sie ihre spezifische Perspektive einbringen. Die Kunst besteht darin, weder profillos im allgemeinen Diskurs unterzugehen noch sich durch Entkoppelung vom gesellschaftlichen und fachlichen Diskurs zu isolieren. Als theologisches Fundament hierfür wird im Folgenden das Modell der »Zeichen der Zeit« vorgeschlagen und exemplarisch für den Nachhaltigkeitsdiskurs entfaltet. Es bietet sich an, dabei verstärkt auf die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus Bezug zu nehmen, da diese den Umweltdiskurs weit über die katholische Kirche hinaus neu belebt hat. Die Theologie der Zeichen der Zeit entspricht in besonderem Maß dem theologischen Denken des lateinamerikanischen Papstes und fordert eine neue Qualität ökumenischer und interdisziplinärer Dialoge.

Die ökologische Krise als Zeichen der Zeit

Was sind »Zeichen der Zeit«?

Eine Theologie der »Zeichen der Zeit«¹ versteht die Gegenwart prophetisch als Anruf Gottes: Sie wendet sich den Herausforderungen, Umbrüchen und Aufbrüchen der jeweiligen geschichtlichen Situation zu, um in diesen nach der verborgenen Gegenwart Gottes, der sich als ein Mitgehender offenbart hat und je neu offenbart, zu suchen. Glaube ist demnach *interpretatio temporis*: Daseinsauslegung, nicht bloß ein Festhalten an überkommener Wahrheit, sondern deren je neue Erschließung als befreiende Antwort auf biografische und geschichtliche Erfahrungen. Indem der Glaube auf die Erfahrungen der Menschen hört, sich in die Deutung der Zeichen der Zeit einmischt und an der Suche nach Antworten beteiligt, wird er lebendig und gewinnt einen aktuellen Zeugnischarakter.

Nach biblischer Grundlage (Mt 16,3: *semeia ton kairon*, Lk 12,56: *ton kairon touton*) sind die »Zeichen« nicht die faktisch-geschichtliche Wirklichkeit als solche, sondern die sich in ihr manifestierende, von Gott gegebene Entscheidungssituation (*kairos*). Dabei bedarf es jedoch einer Kriegeriologie, um das »*Aggiornamento*«, also das »Auf-den-Tag-Bringen« und die Vergegenwärtigung des Glaubens, von bloßer Anpassung an den Zeitgeist zu unterscheiden:

¹ Das Paradigma ist vor knapp hundert Jahren zunächst in protestantischem Kontext entstanden, hat dann wesentlich die Nouvelle Théologie in Frankreich und von dorthier dann auch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) geprägt (vgl. zum theologischen und insbesondere auch sozialetischen Verständnis dieses Theologumenons: Ruggieri 2006, S. 61–70; Ostheimer 2008; Hünermann 2013, S. 23–62).

- Zeichen der Zeit sind jene Phänomene, die durch ihre Allgemeinheit und Intensität oder Häufigkeit eine Epoche prägen. Sie sind charakteristisch für die spezifisch neue Konfliktlage einer geschichtlichen Konstellation und beziehen sich auf einen epochalen Veränderungsprozess, der historisch signifikant ist. Sie betreffen nicht nur einzelne Gruppen und deren Interessen, sondern die Menschheit als Ganzes. Sie sind universal bedeutsam für die Entwicklung und Zukunft der Menschheit. Theologisch zielen sie auf ein pastorales Aggiornamento, um die Spuren des Kommenden im Jetzt zu erkennen.
- Zeichen der Zeit betreffen wesentliche Fragen des Menschseins, in denen sich die Nöte und Sehnsüchte einer bestimmten Zeit artikulieren. Sie sind nicht eine Wunschprojektion des Menschen, sondern erwachsen aus Erfahrungen von Leid, Scheitern und Gebrochenheit, in denen sub contrario die Sehnsucht nach dem rettenden Handeln Gottes deutlich wird. Sie sind ein Schrei, in dem sich das Wirken des Geistes manifestiert und in den Kreuz und Auferstehung, Leiderfahrung und Hoffnung in ihrer ganzen Tiefe eingeschrieben sind. In ihnen geht es um Schicksals- und Heilsfragen, die das ganze Leben und Selbstverständnis des Menschen betreffen.
- Zeichen der Zeit sind nicht geschichtliche Fakten und Naturereignisse als solche, sondern darauf bezogene Veränderungen im Bewusstsein der Menschen; die aus den Notsituationen und Herausforderungen geborenen Aufbrüche zu neuen Verstehensweisen, Orientierungen und Maßstäben prägen den Verweischarakter der Zeichen. Sie sind Situationen, in denen sich der Geist Gottes zu neuen Ausdrucksgestalten des Glaubens und der Menschlichkeit Bahn bricht. Die »Erfahrung mit der Erfahrung«, durch die sich eine Notsituation in Heilerfahrung wandeln kann, ist ein konstitutives Element. Das vielschichtige Verhältnis zwischen Glauben, religiöser Erfahrung und Daseinsauslegung ist der hermeneutische Schlüssel für eine Theologie der Zeichen der Zeit.
- Zeichen der Zeit beziehen sich auf Krisen, die eine Entscheidung des Menschen erfordern. Sie ermöglichen eine neue Dimension der Unterscheidung von Recht und Unrecht. Als solche sind sie Chancen der Freiheit, in denen die Menschen alte Grenzen und Abhängigkeiten abschütteln und zwischen Heil und Unheil wählen können. Sie lassen sich nicht hinreichend aus der Distanz neutraler Beobachtung erkennen, sondern nur in der glaubenden, hoffenden und tätigen Anteilnahme am Schicksal der Leidenden. Erst durch Umkehr und eine Unterscheidung der Geister werden Katastrophen, Trends und Bewusstseinsprozesse zu »Zeichen« in einem theologisch qualifizierten Sinn.

Die Option für die Armen ist der hermeneutische Schlüssel für die Theologie der Zeichen der Zeit. Diese ist »eine der am meisten und sogar absichtlich vergessenen Lehren des Konzils« (Ruggieri 2006, S. 68). Sie hat sich in Lateinamerika Bahn gebrochen und wurde von dorthier – teilweise gegen erhebliche Widerstände – in der europäischen Theologie wiederentdeckt. Heute ist sie eine weithin akzeptierte Erkenntnismethode der Christlichen Sozialethik, die nicht mehr davon ausgeht, dass sie aus der Theologie direkt ein übernatürliches Wissen über das Wesen des Menschen und der Gesellschaft ableiten und daraus ihre Lehrautorität gewinnen kann, sondern dass sich ihre Unterscheidungen immer erst im Dialog

mit der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« ergeben (so der berühmte Anfang der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: Zweites Vatikanisches Konzil 1965, Nr. 1). Genau dieser dialog- und erfahrungsorientierte Ansatz prägt das Selbstverständnis von Papst Franziskus ganz wesentlich. Die Theologie der Zeichen der Zeit ist auch theologisch alles andere als selbstverständlich. Bis auf wenige Ausnahmen fehlt es an einer gründlichen theologisch-erkenntnistheoretischen Reflexion seiner Prämissen und Konsequenzen. Der Streit um die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche sowie um den Stellenwert ökologischer, sozialer und developmentopolitischer Themen innerhalb der Kirchen hängt wesentlich damit zusammen, dass diese Prämissen noch weit davon entfernt sind, breit akzeptiertes Allgemeinut zu sein. Ich möchte im Folgenden am Beispiel des Umgangs mit der ökologischen Krise zeigen, dass dieses Modell sich als ein hermeneutischer Schlüssel dafür anbietet, wie die Kirchen den Glauben heute auf hilfreiche, einladende und sachkompetente Weise verkünden und sozialetisch handlungsfähiger werden können.

Der ökologische Dialog als *locus theologicus* für die Gottesfrage

Nach Maßgabe der vier genannten Kriterien kann man den gegenwärtigen Wandel der Mensch-Umwelt-Beziehungen, der am prägnantesten mit dem Begriff »Anthropozän« (vgl. Haber et al. 2016) umschrieben wird, durchaus als ein Zeichen der Zeit auffassen: Er ist ein epochales, mit tiefem Leid verbundenes Phänomen, in dem Aufbrüche zu einem neuen Verständnis der gesellschaftlichen Leitwerte sichtbar werden und das zu einer radikalen Umkehr auffordert. Der hermeneutische Wert einer solchen Theologie der Zeichen der Zeit besteht darin, dass sie die Art und Weise aufzeigt, in der die Kirchen gesellschaftliche Entwicklungen so wahrzunehmen vermögen, dass darin die theologisch relevanten Fragen zum Vorschein kommen und die Entscheidung für oder gegen Gott aufscheint. Mit anderen Worten: Die ökosozialen Krisenphänomene an der Schwelle zum Anthropozän als Zeichen der Zeit zu deuten, macht nur Sinn, wenn man die damit verbundenen grundsätzlichen Anfragen an das Weltverständnis, die Gottesbeziehung und die zivilisatorischen Leitwerte aufdeckt und sie als *locus theologicus* erkennt, an dem sich der christliche Heilsanspruch heute neu bewähren muss. Genau das leistet Franziskus mit seiner Enzyklika *Laudato si'*. In dieser wird die Umweltkrise erstmals auf der Ebene der Katholischen Soziallehre in ihren umfassenden ökosozialen, ethisch-kulturellen, politisch-strukturellen und spirituellen Zusammenhängen wahrgenommen.² So kamen die beiden wichtigsten Schlüsselwörter des Umweltdiskurses der letzten zwanzig Jahre, »Klimawandel« und »Nachhaltigkeit«, vor *Laudato si'* nicht ein einziges Mal in der päpstlichen Lehrverkündigung vor. Es war überfällig, dass Franziskus diese selbstreferentielle Dialogverweigerung der Theologie aufgebrochen hat.

² Zwar gibt es bis in die 1960er-Jahre zurückgehende, durchaus prägnante Aussagen zur ökologischen Krise, aber es blieb weitgehend bei einer fragmentierten Wahrnehmung von Einzelaspekten oder einer ermüdenden Wiederholung der Grundlagen christlicher Schöpfungstheologie, ohne die damit verbundene Bedeutung für die Gegenwart so auf den Punkt zu bringen, dass daraus in den heutigen Zusammenhängen von Gesellschaft und Wirtschaft eine echte Auseinandersetzung mit den Entscheidungsproblemen deutlich wurde.

Die katholische Kirche ist kein Vorreiter, sondern ein Nachzügler im Umweltdiskurs (vgl. für eine knappe Geschichte des kirchlichen Umwelt- und Entwicklungsdiskurses Vogt 2013, S. 180–214).³

Ein entscheidender Grund für das Zögern der Kirchen ist die Schwierigkeit, die theologische Dimension der ökologischen Herausforderung angemessen zu erschließen. Der katholische Priester Raimon Panikkar nimmt hier eine offensive Position ein:

»Folgendes möchte ich behaupten: Die ökologische Krise stellt eine *Offenbarung* dar. Wenn man sie nicht als Offenbarung sieht, sieht man sie nicht genügend tief und ernst. Es ist gewiß keine Theophanie: Was offenbar wird, ist kein neuer Gott. Auch keine Anthropophanie wie die der Aufklärung, die uns ein neues Menschenbild gegeben hat. Sondern eine *Kosmophanie*: Der bis jetzt stumme Kosmos schreit auf und spricht. Es handelt sich darum, dieses Geschrei zu hören, diese Sprache zu verstehen, diese Kosmophanie wahrzunehmen. Diese Kosmophanie ist die heutige Offenbarung, und sie ist die Offenbarung der Kontingenz. Es geht nicht darum, aus der Ökologie eine Religion zu machen, sondern die Religion wird ökologisch. Dieser Unterschied ist wichtig.« (Panikkar 1996, 59f.)

Der Schrei der Schöpfung, von dem Panikkar spricht, ist in sozialetischer Hinsicht eng mit einer Anfrage an das moderne Entwicklungs- und Fortschrittskonzept verbunden. Die Umweltkrise ist eine ökologische und sozioökonomische Grenzerfahrung der Moderne. Das »schneller, höher, weiter« ist kein hinreichendes Konzept für Fortschritt und Sinnstiftung. Die Herausforderung der Rückbesinnung auf ein tragfähiges Verhältnis zur Schöpfung betrifft die Fundamente unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses. Insofern ist die ökologische Bewegung eine Erneuerungs- und Suchbewegung, die religiöse Fragen nach den Grundlagen und Zielen des Lebens einschließt. Als produktive Verunsicherung durch die Entdeckung eines »Überschusses an Kontingenz« schafft die ökologische Frage zugleich einen neuen Bedarf an Religion (vgl. Gabriel 1994, S. 157–163).

In den existenziellen Erfahrungen der ökologischen Krise stellt sich heute auf vielfältige Weise die Gottesfrage selbst. Denn die Frage, nach dem, was oder wer in den existenziellen Gefährdungen von Zukunft heute Rettung und Neuorientierung zu geben vermag, muss sich hier ganz neu bewähren. Das Verhältnis von Gott, Mensch und Natur muss neu ausbuchstabiert werden. Es gilt, im Aufschrei der Kreatur den leidenden Christus zu erkennen und Naturerfahrungen als möglichen Ort der Gotteserfahrung in den Blick zu nehmen, ohne dabei die Natur unmittelbar zu divinisieren. Ein wegweisender Hintergrund hierfür ist insbesondere die Prozesstheologie, die die verborgene Gegenwart Gottes inmitten der schöpferischen Prozesse entdeckt, weltverwoben statt in einem vermeintlichen Jenseits als Negation von Raum und Zeit (vgl. Faber 2003; Vogt 2013, S. 216–372). Die Theologie der Zeichen der Zeit ermöglicht es, die Umweltkrise im Anthropozän als religionsproduktive Suchbewegung zu entziffern. In vieler Hinsicht ist die Gegenwart keineswegs so säkular, wie

³ Allerdings vermittelt der ausschließliche Blick auf das Lehramt eine sehr verkürzte Perspektive. So hat beispielsweise der Begriff »Anthropozän« prägende Wurzeln bei dem italienischen Geologen und Priester Antonio Stoppani, der 1873 eine Theorie der vom Menschen geprägten »anthropozoischen Ära« publizierte (zu den theologischen und religiösen Dimensionen des Konzepts vgl. Deane-Drummond et al. 2017).

es aus der Warte des sinkenden kirchlichen Einflusses scheint. Nur haben sich die Kommunikationsbedingungen und Kontexte von Glaubensfragen radikal gewandelt (Taylor 2009).

Aufklärung statt »Moralagentur«

Im Bericht an den Club of Rome von 2018 mit dem Titel *Wir sind dran. Der Weg zu einer neuen Aufklärung* werden große Erwartungen an die Kirchen als Katalysatoren des nötigen ökosozialen Wandels geweckt (Weizsäcker & Wijkman 2018, S. 124–130). Da alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über *planetary boundaries* nicht zur nötigen radikalen Umkehr geführt haben, müsse die Problematisierung eine Stufe tiefer ansetzen: bei den Grundannahmen unseres Verständnisses von der Welt, was als »Aufklärung 2.0« bezeichnet wird. Für diese Suche finden die Autoren ein wichtiges Gegenüber in den Religionen, allen voran in Papst Franziskus und seiner Enzyklika *Laudato si'*. Ihre spirituelle Dimension eröffne einen Zugang zur Vorstellung des menschlichen Lebens und Handelns in der Welt als Ganzes. Dies könne dabei helfen, für selbstverständlich gehaltene Hintergrundannahmen des rationalistischen Reduktionismus und insbesondere die Vorstellung einer »leeren Welt« als endloser Raum unbegrenzter Ressourcen zu überwinden und so die Grundlage für nachhaltiges menschliches Leben auch in der »vollen Welt« zu legen. Wo Religionen dieses Anliegen teilen, werden sie zu wichtigen Partnern auf diesem Weg. Wo jedoch auch ihre Lehren wie beispielsweise der biblische Herrschaftsauftrag in Vorstellungen der »leeren Welt« wurzeln, müssten sie unweigerlich einsehen, dass diese »für die volle Welt nicht mehr gelten« (ebd., S. 130) könnten.

Vor diesem Hintergrund ist stets im Blick zu behalten, dass die Kirchen nicht nur Teil der Lösung, sondern mit ihrem Beharren auf »mentalinen Infrastrukturen« (Welzer) der Naturvergessenheit oft auch Teil des Problems sind. Gefordert ist in diesem Dialog nichts Geringeres als »rethinking our own religion« (White 1967, S. 1206), um die vielfältigen kulturgeschichtlichen Wurzeln des imperialen Naturverhältnisses in all seinen religiösen und säkularen Facetten aufzuspüren und ihnen entgegenzutreten. Dabei steht auch die biblische Schöpfungstheologie auf dem Prüfstand. Es gilt, diese durch einen Rückgang zu den Quellen neu zu erschließen, von Fehlinterpretationen zu befreien und im Gespräch mit den Umweltwissenschaften für die heutige Zeit weiterzudenken. Denn in ihr steckt »ein Wirk- und Vernunftpotenzial«, das auch heute »die Mentalität und das überlebensnotwendige ökologische Bewusstsein der Nachhaltigkeit im Umgang mit den natürlichen Ressourcen substantiell zu befördern, zu stärken und zu erhalten vermag« (Hardmeier & Ott 2015, S. 162).

So sehr an einzelnen inhaltlichen Punkten Kritik oder Verbesserungsvorschläge angebracht scheinen mögen, steht im Vordergrund des Club-of-Rome-Berichts doch die Anerkennung der Religionen als »andere« Stimme im pluralen Bemühen um das Ziel einer auf Dauer gerechten und nachhaltigen Gesellschaft. Die Autoren legen ein inhaltlich breites und starkes Fundament als Voraussetzung der nötigen Veränderungen, die letztlich nur durch die Zusammenarbeit der unterschiedlichen Akteure gegen ihre vielfältigen Hindernisse durchzusetzen sein werden. Die grundlegende Einsicht, dass die hierfür nötige »neue Aufklärung« der Vernunft nicht wie ihre Vorgängerin maßgeblich gegen die Kirchen, sondern

mit ihnen und anderen die Verengungen einer reduktionistischen und mechanistischen Rationalität zu überwinden sucht, ist daher in jedem Fall zu begrüßen und durch das Bemühen zu beantworten, aus den eigenen Ressourcen heraus zu diesem Gesamtprozess beizutragen. Es ist vor allem die narrative und anthropologische Einbindung, durch die die spirituelle und ethisch-religiöse Dimension ökosozialer Transformation einen weiterführenden Aussagegehalt gewinnen kann. Von hier aus erweist sich der Club of Rome als vielversprechendes Gegenüber, um der kulturellen Revolution für Nachhaltigkeit zu ihrer notwendigen Breitenwirkung in Gesellschaft und Politik zu verhelfen. Überzeugend sind die Kirchen darin dabei nicht als »Moralagenturen« (Joas 2016; Bischof & Sautermeister 2017), die sozialökologische Imperative mit dem Anspruch auf autoritäre Weisungsbefugnis theologisch unterfüttern. Ihre spezifische Kompetenz setzt im hier gegebenen Kontext vielmehr mit der Botschaft der Befreiung sowie dem Lobpreis der Schöpfung an und bringt die Sehnsucht nach verlornener Integrität, Gerechtigkeit und Lebensfülle zur Sprache. Aufklärung 2.0 im Spannungsfeld zwischen Natur, Kultur und Technik braucht eine Rückbesinnung auf die großen Erzählungen von Schuld und Verantwortung sowie von Gemeinschaft, Konfliktbewältigung und gelingendem Leben.

Christlicher Glaube als »Sauerteig« für einen Kulturwandel

Mitwirkung an einem neuen Gesellschaftsvertrag

Klimawandel, Biodiversitätsverlust und Artensterben sind Symptome eines Epochenwandels, die nur in ihrer Wechselwirkung mit den Energie-, Konsum-, Finanz- und Wirtschaftsmodellen zu verstehen sind. Dafür hat sich der Begriff »Große Transformation« etabliert. Diese wird im Kern als eine ethische Aufgabe begriffen, wie aus dem Bericht des Wissenschaftlichen Beirats globale Umweltveränderungen (WBGU) deutlich wird:

»Das kohlenstoffbasierte Weltwirtschaftsmodell ist auch ein normativ unhaltbarer Zustand, denn es gefährdet die Stabilität des Klimasystems und damit die Existenzgrundlagen künftiger Generationen. Die Transformation zur Klimaverträglichkeit ist daher moralisch ebenso geboten wie die Abschaffung der Sklaverei und die Ächtung der Kinderarbeit.« (WBGU 2011, S. 1).

Die notwendige Transformation ist so umfassend, dass man sie als neuen Gesellschaftsvertrag umschreiben kann: »Die Gesellschaften müssen auf eine neue ‚Geschäftsgrundlage‘ gestellt werden. Es geht um einen neuen Weltgesellschaftsvertrag für eine klimaverträgliche und nachhaltige Weltwirtschaftsordnung.« (Ebd., S. 2) Man kann diesen Gesellschaftsvertrag auch als Kultur der Nachhaltigkeit umschreiben. Diese basiert auf Achtsamkeit, demokratischer Teilhabe sowie globaler und intergenerationeller Verantwortung. Die Aufgabe besteht im Moduswechsel von einem unkontrollierten Wachstum hin zur *planetary stewardship* im Sinne verantworteter Haushalterchaft im gemeinsamen Haus der Schöpfung. Im Kern geht es um einen Kulturwandel als Ermöglichung von Politikwandel. Trotz der weitreichenden Beschlüsse zu einem globalen Gesellschaftsvertrag für nachhaltige Entwicklung, die die Vereinten Nationen im September 2015 als

normative Leitlinie der Weltinnenpolitik bis 2030 beschlossen haben (*Sustainable Development Goals*), gelingt der Weltgesellschaft bisher kein Umsteuern. Wider besseren Wissens verharren wir auf den bisherigen Pfaden von Ressourcenübernutzung, exzessivem Konsum und globaler Ungerechtigkeit in der »Externalisierungsgesellschaft«.

Vieles spricht dafür, dass die gegenwärtige Situation des globalen Wandels, in dem sich ökologische, soziokulturelle, technische und ökonomische Faktoren wechselseitig beschleunigen, historisch einzigartig ist. Sie löst bei vielen Menschen tiefe Ängste aus. Sie ist nur begrenzt plan- und kontrollierbar, kann und muss jedoch sehr wohl gestaltet werden. In dieser Situation stellt sich die Frage, aus welchen Quellen die Kraft zu gesellschaftlicher Transformation kommen kann. Auch die Kirchen stehen hier in neuer Weise im Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit. Gefordert ist nichts Geringeres als eine Transformation der Konzepte von Entwicklung und Fortschritt:

»Es geht schließlich darum, ›das Modell globaler Entwicklung in eine [andere] Richtung [zu] lenken‹ und den ›Fortschritt neu zu definieren‹: ›Das Problem ist, dass wir noch nicht über die Kultur verfügen, die es braucht, um dieser Krise entgegenzutreten. Es ist notwendig, *leaderships* zu bilden, die Wege aufzeigen.‹ Diese beachtliche und unaufschiebbare Aufgabe verlangt auf der kulturellen Ebene akademischer Bildung und wissenschaftlicher Forschung die großzügige und gemeinsame Anstrengung hinsichtlich eines radikalen Paradigmenwechsels, ja mehr noch – ich erlaube mir zu sagen – hinsichtlich einer ›mutigen kulturellen Revolution.« (Papst Franziskus 2018, Ziffer. 3).

Die Werte globaler und langfristiger Verantwortung sind letztlich nicht ohne ein Fundament in Menschen-, Welt-, Natur- und Hoffnungsbildern sowie in Erfahrungen und Strukturen einer transnationalen Gemeinschaft vermittelbar. »Katholizität« nicht im Sinne eines Konfessionsbegriffs, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Bewusstsein der weltumspannenden Einheit der Menschheitsfamilie ist heute in neuer Weise gefragt.

Transformationsethik

Der christliche Glaube stand lange im Verdacht, nicht zum gesellschaftlichen Wandel beizutragen, sondern die bestehenden Verhältnisse zu stützen und die Sehnsüchte der Menschen nach besseren Lebensbedingungen auf ein Jenseits zu verschieben. Auch heute wird das transformative Potenzial der Religionen kontrovers eingeschätzt. Vielen erscheinen die Kirchen in den westlichen Wohlstandsgesellschaften als Anstalten für die Zähmung der Menschen zu bürgerlicher Moral, ganz auf die Stabilisierung vorhandener Ordnungen ausgerichtet. Der ökumenische Prozess *Umkehr zum Leben* erinnert demgegenüber an die biblische Botschaft der Umkehr. Diese ist keine Drohbotschaft, sondern die frohe Botschaft der von Gott geschenkten Möglichkeit des Neuanfangs. Auch die Ethik, die Papst Franziskus vertritt, ist mit ihrer prophetischen Zuspitzung keine Ordnungsethik im traditionellen Sinn, sondern eine Botschaft der Umkehr. Sie ist unbequem, aber immer ermutigend. Sie stellt die Botschaft der Freude am Evangelium in den Mittelpunkt. Sie ist eine radikale Rückbesinnung auf die biblische Botschaft der Umkehr im Kontext einer gesellschaftskritischen und praxisbezogenen Transformationsethik (zu den »Ressourcen« der Kirchen für eine Große Trans-

formation vgl. oekom et al. 2016). Wer Wandel gestalten will, muss Akteurskonstellationen, Handlungsmuster und *Governance*-Strukturen, die eine Transformation ermöglichen oder blockieren, analysieren. Die Verschiebung der Fragestellung von der Begründung für Klimaschutz, Energiewende, Ressourcenschonung, Wohlstand, Arbeitsschutz, soziale Sicherung etc. zur Frage nach den Bedingungen, die einen jeweils wünschenswerten Wandel fördern, ist charakteristisch für die Rede von der Großen Transformation. Es geht um Fragen nach den Ressourcen für Anpassungs- und Gestaltungsfähigkeit und zwar sowohl auf personaler wie auf institutioneller Ebene. Systemwissen hinsichtlich der Wechselwirkungen, Orientierungswissen bezüglich der wünschenswerten Ziele und Transformationswissen im Sinne der Kompetenz für die Gestaltung von Übergängen sollen systematisch verknüpft werden.

Der gegenwärtige Mangel an Transformationswissen hat mit typischen Komplexitätsproblemen zu tun. In Wirtschaft, Politik und Gesellschaft dominieren kurzfristige Problemlösungen, die häufig lediglich Symptome verstecken und Belastungen auf andere verschieben, statt sie produktiv im Interesse von intergenerationaler Gerechtigkeit, Schöpfungsverantwortung sowie globalem Weitblick zu lösen. Die Kraft zur Überwindung der wechselseitigen Handlungsblockaden und Wettbewerbsdilemmata können weder einzelne Akteure noch einzelne Institutionen oder gesellschaftliche Subsysteme für sich alleine aufbringen. Der Wandel lässt sich nur begrenzt steuern und »machen«. Lebenskunst und Klugheit im Umgang mit komplexen Wandlungsprozessen drücken sich wesentlich in der Fähigkeit aus, den rechten Zeitpunkt (*kairos*) abzuwarten und Gelegenheiten beim Schopf zu packen. Transformationsethik ist verwandt mit dem pastoraltheologischen Konzept der Kairologie (vgl. Ostheimer 2008, S. 33–38). Ihre biblische Grundlage sind die Gleichnisse der Umkehr.

Kritik eines totalitären Verständnisses von Nachhaltigkeit

Die ganzheitliche ökosoziale Sicht des Leitbilds der Nachhaltigkeit hat starke religiöse Wurzeln. So war Carl von Carlowitz, der den Begriff 1713 erfunden hat, stark religiös geprägt (pietistisch sowie vor allem von Spinozas Leitbegriff der »*natura naturans*« als göttlich-schaffender Macht, die sein Nachhaltigkeitskonzept maßgeblich prägt; Vogt, 2014, S. 91–121). Bereits in den 1970er-Jahren hat der Weltrat der Kirchen als erste globale Institution ein Programm für Nachhaltigkeit bzw. »Sustainable Society« ins Leben gerufen (vgl. Vogt 2013, S. 180–183). Ein weiteres Beispiel für religiöse Wurzeln des integrativen Konzepts der nachhaltigen Entwicklung ist der konziliare Prozess, der konsequent die Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zusammengedacht und den Entwicklungsbegriff sowie wesentliche Formulierungen der bis heute maßgeblichen Texte der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 vorgeprägt hat. Auch die von Religionsgemeinschaften mitgetragene Earth-Charta-Bewegung hat hier maßgebliche Impulse gesetzt. Durch viele weltweite Diskussionen und Initiativen wurde dieser Ansatz entwicklungspolitisch und ökologisch vertieft. Nachhaltigkeit braucht eine Abkehr vom Modell des grenzenlosen Wachstums. Die mentalen Barrieren, die dies bisher verhindern, haben ihre Ursache auch im Verlust eines Transzendenzhorizonts: Der Mensch hat das tiefe Bedürfnis nach einem offenen,

Sinn stiftenden Horizont. Da viele diesen heute nicht mehr in einer – wie auch immer garteten – religiösen Vorstellung von Transzendenz finden, projizieren sie ihn in die Zukunft als Utopie unbegrenzter Möglichkeiten. Die globale Beschleunigungsgesellschaft, die in atemlosem Tempo die energetischen und stofflichen Ressourcen aus Jahrmillionen verbraucht und unser Lebenstempo durch den »kinetischen Imperativ« (Höhn 2012) »Jederzeit, überall, immer, alles!« bestimmt, ist eine Konsequenz dieser auf maximale Aneignung und Steigerung ausgerichteten Funktionalisierung des »Prinzips Hoffnung« (Bloch). Die untergründige Macht solchen tradierten Denkens in der europäischen, inzwischen längst globalisierten modernen Zivilisation kann nicht durch moralische Appelle überwunden werden, sondern nur durch eine tiefergehende Reflexion der naturphilosophischen, anthropologischen, theologisch-kultugeschichtlichen Weichenstellungen des Projekts der Moderne. Eine Kultur der Nachhaltigkeit braucht qualitative Vorstellungen von gutem Leben. Es geht nicht primär um Verzicht, sondern um Sensibilisierung für einen aufmerksamen Naturgenuss als Teil geistig-seelischer Gesundheit, Identitätsfindung und Lebensqualität. Auch christliche Umweltethik muss und kann hier lernen, sich durch den Austausch mit solchen Konzepten aus dem Bann des instrumentellen und dichotomen Subjekt-Objekt-Denkens in der Naturbeziehung zu befreien und die eigenen Traditionen der Schöpfungstheologie philosophisch und praktisch neu zu erschließen. Ohne diese kulturelle Tiefendimension verflacht das Leitbild der Nachhaltigkeit zur politischen Floskel und zur naiven Utopie des Versprechens einer vermeintlichen Harmonie zwischen ökologischen, sozialen und ökonomischen Zielen. Das religiöse Wachhalten des Kontingenzbewusstseins ist ein wichtiger Betrag, um Nachhaltigkeit gegen potenziell totalitäre Allzuständigkeitsvorstellungen abzugrenzen (vgl. Vogt 2010, S. 86f.).

Hoffnung jenseits von Fortschrittslauben

Der garstige Graben zwischen den kognitiven Einsichten hinsichtlich eines verantwortbaren Naturumgangs und den in der Lebenspraxis sowie gesellschaftlichen Strukturen verkörperten Haltungen und Wahrnehmungsweisen kann nicht allein durch zusätzliche Argumente überwunden werden. Dies bedarf vielmehr eines Kulturwandels, der auch Emotionen, Sinnmuster, Gewohnheiten und Alltagspraxis anspricht. Hierbei kann die Religion eine entscheidende Rolle spielen. Christliche Ethik kann ihren Reichtum an narrativen, liturgischen und spirituellen Traditionen einbringen, die die Ethik in ein gelebtes Ethos übersetzen, indem sie gleichermaßen Herz und Verstand, tiefe Hoffnungen und alltägliche Lebenspraxis ansprechen.

Eine ökologische und entwicklungspolitische Ethik der Umkehr braucht im Kern nicht bessere Begründungen ihrer Imperative, sondern eine genauere Analyse der Situationen von Verstrickung in Abhängigkeit und »strukturelle Sünde« (Johannes Paul II.), aufgrund derer wir nicht tun, was wir tun sollten und als richtig erkennen. Aus theologischer Sicht ist Umkehr nicht primär als moralische Leistung des Individuums oder der Gesellschaft zu betrachten, sondern als etwas, das dem Menschen als Gnade geschenkt wird und das es sakramental und sozial zu vermitteln gilt. Die Dimension der Gnade ist keine Rechtfertigung für Passivität, sie ermöglicht jedoch eine gewisse Gelassenheit und Distanz gegenüber einer Selbstüberforderung durch maximalistische Postulate. Es geht um Grundannahmen und

Haltungen, die oft nicht bewusst sind, aber gerade deshalb unkontrolliert Wahrnehmungen, Deutungen und Verhaltensmuster bestimmen. Es braucht Riten, um neue Haltungen zu erzeugen und einzuüben. Religion übersetzt das Wissen in emotional wirksame Umgangsformen. Sie kann als »Sauerteig« (Mt 13,33; Lk 13,20f.) für eine Kultur des Lebens und des Maßhaltens wirken.

Die theologische und kulturelle Herausforderung besteht hier darin, den Verlust des Fortschrittsglaubens auf eine nicht-resignative Weise zu bewältigen. Nachhaltigkeit ist eine neue »Große Erzählung« der Geschichte der Moderne im Umbruch als Geschichte der ökosozialen Transformationen des Verhältnisses von Mensch und Natur. Es braucht Vorstellungen geglühten Lebens jenseits von linearem Wachstum, exzessivem Konsum oder ökonomischer Gewinnmaximierung. Der christliche Glaube bietet Solidaritätspotenziale als Alternative zu dem Modell eines von fragmentierten Interessen geprägten Kampfes um die knapper werdenden Umweltressourcen. Ohne eine solche Alternative endet dieser unter den Bedingungen heutiger Technik fast zwangsweise in eine kollektive Selbstzerstörung.

Politikfähiger Glaube

Traditionell wird von den Kirchen im ökologischen Diskurs vor allem ein Beitrag zum Wertewandel erwartet. Dieser kann allerdings nur dann gesellschaftliche Transformationen in Gang setzen, wenn Mikro-, Meso- und Makroebene in spezifischer Weise interagieren. Es kommt entscheidend auf das Zusammenwirken von Veränderungen in Praxis, Wertebewusstsein und Regelsystemen an, um einen gesellschaftlich erstrebenswerten Wandel zu fördern. Gesucht wird also nach einer positiven Korrelation zwischen (1) Pionieren nachhaltiger Praxis, (2) öffentlicher Kommunikation hinsichtlich des Wertewandels und dessen Vermittlung in Bildung und Lebensstilen sowie (3) politisch-rechtlichem Institutionenwandel. Die Kirchen sind auf allen drei Ebenen gefragt:

Als Raum für Pioniergruppen, die erhoffte Änderungen durch exemplarisches Handeln in die Tat umsetzen. Der Impuls zur Veränderung geht ganz offensichtlich nicht hinreichend von den großen Weltkonferenzen aus, sondern muss eher von unten, von einer Vielzahl unterschiedlicher Akteure kommen, also aus der Zivilgesellschaft und von den Vordenkern und Praktikern des kulturellen Wandels. Dies entspricht der Erfahrung und Struktur christlicher Glaubensvermittlung, in der über das Wort hinaus immer das gelebte Zeugnis als Praxis ein unverzichtbarer Ausgangspunkt der angestrebten Transformationen war.

Als ethische Instanz, die dem sich latent bereits vielschichtig vollziehenden Wertewandel Ausdruck verleiht und ihn zu ökosozialer Verantwortung befähigt. Im Kern geht es um globale und intergenerationelle Verantwortung, was der Struktur der Kirche als Weltgemeinschaft und ältestem *Global Player* sowie der Gottesperspektive, die alles *sub specie aeternitatis* und damit im Blick auf Langfristorientierung betrachtet, zutiefst entspricht. Auch die Balance zwischen hohem Anspruch und Gelassenheit im Bewusstsein der eigenen Grenzen ist ein durchaus wichtiger Zugang christlicher Ethik zu den oft als Überforderung empfundenen ökosozialen Imperativen einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Als zivilgesellschaftliche Impulsgeber für Regeländerungen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Dazu

müssen die oft noch diffusen und widersprüchlichen Transformationen der Wertevorstellungen in konsistente ethische, rechtsfähige Regelsysteme übersetzt werden. Dafür muss der Glaube lernen, wieder stärker politisch zu sein. Seine Zurückdrängung als vermeintlich bloße Privatsache in den liberalen Gesellschaften führt letztlich zu seiner individualistischen Verkürzung.

Trotz allen Versagens waren und sind in den Kirchen von Anfang an Kräfte lebendig, die eine radikale Erneuerung fordern und exemplarisch praktizieren. *Laudato si'* greift hier alte, verschüttete Quellen der Schöpfungsspiritualität auf – etwa jene des Franz von Assisi, von dessen Sonnengesang der Titel der Enzyklika abgeleitet ist. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, trotz der dramatischen Wahrnehmung der Gefahren aus einer Haltung der Freude und der lobpreisenden Dankbarkeit für die Gaben der Schöpfung heraus zu sprechen. Umkehr wächst nicht primär aus Zukunftsangst, sondern braucht immer auch Erfahrungen befreiter Zukunft im Gegenwärtigen. Die Kirchen sind dabei oft mehr Lernende und Vermittelnde als Wissende. Deshalb sind ökumenische und interreligiöse sowie natur- und sozialwissenschaftliche Dialoge auf der Suche nach einer ganzheitlichen Ökologie unverzichtbar. Ein wichtiges Signal ist hier auch, dass Franziskus indigene Traditionen aus Lateinamerika (zum Beispiel der *Pachamama* oder des *buen vivir*) aufgreift. Diese Dialog- und Lernprozesse sowie ihre Übersetzung in einen politikfähigen Glauben auf der Ebene von veränderter Praxis, ethischer Reflexion und rechtlicher Implementation stehen erst am Anfang.

Literatur

- Bischof, F.; Sautermeister, J. (Hrsg.) (2017): Christliche Weltverantwortung – Kirche als moralische Instanz in der Gesellschaft = Münchner Theologische Zeitschrift 68 (4).
- Deane-Drummond, C.; Bergmann, S.; Vogt, M. (Hrsg.) (2017): Religion in the Anthropocene, Eugene.
- Faber, R. (2003): Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Bonn.
- Franziskus, Papst (2018): *Veritatis Gaudium*. Apostolische Konstitution über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 29. Januar 2018, Vatikan.
- Gabriel, K. (1994): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br.
- Haber, W.; Held, M.; Vogt, M. (Hrsg.) (2016): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München.
- Hardmeier, C.; Ott, K. (2015): Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart.
- Höhn, H. (2012): Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt.
- Hünemann, P. (2013): Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in *Gaudium et spes*, in: Vogt, M. (Hrsg.): *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. B., S. 23–62.
- Joas, H. (2016): Kirche als Moralagentur?, München.

- oekom; Misereor; Brot für die Welt (Hrsg.) (2016): Religion & Spiritualität. Ressourcen für die Große Transformation?, München.
- Ostheimer, J. (2008): Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart.
- Panikkar, R. (1996): Ökosophie, oder: Der kosmotheandrische Umgang mit der Natur, in: Kessler, H. (Hrsg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt, S. 58–66.
- Ruggieri, G. (2006): Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Hünermann, P. (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br., S. 61–70.
- Taylor, C. (2009): Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M.
- Vogt, M. (2010): Zukunftsethik jenseits von Angst und Utopie, in: politische ökologie 121/122, S. 86–87.
- Vogt, M. (2013): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.
- Vogt, M. (2014): Carlowitz weiterdenken. Nachhaltigkeit als Basis für eine »Große Transformation« heute, in: Füsslein, D. (Hrsg.): Menschen gestalten Nachhaltigkeit, München, S. 91–121.
- White, L. (1967): The historical roots of our ecologic crisis, in: Science 155, S. 1203–1207.
- Weizsäcker, E.; Wijkman, A. (2018): Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt. Bericht an den Club of Rome, Gütersloh.
- WBGU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten Berlin.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br., S. 241–592.

Der Weg der »ökologischen Umkehr«. Schöpfungsethik und Schöpfungs- spiritualität im Anthropozän¹

Michael Rosenberger

»Pope Francis, a voice crying in the wilderness«: Unter dieser Überschrift zeigte die Los Angeles Times am 25. Juni 2015, also eine Woche nach Erscheinen der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, eine Karikatur: Mutterseelenallein steht der Papst vor einer gewaltigen Mauer, hinter der sich ein Industrieschornstein neben dem anderen erhebt und seine giftigen Abgase offenbar ungefiltert in die Umwelt bläst. Links und rechts zu Seiten des Papstes sieht man gewaltige Müllhalden aus Giffässern, auf denen arme Menschen in zerlumpten Gewändern sitzen oder umhergehen und nach Verwertbarem suchen. Mitten aus der Mauer ragt ein großes Rohr, das giftige Abwässer in einen breiten Bach zu Füßen des Papstes ergießt. In dieser apokalyptischen Umgebung steht der Papst und ruft: »Repent!« – »Kehrt um, tut Buße!« Die Karikatur charakterisiert ihn so als neuen Johannes den Täufer, der nicht mehr in Wüsten aus Sand und Stein steht, sondern in den Wüsten einer Industriegesellschaft, die die Natur bis zum Äußersten ausbeutet. Die Karikatur begleitet den Artikel von David Horsey, der die Enzyklika gegen vorangegangene Angriffe verteidigt. Das (anders als bei Johannes dem Täufer) fehlende Publikum macht die Karikatur also bewusst zum Thema: Niemand will den Umkehrruf hören. Kaum ist er verklungen, macht die moderne Konsumgesellschaft weiter wie bisher.

Dabei sind die ökologischen Bedrohungen der gesamten Erde durch den Menschen schier unermesslich: Die immer schneller voranschreitende Klimaerwärmung, der dramatisch weit fortgeschrittene Verlust von Biodiversität, die Aufladung der Atmosphäre mit Aerosolen, die übermäßige Freisetzung von Stickstoff und Phosphor und eine Reihe anderer Probleme (vgl. hierzu die Beiträge von Wolfgang Lucht: »Verwüstung oder Sicherheit – die Erde im Anthropozän« und von Oliver Putz: »Herausforderungen im Anthropozän. Christlicher Glaube und die Große Transformation zu mehr Nachhaltigkeit« in diesem Band). Die Erde brennt – und es scheint nur wenige zu interessieren.

¹ Vortrag bei dem Symposium *Kultureller Wandel als zentrale Dimension der Großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Beiträge von Theologie und Kirche* am 20. und 21. Januar 2017 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Das Symposium war Teil der Veranstaltungsreihe *Kultureller Wandel als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven*, die in den Jahren 2016 und 2017 im Rahmen des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* unter der Schirmherrschaft von Prof. Dr. Klaus Töpfer und in Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) durchgeführt worden war.

Ethik und Spiritualität im Anthropozän

Der Mensch hat die Erde fast vollständig in seine Dienste gestellt. Es gibt praktisch keine Naturräume mehr, die nicht erheblich vom Menschen verändert und gestaltet würden. Das ist die Kernthese, die sich hinter dem Begriff »Anthropozän« (Crutzen & Stoermer 2000) verbirgt. Wörtlich bezeichnet der Begriff »das menschlich [gemachte] Neue« (von griechisch ἄνθρωπος: *anthropos* – der Mensch und καινός: *kainos* – neu, ungewöhnlich). Sprachlich schließen Crutzen und Stoermer damit an die Bezeichnung »Holozän«, wörtlich »das völlig Neue« (von griechisch ὅλος καινός: *olos kainos* – ganz neu), an, die die postglaziale Epoche der letzten zehn- bis zwölftausend Jahre beschreibt und sich vermutlich beim dritten Internationalen Geologenkongress in Berlin 1885 etabliert hat.² Sie behaupten, dass seit der Industrialisierung ein neues Erdzeitalter begonnen habe – eine markante These, die aber mittlerweile große wissenschaftliche Akzeptanz gefunden hat. Der Mensch ist zu einem, womöglich dem wichtigsten Einflussfaktor auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse der Erde geworden. Die Verstädterung ist in allen Weltregionen dominant geworden, die fossilen Ressourcen, die sich über Hunderte Millionen Jahre aufgebaut haben, werden innerhalb weniger Menschengenerationen aufgebraucht, in der Erdatmosphäre gibt es mehr anthropogene als natürliche Emissionen, die Hälfte der gesamten Landfläche der Erde wird vom Menschen genutzt. Der Mensch hat also für die Gestaltung der Erde die zentrale Rolle übernommen.

Die Folgen der These vom Anthropozän sind erheblich: Ethik und Spiritualität haben den letzten Rest ihrer »Unschuld« verloren. Während sie sich bis vor wenigen Jahrzehnten primär auf die Gestaltung unmittelbarer zwischenmenschlicher Beziehungen *face to face* konzentrierten, müssen sie heute vor allem die Verantwortung für die gesellschaftlichen Systeme in den Blick nehmen, die zum größten Teil global vernetzt sind. Ethik wird vor allem eine Ethik der Strukturen, Spiritualität muss sich politisch artikulieren und bewähren.

Aber lohnt es sich angesichts des Ausmaßes der Zerstörung unseres Ökosystems überhaupt noch, sich um eine angemessene Ethik zu bemühen? Gibt es überhaupt noch Hoffnung, sodass eine lebensfähige Spiritualität Raum hat? Oder ist es dafür ohnehin schon zu spät, sodass der einzige realistische Weg das Motto »nach uns die Sintflut« ist? Blicken wir, geleitet von der Schöpfungszyklika des Papstes, zunächst auf eine angemessene Schöpfungsethik (2.) und ihren Umkehrruf (3.), ehe wir nach den Potenzialen der Schöpfungspiritualität (4.) und einem adäquaten Hoffnungs begriff (5.) fragen.

² Crutzen und Stoermer lokalisieren den Kongress in Bologna, viele andere in London. Einig sind alle, dass es der dritte Internationale Geologenkongress 1885 war, der jedoch in Berlin stattfand. In Bologna fand der zweite Kongress 1881 statt, in London der vierte 1888, vgl. The International Geological Congress (A Brief History), in: iugs.org/uploads/images/PDF/A%20Brief%20History.pdf (Stand: 20.2.18).

Schöpfungsethik wird dramatisch

»Es besteht eine sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung darüber, dass wir uns in einer besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems befinden.« (Papst Franziskus 2015, *Laudato si'* [künftig LS], Ziffer 23) »Wenn die augenblickliche Tendenz anhält, könnte dieses Jahrhundert Zeuge nie dagewesener klimatischer Veränderungen und einer beispiellosen Zerstörung der Ökosysteme werden, mit schweren Folgen für uns alle.« (LS, Ziffer 24) Mit diesen beiden Aussagen ziemlich am Anfang der Enzyklika wischt der Papst zunächst einmal unmissverständlich alle Behauptungen der sogenannten Klimaskeptiker beiseite, es gebe keinen Klimawandel oder dieser sei nicht anthropogen. Bekanntermaßen hatten Lobbygruppen versucht, den Papst vom Gegenteil zu überzeugen, und mit Kardinal George Pell sitzt ein ausgewiesener Klimaskeptiker mitten im Vatikan.³ Franziskus hingegen schließt sich zu Recht der wissenschaftlichen Meinung an, die seit den 1980er-Jahren von einer erdrückenden Mehrheit der Fachleute vertreten wird.

Mit den Adjektiven »besorgniserregend«, »nie dagewesen«, »beispiellos« und »schwer« stellt der Papst zugleich sicher, dass die Dramatik der Entwicklungen nicht verharmlost werden kann. So wird sein Leitbild verständlich, welches er gleich zu Beginn anspricht: Unsere Mutter und Schwester, die Erde, »schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat [...] Die Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens wird auch in den Krankheitssymptomen deutlich, die wir im Boden, im Wasser, in der Luft und in den Lebewesen bemerken. Darum befindet sich unter den am meisten verwahten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die »seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8,22). Wir vergessen, dass wir selber Erde sind (vgl. Gen 2,7).« (LS, Ziffer 2)

Für Franziskus geht es also darum, dass wir auf die misshandelte Erde schauen, ihren Schrei hören und gerecht und barmherzig an ihr handeln. Das wird, so sein Gedanke, nur gelingen, wenn wir Menschen uns selbst als Teil der Erde, als Erdlinge (hebräisch *adam*, lateinisch *homo*) verstehen. Die im wörtlichen Sinne menschlichste aller Tugenden ist damit die Demut, lateinisch *humilitas*, abgeleitet von lateinisch *humus*, Erdboden. Demut bedeutet Erdverbundenheit, Bodenhaftung, ein dankbares »Leben aus dem in seinen geschenkten Grenzen wertvollen Dasein« (Virt 1995, S. 92). Sie ist ein Ja zur Wirklichkeit, wie sie ist, und erkennt gerade in ihrer Begrenztheit ihren unschätzbaren Wert.

Doch wie reagiert die Menschheit auf die Dramatik der globalen Herausforderungen? Mit harten Worten kritisiert Franziskus die gegenwärtige Generation. Für ihn ist »die Menschheit des post-industriellen Zeitalters vielleicht [...] eine der verantwortungslosesten der Geschichte« (LS, Ziffer 165). Denn sie bemäntelt sich nur deswegen mit ein bisschen

³ vgl. Rosenberger 2013, S. 339–349. In *Laudato si'* spricht Franziskus kritisch von »der Leugnung des Problems« (2015, Ziffer 14).

Ökologie, um die eigentlich notwendigen Schritte aufzuschieben: »Wie es in Zeiten tiefer Krise, die mutige Entscheidungen erfordern, zu gehen pflegt, sind wir versucht zu denken, dass ungewiss ist, was eigentlich geschieht. Wenn wir auf den äußeren Eindruck schauen, hat es, abgesehen von einigen sichtbaren Zeichen der Verseuchung und des Verfalls, den Anschein, als seien die Dinge nicht so schlimm und der Planet könne unter den gegenwärtigen Bedingungen noch lange Zeit fortbestehen. Diese ausweichende Haltung dient uns, unseren Lebensstil und unsere Produktions- und Konsumgewohnheiten beizubehalten. Es ist die Weise, wie der Mensch sich die Dinge zurechtlegt, um all die selbstzerstörerischen Laster zu pflegen: Er versucht, sie nicht zu sehen, kämpft, um sie nicht anzuerkennen, schiebt die wichtigen Entscheidungen auf und handelt, als ob nichts passieren werde.« (LS, Ziffer 59)

Franziskus vergleicht die gegenwärtige Reaktion der Menschheit auf die ökologische Krise mit der typisch menschlichen Reaktion auf individuelle Krisen. Daran ist richtig, dass das kollektive Verhalten seinen Ursprung im individuellen Verhalten hat und deswegen viele Analogien zu ihm aufweist. Übergangen wird allerdings, dass die Veränderung sozialer Strukturen weit schwieriger und mühsamer ist als die Veränderung individueller Verhaltensweisen. Die Komplexität der Transformationsprozesse einerseits und das Beharrungsvermögen der gesellschaftlichen Systeme andererseits steigen ins Unermessliche. Nüchtern betrachtet muss man die Dramatik der Herausforderung also noch größer einschätzen als Franziskus.

»Diese Situationen rufen das Stöhnen der Schwester Erde hervor, die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt, mit einer Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt. Niemals haben wir unser gemeinsames Haus so schlecht behandelt und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten. Doch wir sind berufen, die Werkzeuge Gottes des Vaters zu sein, damit unser Planet das sei, was Er sich erträumte, als Er ihn erschuf, und seinem Plan des Friedens, der Schönheit und der Fülle entspreche.« (LS, Ziffer 53) Am Schluss seiner Gegenwartsanalyse benennt der Papst den größten denkmöglichen Kontrast zwischen menschlicher Zerstörung und Gottes Träumen. Damit ist die Latte für das, was er »ökologische Umkehr« nennt, denkbar hoch gelegt.

Schauen wir aus der Makroperspektive auf den Duktus von *Laudato si'*: Für eine päpstliche Verlautbarung ist der Tonfall auffallend deutlich apokalyptisch (Rosenberger 2016). Das hat zweifelsohne damit zu tun, dass sich der Papst auf die Seite der Ohnmächtigen stellt, der armen und benachteiligten Menschen und der geschändeten Erde. Ihre Situation hält er ohne gravierende Veränderungen für aussichtslos und so schreit er mit ihnen nach einer Umkehr der Verhältnisse.

Mehr als die rationalen, wissenschaftlich fundierten Inhalte ist es dieser emotionale, drängende und motivierende Tonfall, der das Schreiben auszeichnet und auch öffentlich wahrgenommen wurde. Der größte Gewinn der Enzyklika liegt also nicht in inhaltlich neuen Erkenntnissen. Naturwissenschaftlich kann der Papst ohnehin nur übernehmen, was die überwältigende Mehrheit der Fachleute übereinstimmend feststellt. Theologisch ist ebenfalls in den letzten beiden Jahrzehnten viel geleistet worden, was er rezipiert und zusammenfasst. Das große Plus ist das, was Franziskus selbst als Ziel seines Schreibens ausgibt: »Es geht da-

rum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine Mystik, die uns beseelt, ohne innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen.« (LS, Ziffer 216) Keine Frage: Diese Leidenschaft ist von der ersten bis zur letzten Seite intensiv spürbar und sie rührt das Herz im Innersten an. Aber kann sie auch einen Weg in die Zukunft weisen?

Das Rufen in der Wüste

Franziskus ist keineswegs blind dafür, dass eine der Hauptursachen der globalen Umweltkrise die herrschenden Strukturen der Weltwirtschaft sind. So schreibt er, das globale Wirtschaftssystem sei »ein strukturell perverses System von kommerziellen Beziehungen und Eigentumsverhältnissen« (LS, Ziffer 52). Es mag erstaunen, dass der erste lateinamerikanische Papst auf diese Weise zwar heftige Kritik an den ökonomischen und politischen Machtstrukturen übt und diese Kritik sogar als einen roten Faden seiner Enzyklika klassifiziert (LS, Ziffer 16), den theologischen Begriff der »sündigen Strukturen« oder der »Strukturen der Sünde« jedoch nicht verwendet. Denn dieser Begriff taucht zuerst in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf, amtlich in den Dokumenten der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM in Medellín 1968 (Nr. 2; 6; 19: »Strukturen der Unterdrückung«, »ungerechte Strukturen«) und Puebla 1979 (Nr. 16; 43; 573; 1155; 1257: »ungerechte Strukturen«; Nr. 281; 452: »Strukturen der Sünde«). Er bezeichnet einen sündhaften Zustand, der nicht Folge individuellen Verhaltens, sondern Auswirkung falscher Gestaltung von gesellschaftlichen Strukturen oder Systemen ist. Hintergrund ist also die Eigendynamik von Systemen gegenüber den Individuen, die in sie eingebunden sind. Im Falle schuldhafter Zustände in solchen eigendynamischen Systemen nützt es nichts, ein geändertes individuelles Verhalten zu fordern, vielmehr müssen die Systeme selbst verändert werden. Und das fordert Franziskus auch, wie ich weiter unten noch ausführen werde. Dass er in diesem Kontext auf den Begriff der »Strukturen der Sünde« verzichtet, den Johannes Paul II. 1987 in *Sollicitudo rei socialis* Nr. 36 mit päpstlicher Anerkennung versehen hat, wird eher seiner pastoralen Terminologie geschuldet sein. Nicht überall in der modernen Gesellschaft ist der Sündenbegriff akzeptiert und wertgeschätzt und so ist es ein Gebot der Klugheit, sparsam mit ihm umzugehen. Der theologische Schlüsselbegriff der Enzyklika ist die »ökologische Umkehr«. Nicht zufällig steht genau dieser Begriff hinter der eingangs zitierten Karikatur in der Los Angeles Times. Denn ein ganzes Unterkapitel steht unter dieser Überschrift (Kapitel 6.III., LS, Ziffern 216–221). Am biblischen Begriff des μετανοεῖν »(metanoein – umkehren, Buße tun)« orientiert, geht es nicht nur um ein äußeres, oberflächliches und extrinsisch motiviertes Umsteuern, sondern um eine Umkehr aus dem tiefsten Inneren heraus: »Wenn ›die äußeren Wüsten [...]«

in der Welt [wachsen], weil die inneren Wüsten so groß geworden sind« (Benedikt XVI.), ist die Umweltkrise ein Aufruf zu einer tiefgreifenden inneren Umkehr.« (LS, Ziffer 217)

»Diese Umkehr setzt verschiedene Grundeinstellungen voraus, die sich miteinander verbinden, um ein großherziges und von Zärtlichkeit erfülltes Umweltengagement in Gang zu bringen.« (LS, Ziffer 220) Ausdrücklich nennt die Enzyklika an dieser Stelle Dankbarkeit (LS, Ziffer 220, 222, 227), Verzichtbereitschaft (LS, Ziffer 11, 108, 113, 209, 220) und Zärtlichkeit (LS, Ziffer 11, 91, 96, 220, 242). An anderer Stelle kommen weitere Grundhaltungen wie Genügsamkeit (LS, Ziffer 11, 214, 223–225), Demut (LS, Ziffer 89, 224, 242) und Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen (LS, Ziffer 11, 70, 82) dazu. Im Grunde sind dies alte und bewährte christliche Haltungen, die im Zusammenhang mit der Schöpfungskrise neue Relevanz gewinnen.

»Allerdings ist es zur Lösung einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert. [...] Auf soziale Probleme muss mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden [...] Die ökologische Umkehr [...] ist auch eine gemeinschaftliche Umkehr.« (LS, Ziffer 219) Gemeinschaft wird hier freilich nur in Netzwerken gedacht. Das entspricht dem hohen Lob, das Franziskus der Umweltbewegung zollt. Obwohl in der Analyse die strukturelle Dimension der Umweltzerstörung angesprochen ist, taucht sie im Konzept der ökologischen Umkehr nicht auf. Dabei ist Franziskus durchaus bewusst, dass es strukturelle Änderungen braucht. So schreibt er bereits in der Einleitung: »Mein Vorgänger Benedikt XVI. erneuerte die Aufforderung, ›die strukturellen Ursachen der Fehlfunktionen der Weltwirtschaft zu beseitigen und die Wachstumsmodelle zu korrigieren, die allem Anschein nach ungeeignet sind, den Respekt vor der Umwelt [...] zu garantieren.« (LS, Ziffer 6) Und in dem der Politik gewidmeten fünften Kapitel heißt es: »Wir brauchen also letztlich eine Vereinbarung über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten ›globalen Gemeinwohls« (LS, Ziffer 174). Aber man merkt, dass Franziskus' Stärken nicht in der Strukturethik liegen. So richtig seine Kritik daran ist, dass Emissionszertifikate das Anliegen der Schöpfungsbewahrung verflachen und auf seine technische Dimension reduzieren können (LS, Ziffer 171), so falsch ist es, sie deswegen pauschal abzulehnen. Genau solche strukturellen Maßnahmen braucht es, wenn das Ziel einer ökologischen Umkehr erreicht werden soll.

Die größte Stärke der Enzyklika sind hingegen Abschnitte, die die Innerlichkeit der ökologischen Umkehr veranschaulichen. Denn sie lassen spüren, dass es nicht um ein Weniger, sondern ein Mehr an Lebensqualität geht: »Die christliche Spiritualität schlägt ein anderes Verständnis von Lebensqualität vor und ermutigt zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil, der fähig ist, sich zutiefst zu freuen, ohne auf Konsum versessen zu sein. [...] Es handelt sich um die Überzeugung, dass ›weniger mehr ist‹. Die ständige Anhäufung von Möglichkeiten zum Konsum lenkt das Herz ab und verhindert, jedes Ding und jeden Moment zu würdigen. Dagegen öffnet das gelassene Sich-Einfinden vor jeder Realität, und sei sie noch so klein, uns viel mehr Möglichkeiten des Verstehens und der persönlichen Verwirklichung. Die christliche Spiritualität regt zu einem Wachstum mit Maß an und zu einer

Fähigkeit, mit dem Wenigen froh zu sein. Es ist eine Rückkehr zu der Einfachheit, die uns erlaubt innezuhalten, um das Kleine zu würdigen, dankbar zu sein für die Möglichkeiten, die das Leben bietet, ohne uns an das zu hängen, was wir haben, noch uns über das zu grämen, was wir nicht haben.« (LS, Ziffer 222)

»Die Genügsamkeit, die unbefangen und bewusst gelebt wird, ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben, sie bedeutet nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil. In Wirklichkeit kosten diejenigen jeden einzelnen Moment mehr aus und erleben ihn besser, die aufhören, auf der ständigen Suche nach dem, was sie nicht haben, hier und da und dort etwas aufzupicken: Sie sind es, die erfahren, was es bedeutet, jeden Menschen und jedes Ding zu würdigen, und die lernen, mit den einfachsten Dingen in Berührung zu kommen und sich daran zu freuen. So sind sie fähig, die unbefriedigten Bedürfnisse abzubauen, und reduzieren die Ermüdung und das versessene Streben. Man kann wenig benötigen und erfüllt leben [...] Das Glück erfordert, dass wir verstehen, einige Bedürfnisse, die uns betäuben, einzuschränken, und so ansprechbar bleiben für die vielen Möglichkeiten, die das Leben bietet.« (LS, Ziffer 223) Hier sind wir am Herzstück des Rundschreibens und beim Herzensanliegen des Papstes. Erfüllt leben, glücklich leben lässt sich gut mit der ökologischen Umkehr verbinden, ja diese ist eine Voraussetzung dafür.

Schöpfungsspiritualität wird apokalyptisch

Keine Frage also, dass die Enzyklika des Papstes von apokalyptischen Motiven und Denkmustern geprägt ist. Zumindest das hat sie mit der modernen Gesellschaft gemeinsam. Auch diese denkt, gerade wenn es um die Umweltkrise geht, stark apokalyptisch, und das von Beginn des Umweltdiskurses in den 1970er-Jahren an bis heute: *Die Klima-Katastrophe*, titelte der Spiegel im Mai 1986 und zeigte auf dem Titelbild den Kölner Dom halb im Wasser versunken; »Wir haben nur noch 13 Jahre ... um die Erde zu retten«, schrieb die Bild am 23. Februar 2007 auf ihrer Titelseite; »Sechs Grad bis zur Klimakatastrophe?«, fragt ein Film von Ron Bowman, den National Geographic 2007 herausgegeben hat.

Die apokalyptische Wahrnehmung der globalen Umweltgefahren ist also Kirchen und Welt gemeinsam, worauf Ulrich Körtner bereits in seiner Habilitationsschrift hinwies (Körtner 1988). Das muss kein Fehler sein. Als inhaltliche Kernpunkte der Apokalyptik auf der Metaebene benennt Onuki Takashi in deutlicher Abhebung von der Stoa und anderen griechischen Eschatologien folgende Merkmale (Takashi 2004, S. 389–407):

Die Entdeckung des Menschen als verantwortliches Subjekt durch die Einführung der Vorstellung vom Jüngsten Gericht, vor dem sich jeder als Einzelner verantworten muss.

Die Öffentlichkeitsbezogenheit und Ganzheitlichkeit des Heils: Heil ist keine Privatsache mehr, es geht vielmehr um das Heil der Welt, die als eine alle miteinander verbindet. Und Heil ist kein rein geistiger Zustand mehr, sondern unter der Vorstellung einer Auferstehung des Leibes und nicht nur der Seele ein ganzheitlicher Zustand des erlösten Geschöpfes. Die »ökologische« Dimension von Unheil und Heil: Die gesamte Schöpfung wird als gealtert

und als durch Verwicklung in die menschliche Sünde »der Vergänglichkeit unterworfen« (Röm 8,20) wahrgenommen. Zugleich ist die gesamte Schöpfung damit auch erlösungsfähig. Das neue Erwählungsbewusstsein: Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einem »auserwählten Volk« macht den Einzelnen zu einem erwählten Menschen, sondern das verantwortungsbewusste Leben.

Auf ein erzählmethodisches Charakteristikum apokalyptischer »Stories« macht Fritz Stolz mit Hilfe der Gestaltpsychologie aufmerksam: Der »Plot« solcher Erzählungen sorgt für das »Umkippen« von Vorder- und Hintergrund (Stolz 2001, S. 35–51). Anders als in der biblischen Schöpfungs- und Sintflutzerzählung, in denen ebenfalls Krisenbewältigung geschieht, werde in apokalyptischen Erzählungen das Ende der Zeiten nicht in großer zeitlicher Ferne, sondern in äußerster zeitlicher Nähe erwartet (ebd., S. 37). »Die Nähe entspricht einem Grad der Dringlichkeit. [...] Mit dieser Frage nach der Dringlichkeit und Aktualität berühren wir den »energetischen« Aspekt eines religiösen Symbolsystems.« (Ebd.) Mit diesem Vertauschen von Nahem und Fernem wird also die Dringlichkeit von Transformationen, von Umkehr und Erneuerung signalisiert: »Wo Apokalyptik entsteht, werden Transformationsmodelle aus dem Hintergrund in den Vordergrund geholt. Hintergrund und Vordergrund werden geradezu vertauscht, [...] ein traditionelles Thema der Gestaltpsychologie [...]. Wir haben es mit sogenannten Umkippsmechanismen zu tun [...].« (Ebd., S. 38) Umkippsmechanismen in Erzählungen oder auch in Bildern sollen dafür sorgen, dass das vorher Selbstverständliche nicht mehr für selbstverständlich genommen wird, weil es durch eine Krise bedroht ist (ebd., S. 48).

Stolz macht hier auf einen sehr wichtigen Aspekt apokalyptischer Erzählungen aufmerksam: Sie wollen wachrütteln. Sie drängen ungeduldig auf Veränderung. Sie schärfen die Dramatik einer Situation ein. Und sie tun das über die Emotionalisierung von Fakten, die auch vorher schon bekannt waren, aber zum selbstverständlichen Hintergrund eines Lebensgefühls gehörten. Jetzt sollen diese Fakten in den Vordergrund rücken. Und das geht nur über extreme zeitliche Nähe und über Gefühle – Gefühle von Angst und Hoffnung. »Ungeduld wird in der Apokalyptik zur Motivation der Veränderung.« (Rehmann 1999, S. 178)

Hoffnung für die Schöpfung

Die entscheidende Frage, die religiöse und säkulare Apokalyptik entzweit, ist die Frage nach der Hoffnung. Säkulare Apokalyptik ist meistens »kupierte Apokalyptik« (Vondung 1988, S. 12), die keinerlei Hoffnung auf eine neue Erde hat. Was bleibt, ist nur die Erwartung des Untergangs. In einem Dialog zweier Beiträge in der Zeit lässt sich dies eindrucksvoll belegen: »Der große Selbstbetrug« sei, dass das Zwei-Grad-Ziel nicht mehr erreichbar sei, aber dessen ungeachtet in allen Debatten als Ziel hochgehalten werde (Drieschner 2012). »Wir dürfen nicht aufgeben!«, erwiderte ihm zwei Wochen später Niklas Höhne. Wir müssten alles tun, damit es doch noch klappt. Die unausgesprochene gemeinsame Voraussetzung beider Autoren lautet: Klimaschutz lässt sich nur durch seinen realistisch möglichen Erfolg

begründen. Doch stimmt das? Genau um diese Frage geht es der Enzyklika *Laudato si'*: »Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine Mystik, die uns beseelt, ohne innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen« (LS, Ziffer 216). Ein mutmaßlicher Erfolg ist ein extrinsisches Motiv des Handelns. Franziskus zielt aber auf intrinsische, »mystische« Motive, wie er sie nennt. Fragen wir also abschließend, was uns zum Handeln für die Schöpfung bewegen kann. Können wir als christliche Glaubensgemeinschaft, ja können die großen Religionen insgesamt der Umweltbewegung eine solche intrinsische Motivation geben?

In der Tradition christlicher Spiritualität gilt von alters her die Maxime, dass der Mensch nach dem Höchsten streben soll, auch wenn er sicher weiß, dass er es aus eigener Kraft nicht erreicht. Ihre wohl pointierteste Fassung erhält sie in einer Formulierung von Ignatius von Loyola: »Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde.« Diese Formel war offenbar derart provokativ, dass sie schon bald in eine weichere, weniger pointierte Fassung umgewandelt wurde (vgl. Crumbach 1969, S. 321–328):⁴ »Vertraue so auf Gott, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge.«⁵

Karl-Heinz Crumbach merkt an, dass in der zweiten Fassung der Formel sowohl das Gottvertrauen als auch das menschliche Handeln ins Unermessliche gesteigert würden, weil beide voneinander getrennt seien. Auf diese Weise sei die Formel unrealistisch und undialektisch. In der ursprünglichen Fassung hingegen werde, so Crumbach mit Hugo Rahner, die unauflösbare Verbindung zwischen dem Vertrauen auf Gott und dem eigenen Engagement zumindest theoretisch (»als ob«) postuliert. Der handelnde Mensch solle so auf Gott vertrauen, dass das Vertrauen im eigenen Handeln durchschlagend wirksam werde; und so handeln, dass er von jeglichem Erfolgswang völlig frei sei.

Auf den Umweltschutz angewandt hieße das: Maximales Engagement für den Umweltschutz ist Ausdruck von Gottvertrauen. Wer sich hingegen resignierend zurückzieht in der Überzeugung, dass der Mensch ohnehin nichts mehr tun könne, der ist der Ungläubige, der Gottes Wirken im Menschen nichts zutraut. Denn er vertritt einen lähmenden Fatalismus. Zugleich aber macht der zweite Halbsatz der Ignatius-Formel deutlich, dass ein verbissenes und verkrampftes Engagement nicht dem christlichen Glauben entspricht. Vielmehr gilt es die innere Freiheit und Gelassenheit zu spüren, die sich nicht vom Erfolg des eigenen Tuns abhängig macht. Erst die gnadentheologische Voraussetzung einer Differenz zwischen

4 In diesem Wortlaut bei Gabriel Hevenesi, *Scintillae Ignatianae*, Vienne 11705, S. 230 f.: »Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus.«

5 Crumbach beruft sich textanalytisch auf Rahner (1964, S. 230–232).

menschlichem Machen und göttlicher Gnade schenkt dem Menschen jene Freiheit, die er braucht, um sich wirklich mit Haut und Haaren zu engagieren. Maximales Engagement für den Klimaschutz wäre folglich auch dann die einzig richtige Handlungsoption, wenn abzu-sehen wäre, dass das derzeit angestrebte Zwei-Grad-Ziel verfehlt wird.

Mir scheint, dass Papst Franziskus diese ausgewogene Verbindung von leidenschaftlichem Engagement und gelassenem Gottvertrauen anzielt. Von der ersten bis zur letzten Seite atmet die Umweltenzyklika diesen Geist.

Gibt es also Hoffnung? Können die Kirchen und die Religionen den Umweltengagierten Mut machen? Bisher wurden sie von der Umweltbewegung kaum in dieser Rolle gesehen und sahen sich auch nur selten selbst darin. Doch liegt genau hier ihr genuiner Beitrag.

Zunächst einmal können die Religionen im Kontext der Umweltkrise ihre uralte Botschaft neu untermauern, dass das Glück der Welt nicht machbar, nicht herstellbar ist. In diesem Sinne schreibt Markus Vogt: »Theologisch bedeutsam werden Krisen dann, wenn sie falsche Hoffnungen und Zukunftsentwürfe zerstören und die Menschen zwingen, [...] ihre Hoffnung auf Gott zu richten. [...] Gerade im Nachhaltigkeitsdiskurs ist eine Ebene von Ängsten und Hoffnungen angesprochen, die nicht adäquat durch ökosoziale und ökonomische Managementprogramme beantwortet werden kann, sondern nur durch den Verweis auf eine Dimension, die das menschliche ›Machen‹ und Verfügkönnen überschreitet.« (Vogt 2009, S. 75) Der Mensch kann die Zukunft nicht »machen«, sondern wird sie (hoffentlich) demütig empfangen – wenn er alles getan hat, was er tun kann. Kirchen und Theologie haben daher nicht die Aufgabe, das ethische Bemühen des Menschen um den Erhalt der Schöpfung als Vermessenheit und Hochmut zu diskreditieren. Vielmehr sollen sie diejenigen Instanzen sein, die wie Papst Franziskus, in Wertschätzung für das bewundernswerte Engagement der Umweltbewegung den »Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen [halten] auf das Unverfügbare hin« (ebd.).

Zu dieser eher »negativen« Theologie der Hoffnung, die falsche, weil innerweltliche Hoffnungen entlarvt, kommt nun aber ein zweiter, »positiver« Aspekt hinzu: Das Gespür dafür, dass es schlichtweg sinnvoll ist, das als gut Erkannte zu tun, völlig unabhängig von Erfolg oder Misserfolg. Genau das sagt das berühmte und oft gebrauchte Zitat von Václav Havel: »Hoffnung ist nicht dasselbe wie die Freude darüber, dass sich die Dinge gut entwickeln. Sie ist auch nicht die Bereitschaft, in Unternehmen zu investieren, deren Erfolg in naher Zukunft absehbar ist. Hoffnung ist vielmehr die Fähigkeit, für das Gelingen einer Sache zu arbeiten. Hoffnung ist auch nicht dasselbe wie Optimismus. Sie ist nicht die Überzeugung, dass etwas klappen wird, sondern die Gewissheit, dass etwas seinen guten Sinn hat – egal, wie es am Ende ausgehen wird. Diese Hoffnung alleine ist es, die uns die Kraft gibt zu leben und immer wieder neues zu wagen, selbst unter Bedingungen, die uns vollkommen hoffnungslos erscheinen. Das Leben ist viel zu kostbar, als dass wir es entwerten dürften, indem wir es leer und hohl, ohne Sinn, ohne Liebe und letztlich ohne Hoffnung verstreichen lassen!« (Havel, o.J.) Hoffnung richtet sich also nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart; nicht auf das Morgen, sondern auf das Heute; nicht auf das Später, sondern auf das

Jetzt: Jetzt spüren Hoffende, was die Stunde geschlagen hat; jetzt tun sie, was sie tun können; jetzt gehen sie einen kleinen, scheinbar unbedeutenden Schritt, anstatt auf die Gelegenheit zum großen Sprung zu warten, die bis in Ewigkeit nicht kommen wird.

In eindrucksvoller Weise hat Karl Rahner eine auf diesen Überlegungen basierende Theologie der Hoffnung entwickelt, die unser klassisches, von der augustinischen Interpretation der Paulusbriefe inspiriertes Missverständnis der Hoffnung als Zukunftsoptimismus oder Jenseitsvertröstung korrigiert.⁶ Rahner geht zunächst von dem aus, was für ihn »Himmel«, erlöste Wirklichkeit, bedeutet. Himmel ist die Entgegennahme, das Empfangen Gottes durch den Menschen, der sich selbst ganz loslässt. Dieses Empfangen vollzieht sich in zwei Dimensionen: Im Glauben wird Gott als das endgültige, bleibende Geheimnis angenommen, das der Mensch nie durchschauen wird. In der Liebe wird Gott als Liebe angenommen, die sich grundlos, unbegreiflich, rein geschenkt dem Menschen zuwendet.

Dieses Empfangen Gottes im Glauben und in der Liebe hat aber eine Dynamik des »Von-sich-weg«, wie Rahner sagt, insofern der Unverfügbare angenommen wird und der Mensch in dieser Annahme anerkennt, dass er über Gott nicht verfügen kann. Diese Dynamik des »Von-sich-weg« auf die Unverfügbarkeit Gottes hin ist genau das, was er Hoffnung nennt. Hoffnung ist das »radikale Sich-einlassen auf die absolute Unverfügbarkeit« Gottes (Rahner 1967, S. 570). Während sich dieses Sich-Einlassen im irdischen Leben in der Begegnung mit dem Vorläufigen vollzieht und folglich selber vorläufig ist, geschieht es im Himmel in der Begegnung mit dem Endgültigen als dem Unverfügbaren, nicht Beherrschbaren selbst. So gesehen ist die Hoffnung der Wagnischarakter von Glaube und Liebe. Wir brauchen sie nicht nur auf Erden, sondern auch in der Ewigkeit – weil Gott auch dort ein unergründbares Geheimnis bleibt, in das wir uns nur wagend fallen lassen können.

Kein Wort drückt es so schön aus wie jenes, das im deutschen Sprachraum Martin Luther, im romanisch-sprachigen und anglophonen Bereich Martin Luther King zugeschrieben wird. Historisch ist es erstmals in einem internen maschinenschriftlichen Rundbrief vom 5. Oktober 1944 von Pfarrer Karl Lotz aus Bad Hersfeld an Vertrauensleute der Bekennenden Kirche in Hessen belegbar. Lotz schreibt den Satz dort fälschlich Martin Luther zu. Doch auch wenn er nicht von dem großen Reformator stammt, handelt es sich um einen großartigen, tief spirituellen Satz: »Und wenn ich wüsste, dass die Welt morgen untergeht, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.«

Wer seine Verantwortung für die Schöpfung wahr- und ernstnimmt, engagiert sich nicht deswegen, weil er den Erfolg seiner Bemühungen voraussetzt. Das wäre naiv und ginge ohne jeden tieferen Glauben. Wer seine Verantwortung für die Schöpfung wahr- und ernstnimmt, engagiert sich trotz der realistischen Möglichkeit, dass die Zerstörung weitergeht. Weil es darum geht, vor sich selber gerade stehen zu können. Und weil es Sinn schenkt, das Seinige zu tun. Hoffnung ist »die Gewissheit, dass etwas seinen guten Sinn hat – egal, wie es am Ende ausgehen wird«, sagt Václav Havel. Deswegen ist es gut und richtig, das Apfelbäumchen zu pflanzen!

⁶ So Gabriel Hevenesi, *Scintillae Ignatianae*, Vienne 21714, S. 230 f.: »Sic Deo fide, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus; ita tarnen iis operam omnem admove, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet«.

Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität im Anthropozän

Die säkulare Umweltorganisation Greenpeace warf anlässlich der 16. Vertragsstaatenkonferenz zur UN-Klimakonvention im Dezember 2010 in Cancún in einer symbolträchtigen Installation genau die Frage nach der Hoffnung auf: An den Meeresstrand von Mexiko wurde ein Rettungsring von etwa 20 Metern Durchmesser gelegt. Daneben formten Menschen, die sich auf den Strand legten, das Wort »HOPE« mit einem dicken Fragezeichen dahinter. »Die Welt ist in großer Not – doch gibt es Hoffnung?« so die auf diese Weise aufgeworfene Frage von Greenpeace. Gerichtet war die Frage zunächst an die Delegierten der Vertragsstaatenkonferenz. Aber genau besehen geht es um eine spirituelle, ja religiöse Frage. Wenn überhaupt, können darauf nur die Religionen eine angemessene Antwort geben. Ob sie bereit und in der Lage sind, das zu tun?

Literatur

- Crumbach, K.-H. (1969): Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: *Geist und Leben* 42, S. 321–328.
- Crutzen, P.; Stoermer, E. (2000): The »Anthropocene«, in: *The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP) Global Change Newsletter* 41, S. 17–18.
- Drieschner, F. (2012): Der große Selbstbetrug, in: *Die Zeit*, 04.10.2012.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Höhne, N. (2012): Wir dürfen nicht aufgeben!, in: *Die Zeit*, 18.10.2012.
- Horsey, D. (2015): On climate change, will Christians follow Pope Francis or Rush Limbaugh?, in: *Los Angeles Times*, 25.06.2015.
- Körtner, U. (1988): *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypstik*, Göttingen.
- Moltmann, J. (1964): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München.
- Rahner, H. (1964): *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br.
- Rahner, K. (1967): *Zur Theologie der Hoffnung*, in: Ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln; Zürich; Köln, S. 561–579.
- Rosenberger, M. (2013): Das Apfelbäumchen pflanzen. Theologische Wahrnehmungen der gegenwärtigen Klimadebatte, in: *Stimmen der Zeit* 231, S. 339–349.
- Rosenberger, M. (2016): Eine eindringliche Mahnung. Die Enzyklika »Laudato si'« im Kontext apokalyptischer Bilder, in: *Polonia Sacra* 20 (3), S. 5–22.
- Stolz, F. (2001): Das Ende dieser Welt – Hintergrund oder Figur. Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: Holzhey, H.; Kohler, G. (Hrsg.): *In Erwartung eines Endes. Apokalypstik und Geschichte*, Zürich, S. 35–51.
- Rehmann, L. (1999): Time expired: Inspirationen zur apokalyptischen Zeitvorstellung, in: *Bibel und Kirche* 54, S. 178–185.
- Takashi, O. (2004): Naturwissenschaft und Endweissagung. Aus der Perspektive der antiken Apokalypstik, in: Ders.: *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, Tübingen, S. 389–407.
- Virt, G. (1995): Demut III. Ethisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, S. 91–92.
- Vogt, M. (2009): *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München.
- Vondung, K. (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*, München.

Freiheit zur Begrenzung. Protestantisch-theologische Impulse für eine Kultur der Nachhaltigkeit

Ruth Gütter

Die Überschreitung der planetarischen Grenzen als Anfrage an den Kern protestantischer Theologie

Wir leben in einer Zeit der globalen Krisen, die durch vielfältige Grenzüberschreitungen des Menschen verursacht sind. Wissenschaftler sprechen vom folgenreichen und gefährlichen Überschreiten sogenannter planetarischer Grenzen im Zeitalter des Anthropozäns (Rockström 2009). An Beispielen wie der Zerstörung der Artenvielfalt und des fortschreitenden Klimawandels machen sie deutlich, dass die zerstörerischen Folgen dieser Grenzüberschreitungen bereits irreversible Schädigungen des ökologischen Gleichgewichts mit sich gebracht haben – mit nicht absehbaren Risiken für das gesamte Leben auf der Erde.

Schon 1972 warnte der Club of Rome, dass die Grenzen des Wachstums erreicht seien. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat diesen Weckruf aufgenommen und 1975 auf seiner Vollversammlung in Nairobi eine »just, participatory and sustainable society« gefordert (Stierle et al. 1996, S. 551). Damit waren die Kirchen im ÖRK die Ersten, die den Begriff der Nachhaltigkeit im 20. Jahrhundert auf die globale Agenda gesetzt haben. Während die UN ihn mit dem Brundtland-Bericht 1987 und der Rio-Konferenz 1992 als Leitbegriff für eine ökologische, sozialverträgliche und zukunftsfähige Entwicklung etablierten und ihn mit dem Beschluss der Nachhaltigkeitsziele 2015 zu einer neuen zentralen für alle Staaten verbindlichen Orientierungsgröße erhoben, haben die Kirchen im ÖRK aus innerkirchlichen theologischen Gründen den Nachhaltigkeitsbegriff durch die Wendung *Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* ersetzt.

Dieser konziliare Prozess hat in den 1980er-Jahren eine große orientierende Wirkung für die weltweite Ökumene entfaltet – darunter auch für die evangelischen Kirchen in Deutschland – und ist bis heute in vielen ethischen globalen Fragen im deutschen Protestantismus eine wichtige ethische Orientierungsgröße (vgl. Rat der EKD 1988; 2009). Inhaltlich hat der konziliare Prozess bereits die Themen aufgegriffen, um die es auch der heutigen Nachhaltigkeitsagenda geht: globale gerechte Strukturen und Beziehungen, friedliche und sichere Verhältnisse und die Bewahrung der natürlichen Ressourcen. Auch hier waren die Mitgliedskirchen im ÖRK im ausgehenden 20. Jahrhundert Vorreiter und Avantgarde für gesellschaftliche und politische Diskurse.

Jedoch ist in den vergangenen drei Dekaden zu beobachten, dass sich Diskurse, die im Begriff der Nachhaltigkeit untrennbar zusammengehören, verselbstständigten – darunter

auch die ökologischen, entwicklungspolitischen und friedenspolitischen Diskurse. Und das hatte Auswirkungen auf die Ausprägung spezifischer theologischer Ansätze im Protestantismus.

So konnte man in den 1980er- und 1990er-Jahren beobachten, dass mit dem Wachsen der ökologischen Bewegung auch die schöpfungstheologischen Reflexionen enorm zunahmen. Hier wurde vor allem auf die Kritik von Lynn White und Carl Amery am sogenannten Schöpfungsauftrag von Genesis 1,28 als Legitimierung des menschlichen Herrschaftsanspruchs und Anthropozentrismus reagiert und für ein anderes, achtsames, demütiges und respektvolleres Verhältnis des Menschen zur Mitschöpfung plädiert (vgl. Link 2009, S. 29–31).¹ Ohne Zweifel war und ist dieses Plädoyer bis heute bitter notwendig. Jedoch vermisst man in vielen dieser schöpfungstheologischen Reflexionen in der protestantischen Theologie – mit Ausnahme der Theologie Moltmanns – sowie in den kirchlichen Verlautbarungen eine Verknüpfung mit dem für die protestantische Theologie so zentralen zweiten Artikel – das heißt mit der Christologie und Soteriologie. Über eine Reflexion des Schöpfungsauftrags in Genesis 1, »Macht euch die Erde untermen«, und des »Bebauen und Bewahren« in Genesis 2 sowie den Rekurs auf Psalm 24, »Die Erde ist des Herrn«, gehen viele dieser theologischen Ansätze und Verlautbarungen nicht hinaus.

Eine Ausnahme stellt die Klimadenkschrift der EKD *Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels* von 2009 dar, die schöpfungstheologisch, christologisch und befreiungstheologisch argumentiert und für eine »Ethik des Genug« eintritt, sowie Beiträge von T. Meireis und E. Gräb-Schmidt (Meireis 2016; Gräb-Schmidt 2017). In der katholischen Theologie hat Papst Franziskus mit seiner Enzyklika *Laudato si'* und mit seinem leidenschaftlichen Appell gegen das Wachstumsdogma und für eine transformative Spiritualität eine große Resonanz gefunden. In *Laudato si'* findet sich zudem eine überzeugende Verknüpfung von befreiungstheologischer und schöpfungstheologischer Perspektive.

Die Kernfrage für die folgende Reflexion lautet daher: Welche orientierende Bedeutung hat aus protestantischer Sicht das Bekenntnis zu Jesus Christus und der Glaube an die Rechtfertigung aus Gnade für die Fragen nach Nachhaltigkeit und Transformation?

Befreiung von der Sünde – Erlösung der ganzen Schöpfung

Als evangelische Christen glauben wir, dass Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, in Jesus Christus in die Welt gekommen ist, um sie von der Macht der Sünde zu befreien. In der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird die Liebe Gottes zu seiner ganzen Schöpfung in ganz besonderer Weise offenbar. Schon im Alten Testament wird diese Liebe Gottes zur Schöpfung bezeugt – etwa im Bund Gottes mit Noah und in seinem Versprechen, die Erde nicht mehr zu zerstören, sondern sie zu bewahren. Diesen Bund schließt Gott mit der ganzen Schöpfung – nicht nur mit Noah (Genesis 9,8–10). Nicht nur der Mensch, sondern

¹ Siehe auch die schöpfungstheologischen Reflexionen von Altner, Liedke, Moltmann u.a.

auch die Mitschöpfung hat also eine Gottesbeziehung (Hofmeister & Lachnit 2011, S. 17)! Die in Christus erneuerte Gottesbeziehung ist demnach nicht nur für den Menschen, sondern für die ganze Schöpfung von Bedeutung.

In den neutestamentlichen Berichten und Zeugnissen scheint diese schöpfungstheologische Dimension des Christuseignisses immer wieder auf. »Er kam in sein Eigentum« (Joh 1,11) – damit beschreitet Christus einen Weg, der die ganze Schöpfung betrifft. Das wird sichtbar an den Schilderungen der Evangelisten über kosmische Zeichen, die seinen irdischen Weg begleiten. Die Geburt Jesu wird hier verbunden mit einem neuen Stern, der am Himmel aufging, und sein Tod am Kreuz mit der Sonne, die ihren Schein verliert. Die Beziehung Jesu zur Schöpfung wird auch durch Erzählungen über sein naturnahes Leben deutlich. In den Geschichten der Evangelien wird berichtet, dass er 40 Tage in der Wüste fastete, sich immer wieder zum Gebet in die Natur zurückzog. In vielen seiner Gleichnisse kommen Bilder aus der Natur vor (Gleichnis vom Senfkorn, Gleichnis von der vielfältigen Saat, vom Unkraut unter dem Weizen, das Gleichnis vom Sauerteig u.a.), er betrachtet die Pflanzen und Tiere in ihrer Sorglosigkeit und ihrer Angewiesenheit auf den Schöpfer als Vorbilder für den Menschen (die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde, siehe Mt 6).

Jedoch stellt sich die Frage, ob die nichtmenschliche Schöpfung eine ebensolche Gottesbeziehung hat wie der Mensch. Im ersten Schöpfungsbericht wird nur dem Menschen die Ebenbildlichkeit Gottes zugesprochen (Gen 1,26). Damit hat er eine andere Gottesbeziehung als die Mitschöpfung, eine Beziehung, die durch Dialogfähigkeit, Reflexionsfähigkeit und Verantwortung gegenüber Gott und der Mitschöpfung geprägt ist. Die Antwortfähigkeit und die Einsicht in seine Endlichkeit machen nach den Aussagen der hebräischen Bibel den Menschen aus (Huber 1992, S. 139). Deshalb ist fraglich, ob die Mitschöpfung sich in der gleichen Weise wie der Mensch von Gott abwenden kann, das heißt sündig werden kann. Sünde bedeutet ja im Kern Entfremdung, das heißt nicht mehr aus dem Vertrauen zu Gott leben, sondern aus der Illusion, aus sich selbst leben zu können ohne Selbstbegrenzung und ohne Verantwortung vor Gott und dem Nächsten. »Verantwortung und Selbstbegrenzung lassen sich nicht voneinander trennen. Wo das gelehnet wird, verkehren sie sich in das Gegenteil. [...] Eben diese Verkehrung heißt in der Sprache des Glaubens Sünde. [...] Die Verkehrung liegt darin, dass sie mit ihrem Leben über ihren Tod verfügen wollen und im Interesse an unbegrenzter Bestimmung des eigenen Lebens zugleich die Achtung vor fremden Leben verlieren [...]« (Huber 1992, S. 139; vgl. auch Gräb-Schmidt 2017).² Zu dieser Art von Entfremdung von Gott, den Mitgeschöpfen und sich selbst scheint nur der Mensch als Ebenbild Gottes in der Lage. Von seiner Fähigkeit zur Sünde ist jedoch die ganze Schöpfung betroffen. Nach dem Sündenfall ist nun auch die Mitschöpfung der Vergänglichkeit unterworfen. Sie ist nicht mehr »sehr gut« wie am Anfang, sondern von Gewalt und Verfall gekennzeichnet; aber sie steht wie auch der Mensch unter Gottes Zusage seines Schutzes und seiner Verheißungen.

² Gräb-Schmidt arbeitet heraus, dass ohne Gottesbezug die Grenzen menschlicher Freiheit negiert werden. Die Auseinandersetzung sowohl mit der Rechtfertigung des Menschen als auch mit Nachhaltigkeit stellt daher neu die Frage nach den Grenzen menschlicher Handlungsmacht (S. 114).

In den neutestamentlichen Briefen ist von der Präsenz Christi in der Schöpfung und seiner Mitwirkung an der Schöpfung die Rede: »Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten, es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem und es besteht alles in ihm.« (Kol 1,16–17)

Paulus versteht die Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes durch Christus eindeutig auf die ganze Schöpfung bezogen. So heißt es in Römer 8,19–21: »Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden. Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit... doch auf Hoffnung. Denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.«

Es geht also um eine umfassende Befreiung und Erlösung der von Sünde und Tod gezeichneten Welt. Eine anthropologische, individualistische und spirituelle Verengung des Erlösungshandelns Gottes in Christus nur auf den Menschen und auf seine Seele, wie es in der westlichen protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte bis heute immer wieder anzutreffen ist, ist mit dem neutestamentlichen Zeugnis nicht vereinbar. Diese Position wird nachdrücklich auch in dem Missionsdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten* vertreten (ÖRK 2013, S. 3).

Leben aus der Gnade Gottes – Befreiung zur umfassenden Umkehr

Trotz aller menschlichen Verfehlungen hat Gott den Menschen immer wieder seine Liebe gezeigt, in Geduld und Treue zu ihnen gestanden, sie zur Umkehr gerufen und ihnen Neuanfänge geschenkt. Davon erzählen viele Geschichten der Bibel. In Jesus Christus hat Gott seine Liebe in besonderer und einmaliger Weise offenbart und die Schöpfung durch sein Leiden und Sterben für immer von der Macht der Sünde befreit.

Freiheit und Befreiung sind aus protestantischer Perspektive die zentralen Merkmale der Sendung Jesu. »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« – so heißt es in Galater 5,1. Der Glaube an Jesus Christus befreit den Menschen von der Sorge um sich selbst als Kern der Sünde, von der Angst, zu kurz zu kommen, von dem Streben, sich selbst an die Stelle Gottes setzen zu wollen. Martin Luther spricht anschaulich vom sündigen Menschen als einem »in sich verkrümmten« Menschen, der sich nur noch um sich selbst dreht. In seiner Römerbriefvorlesung von 1516 beschreibt Luther den Menschen »[...] als so tief in sich selbst verkrümmt, dass er die schönsten Geschenke an sich reißt und genießt, und dabei ignoriert, dass er böse, verkrümmt und pervers, alles und selbst Gott nur um seiner selbst willen sucht« (Luther 1515/16, S. 22, zitiert nach Köhler 2016, S. 178). Die Sünde als nicht endende Sorge um sich selbst zeigt sich in vielen Erscheinungsformen. Heute hat sie – wie Papst Franziskus eindrücklich mahnt – in der Gestalt der grenzenlosen Gier und der Abstumpfung gegenüber dem Leid anderer besonders zerstörerische Formen angenommen – zerstörerisch für die

Seele des Menschen, für die menschlichen Beziehungen und für das Wohlergehen der ganzen Schöpfung. Sünde zeigt sich aber auch in dem Zwang, sich selbst ständig inszenieren zu müssen, oder in den quälenden Ängsten, wertlos zu sein (Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland 2014, S. 10). Glaube bedeutet dagegen: sich von Vertrauen leiten lassen statt von Angst, Loslassen statt Festhalten. In Gottes Liebe geborgen hat der Glaubende alles, was nötig ist. Er muss nicht länger auf Kosten anderer leben und sich selbst inszenieren. Er lebt aus der Fülle der Gaben Gottes, über die hinaus es eigentlich nichts weiter braucht. Das macht ihn dankbar und lässt ihn das weitergeben, was er von Gott empfangen hat. »Er-schließt sich diese erfüllende Freude im Dienst am Nächsten als Ziel des guten Lebens, wird der Blick für das frei, was man wirklich braucht.« (Meireis 2009, S. 45)

Ein solcher Glaube ist nach reformatorischer Erkenntnis keine Leistung, sondern ein Geschenk. Die dankbare Annahme dieses Geschenks bedeutet Befreiung von falschen Göttern, radikale Umkehr zu einem neuen Leben, Neuschöpfung (vgl. 2 Kor 5,17). »Gottes Gabe der Gerechtigkeit im Leben und Sterben seines Sohnes Jesus Christus ermöglicht und befähigt zu einem Leben, in dem Menschen einander gerecht werden und in Achtung gegenüber dem Eigenwert der menschlichen Natur leben [...]« (Rat der EKD 2009, S. 110)

Der Glaube an die Gnade Gottes ist nicht nur eine Sache des Herzens und der Innerlichkeit, sondern soll Gestalt gewinnen im ganzen Leben des Glaubenden. »Wer vom gerechtfertigten Menschen redet, hat dabei immer das ganze Sein dieses Menschen, seine Haltung zur Welt und Gott gegenüber im Blick.« (Gräß-Schmidt 2017, S. 113) Die Gnade Gottes verändert den Menschen radikal. Paulus versteht sie als einen Herrschaftswechsel, als Tod und Wiedergeburt: »Haltet euch für Menschen, die der Sünde gestorben sind und für Gott leben in Jesus Christus.« (Röm 6,11) Ein Leben aus der Gnade soll sich in einer veränderten Praxis zeigen und bewähren. Anderenfalls wird sie zur billigen Gnade, vor der Dietrich Bonhoeffer eindrücklich warnt (Bonhoeffer, DBW 4, S. 29–40). Gottes Gnade ist kein Ruhekitzel, auf dem die Glaubenden sich ausruhen sollen. Gottes Gnade ist eine teure Gnade, weil sie durch das Leiden und Sterben Jesu teuer erkaufte ist. Sie will die Erde erneuern und heilen. Christen stellen sich mit ihrem Leben in den Dienst dieses erneuernden und verändernden Wirken Gottes.

Sie wissen jedoch, dass sie dabei immer wieder hinter dem zurückbleiben, wozu sie von Gott berufen sind. Dennoch können sie mit Zuversicht ihren Weg gehen, weil sie darauf vertrauen, dass die Gnade und Barmherzigkeit Gottes größer ist als ihre Schuld und Schwachheit. Sie glauben daran, dass im Leiden und Sterben Jesu die Macht der Sünde gebrochen ist und Schuld und Tod nicht das letzte Wort haben werden. Im Vertrauen auf Gottes Gnade verzweifeln sie nicht angesichts der Größe menschlicher Schuld, sondern können auch bei Rückschlägen und Fehlern immer wieder von vorn beginnen. Umkehr ist nach dem Verständnis Martin Luthers ein lebenslanger Prozess. So heißt es in der ersten seiner 95 Thesen »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ›Tut Buße‹ (Mat 4,17), hat er gewollt, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll.« Umkehr, wie sie das biblische Zeugnis beschreibt, ist also nicht nur und nicht in erster Linie eine Bekehrung der Seele zu Gott, sondern eine umfassende Umkehr mit weitreichenden Folgen für die ganze Mitschöpfung. Sie hat

als Prozess der Neuschöpfung transformative Kraft und Bedeutung. Der Glaube an Jesus Christus weitet daher die Perspektive des Menschen zu einer Perspektive der Hoffnung. »Im Horizont von Gottes Weltwerdung und Gottes Menschwerdung aber eröffnet sich die Hoffnung auf eine Erneuerung dieser Beziehungen: auf Heil in der Gottesbeziehung, auf Frieden in der Beziehung zu anderen Menschen und auf Versöhnung mit der Natur.« (Huber 1992, S. 139)

Ethik der Selbstbegrenzung

Wenn – wie eingangs beschrieben – die Grenzenlosigkeit und Maßlosigkeit des Menschen zu den größten Bedrohungen der Gegenwart für die gesamte Schöpfung geworden ist, dann bedeutet Umkehr heute vor allem die Bereitschaft und die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu begrenzen. Ein solches Plädoyer des christlichen Glaubens für eine heilsame Selbstbegrenzung erscheint in einer Gesellschaft, in der grenzenloses Wirtschaftswachstum und grenzenlose Selbstverwirklichung immer noch unhinterfragte Paradigmen sind, als eine Zumutung und Provokation. Sie wird von vielen als eine unzulässige Einschränkung menschlicher Autonomie durch Moral und Religion betrachtet.

In Wahrheit sind Freiheit und Selbstbegrenzung aber keine sich ausschließenden Gegensätze. Nach christlichem Verständnis bewährt sich Freiheit gerade darin, sich in Verantwortung gegenüber Gott und dem Nächsten selbst zu begrenzen. Nichts anderes meint das dialektische Verständnis Luthers von der Freiheit eines Christenmenschen: »Der Christenmensch ist ein freier Mensch und niemandem untertan. Der Christenmensch ist ein Diener aller und jedermann untertan.« (Luther 1520/21)

Bezogen auf die heutigen globalen Krisen bedeutet dies, um der Rechte anderer Menschen der gegenwärtigen und der zukünftigen Generation, aber auch um der Lebensrechte der Mitschöpfung willen mich selbst begrenzen zu können. Die Vorstellung einer grenzenlosen Freiheit ist nicht nur gefährlich, sie ist aus christlicher Perspektive auch eine Illusion. Denn auch ich selbst verdanke mich nicht mir selbst, sondern meinem Schöpfer und auch dem Leben anderer Geschöpfe. Mein irdisches Leben ist begrenzt in Zeit und Raum. Meine Endlichkeit erkennen, bedeutet klug zu werden (Psalm 90,12). Ich bin Zeit meines irdischen Lebens auf andere angewiesen und von ihnen abhängig. Die Freiheit des Menschen ist also nicht etwas Absolutes, sondern etwas Relationales und Dialogisches. Sie bewährt sich in der Verantwortung. Auch die Verantwortung ist im Kern etwas Dialogisches. Verantwortung und auch Selbstbegrenzung ist aus christlicher Perspektive nur möglich durch den Glauben, dass der Mensch von Gott schon angesprochen ist. »Dass der Mensch Verantwortung trägt, ist nicht das erste, was über ihn zu sagen ist, dem geht schon immer voraus, dass er angesprochen wird. [...] Weil der Mensch schon angesprochen ist, bevor er zu antworten weiß, bildet die Selbstbegrenzung die erste Pflicht seiner Freiheit.« (Huber 1992, S. 141)

Ohne Zweifel stellt uns das Leitbild der Nachhaltigkeit vor die besondere Herausforderung, dass meine Freiheit nicht nur durch die Verantwortung für die Lebensrechte anderer Menschen und die Lebensrechte der nicht menschlichen Mitschöpfung begrenzt ist, son-

dern auch durch die Lebensrechte künftiger Generationen. Auf diese besondere Herausforderung hat schon Hans Jonas in seinem Buch *Prinzip Verantwortung* hingewiesen (Jonas 1979, S. 36). Erfahrungsgemäß reagieren Menschen oft erst auf Auswirkungen ihres Tuns, die für sie selbst spürbar, die für sie hautnah erfahrbar sind. Die Auswirkungen auf Menschen, die erst noch geboren werden, sind sehr abstrakt und wenig greifbar. Bei der Verantwortung für die kommende Generation geht es aus christlicher Perspektive nicht nur um die allgemeine Verantwortung für etwas, sondern entscheidend um die Frage, vor wem ich Verantwortung trage. »Der Grundsatz christlicher Ethik, an den heute wieder zu erinnern ist, heißt: Ich bin nur Leben, wenn ich auf fremdes Leben bezogen bin, auf Leben, das über mein Leben hinausgeht und es zugleich begrenzt. Radikal ist dieser Charakter alles Lebens im Gottesbewusstsein gedacht. Ich bin Leben, weil ich mich Gott verdanke und aus seinem Geist lebe. Darin ist eine Freiheit begründet, die sich in der Rücksicht auf anderes Leben Ausdruck verschafft. Deshalb ist die Möglichkeit künftigen Lebens eine Schranke für meine heutigen Handlungen.« (Huber 1992, S. 140)

Christinnen und Christen sind also durch ihren Glauben an Jesus Christus ganz besonders zur Verantwortung für die Zukunft menschlichen Lebens auf der Erde berufen und auch befähigt. Dennoch sind sie nicht besser als andere, werden schuldig und scheitern wie andere. Aber sie leben aus dem Vertrauen darauf, dass sie immer wieder neu beginnen können und Gott ihnen bei solchen Neuanfängen beisteht.

»Rechtfertigung des Ängstlichen« und Narrative der Hoffnung

In Zeiten der vielfältigen Krisen und Bedrohungen wachsen auch die Ängste. Es sind nicht mehr die Ängste vergangener Zeiten vor einem strafenden Gott, sondern Ängste vor der Zukunft, um das eigene Leben und das der eigenen Kinder und Enkel. Es sind Ängste, die dazu führen, dass Menschen sich an der Erhaltung des Status quo festhalten und die notwendigen Veränderungen und Transformationen als bedrohlich empfinden. Es sind Gefühle der Ohnmacht und des Zweifels an der Bedeutung eigenen Tuns angesichts der großen Herausforderungen und Bedrohungen. Wie könnte die reformatorische Botschaft angesichts dieser Ängste und Ohnmachtsgefühle heute lauten? Vielleicht lässt sie sich so übersetzen, dass wir auch in unseren existenziellen Ängsten gehalten und angenommen sind und gerade so frei und mutig werden für die notwendigen Veränderungen. »In Zeiten, die von vielen als verunsichernd empfunden werden, könnte die Rede von der ›Rechtfertigung des Ängstlichen‹ eine angemessene Übersetzung der reformatorischen Botschaft in die Gegenwart sein.« (Gorski 2017, S. 21)

Gerade mit dieser ›Rechtfertigung des Ängstlichen‹, der Annahme des Menschen in seiner Angst und Ohnmacht kann etwas Neues beginnen, was in vielen ökumenischen Dokumenten als ›transformative Spiritualität‹ beschrieben wird (ÖRK 2013, S. 8). Zu ihr hat die protestantische Theologie durchaus etwas beizutragen, denn transformative Spiritualität basiert auf grundlegenden reformatorischen Einsichten: »Befreiung von Selbstinszenierungs-

nöten (Gnade), Erlösung aus Wertlosigkeitsängsten (Gerechtsprechung), Vergnügtsein durch Gottvertrauen (Glaube).« (Evangelische Kirche im Rheinland 2014, S. 10)

Menschen brauchen Visionen und Narrative der Hoffnung, um Ängste und Zweifel zu überwinden. Das gilt auch für Christen. Die Bedeutung der christlichen Eschatologie wächst in den Zeiten, in denen Menschen zwischen massiver Verdrängung und großen Ängsten vor apokalyptischen Zukunftsszenarien schwanken. Welche Zukunftsvisionen können da Mut machen? Immerhin sind auch die Nachhaltigkeitsziele der UN von 2015 mit dem bezeichnenden Titel *Transforming our World – the 2030 Agenda für sustainable development* von weitreichenden positiven Visionen und einer großen Entschlossenheit getragen. An dieser »Transformation der Welt« mitzuwirken, sind Christen nicht nur durch ihren Glauben an Gott den Schöpfer und Befreier ermächtigt, sondern auch durch die Hoffnung auf den kommenden Gott, der Himmel und Erde neu schaffen will.

Besonders wirkmächtige Hoffnungsbilder der Bibel sind der Garten Eden (Gen 2,4ff.) und die kommende Stadt Gottes (Off 21,2–5) (Meireis 2016, S. 33). Der Garten Eden und die Stadt Gottes sind Orte, an denen Gott mitten unter seiner Schöpfung lebt. Sie sind Orte der Gottesgegenwart, des Friedens und der Fülle. Solche Bilder nähren die Sehnsucht und die Hoffnung auf das kommende Gottesreich, das in Jesus Christus bereits auf die Erde gekommen ist und Gestalt gewinnen will.

Für die anstehenden Transformationsprozesse können die Narrative der Hoffnung und des Friedens, die Religionen zu bieten haben, sehr wichtig werden. »Religion ist ein zentraler Bestandteil der aktuellen gesellschaftlichen Transformations- und Konfliktprozesse. Daher bedürfen gerade Gesellschaften im Umbruch einer sehr viel größeren religiösen Literacy [...].« (Schneidewind 2016, S. 96)

Solche Narrative und Bilder der Hoffnung können Kräfte wecken für das notwendige Tun. Die Hoffnung auf das kommende Gottesreich entbindet nicht von der gegenwärtigen Verantwortung des Menschen für die Zukunft der Schöpfung, sondern stärkt sie. »Mag sein, dass der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht« (Bonhoeffer, DBW 6).

Literatur

- Bonhoeffer, D. (1992): Nachfolge, DBW 4, Gütersloh.
 Bonhoeffer, D. (1992): Widerstand und Ergebung, DBW 6, Gütersloh.
 Evangelische Kirche im Rheinland (2014): Den Wandel gestalten – zum Leben umkehren. Große Transformation und transformative Spiritualität. Auftrag der Landessynode 2014 gemäß Beschluss 55.II.
 [www.ekir.de/www/ueber-uns/vortrag-grosse-transformation-schneidewind-ls2016.php; 03.05.2018].
 Gorski, H. (2017): Rechtfertigung der Ängstlichen: Wie eine evangelische Identität heute aussehen könnte, in: Zeitzeichen, 11, S. 18–21.

- Gräß-Schmidt, E. (2017): Nachhaltigkeit im Zeichen reformatorischer Freiheit, in: Jähnichen et al. (Hrsg.): Jahrbuch sozialer Protestantismus, Bd. 10: Rechtfertigung – folgenlos?, Leipzig, S. 113–129.
- Hofmeister, G.; Lachnit, S. (Hrsg.) (2011): Hofgeismar Protokolle 355. Prinzip Nachhaltigkeit. Theologisch-ethische Perspektiven, Hofgeismar.
- Huber, W. (1992): Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters, in: Evangelische Theologie 52 (2), S. 128–146.
- Jonas, H. (1979): Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M.
- Köhler, J. (2016): Luther! Biographie eines Befreiten, Leipzig.
- Link, C. (2009): Ökologische Schöpfungstheologie. Eine Zwischenbilanz, in: Bedford-Strohm, H. (Hrsg.): Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Göttingen, S. 29–31.
- Luther, M. (1515/16): Römervorlesung, in: WA 56, Weimar.
- Luther, M. (1520/21): Schriften, in: WA 7, Weimar.
- Meireis, T. (2016): Schöpfung und Transformation. Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive, in: Jähnichen et al. (Hrsg.): Jahrbuch sozialer Protestantismus 9. Nachhaltigkeit, Gütersloh, S. 17–50.
- ÖRK (2013): Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. [www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de; 03.05.2018].
- Rat der EKD (Hrsg.) (1988): Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt, Gütersloh.
- Rat der EKD (Hrsg.) (2009): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels, Gütersloh.
- Rockström et al. (2009): A safe operating space for humanity, in: Nature 461, S. 472–475.
- Schneidewind, U.; Scholz, I.; Brand, U. (2016): Religionen und nachhaltige Entwicklung – drei Standpunkte. Ein Halleluja für die Transformation, in: politische ökologie 147, S. 90–99.
- Stierle, W.; Werner, D.; Heider, M. (1996): Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, Rothenburg.

Transformation zur Nachhaltigkeit – Nachfolge und Bekenntnis. Gedanken zu einer evangelischen Leitkultur im Anthropozän

Almut Beringer

*Jesus spricht: Wer mir dienen will, der folge mir nach; und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein.
(Joh 12,26)*

Gottes gute Schöpfung – die Erde mit ihrer biologischen Vielfalt, den terrestrischen und marinen Ökosystemen, dem Klimasystem und einschließlich der menschlichen Zivilisation – ist in bedrohlichem Ausmaß gefährdet oder bereits unwiderruflich zerstört. Die Gefährdung beziehungsweise Zerstörung von Leben – von Lebensräumen und Lebewesen – ist auch menschengemacht. Gelingt es nicht, in den kommenden 30 Jahren politisch und gesamtgesellschaftlich die Weichen so zu stellen, dass die UN-Ziele für nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development Goals, SDGs) sowie die völkerrechtlich verbindlichen Verpflichtungen zum Biodiversitäts- und Klimaschutz erreicht werden – etwa den Artenverlust zu stoppen und die Erde nicht auf mehr als 1,5 Grad Celsius gegenüber dem vorindustriellen Zeitalter wärmer werden zu lassen – drohen Kippunkte im ökologischen Gleichgewicht des Erdsystems erreicht zu werden. Die Konsequenzen sind schwer vorhersehbar und noch schwerer zu kontrollieren. Planetare Belastungsgrenzen sind bereits überschritten (Rockström et al. 2009; Steffen et al. 2015), wodurch ein »holozän-ähnliches Anthropozän« – also Lebensbedingungen für Menschen, Tiere, Pflanzen und Ökosysteme, wie sie sich seit der letzten Eiszeit entwickelt haben und wie sie Grundlage heutigen Lebens und Wirtschaftens sind – infrage gestellt wird (Lucht 2018). Umdenken und Umsteuern sind notwendig – zu sozial gerechtem, wirtschaftlich wohlhabendem, zukunftsfähigem guten Leben für alle, innerhalb der ökologischen Tragfähigkeit der Erde; einem guten Leben für alle, nicht nur für uns, unsere Kinder und zukünftige menschliche Generationen; einem guten Leben für alle, auch für jetziges und zukünftiges nicht-menschliches Leben auf dem Planeten Erde; kurz: Gottes gute Schöpfung.¹

¹ Systematisch-theologisch fasse ich in diesem Aufsatz unter »Gottes gute Schöpfung« nur die die Erde einschließlich des Himmels, wohlwissend, dass Gottes Schöpfung weiter reicht und sich auf das Universum erstreckt (vgl. Liedke 2009).

In theologischen Reflexionen zum klimatisch-ökologischen Zustand der Erde im Anthropozän² und der daraus resultierenden zwingend notwendigen und immer dringlicher werdenden Transformation zur Nachhaltigkeit (vgl. Earth League 2017; Ripple et al. 2017), wird die Glaubensform der Nachfolge mit Nachhaltigkeit in Beziehung gesetzt (Beringer 2017, 2013; Lucht 2017, S. 12). »Nachhaltigkeit als Nachfolge« oder auch »Schöpfungsverantwortung als Christusunachfolge« – so wird aus christlicher, konkret: evangelischer, Perspektive an die unabdingbare kulturell-gesellschaftliche Transformationsleistung zu klimafreundlichen, naturverträglichen, sozial gerechten und wirtschaftlich wohlstandsfähigen Lebensweisen innerhalb der planetaren Belastungsgrenzen appelliert. »Ist es heute möglich, Christ zu sein und sich nicht für die Bewahrung der Schöpfung ebenso einzusetzen wie für Gerechtigkeit und Frieden?«, fragt beispielsweise der Erdsystemwissenschaftler Wolfgang Lucht und bemerkt: »Sicherlich nicht.« (Lucht 2017, S. 12; siehe auch sein Beitrag in diesem Band) Bisher steht dieses Syntagma »Nachhaltigkeit als Nachfolge« lediglich als Anspruch im Raum, es ist noch nicht expliziert. Diese Zusammenführung aufzuschlüsseln, ist notwendig, um die spirituelle Kraft, die in Nachhaltigkeit als (Christus-)Nachfolge steckt, bewusst und wirkmächtig werden zu lassen. Was bedeutet es, aus christlicher (protestantischer) Perspektive Nachhaltigkeit als Nachfolge zu deuten? Diese Leitfrage zielt auf den Mehrwert für den wissenschaftlich-säkularen Transformations- und Nachhaltigkeitsdiskurs zum einen, für die Ökologisierung des Christentums inklusive einer »grünen Reformation« (Biehl et al. 2017; vgl. Papst Franziskus 2015) zum anderen. Am bedeutendsten jedoch ist diese Frage in Bezug auf die Transformations- und Nachhaltigkeitspraxis: Wie überwinden wir den Mangel an politischem Willen; die Trägheit in der vorherrschenden Ökonomik und im kapitalistischen Wirtschaftssystem; die psychologische Verdrängung der vielfältigen, komplexen globalen Probleme und die Angst vor Veränderungen? Zusammengenommen lassen diese Verhaltensweisen und Strukturen das Erreichen planetarer Kippunkte immer wahrscheinlicher werden. Angesichts der Tatsache, dass global vier von neun planetaren Grenzen zum Teil bis in den höchsten Risikobereich überschritten sind und regional weitere hinzukommen (Steffen et al. 2015), müssen auch spirituell-religiöse Ansätze zur Transformation intensiviert werden. Kann eine Hermeneutik der Nachfolge hierbei hilfreich sein? Spiritualität und Religion sind inzwischen als zentrale Einflussgrößen in der nachhaltigen Entwicklung anerkannt – etwa vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ 2016, 2015) –, auch weil Menschen nicht aufgrund von Daten und Fakten

2 Vgl. hierzu Biehl et al. (2017, S. 6): »Das Handeln des Menschen im Anthropozän hat [...] dramatische Auswirkungen auf die Natur, insbesondere auf die Entwicklungen des Klimas und der Biodiversität. Die ökologische Frage wurde im deutschsprachigen Diskurs allerdings bisher noch kaum als theologische Frage verstanden und bearbeitet.« Vgl. auch die Gleichsetzung des Anthropozäns mit »Kapitalozän« bei Kahl (2017, S. 64) sowie ihre Feststellung, »die Stolpersteine für eine ökologische Reorientierung christlicher Schriftlektüre und Ethik [...] liegen weitgehend im Zentrum der Theologie selbst« (ebd., S. 63). Siehe auch Wartenberg-Potter (2017, S. 42): »Obwohl sich das Weltbild weiter verändert hat, ist die Kopernikanische Wende weder philosophisch noch theologisch bis heute wirklich verarbeitet worden. [...] Die Theologie aber dreht sich ausschließlich um den homo sapiens. 51 Sonntage im Jahr (außer am Erntedanktag) stehen er und sein Verhältnis zu Gott im Mittelpunkt theologischen Denkens.« Siehe weiterhin das Plädoyer für eine ökologische Reformation (Biehl et al. 2017; ÖRK 2017) sowie Moltmanns (2017) Zusammenstellung biblischer Traditionen von der Erde und seine Bemühungen um eine Erneuerung der christlichen Theologie anhand der ökologischen Theologie.

handeln, sondern aufgrund von Narrativen (Ökumenischer Prozess 2017; Rasmussen 2017, S. 16). Die Transformation zur Nachhaltigkeit als Element der (Christus-)Nachfolge zu verstehen – das heißt die neutestamentliche Hermeneutik mit einer christozentrischen Schöpfungsverbundenheit zu vertiefen –, ist für Christinnen und Christen sowie für alle, die Jesus Christus als Lehrer und Meister verehren, ein kraftvolles Narrativ im Mosaik der spirituell-religiösen Beiträge zu einer Kultur der Nachhaltigkeit – so meine These.

Als Christinnen und Christen ist uns die Bewahrung der Schöpfung schon immer ein Anliegen. Sie ist biblisch begründet (u.a. Gen 2,15; Weish 11,24–26; 1 Kor 7,31).³ Bewahrung der Schöpfung ist Kernauftrag der Kirche/n – ein Kernauftrag nicht nachgeordnet, sondern gleichwertig mit dem Kernauftrag des Seelenheils des Menschen. Die Bewahrung der Schöpfung und das Seelenheil des Menschen lassen sich im Anthropozän nicht mehr voneinander trennen, Erde und Mensch sind in einer neuen Weise miteinander verbunden (vgl. Papst Franziskus 2015). Den Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung nehmen wir gemeinsam mit Glaubenden anderer Weltreligionen und spirituellen Traditionen wahr. Dabei ist uns bewusst, dass Gott der Schöpfer allein die Schöpfung bewahrt. Als Christenmenschen verstehen wir uns als Werkzeuge von Gottes Frieden für die Schöpfung (nach Franziskus von Assisi).

Die Reformation 1517 war der Impuls für weitreichende, durch die Erneuerung des Glaubens gewirkte gesellschaftliche Transformationen. Die Reformation war Transformation (Leppin 2016). Das Reformationsjubiläum 2017 ist aus protestantischer Perspektive der Impuls für notwendige, radikale, durch den Glauben gewirkte gesellschaftliche Transformationen für heute. Auf die EKD-Reformationsdekade kann und sollte eine Transformationsdekade folgen, wie sie der Ökumenische Prozess vorgeschlagen hat.⁴ Eine solche Transformationsdekade 2017–2030 kann die notwendigen Weichenstellungen und Transformationspfade zur Bewahrung eines holozän-ähnlichen, eines guten Anthropozäns ermöglichen. Zu einer evangelischen Leitkultur für die Transformation zur Nachhaltigkeit, zu einer »reformatorischen Transformation bis 2050« gehören zehn Leitprinzipien:

1. Planetare Grenzen: Verantwortungsrahmen

Das Konzept der planetaren Grenzen (Rockström et al. 2009; Steffen et al. 2015) hat dem Imperativ der nachhaltigen Entwicklung einen neuen Impuls, ja mehr noch: einen neuen Höhepunkt, gegeben. Der Mensch hat sich zu einer solchen geoökologischen Kraft entwickelt, dass anthropogene Eingriffe in die Mitwelt und das Erdsystem ein erdgeschichtlich neues, von der Spezies *Homo sapiens* geprägtes Erdzeitalter, das Anthropozän, hervorgerufen

³ Zu theologisch und empirisch problematischen Aspekten der Formel »Bewahrung der Schöpfung« siehe Liedke (2009). Liedke interpretiert »bewahren« als Minimierung der menschlichen Gewalt gegen die Schöpfung, praktisch-konkret als Minimierung des Energieverbrauchs.

⁴ Inzwischen bekannt als *Ökumenischer Aufbruch 2030*.

haben. Insbesondere der Klimawandel und der ungebremste, irreversible Biodiversitätsverlust indizieren, dass global die Energienutzung und der Ressourcenverbrauch die Regenerationsfähigkeit und die Senkenfunktion des Erdsystems überlasten; durch diese Grenzüberschreitungen verlässt die Menschheit den ökologisch sicheren Handlungsraum. Wir bewegen uns auf einen unberechenbaren Erdsystemzustand zu, der nicht nur eine ökologisch verträgliche, sondern auch eine sozial gerechte nachhaltige Entwicklung unmöglich macht.

Die planetaren Grenzen haben Eingang gefunden in internationale und nationale Umwelt- und Klimapolitik; in Deutschland wird das Konzept vom Bundesumweltministerium, dem Umweltbundesamt und der Deutschen Bundesstiftung Umwelt in politischen Grundsatzfragen und Programmen verankert und zur Umsetzung in Wirtschaft und Zivilgesellschaft unterstützt. Die planetaren Grenzen finden sich in den UN-Zielen für nachhaltige Entwicklung wieder und werden im Kontext der SDGs fortgeschrieben; so werden unter anderem die beiden Grenzen Klima (vgl. SDG 7, 13) und Biodiversität (vgl. SDG 14, 15) inzwischen als die zwei wichtigsten Kern Grenzen (*core boundaries*) anerkannt (Rockström 2017).

Nachhaltigkeit, einschließlich der sozial-ökologischen Transformation zur Nachhaltigkeit, ist der Horizont, auf dem die biblische Botschaft für das Anthropozän, konkret: ein holozän-ähnliches Anthropozän, exegetisch-hermeneutisch neu bestimmt werden muss (vgl. Vogt 2017). Die Bewahrung eines holozän-ähnlichen Anthropozäns erfordert eine normative Begründung – warum ist der Erhalt der Holozän-Ähnlichkeit notwendig? Für diese Begründung ist christliche Theologie konstitutiv, denn sie enthält in Schöpfungs-spiritualität und -ethik eine systemisch-holistische Perspektive und antwortet auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis angesichts transzendenter Erfahrungsräume. Diese Begründung muss mehrere Kriterien erfüllen: Erstens muss sie über das Vorsorgeprinzip hinausgehen und das Leitbild der Nachhaltigkeit, intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit, umfassen; zweitens muss sie den im Erklärungszusatz der planetaren Grenzen festgehaltenen Anthropozentrismus transzendieren und den Eigenwert, die Eigeninteressen und die Würde des Planeten Erde bestimmen; drittens muss sie anschlussfähig sein an nicht-christliche Spiritualitäten und Ethiken sowie an universale, säkular-humanistische Weltbilder und Anthropologien. Eine christlich-theologische Begründung kann zurückgreifen auf Argumentationskategorien der Klugheit (prudentiell, inkl. Vorsorgeprinzip), der Gerechtigkeit (moralische Rechte) und des Glücks (eudämonistisch, inkl. gutes Leben, gelingendes Leben), wie sie in Begründungen des Naturschutzes verwendet werden (Eser 2016; Eser et al. 2011).

Der Mensch als Mitschöpferin und Mitschöpfer (*co-creator*) Gottes steht im Spannungsfeld zwischen Ebenbildlichkeit Gottes und ihrer/seiner Mitgeschöpflichkeit. Anthropogene Veränderungen des Erdsystems verantwortet der Mensch vor Gott. Die planetaren Belastungsgrenzen und die ökologische Tragfähigkeit der Erde bilden die Grundlage allen ethisch verantwortlichen Handelns für evangelische Christinnen und Christen, für Christinnen und Christen aller Konfessionen und für Gläubige aller Glaubenstraditionen und Religionen der Welt.

2. Bewahrung der Schöpfung im Anthropozän

Die planetaren Grenzen sind sowohl deskriptiv als auch normativ, sie öffnen den Blick für eine planetare Ethik (*planetary ethics*), das heißt eine Ethik, die über den sicheren und gerechten Handlungsraum für die Menschheit (Raworth 2012) auch den intrinsischen Wert, die Eigeninteressen und die Würde nicht-menschlichen Lebens und vielleicht sogar die abiotischer Elemente bedenkt. Ob und inwieweit der Planet Erde selbst Eigeninteressen und Würde besitzt, ist im ethischen Diskurs eine offene Frage. Eine planetare Ethik, die den planetaren Grenzen entspricht, bejaht diese Frage: Es ist im Eigeninteresse der Erde, in einem holozän-ähnlichen Zustand zu bleiben.

Im normativen Diskurs der planetaren Grenzen dominieren instrumentelle Klugheitsargumente einschließlich des Vorsorgeprinzips. Durch die Ausweitung des »sicheren Handlungsraums« (Rockström et al. 2009) kommt das Gerechtigkeitsprinzip, konkret das Leitbild der intra- und intergenerationellen Gerechtigkeit, hinzu; die soziale Erweiterung beschreibt jedoch anthropozentrisch nur einen »sicheren und gerechten Handlungsraum für die Menschheit« (Raworth 2012, Hervorhebung durch die Autorin). Der normative Diskurs zu den planetaren Grenzen kann eine dritte Argumentationskategorie berücksichtigen, die bisher fast gänzlich fehlt: die Kategorie des Glücks, des guten Lebens. Leben in einem holozän-ähnlichen Anthropozän ist ein fundamentales Element des guten Lebens für *alles* Leben, für die Schöpfung.

Bewahrung der Schöpfung im 21. Jahrhundert bedeutet: Leben und Handeln mit Zielrichtung Zukunftsfähigkeit des Planeten Erde im holozän-ähnlichen Anthropozän. Für evangelische Christinnen und Christen bedeutet dies eine Verpflichtung zur Nachhaltigkeit, zu bewusst nachhaltigen Lebensstilen, nach bestem Wissen und Gewissen, im Rahmen ihrer Handlungsmöglichkeiten; es bedeutet auch, Transformationsleistungen zu unterstützen, die ordnungspolitische und andere strukturelle Rahmenbedingungen in Richtung Nachhaltigkeit verbessern.

3. Klima *plus* Biodiversität: Kerngrenzen und Fundament der SDGs

Das christliche Engagement für den Klimaschutz sowie die spirituelle, religiöse und christliche Fundierung der Klimagerechtigkeit, wie sie sich unter anderem in den Ökumenischen Pilgerwegen der Klimagerechtigkeit zeigt, ist sehr begrüßens- und unterstützenswert. Gleichzeitig ist es Auftrag der Religionen und Kirchen – gerade auch der evangelischen –, das kirchliche und gesamtgesellschaftliche Engagement für die zweite planetare Kerngrenze, die Biodiversität, zu stärken (vgl. AGU et al. 2013; siehe auch die Anstrengungen zum Insektenschutz).

Die Bedrohung der biologischen Vielfalt – der Arten-, Lebensraum- und genetischen Vielfalt und der damit verbundenen Ökosystemleistungen – muss gleichwertig sichtbar und bewusst werden. Der anthropogene Verlust der Biodiversität in der Größenordnung eines

sechsten – bislang ungebremsten – Massensterbens kennzeichnet die weiteste Überschreitung einer der neun planetaren Grenzen und liegt damit in einem Risikobereich, der den des Klimawandels noch übertrifft. Dem Artenverlust Einhalt zu gebieten – global, national und regional –, ist mindestens ebenso zwingend wie das Einhalten des 2- beziehungsweise 1,5-Grad-Klimaziels von Paris.

Die planetaren Grenzen implizieren nicht nur, die Ubiquität und Tiefe anthropogener Mitweltveränderungen zu bedenken, Ressourcen- und Energienutzung sowie Emissions- und Abfallerzeugung mitwelt- und zukunftsverantwortlich zu gestalten; Zukunftsfähigkeit innerhalb planetarer Grenzen impliziert auch, eine Beziehung zur Erde zu haben, die Mensch-Natur-Beziehung zu stärken, kollektiv und individuell.

So verweist Johan Rockström darauf, die planetaren Grenzen als Dreiklang mit einer sozial-ökologischen Transformation und einer Wiederbelebung der Beziehung zur Erde (»reconnecting with the biosphere«) zu denken (Lucht, pers. comm.). Mitweltverantwortliches Handeln wird erleichtert oder überhaupt erst möglich, wenn Menschen eine emotionale Bindung zu ihrer Mitwelt erleben. Naturaffinität fördert ein Bewusstsein für den intrinsischen Wert der Natur und die Eigeninteressen nicht-menschlicher Lebewesen.

4. Gutes Leben für alle: Kirchlich geprägte Politikkohärenz, integrierte Klima- und Naturschutzpolitik

Mitte des Jahrhunderts wird die Weltbevölkerung auf um die 10 Milliarden Menschen angewachsen sein, von denen wohl 70 Prozent in (Mega-)Städten leben werden. Global sind trotz langjähriger und vielfältiger Anstrengungen bisher keine nachhaltigen Lebensentwürfe verwirklicht. In der gesamtgesellschaftlichen, ergebnisoffenen Suche nach gutem Leben für alle ist es ein Mandat der Kirchen, in politischen und zivilgesellschaftlichen Diskursen laut, deutlich und unmissverständlich für alles Leben, für sozial-ökologische Gerechtigkeit und für die Rechte der Armen, Schwachen, Ausgestoßenen und für die, die keine Stimme haben, einzutreten und Gerechtigkeit einzufordern.

Zu den Schwachen und Stimmlosen gehört auch die Schöpfung. In Kirchen, Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen muss solches Engagement selbst umgesetzt werden. Dazu gehört, neben der Klimagerechtigkeit die Rechte und Würde der Natur einzufordern.

Die sozial-ökologische Transformation zur Nachhaltigkeit erfordert einen starken gestaltenden Staat ebenso wie eine mündige, partizipative Bürger(innen)beteiligung, darauf hat der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) wiederholt hingewiesen (WBGU 2016, 2011). Auf beides haben die Kirchen Einfluss. Die Kirche muss die Kohärenz von Umwelt-, Wirtschafts-, Energie-, Finanz-, Handels- und Sozialpolitik mit Zielrichtung Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit einfordern und unentwegt auf sie hinwirken (Lucht, pers. comm.).

5. Transformativer Glaube und Kirche

Transformation zur Nachhaltigkeit benötigt transformative Wissenschaft, transformative (Umwelt-)Politik, transformative Wirtschaft und Industrie, transformative Bildung sowie transformativen Glauben und transformative Kirche. Es geht darum, gemeinsam Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen, ihren Bedrohungen entgegenzuwirken und Nachhaltigkeit zu stärken. Alle Akteure und Akteurinnen, Gesellschaftsbereiche und Arbeitsfelder sind gefordert, einzeln und zusammen ihre Inhalte und Prozesse so zu gestalten oder umzugestalten, dass die Bewahrung der Schöpfung innerhalb der planetaren Belastungsgrenzen Grundlage allen Lebens und Wirtschaftens wird.

Der kulturelle Wandel zur Nachhaltigkeit wird getragen und forciert durch Narrative, durch Geschichten – erzählte, tradierte Bilder, Vorstellungen und Weisheiten von der Welt, dem Menschen und dem Leben, die Werte und Einstellungen transportieren. Wissenschaftliche Daten, auch noch so beängstigende, sowie Moralappelle motivieren nur eingeschränkt zur Weltveränderung; auch Bildung allein wird den kulturellen Wandel zur Nachhaltigkeit nicht verwirklichen (Eser 2016, S. 12). Gefragt ist ein gestaltender, ein aktiver Staat, der über politische und finanzielle Instrumente Anreize zur Nachhaltigkeit setzt und der aktive Partizipation und Gestaltung der Bürgerinnen und Bürger unterstützt. In ausgedehnten und vertieften Allianzen von Akteurinnen und Akteuren des Wandels in allen gesellschaftlichen Bereichen wird die sozial-ökologische Transformation realisiert – sie ist technisch und finanziell machbar (WBGU 2011). Analog zu *keystone species* in Ökosystemen haben im kulturellen Wandel zur Nachhaltigkeit *keystone actors* – Schlüsselakteure – eine besondere Verantwortung: Ihr Handeln – oder Nichthandeln – kann andere zur Nachahmung inspirieren und so überproportional zu den notwendigen »Häufigkeitsverdichtungen von Veränderung« (Osterhammel 2009, S. 115), zu Nachhaltigkeitsleistungen beisteuern. Zwei dieser Schlüsselakteure im kulturellen Wandel zur Nachhaltigkeit sind Theologie und Kirche. Ihnen kommen besondere Verpflichtungen zu, verfügen sie doch über Schätze, Kompetenzen und Charakteristika, die kein anderer gesellschaftlicher Bereich in die Transformation einbringen kann. Soll das Christentum seinen Beitrag zur kulturellen Transformation leisten, ist es gefordert, neben allgemeinen religiösen Werten auch den spezifisch christlichen Beitrag im Mosaik der Weltreligionen zu erarbeiten. Soll der Protestantismus seinen Beitrag zur kulturellen Transformation leisten, ist er gefordert, die reformatorische Rechtfertigung aus Gnade in Perspektive der planetaren Grenzen und des Anthropozäns, das heißt der Trag- und Zukunftsfähigkeit der Erde, auszulegen. Liegt der Beitrag des Christentums im (alttestamentlichen) Leitbild der Gerechtigkeit und im (neutestamentlichen) Leitbild der Liebe? Konkret: (Wie) Ist Liebe zum Planeten Erde christlich fundiert? Liegt der Beitrag des Protestantismus unter anderem in der Rechtfertigung der ökologischen Sünderinnen und Sünder (im Gegensatz zur ökologischen Sünde), deren Leben und Wirtschaften planetare Grenzen überschreitet? Dabei gilt: Keine ökologische Sünde ist so groß, dass wir nicht in Gottes Hand fielen. Für eine evangelische Leitkultur der Nachhaltigkeit brauchen wir transformative Liturgie. Die anhand der planetaren Grenzen visualisierten globalen Herausforderungen der

ökologischen Trag- und Zukunftsfähigkeit und das mit der Krise der Nicht-Nachhaltigkeit wiedererwachte Interesse an der Schöpfungstheologie ist im Sinne einer erdverbundenen (erdsystemaren) Schöpfungsspiritualität (*creation spirituality*) fortzuschreiben.

6. Immanenz Christi in der Schöpfung

Evangelischer Glaube und Kirche können auf biblische Narrative und einen reichen Erfahrungsschatz zurückgreifen, die für die sozial-ökologische Transformation zur Nachhaltigkeit noch nicht ausgeschöpft sind. So brauchen wir eine transformative Liturgie, die die *Mitgeschöpflichkeit* des Menschen betont und die *Erdverbundenheit* erinnert: Gott wurde Mensch – *auf der Erde*, Christus sitzt nicht nur zur Rechten Gottes, von wo er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten (2. Glaubensartikel). Er ist in die Schöpfung eingegangen und in ihr präsent (Kol 1,15–20). Der kosmische Christus (Kol 15,1–20; Phil 2; vgl. Joh 1,1–4) ist der Schöpfungsmittler, der die Schöpfung erhält und neu werden lässt. Die Lehre der Inkarnation Christi in die Schöpfung ist zu verstärken, im liturgischen Kalender zu verankern und für religiöse Diskurse zur Bewahrung der Schöpfung fruchtbar zu machen. Wir brauchen Liturgie und Gebete, die den inkarnierten Christus lobpreisen, nicht nur als den, der »zur Rechten Gottes sitzt«. Was heißt die Immanenz Christi in der Schöpfung für anthropogene Mitweltzerstörung sowie den Nachhaltigkeitsimperativ ganz konkret und praktisch?

7. Bildung zum *Homo geosapiens*⁵

Bildung für nachhaltige Entwicklung sowie transformative Bildung sind wichtige Elemente im Instrumentenmix zur erfolgreichen Umsetzung der Agenda 2030, *Transform our world*. Für evangelische und andere kirchliche Bildungsarbeit kann in einer Transformationsdekade 2017–2030 mit dem Ziel der Bewahrung der Schöpfung in einem holozän-ähnlichen, guten Anthropozän der Bildungsauftrag zu einem *Homo geosapiens* geschärft werden, zu einem Menschen also, der sich seiner Eingebundenheit in die Biosphäre und seiner Abhängigkeit von ihr bewusst ist und danach lebt. Die Kernkompetenz einer solchen Bildung zum *Homo geosapiens* ist die Liebe zur Biosphäre, zu Gottes guter Schöpfung.

8. Kernkompetenz des Glaubens: Das Gebet

Im kirchlich geprägten Nachhaltigkeitsdiskurs, auch zu Klimaschutz und Klimagerechtigkeit, wird zu oft die Kernkompetenz des Glaubens und der Kirche übersehen: das Gebet.

⁵ Gemeint ist eine Menschheit, die sich ihrer Eingebundenheit in die Biosphäre und ihrer Abhängigkeit von ihr bewusst ist und innerhalb planetarischer Grenzen lebt – die also aus erdsystembewussten Menschen besteht.

Keine andere gesellschaftliche Institution kann in ihrem Wirken zur Nachhaltigkeit auf übermenschliche transformative Kräfte – die Kraft Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes – und auf eine spirituelle Form des Bittgesprächs – die Fürbitte – vertrauen.⁶ Gebet, in seinen verschiedenen Formen, kann gesellschaftliche Transformationen unterstützen, historische Beispiele zeigen dies. Gebete werden erhört, das ist Gottes Zusage und Verheißung. Menschliches Leben, Handeln und Wirtschaften – auch Beten – erfolgt im Horizont von Gottes Verheißung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« (2 Petr 3,13; Jes 65,17; Offb 21).

9. Nachhaltigkeit als Nachfolge

Für die Transformation zur Nachhaltigkeit – das heißt Zukunftsfähigkeit, gutes Leben für alle auf einem begrenzten Planeten, Bewahrung der Schöpfung als eine holozän-ähnliche Erde im Anthropozän – reichen kosmetische Veränderungen liebgewonnener Lebensstile und Wirtschaftsprozesse nicht aus. Notwendig ist ein radikaler Umbau aller Sektoren – es braucht eine Energie- und Ressourcenwende, eine Ernährungs- und Agrarwende, eine Mobilitäts- und Verkehrswende und eine Wachstumswende hin zu einer regionalisierten Postwachstumsökonomie und dekarbonisierten Kreislaufwirtschaft. »Ist es heute möglich, Christ zu sein und sich nicht für die Bewahrung der Schöpfung ebenso einzusetzen wie für Gerechtigkeit und Frieden?« Wolfgang Luchts Frage klingt mehr nach einem Imperativ. Angesichts der bedrohten Schöpfung stellen sich evangelische Christinnen und Christen jetzt der »teuren Gnade« (D. Bonhoeffer) (siehe Lucht 2017a) und hören den Ruf: Umkehr, Veränderung, *metanoia* – so der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Rat der EKD 2009, S. 107f.) – und ein »Folge mir nach!«. Jede und jeder Einzelne wie auch die Kirche insgesamt können für sich auslegen, was Nachfolge Christi im Anthropozän unter dem Leitbild der Nachhaltigkeit heißt. Der evangelische Theologe Bernd Liebendörfer hat sich umfassend mit dem Thema Nachfolge befasst (Liebendörfer 2017, 2016a, 2016b); ihre Beschreibung, die er als Fazit seiner Bonhoeffer-Studie entwickelt (Liebendorfer 2016a, S. 386), kann dabei als Wegweiser dienen:

»Nachfolge [...] ist eine Redeweise vom Glauben, der ein Verständnis entspricht, das Gottes Willen und der schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen bewusst zu entsprechen sucht. Nachfolge ist kein völlig geebener Weg. Mit Entbehrungen, Verzicht oder sogar Leiden ist zu rechnen. Dennoch ist und bleibt es ein besonders gesegneter Weg in der engen Gemeinschaft mit Gott. Die Menschen in der Nachfolge sind unterwegs unter der Führung ihres Herrn in einem Leben, zu dem er ihnen Freiheit geschenkt hat und Mündigkeit, diese Freiheit in Verantwortung zu nutzen. Er hat sie zu seinen Mitarbeitern erhoben und ihnen viele Segnungen schon auf dem Weg verheißt. Der Weg der Nachfolge wird wie ein Abenteuer voller Überraschungen sein. Die Menschen in der Nachfolge werden in der Wahrneh

⁶ Vgl. World Council of Churches Busan, Republic of Korea 2013, Document No. MC 01, Message of the 10th Assembly of the WCC, Join the Pilgrimage of Justice and Peace.

mung der ihnen gestellten Aufgaben viele beglückende und tief befriedigende Erfahrungen machen. Sie können mit einem erfüllten Leben rechnen. Gott selbst nimmt dazu Wohnung in ihnen und verwandelt sie im Prozess der Heiligung. So sind sie unterwegs zur Vollendung dieser Gemeinschaft mit ihm und zu der unermesslichen Freude, die er verheißen hat.«

Nachhaltigkeit und nachhaltige Entwicklung innerhalb der planetaren Grenzen, das heißt zukunftsfähige Entwicklung innerhalb eines sicheren und gerechten Handlungsraums für die Menschheit *und* die Schöpfung, sind die im 21. Jahrhundert zeitgemäße Interpretation des christlichen Auftrags zur Bewahrung der Schöpfung und der praktizierten, bedingungslosen Anerkennung des »der Weg, die Wahrheit und das Leben« von Jesus Christus, dessen Lehre von der Liebe das Leitbild der Nachhaltigkeit, der inter- und intragenerationellen Gerechtigkeit, auf alles Leben ausdehnt und mit Liebe füllt. Der Weg Jesu ist so nicht nur einer der Liebe und Gerechtigkeit für die Mitmenschen, sondern auch einer der Liebe und Gerechtigkeit für den Planeten Erde. So verstanden, wird Nachhaltigkeit zur Nachfolge.

10. Transformation zur Nachhaltigkeit – ein Bekenntnisfall?

Die sozial-ökologische Transformation zur Nachhaltigkeit ist ein Modernisierungs-, Gerechtigkeits- und Friedensprojekt (WBGU 2016). *Business as usual* behindert ökologische Zukunftsfähigkeit, soziale Gerechtigkeit und Frieden mit der Biosphäre beziehungsweise schließt sie aus. In diesem Sinn wird die sozial-ökologische Transformation zur Nachhaltigkeit zur Bekenntnisfrage respektive zum Bekenntnisfall.

In evangelischer Auffassung ist der Bekenntnisfall, der *status confessionis*, überall dort und immer dann gegeben, wo Christinnen und Christen und die Kirche sich Situationen gegenüber sehen, in denen das Menschsein an sich bedroht und damit das Evangelium von der Gnade Gottes in Frage gestellt wird. Der Rückgriff auf den *status confessionis* hat immer die Funktion, die befreiende Botschaft des Evangeliums gegen ungerechtfertigte Einschränkungen zu verteidigen, ausgrenzende Diskriminierungen zu überwinden, nicht zu errichten (Lamprecht 2014). Die planetaren Grenzen beschreiben eine Bedrohung für die Menschheit und für das Leben, wie wir es kennen; beschreiben sie auch eine Bedrohung für das Mensch-sein, insbesondere in einem möglicherweise holozän-*unähnlichen* Anthropozän? Im Sinne des inkarnierten Christus in der Schöpfung zielt eine den planetaren Grenzen analoge planetare Ethik darauf, einer »ausgrenzenden Diskriminierung« zukünftigen Lebens, einschließlich der Extinktion bedrohter Flora und Fauna sowie der Erde, wie wir sie kennen, entgegenzuwirken.

Die anthropogene Mitweltzerstörung haben namhafte jüdische Philosophen (etwa der Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel) schon Anfang der 2000er-Jahre zum Anlass genommen, die Auslöschung nicht-menschlicher Lebensformen mit dem Holocaust zu vergleichen (Gottlieb 2003). Die deutsche evangelische Kirche hat mit ihren Widerstandskämpferinnen und Widerstandskämpfern sowie mit der Bekennenden Kirche eine reiche Tradition, auf der sie eine christologisch fundierte Transformationsbewegung (analog zur Widerstands-

bewegung) begründen kann. Solche evangelischen Transformationsimpulse können in gesellschaftliche Allianzformierungen und Konsensprozesse eingebracht werden, wie sie zum Beispiel beim Ausstieg aus der klima- und naturschädlichen Braunkohleverstromung notwendig sind. Die bedrohliche anthropogene Veränderung des Erdsystems und die politische Unfähigkeit, ihr bisher mit entschlossenem Handeln Einhalt zu gebieten, bringen uns zu Beginn des 21. Jahrhunderts in eine besondere Situation, in der das Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung ein christliches Bekenntnis wird.

Literatur

- AGU et al. (2013): Biodiversität und Kirchen – eine Empfehlung der kirchlichen Umweltbeauftragten, [o.O.].
- Beringer, A. (2013): Unterwegs zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Nachhaltigkeit als Nachfolge in evangelischer Theologie und Kirche, Masterarbeit Universität Leipzig.
- Beringer, A. (2017): Reformation – Transformation – Nachhaltigkeit. Schöpfungsverantwortung als Christusbefolgung, München.
- Biehl, M.; Kappes, B.; Wartenberg-Potter, B. (2017) (Hrsg.): Grüne Reformation: Ökologische Theologie, Hamburg.
- BMZ (2015): Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik, Bonn; Berlin.
- BMZ (2016): Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit, Bonn; Berlin.
- Earth League, Earth League Symposium Transformation Now!, Potsdam 23./24. Januar 2017.
- Eser, U.; Neureuther, A.-K.; Müller, A. (2011): Klugheit, Glück, Gerechtigkeit. Ethische Argumentationslinien in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt, Bonn.
- Eser, U. (2016) (Hrsg.): Jenseits von Belehrung und Bekehrung. Wie kann Kommunikation über Ethik im Naturschutz gelingen?, Bonn.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Gottlieb, R. S. (2003): *A Spirituality of Resistance: Finding a Peaceful Heart and Protecting the Earth*, Lanham.
- Kahl, B. (2017): Herrschaftsmandat als Herrschaftskritik: »Grüne Hermeneutik« im ersten Schöpfungsbericht der Genesis, in: Biel et al. (Hrsg.): Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg, S. 58–82.
- Lamprecht, H. (2017): Wann gilt der Bekenntnisfall? Beobachtungen in der Geschichte zur Rede vom »status confessionis«, in: *Confessio* 3, Artikel 309 [www.confessio.de/artikel/309; 03.06.2018].
- Leppin, V. (2016): Wandel in Kontinuität. Die Reformation als Transformation. Vortrag, Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald 17. Oktober 2016.
- Liebendorfer, B. (2016a): Der Nachfolge-Gedanke Dietrich Bonhoeffers und seine Potentiale in der Gegenwart, Stuttgart.
- Liebendorfer, B. (2016b): Die Rezeption von Dietrich Bonhoeffers »Nachfolge« in der deutschsprachigen Theologie und Kirche, Stuttgart.
- Liebendorfer, B. (2017): Nachfolge Christi leben. Schritte des Vertrauens wagen, Stuttgart.
- Liedke, G. (2009): Auch die Schöpfung wird befreit werden. Eine Problemanzeige – 30 Jahre nach »Im Bauch des Fisches«, in: Bedford-Strohm, H. (Hrsg.): Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter des Klimawandels, Neukirchen, S. 34–40.
- Lucht, W. (2017): Von der Notwendigkeit einer neuen »Kultur der Nachhaltigkeit«. Geleitwort, in: Ökumenischer Prozess »Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten«, Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse, Heidelberg, S. 12–13.
- Lucht, W. (2018): Verwüstung oder Sicherheit – Die Erde im Anthropozän, in diesem Band, S. 39–52.

- Ökumenischer Prozess (2017): »Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten«, Für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Theologische und Kirchliche Beiträge zu einem Kulturellen Wandel. Öffentliche Ökumenische Tagung. Evangelische Akademie Wittenberg 28./29. April 2017.
- ÖRK (2017): 5. Internationale Konferenz über ökologische Theologie und Umweltethik (ECOTHEE-17), 23.–27. Oktober, Orthodoxe Akademie von Kreta, Kolymbari.
- Osterhammel, J. (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München.
- Rasmussen, L. (2017): Veni creator spiritus! Eine ökologische Reformation, in: Biehl, M.; Kappes, B.; Wartenberg-Potter, B. (Hrsg.): Grüne Reformation: Ökologische Theologie, Hamburg, S. 7–26.
- Rat der EKD (2009): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels, Gütersloh.
- Raworth, K. (2012): A Safe and Just Space for Humanity, Oxford.
- Ripple, W.J. et al. (2017): World scientists' warning to humanity: a second notice, in: BioScience 67 (12), S. 1026–1028 [doi.org/10.1093/biosci/bix125; 04.06.2018].
- Rockström, J. et al. (2009): Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity, in: Ecology and Society 14 (2), 32 [www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/; 03.06.2018].
- Rockström, J. (2017): Making the Planetary Boundaries Concept Work. International Conference on the Practical Implications for Society, Economy and Politics, Berlin 24./25. April 2017 (Vortrag).
- Steffen, W. et al. (2015): Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet, in: Science 247, DOI: 10.1126/science.1259855.
- Vogt, M. (2017): Umkehr zum Leben. Geleitwort zum Impulstext des Ökumenischen Prozesses, in: Ökumenischer Prozess »Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten«, Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse, Heidelberg, S. 7–11.
- Wartenberg-Potter, B. (2017): Gottes grünes Kleid – Gotteserfahrungen im 21. Jahrhundert, in: Biel et al. (Hrsg.): Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg, S. 41–57.
- WBGU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten, Berlin.
- WBGU (2016): Entwicklung und Gerechtigkeit durch Transformation: Die vier großen I. Sondergutachten, Berlin.

Kirchliche Aufbrüche. Wegmarken

»Are the churches prepared to take a risk?« Sieben Thesen zu den Herausforderungen der Transformation für Theologie und Kirche

Cornelia Coenen-Marx

In den Jahren 2016 und 2017 führten die Träger des Ökumenischen Prozesses Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten die Tagungsreihe Kultureller Wandel als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven unter der Schirmherrschaft von Prof. Dr. Klaus Töpfer und in Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) durch. Den Abschluss der Reihe bildete eine ökumenische Tagung am 28. und 29. April 2017 in Lutherstadt Wittenberg, bei der gefragt wurde, wie Theologie und Kirche noch entschiedener und wirksamer als bisher zu einer Kultur der Nachhaltigkeit beitragen können. Die Ergebnisse dieser Überlegungen, aber auch offene Fragen, fasste Cornelia Coenen-Marx am Ende der Tagung zusammen. Die folgenden sieben Thesen machen die seinerzeitigen Beobachtungen einem breiteren ökumenischen Diskurs zugänglich.

1. Erkenntnis an der Grenze – die fundamentalen Fragen

Die Erfahrung der Grenze, die unweigerlich mit der Transformation verbunden ist, treibt die Wissenschaft zu neuen Erkenntnissen, stellt den Wachstumspfad der globalen Wirtschaft infrage, führt Gesellschaft und Politik ihre Dilemmata vor Augen und lässt elementare Fragen der Religion wieder aktuell werden. Wenn wir das Ende vor uns sehen, kehren wir zu den entscheidenden, den fundamentalen Fragen zurück. Es geht um Zeitlichkeit und Endlichkeit, um Gerechtigkeit und Verzicht, um die Apokalypse und die Frage, was unsere Hoffnung nähren kann. Die Grenze ist religionsproduktiv. Viele sehen ihre Kritik am Anthropozentrismus der monotheistischen Religionen bestätigt und suchen neue Wege der Spiritualität. Für manchen mag die Umweltbewegung Ersatzreligion sein.

Werden überhaupt noch Antworten von Theologie und Kirchen erwartet? Und sind die Kirchen in der Lage, diese Antworten nachvollziehbar und glaubwürdig zu formulieren, mehr noch, zu leben? Längst werden theologische Fragestellungen außerhalb der Binnenstruktur der Kirche und in anderen Sprachen verhandelt: in filmischen Dystopien, in Foto-reihen und Symbolaktionen von Umweltverbänden und Initiativgruppen. Apokalyptik hat Konjunktur – oft hoffnungslos-dystopisch –, manchmal als eine letzte Rechtfertigung für Terrorismus und bewaffneten Widerstand. Auch die christliche Apokalyptik schaut auf das gegenwärtige und drohende Unheil wie auf das Heil der gesamten Schöpfung – dabei bleibt

der Mensch verantwortliches Subjekt. Diese Verantwortung des Menschen gilt es neu zu reflektieren, als Freiheit in Rückbindung an die Schöpfung. Wir müssen die Beziehung des Menschen zur Erde neu ins Gespräch und ins Gefühl bringen. Denn das Wohlergehen des Menschen hängt vom Wohlergehen des gesamten Habitats ab. »Wir brauchen ein Holozän-ähnliches Anthropozän«, sagte Wolfgang Lucht vom Potsdam-Institut in Wittenberg, um deutlich zu machen, dass der Mensch dafür verantwortlich ist, das Überleben des Ganzen zu sichern. Denn ein »anthropozentrisches Anthropozän« wäre wohl allenfalls auf einer künstlichen Weltrauminsel denkbar. Aber wie muss der Mensch aussehen, der hier auf der Erde das neue Leben lebt? Welche Menschheit braucht das? Und welche Wege zur Menschwerdung können wir gehen? Für Christen stellt sich die Frage so: Wie folgen wir Jesus von Nazareth als inkarniertem Wort Gottes, als dem Sinn also, der schon in der gebrochenen Schöpfung erkennbar wird (vgl. Röm 8,19ff.)?

Die Herausforderungen der Transformation fordern auch die Kirchen heraus – zu einer kritischen Auseinandersetzung über ihre gesellschaftliche Relevanz, ihre Bilder, Symbole und Geschichten, aber auch über die Ordnungen und Gesetze, die das eigene institutionelle Handeln steuern. Welche Rolle spielt die Schöpfungsverantwortung in den Grundordnungen, in der Ausbildung kirchlicher Berufsgruppen, bei Finanzanlagen oder auch in der Auswahl der Perikopen? Es ist wohl unstrittig, dass die Schöpfungsverantwortung in die Mitte der christlichen Botschaft gehört. Hier muss ein ähnlicher Prozess in Gang kommen wie in der Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus nach Krieg und Holocaust: von der Exegese bis zum Gottesbild, von der historischen Schuld bis zur Gründung einer Initiative wie Aktion Sühnezeichen und zur Veränderung der Grundordnungen kam ein langer Prozess der Umkehr und des Umsteuerns in Gang, in dem zunächst die historischen Erfahrungen eine theologische Selbstkritik in Gang setzten, ehe dann umgekehrt eine neue Theologie zu praktischen Konsequenzen führte.

2. Kirchen im gesellschaftlichen Dialog? – Die Tanker im Selbstgespräch

Unser Reden schafft Wirklichkeit, unser Handeln erzählt Geschichten. In unserem Verhalten wird auch unsere Haltung erkennbar. Das gilt für den Einzelnen und natürlich auch für Organisationen. Die Schwerpunkte und Entscheidungen im organisationalen Handeln lassen Rückschlüsse auf Werte und Kultur zu. Angesichts drohender Untergangsszenarien und politischer Gräben von der Energieversorgung bis zur Fischerei und zur Armutsmigration, fragen manche nach der Haltung der Kirchen, die sich seit langem in Stellungnahmen und Denkschriften kritisch zu Klimawandel und wachsenden Ungerechtigkeiten äußern. Wie wird das in Leitungsentscheidungen und Alltagshandeln erkennbar? Die Kirchen in Deutschland sind bis heute »große Tanker«, die sich bei neuen Einsichten nicht einfach umsteuern lassen. Mein Eindruck ist: Das Bewusstsein von Gefahren und Geschwindigkeit der Transformation ist in der Mitte der Institution noch kaum angekommen. Die Differenzierung gesellschaftlicher Milieus hat dazu geführt, dass die kritischen

und experimentellen Geister, die Engagierten in Ökumene- und Umweltbewegungen und mit ihnen die Jüngerer eher am Rande stehen. Sie arbeiten in kirchlichen Umweltgruppen, erstellen Denkschriften, bereiten Tagungen vor, während Ältere aus den traditionellen Milieus die Orts- und Gruppengemeinden leiten. Alle erleben zugleich den Relevanzverlust der Kirche, der sich für die »Insider« vor allem im Finanzdruck auswirkt, in der Notwendigkeit zu Sparmaßnahmen, Fusionen und Rückzug – mit der Gefahr, dass die Organisation sich umso mehr um sich selbst dreht. Zugleich wird in den *Change*-Prozessen spürbar, dass Kirche noch immer in viele gesellschaftliche Funktionsbereiche hineinragt. Viele davon waren lange nicht mehr im Bewusstsein, manche haben sich abgekoppelt, weil sie kaum verstanden wurden. So arbeiteten zum Beispiel Bildungseinrichtungen, Soziale Dienste, Umweltbewegung, aber auch die entsprechenden Kammern häufig nebeneinander her – bis hin zu widersprüchlichen Botschaften zum Beispiel in Fragen des Wirtschaftswachstums.

Zugleich aber haben die Kirchen noch immer großen Einfluss und Vermögen; das gilt für die Arbeitsbedingungen in Erziehung und Pflege bis zur Steuerung von Pensionsfonds und den Umgang mit Grundstücken und Immobilien. Und noch immer sind mehr als die Hälfte der Bürgerinnen und Bürger Mitglieder. Der Transformationskongress von DGB, EKD und Umweltverbänden 2012 in Berlin¹ hat gezeigt: Das macht den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Kirchen attraktiv für Gewerkschaften wie Umweltbewegung, aber auch für Theologie und Naturwissenschaft. Was den Dialog gleichwohl erschwert, sind nicht vergebliche Anstrengungen oder Erfahrungen des Scheiterns, es ist vielmehr die Erfahrung der Selbstvergessenheit und des Selbstwiderspruchs der Kirche, von der natürlich auch andere Organisationen nicht frei sind. Angesichts des eigenen Anspruchs, Orientierung zu geben, angesichts der großen biblischen Erzählungen von alter und neuer Schöpfung, ist das nur im Blick auf die Kirche besonders schmerzhaft und enttäuschend. Wo die Kirchen allerdings in der Lage sind, Irrwege und Scheitern offen zu reflektieren, da können sie, selbst Teil des Problems, zum Teil der Lösung werden, so wie es mit der Reflexion von Antijudaismus und Antisemitismus oder sexueller Diskriminierung in der Kirche geschehen ist und geschieht.

So wie die Kirchen selbst sich oft eher mit dem Erhalt der Organisationen als mit dem Verlust gesellschaftlicher Relevanz beschäftigen und dabei die Probleme der großen Transformation aus dem Blick verlieren, nehmen Wissenschaft und Zivilgesellschaft die Kirche nur noch selten als Dialogpartnerin wahr. Eine andere Wahrnehmung prägt das Bild: Viele erleben die Kirchen als Moralinstanzen, die angesichts des Klimawandels und der Gefährdung des globalen Gemeinwohls vor allem Verzicht predigen, aber den Worten nur unzureichend Taten folgen lassen. Viel käme darauf an, dass die »Orientierung am Genug« als Versprechen eines guten Lebens erfahrbar wird. Und dass damit die falschen

¹ Am Transformationskongress *Nachhaltig handeln – Wirtschaft neu gestalten – Demokratie stärken*, 8. und 9. Juni 2012 in Berlin, der im Vorfeld von »Rio« stattfand, nahmen über 1.000 Personen aus Kirchen, kirchlichen Verbänden, Gewerkschaften und Umweltverbänden mit hochrangigen Gästen aus Wissenschaft, Politik und internationalen Partnerschaften teil.

Glücksversprechen des Konsumismus entlarvt werden. Denn »Coping, Doping, Buying, Shopping«, wie Wolfgang Streeck (2013) unseren westlichen Lebensstil nennt, können nur wenigen Erlösung bieten. Und sie geben auch den Wohlhabenden letztlich keinen Halt.

Wie müssten die Kirchen sich verändern, um Orte für neue Lebenserfahrungen zu werden? Wo ein neuer Lebensstil gepflegt, eine neue Spiritualität eingeübt werden kann – ökumenisch, mit Blick auf die ganze globale Welt, und doch mit Angeboten von Ortsgemeinden, Sozialinitiativen und Bildungseinrichtungen, die den Alltag hier im Blick behalten und Einzelne in ihrer eigenen Transformation begleiten?

3. Die ökologische Frage – eine Gerechtigkeitsfrage

Nicht jeder schafft es, ein sozial und ökonomisch »erfolgreiches« Leben zu führen. Schon gar nicht das Leben, das Werbung und Serien uns vorgaukeln. Aber gerade die Verlierer trösten sich mit dem »Recht, ein billiges T-Shirt zu kaufen«, wie Wolfgang Stierle das nennt. Das Aufstiegsversprechen trägt nicht mehr; die Angst vor gesellschaftlichem Abstieg und vor Wohlstandsverlusten wächst. Der achtjährige Philippino, dessen Zukunftshoffnungen schwinden, und der Kohlekumpel in Minnesota, der den Untergang seiner Industrieland erlebt, teilen das gleiche globale Schicksal. Eine Politik allerdings, die den Kohlekumpel schützt, wird den Jungen auf den Philippinen doppelt gefährden. Aber gerade in der Krise halten wir uns an den Versprechen von Wohlstand und Sicherheit fest, die unsere westlichen Demokratien prägten und stabil halten. Inzwischen allerdings bricht sich die Globalisierung am Populismus. Konkurrenz statt Solidarität, Abgrenzung statt Austausch bestimmen zunehmend politisches Handeln und beschleunigen die Katastrophe.

»Heute können wir uns eine Zivilisation vorstellen – ja, wir sind auf sie angewiesen –, die die Menschheit als Ganzes verstehen kann«, sagte Uwe Schneidewind in Wittenberg. Aber die Fantasie, wie dieses Verständnis in praktische Politik umgesetzt werden kann, scheint in Gesellschaft und Parteien zu fehlen. Und die wenigen Visionen werden in kurzsichtigen Debatten klein geredet, verlaufen sich angesichts von Flügelkämpfen und Wahlperioden im Sande. Ob und wie Nächstenliebe oder gar Feindesliebe, jedenfalls Fremdenliebe global möglich ist und wie sie gestaltet werden kann, das bleibt eine offene Frage. Die aktuellen Migrationsdebatten um Integrationskosten und Entwicklungszusammenarbeit lassen ahnen, wie komplex sich politische Praxis gestaltet. Dabei lässt die neue Sehnsucht nach Heimat genauso wie ihre Instrumentalisierung befürchten, dass der Kreis sehr eng gezogen wird, wenn es um Gleichheit und Geschwisterlichkeit geht. Wir bewegen uns zwar im *World Wide Web* und haben Freunde in aller Welt, aber die Welt oder gar die Menschheit als Ganzes zu sehen, fällt uns immer noch schwer. Vielleicht weiß der Flüchtling aus Somalia, der der alten Sklavenroute bis über das Mittelmeer gefolgt ist und dann demnächst in einem der neuen »Ankerzentren«² lebt, mehr davon als die Entscheider, die die verschiedenen Landschaften und Kulturen meist nur aus dem Flugzeug sehen. Und was

² Anker steht hier für Ankunft, Entscheidung, Rückführung – also gerade nicht für das, was das Wort emotional repräsentiert, nämlich Halt nach unruhiger Reise.

setzt die Kirche gegen die Sehnsucht der Wohlstandsverlierer nach der verlorenen »Heimat«, den sentimental erinnerten »Fleischtöpfen« in Ägypten? Schon bei der Auszugsgeschichte Israels zeigt sich: Die Hoffnung auf eine neue Welt, wo Milch und Honig fließen, trägt nicht lange durch die Wüstenerfahrungen. Menschen brauchen mehr als eine Hoffnungsgeschichte; sie brauchen eine greifbare Erfahrung. Darum wurde das goldene Kalb gegossen, darum hängen wir am Bargeld, darum wurde das Auto ein Wohlstands- und Mobilitätssymbol im »Autoland Deutschland«. Wenn wir nicht am Materiellen kleben bleiben, sondern Strukturen neugestalten wollen, dann müssen wir darauf setzen, dass ein Aufbruch ins Ungewisse möglich ist. Weil das Manna in der Wüste, weil die Zuwendung Gottes und der Schöpfung Ressourcen und Möglichkeiten bereithält, von denen wir noch gar nichts ahnen; und Kräfte freisetzt, weiter zu gehen und Tag für Tag die Prozesse von Ökonomie, Ökologie und Sozialem zu gestalten. Mutig ins Ungewisse aufbrechen und zugleich ganz auf Gottes Wegstärkung vertrauen – darum geht es. »Vertraue so auf Gott, als ob Du nichts, Gott allein aber alles tun würde. Und wende dennoch alle Mühe so an, als ob der Erfolg der Dinge ganz von Dir und nicht von Gott abhinge«, heißt es in einem Paradoxon des Ignatius von Loyola, das in manchem an fernöstliche *Koans* erinnert³.

4. Erneuerung braucht Auseinandersetzung

Die Begrenztheit der natürlichen wie der wirtschaftlichen Ressourcen ruft uns aber nicht nur die Grenzen des Wachstums in Erinnerung. Deutlicher als zuvor wird uns auch die Leibhaftigkeit und Zeitlichkeit unseres Seins und Erkennens und die Geschichtlichkeit unseres Lebens und Handelns bewusst. In der durch Kultur geprägten Natur wie in den sozialen Ordnungen, aber auch in der Gestaltung wirtschaftlicher Beziehungen und politischer Entwicklungspfade haben sich zugleich Bilder der Welt und des Menschen materialisiert.

Die transformative Erneuerung von Kultur, Politik und Wirtschaften erfordert deshalb nicht nur eine gemeinsame Suchbewegung. Politische Auseinandersetzungen über die Rolle von Staaten, internationalen Organisationen und Zivilgesellschaft, wie wir sie derzeit erleben, sind unausweichlich. Dabei müssen die Kirchen die Perspektive der Leidenden aufnehmen und wenn möglich zu Anwälten derer werden, die sich als Opfer der Globalisierung erleben und zuerst unter dem Verlust an sauberen Gewässern und Urwäldern, an Artenreichtum und regionalen Kulturen, aber auch an traditionellen Arbeitsplätzen in Landwirtschaft und Produktion leiden. Es geht um den Umweltflüchtling genauso wie um die prekär Beschäftigte und die Migranten in unserem Land. Es geht aber auch um die wachsenden Gewinne an den Finanzmärkten und Saatgutbörsen, die bislang bei wenigen globalen Konzernen konzentriert sind.

Wie eine soziale und ökologische Marktwirtschaft morgen aussehen könnte und welche weltweiten Regeln und Institutionen zu ihrer Durchsetzung nötig wären, dazu gibt es durch-

³ Sich engagieren und loslassen, Kampf und Kontemplation – was wir normalerweise als Gegensatz erleben, fällt hier als Haltung ineinander. Wie das gelingen kann, bleibt ein Geheimnis, ein Widerspruch, der weniger mit Nachdenken, als mit Erproben gelöst werden kann

aus Vorschläge (Rat der EKD 2009); die Kooperation der Kapitaleigner ist in diesen Prozessen aber kaum zu erwarten. Ist ziviler Ungehorsam ein Weg, wenn Denkschriften und Stellungnahmen, gesellschaftliche Dialoge und Kongresse an Grenzen stoßen? Kampagnen arbeiten mit Bildern und Geschichten, sie machen eine Situation in Kunstaktionen greifbar. Die graue Armee beim G20-Gipfel in Hamburg war ein eindrückliches Beispiel dafür. Auch Greenpeace und andere haben gezeigt, dass Visionen und Hoffnungen Geschichten brauchen, um anschaulich zu werden. Ist die Kirche in diesem Sinne kampagnenfähig? An Bildern und Geschichten fehlt es ihr nicht.

5. Wissenschaftsgläubigkeit, alternative Fakten und die Theologie

Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit haben den Westen lange bestimmt. Beides ist heute gebrochen und umstritten. Noch immer hoffen Wissenschaftler und Philosophen auf den medizinischen Fortschritt, die weltweite Vernetzung, den *homo deus*, der die Menschheitsbedrohungen Hunger, Krankheit und Krieg besiegen kann und das »ewige Leben« möglich macht (Harari 2016). Zugleich aber wird deutlich, dass von dieser rasanten Entwicklung nur wenige profitieren. Das ist die Quelle von Verschwörungstheorien, der Grund für die Bereitschaft, alternative Fakten zu glauben. Insofern ist die Frage nach dem Verständnis von Wissenschaft entscheidend. Wissenschaft lässt sich eben nicht auf Fakten reduzieren; Wissenschaft ist performativ. Als Zusammenspiel von aktiv forschendem Suchen und Erschließungswiderfahrnis, von Offenbarung, steigert sie die innere Bestimmtheit des Vorgegebenen. Die Gewinnung und die Kommunikation von Wissen über die in dieser Welt gangbaren Wege zu den gewollten Zielen bleibt eine Grundaufgabe in einer aufgeklärten Gesellschaft. Das mahnt in Zeiten der Autokraten von Trump bis Erdogan auch der *March for Science* an, der die Freiheit der Wissenschaft ins Zentrum stellt.

Gleichwohl muss die Kirche daran erinnern, dass Wissenschaft Wahrheit nicht produziert: Sie entdeckt sie, kommuniziert sie und bringt sie damit ans Licht der Öffentlichkeit. Dazu allerdings braucht es Freiheit – ebenso wie einen bewussten Umgang mit Irrwegen und den Grenzen von Forschen und Gestalten, die letztlich in aufgeklärten demokratischen Prozessen auszuhandeln sind. Es geht darum, im Licht der eigenen Erfahrung und Forschung neu zu begreifen, was die Ursprungsbestimmung von Mensch, Welt und Schöpfung ist. Die christliche Theologie und die Wissenschaftler anderer Religionen müssen sich deshalb am Dialog mit anderen Wissenschaften, insbesondere mit den Naturwissenschaften beteiligen. Nur im Dialog untereinander und mit der Politik ist es möglich, die Grenzen der Forschung wie des Handelns zu bestimmen. Ob die Kirche dabei überzeugt, hat sie nicht in der Hand. Es geht darum, Suchenden Orientierung zu geben und zugleich ihre Freiheit zu respektieren. Theologische Bildung muss darauf zielen, einzelne Christinnen und Christen in ihrem Erkenntnisweg, in ihren eigenen Transformationsprozessen zu unterstützen. Das gilt vom Religionsunterricht bis zur Fort-

und Weiterbildung. Dazu gehört auch, Bildungsorte zu fördern und sie interdisziplinär, aber auch transdisziplinär als Dialog von Wissenschaft und Praxis mit ihren indigenen Wissensbeständen zu gestalten. Hier könnten durchaus auch Chancen einer offenen und reflektierten Gemeindegemeinschaft liegen.

In unserer Bildungslandschaft entfalten allerdings inzwischen Teildisziplinen ihren Eigensinn – von »Bologna« bis hin zur Drittmittelbeschaffung. Es geht deshalb vor allem darum, dem Begriff der transformativen Bildung neue Substanz zu geben – im Bewusstsein, dass Bildung zwar keinen neuen Menschen schaffen kann, aber eben immer auch Persönlichkeitsbildung ist. Je komplexer das Wissen wird, desto mehr kommen wir zu der Einsicht, dass es dabei um Halt und Haltung geht. Um Hoffnung, weil es »zu spät ist, um pessimistisch zu sein«. Die päpstliche Enzyklika *Laudato si'* (Papst Franziskus 2015) zeigt auf, dass politisches Handeln auch davon lebt und Dynamik bekommt, dass wir ganz leibhaftig Schöpfung entdecken und wahrnehmen (zum Beispiel in Waldpädagogik, Waldwirtschaft und Nachhaltigkeit) und so bewusst das Schöpfungslied singen. Mit diesem Lob der Schöpfung und des Schöpfers beginnt das Nachdenken über Transformation, sagte Klaus Heide bei seiner Einleitung in Wittenberg.

6. Eine neue Sprache finden – Theologie als Kompass in Umbruchphasen

Wenn Theologie heute hilfreich für Wissenschaft, Zivilgesellschaft und Politik sein will, muss sie begreifen: Nachhaltigkeit ist kein randständiges Thema, sondern der Horizont, in dem die theologischen Topoi neu verhandelt werden müssen – von der Schöpfung bis zur Offenbarung. Dabei ist es gut, sich an vergessene Begriffe zu erinnern: Gericht und Erlösung, Endlichkeit und Abhängigkeit – aber auch: Freiheit, Entscheidung, Verantwortung, Menschwerdung. Die alten Geschichten und biblischen Erzählungen neu zu rahmen, kann dabei hilfreich sein.

Wie kann es gelingen, das Vertrauenskapital der Kirche so zu stärken, dass sie als Vermittlerin akzeptiert wird? Offenbar geht es für Christen darum, eine neue Sprache zu finden: politisch deutlich, gesellschaftlich anschaulich und dabei in Kontakt zu den alten Bildern und Worten der biblischen Tradition. Christen müssen sich zeigen, den Sicherheitsabstand aufgeben, etwas riskieren. Kirche muss sich öffnen, unterschiedlichen Einsichten und Erfahrungen Raum geben, Widersprüche auf den Tisch bringen und einen Rahmen schaffen, in dem Erkenntnis möglich ist. Gemeinden, Netzwerke, Bildungseinrichtungen könnten ein »Zwischenraum« sein – zwischen unterschiedlichen Interessengruppen, Wissenschaft und Zivilgesellschaft, zwischen Religiösen und Säkularen. Sie sollten zur Entfeindung beitragen, Fronten auflösen, Suchprozesse ermöglichen. Dabei geht es auch darum, eine gemeinsame Sprache zu finden mit denen, deren Vokabular und Grammatik nicht im Kontext kirchlichen Nachdenkens geformt ist. Eine besondere Herausforderung für Theologinnen und Theologen. Bärbel Wartenberg-Potter hat die Teilnehmenden der Frankfurter Tagung inspiriert, bei den Elementen und religiösen Symbolen anzusetzen, die durch Menschen in

Gefahr gebracht werden und der Neuinterpretation als Teil der Schöpfung harren: bei Wasser, Atem, Erde, Flamme. Es geht um Erlösung für die ganze Schöpfung, um die Gegenwart einer heilenden und bewahrenden Kraft, die tief im Leben selbst liegt. Es geht darum, die Ehrfurcht vor dem Leben im Sinne Albert Schweitzers wieder zu entdecken, das Heilige und Sakrale neu zu bedenken. So wie das eucharistische Brot oder das Taufwasser: Nach reformatorischer Überzeugung sind sie Hilfsmittel, durch die das Göttliche als real gegenwärtig erfahren werden kann.

Für die Kirchen, deren »heimlicher Lehrplan« lange darin bestand, Ordnungen zu begründen und aufrechtzuerhalten, ist die Öffnung ins Ungewisse und andere eine große Herausforderung. Zumal sie zurzeit vor allem in einer »Diskussion mit sich selbst« feststecken, wie Klaus Töpfer bei der Wittenberger Tagung anmerkte – und einmal mehr Zeit und Arbeitskraft in Prozesse der Reorganisation und Veränderung der Ordnungen investieren. Dabei könnten sie doch, wie der Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm dann feststellte, die ganze Breite und Vielfalt weltweiter ökumenischer Erfahrungen ins Spiel bringen. Auch das hat mit transformativer Bildung zu tun. Wesentlich ist eine wache Aufmerksamkeit auf die Veränderungsprozesse in Politik und Gesellschaft.

Die Reformation, die 2016/17 immer wieder thematisiert wurde (EKD-Synode 2012), kann als Beispiel dafür dienen, wie in einem historischen Transformationsprozess eine Neuauslegung der theologischen Topoi gelingen kann – bis hin zu neuen Sprachschöpfungen. Und wie diese Neuauslegung wiederum kirchliche, aber auch gesellschaftliche und politische Veränderungsprozesse auslesen kann. Im Blick auf die aktuellen Transformationen geht es, wie Eilert Herms es ausdrückt, »um die Kommunikation der durch Christus erschlossenen Wahrheit über die Welt als Schöpfung Gottes. Denn Im Angesicht des Gekreuzigten wird der Richtungssinn der Schöpfung erkennbar – das Wissen über die Geschöpflichkeit des Menschen und seine Verbundenheit mit dem Schöpfer.« Das ist der springende Punkt der biblischen Offenbarung: Sie stützt sich, wie Paulus schreibt, auf unsere Selbsterkenntnis im Angesicht Christi (2 Kor 4,6) – und erweitert so unseren Blick auf uns selbst und auf die Welt. Denn die Auferweckung des Gekreuzigten macht deutlich: Das Ende soll gut sein. Deshalb können wir der Endlichkeit ins Auge sehen – unserem eigenen und dem der Schöpfung – und umso bewusster Verantwortung für unsere Zeit übernehmen. Das Geheimnis ist, die eigene Zeitlichkeit ins Verhältnis zu setzen zur Zeit der politischen und ökologischen Prozesse und damit unsere Möglichkeiten und Grenzen bewusst wahrzunehmen.

7. Wie geht es weiter? Fragen als Konsequenz und Startpunkt

Es geht darum zu begreifen, dass Transformationen ganz unabhängig von unserem eigenen Bemühen längst im Gang sind. In welchem Verhältnis die Arbeit der DDR-Umweltgruppen, der konziliare Prozess von 1988/89 und die Friedensgebete der Gemeinden zum Mauerfall standen, werden wir wohl nie ganz begreifen. Klar ist nur: Es gab diesen größeren Zusammenhang, in dem beides eine Rolle spielte. Und es geht auch heute darum, dass die Kirchen

sich mit ihrer je eigenen Verantwortung, Deutungskompetenz und mit Orientierungswissen in die aktuellen Veränderungsprozesse einbringen. Angesichts der Selbstwidersprüche und mancher Sprachlosigkeit müssen wir uns darüber klar sein, dass die Kirche nicht Wegbereiter, sondern nur Weggefährte der Transformation ist, nicht Avantgarde, sondern Begleiterin, die aber wesentliche Schätze einzubringen hat. Vielleicht sogar etwas Manna auf dem Weg. Mit dieser Haltung kommt eine neue Leichtigkeit, etwas Expeditives ins Spiel – ganz anders als bei der Erwartung, Kirche müsse mit ihren meinungsmächtigen Stellungnahmen noch immer eine breite Wirkung entfalten, die heute fast zwangsläufig zur Überanstrengung und Enttäuschung der kirchlichen Akteure führen muss. Spätestens hier ist zu fragen, welche Rolle Spiritualität in diesen Prozessen spielen kann. Welche Traditionen, zum Beispiel aus den Orden, welche Texte, aber auch Bilder und Zeichen sind hilfreiche Ressourcen, dienen als Orientierung bei der Suche nach einem neuen Lebensstil? Was kann die Welt, was kann die Bewegung inspirieren?

Wie spielen überhaupt die unterschiedlichen Generationen und Akteure in der Kirche zusammen – von der Gemeinde oder der Hochschule bis hin zum Rat der EKD? Wäre ein Selbstverpflichtungsprozess, der Einzelne wie Organisationen einbezieht, ein hilfreiches und verbindendes Instrument? Wie kann es gelingen, die Grenzen zwischen den sozialen und kulturellen Milieus in der Kirche, aber auch die fachliche »Versäulung« zu überwinden – zum Beispiel die zwischen Wirtschaft und Arbeitswelt einerseits und Umweltarbeit andererseits? Und wie geht es ökumenisch weiter – zwischen evangelischen und katholischen Kirchen, aber auch im internationalen ökumenischen Dialog? Wie könnten sich Gemeinden in Afrika und in Europa vernetzen? Schließlich: Was kann geschehen, um andere Interessierte und Bündnispartner außerhalb der Kirche für gemeinsame Plattformen und Aktionen zu gewinnen?

Prozessgestaltung und Organisationsfragen, Selbstverständnis und Spiritualität haben immer auch theologische Aspekte. Theologie muss sich darüber klar werden, was in den Diskursen geschieht: Geht es darum, unterschiedliche Aneignungsgestalten der Wahrheit wahrzunehmen? Oder geht es ohnehin immer nur um eine Annäherung an das Unverfügbare? Wie schaffen wir die Zwischenräume interreligiösen Nachdenkens über Gottes Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden – auch wenn die Mehrheit islamischer Theologen von einer einzigartigen Offenbarung ausgeht? Und wie bringen die Religionen ihre komplexe und zum Teil unterschiedliche Gesamtsicht in die öffentlichen Diskurse ein? Wenn denn die christliche Sozialethik Erfahrungen als Impulsgeber und Dolmetscher in der Öffentlichkeit hat – wie kann es gelingen, sie im Blick auf die Transformationsprozesse noch einmal neu biblisch-theologisch »aufzuladen« und auch andere Gesprächspartner einzubeziehen? Die interkulturelle wie die interreligiöse Verständigung über diese Fragen stehen noch ganz am Anfang – zum Beispiel beim Nachdenken über das Weltgemeinwohl. Aber am Anfang zu stehen, ist produktiv. Genau wie das Stehen an der Grenze. Denn alles endet in Fragen. Und mit Fragen beginnt alles neu.

Literatur

- EKD-Synode (2012): Beschluss zur kirchlichen Beteiligung am Prozess gesellschaftlicher Transformation, Timmendorfer Strand [www.kircheundgesellschaft.de/fileadmin/Dateien/Das_Institut/Newsletter_12_2012/EKD_Beschluss_zur_kirchlichen_Beteiligung_am_Prozess_gesellschaftlicher_Transformation_.pdf; 09.05.2018].
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Harari, Y. (2016): *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London.
- Streeck, W. (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a. M.
- Rat der EKD (2009): »Wie ein Riss in einer hohen Mauer«. Die Finanz- und Wirtschaftskrise in kirchlicher Perspektive, Hannover.

Ökumenischer Aufbruch. Anmerkungen zu kirchlichen Möglichkeiten der Gestaltung von Wirklichkeit

Klaus Heidel

»Theologie und Kirche sind angesichts der Bedrohungen im Anthropozän herausgefordert, neue entschiedene Wege zur Mitgestaltung eines systemischen Umbaus unserer Wirtschafts- und Lebensweisen hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit zu suchen und zu erproben. Solche Wege neuer Praxis zeichnen sich erst in Umrissen ab, alte Antworten helfen nicht weiter, mitunter gelingt es nur, alte Fragen neu oder neue Fragen zu formulieren, ohne Antworten zu haben. Diese Antworten werden nicht an Schreibtischen gefunden werden, sondern nur in der beständigen Verknüpfung von theoretischen Anstrengungen, Reflektionen [sic] und transformativer experimenteller Praxis. Diese Suche braucht Zeit, obgleich wir für diese Suche keine Zeit mehr haben. Wie mit diesem Widerspruch umzugehen ist, ist selbst Gegenstand der Suche nach neuen Antworten. Vor diesem Hintergrund ist jetzt der Kairos für praxisbezogene ökumenische Such- und Konsultationsprozesse, die auf das Reformationsjubiläum folgen und bis zum Jahr 2030 durchgeführt werden.«

Mit diesen Worten beginnt der Aufruf zu einem *Ökumenischen Aufbruch 2030. Für eine sozialökologische Transformation*, der im Jahr 2017 von zwölf Kirchen und kirchlichen Organisationen¹ zur Diskussion gestellt worden war. Er findet sich am Ende eines Impulspapieres mit dem Titel *Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse*. Dieses Papier war im Rahmen des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* (www.umkehr-zum-leben.de) erarbeitet und im April 2017 in erster Auflage veröffentlicht worden. In die Erarbeitung dieses Papiers flossen Überlegungen ein, die bei der Veranstaltungsreihe *Kultureller Wandel* als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven zusammengetragen worden waren. Die Reihe war in den Jahren 2016 und 2017 in Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung *Globale Umweltveränderungen* und unter der Schirmherrschaft von Professor Dr. Klaus Töpfer durchgeführt worden.

¹ Es sind dies: Bischöfliches Hilfswerk MISEREOR, Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst, Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt, Evangelische Kirche der Pfalz (vertreten durch die Arbeitsstelle für Frieden und Umwelt), Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (vertreten durch die Zentren Gesellschaftliche Verantwortung und Ökumene), Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (vertreten durch das Zentrum Ökumene), Evangelische Landeskirche Anhalts, Evangelische Landeskirche in Baden (vertreten durch die Abteilung Mission und Ökumene), Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland, Katholikenrat im Bistum Speyer, Katholische Akademie Rabanus Maurus und Werkstatt Ökonomie e. V.

Bausteine einer ökumenischen ökologischen Reformation?

Angesichts der beginnenden Debatten über die Notwendigkeit einer neuen Reformation – so wurde bei einer Tagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar im Juni 2017 gefragt: »Brauchen wir heute eine ökologische Reformation?« – wagte der Aufruf zu einem Ökumenischen Aufbruch 2030 einen steilen Bezugsrahmen: Die Such- und Konsultationsprozesse könnten »zu Bausteinen einer ökumenischen ökologischen Reformation im Anthropozän werden, die unter anderem bei einer Konsultation des ÖRK in Volos im März 2016 angeregt worden war: ›Die Notwendigkeit einer ökologischen Reformation aller christlichen Traditionen zeigt sich natürlich in unterschiedlicher Weise in den verschiedenen Teilen der Welt [...]. Eine ökologische Reformation der Christenheit ist eine Angelegenheit der Buße, der Bekehrung und der Erneuerung aller christlichen Traditionen‹ [World Council of Churches 2016; Übersetzung durch den Autor]. Andererseits ist 2030 das Jahr, bis zu dem die nachhaltigen Entwicklungsziele der Vereinten Nationen erreicht werden sollen. Diese Verweise legen als Motto der praxisbezogenen ökumenischen Such- und Konsultationsprozesse nahe: ›Ökumenischer Aufbruch 2030. Für eine sozialökologische Transformation‹.«

Zwar betonte der Aufruf, dass die konkrete Gestalt eines Ökumenischen Aufbruches erst noch von Kirchen, kirchlichen Organisationen und Gruppen verabredet werden müsste, dennoch nannte er Ziele dieses Aufbruches: »Die Such- und Konsultationsprozesse im Ökumenischen Aufbruch 2030 zielen auf transformative kirchliche Praxis, gesucht und erprobt werden also neue kirchliche Möglichkeiten, einen kulturellen Wandel hin zur Nachhaltigkeit mitzugestalten. Dies schließt ein, dass die Suchbewegungen die vielfältigen Erfahrungen des kirchlichen Eintretens für Nachhaltigkeit aufgreifen, bestehendes Engagement stärken, sich in kirchliche Netzwerke und Strukturen einbringen und sich als Teil des Ökumenischen Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens begreifen.«

Zur Notwendigkeit von Suchbewegungen

Dass ausgerechnet »Suchbewegungen« zu Bausteinen einer »ökumenischen ökologischen Reformation« taugen könnten, mag auf den ersten Blick überraschen. Doch das Impulspapier macht deutlich, dass überkommene Sichtweisen nicht ausreichen, um neue Antworten auf die neuen Herausforderungen im Anthropozän zu finden: Die Einsicht in die Notwendigkeit umfassender und systemischer Veränderungen in Gesellschaft und Wirtschaft sei Teil eines kulturellen Wandels hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Allerdings könne die konkrete gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Gestalt einer Kultur der Nachhaltigkeit »allenfalls erst erahnt werden. Noch sind zum Beispiel viele Fragen offen, wenn es um die Zukunft der Automobilindustrie in einer nachhaltigen Gesellschaft oder um Alternativen für die Beschäftigten im Braunkohlebergbau geht. Noch wissen wir nicht, wie die Systeme sozialer Sicherung unter den Bedingungen einer Postwachstumsgesellschaft gestaltet werden können (die

bisherigen Überlegungen zu einem Grundeinkommen sind vielleicht hilfreiche Ansatzpunkte, die aber fortgeführt werden müssten). Noch wissen wir nicht, wie eine Re-Regulierung der globalen Finanzmärkte politisch durchgesetzt werden kann. Erst erahnen wir, welche strukturellen Voraussetzungen für einen gänzlich nachhaltigen Lebensstil erforderlich sind. Solche Fragen ließen sich beliebig fortsetzen.«

Zu diesen offenen Fragen gehören jene nach dem Wesen eines kulturellen Wandels, der »weder geplant noch zentral gesteuert werden« könne: »Vielmehr dürfte für ihn gelten, was der Historiker Jürgen Osterhammel generell über Epochenschwellen gesagt hat, dass nämlich diese Schwellen »Häufigkeitsverdichtungen von Veränderung« [Osterhammel 2009, S. 115] seien. So wird auch der notwendige kulturelle Wandel Resultat komplexer und sich teilweise widersprechender Prozesse sein, die allenfalls in Teilbereichen mit Absicht ins Werk gesetzt werden können. Dabei wird damit zu rechnen sein, dass die unterschiedlichen Akteure mit ihren je spezifischen Gestaltungsmöglichkeiten absichtlich oder unbeabsichtigt zu systemischen Veränderungen unserer Wirtschafts- und Lebensweisen hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit entweder beitragen oder sie erschweren oder gar blockieren werden. Grundsätzlich werden Veränderungsprozesse immer auch von menschlichen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Widersprüchen ebenso geprägt sein wie durch die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit menschlicher Lebenserfahrungen.

Vor diesem Hintergrund muss gefragt werden, wie es möglich sein könnte, einen kulturellen Wandel hin zur Nachhaltigkeit zu fördern und zu beschleunigen. Zwar gibt es längst in Teilbereichen der Gesellschaft Elemente eines solchen Wandels – von alternativen Lebensstilen über eine ökofaire und soziale Beschaffung bis hin zur Förderung erneuerbarer Energien, vom Repair-Café bis hin zu Postwachstumsbewegungen – doch alle diese Elemente sind weder so häufig noch so verdichtet, dass sie schon jetzt zu einer Epochenschwelle beitragen. Noch dominieren Prägekräfte, die nicht auf eine nachhaltige Gestaltung von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik zielen. Wie also kann da von wem gegengehalten werden? Antworten auf diese Fragen müssen von den unterschiedlichen Akteuren für ihre jeweiligen Kontexte gesucht und erprobt werden. Was können zum Beispiel politische Entscheidungsinstanzen, was Medien, was Unternehmen, was die Wissenschaft und was zivilgesellschaftliche Organisationen zu einem solchen Wandel und zu der dringend erforderlichen Beschleunigung desselben beitragen?«

In diesem Zusammenhang mahnt das Impulspapier eine interkulturelle Sprachfähigkeit an: »Weiter ist zu berücksichtigen, dass Kultur und damit erst recht ein kultureller Wandel in einer pluralistischen, sozial und kulturell vielschichtigen und multireligiösen Gesellschaft immer durch Vielfalt im Sinne von Diversity ausgezeichnet sein wird. Daher sind Wege zur Überwindung sozialer, kultureller und religiöser Barrieren zu finden.«

Exemplarische Vorschläge für einen Ökumenischen Aufbruch 2030

In seinem dritten Hauptteil benennt das Impulspapier sieben Bereiche für einen Ökumenischen Aufbruch 2030, die hier in Auszügen vorgestellt werden sollen:

Verständigung über Schlüsselnarrative

»Wege zu einer Kultur der Nachhaltigkeit werden in vielfacher Weise durch Schlüsselnarrative verstellt, die von einem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus, dem Glauben an die Verfügbarkeit und technologische Beherrschbarkeit der Erde und dem Vertrauen in die Wohlfahrtseffekte wirtschaftlichen Wachstums und in die Segnungen grenzenlosen Konsums geprägt sind. Daher ist eine gesellschaftliche, aber eben auch theologische und kirchliche Auseinandersetzung mit diesen Narrativen unabdingbar. Gefragt sind erstens kirchliche Verständigungen über Erzählungen, die einem kulturellen Wandel Richtung zu geben vermögen, und zweitens Wege, wie diese Narrative wirkmächtig in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden können.

Hierfür bietet die stets zu aktualisierende Auseinandersetzung mit den großen Erzählungen der Bibel und der reichen Tradition christlichen Nachdenkens über Gott, die Welt und den Menschen Perspektiven christlichen Glaubens an. Wie aber können die christlichen Narrative dazu beitragen, dass Christinnen und Christen und mit ihnen die Kirche zu neuen Wegen der Transformation aufbrechen? Wie können diese Erzählungen des christlichen Glaubens der Vorherrschaft von Narrativen wehren, die einer Kultur der Nachhaltigkeit entgegenstehen? Welche Rolle kann dabei eine neue kirchliche Erzählkultur spielen? Auf solche keineswegs neuen Fragen sind neue Antworten zu finden und zu erproben. Dies zu tun, ist eine der Aufgaben der ökumenischen Such- und Konsultationsprozesse [...].«

Notwendig sei auch die Auseinandersetzung mit Narrativen der herrschenden Ökonomik: »Erforderlich ist nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit jenen Narrativen, die aus der Entbettung theoretischer Modellannahmen aus ihren Modellzusammenhängen wachsen. So wurde aus der Denkfigur des *Homo oeconomicus*, den selbst Modelle der Ökonomik keinesfalls nur als Mehrer wirtschaftlichen Nutzens sehen, die alltagspolitisch wirkmächtige Rede vom Menschen, der nur nach kurzfristigem ökonomischen Nutzen strebe, was als unveränderliches Datum hinzunehmen sei. Und ökonomische Modellannahmen von den Vorteilen des Wettbewerbes rechtfertigten, in die reale Welt verpflanzt, wirtschaftspolitische Deregulierungen und Liberalisierungen ohne jedes Maß. Auf diese Weise wird die politische Instrumentalisierung abstrakter Modellannahmen der Ökonomik zur Bedrohung für soziale und ökologische Gerechtigkeit. Wie kann hier mit den reichen biblischen Erzählungen vom Menschen und vom rechten und gerechten Wirtschaften so gegengehalten werden, dass der gesellschaftliche und politische Diskurs nicht mehr vom Missverständnis theoretischer Modellannahmen der Ökonomik geprägt wird?«

Lernfeld Gemeinde

»In besonderer Weise bieten sich kirchliche Gemeinden als Orte ökumenischer Such-, Konsultations- und Erprobungsprozesse für eine transformative christliche Praxis an. Darauf verwies unter anderen die EKD-Kammer für nachhaltige Entwicklung in einer Studie aus dem Jahre 2015: »Kirchliche Einrichtungen und Gemeinden können zu wichtigen Trägern einer transformativen Bildung werden, die Menschen und Gruppen zur aktiven Mitgestaltung gesellschaftlicher Transformationsprozesse befähigt. Notwendig ist jedoch nicht nur

das verstärkte Engagement in Diskurs-, Bildungs- und Vermittlungsaufgaben, sondern ganz besonders die Etablierung einer alternativen Praxis, die Vorreiterfunktion hat und die zeigt, dass eine faire und gemeinwohlorientierte Lebensweise und eine lebensdienliche Ökonomie möglich sind«. (Kirchenamt der EKD 2015, S. 98)

Für diese geforderte ›Etablierung einer alternativen Praxis‹ bringen christliche Gemeinden – und dies gilt nicht nur für Ortsgemeinden – besondere Voraussetzungen mit, auch wenn diese in der kirchlichen Praxis mitunter verschüttet sind [...].

Entdecken christliche Gemeinden Perspektiven und Ausdrucksformen einer ›ökologischen‹ (Papst Franziskus) und ›transformativen‹ (ÖRK) Spiritualität neu und bestärken sie sich in dieser, wird ihnen die Kraft zur Transformation ihrer Gemeinschaft und ihrer Glieder zuwachsen. Eine solche Spiritualität lebt von den großen biblischen Erzählungen und Verheißungen Guten Lebens und ist widerständig gegen die vorherrschenden Narrative der Konsumgesellschaft und des blinden Fortschrittsglaubens. Ihre Ausdrucksformen sind vielfältig und reichen vom gemeinschaftlichen ökumenischen Schöpfungslob über ökumenische Exerziten im Alltag bis hin zu Klage- und Gebetsgottesdiensten für die Erneuerung der Welt.

Alleine und auf sich gestellt, ist die und der Einzelne mit der Suche nach Wegen zur Veränderung von Einstellungen und Lebensstil, Verhalten und Strukturen individuell und strukturell weithin überfordert. Die christliche Gemeinschaft aber kann ermutigen, individuelle und strukturelle Transformationsblockaden zu überwinden. Sie kann Erfahrungsräume anbieten, die sich dem Austausch von Enttäuschungen und Ohnmachtsgefühlen und von Ermutigungen und Erfolgen öffnen. Sie kann zum Lernort für die Einübung eines nachhaltigen Lebensstiles werden. Sie kann sich für strukturelle Voraussetzungen für einen solchen Lebensstil einsetzen, so zum Beispiel für ein nachhaltiges Mobilitätskonzept ihrer Kommune.

Christliche Gemeinden können Orte des Teilens werden und zum Beispiel praktisch erproben, wie sich die soziale Dimension der eucharistischen Gemeinschaft im Teilen von Ressourcen – auch von finanziellen Ressourcen – entfalten lässt. Was also folgt aus der Tatsache, dass sich an manchen Orten die soziale Spaltung der Gesellschaft auch in der eucharistischen Gemeinschaft spiegelt? ›Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen‹, mahnte das Gemeinsame Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland aus dem Jahre 1997 (Ziffer 101). Suchen Gemeinden Antworten auf diese Herausforderung, betreten sie zumindest teilweise Neuland [...].

Allerdings [...] brauchen Gemeinden für ihren Aufbruch strukturelle Voraussetzungen – von den finanziellen Ressourcen bis hin zur professionellen Begleitung durch Moderatoren und Organisationsberater. Denn die Suche nach transformativer Praxis und die Erprobung neuer Wege werden nur gelingen, wenn Inhalte und Formen von den beteiligten Gemeindegliedern selbst und gemeinsam gefunden werden. Dies setzt neue Formen des partizipativen gemeindlichen Suchens und Handelns voraus, die erst eingeübt werden müssen. Die Schaffung der erforderlichen Rahmenbedingungen ist Aufgabe von Diözesen und Landeskirchen, die auf diese Weise zeigen können, dass es ihnen mit der Suche nach neuen transformativen Wegen hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit ernst ist.«

Kirchliche Bildungsarbeit

»Angesichts der Herausforderungen im Anthropozän ist die Befähigung zur aktiven Gestaltung von Veränderungsprozessen hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit zentrale Aufgabe von schulischer und außerschulischer Bildungsarbeit. Kirchen können für die Suche nach Wegen zu diesem Ziel an ihre Erfahrungen mit Bildungsarbeit anknüpfen, die sie im Religionsunterricht, in kirchlichen Schulen und in der außerschulischen Jugend- und Erwachsenenbildung gesammelt haben. So können sie erproben, wie kirchliche Schulen und der Religionsunterricht zu Orten transformativer Bildung werden [...]. Auch in der außerschulischen Bildungsarbeit haben Kirchen viele Möglichkeiten, transformative Prozesse anzustoßen und zu begleiten.«

Nicht zuletzt regt das Impulspapier an dieser Stelle einen Funktionswandel kirchlicher Bildungsarbeit an: »Kirchliche Bildungsarbeit kann transformative Suchprozesse in Kirchengemeinden begleiten, theologisch fundieren und in einen überörtlichen Austausch einbringen. Hierbei wird kirchliche Bildungsarbeit nicht von außen kommen und eigene Programme vorlegen, sondern sich in die Lern- und Suchprozesse vor Ort eingliedern. Dies bedeutet unter anderem, dass Akteure vor Ort festlegen, welche praktische Begleitung und welchen Wissenstransfer sie von kirchlicher Bildungsarbeit erwarten. Ein solcher Funktionswandel kirchlicher Bildungsarbeit erfordert die Neustrukturierung ihres Gemeindebezuges ebenso wie die Neuausrichtung der Qualifikationsprofile für ihre Mitarbeitenden.«

Theologische Fakultäten und kirchliche Hochschulen

In diesem Abschnitt schlägt das Impulspapier unter anderem vor, »Fragen der Nachhaltigkeit auf allen Ebenen und in allen Disziplinen theologischer Forschung und Lehre zu bearbeiten. Zugleich würde die Auseinandersetzung mit Naturwissenschaft und Theologie zu einer zentralen Aufgabe der Fundamental- beziehungsweise systematischen Theologie. Dies hat unmittelbar Konsequenzen für Forschung und Lehre. Zu ihnen zählt die Notwendigkeit, Professuren zu Themenbereichen der Nachhaltigkeit einzurichten und entsprechende Forschungsvorhaben zu finanzieren. Ein Zertifikat in Theologie und Nachhaltigkeit könnte für ein Schwerpunktstudium zu Fragen gesellschaftlicher Transformationsprozessen und Nachhaltigkeit eingerichtet werden.«

Theologische Fakultäten und kirchliche Hochschulen könnten »kirchliche Praxis und kirchliche Experimentierfelder theologisch qualifizieren und orientieren und dabei selbst zu Reallaboren werden. Hierzu gehört auch die Erprobung, wie wissenschaftliche Einrichtungen in neuer Weise außerwissenschaftliche Akteure – von kirchenleitenden Gremien bis hin zu Gemeinden und Gruppen, von Akademien bis hin zu Partnern aus der Ökumene und der Weltkirche – an ihren Suchprozessen beteiligen können.«

Kirchliche Wohlfahrtsverbände

Kirchliche Wohlfahrtsverbände haben sich bisher an Debatten über Herausforderungen im Anthropozän kaum beteiligt, obgleich sie wichtige kirchliche Akteure bei einer Mitgestaltung einer Kultur der Nachhaltigkeit wären. Dies betont das Impulspapier und führt unter

anderem aus: »Christliche Vorstellungen vom Guten Leben greifen Erfahrungen auf, die in Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege mit Krankheit, Alter und Sterben gemacht werden. Diese Erfahrungen bewahren Vorstellungen vom Guten Leben vor einem Abgleiten in falsche Ideale der Konsumgesellschaft. Die christliche Fürsorge für Menschen, die ihrer bedürfen, ist mehr als ein Beitrag zu einer *Care Economy*. Denn sie ordnet jenseits ökonomischer Zusammenhänge Menschen einander zu. Eine solche Kultur der Fürsorge birgt beträchtliches Transformationspotential. Dies auszuschöpfen, helfen neue Kooperationen von Kirchengemeinden und Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege, die caritatives und diakonisches Handeln wieder stärker mit dem Leben christlicher Gemeinden vor Ort verknüpfen.

Unter welchen Umständen können Unternehmen der kirchlichen Wohlfahrtspflege neue Formen ihrer Organisation und Arbeit entwickeln, die angesichts des wachsenden ökonomischen Druckes auf Einrichtungen des Gesundheitswesens und angesichts des demographischen Wandels Standards für den Umgang mit kranken, pflegebedürftigen und alten Menschen setzen, die vorrangig von einer Kultur der Fürsorge und nicht von betriebswirtschaftlichen Überlegungen geprägt werden? Dies ist aufgrund der hartnäckigen Pfadabhängigkeiten im Gesundheitswesen eine beträchtliche Herausforderung. Zu ihr gehört unter anderem die Frage, ob ein Finanzierungsmodell von Stiftungen, das der Zinslogik folgt, zukunftsträchtig ist [...]. Auch im Blick auf die erheblichen sozialpolitischen Herausforderungen einer Großen Transformation zur Nachhaltigkeit ist das Engagement der Wohlfahrtsverbände dringlich.«

Vorschläge für kirchliche Strukturreformen

»Der kirchliche Einsatz für eine Kultur der Nachhaltigkeit ist unverzichtbarer Teil ihrer Sendung, und transformativ zu sein, gehört zu ihrem Wesen [...]. Aus dieser Einsicht folgen Konsequenzen für kirchliche Strukturen und Organisationsformen, damit Kirchen auf allen Ebenen und in allen Sozialgestalten mit Entschiedenheit Wege zu einer Kultur der Nachhaltigkeit suchen und gehen können. Erforderlich sind Strukturen zur Verstetigung eines solchen Engagements.

So können in den Kirchen besondere Nachhaltigkeits-Fachgruppen, -Abteilungen und -Referate eingerichtet werden, die nach Möglichkeiten einer kirchlichen Mitgestaltung der sozialökologischen Transformation suchen, die Erprobung derselben begleiten und gewährleisten, dass diese Mitgestaltung allen kirchlichen Arbeitsbereichen als Querschnittsaufgabe aufgetragen ist. Auf diese Weise helfen diese Fachgruppen, Abteilungen und Referate, die Versäulung kirchlicher Arbeitsbereiche zu durchbrechen, da diese fragmentierte Sichtweisen verfestigt und systemischen Ansätzen entgegensteht.

Weiter und in Ergänzung zu solchen mit operativen Aufgaben betreuten Fachgruppen, Abteilungen und Referaten sind kirchliche Think-Tanks mit der Bearbeitung von Grundsatfragen im Themenfeld Theologie, Kirche, Nachhaltigkeit und kultureller Wandel zu beauftragen. Dabei sind Stellen für kirchliche Mitarbeitende erforderlich, deren Aufgabe das bloße Nachdenken ist: In einer Zeit, in der wir auf viele Fragen nach unserer konkreten

globalen Verantwortung noch keine ausreichenden Antworten haben, sind Orte des Nachdenkens von höchster praktischer Konsequenz, wenn sie Theorie und Praxis verknüpfen.

Kirchenleitendes Handeln bietet Möglichkeiten, das konsequente und prioritäre Eintreten für eine Kultur der Nachhaltigkeit in der Kirche zu verankern. So können zum Beispiel Visitationen oder die Steuerzuweisung an Kirchengemeinden für die Stärkung von Suchprozessen transformativer Praxis genutzt werden. Zugleich können kirchliche Fonds für Experimente und Reallabore eingerichtet werden, die es zum Beispiel Kirchengemeinden erlauben, neue Formen ihres Zusammenlebens und gesellschaftlichen Engagements ohne Erfolgswang zu erproben. Hierbei muss die Möglichkeit des Scheiterns bei der Notwendigkeit, die Gründe für dasselbe zu untersuchen, eingeräumt werden. Auch sonst können Kirchen Verfahren zur Ermutigung von Experimenten auf allen kirchlichen Ebenen und in allen kirchlichen Sozialgestalten entwickeln [...].

Wenn Kirchen auf solche Weise mit Entschiedenheit zu einer Kultur der Nachhaltigkeit aufbrechen, werden sie die Erfahrung machen, dass dieser Weg konfliktreich ist – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche. Dies erfordert die Bereitschaft, Konflikten nicht aus dem Weg zu gehen. Bei einer Konsultation des ÖRK zu Fragen der Klimagerechtigkeit in Budapest im November 2010 ermutigte der damalige Präsident des Lateinamerikanischen Rates der Kirchen, der anglikanische Bischof Julio Murray, die Vertreterinnen und Vertreter europäischer Kirchen zu entschlossenem Handeln und rief ihnen dabei zugleich zu: ›Are churches prepared to take a risk?‹ In der Tat ist der Weg zum systemischen Umbau von Wirtschaft und Gesellschaft auch für die Kirche riskant, doch Kirchen können dabei auf die Gegenwart Gottes vertrauen.«

Soweit die Auszüge aus dem Impulspapier des Ökumenischen Prozesses, das nach seiner Veröffentlichung Gegenstand von Beratungen mit und in kirchlichen Einrichtungen und Institutionen wurde. Ob aber die Vorschläge des Impulspapieres, und wenn ja, von wem und in welcher Form, aufgegriffen werden, war zum Zeitpunkt der Erarbeitung des Sammelbandes im Frühjahr 2018 noch offen.

Literatur

- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2015): »... damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen«. Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, Hannover.
- Ökumenischer Prozess (2017): Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse, Heidelberg [www.umkehr-zum-leben.de/fileadmin/user_upload/Impulspapier_OEP_Auflage_2.pdf; 24.07.2018].
- Osterhammel, J. (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München.
- World Council of Churches (2016): Globethics.net Offers a New Resource on Eco-Theology, Climate Justice and Food Security, darin: Manifesto for an Ecological Reformation of Christianity. The Volos Call March 2016 [www.oikoumene.org; 21.02.2017].

Wissenschaft und Bildung als Begleiter auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit

Mandy Singer-Brodowski, Eva Escher

Einleitung

Vor dem Hintergrund globaler Nachhaltigkeits Herausforderungen und der Erkenntnis, dass diese nicht allein durch technologische Innovationen bewältigt werden können, wird zunehmend eine Kultur der Nachhaltigkeit gefordert. Diese hat durch die jüngsten Bewegungen aus den christlichen Institutionen heraus auch in den theologischen Debatten zunehmend Resonanz gefunden, zum Beispiel durch die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus. Die Kirchen können zwar auf eine historisch lange Auseinandersetzung mit sozial-ökologischen Fragestellungen verweisen, allerdings werden aus ihr selten konkrete Handlungsempfehlungen für die Weiterentwicklung der christlichen Institutionen abgeleitet. Ein Blick auf die Auseinandersetzung der Wissenschaft mit dem Thema Nachhaltigkeit könnte dabei für sie eine inspirierende Quelle sein. Denn auch den Hochschulen kommt eine besondere Rolle in der Ausgestaltung und Erprobung von Nachhaltigkeit allgemein und einer Kultur der Nachhaltigkeit im Besonderen zu. Sie sollen durch die Stärkung transdisziplinärer und transformativer Forschung sowie des transformativen Lernens und Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) einen besonderen Beitrag zur Bewältigung globaler Nachhaltigkeitsprobleme leisten. Dafür haben sie in den vergangenen Jahren konkrete Formate und Formen entwickelt, von denen in dem Buch *Transformative Wissenschaft* (Schneidewind & Singer-Brodowski 2013) einige zusammengetragen wurden. Ein Brückenschlag zwischen Forschung und Lehre für Nachhaltigkeit und den christlichen Institutionen und Wertegefügen hat jedoch noch erhebliches Potenzial. In dem Artikel versuchen wir dieses Potenzial auszuloten und identifizieren dabei drei konkrete Ansatzpunkte für ein stärkeres Zusammenspiel von Wissenschaft und Kirche: erstens die transdisziplinäre und transformative Forschung in Kooperation mit Gemeinden, zweitens eine BNE und transformatives Lernen im Bildungsauftrag der christlichen Institutionen und drittens Orte der Wissenschaft und des christlichen Glaubens als Transformationslabore.

Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit aus christlicher Perspektive

In der bisherigen Diskussion über die Bewältigung globaler Herausforderungen der Nachhaltigkeit dominieren vielfältige technologische Ansätze und grüne Machbarkeitsszenarien. Zwar wird Kultur als wesentlicher Bestandteil der Nachhaltigkeitsdebatte verhandelt (Stol-

tenberg 2010), der ökologische, ökonomische und soziale Aspekte ergänzen soll. Dennoch scheint nach wie vor weitgehend unklar, welche Bedeutung diese kulturelle Dimension hat, und vor allem, wie sie gestärkt werden soll und welche Rolle den Kirchen als großen Kulturträgern in diesem Zusammenhang zukommt.

Das Impulspapier *Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit* (Ökumenischer Prozess 2017) bietet zahlreiche Impulse, sich aus christlicher Perspektive der Verantwortung einer sozial-ökologischen Transformation zu stellen, und plädiert für eine »spirituelle Neuorientierung, für die Kirche und Glaubende sich öffnen« (ebd., S. 8). Denn der für eine große Transformation notwendige kulturelle Wandel kann nicht direkt geplant werden. Es gibt zwar immer mehr Bewegungen, die eine Kultur der Nachhaltigkeit befördern (etwa in Form der vielfältigen Modelle des Tauschens und Teilens), doch diese allein können sich nur schwer gegen die Dynamik der dominierenden Wirtschafts- und Gesellschaftstendenzen, die an Wachstum und Fortschritt orientiert sind, durchsetzen. Daher braucht es eine gemeinsame Koalition progressiver Kräfte, die eine »Häufigkeitsverdichtung von Veränderungen« (Osterhammel 2009, S. 115) wahrscheinlicher werden lässt.

In einer Kultur der Nachhaltigkeit sind daher vor allem die Narrative, die eine Gesellschaft prägen und ihr Orientierung geben, wichtig. Dabei haben Narrative Einfluss auf die Praxis, die Praxis wiederum prägt auch Narrative. Der Reichtum christlicher Bilder, Metaphern und Erzählungen bietet ein enormes Potenzial für Narrative, die einer anderen Logik folgen.

Für die christlichen Glaubensgemeinschaften hat dies besonders eindrücklich Papst Franziskus mit seiner Enzyklika *Laudato si'* thematisiert. Er plädiert für eine Kultur der Genügsamkeit, Achtsamkeit und Verbundenheit mit Gott, der Menschheit und der Schöpfung, die keinen Verzicht im Sinne von Entbehrung bedeutet, sondern eine Kultur des Lebens in Fülle. Ein nachhaltiger Lebensstil in Genügsamkeit und Demut sei kein armer Lebensstil, sondern ein Lebensstil, der reich an Sinn und Lebensqualität ist: »Die christliche Spiritualität schlägt ein anderes Verständnis von Lebensqualität vor und ermutigt zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil, der fähig ist, sich zutiefst zu freuen, ohne auf Konsum verlassen zu sein.« (Papst Franziskus, *Laudato si'* [künftig LS], Ziffer 222)

Aus Sicht der Nachhaltigkeitsforschung wird die Enzyklika als Meilenstein in der katholischen Geschichte bewertet, weil die »Schöpfungsverantwortung des Menschen als moralischer Imperativ behandelt wird und nicht als technischer, der die Schadensfolgen vermeiden will« (Ott & Sachs 2015, S. 135). Sie bestärkt diejenigen Theologen und Theologinnen, die sich in Forschung und Lehre der Schöpfungstheologie zuwenden, dennoch erscheint eine stärkere Auseinandersetzung mit diesem Forschungsdesiderat in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen nicht nur wünschenswert, sondern aufgrund der Brisanz des Themas überaus dringlich.

In den Kirchen gibt es zwar schon eine lange Auseinandersetzung mit der schöpfungstheologischen Perspektive, wie dies beispielsweise der konziliare Prozess *Justice, Peace and Integrity of Creation*, der 1983 von der sechsten Vollversammlung des ÖRK ausgerufen wurde, zeigt. Vielfältige Gruppen und Bewegungen bemühen sich darum, ihre christliche

Schöpfungsverantwortung wahrzunehmen und einen schöpfungsgemäßen Lebensstil zu führen, dennoch scheint die schöpfungstheologische Verantwortung in weiten Bereichen des Christlichen nicht hinreichend reflektiert und nicht grundlegend im Denken und Handeln der einzelnen Akteure verankert zu sein. Anhand des bekannten Kunstwerks Die Erschaffung des Adam von Michelangelo illustrierte der evangelische Theologe Müller-Fahrenholz bereits 1993 zwei Missverständnisse über Gott und die Schöpfung: Gott hat sich nach Vollendung des Schöpfungswerks in den Himmel zurückgezogen und der Mensch ist nun der Herrscher der Welt (Müller-Fahrenholz 1993, S. 43). »Dies ist das Missverständnis, das dann auch zu der Annahme verleitet hat, die Schöpfung könne getrost ihren eigenen Grenzen überlassen, ihre Lebewesen, Früchte und Tiere dürften nach Gutdünken und Belieben benutzt werden. Eigentlich wichtig aber sei nur jene zweite Aktivität Gottes nämlich die Geschichte des Heils der Menschheit.« (Ebd., S. 44) Müller-Fahrenholz verdeutlicht, dass es ein Ungleichgewicht im christlichen Denken gibt, das die Sorge um das Seelenheil so wichtig nimmt, dass die Schöpfung nur der Hintergrund, die Bühne ist, auf der sich die Heilsgeschichte abspielt.

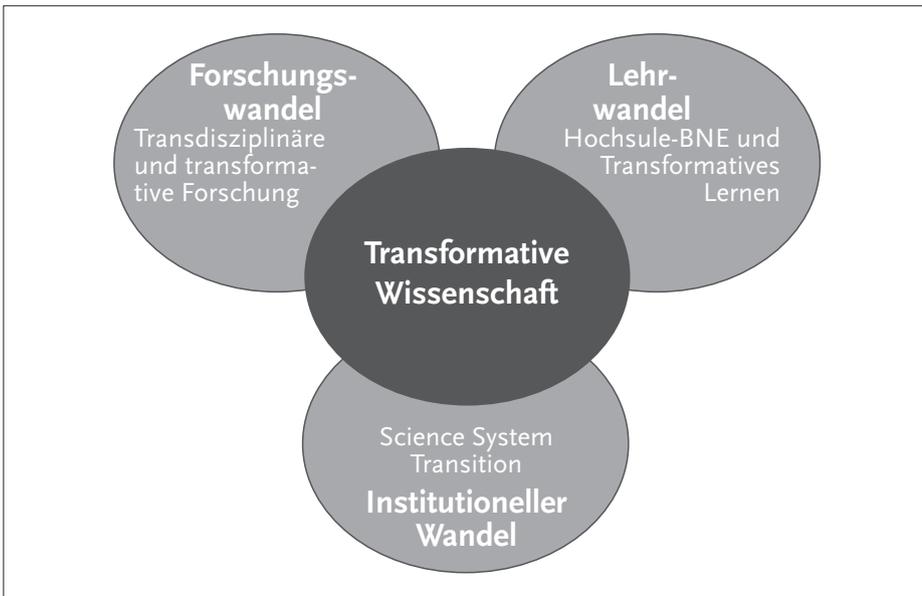
Mit der Enzyklika *Laudato si'* hat Papst Franziskus nun die christlich-theologische Perspektive auf die ökologische Krise entfaltet und verdeutlicht, dass beide Aspekte, das Wohl der Schöpfung und ihrer Geschöpfe und das Heil der Menschen, aufs engste miteinander verbunden sind. Dies ist zwar theologisch kein neuer Ansatz, doch die Enzyklika hat sowohl innerhalb der Kirchen als auch darüber hinaus eine breite Resonanz und Öffentlichkeit erzeugt. Papst Franziskus rezipiert in seiner Schrift nicht nur den aktuellen Stand der Klimaforschung, sondern kritisiert darüber hinaus ein stark auf kapitalistische Grundannahmen ausgerichtetes Denken innerhalb heutiger Gesellschaften scharf. Er macht dabei auch deutlich, dass die ökologische Krise im Zusammenhang mit der sozialen und kulturellen Krise betrachtet werden muss, und plädiert für einen Ansatz der ganzheitlichen Ökologie. Er betont, dass sich die Unversehrtheit der Ökosysteme und die Unversehrtheit des menschlichen Lebens gegenseitig bedingen (LS, Ziffer 224). Die Enzyklika verdeutlicht, dass dies ein drängendes Problem ist, dessen Lösung sich nicht weiter aufschieben lässt; dabei kritisiert der Text auch klar die globalen ausbeuterischen Wirtschaftsstrukturen und die unmenschlichen, unökologischen Dynamiken des Kapitalismus. Papst Franziskus weist darauf hin, dass sich die Menschheit ändern muss. Er sieht darin eine große erzieherische, spirituelle und kulturelle Aufgabe.

Möchten die christlichen Glaubensgemeinschaften diese Aufgabe einer sozial-ökologischen Transformation aktiv annehmen, bedeutet das jedoch auch eine umfassende Transformation ihrer eigenen Routinen, Orte und Institutionalisierungsformen. Hierfür kann ein Blick in andere gesellschaftliche Institutionen inspirierend sein. Die Wissenschaft hat in den letzten Jahren spannende Pfade zur Selbsttransformation in Richtung Nachhaltigkeit beschritten, von denen Kirche und Theologie lernen können.

Transformative Wissenschaft

Mit dem Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen aus dem Jahr 2011 (WBGU 2011) wurde die Debatte um sozial-ökologische Transformationen angefeuert. Der WBGU beschreibt dabei die erforderlichen Transforma-

tionen als wissenschaftsgetriebene, aktiv zu gestaltende Prozesse, die »tiefgreifende Änderungen von Infrastrukturen, Produktionsprozessen, Regulierungssystemen und Lebensstilen sowie ein neues Zusammenspiel von Politik, Gesellschaft, Wissenschaft und Wirtschaft« umfassen (ebd., S. 1). In ihr seien »Pioniere des Wandels« zentral, die mit neuen Entwicklungsmöglichkeiten experimentieren und diese vorantreiben. Diese gesellschaftlichen Transformationsprozesse brauchen wiederum wissenschaftliche Institutionen, die sie analysieren, begleiten und auch explizit befördern. Da der aktuelle Wissenschaftsbetrieb jedoch stärker auf die Steigerung des scientific impact ausgerichtet ist denn auf die Unterstützung sozial-ökologischer Transformationsprozesse, wurde in dem Buch *Transformative Wissenschaft* (Schneidewind & Singer-Brodowski 2013) ein Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem gefordert. Ausgehend von dem Verständnis einer transformativen Forschung (WGBU 2011), kann die Transformative Wissenschaft als Katalysator gesellschaftlicher Veränderung, als Plattform für eine systematische Wissensintegration und als Reflexionsort dynamischer Veränderungsprozesse gesehen werden (Schneidewind & Singer-Brodowski 2013, S. 69). Im Rahmen der Transformativen Wissenschaft werden dabei



Drei Bereiche der Transformativen Wissenschaft

(Quelle: Schneidewind & Singer-Brodowski 2013, S. 124, leicht angepasst)

vor allem drei Perspektiven als relevant erachtet, wie die folgende Abbildung illustriert: Erstens eine transdisziplinäre und transformative Forschung für Nachhaltigkeit, die sich gesellschaftlichen Problemlagen annimmt und aktiv zu ihrer Lösung beiträgt, zweitens eine Hoch-

schulbildung für nachhaltige Entwicklung, die Studierende als zukünftige Entscheidungsträgerinnen und -träger und change agents für den Wandel befähigt, und drittens wissenschaftliche Institutionen, die sich nicht als elitäre Elfenbeintürme darstellen, sondern sich gegenüber gesellschaftlichen Akteuren und Diskursen öffnen und sie engagiert mitgestalten. Im Folgenden sollen alle drei Aspekte näher beleuchtet werden.

Transformative Forschung für Nachhaltigkeit

Die erste Säule der Transformativen Wissenschaft ist der Forschungswandel. Im Rahmen der transdisziplinären Forschung (Jahn et al. 2012; Lang et al. 2012; Heinrichs & Michelsen 2014) geht es zunächst um die Integration wissenschaftlicher Wissensformen und praktischen Wissens auf Augenhöhe – sie will nicht nur wissenschaftlich abgesichertes Wissen produzieren, sondern zielt darauf, »sozial robustes«, also praktisch anschlussfähiges Wissen zu generieren. Dabei nimmt die Partizipation von Praxispartnerinnen und -partnern in der Definition von Forschungsfragen, dem Design von Forschungsprojekten und der Beteiligung im Ergebnistransfer (einschließlich der Aufbereitung von Forschungsergebnissen für die Praxis wie Politikempfehlungen oder Lehrmaterialien) eine wichtige Rolle ein. In der transdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung werden unterschiedliche Wissensformen unterschieden, die es zu fördern und integrieren gilt (CASS & ProCLIM 1997): Systemwissen analysiert ökologische und soziale Systeme mit dem Ziel, ihre Wechselwirkungen besser zu verstehen; Orientierungswissen beinhaltet Wertvorstellungen und moralische Leitlinien; schließlich gibt das Transformationswissen Auskunft darüber, welche vielfältigen Transformationsstrategien möglich und wirksam sind, um zu der Gestaltung nachhaltiger Gesellschaften beizutragen. In ihrer Gesamtheit trägt die Integration verschiedener Wissensformen im Rahmen einer transdisziplinären Forschung dazu bei, konkrete politische und gesellschaftliche Strategien – beispielsweise zum Nutzungsverhalten des öffentlichen Nahverkehrs in Städten – besser zu verstehen und eine Kultur der Nachhaltigkeit zu unterstützen.

In der transformativen Forschung steht zusätzlich die Intervention von Forschenden in gesellschaftlichen Transformationsfeldern im Vordergrund. Hier geht es um die Initiierung von Diskursen, die Organisation von Workshops und die Begleitung von Stakeholderprozessen, die wiederum forschend analysiert werden. Reallabore sind dabei eine Konkretisierung der transformativen Forschung. Sie werden als »wissenschaftlich konstruierte Räume einer kollaborativen Nachhaltigkeitsforschung mit Interventionscharakter« (WBGU 2016, S. 542) definiert und orientieren sich an den Prinzipien der transdisziplinären Forschung. »Im Fokus steht dabei, über Experimente Lösungen für Nachhaltigkeits Herausforderungen zu entwickeln und zu testen sowie eine Transformation und die ihr zu Grunde liegenden Dynamiken vertieft zu verstehen.« (Schäpke et al. 2017, S. 3)

Bildung für nachhaltige Entwicklung und Transformatives Lernen

Der Lehrwandel oder die Hochschulbildung für nachhaltige Entwicklung stellt die zweite Säule einer Transformativen Wissenschaft dar. Da Studierende in vielen Fällen künftige Entscheidungsträgerinnen und -träger sind, sollen sie heute bereits als change agents für eine nachhaltige Entwicklung befähigt werden. Problemstellungen der sozial-ökologischen

Transformation sind jedoch komplex und mitunter voller Zielkonflikte und unsicherer Wissensbestände. Daher wird empfohlen, die Studierenden in real-world settings (Brundiers et al. 2010) konkret an Lösungsmöglichkeiten arbeiten zu lassen und damit ihre Problemlösefähigkeit und Gestaltungskompetenz (de Haan 2008) in konkreten Veränderungsprozessen zu schulen. Uwe Schneidewind hat dafür das Konzept einer Transformative Literacy (Schneidewind 2013) geprägt. Transformative Literacy kann verstanden werden als Fähigkeit, gesellschaftliche Veränderungsprozesse lesen und neu schreiben zu können (Schneidewind & Singer-Brodowski 2014). Neben den disziplinären, theoretisch begründeten Fachkompetenzen der Studierenden geht es also vor allem um den Aufbau fachübergreifender Schlüsselkompetenzen zur Gestaltung eines nachhaltigen Wandels (Wiek et al. 2011).

Zur Förderung solcher Kompetenzen braucht eine Hochschulbildung für nachhaltige Entwicklung spezifische didaktische Umsetzungsformen, wie zum Beispiel ein projekt- oder forschungsorientiertes Lernen in Kooperation mit hochschulexternen Partnern, das gleichzeitig einen hohen Anteil an selbstorganisierten Lernprozessen beinhaltet (Singer-Brodowski 2016a). Auch das Engagement in studentischen Initiativen für Nachhaltigkeit an den jeweiligen Hochschulen kann solche Lernprozesse jenseits der Seminarräume und Hörsäle entscheidend befördern.

Im Kern geht es damit in der Bildung für nachhaltige Entwicklung an Hochschulen auch um eine Emanzipation der Lernenden und um ein transformatives Lernen (Singer-Brodowski 2016b) oder transformatorische Bildungsprozesse, also um die Suche nach anderen Figuren des Selbst- und Weltverhältnisses (Koller 2013). Hartmut Rosa beschreibt diese Form der Bildung als eine Weltbeziehungsbildung durch Resonanz (Rosa 2016). Besonders junge Lernende erfahren ökologische und soziale Krisen in Zeiten der Digitalisierung so nah wie nie zuvor. Allerdings fehlt ihnen häufig das Gefühl der Selbstwirksamkeit, zur Veränderung dieser komplexen Krisen beitragen zu können (Michelsen et al. 2011, S. 89). Die Perspektive der Weltbeziehungsbildung durch Resonanz rückt die Lernenden mit ihren Selbst- und Weltbeziehungen in den Fokus: »Welche Beziehung haben sie zur Natur, zu den ›Anderen‹, die vorher fremd waren und auf einmal Nachbarn sind, aber auch zu sich selbst? BNE [...] als Weltbeziehungsbildung im Modus der Resonanz würde den Selbst- und Weltbeziehungen gemeinsam mit Lernenden nachgehen, ihre Ursprünge erspüren und daraus Wege des Empowerments und der politischen Partizipation ableiten.« (Singer-Brodowski in Vorbereitung) Dafür kann besonders studentisches Engagement auf dem Campus ein idealer Rahmen sein. Gelingt es Studierenden, ihre eigenen Hochschulen zu transformieren (beispielsweise durch die Initiierung von Nachhaltigkeitsseminaren oder die Erstellung eines Nachhaltigkeitsberichts), können sie die eigene Selbstwirksamkeit erhöhen. Dies ist wiederum eine ideale Vorbereitung für ein berufliches oder ehrenamtliches Engagement in gesellschaftlichen Transformationsprozessen auch nach dem Studium. Dafür braucht es nicht nur eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Fragestellungen der Nachhaltigkeit, sondern einen klaren Blick auf die Lernprozesse der Individuen und die wechselseitige Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen im Zeichen der Nachhaltigkeit. Wenn Hochschulen

so den Rahmen schaffen, neben der Förderung der Schlüsselkompetenzen auch eine Weltbeziehungsbildung im Modus der Resonanz zu ermöglichen, haben Studierende das Potenzial, eine Kultur der Nachhaltigkeit zu verinnerlichen und zu den Pionieren des Wandels zu werden, die aktuelle sozial-ökologische Transformationsprozesse brauchen.

Hochschulen als Transformationsorte

Als dritte Säule der Transformativen Wissenschaft wird der institutionelle Wandel gesehen. Dieser umfasst nicht nur die Einführung eines Nachhaltigkeitsmanagements und die nachhaltige Beschaffung an den einzelnen Hochschulen, sondern die *Governance*-Strukturen aller wissenschaftlichen Institutionen – also auch die Institutionen der Forschungsförderung oder die wissenschaftspolitischen Gremien. Anspruch der Transformativen Wissenschaft ist es, diese wissenschaftlichen Institutionen so zu gestalten, dass sie die Anforderungen einer sozial-ökologischen Transformation entsprechend aufgreifen und bearbeiten können.

Gerade Hochschulen können dabei selbst als Reallabore und Transformationsorte fungieren, in denen forschend und lernend mit konkreten Veränderungsschritten in Richtung Nachhaltigkeit experimentiert wird. Hervorragende Beispiele dafür sind die Leuphana Universität Lüneburg oder die Hochschule für nachhaltige Entwicklung in Eberswalde. Beide Hochschulen haben Nachhaltigkeit in ihrem Profil verankert und suchen strategisch Wege, wie sie Nachhaltigkeitsaspekte in Forschung, Lehre und Campusmanagement integrieren können, um so sukzessive Nachhaltigkeit in die »DNA« ihrer Organisationen einzuschreiben. Dies beinhaltet auch die systematische Kooperation mit lokalen oder überregionalen hochschulexternen Partnern aus Wirtschaft, Zivilgesellschaft und Politik. Beispielsweise kann die Photovoltaikanlage auf dem Seminargebäude in enger Kooperation mit der regionalen Energiegenossenschaft geplant und umgesetzt werden. Oder Hochschulen können Veranstaltungsformate entwickeln, in denen Themenstellungen der sozial-ökologischen Transformation öffentlich debattiert werden.

Die Transformative Wissenschaft hat mit ihren drei Bereichen zahlreiche Formate und Pfade für die Transformation der wissenschaftlichen Institutionen in Richtung Nachhaltigkeit analysiert. Welches Potenzial diese Formate auch für die christlichen Glaubensgemeinschaften und die Kirchen haben, wollen wir im Folgenden ausloten.

Christliche Glaubensgemeinschaften und ihr Potenzial für das Aufgreifen sozial-ökologischer Transformationen

Aus pastoraltheologischer Perspektive lässt sich die Kirche durch ihre vier Grundvollzüge beschreiben. Gott hat sein Volk, das Volk Gottes, in der Kirche zusammengerufen, sie lebt in seiner Schöpfung aus der Kraft des Heiligen Geistes und ist berufen, das Heil allen Menschen zu bringen. Dieses Kirchesein verwirklicht sie in vier Grundvollzügen: der Gottesbegegnung, der Gemeinschaft, der Weltverantwortung und der Verkündigung. Christinnen und Christen

glauben an einen Gott, der für die Menschen da ist. Jeder Mensch ist von Gott geschaffen und hat so von Anfang an von Gott her eine Gottesbeziehung. »Seine Gnade geht all unserem Tun und all unserem Glauben voraus. Er ist Begegnung.« (Widl 1997, S. 36)

Die Kirche versucht in ihrem Glauben, Gott antwortend zu begegnen. Eine sich entfaltende Kirche lässt die Liebe Gottes erfahrbar werden und ermöglicht so Gottesbegegnung. Gott hat die Menschen als sein Volk, als Gemeinschaft berufen. Durch Jesus haben die Christen gelernt, ihn Vater zu nennen. »Er hat seine Jünger Brüder und Schwestern geheißt und sich selbst als unseren Bruder bezeichnet. Weil wir Gott zum Vater und Jesus zum Bruder haben, sind wir alle Geschwister.« (Ebd., S. 37) Die Gemeinschaft der Kirche gleicht demnach mehr der einer Familie, als der eines Freundeskreises. Es gibt gemeinsame verbindende Wurzeln und eine geteilte Geschichte. »Kirche ist Kirche für die Menschen.« (Ebd.)

Sie ist nicht da, um sich um sich selbst zu kümmern, sondern um Werkzeug für das Heil Gottes in der Welt zu sein. Daher hat sie Verantwortung für das gesellschaftliche Leben und den Alltag der Menschen. »In ihm ist das Heil Gottes wirklich und erfahrbar – oder gar nicht. Jedes feierliche Zeichen für das Wirken Gottes ist nur so wertvoll wie die Erfahrung, dass sein Heil wirklich ist – wie das feierliche Zeichen der Hochzeit nur so wertvoll ist, als die Liebe der Eheleute trägt.« (Ebd.) Erfahrungen des Heils und der Liebe mitten im Leben sind vom Geist Gottes durch und mit den Menschen gewirkt.

Die Kirche ist nicht nur das Werkzeug Gottes, sie ist auch Zeichen; das heißt ihre Aufgabe ist es, sichtbar zu machen, dass und wie Gott wirkt. »Besonders in der modernen Welt, der die Funktion so selbstverständlich und der Sinn so flüchtig ist, braucht es die Kirche. Sie erzählt verlässlich und beständig von dem Sinn, den das Leben und die Geschichte, der Alltag, das Leiden und das Fest vor Gott und für den Menschen hat. Sie verkündigt, weil das Ereignis erst durch die Deutung zur Erfahrung wird.« (Ebd., S. 37f.) Verkündigung wird dort fruchtbar, wo sie aus echter Ergriffenheit und Freude geschieht, ohne zu vereinnahmen, und ist keinesfalls nur im Sinne von Predigt zu verstehen, sondern überall dort zu sehen, wo Christen in Worten und Taten ihren Glauben und die lebensverändernde Kraft dieses Glaubens bezeugen.

In den vier Grundvollzügen entwickelt die Kirche ihr Wirken in der Welt. Die sozial-ökologischen Herausforderungen der Gegenwart verlangen auch von der Kirche, sich in der Dimension aller Grundvollzüge das Thema zu Eigen zu machen. Dabei sollten sich Christinnen und Christen in den Glaubensgemeinschaften einerseits des geistigen Horizonts bewusst werden und andererseits im konkreten weltlichen Tun Verantwortung übernehmen.

Christinnen und Christen glauben, dass mit Jesus Christus eine neue Zeit angefangen hat, die sie auf das Reich Gottes verpflichtet: »Er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,14b–15) Dabei geht es nicht um eine ferne Utopie, sondern um ein verantwortungsvolles und (geist-)erfülltes Leben in der Gegenwart. Die Grundlagen dafür finden sich im Liebesgebot und in der Bergpredigt. Der Apostel Paulus hat dazu geschrieben: »Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei, sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist.« (Röm 14,17) Vor dem Hintergrund der wechselsei-

tigen Beeinflussung sozialer und ökologischer Krisen gewinnt besonders der Anspruch der Gerechtigkeit eine neue Aktualität und Brisanz. Neben einer notwendigen Verteilungsgerechtigkeit geht es in unserer Gesellschaft, aber besonders auch bezogen auf die globalen Konflikte, im Wesentlichen um Beteiligungsgerechtigkeit. Wo Gerechtigkeit gesucht wird, kann Frieden sein.

»Der Frieden der Bibel ist ›shalom‹, d.h. ein Leben in Fülle. Zum Frieden gehört also jene Phantasie der Liebe, die den eigenen Vorteil und die eigenen Vorstellungen nicht zum Maßstab des Möglichen macht, die alles ersehnt und sich letztlich auch mit wenig zufrieden gibt, die einfallreich das Schöne und Gute schafft und im Ernstfall die Entschiedenheit aufbringt, um das Nötige zu tun.« (Wildl 1997, S. 43)

Aus Gerechtigkeit und Frieden erwächst Freude, wahre Freude, die ihre Strahlkraft von Gott her gewinnt. Sie ist Gabe Gottes im Heiligen Geist. Wo Christinnen und Christen in und aus diesem Geist leben, gewinnt ihr Christsein prophetische Kraft. Die christlichen Glaubensgemeinschaften haben daher mit ihren geistigen Wurzeln und den vier Grundvollzügen der Kirche ein enormes Potenzial für ein stärkeres Engagement in den anstehenden sozial-ökologischen Transformationsprozessen. Wenn sie dieses Potenzial auch für eine umfassende Transformation ihrer eigenen Routinen, Orte und Institutionalisierungsformen nutzen können, kann die Nachhaltigkeitstransformation der Hochschulen wertvolle Impulse geben, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Was können die Kirchen von der Transformativen Wissenschaft lernen?

Wissenschaft, Zivilgesellschaft und kirchliche Organisationen haben in der Vergangenheit kraftvolle Diskursallianzen geschmiedet und sind gemeinsam für eine sozial-ökologische Transformation eingetreten. Bereits auf der zentralen UN-Konferenz in Rio de Janeiro haben sie sich im Schulterschluss für eine Verbindung von Umwelt- und Entwicklungszielen engagiert und damit die Nachhaltigkeitsdebatte entscheidend geprägt. Mit den Studien zum Zukunftsfähigen Deutschland (BUND & Misereor 1996; BUND et al. 2008) haben sie diese Allianz erneuert und einen breiten Diskurs über notwendige gesellschaftliche Transformationsprozesse in Deutschland initiiert. Auf dem Transformationskongress im Jahr 2012 anlässlich der Rio+20 Konferenz wurde dieses Bündnis wiederum öffentlich sichtbar, in dem der DGB, das Sozialwissenschaftliche Institut der Evangelischen Kirchen in Deutschland, die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Brot für die Welt und der Deutsche Naturschutzring als Hauptveranstalter auftraten. Aktuell scheint die Bündnisfähigkeit der großen zivilgesellschaftlichen Organisationen und der christlichen Glaubensgemeinschaften jedoch stärker von Partikularinteressen überlagert zu sein.

Dabei haben besonders die Kirchen eine Schlüsselrolle in der Gestaltung der sozial-ökologischen Transformation. Die Kirchen verfügen über die Reich-Gottes- und die schöpfungstheologische Perspektive über einen großen Schatz an Sinngebungsangeboten und Deutungsmustern, die einen nachhaltigen Lebensstil befördern und damit zu einer Kultur der Nachhaltigkeit beitragen können, beispielsweise durch ihre Vielfalt an Metaphern und Narrativen und ihr spezifisches Zukunftswissen (Ökumenischer Prozess 2017, S. 33). Dies geht weit über herkömmliche kirchliche Aktivitäten

(auf Veranstaltungen fair gehandelte Produkte anbieten oder durch Spendenaktionen zu einem Bewusstsein für globale Missstände sensibilisieren und konkret Projekte der sozialökologischen Transformation finanziell unterstützen) hinaus. Im Folgenden möchten wir daher diese Ansätze erweitern und vor dem Hintergrund der Veränderungsansätze, die in der Transformativen Wissenschaft dargelegt sind, weitere Impulse vorschlagen.

Transdisziplinäre und transformative Forschung in Kooperation mit Gemeinden

Wird die Idee der transdisziplinären und transformativen Forschung an die theologischen Diskussionen und christlichen Kirchen als Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaft herangetragen, lassen sich interessante Anregungen hinsichtlich der Kooperation von empirischer Forschung und christlichen Gemeinschaften ableiten. Christliche Gemeinden können als Kooperationspartner in transdisziplinären und transformativen Forschungsprozessen agieren. Dabei können sie genau jenes Wissen beisteuern, das der Forschung in der Regel nicht systematisch zugänglich ist: das Orientierungswissen. Die Enzyklika *Laudato si'* belegt eindrücklich, welche normative und orientierende Kraft öffentliche Äußerungen aus der Kirche entfalten können. Mit ihrem Plädoyer für eine Kultur der Achtsamkeit und Genügsamkeit wurde sie auch in Kreisen (etwa sozial-ökologischer Aktivistinnen und Aktivistinnen, Nachhaltigkeitsforscherinnen und Nachhaltigkeitsforscher) wahrgenommen, die sonst einer Beschäftigung mit theologischen Fragestellungen distanziert gegenüberstehen. Dies macht einmal mehr die Suche nach Orten der Kultivierung dieses Orientierungswissens deutlich und verweist auf das hohe Potenzial, das in der Kooperation von christlichen Gemeinden und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Rahmen von transdisziplinären und transformativen Forschungsprozessen steckt. Gemeindemitglieder könnten zum Beispiel das Design von Forschungsprojekten im Kontext sozial-ökologischer Fragestellungen mitdiskutieren und die Ergebnisse mit verbreiten. Geeignete Themenstellungen sind dafür reichlich vorhanden und berühren im Kern auch die Interessen der Gemeindemitglieder, zum Beispiel die Energiearmut, der Aufbau lokaler Netzwerke für bio-regional-fairen Konsum oder die Mobilitätswende in den Städten und in ländlichen Regionen. Dabei kann die christliche Perspektive im Hinblick auf das Orientierungswissen besonders grundlegende (zum Beispiel schöpfungstheoretisch inspirierte) Fragen und Anregungen zum Wert der zu schützenden Ökosysteme oder zur notwendigen Solidarität mit Menschen aus den Ländern des Globalen Südens beisteuern und damit für Forschungsprojekte die motivationalen Fragen zur Initiierung und Gestaltung sozial-ökologischer Transformationsprozesse stärker in den Mittelpunkt rücken.

Im Kontext einer transdisziplinären und transformativen Forschung spielen jedoch auch die interdisziplinären Brückenschläge zwischen den empirischen Natur- und Sozialwissenschaften und den theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen eine wesentliche Rolle (Ökumenischer Prozess 2017, S. 43). Ein konkreter Vorschlag zur Initiierung eines solchen Brückenschlags ist die Organisation von ökumenischen Symposien, auf denen grundlegende Fragen diskutiert werden können, beispielsweise: »Welche theologischen Positionen und Einsichten sind für die Debatten über das Anthropozän und über die Notwendigkeit

einer Großen Transformation zur Nachhaltigkeit relevant? Was bedeuten umgekehrt die globalen Herausforderungen im Anthropozän für Schöpfungstheologie und Ekklesiologie?« (Ebd.) Ein weiteres gutes Beispiel gelingender Interdisziplinarität ist im Kontext des Projekts Transformationsstudien entstanden. Hier wird – in Forschung und Lehre – der Versuch unternommen, öffentliche Theologie und Soziale Arbeit (mit Schwerpunkt Sozialraumarbeit) zu verbinden.¹ Gelingt es den christlichen Gemeinden und den theologischen Fakultäten, sich stärker in den Fragen der transdisziplinären und transformativen Nachhaltigkeitsforschung zu engagieren, werden sie auch einem schöpfungstheologisch begründeten Auftrag, als Kirche Zeichen und Werkzeug Gottes zu sein, besser gerecht.

BNE und transformatives Lernen im Bildungsauftrag der christlichen Institutionen

Vor allem die christlich geprägten Verbände für entwicklungspolitische Fragestellungen haben den Diskurs um eine Bildung für nachhaltige Entwicklung (die vor allem aus einer naturwissenschaftlich geprägten Umweltbildung und -erziehung hervorgegangen ist) und das Globale Lernen (das sehr stark im interkulturellen Kontext der Eine-Welt-Bewegung verwurzelt ist) schon früh aufgegriffen und eine Vielzahl von Bildungsangeboten und -materialien entwickelt. Diese Bildungsarbeit kann vor dem Hintergrund von *Laudato si'* neue Impulse erfahren.

In der Enzyklika weist Papst Franziskus darauf hin, dass die Umwelterziehung heute nicht allein auf Wissensvermittlung angelegt ist. Inzwischen ist es zunehmend wichtig geworden, Mechanismen wie Individualismus, Fortschrittsdenken, Konsumismus oder Konkurrenz kritisch zu hinterfragen. Dies sieht er als notwendig an, um mehrdimensional ein ökologisches Gleichgewicht zu erlangen: »das innere Gleichgewicht mit sich selbst, das solidarische mit den anderen, das natürliche mit allen Lebewesen und das geistliche mit Gott. Die Umwelterziehung müsste uns darauf vorbereiten, diesen Sprung in Richtung auf das Mysterium zu vollziehen, von dem aus eine ökologische Ethik ihren tiefsten Sinn erlangt. Andererseits gibt es Erzieher, die fähig sind, pädagogische Wege einer ökologischen Ethik neu zu entwerfen, so dass sie tatsächlich helfen, in der Solidarität, der Verantwortlichkeit und der auf dem Mitgefühl beruhenden Achtsamkeit zu wachsen.« (LS, Ziffer 210) Die Enzyklika *Laudato si'* plädiert also für eine Vertiefung der Wert- und Sinnfragen in Bildungsangeboten, ähnlich wie das auch im Ansatz des transformativen Lernens und der Weltbeziehungsbildung von Hartmut Rosa angelegt ist. Sie erweitert damit tendenziell auch die Ansätze der Umweltbildung, der BNE und des Globalen Lernens.

An den theologischen Fakultäten finden diese Bildungsansätze bisher jedoch kaum Anklang. Dabei bietet besonders die Arbeit mit Studierenden eine interessante Schnittstelle zwischen dem Leben an der Hochschule und dem Gemeindekontext. Kristallisationspunkte dafür sind die studentischen Hochschulgemeinden, zusammengesetzt aus engagierten christlichen Studierenden aller Fakultäten.

¹ Nähere Informationen zum Projekt sind unter www.transformationsstudien.de zu finden.

Die Mitglieder dieser studentischen Gemeinden sind aufgrund ihres Alters oft besonders an Nachhaltigkeitsthemen interessiert. Umso besser können sie von den theologischen Lehrkräften an den Hochschulen unterstützt werden, Initiativen und Projekte für eine sozial-ökologische Transformation anzustoßen. Dies betrifft sowohl intellektuelle Auseinandersetzungen in den theologischen Seminaren als auch ihr Nachhaltigkeitsengagement jenseits der Auditorien.

Genauso wie Hochschulen ihre Studierenden allgemein in der Entwicklung von Schlüsselkompetenzen für die Nachhaltigkeitstransformation unterstützen können (beispielsweise durch projektorientierte Seminare oder die Anerkennung von ehrenamtlichem Engagement in Credit Points), können die theologischen Fakultäten nach Wegen suchen, wie sie die studentischen Impulse adäquat flankieren und befördern können. Weiterhin können Seminare stärker in Kooperation mit hochschulexternen Organisationen (zum Beispiel Nichtregierungsorganisationen mit Fokus auf Umwelt und Entwicklung) gestaltet werden.

Schließlich werden die Jugendlichen und jungen Erwachsenen in diesem Nachhaltigkeitsengagement Erfahrungen sammeln, die sie nach dem Studium, wenn sie sich an verschiedensten Stellen und in unterschiedlichsten Funktionen beruflich oder privat in den Glaubensgemeinschaften einbringen, nutzen können, um Impulsträgerinnen und Multiplikatoren auf dem Weg zu einer sozial-ökologischen Transformation zu sein.

Orte der Wissenschaft und des christlichen Glaubens als Transformations-Labore

Das Impulspapier des Ökumenischen Prozesses (2017) weist nicht zuletzt daraufhin, dass sich besonders die kirchlichen Gemeinden als Orte zur Erprobung einer christlich geprägten transformativen Praxis eignen. Denn neben einem stärkeren Engagement im Diskurs zu Nachhaltigkeitsthemen und in der Wissensvermittlung ist besonders die Erfahrung mit einer alternativen Lebenspraxis wichtig, die erlebbar macht, dass ein nachhaltiger, achtsamer Lebensstil und eine lebensdienliche Ökonomie möglich sind und Freude schenken. Die christlichen Gemeinden haben besondere Voraussetzungen, die der Entstehung einer solchen Kultur der Nachhaltigkeit förderlich sind: »Die eucharistische Gemeinschaft ermutigt zum Teilen von Fragen und Gewissheiten, Hoffnungen und Ängsten, Glauben und Zweifel, Nöten und Ressourcen. Eine solche Gemeinschaft auch im Alltag zu werden, ist ein Beitrag christlicher Gemeinden zur sozialökologischen Transformation. Entdecken christliche Gemeinden Perspektiven und Ausdrucksformen einer ›ökologischen‹ (Papst Franziskus) und ›transformativen‹ (ÖRK) Spiritualität neu und bestärken sie sich in dieser, wird ihnen die Kraft zur Transformation ihrer Gemeinschaft und ihrer Glieder zuwachsen.« (Ökumenischer Prozess 2017, S. 26) Gemeinden als Transformationslabore können eine sozial-ökologische Praxis also vor allem dadurch stärken, dass sie Orte des Austausches über Ängste und Hoffnungen schaffen und eine Kultur der Nachhaltigkeit konkret erfahrbar machen.

So können letztlich auch lebensdienliche Narrative entstehen und an Kraft gewinnen, die den mächtigen Narrativen der Konsumgesellschaft entgegenstehen. »Ihre Ausdrucksformen sind vielfältig und reichen vom gemeinschaftlichen ökumenischen Schöpfungslob

über ökumenische Exerzitien im Alltag bis hin zu Klage- und Gebetsgottesdiensten für die Erneuerung der Welt.« (Ebd.) Versuche einzelner Personen, der vorherrschenden Kultur zu widerstehen, können schnell überfordernd und entmutigend werden. Die Gemeinschaft der Christen kann helfen, das Gefühl von Überforderung und Ohnmacht gegenüber den globalen Herausforderungen beim Einzelnen zu überwinden. »Sie kann zum Lernort für die Einübung eines nachhaltigen Lebensstiles werden. Sie kann sich für strukturelle Voraussetzungen für einen solchen Lebensstil einsetzen, so zum Beispiel für ein nachhaltiges Mobilitätskonzept ihrer Kommune.« (Ebd., S. 26)

Papst Franziskus' Einschätzung solcher Bemühungen schenkt Hoffnung, Mut und Vertrauen: »Man soll nicht meinen, dass diese Bemühungen die Welt nicht verändern. Diese Handlungen verbreiten Gutes in der Gesellschaft, das über das Feststellbare hinaus immer Früchte trägt, denn sie verursachen im Schoß dieser Erde etwas Gutes, das stets dazu neigt, sich auszubreiten, manchmal unsichtbar. Außerdem gibt uns ein solches Verhalten das Gefühl der eigenen Würde zurück, führt uns zu einer größeren Lebenstiefe und schenkt uns die Erfahrung, dass das Leben in dieser Welt lebenswert ist.« (LS, Ziffer 212)

Literatur

- Brundiers, K.; Wiek, A.; Redman, C. L. (2010): Real world learning opportunities in sustainability. From classroom into the real world, in: *International Journal of Sustainability in Higher Education* 11 (4), S. 308–324. DOI: 10.1108/14676371011077540.
- BUND; Misereor (1996): *Zukunftsfähiges Deutschland*, Basel.
- BUND; Brot für die Welt Evangelischer Entwicklungsdienst (Hrsg.) (2008): *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt. Ein Anstoß zur gesellschaftlichen Debatte*, Frankfurt a.M.
- CASS; ProClim (Hrsg.) (1997): *Forschung zu Nachhaltigkeit und globalem Wandel. Wissenschaftspolitische Visionen der Schweizer Forschenden*, Bern.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge.
- Haan, G. de (2008): Gestaltungskompetenz als Kompetenzkonzept der Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Bormann, I.; Haan, G. de (Hrsg.): *Kompetenzen der Bildung für nachhaltige Entwicklung*, Wiesbaden, S. 23–43.
- Heinrichs, H.; Michelsen, G. (2014): *Nachhaltigkeitswissenschaften*, Berlin, Heidelberg.
- Jahn, T.; Bergmann, M.; Keil, F. (2012): Transdisciplinarity: between mainstreaming and marginalization, in: *Ecological Economics* 79, S. 1–10. DOI: 10.1016/j.ecolecon.2012.04.017.
- Koller, H.-C. (2011): *Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*, Stuttgart.
- Lang, D. J. et al. (2012): Transdisciplinary research in sustainability science. Practice, principles, and challenges, in: *Sustainability Science* 7 (1), S. 25–43. DOI: 10.1007/s11625-011-0149-x.
- Michelsen, G.; Grunenberg, H.; Rode, H. (2012): *Greenpeace Nachhaltigkeitsbarometer. Was bewegt die Jugend?*, Bad Homburg.
- Müller-Fahrenholz, G. (1993): *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*, Gütersloh.
- Osterhammel, J. (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München.
- Schäpke, N. et al. (2017): Reallabore im Kontext transformativer Forschung: Ansatzpunkte zur Konzeption und Einbettung in den internationalen Forschungsstand [epub.wupperinst.org/frontdoor/deliver/index/docId/6629/file/6629_Schaepeke.pdf; 03.06.2018].

- Ökumenischer Prozess (2017): Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse, Heidelberg [www.umkehr-zum-leben.de/fileadmin/user_upload/Impulspapier_OEP_Auflage_2.pdf; 03.06.2018].
- Ott, H. E.; Sachs, W. (2015): Wie viele Divisionen hat der Papst? Die Umwelt-Enzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik [epub.wupperinst.org/files/5998/5998_Ott.pdf; 03.06.2018].
- Rosa, H. (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Schneidewind, U. (2013): Transformative Literacy. Gesellschaftliche Veränderungsprozesse verstehen und gestalten, in: GAIA 22 (2), S. 82–86. DOI: 10.14512/gaia.22.2.5.
- Schneidewind, U.; Singer-Brodowski, M. (2013): Transformative Wissenschaft. Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem, Marburg.
- Singer-Brodowski, M. (2016): Studierende als GestalterInnen einer Hochschulbildung für nachhaltige Entwicklung. Dissertation, Berlin.
- Singer-Brodowski, M. (2016): Transformative Bildung durch transformatives Lernen. Zur Notwendigkeit der erziehungswissenschaftlichen Fundierung einer neuen Idee, in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 39 (1), S. 13–17.
- Singer-Brodowski, M. (in Vorbereitung): Von der Transformation von Selbst- und Weltverhältnissen zur Weltbeziehungsbildung, in: Venro (Hrsg.): Forum Globales Lernen.
- Singer-Brodowski, M.; Schneidewind, U. (2014): Transformative Literacy. Gesellschaftliche Veränderungsprozesse verstehen und gestalten, in: Forum Umweltbildung (Hrsg.): Jahrbuch Bildung für nachhaltige Entwicklung. Krisen und Transformationsszenarios, Wien, S. 131–141.
- Stoltenberg, U. (2010): Kultur als Dimension eines Bildungskonzepts für eine nachhaltige Entwicklung, in: Parodi, O.; Banse, G.; Schaffer, A. (Hrsg.): Wechselspiele. Kultur und Nachhaltigkeit: Annäherungen an ein Spannungsfeld, Berlin, S. 293–311.
- WBGU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten, Berlin.
- WBGU (2016): Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte. Hauptgutachten, Berlin.
- Widl, M. (1997): Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz.
- Wiek, A.; Withycombe, L.; Redman, C.L. (2011): Key competencies in sustainability. A reference framework for academic program development, in: Sustainability Sciences 6 (2), S. 203–218. DOI: 10.1007/s11625-011-0132-6.

Ökologische Transformation und alternative theologische Leitbilder für Nachhaltige Entwicklung – Verkürzungen traditionellen Entwicklungsdenkens und neue Lernchancen¹

Dietrich Werner

Ökologische Transformation und die Notwendigkeit eines alternativen Leitbilds von Entwicklung

Der 2017 von namhaften Wissenschaftlern veröffentlichte Bericht des Club of Rome (Weizsäcker & Wijkman 2017) hat auf eine Kernherausforderung der ökologischen Transformation aufmerksam gemacht, die auch in der von den Vereinten Nationen (UN) verabschiedeten Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung (SDG-Agenda) noch sehr unzureichend zum Ausdruck gebracht und konzeptionell durchdacht worden ist: Seine Kernthese richtet sich auf die Notwendigkeit einer Entkopplung von Wohlstandsentwicklung und Ressourcenverbrauch. Hemmungsloses und grenzenloses Wachstum funktioniert nur unter den Bedingungen einer »leeren Welt«, nicht aber mehr unter den Bedingungen einer »vollen Welt«, einer Welt, die durch Urbanisierung, Technisierung, Globalisierung und demographische Expansion die letzten Räume der ganzen Erde füllt. In dieser, der späten Moderne, das heißt im Anthropozän, bedeutet Wachstum nicht mehr automatisch besseres Leben, sondern könne schädlich sein: »Es genügt nicht, sich auf die verschiedenen Formen der Verschmutzung und des Rückgangs an Ökosystemen als Externalitäten zu beziehen. Der Übergang der Menschheit in eine »volle Welt« muss auch Einstellungen, Prioritäten und Anreizsysteme aller Zivilisationen auf diesem kleinen Planeten verändern.« (Ebd., S. 36f.) Die massive, durch menschliche Aktivität hervorgerufene Ressourcenentnahme der Erde habe Folgen für alle neun Dimensionen der planetarischen Grenzen (beziehungsweise ihre Indikatoren), die erdphysikalisch festgesetzt sind. So werden für das Zeitalter des Anthropozäns in allen 24 Kurven der Relationen zwischen Menschheit und Natur dramatische Veränderungen aufgewiesen, die – wenn sie bestimmte Schwellenwerte beziehungsweise Kippunkte überschreiten – zu irreversiblen und abrupten Umweltveränderungen führen können.

Die ökologisch-entwicklungstheoretische Strukturschwäche der von den UN vereinbarten SDG-Agenda wird vor allem darin deutlich, dass sie den zugrunde gelegten Entwicklungs- beziehungsweise Wachstumsbegriff nirgends konzeptionell reflektiert. Damit leidet die SDG-Agenda, auf die sich immerhin die Mehrheit aller UN-Mitgliedsländer verpflichtet

¹ Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags bei der Entwicklungspolitischen Konferenz der Kirchen und Werke im April 2015 in Wuppertal.

hat, an einem ungelösten Widerspruch, einer konzeptionellen und ökologisch-theologischen Grundlagenthese, die sich für die weitere Entwicklung der Menschheit verheerend auswirken könnte: »Nirgendwo wird in der Agenda 2030 zugegeben, dass die Erfolge bei der Verwirklichung der elf sozialen und wirtschaftlichen Ziele (1–11), wenn sie auf der Grundlage konventioneller Wachstumsstrategien geschehen würden, es praktisch unmöglich machen, auch nur die Geschwindigkeit der globalen Erwärmung zu reduzieren, die Überfischung der Ozeane oder die Landverschlechterung zu stoppen, geschweige denn den Verlust der Biodiversität. Anders gesagt: Unter der Annahme, dass es keine größeren Veränderungen in der Art und Weise gibt, wie Wirtschaft definiert ist und verfolgt wird, kommt es zu massiven Widersprüchen zwischen den sozio-ökonomischen und den ökologischen SDGs (13–15).« (Ebd., S. 90)

Paradoxaerweise haben Länder, die bei der Erreichung von Mindeststandards der SDG-Ziele weit fortgeschritten sind, bislang immer auch einen sehr hohen ökonomischen Wachstumsindex (vgl. Länderskala mit Bewertung von Ländern im Blick auf ihre Gesamtleistung zur Erreichung von SDG-Zielen) (ebd., S. 94). Es gibt bisher kein einziges Land, das eine hohe sozio-ökonomische Leistung aufweist und gleichzeitig einen kleineren ökologischen Fußabdruck. Wenn alle elf oder zwölf sozio-ökonomischen Ziele der SDG-Agenda in allen Ländern erreicht würden, müsste man von einem ökologischen Fußabdruck in Höhe von vier bis zehn globalen Hektar pro Person ausgehen. Die Menschheit würde dann das Zwei- bis Fünffache der planetaren Ressourcen benötigen.

Der Club of Rome fordert angesichts dieser Tendenzen eine umfassende neue ökologische Aufklärung, die nicht europazentriert sein darf, sondern global orientiert ist und sich von den besten Traditionen auch anderer Zivilisationen inspirieren lassen soll. Neben einer Investition in die Strukturen transnationaler *Global Governance* und der Betonung neuer Initiativen für ein strengeres internationales Rechtssystem, das einer »vollen Welt« angemessen und auf die planetarischen Grenzen der Wohlstandsentwicklung bezogen ist, ist für den Club of Rome und die in seinem Bericht propagierte neue ökologische Aufklärung von entscheidender Bedeutung, dass die anstehende ökologische Transformation »unvermeidlich auch eine spirituelle Dimension, einen moralischen Standpunkt [benötigt]. Im Angesicht der grausigen Gefahren ist es einfach nicht akzeptabel, dass Selbstsucht und Gier weiterhin positive soziale Wertschätzung als angebliche Triebkräfte des Fortschritts genießen. Fortschritt kann sehr wohl auch in einer Zivilisation gedeihen, die Solidarität, Demut und Respekt für Mutter Erde und künftige Generationen verlangt.« (Ebd., S. 132)

Es kann daher sinnvoll sein, sich angesichts der inneren Widersprüche und Ungeklärtheiten im Wachstums- und Entwicklungskonzept der SDG-Agenda noch etwas genauer mit der Frage zu beschäftigen, welche Verkürzungen das traditionelle westliche Entwicklungsdenken mit bestimmt haben und welche Beiträge insbesondere Kirchen und Faith-based Organizations (FBOs) für ein alternatives Konzept von Wachstum und Entwicklung liefern können. Denn von ihnen wird zu Recht ein spezifischer Beitrag zu einer neuen ökologischen Aufklärung und damit zu einer Systemkorrektur mit Blick auf das Rahmenkonzept im Entwicklungsverständnis, das der SDG-Agenda zugrunde liegt, erwartet. Hier können und sollen Kirchen wie

FBOs ihren added value zum Ausdruck bringen und ihren spezifischen Zusatzbeitrag artikulieren, den sie auf Grund ihrer spirituellen Werteressourcen mit einbringen können. Es sollen deshalb im Folgenden summarisch fünf Verkürzungen des traditionellen Entwicklungsdenkens theologisch kritisch beleuchtet und ebenso fünf Lernchancen für ein erweitertes und verändertes Entwicklungsverständnis aus kirchlicher Perspektive entfaltet werden, die Momente in der bisherigen konzeptionellen Debatte von kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit und auch Anregungen weltweiter Partner von Brot für die Welt aufnimmt.

Irrtümer des traditionellen Entwicklungsdenkens aus theologischer Sicht

Entwicklung als linearer Fortschritt von niederen zu höheren Entwicklungsstufen

Der Beginn des westlichen Entwicklungsdenkens wird bekanntlich verbunden mit der Antrittsrede von Harry S. Truman am 20. Januar 1949, die wesentlich der Gründung der NATO als Gemeinschaft der sogenannten Freien Staaten galt. Der darin angekündigte Beginn der westlichen Entwicklungshilfe und ihre Entfaltung über lange Zeit war nicht nur von dem Rahmenkonzept der Zurückdrängung des östlich-kommunistischen Machteinflusses geprägt, sondern beinhaltete in ihrem Kern auch die Vorstellung, dass Entwicklung im Wesentlichen als Transferprozess von Kapital, Technologie und wissenschaftlichem Fortschritt in die Länder des Südens möglich und gefordert sei. Militärische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Hilfe erschienen in den Geburtsjahren westlicher Entwicklungshilfe in einem Verbund, getragen vom Leitbild der nachholenden Entwicklung und eines kontinuierlichen Fortschritts.

Dieses lineare Fortschrittsdenken ist oftmals kritisiert worden. Dennoch kann bezweifelt werden, dass und ob seine Ausläufer im populären politischen Denken der Gegenwart schon umfassend überwunden sind. Es kann deshalb aus der Sicht der spirituellen Traditionen des Christentums nicht oft genug betont werden, dass das moderne Leitkonzept der »Entwicklung« selbst zunächst keinen zentralen biblischen Begriff darstellt. Die Vorstellung eines kontinuierlichen und bruchlosen Übergangs von einer niedrigeren zu einer höheren Fortschrittsstufe, die das westlich-säkulare Entwicklungsdenken lange Jahre implizit begleitet hat, ist der biblischen Tradition fremd.

Was diese prägt, ist vielmehr das leidenschaftliche Interesse Gottes an gerechten Lebensbeziehungen in seinem Volk, im Verhältnis zu denen, die bereits im alten Israel als »Fremde« oder als »Arme« wahrgenommen wurden, und zur Welt der Völker. Nicht »Entwicklung«, sondern »Befreiung«, Auszug aus versklavenden Verhältnissen, ist hierbei der originäre biblische Zentralbegriff. Die kirchliche Annäherung und Auseinandersetzung mit dem modernen und säkularen Entwicklungsbegriff erfolgt daher von den biblisch-prophetischen Traditionen der Befreiung her, wodurch sich die Perspektiven nicht unerheblich verschieben. Denn der biblisch-prophetische Realismus rechnet mit der Korruptheit der Verhältnisse und der wirtschaftlichen und politischen Leitfiguren und kennt deshalb eher die Vorstellung

von Bruch und Diskontinuität sowie einer nur durch Gottes Gnade zu begreifenden Chance zu Neuanfang und Umkehr in der menschlichen Geschichte und kein bruchloses oder grenzenloses Fortschritts- und Wachstumskonzept der Geschichte. Nicht eine idealisierte lineare Fortschrittsideologie steht deshalb im Mittelpunkt der biblischen Tradition, sondern die – dann allerdings ebenso entwicklungsbezogene wie letztlich spirituell-religiöse – Frage, wie und wodurch radikaler Wandel geschieht.

Wie Umkehr ermöglicht wird (im Hebräischen steht der Begriff »schub« im Mittelpunkt, der mit folgenden Wortfeldern übersetzt werden kann: sich wenden, sich umkehren, sich bekehren, zurückkehren, sich abwenden, wiederherstellen, zurückgeben; vgl. z.B. Jes 55,7 oder Röm 12,1–3), ist eine zentrale Frage biblischer Tradition. Im Mittelpunkt der biblischen Geschichtsauffassung steht damit die durchaus modern anmutende Frage, wie eigentlich umfassende Veränderung und Erneuerung, Erneuerung zur Güte und Ganzheit des Lebens, also ökologische Transformation, gelingen kann (vgl. Faix 2015).

Entwicklung als aufholende Modernisierung

In Verbindung mit dem linearen Fortschrittsdenken stand von Anfang an eine weitere Zweideutigkeit des westlichen (teils auch östlich-kommunistischen) Entwicklungsbegriffs, da seine Definition in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg und im Kontext des sich entfaltenden Ost-Welt-Konflikts immer durch den Sog der westlichen Macht- und Sicherheitspolitik mitbestimmt war. Grundlegend war die bereits in der Rede von Truman durchscheinende kategoriale Unterscheidung zwischen den Ländern, die als entwickelt, und denjenigen, die als nicht-entwickelt zu gelten hatten.

Der Begriff der »Entwicklungsländer« war eben seit seiner Entstehung nie nur ein streng geografisch-entwicklungsbezogener, sondern immer auch ein politisch-neokolonial-ideologisch geprägter Unterscheidungs-begriff. Damit stand die kirchliche Beteiligung an der Rede von »Entwicklung« vom Beginn des kirchlichen Entwicklungsdienstes an immer unter dem kritischen Legitimationsvorbehalt, sich von der Umklammerung durch eine westlich-neokoloniale Modernisierungsagenda befreien zu müssen und nachzuweisen, dass mit ihm gerade nicht gemeint war, was Truman ihm mit dem Modell der nachholenden Entwicklung in der ersten Entwicklungsdekade in die Wiege gelegt hatte.

Die sachlich naheliegende Konsequenz, aus der Verstrickung des Entwicklungsbegriffs in die Geschichte westlicher hegemonialer Machtausübung die Konsequenz zu ziehen, diesen Begriff ganz abzulegen und nach anderen Leitbegriffen zu suchen, ist aber in der Geschichte des deutschen kirchlichen Entwicklungsengagements so nicht gezogen worden.

Zwar gab es in der asiatischen kirchlich-sozialethischen Debatte im Umfeld der Urban Rural Mission schon Ende der 1970er-Jahre die prononcierte These »development is not our word« (vgl. David 1984) und schon damals wurde gefordert, den Begriff der Entwicklung durch den Begriff der Transformation beziehungsweise den der Befreiung zu ersetzen, aber das fand seinerzeit noch keinen greifbaren Niederschlag in den Leitpapieren zum evangelischen Kirchlichen Entwicklungsdienst in Deutschland.

Entwicklung als Wachstum ohne Grenzen

Ein dritter Bereich, in dem im kirchlichen und ökumenischen Entwicklungsdiskurs Wesentliches geleistet wurde, um zu einer Korrektur eines verkürzten Paradigmas von Entwicklung zu kommen, ist die Debatte über Entwicklung und Wirtschaftswachstum. Auch hier dürften die frühen Impulse aus dem ökumenischen Sozialdenken, die sozusagen eine Avantgarde der späteren Diskussion von Nachhaltigkeitsstrategien auf der UN-Ebene darstellten, eine entscheidende Rolle gespielt haben. Bereits 1974, im Schatten der Debatte über die vom Club of Rome aufgezeigten Grenzen des Wachstums, hieß es bei der Bukarester Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zu der Qualität des Lebens und dem Konzept einer überlebensfähigen und gerechten Gesellschaft, »dass ein Punkt erreicht ist, an dem der Nutzen einer größeren materiellen Produktion und die materiellen Bedürfnisse einer wachsenden Zahl von Menschen die negativen Folgen nicht mehr aufwiegt, die dieses Wachstum auf die nicht-materiellen Dimensionen der Qualität des Lebens hat [...]. Weil wir eine Verantwortung mindestens gegenüber unseren Enkeln empfinden und weil wir die Grenzen unserer Umwelt verspüren, für längere Zeit eine Belastung zu tragen, die noch wesentlicher ist als die gegenwärtige, glauben wir, dass die reichen Teile der Welt jenen kritischen Punkt bereits erreicht haben, an dem materielles Wachstum die Qualität des Lebens für eine gewisse Zahl von Menschen innerhalb einer gewissen Frist vermindern wird.« (Stierle et al. 1996, S. 550) Die inhaltlich nach wie vor richtungsweisende Definition einer nachhaltigen Gesellschaft, die 1974 vorgestellt wurde, impliziert eine fundamentale Kritik des Prinzips des unbegrenzten Wachstums, wie es in den fossilen Wachstumsökonomien bis weit in heutige Debatten hinein vorausgesetzt wird.

Entwicklung als Rückgang von Religion unter säkularistischem Vorzeichen

Eine weitere Verkürzung im traditionellen modernistischen Entwicklungsdenken betraf Kernannahmen zum Verhältnis von Religion und Entwicklung. Sie gingen einher mit der langjährigen nahezu kompletten Ausblendung dieses thematischen Bereichs im gesellschaftspolitischen und teils auch kirchlichen Entwicklungsdiskurs.

Mittlerweile scheinen sich – jedenfalls in westlichen Zentren universitärer Bildung und Forschung – fast mehr nicht-theologische Wissenschaftler wie Ethnologen, Soziologinnen, Anthropologen, Afrikanistinnen etc. als Theologinnen der Erforschung von Zusammenhängen von Religion und Entwicklung zu widmen. Jüngere religionsdemographische Untersuchungen belegen aber, dass die relative Abnahme religiöser beziehungsweise kirchlicher Bindung in einigen Ländern Westeuropas nicht unsere eigene Wahrnehmung für die Verhältnisse in anderen Weltregionen bestimmen darf. Denn auf globaler Ebene nimmt der Anteil der Menschen mit religiöser Bindung eher zu als ab. In einer Welt, in der über 80 Prozent der Menschen im Kontext religiöser Werte und Rituale ihr Leben führen und ihre Entscheidungen treffen, kann auch staatliche (und zivilgesellschaftliche) Entwicklungszusammenarbeit nicht mehr davon ausgehen, dass eigenbestimmte Entwicklung ohne Vermittlung durch religiöse Werte, ethische Normen und moralisch-religiöse Symbolisierungen möglich ist. Das gestiegene Bewusstsein von Relevanz und Wirkung religiöser Gemeinschaften in

Entwicklungsprozessen, die von Weltbank und UN-Organisationen bis hin zur Ebene von neuen sektoralen Schwerpunktbereichen sowohl im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung als auch im Auswärtigen Amt diskutiert werden, impliziert eine stärkere Chance für FBOs und kirchliche Entwicklungswerke, ihre spezifischen Kompetenzen für den Dialog mit religiösen Akteuren weltweit in Konflikt- und Krisenregionen und für ein vertieftes Verständnis von Nachhaltigkeit gezielter in den Dialog mit nationalen Regierungen und UN-Organisationen einzubringen.

Entwicklung als Schaffung uns genehmer Partner?

Eine weitere Engführung im traditionellen Entwicklungsdenken betrifft die Frage, wer die primären Partner in der Entwicklungszusammenarbeit sind. Auf Grund welcher Kriterien wählen wir sie aus? Was bedeutet offene, gleichberechtigte, wechselseitig rechenschaftspflichtige und unvoreingenommene Partnerschaft zwischen Regierungen, Kirchen und zivilgesellschaftlichen Organisationen des Südens und des Nordens? Wie weit können zivilgesellschaftliche Aktionsgruppen zum Subjekt von Entwicklungszusammenarbeit werden, wenn durch autoritäre Regierungen ihr Spielraum für gesellschaftsbezogenes Engagement immer weiter eingengt wird? Wie weit können Partner aus Wirtschaft und Unternehmen tatsächlich ein relevanter und authentischer Partner von Entwicklungszusammenarbeit sein, wenn doch wirtschaftliche Unternehmensinteressen häufig gegenüber genuinen basisbezogenen Entwicklungszielen dominieren? Wer sind geeignete und strategisch glaubwürdige Partner der Entwicklungszusammenarbeit, wenn es um eine Vertiefung von Strategien der Nachhaltigkeit geht? Welche Folgen hat es für die gemeinwohlorientierte Rolle des Staates, wenn immer mehr gesellschaftsdiakonische Aufgaben von Nichtregierungsorganisationen übernommen werden?

Ansätze eines alternativen Entwicklungsdenkens aus theologischer Sicht

Die Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung hat sich im Frühjahr 2015 mit einer grundlegenden Studie zu einem neuen Leitbild von Entwicklung zu Wort gemeldet (Kirchenamt der EKD 2015). Damit will sie der »Herausforderung [begegnen], die Entwicklungsidee mit neuen Leitbildern und Maßstäben für ein gutes Leben aller auf ein verändertes Fundament zu stellen« (ebd., S. 7). Es ist das Anliegen der folgenden Abschnitte, fünf ausgewählte Lernchancen für ein alternatives Entwicklungsverständnis im Horizont des Nachhaltigkeitsdiskurses, die aus kirchlich-theologischer Sicht bedeutsam sind und für säkulare wie kirchliche Partner der Entwicklungszusammenarbeit gleichermaßen wichtig sein können, herauszuarbeiten.

Entwicklung als Umkehr für die Länder der Nordens und des Südens

Die erste entscheidende Lernchance und Veränderungsperspektive besteht seit 2015 darin, »Entwicklung« erstmals als gemeinsame und gleichartige kritische Aufgabe aller Länder

zu definieren: Der wesentliche Unterschied zwischen der Generation der Millennium Development Goals (MDGs) und den am 25. September 2015 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten *Sustainable Development Goals* (SDGs) mit ihren 17 Teil- (*goals*) und 169 Unterzielen (*targets*) besteht darin, dass die MDGs Zielerklärungen enthielten, die die Regierungen des Nordens für die soziale Entwicklung in den armen Ländern formuliert hatten. Demgegenüber stellen die neuen Ziele der Agenda 2030 Ziele dar, die alle Dimensionen einer nachhaltigen Entwicklung und damit reichere wie ärmere Länder betreffen. Zum ersten Mal wird Entwicklung als »große Transformation« und mit gleichem Herausforderungsrang für alle Länder beschrieben. Es kann nicht genug unterstrichen werden, dass damit erstmals auf internationaler Ebene die Unterscheidung zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern programmatisch aufgehoben wird und sich kein Land mehr der Herausforderung entziehen kann, seine eigenen Entwicklungs- und Nachhaltigkeitsziele kritisch messen lassen zu müssen an den Vorgaben einer gemeinsamen Entwicklungsagenda.

Die Weltgemeinschaft schickt sich an, ein potenziell gemeinsames und verbindliches Rahmenmodell von nachhaltiger Entwicklung unter Einhaltung der planetarischen Grenzen zu formulieren, zumindest im Grundsatz, bei aller oben aufgezeigten inneren Spannung zwischen den Zielen 1–11 und 12–14 und damit zwischen den ökonomischen und den ökologischen Zielen der SDG-Agenda. Neben der Kernfrage, wie für alle Länder genügend anspruchsvolle und messbare Indikatoren vereinbart werden können, die konkrete Schritte auf dem Wege der Umsetzung einer weltweiten Nachhaltigkeitsagenda überprüfbar machen, steht jetzt vor allem die politische Frage auf der Tagesordnung, ob von Entwicklungsagenturen und Netzwerken der Nachhaltigkeitsorientierung gemeinsam genügend Druck entwickelt werden kann, damit alle Länder diese Agenda als bindenden Verpflichtungsrahmen auf UN-Ebene annehmen und umsetzen. In die Mitte der Debatte rückt somit erneut die zentrale biblisch-theologische Thematik, wie wirkliche »Umkehr« möglich ist, das heißt, wie die spirituelle und religiöse Dimension einer »großen Transformation« gelebt und in Kooperation mit den Faith-based Organizations gestaltet werden kann. Denn wirkliche Umkehr und damit umfassende ökologische Transformation wird mit der Agenda 2030 nur erreicht werden, wenn das zugrunde liegende Wachstumskonzept kritisch geklärt und auch über die bestehende SDG-Agenda hinaus geschärft wird: Es bleibt bei den beiden Kernsätzen, die aus kirchlicher und ökumenischer Perspektive im Blick auf einen alternativen Entwicklungsbegriff festgehalten werden müssen: »Ressourcenintensive Produktions- und Konsummuster sind nicht verallgemeinerbar.« Und: »Das Bruttoinlandsprodukt ist kein ausreichender Indikator für Wohlstand und Lebensqualität.« (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 2018)

Damit kann eine ökologisch verantwortbare Umsetzung der SDG-Agenda nur gelingen, wenn die Wiedergewinnung eines ganzheitlichen und lebenszentrierten Entwicklungsbegriffs verbunden wird mit Ansätzen der Post-Growth-Debatte und eines Nachhaltigkeitsdiskurses, der auf eine ressourcenschonendere Wirtschaftsweise in einem postfossilen Zeitalter setzt. Grundsätzlich geht es hierbei um eine ökumenische Weg- und Lerngemeinschaft von

Kirchen und FBOs in aller Welt zur Mitgestaltung einer globalen ökologischen Transformation – ganz im Sinne des altkirchlichen Leitworts für eine christlich inspirierte Transformations- und Missionsbewegung nach Römer 12,2: »Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch die Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille.«

Entwicklung als Wertewandel durch reformatorische Bildung

Theologisch gesehen steht die Formulierung der SDG-Agenda auf UN-Ebene in Analogie zur Tradition der Formulierung von Sozialgesetzkorpora, wie wir sie aus der altisraelitischen Stammesgemeinschaft (deuteronomisches Gesetzeswerk) sowie später in der Entwicklung von Ordnungen der Armenfürsorge in der Alten und Spätmittelalterlichen Kirche (etwa Leisinger Kastenordnung 1523) oder den Versuchen zur Formulierung eines Humanitären Völkerrechts (etwa Haager Landkriegsordnung 1899) kennen. Die Gemeinschaft der Völker versucht, bestimmte, gemeinsam als lebensfördernd beziehungsweise lebenserhaltend angesehene Leitorientierungen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens in einen für alle geltenden gemeinsamen Rechtsrahmen und verpflichtenden Orientierungsverbund hinein zu formulieren. Biblisch-theologisch betrachtet kann die Umorientierung auf eine alternative Sozial- und Lebensordnung (Orientierung auf das »Reich Gottes«) aber nicht gelingen ohne eine umfassende spirituelle Transformation, also ohne eine Wandlung der zugrunde liegenden Werte, Loyalitäten und ethischen Grundorientierungen einer Gesellschaft. »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Kehrt um und glaubt an das Evangelium« (Mk 1,15), so heißt es in den synoptischen Evangelien. In bewusst aktualisierter Sprachform ausgedrückt: Die bloße politische Ansage einer neuen Entwicklungsagenda mit ihren Oberzielen und Unterzielen reicht nicht. Sie muss begleitet werden von einem grundsätzlichen Wandel der Werte, Leitorientierungen und der Alltagsethik von Menschen in reicheren wie in ärmeren Ländern. Die politische und ökonomische Transformation wird nicht gelingen, wenn ihr nicht eine geistliche, ethische, wertebezogene Transformation der Alltagsethik von Menschen auf breitere Massenbasis entspricht. Einübung von Nachhaltigkeitsstandards in der täglichen Ernährung, Gewöhnung an andere Standards von Mobilität, von Anti-Korruptionsstandards in Leitungsgremien von Politik und Gesellschaft erfordern mehr als nur politische Rahmenvereinbarungen und Willenserklärungen und Zielvorgaben.

Es ist deshalb verheißungsvoll, dass auf der unter anderem von der Weltbank organisierten Konferenz Religion and Sustainable Development im Juli 2015 in Washington so etwas wie ein »interfaith companion for the SDG-agenda« vorgeschlagen wurde. Die »voices on religions for sustainable development« erläutern in zehn Teilkapiteln, wie sich wesentliche religiöse Traditionen mit ihren ethischen Ressourcen in den Bereichen »people, planet, peace, prosperity« so artikulieren können, dass sie Gläubige motivieren, bei der Umsetzung von Kernzielen der SDG-Agenda mitzuarbeiten.

Die Frage nach einer spirituellen Transformation stand auch im Mittelpunkt einer ÖRK-Studie zu einer lebenszentrierten Ökonomie aus dem Jahre 2012, in der die Forderung formuliert wurde: »Wir müssen eine ›verwandelnnde Spiritualität‹ verkörpern, die uns wieder

mit den anderen verbindet (Ubuntu & Sansaeng), die uns motiviert, dem Gemeinwohl zu dienen, die uns ermutigt, uns gegen jegliche Form der Ausgrenzung zu wenden, die die Erlösung der ganzen Erde anstrebt, die den lebenszerstörenden Werten widersteht und uns inspiriert, neue Alternativen zu entdecken. Diese Spiritualität macht es möglich, die Gnade zu entdecken, die darin besteht, sich mit genug zufrieden zu geben und mit all jenen zu teilen, die in Not sind (Apostelgeschichte 4,35).« (ÖRK 2012)

Wie kann ein breiter Prozess der ethisch-moralischen Neubesinnung der Menschen, der Medien und der öffentlichen Meinungsträger gelingen, zumal häufig gerade jene, die öffentlich an erster Stelle stehen, ihn nicht selber glaubwürdig und mit Integrität leben? Kurz nach dem Reformationsjubiläum 2017 ist die Erinnerung daran noch lebendig, dass die reformatorische Bewegung im Spätmittelalter wesentlich begonnen hatte als eine Protestbewegung gegen die Verbindung von Finanzkapital, Korruption bei den Eliten und politisierten Missbrauch der Religion. Luthers Polemik gegen den Ablasshandel und gegen den Kurfürsten und Erzbischof von Mainz Albrecht von Brandenburg kann historisch und in der Sache wesentlich als ein Kampf gegen eine kommerzialisierte und politisch instrumentalisierte religiöse Globalinstitution, damals die römische Reichskirche, verstanden werden. Das wichtigste Mittel der reformatorischen Revolution gegen korrupte Verquickung von Glaube und Finanzkapital aber war kritisch zugespitzte, biblisch fundierte und katechetisch elementarisierte Bildungsarbeit. Das reformatorische Erbe in der gegenwärtigen Debatte um die Implementierung der Agenda 2030 und einer neuen Nachhaltigkeitsstrategie ernst zu nehmen, hieße deshalb auch, die Zurückhaltung developmentopolitischer Akteure bei der Förderung wesentlicher Träger und Initiativen zur sekundären und tertiären Bildung in der nicht-westlichen Welt zu problematisieren.

Die Fragen nach einer breitenwirksamen alternativen Bildungspolitik, einer anderen Wertekultur, einer spirituellen Transformation und einer sozialetisch aufgewerteten und auch ökologisch sensibilisierenden Pastorenausbildung müssten einen neuen Stellenwert in Kirchen und Entwicklungswerken und Netzwerken erhalten – das wäre ein Kernanliegen, bei dem evangelische Kirchen gewissermaßen ein Alleinstellungsmerkmal hätten. Wer, wenn nicht sie, sollte die Fragen nach einer Umorientierung der dominierenden Wertekultur der Konsum- und Wachstumsideologie schärfer und konsequenter artikulieren und auf die Curricularentwicklung im Bereich der sekundären wie der tertiären Bildungssysteme anwenden? Hier ist einerseits ein neues Bündnis zwischen Gemeinden und Schulen sinnvoll, denn gerade im sekundären Schulbereich gibt es vielfach qualifizierte Initiativen und Materialien zur Förderung des Lernens im Bereich Nachhaltigkeit und Globales Lernen – es gibt nur nicht genug fachlich ausgebildete Lehrer, die diese Materialien auch praktisch ein- und umsetzen; andererseits sollte eine globale Initiative zu einer stärkeren Verankerung von ökologischer Theologie, Nachhaltigkeitsstudien und ökologischer Ethik in den weltweit rund 3.000 theologischen Ausbildungsstätten und kirchlichen Seminaren aufgebaut bzw. unterstützt werden. Denn vielfach ist es so, dass kirchliche Ausbildungsstätten nicht schon mit gutem Beispiel vorangehen. Und die Zahl von Instituten, Lehrstühlen und Curricula-entwürfen zu den Themen von Nachhaltigkeit und Ökologie sieht weltweit, wie eine globale

Untersuchung des World Council of Churches (WCC) im Jahre 2016 dargestellt hat (Werner & Jeglitzka 2016), noch sehr bescheiden aus beziehungsweise steht am Anfang und lässt viele Wünsche offen.

Entwicklung als prophetische Kritik der »herrenlosen Gewalten« und Weiterentwicklung von lebenszentrierter Ökonomie

In der Aufnahme der prophetischen Sozialkritik der hebräischen Bibel bleibt eine Kernaufgabe theologischer Arbeit in der entwicklungspolitischen Diskussion die Beteiligung an dem, was in der Tradition von Karl Barth als prophetische Kritik der »herrenlosen Gewalten« formuliert werden kann. Karl Barth hatte in seiner Auseinandersetzung mit dem Faschismus und dem Totalitarismus diese Figur in seiner Versöhnungslehre entwickelt (vgl. Plonz 1995). Ulrich Duchrow hat dann die Kritik der herrenlosen Gewalten in Gestalt des entfesselten Finanzkapitals zu einer zentralen Aufgabe der Entwicklung einer europäischen Befreiungstheologie erklärt (Duchrow 2011). Versuche der Fortschreibung der reformatorischen Tradition in einem Dialog zwischen der Radikalisierung der biblischen Tradition und einer gleichzeitigen kritischen Lektüre der zeitgenössischen Krise in Politik, Wirtschaft und Staat wurden mit 94 Thesen eines internationalen Theologenkreises zu einem radikalisierten Reformationsverständnis vorgestellt.²

Der Tradition prophetischer Sozialkritik der herrenlosen Gewalten sind auch neue Ansätze des ökumenischen Sozialdenkens verpflichtet, die in der Entfaltung einer Ethik des Lebens konvergieren, in der wirtschaftliche Perspektiven von Gerechtigkeit und Partizipation zusammengedacht werden mit ökologischen Perspektiven der Begrenzung des Wachstums und der Neuausrichtung der Wirtschaft auf verantwortungsvolle Haushalterschaft. Hier sind es vor allem außereuropäische Ansätze einer Theologie des Guten Lebens für alle, die in der entwicklungsbezogenen Debatte in Deutschland stärkere Beachtung und Aufnahme erfahren sollten, so zum Beispiel:

- Die koreanischen Ansätze einer Theologie des Sangsaeng (*sharing of life*), die – zusammen mit dem Konzept der Lebensenergie Ki und des *haewonsangsaeng* (Überwindung von *Han*, *resolution of resentment*) – unter anderem durch Kim Yong Bock und Park Seong-Won sowohl in der koreanischen Bewegung zur Wiedervereinigung wie in der koreanischen Ökologie- und Minjung-Bewegung eine wichtige Rolle spielen (z.B. Park Seong-Won 2013);
- die afrikanisch-theologischen Ansätze einer Theologie des gemeinsamen Lebens nach dem Prinzip des *Ubuntu* (»Ich bin, weil wir sind«), die unter anderem von Desmond Tutu und vielen anderen vorgetragen wurden (Battle 2009a; Ders. 2009b);
- die in den Völkern des andinen Kulturkreises in Lateinamerika verwurzelten Ansätze einer Theologie des guten Lebens, *des buen vivir* (Evangelisches Missionswerk 2013).

² Sie sind unter www.radicalizing-reformation.com/index.php/de/thesen.html zu finden [18.05.2018].

Gemeinsam ist diesen Ansätzen eine Verknüpfung von gemeinschaftsbezogenen, ökologisch orientierten und postmaterialistischen Zugängen zur Bestimmung von Grundelementen einer Theologie des Lebens. Es gehört zu den Anfängen der weltweiten Bewegung der oikos-Theologie, dass diese Ansätze verschiedener Kontexte in einem internationalen Dialog miteinander verbunden und nach ihren Implikationen sowohl für das theologische Lernen als auch für das Verständnis von Entwicklung befragt wurden. Kirchen wie Entwicklungsdienste haben gemeinsam die Aufgabe, in die Debatte um ein alternatives Entwicklungsverständnis in Deutschland diese authentischen Stimmen von kontextuellen Theologien aus den Ländern des Südens mit einzubringen und ihnen in unserem Kontext Gehör zu verschaffen.

Der vom ÖRK im Jahre 2014 erarbeitete Aktionsplan *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture* (NI-FEA) enthält zahlreiche Anregungen, wie Kirchen und Entwicklungswerke die Anliegen einer lebensdienlichen Ökonomie weiter konkretisieren können (WCC 2014). Die Wiedergewinnung eines Primats der Politik gegenüber der Eigengesetzlichkeit des ökonomischen Systems und des Finanzsektors ist ökumenisch gesehen eine der Schlüsselherausforderungen der Entwicklungs- und Nachhaltigkeitsproblematik im 21. Jahrhundert. Doch muss die ökumenisch-sozialethische Arbeit über das Stadium der prophetischen Fundamentalkritik hinausgehen und pro-aktive, konkrete und politisch kommunizierbare Gestaltungsvorschläge entwickeln, die auf konkrete Projekte von neuen, präzise konzeptionierten Steuerungs- und Kontrollinstrumenten des Finanzsektors und der ihn bestimmenden übermächtigen Wirtschaftskräfte und Spekulationsinteressen bezogen sind.

Eine Schlüsselstellung haben dabei Bemühungen, einen politisch operationalisierbaren und international gemeinsamen Rahmen zur Wohlstandsmessung zu formulieren, der über die nach wie vor dominierende Orientierung am Bruttosozialprodukt oder Bruttonationaleinkommen eines Landes hinausführt (Diefenbacher 1995; Zieschank et al. 2009; Diefenbacher et al. 2012). Die evangelischen Kirchen in Deutschland werden sich über vergangene Impulse zu diesem Schlüsselthema hinaus an dieser Suche im Rahmen der Debatte über Indikatoren für die Qualität eines guten Lebens beteiligen müssen. Ein gemeinsam von allen kirchlichen Entwicklungsakteuren im Rahmen der ACT Alliance zu entwickelnder Vorschlag zur verbindlichen Einführung eines neuen Modells einer SDG- und nachhaltigkeitskompatiblen alternativen Wohlstandsmessung auf nationaler wie internationaler Ebene wäre ein großer Schritt auf dem Wege zu einer verbindlichen Umorientierung der Leitwerte der industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung.

Entwicklung als religions- und kultursensibler Dialog

Eine der großen Herausforderungen und Lernchancen – oder vielmehr: Imperative – der kommenden Jahre besteht in einer Intensivierung des interreligiösen Dialogs über Ziele und Formen von Entwicklung. »Entwicklung« darf und kann kein westlich oder christlich dominierter Begriff bleiben. Wenn die demographischen Prognosen stimmen, wird die muslimische Bevölkerung im Jahre 2070 größer sein als die christliche. Vermutlich wird das die Sig-

natur und manche neuen Konstellationen und Auseinandersetzungen des ausgehenden 21. Jahrhunderts bestimmen. Angesichts der Dringlichkeit der christlich-muslimischen Zusammenarbeit in Sachen internationaler Kooperation in Entwicklung und humanitärer Hilfe sowie der Auseinandersetzung mit Formen und Ursachen religiöser Radikalisierung und der Politisierung von Religion für Gewalt überrascht, dass die konzeptionelle und theologisch fundamentale Dialogarbeit über mögliche gemeinsame Grundlagen des Engagements zwischen Christen und Muslimen im Entwicklungsbereich auf globaler Ebene bisher noch eher in den Anfängen steckt. Das Theologische Forum Christentum–Islam, das in der Katholischen Akademie Stuttgart-Rottenburg seit einigen Jahren veranstaltet wird, hat in einer programmatischen Tagung über Entwicklung und Gerechtigkeit im Jahre 2015 Pionierarbeit geleistet (Ströbele et al. 2016). Es gibt spannende Projekterfahrungen aus verschiedenen Landeskirchen und Missionswerken, wo Christen und Muslime sich gemeinsam zu fairem Handel und der Schöpfungsverantwortung bekannt und entsprechende Projekte gemeinsam unterstützt haben.

Existierende erste Kooperationsmodelle auf globaler Ebene, wie die Kooperationsvereinbarung zwischen Lutherischem Weltbund und Islamic Relief Worldwide (Lutheran World Information Service 2014), müssten mit Blick auf die gemeinsame Basis für die Arbeit an Fragen von Nachhaltigkeit und Entwicklung genauer ausgewertet und theologisch begleitet werden. Eine gemeinsame globale Grundsatzerklärung muslimischer und christlicher Partner über »Core Values of Muslims and Christians in Sustainability and Development Cooperation« wäre sehr begrüßenswert. Freilich wäre hierbei zu klären, wer für eine solche Erklärung auf welcher Seite autorisiert wäre, weil so etwas wie eine ökumenische Bewegung innerhalb des Islam, die die verschiedenen islamischen Auslegungstraditionen zusammenbringen könnte, bisher weitgehend fehlt.

Zentral für die Beförderung dieser Fragen eines religionsübergreifenden Entwicklungsdialogs ist die Entwicklung von leadership capacities sowohl in christlichen Kirchen und Werken wie auch in muslimischen oder buddhistischen Organisationen, die Kompetenzen im Bereich interreligiöser Entwicklungskooperation und interreligiöser Menschenrechts- und Nachhaltigkeitsarbeit haben oder entwickeln möchten. Warum gibt es bisher nur wenige Pionier-Praktika für muslimische Studierende in deutschen kirchlichen Entwicklungsdiensten? Zu prüfen wäre die Einrichtung einer »International Academy for Leadership Training for Sustainable Development and Value Transformation« in Deutschland – angesichts dessen, was weltweit auf dem Spiel steht, wäre eine solche Einrichtung aller gemeinsamen Anstrengungen wert.

Entwicklung als aufsuchender und anknüpfender Dialog mit neuen Akteuren

Wir kommen zu einer letzten Herausforderung und Lernchance, die erneut zurückkehrt zu der Frage, wer eigentlich unsere wesentlichen und auch neuen Partner sind in der weltweiten entwicklungsbezogenen Zusammenarbeit. Die Zusammensetzung des Christentums verändert sich auch hinsichtlich der kirchlichen Grundtypen in atemberaubendem Tempo. Die klassischen Mainline Churches gehören demographisch gesehen weniger zu den wachsenden, als zu den schrumpfenden Kirchen. Die Pentecostal und Independent Churches haben

vielfach hohe Wachstumsraten – sie haben offensichtlich eine eigene kontextuelle Entwicklungsrelevanz; vielleicht bieten sie sogar eigene spirituelle Impulse für Konzepte ökologischer Nachhaltigkeit? Hier benötigen wir mehr strategischen Dialog über die Grenzen der uns vertrauten Milieus hinaus. In manchen Schwellenländern wächst eine wohlhabende Mittelschicht heran, die unter anderem durch christliche Unternehmer oder Wissenschaftler ein erhebliches Potenzial auch für entwicklungsrelevante Veränderungsprozesse und neue Nachhaltigkeitsstrategien in diesen Ländern aufweist. In anderen Ländern nehmen charismatische und pentekostale Formationen im christlichen Milieu zu, die häufig außerhalb des Kooperationspektrums klassischer christlicher Entwicklungs- und Missionswerke stehen, weil diese überwiegend auf Partnerkirchen und -organisationen der historischen Mainline Churches ausgerichtet sind. Nicht selten besteht eine Kluft zwischen der Sprach- und Glaubenswelt der neueren Kirchen und religiösen Bewegungen und der Sprache westlicher Entwicklungsagenten und Missionswerke.

Wie können wir selber interkulturell und interkonfessionell mehrsprachig werden, sodass wir kommunikative Brücken und Lernwege öffnen zwischen denjenigen neuen Akteuren der Basis, die ein positives Potenzial für eine Zusammenarbeit im Bereich Menschenrechtsförderung, Bildung für Nachhaltigkeit und Armutsbekämpfung anbieten, selbst wenn sie dies mit Voraussetzungen tun, die uns eher fremd sind? Wie arbeiten wir mit denjenigen zusammen, die für uns unbequeme oder eher unbekannte Partner sind? Haben wir ausreichend niedrigschwellige Ersteintrittsangebote und Antragswege für neue Partner aus den uns eher weniger vertrauten neuen Typen von Kirchen des Südens? Wie entstehen Brücken der Kommunikation und Zusammenarbeit mit denjenigen, die nicht in erster Linie unser westliches Geld brauchen, weil ihnen durchaus – man denke an Beispiele aus Kirchen in China, Nigeria und Ghana – erhebliche eigene finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, sondern die eher inhaltlich-fachliche, sozialetische, diakonische, Fundraising-bezogene und institutionelle Kompetenzvermittlung und den Austausch entsprechenden Wissens brauchen und von uns einfordern? Wie können wir uns als kleiner werdende Kirche und als Werke in einem demographisch und geopolitisch an Bedeutung abnehmenden Teil der Erde auf die veränderten Konstellationen und neuen Akteure im Kontext der weltweiten christlichen und religiösen Landschaft einstellen, die wir auch für unsere eigene Positionierung im globalen Nachhaltigkeitsdiskurs in den kommenden Jahrzehnten dringend als Partner brauchen?

Theologisch gesehen lautet das biblische Leitwort für Partnerschaft und Zusammenarbeit für den kirchlichen Entwicklungsdienst frei nach 1 Korinther 12,26: »Teilen von Stärken und Schwächen zwischen allen, die zum Leib Christi gehören«, »auf dass nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen. Und so ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil.«

Wir sind es traditionell gewohnt, auf der Seite der Geber zu stehen, auf der Seite derjenigen, die sich als stark empfinden. Aber es wird so sein, und eigentlich ist es schon jetzt der Fall, dass wir es in Kirchen und in Entwicklungswerken ebenso einüben müssen, dass wir auch Empfangende und kritische Befragte sein können, dass wir als Glieder unserer Kirche

auch eigene Lernbedarfe, Bedürfnisse des Teilens, Erfahrungen von Schwäche und Ohnmacht teilen mit anderen. Erst in einem ausgewogenen Verhältnis von Nehmen und Geben sowohl von Schwächen und Stärken kommen gleichberechtigte Partnerschaft und Teilen des Lebens im einen weltweiten Leib Christi wirklich zum Ausdruck. Dabei können uns auch neue Partner helfen, die nicht in das Raster der bedürftigen Projektgeldempfänger passen, sondern die – ob im geistlichen Leben, im diakonischen Engagement oder im finanziellen Bereich – als selbstbewusste, eigenständige, wenngleich ganz anders theologisch bestimmte Akteure auch im Bereich des Verständnisses von Nachhaltigkeit, Entwicklung und alternativen Formen des Wachstums auftreten können und zunehmend auftreten werden.

Literatur

- Battle, M. J. (2009a): *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Cleveland.
- Battle, M. J. (2009b): *Ubuntu: I in You and You in Me*, New York.
- David, K. A. (1984): Development is not our word, in: *International Review of Mission* 73 (290), S. 185–190.
- Diefenbacher, H. (1995): *Der »Index of Sustainable Economic Welfare«*. Eine Fallstudie für die Bundesrepublik Deutschland, 1950–1992, Heidelberg.
- Diefenbacher, H. et al. (2013): Eckpunkte eines ökologisch tragfähigen Wohlfahrtskonzepts. GWS Research Report 2013/1, Osnabrück.
- Duchrow, U. (2011): Brauchen wir eine europäische Befreiungstheologie? Alternativen zum marktliberalen Verständnis von Freiheit aus dem Geist des Evangeliums, in: Beyer, U. (Hrsg.): *Facetten der Freiheit*. Aachen, S. 51–80.
- Evangelisches Missionswerk (2013): *Sehnsucht nach dem Guten Leben. Theologie des Lebens als Thema in Mission und Ökumene. Jahresbericht 2012/2013*, Hamburg.
- Faix, T. (2015): Transformation und Entwicklung: Interdisziplinäre, internationale und theologische Grundlagen, in: Kröck, T.; Schneider, G. (Hrsg.): *Partnerschaft. Gerechtigkeit. Transformation. Christliche Perspektiven der Entwicklungszusammenarbeit*, Halle, S. 117–130.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2015): *»... damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen«*. Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, Hannover.
- Lutheran World Information Service, 25.08.2014
[www.lutheranworld.org/news/lwf-and-islamic-relief-sign-memorandum-understanding; 17.05.2018].
- ÖRK (2012): *Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle. Ein Aufruf zum Handeln*, Genf.
- Plonz, S. (1995): *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz.
- Seong-Won, P. (2013): Towards life-enhancing civilization in Asia: Korean perspectives, in: Lorke, M.; Werner, D. (Hrsg.): *Ecumenical Visions for the 21st Century. A reader for theological education*, Genf, S. 73–79.
- Stierle, W.; Werner, D.; Heider, M. (Hrsg.) (1996): *Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996*, Rothenburg.
- Ströbele, C.; Middelbek-Varwick, A.; Dziri, A.; Tatars, M. (Hrsg.) (2016): *Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven*, Regensburg.
- von Weizsäcker, E. U.; Wijkman, A. (2017): *Bericht des Club of Rome 2017: Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen*, Gütersloh.
- Werner, D.; Jeglitzka, E. (Hrsg.) (2016): *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security. Theological Education and Christian Leadership Development*, Genf.
- Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2018): *Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozioethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien*, Bonn.

WCC (2014): Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture, Genf [www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/economy-of-life-for-all-now-an-ecumenical-action-plan-for-a-new-international-financial-and-economic-architecture; 17.05.2018].

Zieschank, R.; Diefenbacher, H. (2009): Der Nationale Wohlfahrtsindex als Beitrag zur Debatte um Wachstum und Wohlfahrtsmaße: Konstruktionsprinzip, Ergebnisse und Schlussfolgerungen. Heidelberg; Berlin.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Ruth Aigner:

Studium der Umweltpädagogik (B.Ed.) sowie der Sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung (M.A.) in Augsburg und Wien, Auslandsstudienaufenthalte innerhalb und außerhalb Europas (u. a. UNEP New York, ComECE Brüssel, NCTU Hsinchu); 2013 bis 2016 Assistentin der internationalen katholischen Missions- und Hilfswerke in Deutschland (MAR-MICK); seit 1. Februar 2017 Fachbereichsleitung »Weltkirche« im Bistum Regensburg.

Dr. Almut Beringer:

PhD, Full Professor, Umwelt-/Nachhaltigkeitswissenschaftlerin, Master of Arts Ev. Theologie, Prädikantin, Hochschullehre und -forschung sowie Tätigkeiten in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit und im Natur-, Umwelt- und Klimaschutz, zuletzt Referentin für sozial-ökologische Transformation bei Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst und Referentin im Umweltministerium. Der Beitrag in diesem Band ist als Gastwissenschaftlerin am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung, Forschungsbereich Erdsystemanalyse entstanden.

Dr. Brigitte Bertelmann:

Dipl. Volkswirtin, Studium der Volkswirtschaftslehre an der Philipps-Universität Marburg (1972–1976) und Promotion (1981) bei Prof. Dr. Horst Zimmermann, Institut für Finanzwissenschaft der Philipps-Universität Marburg, 1977 bis 1981 Wissenschaftliche Assistentin an der Philipps-Universität Marburg, danach wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Wissenschaftsrat in Köln, Erziehungszeit und mehrere Jahre als Lehrbeauftragte an der FH Wiesbaden, von März 2003 bis Dezember 2017 Referentin für Ökonomie bzw. Wirtschaft und Finanzpolitik im Zentrum Gesellschaftliche Verantwortung (ZGV) der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), seit 2011 Stellvertretende Leiterin des ZGV; aktuelle Arbeitsschwerpunkte: öffentliche Finanzen, Steuergerechtigkeit, Wettbewerbs- Wachstumspolitik, Nachhaltigkeit und Große Transformation.

OKRätin a. D. Cornelia Coenen-Marx:

geb. 1952, Autorin und Inhaberin der Beratungsagentur »Seele und Sorge« (www.seele-und-sorge.de); in den 1980er-Jahren Gemeindepfarrerin im Rheinland, danach Abteilungsleiterin im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche im Rheinland; von 1993 bis 1998 Landeskirchenrätin für Öffentliche Verantwortung und Publizistik, 1998 bis 2004 theologischer Vorstand der Kaiserswerther Diakonie in Düsseldorf, 2004 bis 2015 Oberkirchenrätin im Kirchenamt der EKD in Hannover, seit 2007 Leiterin des Referates für Gesellschafts- und Sozialpolitik und dabei u. a. Geschäftsführerin der Kammer für soziale Ordnung der EKD sowie zuständig für das Diakonische Werk der EKD und das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD, zuletzt mitverantwortlich für die Organisation des »Transformationskongress« von DGB, EKD und Umweltverbänden 2012 in Berlin; Autorin von Verkündigungssendungen in DLF, WDR und SR; Publikationen: Die Seele des Sozialen (2013), Aufbrüche in Umbrüchen – Christsein und Kirche in der Transformation (2016).

Prof. Dr. Hans Diefenbacher:

geb. 1954 in Mannheim, Studium der Volkswirtschaftslehre an den Universitäten Heidelberg und Freiburg, Promotion und Habilitation an den Universität Kassel, Berufstätigkeiten u. a. am IFEU-Institut für Energie- und Umweltforschung Heidelberg und am Öko-Institut Freiburg, derzeit stellvertretender Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg und außerplanmäßiger Professor für Volkswirtschaftslehre am Alfred-Weber-Institut der Universität Heidelberg; ehrenamtlich Beauftragter des Rates der EKD für Umweltfragen; Forschungsgebiete: Wachstum und Wohlfahrt, Theoriegeschichte der Ökonomie, Globalisierung und lokale Ökonomie, angewandte Statistik; zahlreiche Publikationen.

Eva Escher:

Studium der Germanistik und Katholischen Religionslehre für das Lehramt an Gymnasien an den Universitäten Jena und Erfurt, Doktorandin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik.

Jörg Göpfert:

geb. 1960 in Berlin, absolvierte an der TU Berlin den Studiengang Technischer Umweltschutz als Diplomingenieur und anschließend die Ausbildung zum Redakteur an der Deutschen Journalistenschule in München; seit 1988 arbeitet er als freier Umwelt- und Wissenschaftsjournalist, überwiegend für die ARD-Hörfunkanstalten; seit 1995 bietet er Kommunikations- und Medientrainings für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler an, seit Januar 2000 ist er zugleich Studienleiter an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt e. V. in Lutherstadt Wittenberg, zuständig für den Arbeitsbereich Umwelt und Soziales.

Dr. Christoph Gran:

Studium der Volkswirtschaftslehre in Bayreuth und Heidelberg, Promotion bei Prof. Dr. Niko Paech in Oldenburg; Initiator des Netzwerkes Plurale Ökonomik (Vorstand von 2007–2016); war Vorstand von Real World Economics, seit 2016 Vorstandsmitglied der Gesellschaft für sozioökonomische Bildung und Wissenschaft (GSÖBW); 2016 Initiator des Post-Growth Economics Network; Mitgründer des Instituts für zukunftsfähige Ökonomien ZOE; seit über zehn Jahren Lehrveranstaltungen zu Ökologischer Makroökonomie und Geschichte des ökonomischen Denkens an verschiedenen Universitäten; Vater von zwei Kindern und Bassist der Space Busters.

OKRätin Dr. Ruth Gütter:

im Jahr 2000 Promotion bei Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber über das Kirchenverständnis Bonhoeffers in seiner Bedeutung für die ökumenische Bewegung heute; Pfarrerin der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW); seit 2017 Referentin für Nachhaltigkeit im Kirchenamt der EKD; zuvor Gemeindepfarrerin, Beauftragte für den kirchlichen Entwicklungsdienst der EKKW, Referentin für Afrika und Entwicklungspolitik im Kirchenamt der EKD und Diakonen für Diakonie und Ökumene in Kurhessen-Waldeck; Arbeitsschwerpunkte waren und sind ökumenische, diakonische, entwicklungs-, umwelt- und friedenspolitische Fragen, Nachhaltigkeit und Netzwerkbildung.

Klaus Heidel:

geb. 1952, Historiker; 1983 Mitgründer und seither Mitarbeiter der Werkstatt Ökonomie e. V. in Heidelberg; Bildungsarbeit; zahlreiche Publikationen und Studien; Lobbyarbeit und Kampagnen zu sozial- und entwicklungspolitischen Fragen; Netzwerkarbeit, u. a. Mitglied der Steuerungsgruppe des EKD-Prozesses »Dialog Nachhaltige Entwicklung« 2013 bis 2016; Koordinator des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* (von 23 Kirchen und kirchlichen Organisationen getragen); von Mitte der 1970er-Jahre bis 2015 Mitarbeit in kirchlichen Leitungsgremien, u. a. Mitglied von Landessynode und Landeskirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden, Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Delegierter der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1998 (Harare), 2006 (Porto Alegre) und 2013 (Busan), Vertretung der EKD in einer Arbeitsgruppe des ÖRK.

Prof. Dr. Peter Heintel:

geb. 1940, Professor für Philosophie und Gruppendynamik am Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt; von 1974 bis 1977 Rektor der Universität Klagenfurt; Tätigkeit als Organisationsberater in zahlreichen in- und ausländischen Institutionen, Organisationen, Unternehmungen; von 2003 bis 2005 Vorsitzender des Senats der Universität Klagenfurt; von 2001 bis zur Institutsschließung Ende 2016 Mitglied des Institutes für Interventionsforschung und Kulturelle Nachhaltigkeit, seit 10/2009 emeritiert; Gründer des »Vereins zur Verzögerung der Zeit«; zahlreiche Publikationen zur Geschichtsphilosophie, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte. Professor Heintel ist kurz vor Erscheinen dieses Buches im Alter von 77 Jahren verstorben.

Prof. Dr. Eilert Herms:

geb. 1940 in Oldenburg, evangelischer Theologe; emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Germanistik in Berlin, Mainz, Tübingen und Göttingen; 1971 Promotion, 1975 Habilitation; 1979 bis 1985 ordentlicher Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1985 Wechsel an die Johannes-Gutenberg-Universität Mainz; 1995 bis 2009 ordentlicher Professor für Systematische Theologie in Tübingen, zugleich Direktor des Instituts für Ethik und von 2000 bis 2006 Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät; zahlreiche Ehrenämter, darunter Vorsitz in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (1996–2002) sowie die Mitgliedschaft im Theologischen Ausschuss der VELKD und in der Theologischen Kammer der EKD (1996–2008).

Max A. Höfer:

M.A., Studium der Wirtschafts- und Politikwissenschaften; danach Konrad Adenauer Stiftung und Vorstandsassistent bei Gruner & Jahr, Leiter des Berliner Büros des Wirtschaftsmagazins »Capital«; Geschäftsführer mehrerer Kommunikationsagenturen, Publizist; 2016 Senior Fellow am IASS in Potsdam im Programm Ökonomie und Kultur; diverse Publikationen, u. a. Vielleicht will der Kapitalismus gar nicht, dass wir glücklich sind? (2013).

Prof. Dr. Eva Horn:

Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Universität Wien, Lehre an den Universitäten Konstanz, Frankfurt/Oder, Basel, NYU und Columbia University; sie arbeitet derzeit an einer Einführung in das Anthropozän aus einer geisteswissenschaftlichen Perspektive (zusammen mit Hannes Bergthaller) und an einer Kulturtheorie des Klimas; Publikationen u. a. Der geheime Krieg. Verrat, Spionage und moderne Fiktion (2007), Zukunft als Katastrophe (2014).

Prof. Dr. Gerald Hüther:

geb. 1951, war Professor für Neurobiologie am Max-Planck-Institut und der Universität Göttingen; Gründer und Vorstand der Akademie für Potentialentfaltung (www.akademie fuerpotentialentfaltung.org) und Initiator der Initiative Würdekompass (www.wuerdekompass.de); Publikationen zahlreicher populärwissenschaftlicher Bücher, zuletzt Raus aus der Demenz-Falle! Wie es gelingen kann, die Selbstheilungskräfte des Gehirns rechtzeitig zu aktivieren (2017), Würde: Was uns stark macht – als Einzelne und als Gesellschaft (2018).

Prof. Dr. Wolfgang Lucht:

Leiter des Forschungsbereiches Erdsystemanalyse des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung; 1993 Promotion an der Universität Kiel mit Forschungen zur Physik des Sonnensystems, danach Forschungen an der Boston University, im Auftrag der NASA (zur Beobachtung der Erde aus dem Weltraum); seit 1999 Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung, dort seit 2007 leitende Funktionen; Alexander von Humboldt Chair in Sustainability Science am Geographischen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin; Mitgliedschaften im Deutschen Nationalkomitee für Global Change-Forschung und im Deutschen Komitee für Nachhaltigkeitsforschung in Future Earth sowie Ko- und Leitautorschaft für Berichte des Weltklimarates der Vereinten Nationen; 2016 Berufung in den Sachverständigenrat für Umweltfragen der Bundesregierung; Forschungsschwerpunkte in den Bereichen Erde als System, Grundsatzfragen der Nachhaltigkeit, planetare Belastungsgrenzen, Biosphäre der Erde und Ko-Evolution von Gesellschaften mit ihrer Umwelt.

Prof. Dr. Torsten Meireis:

Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik und Hermeneutik an der Humboldt-Universität zu Berlin; Direktor des Berlin Institute for Public Theology, Forschungsfelder u. a. Ethik der Nachhaltigkeit, Wirtschaftsethik und politische Ethik sowie die sozialphilosophische und ethische Theoriebildung im Kontext öffentlicher Theologie, deren Erforschung sich auch das Berlin Institute of Public Theology widmet; Publikationen u. a. Handbuch Evangelische Ethik (2015, mit Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter), Religion and Democracy. Studies in Public Theology (2017, mit Rolf Schieder), Cultural Sustainability (im Erscheinen, mit Gabriele Rippl).

Prof. Dr. Patrizia Nanz:

Politikwissenschaftlerin und geschäftsführende Wissenschaftliche Direktorin am Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS e.V.); Professorin für Transformative Nachhaltigkeitswissenschaft an der Universität Potsdam sowie Ko-Vorsitzende der Wissenschaftsplattform Nachhaltigkeit 2030; wissenschaftliche Schwerpunktthemen u. a. politische Philosophie und Demokratietheorie, die sie u. a. bei Jürgen Habermas und Charles Taylor vertiefte, und Nachhaltigkeitstransformationen unter Einbezug von Bürgerinnen und Bürgern; Publikationen u. a. Die Konsultative. Mehr Demokratie durch Bürgerbeteiligung (2016, mit Claus Leggewie), Is Europe Listening to Us? Successes and Failures of EU Citizen Consultations (2013, Hrsg., zusammen mit Raphaël Kies), Europolis. Constitutional Patriotism beyond the Nation State (2006).

Dr. Dr. Oliver Putz:

geb. 1967, Studium der und Promotion in Biologie an der Freien Universität Berlin, Studium der Theologie an der Graduate Theological Union in Berkeley, dort Promotion zur Frage der Möglichkeit einer Transzendentalerfahrung in Tieren; Affiliate Scholar am Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS) in Potsdam, und Dozent an der Universität Potsdam; davor Forschungs- und Lehrarbeit in Chicago und Austin und Assistant Professor of Religion and Science im Religious Studies Department der Santa Clara University; Forschungsschwerpunkte in den Bereichen Beziehung von Theologie und Naturwissenschaft und Rolle der Religionen in einer gesellschaftlichen Transformation zu mehr Nachhaltigkeit.

Dr. Manuel Rivera:

Soziologe; Studium an der Freien Universität Berlin, Diplomarbeit über Umweltbewusstsein, 2015 Promotion an der Universität Stuttgart zum Thema »Theater als politische Öffentlichkeit«; längere Referententätigkeit beim Rat für Nachhaltige Entwicklung der Bundesregierung sowie Engagements als Schauspieler an verschiedenen deutschen Stadttheatern; seit 2011 Mitarbeiter des von Klaus Töpfer gegründeten Instituts für transformative Nachhaltigkeitsstudien (IASS) in Potsdam; Forschungsschwerpunkte u. a. in den Bereichen Stadtentwicklung und internationale Nachhaltigkeitsdiskurse; gegenwärtig Leitung des Projektes »Narrative und Bilder der Nachhaltigkeit«.

Dr. Mandy Singer-Brodowski:

Studium der Erziehungswissenschaften an der Universität Erfurt, während des Studiums Gründung des studentischen Netzwerks Nachhaltigkeitsinitiativen (netzwerk n), 2016 Promotion zum Thema »Studierende als GestalterInnen einer Hochschulbildung für nachhaltige Entwicklung« an der Leuphana Universität Lüneburg; seit Juli 2016 Koordinierung des Monitorings des UNESCO-Weltaktionsprogramms BNE an der Freien Universität Berlin, davor Mitarbeiterin des Wuppertal Institutes für Klima, Umwelt, Energie, Mitglied des Nationalkomitees zur Umsetzung der UN-Dekade »Bildung

für Nachhaltige Entwicklung« (BNE) in Deutschland und von Januar bis Juni 2016 wissenschaftliche Koordinatorin des Zentrums für Transformationsforschung und Nachhaltigkeit (TransZent); Publikationen u. a. Transformative Wissenschaft – Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem (2013, gemeinsam mit Uwe Schneidewind).

Prof. Dr. Michael Rosenberger:

geb. 1962 in Würzburg, Studium der Theologie in Würzburg und Rom, 1987 Priesterweihe in Rom, 1989 bis 1995 Kaplan und Religionslehrer im Bistum Würzburg, 1995 Promotion, 1996 bis 2002 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Moralthologie der Universität Würzburg, 1999 Habilitation im Fach Moralthologie, seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; seit 2004 Mitglied der Gentechnik-Kommission beim österreichischen Bundesministerium für Gesundheit; seit 2004 Umweltsprecher der Diözese Linz, 2006 bis 2010 Rektor und 2010 bis 2014 Prorektor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Forschungsschwerpunktem Bereich Umwelt- und Tierethik.

Dr. Wolfram Stierle:

Studium der Ökonomie und der Evangelischen Theologie; Mitglied des Leitungsstabs des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung in Berlin (BMZ), zuständig für den Arbeitsbereich »Dialog Werteorientierte Entwicklungspolitik«; davor Assistent am Lehrstuhl für Ökumene und Ethik der Ruhr-Universität Bochum, Referent im Planungsstab von Bundespräsident Johannes Rau, Leiter des Stabes »Reden und Grundsätze« im BMZ, Leiter des Planungsstabes von Bundespräsident Joachim Gauck, Mitglied der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, des Kuratoriums des Evangelischen Studienwerks Villigst e. V. und des Beirates der Evangelischen Akademie zu Berlin; Publikationen zu Wirtschaftsethik, Ökumene und Entwicklungspolitik.

Prof. Dr. Markus Vogt:

geb. 1962 in Freiburg i. Br., Studium von Theologie und Philosophie in München, Jerusalem und Luzern; Ordinarius für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians Universität München; 2011/12 Forschungsprofessur am Rachel Carson Center for Environment and Society (RCC), seitdem Fellow am RCC; seit 2015 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU; seit 1995 Berater der ökologischen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz, 2009 bis 2015 Sprecher der Arbeitsgemeinschaft Sozialethik im deutschen Sprachraum, seit 2016 Sprecher des Sachverständigenrates Bioökonomie der Bayerischen Staatsregierung; 2017 Economy and Society Award der päpstlichen Stiftung Centesimus Annus Pro Potifice; 2018 Bayerische Staatsmedaille für besondere Verdienste um die Umwelt; Publikationen u. a. Prinzip Nachhaltigkeit (2009, 3. Aufl. 2013), Climate Justice (2010), Theologie der Sozialethik (2013, Hrsg.), Umweltethik (2013, Hrsg.), Environmental Ethics (2013, russisch), Europe after Fukushima (2013), Die Moral der Energiewende (2014, Hrsg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik (2016, Hrsg.), Die Welt im Anthropozän (2016, Hrsg.), Theologie des interreligiösen Dialogs (2018, Hrsg.).

Prof. Dr. Dietrich Werner:

Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, theologischer Grundsatzreferent bei Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst in Berlin, Honorarprofessor an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg; davor Leiter des Programms für ökumenisch-theologische Ausbildung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und Studienleiter bei der Missionsakademie an der Universität Hamburg; Mitglied der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung.

Nachhaltigkeit bei oekom: Wir unternehmen was!

Die Publikationen des oekom verlags ermutigen zu nachhaltigerem Handeln – glaubwürdig und konsequent. Auch als Unternehmen sind wir Vorreiter: Ein umweltbewusster Büroalltag sowie umweltschonende Geschäftsreisen sind für uns ebenso selbstverständlich wie eine nachhaltige Ausstattung und Produktion unserer Publikationen.

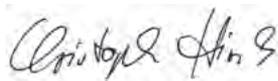
Für den Druck unserer Bücher und Zeitschriften verwenden wir fast ausschließlich Recyclingpapiere, überwiegend mit dem Blauen Engel zertifiziert, und drucken wann immer möglich mineralölfrei und lösungsmittelreduziert. Unsere Druckereien und Dienstleister wählen wir im Hinblick auf ihr Umweltmanagement und möglichst kurze Transportwege aus. Dadurch liegen unsere CO₂-Emissionen um 25 Prozent unter denen vergleichbarer großer Verlage. Unvermeidbare Emissionen kompensieren wir zudem durch Investitionen in ein Gold-Standard-Projekt zum Schutz des Klimas und zur Förderung der Artenvielfalt.

Als Ideengeber beteiligt sich oekom an zahlreichen Projekten, um in der Branche und darüber hinaus einen hohen ökologischen Standard zu verankern. Über unser Nachhaltigkeitsengagement berichten wir ausführlich im Deutschen Nachhaltigkeitskodex (www.deutscher-nachhaltigkeitskodex.de).

Schritt für Schritt folgen wir so den Ideen unserer Publikationen – für eine nachhaltigere Zukunft.



Jacob Radloff
Verleger



Dr. Christoph Hirsch
Leitung Buch

Weitere Autoren im oekom verlag

W. Haber, M. Held, M. Vogt (Hrsg.)

Die Welt im Anthropozän

Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität

Erscheinungstermin: 04.05.2016, 184 Seiten

Die Menschheit hat in ihrer kurzen Existenz den Planeten Erde bereits so stark geprägt, dass über die Definition eines neuen erdgeschichtlichen Zeitalters diskutiert wird: das Anthropozän. Menschliche Aktivitäten lassen Arten aussterben, verursachen die Erwärmung der Atmosphäre, zerstören die Ozonschicht und bewegen mehr Masse als alle Flüsse der Erde zusammen. Wolfgang Haber, Martin Held und Markus Vogt regen an zu einer Selbstreflexion über die Wurzeln, die Natur und den Kulturauftrag humaner Existenz und liefern so einen wichtigen Beitrag zur laufenden Anthropozän-Diskussion.

R. Claro

Die Technosphäre

Ein Essay

Erscheinungstermin: 05.07.2018, 264 Seiten

Spätestens seit dem Durchbruch der exakten Wissenschaften verbreitet sich die moderne Technik weltweit und mittlerweile nahezu lückenlos. Sie bildet eine »Technosphäre«, und die Menschheit wird immer abhängiger von ihr. Raúl Claro schildert, wie dies unsere Zukunft gefährdet. Und er skizziert auch eine Alternative: die Anthroposphäre – eine menschliche, von den Zwängen der Konkurrenz und des Wachstumsstrebens befreite Welt.

G. Winkler

Mit Freude und Hirnschmalz

Impulse benediktinischer Spiritualität für nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsstile

Erscheinungstermin: 08.02.2018, 384 Seiten

Antworten auf Fragen zur Nachhaltigkeit aus dem Kloster? Die Verbindung von benediktinischer Lebensweise und nachhaltigem Lebensstil spricht klar dafür. Einblicke in die klösterliche Situation schaffen einen Weg, unser Alltagsverständnis zu hinterfragen und zu ergänzen. Interviews mit Benediktinermönchen bieten darüber hinaus reale – und aktuelle – Möglichkeiten für einen Blickwechsel.

Weitere Autoren im oekom verlag

A. Beringer

Reformation – Transformation – Nachhaltigkeit

Schöpfungsverantwortung als Christusbachfolge

Erscheinungstermin: 18.01.2018, 274 Seiten

Nachhaltigkeit ist der Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung, biblisch-theologisch gesprochen. Doch die Kirchen tun sich erstaunlicherweise relativ schwer, diese Aufgabe praktisch zu vermitteln. Auch angesichts des Reformationsjubiläums ist diese evangelische Auslegung von Nachhaltigkeit von höchster Aktualität.

MISEREOR (Hrsg.)

Wer Mut sät, wird eine andere Welt ernten

44 ermutigende Beiträge für eine bessere Zukunft

Erscheinungstermin: 03.11.2016, 196 Seiten

Eine bessere Welt ist möglich! Frauen und Männer aus den unterschiedlichsten Berufen beschreiben in 44 überzeugenden Texten, wie dies mit vielen kleinen Schritten gelingen kann: durch Unterstützung von Kleidertauschbörsen oder durch Engagement beim fairen Handel etwa. Die Beispiele kommen aus den Themenbereichen Ökologie, Nachhaltigkeit, Entwicklungszusammenarbeit, Frieden und Spiritualität.

G. Frank

Zukunft schaffen

Vom guten Erleben als Werkzeug des Wandels

Erscheinungstermin: 05.04.2018, 292 Seiten

Wer fühlt sich heutzutage noch wohl angesichts von Meeren voller Plastik, Klimawandel, Ressourcenproblematik oder Artensterben? In seinem neuen Buch entwirft Gerhard Frank ein Szenario für einen Weg in eine nachhaltige Zukunft auf Basis unseres Erlebens. Er entwirft dabei ein Panorama, in dem Fühlen, Wahrnehmen, Tagträumen, Denken und Kommunizieren als selbstständige Teile zusammenwirken und ein lebendiges Ganzes formen.

Wir leben im Anthropozän – denn der Mensch ist zu einem geologischen Faktor geworden. Signatur dieses neuen Abschnitts der Erdgeschichte ist die Verletzung der planetarischen Grenzen durch den Menschen. Dies bedroht das gegenwärtige Leben auf der Erde und nicht zuletzt die menschliche Zivilisation selbst. Hiervon sind zuallererst Arme und Ausgebeutete in aller Welt und vor allem in den Ländern des Südens betroffen. Daher stellt sich im Anthropozän die alte Gerechtigkeitsfrage in neuer Schärfe und neuer Gestalt.

Um drohendes Unheil abzuwenden, ist ein systemischer Wandel jener Gesellschafts- und Wirtschaftsweisen erforderlich, die den Globus dominieren. Wir brauchen eine Kultur der Nachhaltigkeit, die den Mut hat zu einer »kulturellen Revolution« (Papst Franziskus). Für die erforderliche sozialökologische Transformation aber gibt es keine Blaupause. Wege zu ihr müssen gesucht werden – und bei dieser Suche sind Religionsgemeinschaften unentbehrlich. Auch die christliche Theologie und die Kirchen können entscheidend zum Gelingen dieser Suche beitragen. Dies wird im Anthropozän zu einer Hauptaufgabe der Kirchen.

Brigitte Bertelmann war bis 2017 Referentin für Wirtschaft und Finanzpolitik im Zentrum Gesellschaftliche Verantwortung (ZGV) der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und seit 2011 dessen stellvertretende Leiterin. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Nachhaltigkeit und Große Transformation.

Klaus Heidel war 1983 Mitgründer der Werkstatt Ökonomie e. V. in Heidelberg und beschäftigt sich dort seither mit sozial- und entwicklungspolitischen Fragen und zuletzt vor allem mit dem Anthropozän als Herausforderung für Kirche und Zivilgesellschaft.