

auge

AMT und GEMEINDE 01_2023

Zeitschrift für evangelisch-theologische Impulse & Diskurse

72. Jahrgang | € 6,-



**Schöpfungstheologie
angesichts der
Klimakrise**



5 **Editorial**
Eva Harasta

7 **Göttliches Handeln –
menschliche Verantwortung**
Sandra Kubicz

8 **Glaube in der Klimakrise. Herausforderungen
für Theologie und Kirche**
Sabine Scheuter

18 **Sozial-ökologische Transformation und Verant-
wortung aus Schöpfungsglauben. Theologische
Ethik angesichts des Klimawandels**
Nora Meyer

22 **Jetzt oder nie! Theologie und Klimaschutz.
Ein Gespräch mit Sarah Köhler**
Fragen: Eva Harasta

28 **Der Mensch als Erdwesen. Theologische
Reflexionen über einen notwendigen
Paradigmenwechsel**
Michael Nausner

39 **Ethik in der Klimakrise. Schöpfung, das sozial
Imaginäre und Herausforderungen für die
Theologie**
Clemens Wustmans

48 **Theologie und Kirche in der Umweltdebatte**
Stefan Haider

Impressum und Offenlegung gem. § 25 Mediengesetz

Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich.

Herausgeber: Bischof Michael Chalupka.

Redaktion: Dr.ⁱⁿ Eva Harasta (Leitung), Dr.ⁱⁿ Clarissa Breu, Dr. Wolfgang Ernst,
Dr. Bernhard Lauxmann, Dr. Johannes M. Modeß, Mag.^a Romana Schusser.

Zusammenstellung dieses Heftes: Dr.ⁱⁿ Eva Harasta

Grafik: Heidrun Kogler · **Satz:** Mag.^a Hilde Matouschek

Druck: Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien; gedruckt auf Recyclingpapier
mit Pflanzenölfarben.

Titelfoto: © istockphoto | Jorm Sangsorn

Erscheinung: vier Mal im Jahr

Jahresbezugspreis: € 19,-; Einzelheft: € 6,-

Adresse: Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien

E-Mail: aundg@evang.at

ISSN 1680-4015

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die
Pfarrer*innen, Lehrer*innen und alle Interessierte über den neuesten Stand
theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich
und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Für Bestellungen ist der Evangelische Pressedienst erreichbar
(epd@evang.at; +43 1 7125461).



gedruckt nach der Richtlinie „Druckerzeugnisse“
des Österreichischen Umweltzeichens,
UW 1109 Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien

- 54 **Das können wir besser! Möglichkeiten für eine sozialökologische Transformation**
Simone Gingrich und Anke Schaffartzik
-

- 65 **Biogramme**

Editorial

Eva Harasta

Liebe Leserin, lieber Leser,

fragt man, was derzeit die größte kirchliche und theologische Herausforderung ist, werden viele antworten: die einbrechenden Einnahmen! Die nahende Geldnot erzeugt hohen Druck. Sie wird über kurz oder lang große Veränderungen über uns alle bringen. – Und doch: Würde man mich fragen, was derzeit die größte kirchliche und theologische Herausforderung ist, würde ich antworten: die Klimakrise. Warum? Weil die Klimakrise die Lebensgrundlagen der Menschheit bedroht, nicht erst in der nächsten Generation, sondern in weniger als zehn Jahren. Die kommenden Jahre werden dafür entscheidend sein, ob die Begrenzung der Erderhitzung um 1,5 Grad noch erreicht wird, also die Erde weitgehend bewohnbar bleibt. Sich dem als Kirche stellen zu wollen, führt in große theologische Herausforderungen. Was heißt es, an die Gnade Gottes zu glauben in einer Zeit, in der die Menschheit alles Leben auf dem Planeten bedroht? Und wenn wir alles Geld der Welt hätten, auf einem toten Planeten gibt es auch keine Kirchen.

Dieses Heft dokumentiert die Tagung „Schöpfungstheologie angesichts der Klimakrise“, die vom 16.–17. Mai 2022 in Wien stattfand. In der Theologie beginnt sich erst herumzusprechen, was für tiefe Infragestellungen die Klimakri-

se mit sich bringt. Die Tagung im Mai war insofern schon ein bisschen Avantgarde.

Am Anfang steht ein eindringlicher Appell von *Sandra Kubicz*, Theologiestudentin in Wien.

Dann berichtet die Schweizer Theologin *Sabine Scheuter* von den kirchlichen und theologischen Aktivitäten zum Klimaschutz in der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Scheuter fragt nach Gründen und Motivationen, die aus evangelischer Sicht für den Klimaschutz sprechen. Ihr Text macht Mut, sich der Klimakrise im je eigenen Kontext und mit den je eigenen Kompetenzen zu stellen.

Nora Meyer betont als theologische Ethikerin: Aus dem Glauben, dass Gott die Welt erschaffen habe und sie erhalte, folgen an sich noch keine ethischen Handlungsorientierungen angesichts der Klimakrise. Vielmehr muss untersucht werden, welche Anfragen die Klimakrise an den traditionellen Schöpfungsglauben stellt. An Trutz Rendtorff anknüpfend, entwirft Meyer dann Stichworte für eine theologisch-ethische Wahrnehmung der Klimakrise und nimmt dafür auch auf den Begriff Verantwortung Bezug.

Sarah Köhler ist im Raum der deutschsprachigen evangelischen Theologie außergewöhnlich, weil sie theologische mit aktivistischer Sachkompetenz verbindet. Beides kommt in ihrem Interview zum Ausdruck. Das Gespräch fordert dazu heraus, das eigene Denken und Handeln zu prüfen.

Michael Nausner wendet sich der Klimafrage aus systematisch-theologischer

Sicht zu. Sein Text gibt Gelegenheit, sich mit neuen Theorieentwicklungen im englischsprachigen Raum auseinanderzusetzen. Manches mag überraschen, manches irritieren: So soll es sein. Es ist ein Glücksfall für uns, dass Nausner mit Österreich verbunden ist und wir so an seiner Arbeit Anteil haben können.

Erneut in den ethischen Kontext führt dann *Clemens Wustmans*. Wie Meyer schreibt er dem alleinigen Bezug auf den Schöpfungsbegriff wenig Orientierungspotential angesichts der Klimakrise zu, besonders da „Schöpfung“ für viele unverständlich ist oder gar falsche Assoziationen (Kreationismus) weckt – ein Aspekt, der auch bei der Debatte über das Schöpfungspapier auf der Generalsynode im Dezember angesprochen wurde. Dann legt Wustmans seinen Zugang dazu vor, wie der Begriff Verantwortung sinnvoll mit schöpfungstheologischen Aspekten verbunden werden kann, um sich der Klimakrise theologisch zu stellen. Dabei akzentuiert er besonders die Gefallenheit der Schöpfung und die Hoffnung als Chance zur Ausweitung der sozialen Imagination.

Stefan Haider setzt sich mit Naturdeutungen auseinander und fragt nach dem Zueinander von „Natur“ und „Kultur“. Wustmans weiterspinnend verweist Haider auf den Versöhnungsbegriff als Grundorientierung einer ethisch-theologischen „Antwort“ auf die Klimakrise. Schließlich akzentuiert er, dass soziale Gerechtigkeitsfragen für kirchliches Handeln in der Klimakrise entscheidend sein müssten.

Simone Gingrich und *Anke Schaffartzik* schließlich bieten einen interdisziplinären Anstoß: Sie beschreiben aus der Sicht der Sozialökologie, welche gesellschaftlichen Aufgaben die Transformation stellt, die nötig ist, damit der Planet bewohnbar bleibt.

Die theologischen und kirchlichen Transformationsherausforderungen, die sich durch die Klimakrise und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen stellen, werden uns auf absehbare Zeit erst einmal begleiten. Das Schöpfungsjahr 2022, das Schöpfungspapier, das die Generalsynode im Dezember 2022 beschloss,¹ und die „Ökumenische Dekade der Buße und des praktischen Eintretens für einen gerechten und blühenden Planeten“ geben dazu Rückenwind. —

Göttliches Handeln – menschliche Verantwortung

Sandra Kubicz

Verantwortung ist ein großer Begriff. Ein Wort, das schwer wiegt, aber ebenso wichtig ist. Bei allen Themen, die die gesamte Gesellschaft, die ganze Welt betreffen, müssen auch alle Verantwortung übernehmen. Die Veränderung beginnt bei jedem und jeder Einzelnen. Gerade die Klimakrise macht deutlich, wie radikal viele junge Menschen hier ihre Verantwortung übernehmen. Dabei übernehmen sie hier nicht nur ihre eigene Verantwortung, sondern die ganzer Generationen.

Es ist beeindruckend, wie sehr hier junge Menschen unser Denken, Handeln und Fühlen auf den Kopf stellen und uns herausfordern, unseren Teil beizutragen. Eine Generation, die für ihre Werte und Überzeugungen eintritt, auch wenn sie oft genug zu hören und zu spüren bekommt, dass ihre Bedürfnisse für ihre Zukunft nicht für wichtig genug genommen werden, um unsere heutigen Bedürfnisse und Wünsche anzupassen. Denn für den Klimaschutz einzutreten ist unbequem. Es bedeutet Veränderung. Es bedeutet Zurückstecken. Es bedeutet Verzicht. Es bedeutet aber auch für etwas einzutreten, an die Zukunft zu den-

ken, einen positiven Herrschaftsauftrag zu erfüllen, denn mit Herrschaft geht auch immer Verantwortung und Schutz einher. Hierbei übernimmt die Kirche mit der Schöpfungsverantwortung eine wichtige Aufgabe und große Vorbildfunktion, welche zu erfüllen nicht einfach ist. Sie bewegt sich dabei im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Akzeptanz und Radikalität, um tatsächlich etwas zu bewegen.

Die Kirche in ihrer Vorbildfunktion hat die Aufgabe der Inspiration und Unterstützung ihrer Mitglieder. Gleichzeitig übernehmen die Mitglieder die Verantwortung, das Handeln der Gemeinschaft und ihrer Kirche und deren Verhaltensmuster auf neue Wege zu lenken.

Mit Verantwortung geht auch Entscheidungsfreiheit einher. Wir müssen für unser Handeln oder auch Nicht-Handeln Verantwortung übernehmen. Hierbei können wir die Schuld nicht einfach Gott zuschieben, sondern müssen sie diesmal eindeutig bei uns suchen.

Denn Gott wird die Erde nicht vernichten, aber er hat uns die Freiheit geschenkt, es selbst zu tun – oder sie aber zu schützen und zu retten. —

¹ Das Schöpfungspapier ist Ende Jänner 2023 als Sonderheft des Amtsblatts erschienen (auch online abrufbar: www.kirchenrecht.at/list/kirchliches_amtsblatt).

Glaube in der Klimakrise

Herausforderungen für Theologie und Kirche

Sabine Scheuter

Als Herausgeberin des Buches „Gott in der Klimakrise“ wurde ich aus Zürich an diese Tagung in Wien eingeladen. Selbst keine wissenschaftliche Fachperson in Klimafragen habe ich mich doch durch die Arbeit an diesem Buch intensiv mit dem Klimathema befasst, welches mich als engagierte Privatperson und als reformierte Pfarrerin der Zürcher Landeskirche gleichermaßen beschäftigt.¹

I „Gott in der Klimakrise“

Warum und wie ist dieses Buch in der Reihe denkMal entstanden? Zuerst ein paar Worte zur Reihe „denkMal“, in der seit insgesamt zwanzig Jahren zehn Bände erschienen sind:

- Die Buchreihe wird in Zusammenarbeit zwischen zwei Kirchen und zwei Theologischen Fakultäten herausgegeben. Sie verbindet damit wissenschaftliche Anforderungen mit dem Praxisbezug der Kirche.
- Das Zielpublikum ist vor allem ein kirchliches. Das Buch wird verschickt an Pfarrpersonen und Kirchenpflegepräsidien. Es ist gedacht als Inspiration für die Mitarbeitenden und für die Erwachsenenbildung in Kirchgemeinden.
- Die Inhalte vereinigen meist biblische, systematisch-theologische und kulturorientierte Beiträge sowie praktische Anregungen für Kirchgemeinden.

Der neuste Band² hatte thematisch zuerst eine andere Ausrichtung. Wir wollten ein Buch machen zum Thema „Gottesbilder“. Und zwar in Aufnahme der Glaubenserfahrungen vieler Kirchenmitglieder mit dem Fokus „Gott als Schöpfer“.

Ein entsprechendes Konzept war schon geschrieben, als sich im Jahr 2019 eine Reihe von Ereignissen dazwischenschob. Die Klimajugend begann, auf die Strasse zu gehen.

Ich kann mich noch gut erinnern, wie diese Bewegung auch in unser kirchliches Leben einbrach. Es war an einem Workshop, an dem der Kirchenrat mit der Mitarbeiter*innenschaft seine Legislaturziele für die Jahre 2020–2024 entwickelt hat. Wir waren eifrig am Sammeln von Ideen, da hörte man vor dem Fenster plötzlich einen Lärm. Ein grosser Zug von jungen Menschen zog unter unseren Fenstern vorbei. Die Klimajugend demonstrierte mit lauten Rufen und bunten Regenschirmen, mit witzigen Spruchbändern und sehr ernsthaften Anliegen.

Diese Spannung – drinnen wir von der Kirche, beschäftigt mit Zukunftsfragen, und draussen die Klimajugend, ebenfalls mit ihren Zukunftsfragen, aber sehr klar auch mit Antworten und Forderungen – wurde uns allen in diesem Moment sehr stark bewusst. Und sie hat sich kraftvoll in unsere Legislaturziele eingemischt. Und auch in das Konzept unseres Buches. Es war klar, dass wir über Gottesbilder nicht mehr nachdenken konnten, ohne auch die Klimakrise mitzudenken. Wir haben gemerkt: Die Klimakrise stellt auch unseren Glauben radikal in Frage! Sie hat nicht nur ethische, politische und ökonomische Implikationen, sie erschüttert auch Glaubenswahrheiten und Gottesbilder.

Was heisst Glauben, was heisst Gottvertrauen angesichts der Klimakrise?

Wie können wir predigen? Wie können wir trösten, ermutigen, Hoffnung schenken? Geht das überhaupt noch, angesichts der düsteren Zukunft? Können wir das Lied noch singen lassen: „Wer nur den lieben Gott lässt walten?“ Oder ist das naiv? Unverantwortlich? Ist diese „Sorglosigkeit“ vielleicht sogar eine der Ursachen der Klimakrise?

Im Folgenden präsentiere ich eine Auswahl aus diesem vertiefenden Nachfragen und auch aus einigen Antwortansätzen unseres Buches.

II Glauben in der Klimakrise

Warum soll sich Kirche und Theologie mit der Klimakrise befassen? Und warum engagiere ich mich als Theologin und Pfarrerin für den Klimaschutz? Meine Antwortversuche gehen folgenden Stichworten nach: Zuerst werde ich kurz auf die *Verantwortung* der Kirche eingehen. Danach frage ich nach der *Motivation*, und gehe dabei den Begriffen *Angst*, *Hoffnung*, *Liebe* und *Gerechtigkeit* nach.

II.1 Verantwortung

Als erstes postuliere ich: Die Kirche soll sich engagieren, weil sie eine *Verantwortung* hat. Dies einerseits im positiven Sinn, als Auftrag, der Schöpfung Sorge zu tragen, was sich biblisch vielfach begründen lässt. Dann aber auch im kritischen Sinne: Die Kirche trägt auch eine Mitverantwortung an der Klimakrise. Es gibt Bibelstellen, zum Teil missverständene Auslegungen und theologische Konzepte in unserer Tradition, die dazu beigetragen haben, dass es zur Klima-

¹ Dieser Text folgt der Rechtschreibung des Schweizer Hochdeutschen (Anm. der Redaktion).

² Plüss, David / Scheuter, Sabine (Hg.): *Gott in der Klimakrise. Herausforderungen für Theologie und Kirche. denkMal Bd. 10.* Zürich 2021.

krise gekommen ist. Zum Teil sind diese Vorstellungen und Konzepte nicht mehr aktuell, zum Teil aber sind sie immer noch wirksam.

Zu nennen sind folgende Positionen:

1. Die Abwertung der diesseitigen Welt und *Jenseitsvertröstung*: „Diese Welt ist ein Jammertal.“
2. Die Haltung des *Fatalismus*: „Gott wird's schon richten.“
3. Die Interpretation der Klimakrise als Erfüllung der biblisch vorausgesagten *Apokalypse*: „Die Folgen der Klimakrise sind Gottes Strafen für unsere Sünden.“
4. Der falsch verstandene *Herrschaftsauftrag* in Gen 1: „Macht Euch die Erde untertan, wir können mit ihr tun und lassen was wir wollen.“
5. Ein bestimmtes *Gottesbild*, das ebenso verhängnisvolle Auswirkungen hatte und noch hat.

Die ersten drei Positionen sind in unseren mitteleuropäischen Landeskirchen kaum (mehr) relevant. In konservativen kirchlichen Kreisen, insbesondere in den USA, werden sie aber auch heute noch vertreten. Auf Punkt 4 wird in anderen Beiträgen noch vertieft eingegangen. Ich werde mich darum auf Punkt 5 konzentrieren, der in unserem Buch vor allem im Beitrag von Tania Oldenhage zur Sprache kommt.

In ihrem Beitrag „Die Erde lieben lernen“³ schildert Oldenhage eine Geschichte der Feministische Theologie in drei Stationen.

Ihre früheste Erinnerung führt zurück zum Kirchentag 1985 mit dem Thema „Die Erde ist des Herrn“. Dort wies Dorothee Sölle hin auf die Mitverantwortung der christlichen Theologie an der ökologischen Katastrophe. Schuld trägt nach Sölle die herrschende Vorstellung von Gottes absolutem Anderssein. Wenn Gott und Welt radikal getrennt voneinander gedacht werden, wird die Welt zu einem gottlosen Ort, einem Ding, das man benutzen und ausbeuten kann. „Eine Theologie der Schöpfung muss in der Lage sein, uns zu lehren, wie wir die Erde mehr lieben können.“ Dorothee Sölle hat diese Gedanken in ihrem Buch „Lieben und Arbeiten“ formuliert.⁴ Sie war nicht die erste: Eine ganze Reihe von Feministischen Theologinnen haben schon vor ihr ähnliche Analysen gemacht und Kritik geübt. Aber Dorothee Sölle hat diese Kritik in den deutschen Sprachraum gebracht. Der Ansatz von Sölle wurde von der offiziellen Theologie belächelt. Vorstellungen von der Heiligkeit der Erde standen unter Generalverdacht. Auch Oldenhage war skeptisch, fand jedoch die Frage berechtigt: „Wie können wir über Gott reden, ohne dabei die natürliche, materielle, wandelbare, vergängliche Welt abzuwerten? Wie kann Göttliches und Weltliches stärker zusammengedacht werden?“⁵

Fünfzehn Jahre später lebte Oldenhage in den USA. Sie unterrichtete an einem College das Fach *Religious Studies*.

Sie diskutierte mit Studierenden über einen Essay von Sallie McFague. Unter dem Eindruck einer kommenden ökologischen Katastrophe dachte diese über die Dringlichkeit einer neuen Gottesrede nach und machte ein Gedankenexperiment: Sie rief dazu auf, dass wir uns die Erde als Gottes Körper vorstellen. Oldenhage erinnert sich: „„Was haltet ihr davon“, fragte ich die Studierenden. „Mir gefällt das nicht,“ sagte ein Student. „Wieso,“ fragte ich ihn. „Wenn das so wäre, dann dürfte ich keine Cola-Dosen mehr aus dem Auto schmeissen.“ Ich schaute ihn an. Meinte er es ernst? Sollte das ein Witz sein?“⁶ – Oldenhage setzt auch hinter Sallie McFagues Ansatz ihre Fragezeichen. Aber sie hält ihr Gedankenexperiment für eine gute Übung, um zu schauen, welche Art der Gottesrede Menschen dazu bewegt, ihr Verhalten zu ändern.

Tania Oldenhage schliesst ihren Gang durch die Geschichte der Feministischen Theologie mit einem weiteren Blick über unseren europäischen Horizont hinaus: Sie erzählt von einem Heft der Zeitschrift FAMA. Unter dem Titel „Theologisches Afrika“ bringt es eine ganze Reihe von Beiträgen von afrikanischen Theologinnen, die sich intensiv mit der Sorge um die Schöpfung auseinandersetzen.⁷ Sie verbinden biblische Themen mit Brennpunkten ihres Lebens, dem Leiden unter Dürren, dem Kampf um Wasser. In ihren Beiträgen verbinden sie ökologische Themen mit Themen der sozialen Gerechtigkeit und finden sich damit im Zentrum ihres Glaubens. Es ist beeindruckend zu lesen, wie diese afrikani-

schen Theologinnen in ihrer existentiell bedrohlichen Situation Mut und Hoffnung aus der Bibel und der christlichen Tradition schöpfen können. Oldenhage schliesst ihren Beitrag mit den Worten: „Die ökologische Katastrophe, die heute über uns hereinbricht, ist kein Thema unter vielen. Der Klimawandel ist der allgegenwärtige lebensbedrohliche Kontext, in dem die verschiedenen sozialen Probleme unserer Zeit verstrickt sind. [...] Die Aufarbeitung dieser Zusammenhänge wird heute nicht zuletzt von Theologinnen geleistet, deren Familien und Gemeinschaften von der ökologischen Katastrophe direkt betroffen sind und für die eine frauenbewegte, umweltbewegte Theologie kein Kapitel neben anderen, sondern überlebenswichtig ist.“⁸

Oldenhage postuliert kein eigenes Gottesbild, das aller Kritik standhalten würde. Aber die kritischen Fragen schärfen unsere Wahrnehmung, wenn wir unser eigenes Predigen, unseren eigenen Unterricht kritisch betrachten. Eine solche Aufarbeitung unserer Tradition sehe ich als Teil unserer Verantwortung als Kirche in der Klimakrise.

II.2 Motivation

Ich wende mich nun der Frage zu: Was motiviert mich, mich für den Klimaschutz einzusetzen? Dabei geht es nicht nur um mich als Menschen von heute, sondern um mich als Christin und als

³ Oldenhage, Tania: *Die Erde lieben lernen. Eine feministische Theologiegeschichte*. In: Plüss / Scheuter, 89–98.

⁴ Sölle, Dorothee: *Lieben und Arbeiten*. Stuttgart 1985, 36.

⁵ Oldenhage, 91.

⁶ Oldenhage, 95.

⁷ FAMA 4/2019. www.fama.ch.

⁸ Oldenhage, 98.

reformierte Theologin. In diesem Sinne ist auch die Frage damit verbunden, warum die Kirche sich zu diesem Thema engagieren soll.

Ich möchte dieser Frage nachgehen anhand einer Reihe von Begriffen. Es sind alles Begriffe, die in der Bibel und in der christlichen Tradition eine zentrale Rolle spielen. Und es sind Begriffe, die beim Klimathema eminent wichtig sind. Ich habe diesen Ansatz gewählt, weil ich überzeugt bin, dass es für mein Engagement nicht reicht, wenn ich um die Missstände rund um die Klimakrise weiss. Mein Engagement und das von vielen anderen Menschen in den Kirchengemeinden hat auch mit Emotionen zu tun. Diese sind mit den gewählten Begriffen verbunden.

II.3 Angst

Ich beginne mit der *Angst*. Sie scheint mir an erster Stelle zu stehen, was die Befindlichkeit der Menschen in Bezug auf das Klimathema betrifft. Anfangs Mai ist in der Schweiz der jährliche Sorgenbarometer veröffentlicht worden.⁹ Die Angst vor einer Klimakatastrophe hat seit der letzten Erhebung mehrere Punkte „gutgemacht“ und steht jetzt, hinter dem Ukraine-Krieg, an zweiter Stelle.

Angst hat ja ganz verschiedene Seiten. Im positiven Sinne ist sie eine Kraft, die uns in Bewegung bringen kann. Beängstigende Zahlen und Bilder werden oft benutzt, um die Menschen anzutrei-

ben. „Die Katastrophe ist nahe. Wenn wir nichts tun, wird es sehr bald sehr schlimm. Tiere sterben aus, die Erwärmung ist nicht mehr zu bremsen, der Meeresspiegel steigt, es gibt Kriege um Wasser und Nahrung usw.“ Es gibt gute Gründe, dass wir uns grosse Sorgen machen. Und die Angst kann uns motivieren, etwas gegen diese Entwicklungen zu tun.

Der Umgang mit der Angst ist aber eine Gratwanderung: Es ist wichtig, den Ernst der Lage aufzuzeigen. Aber es ist nicht unbedingt hilfreich, in unseren Predigten nur an die Schuld der einzelnen Menschen an den schlimmen Zuständen zu appellieren. Angst kann auch lähmen. Sie kann dazu führen, dass die Menschen sich verschliessen, einfach gar nichts mehr hören wollen zu diesem Thema. Und man immer lauter und drohender reden müsste, um sie zu erreichen. Darum ist es wichtig, auch noch anders anzusetzen. Besonders auch in der Seelsorge, wenn wir Menschen begleiten, die ein zu viel an Angst erleben, die von einer regelrechten Klimadepression betroffen sind.

Die folgenden Motivatoren setzen anders an. Sie fragen danach, was die Kirche und die christliche Tradition für Kraftquellen im positiven Sinn zur Verfügung hat. Was können wir der Angst entgegensetzen? Wie können wir die Menschen in einem positiven Sinne motivieren?

II.4 Hoffnung

Der zweite Motivator ist die *Hoffnung*. Was kann uns Hoffnung geben angesichts der Klimakatastrophe?

In der Bibel gibt es viele Bilder und Geschichten, die uns ermutigen können. An erster Stelle steht da für viele Gottes Versprechen nach der Sintflut. Gott wird die Erde nicht mehr vernichten. Der Regenbogen steht als Zeichen dafür. Aber hilft das? Trägt das? Oder kann man darauf entgegnen: *Gott* wird die Erde nicht vernichten. Aber er hat *uns* die Freiheit geschenkt, es selber zu tun!

Weitere mutmachende Bilder nennt Ralph Kunz in seinem Beitrag „Ökologievergessene Theologie. Eine Kritik“.¹⁰ Er weist hin auf „Storys“, die eine grosse Kraft haben, weil sie uns Bilder für das vergangene, das gegenwärtige und das künftige Leben auf dieser Erde schenken. Mit Bezug auf Gen 1 spricht er von der Schöpfung als ökologischer Realutopie. „Woran zeigt sich, dass die [Schöpfungs-] Ordnung gut ist? Ihre Güte zeigt sich am Menü, das der Schöpfer den Tieren und Menschen zudenkt! [...] Am Beispiel der Ernährung wird offenbar, warum das theologische Konzept der Schöpfung nicht mit dem verwechselt werden soll, was wir unter Natur verstehen. Die Natur ist verfressen – die Schöpfung isst Birchermüesli. Aber die vegane Lebensweise ist definitiv vorsintflutlich ...“¹¹. – Was für das gute Leben am Anfang gilt, gilt auch für ein utopisches gutes Leben in der Zukunft: Im Bild des Tierfriedens leben die Geschöpfe in Frieden zusammen; das messianische Königreich ist mit der Vision einer jagdfreien Schöpfung verbunden.

Die Hoffnung, die in diesen alttestamentlichen Texten Ausdruck findet, setzt sich auch im Neuen Testament fort.

Das Gottesreich gründet im Vertrauen auf Gottes Güte. Sein Ziel ist die umfassende Versöhnung des ganzen Kosmos. Die Spannung des „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ gilt dabei ganz besonders auch für das Thema der Ökologie. Auch wenn rundherum vieles im Argen liegt, dürfen wir mit der Hoffnung in die Welt schauen, dass Gott kontinuierlich an und in dieser Welt handelt, dass er sie nicht verlässt und den Menschen nicht (ganz) überlässt. Wir dürfen glauben, dass unser Gott ein Gott der ganzen Schöpfung ist und allen Geschöpfen die Treue hält. Und vertrauen auf die Utopie, dass die Geschöpfe sich tatsächlich ökologisch so verhalten können, wie es sich der erste Schöpfungsbericht vorstellt.

II.5 Liebe

Eine weitere wichtige Kraftquelle möchte ich mit dem Stichwort *Liebe* verbinden. Die Liebe zur Schöpfung begegnet uns in der Bibel auf Schritt und Tritt. Obwohl die Menschen damals ein anderes Verhältnis zur Natur hatten, ihr viel mehr ausgeliefert waren, wird die Schöpfung grundsätzlich als gut gesehen. In den Psalmen wird die Schönheit der Schöpfung besungen. Auch Tiere werden liebevoll beschrieben. Und auch im Neuen Testament werden Beispiele und Bilder aus der Natur immer wieder in sehr positiven Zusammenhängen verwendet. Der Weinstock, der Weizen, das Senfkorn, sie

⁹ www.moneyland.ch/de/sorgen-studie-schweiz-2022 (abgerufen 25.10.2022).

¹⁰ Kunz, Ralph: *Ökologievergessene Theologie*. In: *Plüss/Scheuter*, 105–116.

¹¹ Kunz, 109.

dienen als Symbol für das Gottesreich.

Auch heute ist die Liebe zur Natur bei vielen Menschen eine sehr starke Kraft. Und auch ein Ort, wo sie ihren Glauben erleben. Wir können diese Liebe pflegen, unterstützen und begleiten. Dies ist in der Kinder- und Jugendarbeit möglich, aber auch bei Erwachsenen.

Im Beitrag von Detlef Lienau zum Thema Pilgern in unserem Buch wird das sehr schön aufgezeigt.¹² Pilgern schafft Beziehung zu sich, zur Umwelt, zum Grund des Daseins. Es verhilft dazu, sich als Teil des Ganzen zu fühlen. Lienau weist auch auf eine neue Variante des Pilgerns hin: Das Klimapilgern, welches ganz direkt auf die Weltgestaltung im Sinne des Klimaschutzes und des Klimakampfes ausgerichtet ist. Aber auch für das normale Pilgern gilt: „Nicht Apell oder Einsicht führen zur nachhaltigen Umkehr, sondern Nähe und Verbundenheit - sowohl in der Angst um das Schwinden der eigenen Lebensgrundlagen als auch in der Sorge um das Wohl der Mitgeschöpfe wie auch in der Freude am gelingenden Leben“.¹³ – Es geht darum, zu schützen, was wir lieben. Das kann ein starker Motivator sein.

II.6 Gerechtigkeit

Eine weitere Kraftquelle möchte ich nennen, die mir besonders wichtig ist. Solange ich denken kann, stand die Suche

nach Gerechtigkeit für mich im Zentrum meines Glaubens. Für mich ist Gott der oder die, die für Gerechtigkeit (ein)steht. Und dies gilt auch ganz zentral für das Klimathema.

Unser Ressourcenverbrauch geht auf Kosten der nächsten Generationen. Wenn ich mir diese Ungerechtigkeit vor Augen führe, dann packt mich die Wut! Ich finde das so gemein! Dass unsere Kinder Probleme erben, die sie nicht gemacht haben. Dass unsere Enkelkinder keine Winter mehr erleben können wie wir. Dass sie mit Krankheiten und Kriegen leben müssen, die durch unseren Lebenswandel (mit-)verursacht werden.

Ungerechtigkeit zwischen den Generationen ist das eine, Ungerechtigkeit im weltweiten Kontext das andere: Wir produzieren hier CO₂ und haben die Mittel, uns vor den Folgen einigermaßen zu schützen. Und in Pakistan wird Land überschwemmt oder versalzen oder vergiftet, wegen unserem Konsum, und die Menschen dort haben nur einen minimalen Beitrag geleistet dazu, weil sie viel weniger Ressourcen verbrauchen, kaum Fleisch essen, weder Auto fahren noch fliegen etc. Auch das kann mich ungeheuer aufregen! Diese Wut kann einem manchmal hilflos machen. Aber sie kann auch antreiben, in Bewegung halten. Sie ist eine starke Kraft, die für mich eng mit dem Glauben verbunden ist, mit dem, was ich glaube, was Gottes Wille ist für die Menschen und ihr Zusammenleben.

Die Verbindung von Klimathema und der biblischen Vorstellung von Gerechtigkeit wird anschaulich beschrieben von Luzia Sutter Rehmann in einem Heft

der Zeitschrift FAMA zum Thema Klima.¹⁴ Unter dem Titel „Umkehren statt Hoffen. Biblische und andere Weltuntergänge“ nimmt sie Bezug auf die Johannesoffenbarung und auf das Hoseabuch. Sie sieht dabei Krieg und Klimakrise in engem Zusammenhang. So wird es auch in Offb 18 beschrieben: Babylon, welches als Metapher steht für die Grossmacht Rom, plündert das Land aus, quält die Natur und die Menschen. Dieses Unrecht wird angeprangert, und darin wirkt die Kraft Gottes. Sutter Rehmann schreibt: „Trauen wir Gott zu, auf der Seite der verletzlichen Menschen zu stehen? Wir sollten Gott als unseren Ausweg erkennen, als Exit aus dem Untergang, den das gegenwärtige, globalisierte, Menschen verachtende System tagtäglich herstellt. [...] Der biblische Gott wehrt sich gegen die Vorstellung, er sei wie ein zorniger Mann (Hos 11,10). Gott ist diejenige Kraft, die die Menschen auf den Weg bringen möchte, der in die Zukunft führt – nicht in den Abgrund.“¹⁵ – Sutter Rehmann führt so Gerechtigkeit und Hoffnung zusammen, und zeigt auch uns einen Weg auf, der in die Zukunft führen kann.

III Handeln in der Klimakrise

Was will und was tut die Zürcher Landeskirche im Bereich Klimaschutz?

Angefragt wurde ich für einen theologischen Input. Doch war mit der Einladung auch die Frage verbunden, was denn die Zürcher Kirche im Bereich Klimaschutz mache. Dieser Frage wende ich mich im abschliessenden dritten Teil zu.

Das Thema „Bewahrung der Schöpfung“ hat auch in unserer Kirche schon eine längere Tradition. Es erlebte eine Blütezeit in den 1980er-Jahren, führte aber in den Jahrzehnten danach eher ein Nischendasein. Vor fünfzehn Jahren wurde immerhin die Idee einer Schöpfungszeit in unserer Kirchenordnung verankert. Sie dauert vom 1. September – 4. Oktober, damit haben Umweltthemen ihren festen Platz im Kirchenjahr erhalten.

Seit ein paar Jahren ist das Thema aber auch in unserer Kirche in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt. Die Erfahrung an unserem Workshop im Jahr 2019 hat Wirkung gezeigt. Der Zürcher Kirchenrat hat das Klimathema prominent in seine Legislaturziele 2020-2024 aufgenommen. „Umweltbewusst handeln“ ist das dritte von sechs Legislaturzielen. Was der Kirchenrat damit bewirken will, beschreibt Esther Straub in ihrem Beitrag in unserem Buch.¹⁶

Als wichtigste Massnahmen zur Umsetzung wurden folgende drei Punkte bestimmt:

- Umweltmanagement verbindlich machen:
In Kirchengemeinden und Gesamtkirchlichen Diensten setzen sich schon heute viele Behörden, Mitarbeitende und Mitglieder für Umwelthanliegen ein. Der Klimawandel geht allerdings

¹² Lienau, Detlef: *Schöpfung sein. Pilgern und Ökologie*. In: *Plüss / Scheuter*, 27–34.

¹³ Lienau, 34.

¹⁴ FAMA 1/2020.

¹⁵ FAMA 1/2020, 8–9.

¹⁶ Straub, Esther: „Umweltbewusst handeln“. Was der Legislaturschwerpunkt des Zürcher Kirchenrates bewegen will. In: *Plüss / Scheuter*, 155–162.

in einer Geschwindigkeit vorstatten, die ein umfassenderes Handeln und eine höhere Verbindlichkeit erfordert. Es wird ein Massnahmen-Katalog zum Umweltmanagement erarbeitet. Es wird ein Prozess initiiert, der zur Zertifizierung aller Kirchgemeinden mit dem Umwelt-Label „Grüner Guggel“ führt.

- Vernetzung mit anderen Akteuren der Zivilgesellschaft:
Die Landeskirche ist eine unter vielen Institutionen, die sich um die Zukunft unseres Planeten sorgt. Überall da, wo durch Kooperation grössere Wirkung erzielt werden kann, wird deshalb die Zusammenarbeit mit kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Organisationen und Bewegungen gesucht.
- Theologische und spirituelle Grundlagen und Bildung sicherstellen:
Das Handeln gegen den Klimawandel erfordert einen Paradigmenwechsel und ist deshalb nicht isoliert, sondern unter Berücksichtigung des komplexen Zusammenspiels von gesellschaftspolitischen Faktoren anzugehen. Das ökologische Handeln der Kirche ist theologisch zu reflektieren und zu fundieren, und die daraus entspringenden Einsichten sind auch für die Bildungsarbeit fruchtbar zu machen.

Der *Grüne Guggel* („Grüner Gockel“) ist ein für Kirchgemeinden weiter entwickeltes Umweltmanagementsystem. Es basiert auf dem Eco-Management and Audit Scheme (EMAS) der Europäischen Union. Es geht davon aus, dass die jeweilige Institution eigenverantwortlich ihre direkten und indirekten Umweltauswirkungen bewältigen will und kann. Kirchgemeinden in der Schweiz können sich seit 2015 zertifizieren und alle vier Jahre rezertifizieren lassen. Mittels des Grünen Guggels lernt eine Kirchgemeinde, wie sie dauerhaft und stetig Energie (Strom und Wärme) sparsamer und umweltfreundlicher verwendet; einheimische Pflanzen und Tiere auf ihrem Areal fördert; fair und umweltfreundlich einkauft; Abfall besser reduziert und recycelt; sparsamer mit Wasser und Papier umgeht. Auf einer Karte auf der Website der Landeskirche wird der Fortschritt der Zertifizierungsprozesse dargestellt. Hier finden sich auch weitere Informationen und Tipps.¹⁷

Zur Unterstützung dieses Prozesses hat die Synode der Zürcher Landeskirche im März 2022 einen Betrag von 2,5 Millionen CHF zur Verfügung gestellt. Davon soll unter anderem eine Stelle für Umweltberatung in den Kirchgemeinden finanziert werden. Doch auch mit weniger Geld konnte bisher schon einiges bewirkt werden: Die Gesamtkirchlichen Dienste boten einen Praktikumsplatz an für eine ETH-Studentin mit dem Fach Umweltnaturwissenschaften, welche die Mitarbeitenden zu Klimafragen beraten und unterstützt hat. Viele konkrete Projekte wie etwa eine klimaneutrale

Konfirmation oder ein Workshop *Zero waste* werden in unserem Buch „Gott in der Klimakrise“ beschrieben.

Eines davon, welches in der Berner Landeskirche initiiert wurde, ist besonders erfolgreich und hat bereits viele andere Kirchen zur Nachahmung inspiriert: das *Foodsave*-Bankett.¹⁸ Es funktioniert so: Kirchliche Akteure laden gemeinsam mit vielen NGOs und Betrieben aus dem Gastrobereich und aus der Produktion und dem Vertrieb von Lebensmitteln zu einem eleganten Bankett auf dem Bahnhofplatz Bern ein und servieren ein leckeres, mehrgängiges Essen, das ausschliesslich aus Nahrungsmitteln besteht, die sonst weggeworfen würden. Das Publikum wird für das Thema *Foodwaste* sensibilisiert, gleichzeitig feiert man Erntedank in einer urbanen Form.

Viele weitere kleine und grosse Projekte für Kirchgemeinden wurden an den diesjährigen Kirchentagungen der Zürcher Landeskirche entwickelt. In einem Openspace-Prozess sammelten alle Anwesenden Ideen wie z. B. Fotovoltaik-Anlagen auf allen Kirchendächern oder die Senkung der Temperatur in den Kirchen unter dem Stichwort „Frieren für den Frieden“.

Eine Szene aus einer der Tagungen möchte ich zum Schluss erzählen. Speziell bei diesen Tagungen war, dass sie gemeinsam mit einigen Jugendlichen aus der Klimabewegung vorbereitet wurden. Zwei von ihnen haben jeweils auch an den Tagungen teilgenommen. Teilweise war das Gespräch für beide Seiten schwierig. Dennoch haben sie uns

sehr inspiriert. Die jungen Klimaaktivistinnen fanden unsere Bemühungen oft ungenügend. Sie meinten, weniger Fleisch essen und weniger Fliegen sei gut und recht, aber es reiche bei weitem nicht. Damit haben sie einige der Teilnehmenden aus unseren Kirchgemeinden vor den Kopf gestossen. Im Gespräch konnte man jedoch das gegenseitige Verständnis erweitern, und die Jugendlichen konnten ihre Visionen einbringen: Man müsse gemeinsam Projekte aufbauen, die breitere Wirkung zeigen. Es braucht nicht nur einzelne oder nur Familien. Sondern Dörfer und Quartiere, die gemeinsam handeln. Z. B. mit lokalen Produzenten eine gesunde, ökologische Versorgung der Menschen aufbauen. Warum nicht als Kirchgemeinde? Jedenfalls machte mir dieses Gespräch Hoffnung: Drei Jahre nach dem damaligen Workshop schauen wir den demonstrierenden Jugendlichen nicht mehr betroffen zu, sondern wir sind mit ihnen gemeinsam unterwegs und selber Teil der Klimabewegung geworden. _

17 www.zhref.ch/gruener-gueggel (abgerufen 25.10.2022).

18 foodsave-bankette.ch/de (abgerufen 25.10.2022).

Sozial-ökologische Transformation und Verantwortung aus Schöpfungsglauben

Theologische Ethik angesichts des Klimawandels

Nora Meyer

Einführung

Vor inzwischen mehr als zehn Jahren hat in Berlin ein Transformationskongress stattgefunden, bei dem Gewerkschaften, Umweltverbände und Einrichtungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) über die Zukunft westlicher Fortschrittsmodelle anlässlich des fortschreitenden Klimawandels diskutiert haben.¹ Anders als es das gegenwärtig hohe Engagement der Kirchen – in Deutschland und Österreich – für mehr

Nachhaltigkeit vermuten lässt, war die Ausrichtung eines Transformationskongresses unter Beteiligung der EKD vor zehn Jahren keine Selbstverständlichkeit. Darauf weisen auch die Fragen hin, die der damalige EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider in seiner Begrüßungsrede stellte: „Gehören dieses Ziel und diese Transformations-Aufgabe zu den Zielen und Aufgaben einer christlichen Kirche? Oder anders gefragt: Was geht dieser Transformationskongress Dienste der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Ratsvorsitzenden an?“² Diese Fragen des Ratsvorsitzenden möchte ich aufnehmen und um noch eine weitere Frage ergänzen: Wie lässt sich der theologische Gedanke von der Schöpfung Gottes zum politischen Transformations-Programm

ins Verhältnis setzen? Denn es ist der Schöpfungsbegriff, auf den sich politisch aktive Christ*innen und Theolog*innen in ihrer Reflexion des Umgangs mit dem Klimawandel beziehen.

Ich beginne mit einem Überblick über das (*kirchen-*)politische Konzept der Transformation, die ich als praktische Umsetzung des ebenfalls *politischen* Leitbilds Nachhaltigkeit verstehe. Daraufhin skizziere ich eine ethische Deutung des Schöpfungsbegriffs unter Bezug auf Glaube und Verantwortung. Zum Schluss benenne ich im Anschluss an die Ethik Trutz Rendtorffs Elemente einer Theologischen Ethik angesichts des Klimawandels³, die sich im Spannungsfeld (*kirchen-*)politischer Transformation und theologischer Reflexion auf den Schöpfungsglauben im Protestantismus bewegen.

II Sozial-ökologische Transformation: Die praktische Umsetzung des Nachhaltigkeitsgedankens

Die Vorstellung einer gesamtgesellschaftlichen Transformation hat auch und gerade durch den Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts in Deutschland vom April 2021 an Relevanz gewonnen.⁴ So ist auch die sozial-ökologische Transformation politische Zielvorgabe der deutschen Ampelkoalition. Aber nicht nur im Politischen, auch in der EKD hat sich dieser Transformationsgedanke in Form der kirchenpolitischen Agenda für mehr Nachhaltigkeit durchgesetzt. Aber was kann Transformation im kirchlichen Rahmen bedeuten und in welcher Ver-

bindung steht diese zum Konzept Nachhaltigkeit? Ein Blick in die EKD-Publikation „Auf dem Weg zur sozial-ökologischen Transformation“ liefert erste Antworten.⁵ In dieser werden anhand verschiedener Orte und Praktiken des Protestantismus – Diakonie, Gemeinde, Finanzanlagen etc. – gelungene Transformationswege beschrieben.⁶ Nachhaltigkeit bietet hierfür den Orientierungsmaßstab. Dessen Auslegung hat sich seit seinem Aufkommen in den 1990er-Jahren stark ausdifferenziert. Erst auf der Klimakonferenz von Paris 2015 wurden die „17 Sustainable Development Goals“ (SDGs) verabschiedet. Seither werden nicht mehr nur soziale, ökologische und ökonomische Herausforderungen unterschieden und zwischen der intra- und intergenerationalen Dimension abgewogen. Vielmehr können Fragen der Lebensführung, wie beispielsweise der CO₂-Ausstoß (kollektiv und individuell), sowohl mit Verweis auf SDG 13 „Maßnahmen zum Klimaschutz“ als auch SDG 16 „Frieden, Gerechtigkeit und Starke Institutionen“ diskutiert werden. Worauf der Titel der EKD-Pub-

¹ Vgl. Deutscher Gewerkschaftsbund: *Debatte zum westlichen Fortschritts- und Lebensmodell*, 9.6.2012, www.dgb.de/themen/++co++eab30b3a-boab-11e1-5856-00188b4dc422 (abgerufen 25.10.2022).

² Schneider, Nikolaus, *Begrüßung und Impuls zum Transformationskongress in Berlin*, 8.6.2012, www.ekd.de/20120608_schneider_transformationskongress.htm (abgerufen 25.10.2022).

³ Rendtorff, Trutz: *Ethik*. Tübingen 2011.

⁴ Der Beschluss stellt fest, dass Klimaschutz zu den Pflichten gehört, die das Grundgesetz dem deutschen Gesetzgeber vorschreibt. BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 24. März 2021, 1 BvR 2656/18, Rn. 1–270, www.bverfg.de/e/1520210324_1bvr265618.html (abgerufen 25.10.2022).

⁵ *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Auf dem Weg zur sozial-ökologischen Transformation* (2021), online: www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/transformation2021.pdf (abgerufen 25.10.2022).

⁶ Über die Ideen, Orten und Praktiken des Protestantismus vgl. Anselm, Reiner: *Keine blühenden Landschaften*. In: *Zeitzeichen* 10 (2020), 35–37.

likation mit seinem Bild des „Auf-dem-Weg-Seins“ nicht zuletzt sehr treffend hinweist: Transformation ist ein Prozess, dessen Ziele und Mittel immer wieder neu aufeinander abgestimmt werden müssen – auch im Protestantismus.

III Verantwortung und Schöpfungsglaube: Zwei Pole theologischer Ethik

Wie hängen nun aber praktische Fragen, die im Transformationsprozess debattiert werden, mit der Rede von der Schöpfung zusammen? In Theologie und Kirche werden die politischen Herausforderungen angesichts des Klimawandels mit Verweis auf den Schöpfungsgedanken diskutiert. Schöpfung wird dabei theologisch „als Thema und Problem der Ethik“ adressiert.⁷ Einen ersten Anhaltspunkt bietet das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer, mit dem eine spezifisch christliche Weltsicht zur Darstellung gebracht wird. Aus dem Glauben an Gott als Ursprung und Bewahrer der Schöpfung lassen sich aber keine direkten Handlungsanweisungen für eine

theologische Ethik ableiten.⁸ Vielmehr verbergen sich in diesem Bekenntnis Grundlagen der Beziehung von Gott, Mensch und Schöpfung. Sowohl der Mensch als auch seine Mitwelt (Tiere, Pflanzen u. a.) sind Teil der Schöpfung. Wenngleich die Schöpfung nicht von ihrem Schöpfer getrennt ist, ist doch zwischen Schöpfung und Schöpfer zu unterscheiden.⁹ Unter den Geschöpfen hat der Mensch eine besondere Beziehung zu Gott, die in der Verantwortung des Menschen für seine Lebensführung aus Freiheit sichtbar wird.¹⁰

Bereits in den Umweltdiskursen der 1980er Jahre wurde der Verantwortungsgedanke nicht nur auf zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch auf die Beziehung des Menschen zu seiner Mitwelt bezogen.¹¹ Angesichts des Klimawandels rückt die zeitliche Perspektive, also dessen zeitliche Erweiterung auf nachfolgende Generationen stärker in den Fokus. Die Debatte darum ist aber nicht mehr nur eine ethische, sondern auch eine rechtspolitische, wie das Klimaurteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts gezeigt hat.

IV Elemente Theologischer Ethik angesichts des Klimawandels

Sowohl das Konzept der sozial-ökologischen Transformation als auch der Gedanke der Verantwortung aus Schöpfungsglauben sind von Relevanz für eine Theologische Ethik angesichts des Klimawandels. Eine Herausforderung besteht darin, die Umsetzung von Transformation(en) mit dem christli-

chen Schöpfungsglauben ins Verhältnis zu setzen. Denn weder lässt sich mit dem Verweis auf die Schöpfung eine bestimmte Transformation, beispielsweise des Wirtschaftens begründen, noch kann der Transformationsgedanke in eine biblische Rede von der Schöpfung eingetragen werden. Ich möchte daher abschließend drei Elemente skizzieren, die Ausgangspunkt einer Theologischen Ethik angesichts des Klimawandels sein können. Hierbei orientiere ich mich an der Struktur der Ethischen Theologie des liberalen Theologen Trutz Rendtorff und ihren drei Perspektiven des *Gegebenseins des Lebens*, des *Gebens des Lebens* und der *Reflexivität des Lebens*.¹²

1. Die Anerkennung des Gegebenseins des Lebens heißt, die Welt als Schöpfung und die eigene Geschöpflichkeit anzuerkennen. Der Mensch und die außermenschliche Natur werden aus dem Schöpfungsglauben heraus als Schöpfung gedeutet. Zwar trägt der Mensch eine besondere Verantwortung für seine Umwelt und steht ihr darin gegenüber. Aber ebenso ist er in diese durch seine Alltagspraktiken eingebettet. In der Umweltsoziologie bzw. -philosophie wird die Vernetztheit von Mensch und Natur von Bruno Latour mit dem Bild des Hybriden beschrieben.¹³ Theologische Anknüpfungspunkte bietet dafür möglicherweise die ökotheologische Rede von der Mitwelt und von der Mitgeschöpflichkeit. Der Akzent liegt hierbei weniger auf der Unterscheidung von Mensch, Tier und Pflanzen u. a., sondern vielmehr in der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung.

2. Das Geben des Lebens findet seinen Ausdruck in einer individuell verantworteten Lebensführung. In dieser ist der Mensch aber immer auch in soziale Prozesse eingebunden. Der Transformationsgedanke setzt weniger bei der*dem Einzelnen an als bei strukturellen Prozessen. Kirchliche Forderungen nach einem nachhaltigen Lebensstil, einer Ethik des Genug und nach Selbstbegrenzung mögen dem Prinzip nach kohärent sein. Wichtig wäre m.E. aber, dass sie nicht nur als moralischer Appell an die individuelle Lebensführung adressiert werden. Stattdessen sollte der Blick geweitet werden auf die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche und ihre spezifischen Transformationsdiskurse.

3. In der Reflexivität des Lebens steckt das kritische Moment, das zum Ausgangspunkt von Transformationen werden kann. Das Leitbild Nachhaltigkeit ist historisch gewachsen. Soziale, ökologische und ökonomische Kriterien sind immer wieder neu gegeneinander abzuwiegen. Wie schnell sich die politische Großwetterlage ändern kann, zeigt der Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine. Mit ihm kommt es zu Verschiebungen im Nachhaltigkeitsdreieck. Theologische Ethik angesichts der Klimakrise ist konkrete Ethik, die weniger letztgültige Prinzipien aufstellt, als sich auf den schwierigen Weg der Güterabwägung begibt.

7 Honecker, Martin: *Wege evangelischer Ethik*. Freiburg 2002, 132.

8 Vgl. a. a. O., 144.

9 Für eine ausführliche ethische Reflexion der Verhältnisbestimmungen von Gott, Mensch und Schöpfung vgl. Huber, Wolfgang: „Nur wer die Schöpfung liebt, kann sie retten“. In: Ders., *Konflikt und Konsens*. München 1990, 176–194.

10 Zum Verhältnis von Freiheit und Verantwortung vgl. Jonas, Hans: *Prinzip Verantwortung*. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: Krebs, Angelika (Hg.), *Naturethik*. Frankfurt/Main 2020, 165–181.

11 Vgl. Rendtorff, 161–172.

12 Vgl. Rendtorff, 79–130.

13 Vgl. Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt/Main 2019, 7–21.

Jetzt oder nie!

Theologie und Klimaschutz

Ein Gespräch mit Sarah Köhler

(Die Fragen stellte Eva Harasta.)

EH: Sie bezeichnen die Klimakrise als eine Krise der Menschheit und des Menschseins. Was meinen Sie damit? Geht es nicht um das Wetter?

SK: Wenn wir schon vom Wetter reden, dann geht es ums zwischenmenschliche Wetter! Die Bezeichnung der Klimakrise als Menschheits- und Menschseinskrise meint: In unserer systemischen Ausgestaltung und in unserem individuellen Verhalten ist alles durchdrungen von bestimmten, oft nicht vorteilhaften menschlichen Antrieben. Darin, wie wir wirtschaften und Politik machen, haben wir systemisch ein Verhalten etabliert, das vor allem auf Eigennutzen zielt. Das eigene individuelle Selbst auszuleben, ist das etablierte Verhalten, verbunden mit einem starken Materialismus. Dieses Verhalten führt uns in die Krisen, in denen wir uns befinden. Da ist ja nicht nur die Klimakrise: die gesamte ökologische Krise, Demokratiekrise, Ukraine-Krise, Coronakrise, und Kirchenkrise kommen

dazu. All diese Krisen sind davon durchdrungen, wie Menschen sich verhalten, was sie antreibt.

EH: Was unterscheidet die Klimakrise von den anderen Krisen?

SK: Die Klimakrise hat eine viel größere Dimension hinsichtlich ihrer Folgen für die gesamte Menschheit. Hinzu kommt, dass sie mit den anderen Krisen, in denen wir leben, zusammenhängt. Man kann die Klimakrise nicht lösen, ohne die „kleineren“ Krisen zu lösen. Zugleich übersteigt die Klimakrise aber alles, was die Menschheit bisher mitgemacht hat. Wir haben bereits Grenzpunkte überschritten, haben globale Prozesse ausgelöst, die wir gar nicht mehr stoppen können. Es ist unabsehbar, was das alles mit uns als Menschen und mit unserem Menschsein in Beziehung machen wird. In manchen Weltgegenden hat es inzwischen im Sommer 50, 60 Grad Celsius.

Der Körper ist dann nur damit beschäftigt, sich zu kühlen. Die ökologische Krise bedeutet: Wir haben so in unsere Lebensgrundlagen eingegriffen, dass in Zukunft die Ausgestaltung menschlichen Lebens, wie wir es kennen, nicht mehr möglich sein könnte.

EH: Sie arbeiten auch daran, wie man sich theologisch und kirchlich der Klimakrise stellen kann. Gemeinsam mit dem Hamburger Theologen Constantin Gröhn haben Sie die Idee des *Paradising* vorgelegt. Was hat denn das Paradies mit der Klimakrise zu tun? Ist das Paradies nicht ein für alle Mal verloren?

SK: Ja und nein! Zu jeder Zeit sprachen Theolog*innen vom Paradies, auch in früheren Krisenzeiten. Krisen waren immer theologieproduktive Zeiten, denn gerade in Krisen sollte die Möglichkeit einer *anderen* Welt, einer *anderen* Zukunft erarbeitet werden. Das ist auch heute die Aufgabe von Theologie!

EH: Auf der Wiener Tagung „Schöpfungstheologie angesichts der Klimakrise“ im Mai 2022 haben Sie vorgetragen, dass die Idee des *Paradising* keine neue Erzählung liefern will, nach dem Motto: Das ist die Lösung, wenn alle sich dem *Paradising* anschließen, ist die Klimakrise gelöst. *Paradising* meint etwas anderes. Was?

SK: Genau, es will keine fertige Erzählung der Zukunft sein. Beim *Paradising* geht es um ein Aufbrechen alltäglicher mentaler Infrastrukturen. Es gibt viele

verschiedene Paradiesvorstellungen; kaum einer Kultur fehlt eine solche Vorstellung. „Paradies“ ist ein Ausdruck für die Frage: Wie wollen wir leben? Wo wollen wir hin? Was ist der Maßstab, an dem wir unser Leben ausrichten? *Paradising* lädt ein, neu ins Gespräch darüber zu kommen: Wie wollen wir leben? Wir wollen damit auch kritisch überprüfen, ob das, was wir vielleicht spontan als „Paradies“ sehen, überhaupt wirklich glücklich macht. Es braucht eine Infragestellung, ein Aufbrechen unserer bestehenden Denkweisen und eine neue Sprache dafür.

EH: Und „Paradies“ ist ausdrücklich hiesig: Das Paradies gehört zu dieser Welt, in der wir leben. Es ist eine Heilsvorstellung, aber anders als das Reich Gottes nicht jenseitig, wenn auch mythologisch. Das Paradies ist dabei aber nicht nur „Urgeschichte“, sondern auch Utopie.

SK: Ja, es ist beides: Es bezieht sich auf einen Anfang, den wir nicht mehr haben, weil wir vertrieben wurden, aber ist zugleich etwas Weltimmanentes, das immer noch ist. „Paradies“ verweist auf die Ambivalenz des „realen Lebens“ in der Spannung zum erwünschten, angestrebten Leben. Tatsächlich tragen die Beziehungen, in denen wir stehen, noch immer die Spuren des Paradieses: Wir sind in eine Welt hineingeschaffen, die für uns Nahrung und gute Lebensbedingungen bereitstellt (wenn wir sie nicht zerstören) und die uns vielfältige Beziehungen zu Tieren und Mitmen-

schen ermöglicht – und eine Beziehung zu Gott. Das ist die tiefste Spur des Paradiesischen: Die Erde ist der Raum unseres Gottesverhältnisses.

EH: Das Bild des Gartens ermöglicht vielleicht auch einen theologischen Zugang zum Begriff „Anthropozän“, also dem Gedanken, dass seit der Industrialisierung ein Erdzeitalter angebrochen ist, in dem die Menschheit die bestimmende Macht ist. Im biblischen Bild ist der Garten von Gott gestaltet, bezieht sich also auf einen Bereich der Schöpfung, der gerade nicht durch menschliche Eingriffe zur Kulturlandschaft geworden ist, sondern durch Gottes Gärtnern. Aber vielleicht kann man es so weiterdenken: Die Menschen haben als Gottes Ebenbilder historisch die kultivierende Arbeit Gottes aufgenommen und sich auf immer mehr Kulturlandschaften ausgewirkt. Heute wirken sie sich aber – derzeit als schlechte Gärtner*innen – auf das gesamte Weltsystem aus.

SK: Ja. Diese Deutung setzt aber schon den hermeneutischen Schritt voraus, den ursprünglichen Paradiesgarten auf die ganze Schöpfung auszuweiten. Der Paradiesgarten steht dann als Symbol für die Schöpfung insgesamt als dem zugeordneten, begrenzten Lebensraum des Menschen. Ich will aber festhalten: Wir haben kein Wasser geschaffen, keine Luft, keine Biodiversität. Die Erde bleibt ein von Gott vorbereiteter Raum, in den wir hineingesetzt sind. Das Gottesverhältnis einzubeziehen, geht über den Begriff „Anthropozän“ hinaus.

Die biblischen Schriften hätten sich nie vorstellen können, wie stark wir inzwischen in die Ordnungen der Schöpfung eingreifen – also in die lokal, regional und global funktionierenden systemischen ökologischen Prozesse – und wie wir ihren Zusammenhang stören. Der Mensch hat es geschafft, in die Schöpfungsordnungen Gottes einzugreifen. Wir sind dabei, Chaosmächte zu entfesseln, die es für die Menschen der Zukunft unmöglich machen könnten, weiterhin auf der Erde zu leben. Dass die Menschheit das tut, hätte sich die Bibel nie vorstellen können. Das Anthropozän konfrontiert uns aber mit dieser Erkenntnis.

EH: Darin liegt eine große Herausforderung für die Dogmatik. Aber klarerweise fordert die Klimakrise auch ethisch heraus: Wie lässt sich aus theologischer Sicht zu der Veränderung des Verhaltens beitragen, die man für die Große Transformation in Richtung Klimaschutz braucht? Wie kann man theologisch-ethisch zur Entwicklung der neuen Lebensweisen beitragen, obwohl man ja selbst Teil des Problems war und ist?

SK: Teil des Problems zu sein, bedeutet nicht, dass man nicht auch Teil der Lösung sein kann! Es braucht aber tatsächlich starke Bemühungen, um zur Lösung beizutragen. Die Grundfrage lautet: Wie handlungsorientiert sind theologische Bilder? Wie können diese Orientierung geben? Viel klimaschädigendes Verhalten geschieht ohne Nachdenken, unreflektiert, aus Gewohnheit, gefühlsbasiert, nicht rational. Eine

Hauptaufgabe ist, die selbstverständlichen Denkmuster anzukratzen und ins Bewusstsein zu heben. Dann erst kann die eigene Verantwortung und Beziehung zur Schöpfung das Handeln wirklich beeinflussen – auch im Alltag.

EH: Das klingt danach, dass Sie theologisch-ethisch v. a. beim Erkennen, beim Wissen und vernunftbasierten Entscheiden ansetzen würden. In Ihrem Beitrag bei unserer Tagung haben Sie aber festgehalten, dass das Wissen allein keine Verhaltensveränderung bewirken kann.

SK: Wissen allein wird oft überschätzt. Dabei ist doch klar: Man kann viel über Lungenkrebs wissen und trotzdem rauchen. Inzwischen haben die meisten Menschen einiges an Wissen zur Klimakrise. Aber dieses Wissen beeinflusst ihre alltäglichen, scheinbar kleinen Entscheidungen nicht. Dabei basieren die Klimakrise und die Ressourcenprobleme zu einem guten Teil auf unendlich vielen kleinen Einzelentscheidungen von Menschen, die im globalen Norden leben. Wissen ist offensichtlich nicht der einzige Antrieb für menschliches Verhalten. Unsere Werte und Emotionen sind andere Antriebe.

Ein wichtiger Faktor für die Suche nach einer Transformation des Verhaltens ist die Vorstellung vom „normalen Leben“. In unseren Breiten gilt: Man hat es geschafft, wenn man einen einträglichen Job hat, ein Haus, zwei gesunde Kinder, vielleicht einen Hund, einen Garten, einen Pool. – All das war aber nie normal und ist auch heute für die Mehr-

heit der Menschheit nicht normal! Diese „Normalität“ basiert systemisch auf Ausbeutung von Menschen und Natur, auf Menschenrechtsverletzungen und Umweltschädigungen. Wenn man das ins Bewusstsein holt, kann das dazu führen, dass ich etwas ändere. Dazu muss aber auch der Eigennutzen angesprochen werden: Was habe ich davon, wenn ich meine Ziele und meine Vorstellung vom „normalen Leben“ ändere? Die Idee, dass mein klimaschützendes Verhalten zu einer Welt mit funktionierenden Lebensgrundlagen beiträgt, ist leider zu abstrakt. Sie allein wirkt nicht transformativ für das Verhalten. Erst wenn man einen Nutzen für sich selbst erkennt, wird sich das Verhalten ändern. Das gilt es zu akzeptieren.

Eigentlich müssten wir alle kontinuierlich gegen eingeschliffenes Verhalten und gegen systemisch ausgerichtete Abhängigkeiten agieren. Das ist massiv schwer! Deshalb fordern *Fridays for Future* „System change, not climate change!“. Wenn es systemischen Wandel in Richtung Klimaschutz gibt, schwimmt man, ohne jede Entscheidung extra reflektieren zu müssen, einfach mit.

EH: Um den systemischen Wandel zu gestalten, braucht es den Rückgriff auf Wertvorstellungen. Sie haben angesprochen, dass das sogenannte „normale Leben“ auf Ausbeutung und Ungerechtigkeit beruht. Mich beschäftigt die Gerechtigkeitsfrage. Angesichts der Biodiversitätskrise berührt sie auch die Rechte der nicht-menschlichen Natur.

Ich denke, dass man dann schwierige Abwägungen zwischen dem Wohl von Menschen oder Menschengruppen und den (Über-)Lebensmöglichkeiten von nicht-menschlichen Wesen zu treffen haben wird. Wie stehen Sie dazu?

SK: Das ist ein komplexes und heikles Thema. Aber ohne konfliktbeladene Auseinandersetzungen wird es nicht gehen, das wäre eine Illusion. Der weit überwiegende Teil der tierischen Lebewesen sind heute Nutztiere, die den Bedürfnissen von Menschen dienen. Der Anteil der Wildtiere an der globalen Biomasse ist wenige Prozent. Wenn man der Biodiversität eine Chance geben möchte, müsste der Mensch also buchstäblich die Masse zurücknehmen, die er beansprucht. Das führt in sehr schwierige Fragen. Aber man sieht daraus auch, dass die Große Transformation alle Lebensbereiche betrifft. Müssen wir dann nicht auch darüber sprechen, wie es gesellschaftlich beurteilt wird, als Frau keine Kinder zu haben oder zu wollen?

EH: Wie sehen Sie den Begriff „Große Transformation“? Was kann man sich darunter vorstellen?

SK: Der Begriff „Große Transformation“ beschreibt die Idee, dass es einen umfassenden ökologischen, technologischen, institutionellen, ökonomischen, kulturellen und gesellschaftlichen Umbruchprozess braucht, um als Menschheit wieder innerhalb von Regenerationszyklen zu agieren, nachhaltig und sozial gerecht zu leben. Manchmal wird vergessen, dass soziale Gerechtigkeit ein

wesentlicher Faktor im Ringen um den Klimaschutz ist.

Das Problem an dem Begriff ist, dass er wenig vorstellbar ist. Da taucht kein Bild vor den inneren Augen auf, wenn man an den Begriff „Transformation“ denkt. Er erzeugt null Emotionen, ist ein technischer Begriff. Wir brauchen Bilder, die vorstellbar sind. Und ich denke – wichtiger als die großen Begriffe sind die Wege, wie wir weiterkommen in Richtung Klimaschutz! Wie lassen sich die systemischen Widerstände gegen den Klimaschutz überwinden?

EH: Manchmal erscheinen die Widerstände gegen den Klimaschutz riesig. Die Chance, noch das 1,5-Grad-Ziel zu erreichen, wird immer geringer. Haben Sie einen Rat, wie man in dieser Lage den Mut bewahren und stärken kann?

SK: Erstens: Nicht aufgeben! Erfolg ist nicht das Hauptkriterium für die Sinnhaftigkeit der Bemühungen. Scheitern gehört dazu, wir müssen die „Scheitertbereitschaft“ üben. Das heißt aber nicht, kleinbeizugeben. Im Fall, dass klimaschädigende Politik beschlossen wird, muss man das öffentlich benennen – „How dare you!“

Und zweitens – emanzipatorischer Fortschritt ist in der Vergangenheit meist aus zivilen Bewegungen gekommen. Die Zivilgesellschaft hat Macht! Und demokratische Mehrheitsbildung spielt sich nicht nur alle vier Jahre an der Urne ab, sondern andauernd. Es gilt, Alliierte zu finden und gemeinsam aktiv zu werden und sich gegenseitig zu stärken.

Drittens – an der Freude festhalten. Freude am – durchaus auch streitbaren – Einsatz für den Klimaschutz, aber auch Freude an der Gemeinschaft der Gleichgesinnten. Es geht um die Zukunft.

EH: Das erinnert mich daran, was Katharina Rogenhofer, die Sprecherin des Klimavolksbegehrens, vertritt: Es kommt darauf an, sich positiv zu motivieren. Klimaschutz dreht sich um Lebensqualität, um gute Luft, klares Wasser. Es geht nicht um Verzicht.

SK: Es geht inzwischen aber wirklich ums Überleben! Wenn wir so weitermachen, wie es gerade läuft, bewegen wir uns auf das 6. Artensterben zu. Und das betrifft dann auch die Menschen.

Ich denke stark darüber nach, wie ich mich am besten für den Klimaschutz einsetze. Die Lage ist ernst: Sogar das 1,5-Grad-Ziel zu erreichen, wäre kein wirklicher Erfolg, sondern würde nur bedeuten, dass die Katastrophe irgendwie handhabbar bleibt. Es hieße nur, das Allerschlimmste verhindern. Manche haben inzwischen resigniert und sagen: Feiern wir noch ab, solange es geht. Aber das ist verantwortungslos. Manchmal frage ich mich: Wieso haben wir noch immer nicht begriffen, welche Folgen wir uns gerade einhandeln? Wenn wir es begriffen hätten, dann wären alle Regler auf Anschlag. Die gesamte Politik wäre auf Klimaschutz ausgerichtet.

EH: Man kann manchmal fast den Eindruck eines Paralleluniversums bekommen.

men. Wenn man sich sehr mit der Klimakrise beschäftigt, beginnt man sich zum Beispiel zu wundern, warum Menschen ohne Behinderungen darauf beharren, in einer Stadt mit guten öffentlichen Verkehrsmitteln als einzelne Personen in Autos mit Verbrennungsmotor herumzufahren.

SK: Oder wenn Leute im dieselbetankten SUV ins Fitness-Studio fahren, um dort Fahrrad zu fahren: Menschenskind, nimmt doch gleich das Rad! – Ich kenne das Gefühl des Paralleluniversums auch.

EH: Hoffentlich setzt sich bald als Mehrheitsmeinung durch: Wir müssen sofort umsteuern. Klimaschutz ist entscheidend.

SK: Wenn man ehrlich ist: Das beginnt bei einem selber. Ich bin auch in die systemische Bevorzugung der Klimaschädigung eingebunden ... Manchmal denke ich: Man müsste jeden Tag auf die Straße gehen und protestieren! Aber es kommt eben darauf an, den richtigen Ort zu finden. Eine jede und ein jeder muss sich fragen: Wo bin ich mit meinen Gaben am wirksamsten? –

¹ Rogenhofer, Katharina: *Wir werden es schaffen – weil es schwer ist! In: Amt und Gemeinde 70/1 (2021), 53–55.*

Der Mensch als Erdwesen

Theologische Reflexionen über einen notwendigen Paradigmenwechsel

Michael Nausner

**Vieles ist zu zart um gedacht,
noch mehreres um besprochen zu werden.**

(Novalis, Blütenstaub § 23)

Seit der blaue Planet Erde, *Tellus*, in den späten 1960er-Jahren zum ersten Mal aus dem Weltall fotografiert werden konnte, hat dieses Foto Millionen von Menschen fasziniert. Es ist ergreifend, diesen einsamen Planeten inmitten der unendlichen Weite des Weltalls vor Augen zu haben. Was für ein Wunder, dass gerade auf diesem Planeten Leben entstanden ist! Wunderschön ist er vom Weltall aus gesehen. Aber auch seine Begrenztheit und Zerbrechlichkeit wird deutlich aus dieser Perspektive. Es überrascht deshalb nicht, dass dieses Foto oft verwendet wird, um der Notwendigkeit

des Schutzes unseres Planeten Nachdruck zu verleihen; oft verbunden mit dem Hinweis darauf, dass wir nur *einen* Planeten haben.¹ Das weckt Emotionen. Fast jedes Mal, wenn ich die Schönheit dieser blauen Perle zu Gesicht bekomme, erfüllt mich ein Gefühl der Erhabenheit, ja der Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Schöpfung, und nicht zuletzt auch eine Sehnsucht danach, dass dieses Kleinod für kommende Generationen erhalten bleiben möge.

Der französische Philosoph Bruno Latour weist allerdings auch darauf hin, was diese Visualisierung verschleiert. Er bestreitet die Schönheit des Planeten Erde nicht, aber er reflektiert nüchtern über die Perspektive, aus der hier wahrgenommen wird, und bringt sie

mit einer grundsätzlichen Problematik der westlichen Moderne in Verbindung. Das Problem ist eine ausschließlich objektivierende Sicht der Wirklichkeit aus der Ferne. Der Globus erscheint hier aus einer Distanz, die eigentlich unmenschlich ist und die einen vergessen macht, wie abhängig der Mensch letztlich ist von jener „Natur“, ja wie sehr er ein Teil von der „Natur“ ist, die er im Zuge der Moderne gelernt hat, aus der Ferne zu betrachten. „Diese Vision vom Ausgangspunkt des Universums“, meint Latour in seinem Buch „Down to Earth“, „- die Perspektive von nirgendwo“ – ist zum *common sense* geworden, an den sich Begriffe wie „rational“ und „wissenschaftlich“ dauerhaft angehängt haben.“² Es sei zu einem Allgemeinplatz geworden, dass Wissen dasselbe ist wie *von außen zu wissen*. Nicht der Abstand an sich sei das Problem, sondern das Bedürfnis, diese distanzierte Sichtweise auf alles anzuwenden, was auf der Erde geschieht.³ Das hat zu einer Vergessenheit der Erdverbundenheit des Menschen geführt. Die Verbundenheit mit der Erde erschien im Zuge der Moderne mehr und mehr grotesk und abstoßend.⁴ Der distanzierte Blick auf die Natur als Globus hat den Blick auf die Natur als Prozess, an dem man selbst teilhat, überschattet.⁵ Er hat dazu geführt, dass der Mensch die Tatsache verdrängt hat, dass er nur gemeinsam mit vielen anderen Akteuren überhaupt lebensfähig ist. Wir sind buchstäblich Teil der Erde, weshalb Latour dem Begriff des *Globalen* denjenigen des *Terrestrischen* entgegensetzt. Damit meint er eine grundlegende und als po-

sitiv zu bewertende Abhängigkeit des Menschen vom Irdischen. Um diesen unhintergehbaren Umstand zu würdigen, meint Latour, sollten wir Menschen uns vielleicht als Terrestrische, also Erdlinge, bezeichnen. Im Lateinischen *humanum* verbirgt sich ja auch *humus*, das heißt Erde, Kompost.⁶ Menschen müssen kontinuierlich mit anderen mehr-als-menschlichen Akteuren kooperieren, um zu leben. Politik im weitesten Sinne beginnt so gesehen in der Erde und nicht erst in einer von der Erde abstrahierten menschlichen Gemeinschaft. Es sind immer eine Vielzahl von Wesen, die zum Charakter eines Ortes beitragen, nie nur die Menschen allein.⁷ Jahrhunderte der distanzierten Verhaltensweise zu der mehr-als-menschlichen Welt haben jedoch leider zu jener Klimakrise beigetragen, mit der wir uns heute konfrontiert sehen.

Eine typisch moderne Herangehensweise ist es deshalb, sich die Krise buchstäblich „vom Leibe“ zu halten, entweder indem energisch und oft alarmistisch nach schnellen Lösungen „von außen“ gesucht wird, oder indem wir den Abstand noch erhöhen und uns fatalistisch abschirmen.

² Latour, Bruno: *Down to Earth. Politics in the New Climate Regime*. Cambridge 2018, 68. Deutsch: *Das terrestrische Manifest*. Frankfurt / Main 2018.

³ Vgl. Latour, 69.

⁴ Vgl. Latour, 72.

⁵ Vgl. Latour, 74.

⁶ Vgl. Latour, 86.

⁷ Vgl. Latour, 93.

¹ www.worldenvironmentday.global (abgerufen 25.10.2022).

I Teilhabe an Bedrohung und Erneuerung der Schöpfung

Beide Verhaltensweisen – diejenige der alarmistischen Konfrontation und diejenige des fatalistischen Rückzugs – sehen allerdings davon ab, dass es keine Möglichkeit gibt, sich der Teilhabe am Schicksal der belebten Welt mit all ihren Krisen zu entziehen. Migration, Pandemie, Krieg und nicht zuletzt Klimakrise betreffen alle Menschen in ihrer physischen Existenz. Unsere Leiber lassen sich nicht herausnehmen aus dem Gewebe geschöpflichen Lebens. Oder, wie Latour es auf typisch ironische Weise ausdrückt: „Egal, wie weit die Forschenden ihre Gedanken hinaus senden, sie bleiben mit ihren Füßen fest verankert im Lehm.“⁸ Sie sind unhintergebar eingebunden in das Schicksal planetarischen Zusammenlebens. Aus dieser Perspektive gibt es eigentlich keinen anderen konstruktiven Weg voran als ein geduldiges und bewusstes Bleiben in der Not der Zeit oder, wie es die Philosophin Donna Haraway ausdrückt: „We need to stay with the trouble“;⁹ wir müssen unruhig bleiben, das heißt in den Problemen, wie sie sind. Das ist weder Alarmismus noch Fatalismus, sondern ein waches Wahrnehmen dessen und Verweilen in dem, was ist. Nur von solch einer wa-

chen Wahrnehmung gemeinsamer Teilhabe an der Not der Welt her kann ein Weg weiter gefunden werden, ein Weg gemeinsam mit der ganzen Schöpfungsgemeinschaft.

Die Krisen, die uns erschüttern, machen deutlich, dass wir eine geerdete Anthropologie, eine *partizipatorische Anthropologie* brauchen. Wenn ich von der Erdung des Menschen spreche, denke ich an geschöpfliche Teilhabe, die sich allerdings nicht in der Teilhabe an den Mühen erschöpft, wie ich sie nun einleitend skizziert habe. Vielmehr ist die unumgängliche Teilhabe an den Nöten der Welt durchzogen von einer anderen Art schöpferischer Teilhabe, die weniger offensichtlich auf der Hand liegt. Sie erscheint meist so zart, dass ein Hinweis auf sie oft poetischer Ausdrucksweisen bedarf. Deshalb habe ich ein Novalis-Zitat als Epitaph gewählt: „*Vieles ist zu zart, um gedacht, und mehreres, um besprochen zu werden.*“ Göttliche Kreativität, an der wir Menschen teilhaben können, ist meist von einer solchen Zartheit, dass wir an die Grenzen unserer Denk- und Redefähigkeiten geraten. Aber in all ihrer Zartheit kann sie erahnt und auf verschiedene Weisen bezeugt werden. Dabei denke ich gar nicht ausschließlich an eine mystisch-spirituelle Teilhabe, sondern, wie wir sehen werden, auch an biologische und andere Aspekte menschlicher Verwobenheit.

In meinem Buch „Eine Theologie der Teilhabe“ hebe ich Heil als Teilhabe am Wirken Gottes in der Welt aus philosophischer, praktisch-theologischer und interkultureller Perspektive hervor.¹⁰

Der ökologische und ökotheologische Aspekt der Teilhabe wird mir aber immer wichtiger, und der kommt in Norman Wirzbas Studie „This Sacred Life. Humanity's Place in a Wounded World“¹¹ sehr schön zum Ausdruck. Das Buch weist in Richtung einer partizipatorischen Anthropologie und ich denke, dass angesichts der lebhaften Diskussionen über das Anthropozän der Mensch bzw. die Menschheit ein angemessener Ausgangspunkt auch für die Theologie sein kann. Anthropozän ist der vom Chemiker Paul J. Crutzen im Jahr 2000 gemünzte Begriff für ein hereinbrechendes neues geologisches Zeitalter. Eigentlich leben wir seit etwa zwölftausend Jahren im Holozän, dem Nacheiszeitalter, aber seit ein paar hundert Jahren ist der Einfluss der Menschheit als Gesamtheit auf Geologie und Klima so groß geworden, dass wir schon lange eigentlich vom Anthropozän, dem Zeitalter der Menschheit, sprechen müssten. Dabei geht es nicht um die Beurteilung von Menschen als einzelne, sondern um die Gesamtheit der Menschheit, die dem Planeten Tellus zu schaffen macht.¹²

II Animismus – Indigene Spiritualität – Demokratie der Arten

Es gibt mittlerweile viele Zeichen für ein allmähliches Umdenken auch in der Theologie, was die Rolle des Menschen in der Schöpfungsgemeinschaft betrifft. Ein Beispiel dafür ist die Anthologie „Planetary Solidarity“,¹³ in der feministische Theologinnen aus aller Welt die päpstliche Enzyklika *Laudato Si'* für ihre

Betonung der gegenseitigen Beziehung zwischen Menschheit und Schöpfung würdigen, aber gleichzeitig die anthropozentrische Hierarchie kritisieren, die sich hinter der Selbstverständlichkeit verbirgt, mit der die Enzyklika von Stathalterschaft spricht als einer Hinführung des Erschaffenen durch den Menschen zurück zum Schöpfer. Dazu kommt ein gewisser Androzentrismus, der weibliche Stimmen nicht zu Wort kommen lässt und so eine gegebene Genderhierarchie unterstützt. Eine solche Hierarchie spiegelt sich auch in der konsequenten Darstellung eines männlichen Schöpfergottes gegenüber der *Mutter Erde*. Den Verfasserinnen der Anthologie schwebt dahingegen so etwas wie eine *Biokratie* vor, also eine Gemeinschaft, in der *alle* Wesen eine Stimme haben.¹⁴

Traditionellerweise hat die christliche Theologie – so auch der Papst – eine solche Vorstellung zurückgewiesen, unter anderem, weil sie mit „primitivem Animismus“ in Verbindung gebracht wird. Ich würde jedoch zu bedenken geben, dass die Definition und die un-

⁸ Latour, 68.

⁹ Haraway, Donna J.: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham (NC) 2016. Deutsch: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/Main 2018.

¹⁰ Nausner, Michael: *Eine Theologie der Teilhabe*. RBT 2. Leipzig 2020.

¹¹ Wirzba, Norman: *This Sacred Life. Humanity's Place in a Wounded World*. Cambridge 2021.

¹² Vgl. Sörlin, Sverker: *Antropocen. En essä om människans tidsålder*. Stockholm 2017, 9–30.

¹³ Vgl. Kim, Grace Ji-Sun/Koster, Hilda P.: *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Change*. Minneapolis (MN) 2017, 7.

¹⁴ Für eine diesbezügliche Diskussion siehe: Nausner, Michael: *Människan i skapelsen*. Online: svenskakyrkan.se/filer/1374643/9935_SK21197_Rapport_M%c3%a4nniskan_i_skapelsen_Tillg.pdf (abgerufen 25.10.2022).

terschiedslose Verurteilung des Animismus auch Resultate einer kolonialen Denkweise sind, wie Mark I. Wallace in seinem Buch über christlichen Animismus aufzeigt.¹⁵ Die als „animistisch“ und damit „primitiv“ beurteilte religiöse Welt der kolonisierten Völker – nicht zuletzt auch diejenige der Urbevölkerungen – wurde generell verurteilt und als inkompatibel mit einem aufgeklärten Christentum betrachtet. Dabei wurde darüber hinweggesehen, dass eine animistische Weltsicht einem biblischen Verständnis geschöpflichen Lebens in gewisser Hinsicht nähersteht als eine moderne und entzauberte Weltsicht, wie sie sich im 19. Jahrhundert etablierte. Wallace argumentiert deshalb aus christlicher Perspektive für eine Rückverzauberung der Welt, nicht zuletzt auch im Gespräch mit indigenen Perspektiven.¹⁶

Während vielleicht die indigene Perspektive in Zentraleuropa keine entscheidende Rolle mehr spielt, hat sie im schwedischen Kontext wieder ganz neu an Bedeutung gewonnen. In einem feierlichen Gottesdienst mit der Bitte um Verzeihung für koloniale Übergriffe

auf die samische Bevölkerung hat sich die Schwedische Kirche am 23. Oktober 2022 dazu verpflichtet, die über viele Jahrhunderte praktizierte generelle Verurteilung samischer Spiritualität zurückzunehmen und die Bedeutung samischer Spiritualität für einen ökologisch sensibilisierten christlichen Glauben neu zu bedenken.¹⁷ Dabei wird vor allem auch das traditionell samische Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur zu bedenken sein. Als die Samen der Arktis 2018 die Deklaration der Rechte der Mutter Natur unterzeichneten, betonte Marie Persson Njajta, Abgeordnete des Parlamentes der Samen, dass nach samischer Sicht Menschen der Erde, dem Wasser und der Landschaft gehören und nicht umgekehrt. Das sei eine Sichtweise, die die Samen mit Urbevölkerungen der ganzen Welt verbinde.¹⁸

Nach meinem Dafürhalten kann ein lebendiges Gespräch mit der Spiritualität indigener Völker seitens westlicher Theologie dazu beitragen, koloniale und ökologische Begrenzungen christlicher Anthropologie aufzuarbeiten. In vielen Kontexten halten uns im Westen bis heute gerade indigene Bevölkerungen den Spiegel vor, wie eine ökologisch, kolonial und ethnisch unsensible Anthropologie zu Raubbau an den Ressourcen der Erde führt. Indigene Stimmen können helfen, die Wirklichkeit einer beseelten Schöpfung auch in der jüdisch-christlichen Tradition wiederzuentdecken. Indigene Spiritualität steht nicht im Gegensatz zu christlicher Spiritualität, sondern kann vielmehr zu einer ökologischen Erdung christlicher Anthropologie beitragen.

Robin Wall Kimmerer etwa, Mitglied des Potawatomi Stammes in den USA, entwickelt eine Vision der *Demokratie der Arten*, die sich auf eine Grammatik der beseelten Welt stützt. Eine solche Grammatik könnte allmählich die Menschheit dazu führen, auf eine ganz neue Art und Weise in der Welt zu leben, andere Arten als selbständige Völker anzuerkennen und so eine Demokratie der Arten zu entwickeln anstatt einer Tyrannei einer Art über alle anderen.¹⁹ Die Botanikerin Kimmerer hebt Intelligenz in der mehr-als-menschlichen Welt hervor, die in einer modernen Weltsicht oft ignoriert wird. Unter anderem deswegen spricht Kimmerer von einer Verantwortung der Gegenseitigkeit: „Eine unserer Verantwortlichkeiten als Menschen ist es, Wege zu finden, um in eine Gegenseitigkeit mit der mehr-als-menschlichen Welt einzutreten.“²⁰ Dabei erweist sich, dass der Mensch in gewisser Hinsicht *unter* jenen pflanzlichen Arten steht, die lange vor ihm existiert haben, und von ihnen viel zu lernen hat.²¹

Hier begegnet uns eine reziproke, man könnte auch sagen, eine partizipatorische Anthropologie, die die Hierarchie des modernen Anthropozentrismus radikal hinterfragt und von einem Bund zwischen Menschheit und mehr-als-menschlicher Welt ausgeht. „Der moralische Bund der Gegenseitigkeit,“ schreibt Kimmerer, „beruft uns dazu, unsere Verantwortlichkeit wahrzunehmen für alles, was uns gegeben wurde, für alles, was wir genommen haben.“²² Eine indigene Sicht des Menschen kristallisiert sich hier heraus,

der in Zeiten der rasch abnehmenden Biodiversität Aufmerksamkeit gebührt, nicht zuletzt angesichts dessen, dass der symbiotische Lebensstil gewisser indigener Stämme die Biodiversität nicht nur erhält, sondern sogar gezielt vermehrt.²³

III Gottebenbildlichkeit als Teilhabe an göttlicher Kreativität

Kimmerers Beschreibung der Menschen in kommunikativer Gegenseitigkeit mit der mehr-als-menschlichen Schöpfung steht in Resonanz mit einem jüdisch-christlichen Schöpfungsverständnis. Sie beleuchtet gewisse Aspekte des ersten Schöpfungsberichtes und hilft uns, wegzukommen von der Fixierung auf die Ausnahmeerscheinung Mensch als Beherrscher der Erde (Gen 1,26-28). Wie bei Kimmerer sind auch in Gen 1 die Pflanzen die älteren Geschwister der Menschen, und man kann sogar eine gewisse umgekehrte Hierarchie à la Kimmerer entdecken, in der der Mensch an zweiter Stelle kommt. Immerhin beginnt

¹⁵ Vgl. Wallace, Mark I.: *When God Was a Bird*. New York (NY) 2018, 6–10.

¹⁶ Vgl. Wallace, 12.

¹⁷ www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Worship%20agenda%20in%20English.pdf (abgerufen 25.10.2022).

¹⁸ *Sametinget ger stöd till Deklarationen om Moder Jordts rättigheter* („Das Parlament der Samen unterstützt die Erklärung zu den Rechten von Mutter Erde“): naturensrattigheter.se/2018/05/29/sametinget-ger-stod-till-deklarationen-om-moder-jordts-rattigheter/ (abgerufen 25.10.2022).

¹⁹ Vgl. Kimmerer, Robin Wall: *A Democracy of Species*. Dublin 2021, 21.

²⁰ Kimmerer (2021), 54.

²¹ Vgl. Kimmerer (2021), 86.

²² Kimmerer, Robin Wall: *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minneapolis (MN) 2013, 384.

²³ Gröhn, Constantin / Köhler, Sarah: *Paradising. Warum wir eine alte Vorstellung für die Zukunft zurückerobern wollen!* Heidelberg 2021, 22. Online: umkehr-zum-leben.de/fileadmin/Downloads_OeP/Publikationen_und_Flyer/Paradising_2021_Druck.pdf (abgerufen 25.10.2022).

Gottes Kommunikation nicht mit dem Menschen, sondern mit der Erde. Gott spricht sie an und gibt ihr die Freiheit, Leben hervorzubringen.

Catherine Keller weist darauf hin, dass das in gewisser Hinsicht sogar mehr ist als das, wozu Gott die Menschen beauftragt. Es ist die Erde, und noch nicht der Mensch, die zum *Hervorbringen* eingeladen wird (Gen 1,24). Nicht der Mensch, sondern Erde und Meer sind es, die zunächst Gottes schöpferische Tätigkeit spiegeln.²⁴ Erst danach wird der Mensch eingeladen, zusammenzuwirken mit der mehr-als-menschlichen Schöpfung. Diese Sicht knüpft an die orthodox-jüdische Interpretation Rabbi Samson Raphael Hirschs an, der meint: Wenn Gott sagt „Lasset uns Menschen machen“, so verhandelt er mit dem Rest der Schöpfung noch vor der Erschaffung des Menschen. „Bevor er den Menschen schuf,“ schreibt Rabbi Yonatan Neril, „ein Wesen, das dazu bestimmt ist, die Erde zu verändern und damit auch zu gefährden, wollte Gott die Zustimmung der

Natur einholen. [Hier wird anerkannt], dass die Natur der Existenz des Menschen zustimmt.“²⁵

Gottes Kommunikation mit der mehr-als-menschlichen Schöpfung scheint auch sonst immer wieder auf im biblischen Zeugnis. Der Noah-Bund wird nicht nur mit den Menschen, sondern mit „allem lebendigen Getier“ geschlossen (Gen 9,10), und in Hos 2,20 wird der Bund Gottes „mit den Tieren auf dem Felde, mit den Vögeln unter dem Himmel und dem *Gewürm des Erdbodens*“ geschlossen. Die Würdigung des Gewürms des Erdbodens als Bundespartner ist ganz im Sinne von Donna Haraway, die die „Kinder des Komposts“, also die unendlich vielfältigen Mikroorganismen in kompostierter Erde, als Verwandte der Menschen versteht. Menschen können nur in Gemeinschaft mit diesen „Verwandten“ zu einer bewohnbaren und blühenden Erde beitragen.²⁶

Der Mensch ist also nie eine über allem schwebende Ausnahmeerscheinung, sondern Teil einer „ganzheitlichen Ökologie“, wie *Laudato Si'* es ausdrückt, einer Ökologie also, in der der Mensch als intim verwoben mit der mehr-als-menschlichen Schöpfung verstanden wird.²⁷ Wenn also von der menschlichen Gottebenbildlichkeit die Rede ist (Gen 1,27), dann deute ich das als eine Bestätigung der Berufung, gemeinsam mit allem Erschaffenen teilzuhaben am schöpferischen Wirken Gottes, also am gemeinsamen liebevollen Hervorbringen von Neuem. Ich verstehe dieses Wirken als eine zarte Macht, die nichts erzwingt, aber gemeinsam mit dem Er-

schaffenen Neues hervorbringt. Sie wirkt in allem und gehört zu jenem Zarten, von dem Novalis sagt, dass es letztlich weder gedacht noch besprochen werden kann. Aber es kann bezeugt werden und erlebt werden. Als Menschen können wir an ihm teilhaben.

Eine solch zärtliche Teilhabe befindet sich in Spannung zu einem traditionellen Verständnis von der Berufung des Menschen zum Herrschen. In diesem Sinne wurde der Auftrag an die Menschen, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1,28) bzw. Herr zu sein über Gottes Werk (Ps 8,7) in der Geschichte des Christentums oft gedeutet. Ich will dagegen Gottebenbildlichkeit weniger als individuelle Eigenschaft und mehr als kollektive Teilhabe deuten. Ein solches Verständnis wurzelt in einer wesleyanischen Sicht, die Gottebenbildlichkeit nicht als menschliche Funktion oder Fähigkeit sieht, sondern als eine Beziehung, „durch die das Geschöpf stets vom Schöpfer empfängt und weitergibt, was es empfängt“.²⁸

Aus theologischer Perspektive wurzelt genau hier der notwendige Paradigmenwechsel weg vom Menschen als Ausnahmeerscheinung, der der mehr-als-menschlichen Schöpfung gegenübersteht und hin zum Menschen als eingebunden in einen nicht von ihm initiierten kreativen Prozess. Gottebenbildlichkeit darf nicht im Gegensatz zur mehr-als-menschlichen Schöpfung verstanden werden. Inmitten der ständig von Gott neu erschaffenen und am Leben erhaltenen Schöpfung ist der Mensch nur gemeinsam mit der übrigen Schöp-

fung als Ebenbild denkbar. So formuliert es Erzbischofin Antje Jackelén: „Wenn es also so ist, dass der Mensch in Symbiose mit der übrigen Schöpfung erschaffen ist, kann man auch denken, dass die gesamte Schöpfung in gewisser Hinsicht etwas vom Ebenbild des Schöpfers in sich hat.“²⁹

Der Mensch ist in jedem Augenblick seines Lebens Teil eines über ihn hinausgehenden Schöpfungsprozesses und abhängig davon, kontinuierlich neu be-seelt zu werden. Er ist stets teilhaftig am lebenspendenden Wirken Gottes, biblisch gesprochen am Odem Gottes, an demselben Odem (hebr. *ruach*), der in Gen 1,2 die Entstehung der Erde aus dem Chaos initiiert (vgl. Ps 104,29f). Diese Grundeinsicht ist aus theologischer Perspektive eine Voraussetzung für einen Paradigmenwechsel im Verständnis des Menschen in der Schöpfungsgemeinschaft: In jedem Augenblick sind wir Menschen teilhaftig an Gottes Odem einerseits und am Leben der Mitgeschöpfe andererseits.

IV Schöpfung – Geschöpfsein – Schöpferischsein

Ich glaube, gerade in Krisenzeiten ist das Leben des Glaubens abhängig von Inspiration durch die Kunst, aber auch

24 Vgl. Keller, Catherine: *Political Theology of the Earth*. New York (NY) 2018, 76.

25 Neril, Yonatan / Dee, Leo: *Eco Bible*. Vol. 1: *An Ecological Commentary on Genesis and Exodus*. The Interfaith Center for Sustainable Development 2020, 11 (Zitatübersetzung: M. N.).

26 Vgl. Haraway, *Staying with the Trouble*, 168.

27 *Laudato Si'* (§ 137) vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (abgerufen 25.10.2022) – Freilich hebt gerade *Laudato Si'* auch die Sonderstellung des Menschen auf eine Weise hervor, die m.E. einer wirklich ganzheitlichen Ökologie im Wege steht. Vgl. *Laudato Si'* § 118.

28 Runyon, Theodor: *Die neue Schöpfung*. John Wesley's Theologie für heute, Göttingen 2005, 23.

29 Jackelén, Antje: *Otålig i hoppet*. Teologiska frågor i pandemins skugga, Stockholm 2020, 18.

durch die Wissenschaft, damit unsere Dankbarkeit für die Teilhabe an den Wundern der Schöpfung lebendig bleibt. Als Erschaffene brauchen wir in Wüstenzeiten die Erinnerung daran, dass wir nicht nur an den destruktiven Aspekten unserer Wirklichkeit teilhaben, sondern stets auch an der zarteren Wirklichkeit der Erneuerung der Schöpfung.

Der japanisch-amerikanische Maler und Schriftsteller Makoto Fujimura bringt in seinem Buch „Faith and Art. A Theology of Making“ den Teilhabeaspekt menschlichen Schaffens zum Ausdruck. Er versteht die Berufung des Menschen als eine Berufung zum Machen, aber mit der entscheidenden Qualifikation, dass dieses Machen ein Ausdruck göttlicher Kreativität ist. Beim Machen geht es also nicht um ein utilitaristisches Produzieren von Dingen, sondern letztlich um ein Schaffen, das im Einklang steht mit göttlicher Kreativität. In Fujimuras Worten: „So wie etliche jüdische Gelehrte es ausdrücken, glaube ich auch, dass Gott, der Schöpfer, die Schöpfung in ihre Existenz hinein sang, dass es in der Schöpfung mehr um poetische Ausdrücke der Liebe geht als um [...] Effizienz, um einen Mechanismus des Seins.“³⁰ Die kreative Berufung des Menschen ist es, in diesem Klang mitzuklingen.³¹ Das ist eine

künstlerisch-poetische Ausdrucksweise eines Zusammenhangs, der durchaus theologisch legitim ist. Für Norman Wirzba wurzelt die Schöpfungstheologie als Ganze in einer *creatio ex amore*, also einer Schöpfung aus Liebe, die dem biblischen Zeugnis näherkommt als die erst im fünften Jahrhundert sich etablierende Lehre von der *creatio ex nihilo*, also der Schöpfung aus dem Nichts, die in der Geschichte des Christentums und bis heute oftmals ausgenutzt wurde, um imperiale und koloniale Projekte zu legitimieren.³²

Wirzba will mit seinem Buch „This Sacred Life“ die intime Verbindung zwischen drei Aspekten aufzeigen, die sich im Englischen eleganter ausdrücken lassen als im Deutschen. Ihm geht es um den Zusammenhang von *creation*, *createdness* und *creativity*.³³ Im Deutschen würde ich das mit *Schöpfung*, *Geschöpfsein* und *Schöpferischsein* wiedergeben. Die drei Aspekte gehören zusammen und beleuchten einander. Gottes kontinuierliches Schaffen, das Wesen des Menschen als Geschöpf und deshalb auch menschliches Schaffen bilden einen Zusammenhang, der im Auge behalten werden will.

V Schöpfung von innen

Demgemäß wäre die Vorstellung göttlicher Kreativität als einer Kraft, die ausschließlich von außen bzw. von oben kommt, problematisch. Das will gerade in Zeiten des Klimawandels neu bedacht werden. Schöpfung geschieht in der Erde und nicht von außen. Die Vorstellung,

dass Schöpfung und Neuschöpfung, Anfang und Ende, in einer Zeit und einem Raum außerhalb der Schöpfung wurzeln, war immer schon problematisch, erweist sich aber in Zeiten des Klimawandels sogar als gefährlich. Damit rede ich nicht einem reinen *Deus sive natura* das Wort, sondern eher einer immanenten Transzendenz, wie sie in der Prozesstheologie beschrieben wird. Gott wirkt nicht als eine völlig transzendente Kraft, die von außerhalb der Schöpfung auf uns einwirkt, sondern als ein immanentes Locken, das alles Erschaffene kontinuierlich hin zu schöpferischer Erneuerung ruft. Diese Vorstellung wird oft als Panentheismus bezeichnet: Gott ist nicht alles, aber Gott wirkt in allem. Und umgekehrt: Alles ist in Gott. Ein Unterschied zwischen Gott und Schöpfung bleibt bestehen, aber eine Trennung bzw. ein Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf ist undenkbar. Gott wirkt von innerhalb der Schöpfung her und Gottes Macht ist eine zarte Macht, keine Macht der Kontrolle, sondern eine Macht des Rufes. Gott bewirkt, indem Gott ruft.³⁴

Dieses Rufen wiederum darf nicht anthropozentrisch verkürzt verstanden werden, vielmehr ist dieses zarte Wirken Gottes in allen kreativen Prozessen involviert, und zwar nie zwingend, sondern die Freiheit aller Geschöpfe würdigend. Deshalb konnte auch Alfred North Whitehead, der Urheber der Prozessphilosophie, von uns Menschen sagen: „Wir befinden uns in einer brummenden Welt, mitten in einer Demokratie der Mitgeschöpfe.“³⁵ Das erinnert an Kimmerers Demokratie der Arten, aber auch

an die planetarische Solidarität einer Biokratie, die ich oben skizziert habe. Der Mensch ist zum Mitwirken inmitten der Schöpfungsgemeinschaft berufen. Diese Berufung geschieht *in* Gott, von dem Paulus bezeugt, dass Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28) und *in* Christus, in dem alles versöhnt werden wird (Kol 1,20). Die menschliche Stimme in dieser weiten Demokratie der Mitgeschöpfe ist nicht dominant, aber notwendig. Sie entspricht Gottes relationalem Wesen. Unsere Teilhabe und Teilnahme an dieser Wirklichkeit sind deshalb notwendig.³⁶

Gerade weil also Schöpfung *von innen her* geschieht und immer in Kooperation mit der mehr-als-menschlichen Schöpfung, sehe ich eine entscheidende Aufgabe für die theologische Anthropologie darin, sich aufmerksam mit dem menschlichen Leben als ein hier und jetzt verwurzelt Leben auseinanderzusetzen. Kunst und Wissenschaft können dazu beitragen, uns neu zum Staunen zu bringen und so zu einem Neudenken beitragen, was die Rolle des Menschen in der Schöpfungsgemeinschaft betrifft. Von Erde kommend und wieder zu Erde werdend (Gen 3,19) muss sich der Mensch neu als terrestrisches Wesen, als Erdwesen verstehen, wobei Erde, wie neue wissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, tatsächlich von einer vor Leben

³⁰ Fujimura, Makoto: *Faith and Art. New Haven (CT) 2021*, 7 (Zitatübersetzung M. N.).

³¹ Vgl. Nausner, *Theologie der Teilhabe*, 205–219.

³² Vgl. Wirzba, 167.

³³ Vgl. Wirzba, xix.

³⁴ Vgl. Keller, 138.

³⁵ Zitiert in: Keller, 140.

³⁶ Vgl. Keller, 146.

überbordenden und Leben spendenden Qualität ist, deren Komplexität noch lange nicht ergründet ist.³⁷

„Unsere Teilhabe am komplexen Leben der Erde/des Humus ... ist nicht freiwillig oder sporadisch, sondern notwendig und kontinuierlich.“³⁸ Und insofern als *Erde* eben unendlich mehr ist als tote Materie, geht es hier nicht nur um eine einseitige Verbindung mit einer Nahrungsquelle, sondern um eine lebendige Gemeinschaft. Menschen können „abgesehen von ihren Beziehungen nicht verstanden werden“.³⁹ Das ist eine

biologische Wirklichkeit mit theologischen Implikationen. Als Menschen leben wir *in* der Schöpfung und erkennen *von innen her* (auch wenn wir uns von der Schönheit des Planeten Erde, von außen betrachtet, berühren lassen). Diese Verwurzelung, die letztendlich eine sakramentale Sichtweise alles Erschaffenen voraussetzt, will bedacht werden, wenn die Theologie zu einem anthropologischen Paradigmenwechsel weg von einseitiger Dominanz und hin zu gegenseitigem Zusammenwirken beitragen will.

Ethik in der Klimakrise

Schöpfung, das sozial Imaginäre und Herausforderungen für die Theologie

Clemens Wustmans

I Warum beschäftigt sich die Ethik mit der Klimakrise?

Angesichts des Titels *Ethik in der Klimakrise* liegt zunächst die etwas provozierende Frage auf der Hand, ob damit gemeint ist, die Ethik befinde sich selbst in einer Krise angesichts der umfassenden Herausforderungen des anthropogenen Klimawandels, oder ob es um die Frage geht, *ob und wie* theologische Ethik einen Beitrag zur Bearbeitung dieser Krise leisten kann. Da bei Sprachspielen und der ihnen inhärenten Eitelkeit in wissenschaftlichen Beiträgen allerdings stets zur Vorsicht zu raten ist, konzentriert sich dieser Text auf letztgenannte, auch durchaus nicht unumstrittene Frage.

Es gibt speziell im deutschsprachigen Raum wiederkehrende Polemiken der Art, speziell die evangelischen Kirchen „litten“ an einer *Ethisierung*, würden also durch ihre Repräsentant*innen ohne Not

und allzu sehr auf die Bearbeitung ethischer Fragestellungen reduziert. Auch die Klimakrise fügt sich hervorragend in diese Sicht.

Dass die Klimakrise als Teil der Umweltethik jedoch Anliegen der Theologie(n) ist und sein sollte, lässt sich nicht zuletzt zeitgeschichtlich begründen. So ist zumindest die Notwendigkeit der deskriptiven Analyse kirchlich und religiös motivierten Handelns nicht von der Hand zu weisen, wie es für die Umweltbewegung im deutschsprachigen Raum spätestens seit den 1970er und 1980er-Jahren augenscheinlich ist: Die erste berühmt gewordene Anti-Atomkraft-Veranstaltung fand im Jahr 1972 in einem evangelischen Gemeindehaus statt und insbesondere in den genannten Jahrzehnten sind enge Verbindungen zwischen kirchlichen Milieus und Akteur*innen der Protestbewegung gegen

37 Wirzba, 63–69.

38 Wirzba, 73.

39 Wirzba, 179.

Umweltverschmutzung, Waldsterben, sauren Regen und verwandte Problemhorizonte zu sehen.¹

Innerhalb der Theologie wie in deren Betrachtung aus der Position einer gesellschaftlichen Außenperspektive heraus ist es jedoch keineswegs unumstritten, dass auf Grundlage des Glaubens und dessen theologischer Reflexion ein Mehrwert, ein originärer Beitrag zur Ökologiedebatte möglich sei; Helmut Schelsky² hat bereits vor Jahrzehnten postuliert, die Theologie liefere hier an Stelle eigenständiger Argumente lediglich eine Ergänzung des ohnehin bereits gegebenen Diskussionsstands um den *Faktor Gott*; auch innertheologisch findet sich entsprechende Kritik beispielsweise bei Trutz Rendtorff und Friedrich Wilhelm Graf: Wissenschaftsferne, Sachfremdheit und Moralismus der Debatte verhinderten eine „plausible

rationale Auslegung des religiösen Symbols Schöpfung [...], das herrschende naturwissenschaftlich-technisch geprägte Wirklichkeitsverständnis der Moderne zu integrieren.“³

Die protestantischen Diskurse vor allem im deutschsprachigen Raum sind dabei seit den 1970er-Jahren eng mit der Debatte, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen geführt wurde und wird, verknüpft. Dort wird schon relativ früh der Begriff der *nachhaltigen Gesellschaft* (der *sustainable society*) geprägt.⁴

So, wie es heute in der Klimakrise der Fall ist, sind dabei von Beginn an die ökologischen Fragen eng mit denen von Armutsbekämpfung und sozialer Gerechtigkeit verbunden. Dies zeigt sich auch im begrenzteren deutschsprachigen Kontext beispielsweise der Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland: Bereits die erste Thematisierung der ökologischen Fragestellung geschieht im Kontext der Entwicklungsdebatte und legt ausdrücklich Wert auf die Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Ökologie – im Horizont der Schöpfungsverantwortung: „Wo der Mensch in Überschätzung seiner Möglichkeiten und in selbstsicherer Beschränkung auf eigene Interessen Gottes Auftrag für die Welt und die Mitmenschen außer Acht läßt, droht ihm das Gericht. Man sagt, es bedürfe einer moralischen Anstrengung, um die Bewohnbarkeit der Erde für alle zu gewährleisten. Der christliche Schöpfungsglaube fügt hinzu, daß die Besinnung auf Gott, den Schöpfer, Größe und Grenze des Menschen sowie Maß und Ziel aller Entwicklungsverantwortung bestimmt.“⁵

Spätestens ab den 1990er-Jahren erfolgte eine regelmäßige explizite Thematisierung der Nachhaltigkeitsthematik im Kontext von Fragen globaler Gerechtigkeit und Klimagefährdung, der Ernährungssicherung, der Millenniums-Entwicklungsziele und des Klimawandels, die eng miteinander verknüpft sind.

II Potenziale und Risiken des Schöpfungsbegriffs

Das gegenwärtige Ausmaß der Umweltzerstörung – sei es die Zerstörung von Regenwäldern, eine zunehmende Knappheit von Süßwasser, das Schmelzen des Packeises an den Polen, die Verarmung der weltweiten Biodiversität und eben auch der menschengemachte Klimawandel – findet in christlichen Kontexten in der Regel Bearbeitung in der Aufforderung zur *Bewahrung der Schöpfung*.

Das ist nicht ohne Risiken. Man kann etwa mit Wolfgang Huber (und anderen) fragen, ob es für den Menschen da überhaupt etwas zu *bewahren* gibt. Besonders deutlich wird dies für mein Empfinden übrigens im Englischsprachigen, wo dann von der *integrity of creation* gesprochen wird. „Welche Integrität“, ist man da geneigt zu fragen, „in der Welt *nach* dem Fall, wie wir sie erleben?“ Die von Gott gut geschaffene Welt zeichnet sich nun einmal dadurch aus, dass wir sie gar nicht erleben, also auch kaum erhalten können: Sie ist der Garten, aus dem wir vertrieben sind, und in den wir sicher nicht aus eigenem Vermögen zurückgelangen werden. Ist die Bewahrung dieser uns entzogenen Schöpfung also am Ende

eben doch nur frommes Warten auf die Gnade Gottes?⁶

Auch im interdisziplinären Gespräch ist das Sprachbild von der Schöpfung nicht unmittelbar hilfreich. Bei vielen Naturwissenschaftler*innen – so mein zunächst einmal anekdotisches Empfinden, allerdings längst nicht nur im säkularen Berlin – schrillen rasch die Alarmglocken: „Schöpfung“ wird oftmals als Chiffre für Kreationismus und Wissenschaftsferne gelesen und es braucht oft einigen Aufwand, die Theologie als Gesprächspartnerin zu etablieren.

Was also bringt der Schöpfungsbegriff mit sich? Wenn etwa Martin Rock dem alttestamentlichen Menschen attestiert, für ihn sei „Natur ganz und gar Schöpfung“,⁷ dann deshalb, weil er Natur als Kosmos begreift, der von seinem Schöpfergott in Einigkeit, in einer „kosmischen Allianz“⁸ gewollt ist: Das All wird zum solidarischen Bund. Elisabeth Gräß-Schmidt grenzt sich dagegen dahingehend ab, dass Natur und Schöpfung gerade *nicht* gleichzusetzen seien, da im Schöpfungsbegriff Sinn, Zweck und Ziel von Kosmos und Mensch enthalten ist und er deutlich mehr meint als die Natur, die eher „materiale Bestands-

1 Meireis, Torsten: *Schöpfung und Transformation*. In: Jähnichen, Traugott u. a. (Hg.), *Nachhaltigkeit. Jahrbuch Sozialer Protestantismus* 9. Gütersloh 2016, 15–50: 23.

2 Schelsky, Helmut: *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Hamburg 1973, 289.

3 Graf, Friedrich-Wilhelm: *Gottes Schöpfung ins Grundgesetz?* In: Ratz, Erhard (Hg.), *Natur = Schöpfung?* München 1991, 56–80: 79.

4 ÖRK: *Weltkonferenz über Wissenschaft und Technologie für eine menschliche Entwicklung, Bukarest 1974 / Science and Technology for Human Development and Christian Hope, Bucharest June 24–July 2, 1974*. In: Wolfram Stierle u. a. (Hg.), *Ethik für das Leben*. Rothenburg o. d. Tauber 1996, 550–553. Im Deutschen übersetzte man *sustainable* zunächst noch als „(über-)lebensfähig“.

5 *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): *Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt*. Gütersloh 1973, 174.

6 Huber, Wolfgang: *Leben in einer Welt im Wandel*. In: Meireis, Torsten / Wustmans, Clemens (Hg.), *Zur kulturellen Dimension der Nachhaltigkeitsdebatte*. Berlin / Boston 2021, 103–114: 109.

7 Rock, Martin: *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*. In: Birnbacher, Dieter (Hg.), *Ökologie und Ethik*. Stuttgart 1980, 72–102: 73.

8 A. a. O., 75.

aufnahme“⁹ sei. Dies entlässt jedoch für Gräb-Schmidt den Glauben an die Schöpfung nicht aus der Verantwortung für Natur und Umwelt; im Gegenteil könne das in der Schöpfung grundlegende Verständnis der menschlichen Freiheit als fundamentale Grundlage der Aufforderung zur Verantwortungsübernahme gesehen werden.¹⁰

Konzepte von Verantwortung in den Kontext der Schöpfungstheologie einzu- beziehen ist also insofern legitim, als dass diese ihre Berechtigung findet im in ihr enthaltenen Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer, das unser Gesamtverständnis des eigenen Lebens in der Welt bestimmt.¹¹

Verantwortung ist dabei zu einem Schlüsselbegriff der modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft geworden; dies kann gleichsam für die Ethik des 20. und 21. Jahrhunderts gelten, mindestens wohl für die evangelische Ethik.¹² Zugleich ist der Begriff *Verantwortung* mehrdeutig und wird allzu häufig als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt: Es wird in wissenschaftlichen wie in gesellschaftlichen oder politischen Diskursen zumeist als bekannt unterstellt, was er meint. Im Kontext der schöpfungstheologischen Perspektive auf Verantwortung werden

wir zugleich zu einer trennschärferen Unterscheidung zwischen *Natur* und *Umwelt* und somit zu einer Präzisierung gezwungen: Mit *Umwelt* gemeint sind unsere Lebensbedingungen, die deutlich über die bloße Wahrnehmung der physischen *Natur* im Sinne biologischer Vielfalt und anorganischer Materie hinausgehen: Umwelt meint immer bereits die Natur, die uns betrifft, allein schon dadurch, dass wir sie in den Blick nehmen.

Entscheidend für unsere Weltwahrnehmung ist also, wie wir unsere Umwelt in den Blick nehmen – Alternativen reichen von der Evolution über eine Kosmologie bis hin zur Reduktion auf die Umwelt als menschlichen Gestaltungsgegenstand. Indem Christ*innen jedoch unter dem Vorzeichen der Schöpfung auf sich und ihre Umwelt als von Gott geschaffener Seinsverfassung blicken, stellen sie sich nicht gegen eine Betrachtung von Umwelt in evolutionsbiologischer Perspektive. Im Gegenteil gilt es, schöpfungstheologische Aussagen als fundamental verschieden von naturwissenschaftlichen zu betrachten, so dass diese in letzteren Zusammenhängen auch keinerlei Relevanz beanspruchen (können). Aus der nach der Aufklärung der Theologie innewohnenden Bescheidenheit ergibt sich also, dass aus der Schöpfungsvorstellung keine unmittelbaren Handlungsanleitungen abzuleiten sind, wohl aber auf der Metaebene der Wahrnehmung unserer Existenz Aussagen möglich sind. So wird auch der berühmte *naturalistische Fehlschluss* vermieden, aus der Beobachtung der Dinge in irgendeiner Form normative Kriterien ableiten zu können.¹³

Gleichwohl können sich Christ*innen von Gott zur Verantwortung gerufen fühlen. Das berühmte *dominium terrae* bringt diese Verantwortungsfähigkeit und zugleich -verpflichtung (!) des Menschen für seine Umwelt zum Ausdruck. Sie wird in schöpfungstheologischer Perspektive zum Ausdruck von Personalität; der Einbezug der nichtmenschlichen Umwelt wird zum Kriterium von Menschlichkeit.¹⁴

Zugleich wird gerade in der Einordnung in eine schöpfungstheologische Dimension mit Gräb-Schmidt die dem Verantwortungsbegriff inhärente ambivalente Spannung offenbar und zugleich eingehegt; an Stelle bloßer moralischer Appelle, die aus Forderungen zwangsläufig Überforderung werden lassen, wird eine aus radikaler Autonomie folgende radikale Überforderung *des* Menschen zur Bewahrung der gesamten Schöpfung vermieden. Vielmehr wird in der Einsicht begrenzter Reichweiten des Menschen als Teil der gefallenen Schöpfung eine realistische Form der Verantwortungsübernahme in den Horizont gerückt.¹⁵ Verantwortung kann sich immer nur auf begrenzte und letztlich endliche Verantwortungsräume beziehen. Zugleich impliziert diese Perspektive, dass ergänzend eine versöhnungstheologische Perspektive in den Blick zu nehmen ist.

III Das sozial Imaginäre

Die Hoffnung auf Versöhnung ist, von außen betrachtet, ein besonders spannender Aspekt an der Weltsicht von Christ*innen. Religiöse Menschen sind solche Menschen, die sich vorstellen

können, dass diese Welt ganz anders sein könnte. Gebete beispielsweise drücken Hoffnungen in Form von Utopien aus. Zugleich lässt sich mit dem Alttestamentler Jürgen Ebach sagen, dass auch die alttestamentliche Rede von der Schöpfung eine „utopische Erinnerung“¹⁶ ist – die Texte also weniger darüber aussagen möchten, wie es *früher* oder am Anbeginn der Zeit war, als über die Hoffnung, wie eine versöhnte Welt aussehen könnte.

Die christliche Hoffnung sagt damit vor allem auch etwas über die Gegenwart aus, darüber, wie sich Menschen im Hier und Jetzt eine bessere Welt wünschen würden. Im säkularen Kontext zeigt sich die Theorie vom sozial Imaginären als spannende Parallele. Cornelius Castoriadis oder Charles Taylor etwa meinen mit diesem Begriff das Set aus Werten, Institutionen, Gesetzen und Symbolen, durch das Menschen ihr soziales Ganzes imaginieren.

Imaginär versteht Castoriadis im Gegenüber zu *real* und *rational*.¹⁷ Deshalb braucht das *Imaginäre* stets das *Symbolische*, um zu existieren, und das *Symbolische* braucht die „capacité imaginaire“¹⁸,

¹⁴ Ebach, Jürgen: *Zwischen Lebenskampf und Utopie*. In: Jähnichen, Traugott/Wustmans, Clemens (Hg.), *Tierethik*. Kamen 2012, 9–17: 17.

¹⁵ Gräb-Schmidt, 678f.

¹⁶ Ebach, Jürgen: *Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament*. In: ZEE 24 (1980), 7–21: 7.

¹⁷ Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt/Main 1984, 217.

¹⁸ Die Übersetzung mit „Einbildungskraft“ ist insofern unglücklich, als dass Castoriadis sich (später) gegen diesen Begriff ausspricht.

⁹ Gräb-Schmidt, Elisabeth: *Umwelthethik*. In: Huber, Wolfgang u. a. (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München 2015, 649–709: 665.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Gräb-Schmidt, 677.

¹² Honecker, Martin: *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*. Berlin 2010, 246.

¹³ Meireis: *Schöpfung und Transformation*, 29–32.

weil es „auf der Fähigkeit [beruht], in einem Ding ein anderes [...] zu sehen“:¹⁹ Lesen wir etwa das geschriebene Wort „Baum“, können wir uns einen Baum vorstellen, der nicht da ist, den es vielleicht gar nicht gibt. Er unterscheidet dabei das *radikale* und das *aktuelle Imaginäre*: Das *radikale Imaginäre* meint die elementare Fähigkeit, Vorstellungen von in der Wahrnehmung gerade nicht oder nie Gegebenem hervorzurufen.²⁰ Das *aktuelle Imaginäre* meint die Produkte dieser Fähigkeiten. In diesem konkret Imaginierten hat eine Gesellschaft ihre Ziele und „wählt“ ihren Symbolismus.²¹

Das Symbolische, so Castoriadis weiter, umfasse meist unentwirrbar miteinander verbunden eine rational-reale und eine aktual-imaginäre Komponente.²² Castoriadis einfaches Beispiel dafür: Die Fahne ist ein Symbol, das eine rationale Funktion hat, etwa als Erkennungszeichen oder Sammelpunkt.²³ Dass Menschen bei ihrem Anblick eine Gänsehaut bekommen oder gar bereit sind, ihr Leben zu opfern, erklärt sich nur aus der imaginären Komponente des Symbols.

Das *gesellschaftliche Imaginäre* nun lasse sich nicht völlig über Bilder, Imaginationen oder deren Summe analysieren, es ist umfassender und hat keinen Ort. Es geht um Grundsätzliches:

„Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns? Die Gesellschaft muß ihre ‚Identität‘ bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehungen zur Welt und deren Objekte, ihre Bedürfnisse und Wünsche. [...] Die Rolle der imaginären Bedeutungen liegt darin, eine Antwort auf solche Fragen zu liefern – eine Antwort, die weder ‚Realität‘ noch ‚Rationalität‘ zu geben vermögen [...]“²⁴

Auch die moderne Welt unterliege trotz aller Rationalisierungen noch dem Imaginären. Vernunftvermögen und Realitätsbezug lassen sich davon nicht so abgrenzen, als stünden sie dem Imaginären beobachtend gegenüber: „Gerade das Imaginäre läßt Wert und Wertloses erscheinen, zieht für diese Gesellschaften die Grenzen zwischen „wahr“ und „falsch“, Erlaubtem und Verbotenem.“²⁵ So ist das Imaginäre der Horizont einer Gesellschaft.

Wie die Imaginationen einer Krisensituation dabei ausfallen, kann höchst unterschiedlich sein. Menschen des – europäischen – 19. Jahrhunderts waren tendenziell optimistisch: Technischer Fortschritt galt als Verheißung, für alle Herausforderungen eine menschengemachte Lösung zu finden. Diese Denkart findet sich auch heute noch, denkt man beispielhaft an E-Mobilität und Elektro-Autos. Die Imagination ist dann, dass sich *unser* Leben nicht grundsätzlich ändern muss, wenn es nur anders – irgendwie nachhaltiger – gestaltet wird. Verkehr möge der gewohnte Individu-

alverkehr bleiben, der sich im Design, in der Raumnutzung oder alltäglichen Gewohnheiten nicht vom *status quo* unterscheiden müsse.

Das Gegenteil sind soziale Imaginationen verbunden mit der Klimakrise als dystopischer, nahezu auswegloser Zukunftsvision, die selbst mit umfassenden Maßnahmen einer *Großen Transformation* zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum noch aufzuhalten wären. In keinem Fall können religiöse Akteur*innen dabei abseitsstehen: Religion(en) sind tief eingebunden in Entstehung und Ausprägung sozialer Imaginationen. Auch, wo religiöses Wirken höchst kritisch gesehen wird, wie etwa bei Lynn White, der im Jahr 1966 in einem umstrittenen, aber einflussreichen Aufsatz die ökologische Krise als Folge der Industriellen Revolution auf eine jüdisch-christliche Einstellung zur Beherrschung der Natur mit Wurzeln bis in das Mittelalter sieht, gilt zunächst einmal: „Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – that is, by religion.“²⁶

IV Theologische Ethik in der Klimakrise

Mit Blick auf Religion(en) und theologische Ethik gilt es dennoch zunächst zu konstatieren, dass sie in politischen Diskussionen zur Klimakrise auf internationaler Ebene eine eher untergeordnete Rolle spielen; auch in den wissenschaftlichen Debatten spielt die Rolle der Religion außerhalb der Theologien oder der Äußerungen von Religionsgemeinschaften selbst kaum eine Rolle.

Am ehesten zuerkannt wird in der Regel eine Funktionalisierung von Religion für die Sache der Nachhaltigkeit – wenn es dem gemeinsamen Ziel dient, sind auch säkulare Organisationen dann beispielsweise bereit, religiöse Narrative als Begründungsreferenz für nachhaltiges Handeln oder die Bekämpfung des Klimawandels zu akzeptieren. Diese latent paternalistische Haltung gegenüber vermeintlich rational nicht zu überzeugenden religiösen Menschen ist problematisch. Insbesondere gilt dies, wo beispielsweise NGOs aus dem globalen Norden auf empirisch betrachtet viel religiösere Gesellschaften des globalen Südens schauen. Beispielsweise, wenn „den Menschen in Afrika“ – 1,4 Milliarden Menschen in 54 verschiedenen Staaten! – unterstellt wird, sie benötigen die speziellen Narrative ihrer Religionsgemeinschaften.²⁷

Einen viel interessanteren Vorschlag, worin der Mehrwert gerade der Theologie zur interdisziplinären Forschungsdebatte zur Klimakrise liegen kann, liefert der Berliner Ethiker Torsten Meireis mit der These, dass Konzepte von Nachhaltigkeit oft mit starken moralischen Überzeugungen verbunden sind, die

19 Castoriadis, 218.

20 Ebd.

21 Castoriadis, 251.

22 A. a. O., 219.

23 A. a. O., 224.

24 A. a. O., 252.

25 A. a. O., 278.

26 White, Lynn: *The historical roots of our ecological crisis*. In: *Science* 155 (1966), 1203–1207: 1205.

27 *Welchen Mehrwert eine kontextsensible Befassung mit dem Thema jedoch speziell im globalen Süden bieten kann, zeigt exemplarisch etwa der kongolesische Alttestamentler Kivatsi Jonathan Kavusa: Sustainable eco-theology for African churches. Imagining a home-grown hermeneutics of sustainability*. In: *Stellenbosch Theological Journal* 8/1 (2022), 1–28.

jedoch, weil weder ausformuliert noch gar begründet, verzerrend wirken. Es ist nicht selbstverständlich, warum wir zum Beispiel unseren Lebensstandard verschlechtern sollen (oder etwa Menschen im globalen Süden verweigern sollen, zum Beispiel im gleichen Maß einen Mittelschichts-Lebensstandard wie in Mitteleuropa herzustellen) – um künftiger Generationen willen. Intragenerationelle Gerechtigkeit ist keineswegs selbstverständlich, sondern sie muss begründet werden. Um diese normative Bewertung gesellschaftspolitischer Ziele um die Erörterung der involvierten moralischen Prinzipien zu erweitern, bedürfe es, so Meireis, einer ethischen Reflexion. Vermeidet man diese Erörterung, habe 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 unnötig, weil sie nicht mit vernünftigen Argumenten erörtert werden können, im zweiten Fall behauptet man die Prinzipien als derart eminent, dass sie nicht diskutiert werden dürfen.²⁸ Es braucht also die Ethik, und gerade die theologische Ethik kann das Instrumentarium liefern: Denn ein wichtiger Bestandteil des theologischen Arbeitens ist die Hermeneutik, die Wissenschaft vom Verstehen.

Konzepte wie Nachhaltigkeit und die Bekämpfung der Klimakrise haben also eine normative Grundlage, die entfaltet werden muss, sie sind historisch kontextualisiert und gründen in Traditionszusammenhängen; so stellt beispielsweise die Idee eines Anrechts jeder Generation auf ihre eigenen Entscheidungen eine recht junge und auch eher in den westlichen Industrienationen zu verortende Vorstellung dar. Statt Traditionszusammenhänge und kulturelle Muster als monolithische Blöcke oder unwandelbare Größen misszuverstehen, bedürfen sie auch stets der Reinterpretation. Hierzu bietet gerade die Theologie mit ihrer hermeneutischen Tradition ein reiches Instrumentarium.

Indem die theologische Ethik zudem um das Gefallensein des Menschen weiß, so dass die Sünde, unter deren Herrschaft wir als Menschen stets gegen die eigentliche Ausrichtung der Schöpfung verstoßen, mit in den Blick gerät, wird die schöpfungstheologische Dimension der Wahrnehmung von Verantwortung um die Dimension der Versöhnungsbedürftigkeit erweitert. Keinesfalls ist hierin jedoch eine Suspendierung der Verantwortung zu sehen. Vielmehr wird die versöhnte Freiheit des Menschen zur Voraussetzung von Verantwortung.²⁹

So wird die versöhnungstheologische Dimension der Verantwortung zum Ankerpunkt für die Verortung der Gerechtigkeitsfrage innerhalb der Umweltethik. In evangelischer Perspektive ist Gerechtigkeit nicht unabhängig vom – asymmetrischen – Gottesverhältnis zu verstehen. Eine evangelische Ethik in der Klimak-

rise verweist dabei auf mindestens zwei Ebenen von Geltungsansprüchen der Gerechtigkeit, nämlich ihre inter- und intragenerationelle Dimension.

Betrachten wir das Phänomen des Klimawandels unter dem Aspekt der Gerechtigkeit,³⁰ so wird deutlich: Bedroht sind Menschen gegenwärtig und in Zukunft, und besonders bedroht sind entweder Menschen, die, weil noch nicht geboren, nicht zur Verschlechterung der Lebensbedingungen beigetragen haben, oder aber, empirisch als Gruppe der vermehrt Leidtragenden im globalen Süden anteilmäßig die geringste Verursacher*innenrolle innehaben. Eine weitere Dimension der Gerechtigkeit im Kontext des Klimawandels verweist auf die nichtmenschliche Umwelt, Lebewesen, die durch steigende Meeresspiegel,

Erhöhung der Wassertemperatur, Ausbreitung arider Regionen und andere Phänomene massiv in ihren Lebenschancen beeinträchtigt werden, ohne selbst als Verursacher*innen gelten zu können. Wenn aber versöhnungstheologisch selbst dem im Vergleich zu Gott asymmetrisch Rechtlosen Recht gegeben wurde, kann und darf auch die Rechtlosigkeit in den prinzipiell symmetrischen Verhältnissen mindestens zwischen den Menschen keinen Bestand haben.³¹ In dieser Gerechtigkeitskonzeption, die sich von Gottes Versöhnung in Christus herleitet, liegt eine besondere Stärke theologischer Ethik in der Klimakrise, die gerade Benachteiligten besonderes Gewicht beimisst und die sozial Gestaltungsmächtigeren mit entsprechender Verantwortung versieht.

²⁸ Meireis, Torsten: Avatar. In: Bertelmann, Brigitte / Heidel, Klaus (Hg.), *Leben im Anthropozän*. München 2018, 211–227: 217.

²⁹ Gräß-Schmidt, 679.

³⁰ Vgl. dazu etwa Lienkamp, Andreas: *Klimawandel und Gerechtigkeit*. Paderborn u. a. 2009.

³¹ Meireis: *Schöpfung und Transformation*, 41f.

Theologie und Kirche in der Umweltdebatte

Stefan Haider

Dem biblischen Schöpfungsmythos entnommen, ist der sogenannte Herrschaftsauftrag wohl den meisten Menschen bereits einmal untergekommen. Interpretiert man ihn radikal als Unterjochung jeglichen tierischen Lebens abseits des Homo sapiens, so kann die Aufgabe als erfüllt angesehen werden. Während die Menschheit 36% aller Säugetiere (jedoch nur 0,01% der Biomasse des Planeten Erde) ausmacht, hat sie es geschafft, 94% aller nicht-menschlichen Säugetiere sowie 70% aller Vögel als *Nutztiere* unter ihre Kontrolle zu bringen. Lediglich 4% aller Säugetiere leben noch in freier Wildbahn, der Rest ergibt sich aus Haustieren, Zootieren etc.¹

Nutztierhaltung ist wohlgerneht nur eine, wenn auch besonders relevante, von vielen Kategorien in der Diskussion über den Klimawandel und das menschliche Zutun.

Theologie und Kirche spielen in der interdisziplinären Suche nach dem korrekten Umgang mit der Veränderung des Planeten eine Nischenrolle. Bereits das Sprachbild der *Schöpfung* erschwert den Dialog, gerade mit Naturwissenschaftler*innen. Zu schnell steht der Verdacht der Wissenschaftsfeindlichkeit oder eines biblizistischen Kreationismus im Raum. Will die Theologie einem paternalistischen Umgang mit ihren Beiträgen zum Klimawandel entgegen, muss sie daher immer wieder aufs Neue erläutern, was sie unter Schöpfung versteht. Einerseits bieten sich dadurch neue Reflexionsmöglichkeiten und Einsichten bezüglich der Selbstverortung. Andererseits muss die Thematik auch aus historischer Verantwortung heraus bearbeitet werden. Denn es ist ein verhältnismäßig junges Phänomen, die biblischen Schöpfungsberichte als breitgefächerten theologischen Aufruf zur Bewahrung ebendieser zu deuten.

In der Reflexion mag sich zeigen, dass Schöpfungsglaube uns nicht zwingend Handlungsanweisungen gibt, sondern

uns heilsam und hoffnungsvoll innerhalb unserer Handlungsgrenzen verortet. In praktischer Folge sei jedoch kritisch angefragt: Verschwenden Kirche und Theologie Zeit und Energie, wenn sie in interdisziplinären Debatten ihren Schöpfungsbegriff konstant schärfen bzw. grundlegend erklären, um damit der Paternalismusfalle zu entgehen? Böte das Evangelium nicht genügend sozial-ethisches Potenzial, um die Klimakrise von dieser Warte aus anzugehen – zumal sich die Sphäre der christlichen Solidarität und Zukunftshoffnungen auf die Kreaturen ausweiten ließe?

I Natur versus Kultur?

Karl Barths Schüler Helmut Gollwitzer fasste 1975 knapp zusammen, das Christentum sei der „Vortrupp des Lebens“². Fast 50 Jahre später hat sich daran nichts geändert – gerade unter den Zeichen des Klimawandels. Doch dieser hat eine Vorgeschichte. Der oft proklamierte Kampf zwischen *Kultur* und *Natur* ist historisch noch nicht lange derart einseitig, als dass der Bau gigantischer Industrieanlagen, die Versiegelung der Böden (Österreich ist hier Europameister³), das Errichten überdimensionaler Fleischfabriken oder das Wegwerfen von über 30% unserer Lebensmittel als „normal“ erscheinen. Die *Kultur*, so scheint es, hat mithilfe verschiedenster Technologien nahezu überall gesiegt. Die Transformationen an Tier und Umwelt geschehen durch Zucht, Jagd, Ausrottung, Trockenlegung, Rodung etc. Die Berechtigung für den Eingriff – die Schaffung von *Kulturland-*

schaften – ist u. a. laut dem Historiker David Blackbourn über Jahrhunderte aufs Neue aus den biblischen Berichten abgeleitet worden.⁴ Erst die menschgemachte „Schöpfung“ neuer Umwelten, darunter fällt die totale Unterwerfung der Natur durch den Menschen, führte in der westlichen Gesellschaft zum gesamtgesellschaftlichen Nachdenken über *Umweltethik*. Gleichsam bietet erst diese Reflexion die Erkenntnis des vollen Ausmaßes der angerichteten Schäden. Als Folge wird der Spieß nun gerne umgedreht: Im Angesicht ihrer Zerstörung wird die Umwelt immer öfter romantisiert oder gar personifiziert. Im Zuge von Umweltkatastrophen mag von „Mutter Erdes Rache“ gesprochen werden, denn die Natur „wisse schon, was sie tue“. Bio-Marken schicken ihre Kund*innen wiederum seit einigen Jahren „Zurück zum Ursprung“. Doch es stellt sich die Frage: Welcher Ursprung ist gemeint? Angesichts ausgelagerter Böden und gigantischer Fleischfabriken⁵ wird die Sehnsucht nach vermeintlich kleinbäu-

¹ Vgl. Bar-On, Yinon M./Phillips, Rob/Milo, Ron: *The biomass distribution on Earth*. In: PNAS 115/25 (2018), 6506–6511.

² Gollwitzer, Helmut: *Vortrupp des Lebens*. München 1975.

³ Mayer, Karoline/Ritter, Katharina: *Bodenverbrauch: Warum Österreich hier ein Top-Team ist*. In: *Der Standard*, 27.06.2021, derstandard.at/story/2000127682330/bodenverbrauch-warum-oesterreich-hier-ein-top-team-ist (abgerufen 25.10.2022).

⁴ Vgl. Blackbourn, David: *Die Eroberung der Natur*. In: ders. (Hg.): *Landschaften der deutschen Geschichte: Aufsätze zum 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2016, 221–230: 223.

⁵ *Konventionelle – das heißt industrielle – Fleischproduktion beläuft sich etwa bei Schweinen in Österreich auf über 97%*. Vgl. GLOBAL 2000: *Fleischatlas 2021. Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel*. Heidenreichstein 2021, 18.

erlicher Idylle verständlich. Aber auch diese Produktionsnische ist nicht vom Leistungs- und Wachstumsdruck unserer Zeit ausgenommen. „Zu Tode gestreichelt wurde in der Landwirtschaft noch kein Schwein, weder in der Vormoderne noch im Wellness-Kapitalismus der Werbewirtschaft.“⁶

Aus einer „Natur“, die womöglich nie in jener Form existiert hat, wie wir sie uns verklärt vorstellen, entspringen Bewahrungskonzepte, die ohne jegliche weiteren ethischen Begründungen hingenommen werden sollen. Doch intrinsischen Positionen, welche sich einzig auf angebliche Natur- oder Schriftordnungen stützen, mangelt es an tatsächlich ethischen oder interdisziplinär argumentierbaren Inhalten. Sie sind letztlich nichts anderes als naturalistische Fehlschlüsse oder theologisch nur schwer haltbare Heiligssprechungen der Natur. Wurde der Raubbau am Planeten über Jahrhunderte biblisch legitimiert, so gilt es nun als ein Verstoß gegen „Gottes gute Schöpfung“, diese nicht mit allen Mitteln zu bewahren. Beides erweist sich theologisch als problematisch, wie Clemens Wustmans treffend formuliert:

„Die von Gott gut geschaffene Welt zeichnet sich nun einmal dadurch aus,

dass wir sie gar nicht erleben, also auch kaum erhalten können: Sie ist der Garten, aus dem wir vertrieben sind, und in den wir sicher nicht aus eigenem Vermögen zurückgelangen werden.“⁷

II Versöhnung und soziale Expertise

Nicht unsere Vorstellung von „der Natur“ ist heilig – Gott ist heilig. Aus der Schöpfungsvorstellung allein ist keine direkte Handlungsanleitung abzuleiten. Durch die eigene Verortung und Wahrnehmung unserer Existenz würden jedoch diesbezüglich neue Aussagen und ein Bewusstsein für Gottes Ruf zur Verantwortungsübernahme möglich, führt Wustmans fort. Gerade der Einbezug der nichtmenschlichen Umwelt würde dabei zu einem ausschlaggebenden Kriterium von Menschlichkeit.⁸ Voraussetzung dafür ist ein Ablegen sowohl der kämpferischen als auch der romantisierenden Prämissen: die Erkenntnis, dass unsere Umwelt ein Zusammenspiel beider Kräfte – Natur und Kultur – widerspiegelt. Konzepte dieser *Naturecultures*, welche das Zusammenspiel von Mensch-, Tier- und Pflanzenwelt aufzeigen, verdanken wir u. a. Vordenker*innen wie Donna Haraway. Nicht-menschliches Leben rückt dadurch stärker in den Fokus. Dabei greift Haraway auch auf biblische Bezüge zurück:

„To repeat myself, outside Eden, eating means also killing, directly or indirectly, and killing well is an obligation akin to eating well. This applies to a vegan as much as to a human carnivore. The devil is, as usual, in the details.“⁹

Selbstverständlich werden wir nicht aus der Verantwortung für eine sündhafte Welt genommen, doch die christlichen Vorzeichen sind andere als die säkularen. Bewahrung kann kein Stillstand, kann nicht rückwärtsgewandt sein. So heißt es erneut bei Gollwitzer:

„Die biblischen Schöpfungsaussagen stehen in einer Dimension, ohne deren Betrachtung sie verhängnisvoll mißverstanden werden: Sie blicken nach vorne, sie gehören in den Zusammenhang der biblischen Eschatologie, der biblischen Hoffnung.“¹⁰

Hoffnung auf Versöhnung, als Teil der gefallenen Schöpfung, der wir sind, wird gleichsam zur Entlastung der einzelnen Menschen. Als Part der Welt, in Asymmetrie zu Gott, wird (Handlungs-) Beschränktheit sichtbar. Damit sei nicht Machtlosigkeit gemeint, sondern ein Schutz vor der Überforderung in einer Debatte voll hoher moralischer Ansprüche an die Menschen. Dies mag sich als heilsam erweisen, wenn in der Bitte um Schuldenerlösung doch immer öfter die Klimaschuld gemeint sein könnte. Denn mit einem neuen, geschärften Bewusstsein für die Umwelt geht seit einigen Jahren auch der ebenso scharfe und urteilende Blick der Gesellschaft auf die einzelnen Menschen einher. Phänomene wie „Flugscham“ oder der vom Ölgiganten BP bereits 2005 etablierte „ökologische Fußabdruck“ lenken damit die Schuld an der Krise beständig auf die kleinsten Zahnräder im System.¹¹ Diese Kritik soll nicht missverstanden werden – in der Eigenverantwortung liegt große Kraft zur Veränderung. Gerade das Chris-

tentum und die Idee von *Umkehr* können ein großartiger Motor für Wandel sein. Doch die Macht Einzelner, sowohl zur Zerstörung der Umwelt als auch zu deren Rettung, ist letztlich begrenzt. Die Kirche bietet als Kollektiv von Glaubenden die Chance, Kräfte für die gemeinsame Verantwortungsübernahme zu bündeln. Und während sie mit Recht stolz ist auf 50 Jahre Klimaengagement, liegt die Stärke ihrer Botschaft nicht zuletzt in der Solidarität mit den Ausgestoßenen und „Kleinen“. Bereits in seiner ersten Auslegung des Römerbriefes von 1919 formulierte Karl Barth diese Ausrichtung der glaubenden Christenheit:

„Ihr könnt auch nicht neutral sein und es allen Leuten recht machen. Ihr gehört unter allen Umständen zum gemeinen Volk. [...] Denn Gott ist wohl ein Gott der Juden und Heiden, aber nicht ein Gott der Hohen und Niedrigen, sondern einseitig ein Gott der Niedrigen, nicht ein Gott der Großen und Kleinen, sondern rücksichtslos ein Gott der Kleinen.“¹²

Die soziale Expertise der Kirche im Streben nach Gerechtigkeit währt bereits weitaus länger als die ökologische. In Zeiten des fortschreitenden Klimawandels können diese Aspekte nicht mehr

6 Amir, Fahim: *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*. Hamburg 2018, 28.

7 Wustmans, Clemens: *Ethik in der Klimakrise*, in diesem Heft, 41.

8 Wustmans, in diesem Heft, 43.

9 Haraway, Donna J.: *When Species Meet*. Minneapolis / London 2008, 296.

10 Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holz, aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. München 81979, 220.

11 Park, William: *How companies blame you for climate change*. In: *BBC Future*, 05.05.2022, bbc.com/future/article/20220504-why-the-wrong-people-are-blamed-for-climate-change (abgerufen 25.10.2022).

12 Barth, Karl: *Der Römerbrief (Erste Fassung)* 1919. GA 16/ Abt. II (Hg. v. Schmidt, Hermann). Zürich 1985, 490.

getrennt werden. Es sei daher noch einmal auf die Frage der Herangehensweise hingewiesen: Verschwenden Theologie und Kirche Zeit und Energie, wenn sie die Klimafrage vom Feld der Ökologie her aufrollen, zu dem bereits Expert*innen nahezu aller Naturwissenschaften beitragen? Die Schwierigkeiten der Implementierung des abstrakten Faktors „Schöpfung“ in die interdisziplinäre Debatte wurden aufgezeigt. Geht man jedoch davon aus, dass Klimafrage und Soziale Frage verwoben sind, scheint es lohnenswert, an weitere anzuknüpfen und das Thema mit größtmöglicher Erfahrung anzugehen.

III Zwischen Technikglaube und Möglichkeitssinn

Nicht zum ersten Mal muss sich die Theologie im Angesicht der Krise umstrukturieren. Der Horror der Weltkriege etwa erforderte ein Umdenken – was nicht zuletzt zur Geburt der dialektischen Theologie wurde. Bereits zuvor lief man Gefahr, einer allzu enthusiastischen Fortschritts- und Technikgläubigkeit anheimzufallen. Ein Zitat des Theologen Leonhard Ragaz von 1909 fängt sowohl diesen Technikoptimismus als auch den westlich-europäischen Paternalismus, der auch heute im Umgang mit den Ländern des globalen Südens oftmals vorherrscht, treffend ein:

„Wer sähe es der Dampfmaschine an, daß sie ein Apostel des Gottesreiches ist? Und doch ist sie's und die Kohle, ihre Dienerin, mit ihr. Denn sie hat den Weltverkehr geschaffen. Sie wird die Welt erlösen helfen. Wer wird – um nur eines zu nennen – Afrika retten vor der Qual, die jetzt noch auf ihm lastet? Die Lokomotive.“¹³

Die Debatte um das Zufahren sowie der Nutzung von Kohle ist 114 Jahre nach diesem Zitat aktueller denn je. Ähnlich liegen auch heute viele Hoffnungen zur Bewältigung der Krise auf neuen Technologien. Die Imagination der Verheißungen technischen Fortschritts lautet dann, „dass sich *unser* Leben nicht grundsätzlich ändern muss, wenn es nur anders – irgendwie nachhaltiger – gestaltet wird.“¹⁴ Doch damit eröffnet sich ein problematisches Paradoxon: Denn während Technik zumeist als Triebfeder für Veränderung wahrgenommen wird, ist in diesem Kontext das genaue Gegenteil der Fall. Fortschritt, um im Angesicht der Krise *nichts* ändern zu müssen, ist der Inbegriff des Konservatismus sowie eine Frage der Leistbarkeit. Zumindest aus christlich-ethischer Sicht erscheint dies problematisch. Der bereits gefallene Begriff der Umkehr meint weder Stillstand noch Rückkehr zum Alten. Wir singen „Vertraut den *neuen* Wegen“ – das Christentum hat immenses progressives Potenzial. Der Messias ist nicht CEO bei Tesla.

Nun liegt die Stärke der Theologie wiederum nicht darin, neue Technologie zu entwickeln. Im Feld der Problemlösungsansätze stehen den technischen

häufig soziale Imaginationen gegenüber. Doch wo diese auf die Krise treffen, sind dystopische Bilder und Zukunftspessimismus mittlerweile häufig vorfindbar. *Hier* kann und muss Kirche anknüpfen und verändern. Die Hoffnung auf das Reich Gottes ist Motor gegen die Dystopie. Das Christentum findet sich nicht ab, sondern bietet einen positiven Sinn für all jenes, was abseits des Status quo sein könnte. Dieser *Möglichkeitssinn* ist es, der beständig in Gebeten transportiert wird und das Wort Jesu zum Ausdruck bringt: „Alles ist möglich für den, der glaubt“ (Mk 9,23 BB). Unser Wille zur Veränderung darf in Zukunft jedoch nicht mehr beim Homo sapiens halt machen. Wo Gott „von oben“ den Rechtlosen Recht verschafft, können die Menschen untereinander – auf gleicher Ebene – Rechtlosigkeit ebenso wenig hinnehmen.¹⁵ Vielmehr gilt es, den Blick darüber hin-

aus „nach unten“ zu erweitern, um auch die nicht-menschlichen Mitgeschöpfe zu erfassen. Die hermeneutischen Stärken der Theologie eignen sich gut, um angeblich unwandelbare Traditionen zu einer gesunden Erosion zu bringen. Dies benötigt Überzeugungsarbeit und diese mag anstrengend sein. Doch genau darin liegt eine der Hauptaufgaben theologisch angetriebener Ethik: im Sinne der „Kleinen“ zu handeln. Um schließlich nicht bei Einzelnen zu verharren, sind dabei vor allem Gesellschaft, Politik und Wirtschaft im Fokus. Kirche hat den sozialen Auftrag, Schief lagen und Asymmetrien auszugleichen. Dafür müssen Christ*innen Stachel im Fleisch der „Großen“ und Balsam für die „Kleinen“, ob Mensch oder Kreatur, sein. Im Wissen um Versöhnung lassen sich die dafür notwendigen Konflikte ertragen.

¹³ Ragaz, Leonhard: *Dein Reich komme!* Basel 1909, 399.

¹⁴ Wustmans, in diesem Heft, 44.

¹⁵ Wustmans, in diesem Heft, 47.

Das können wir besser!

Möglichkeiten für eine sozialökologische Transformation

Simone Gingrich und Anke Schaffartzik

I Einleitung'

„Ändert sich nichts, ändert sich alles“ lautet der Titel des Bestsellers der österreichischen Klima- und Umweltaktivistin Katharina Rogenhofer.² Sie bringt auf den Punkt, dass ohne fundamentalen Wandel in allen Lebensbereichen ein sicheres Leben auf diesem Planeten für die Mehrheit der Menschheit auf dem Spiel steht. Die damit verbundene Herausforderung könnte zwar lähmen, kann aber auch eine starke Motivation darstellen, zu Veränderungen beizutragen. Eine weitere gute Nachricht ist: Weil die Herausforderung so groß ist, gibt es auch nahezu unbegrenzte Möglichkei-

ten, sich an dem notwendigen Wandel zu beteiligen. In diesem Beitrag wollen wir einen sozialökologischen Blick auf die globale Nachhaltigkeitskrise werfen und diskutieren, welche Strategien für eine sozialökologische Transformation Erfolg versprechen. Dazu werden wir spezifisch auf die Bereiche Wirtschaft und Gesellschaft eingehen und uns dann Städten als Experimentierräumen zuwenden.

II Die globale Nachhaltigkeitskrise aus sozialökologischer Sicht

Die globale Ressourcennutzung ist mit weitreichenden und katastrophalen Auswirkungen auf Menschen und ihre Umwelt verbunden, die Ausdruck finden in der Klimakrise oder in unwiederbringlichen Biodiversitätsverlusten. Dass die Gefahren insbesondere für Menschen und ihre Gesundheit immer besser verstanden werden und immer stärker Eingang in öffentliche und politische

Debatten finden, zeigen vielbeachtete politiknahe Berichte wie etwa die des Weltklimarats (*Intergovernmental Panel on Climate Change*, IPCC), des Weltbiodiversitätsrats (*Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, IPBES) oder der Weltgesundheitsorganisation (*World Health Organization*, WHO) an. Diese Gefahren sind aber nicht neu, und deswegen müssen wir fragen: Wenn es so wie bisher nicht weitergehen soll und wenn diese Ansicht nicht nur wissenschaftlich abgesichert, sondern auch im gesellschaftlichen Mainstream zunehmend vertreten wird, warum ändert sich dann so wenig?

Wir wollen hier eine Konzeptualisierung von Gesellschaft und Umwelt anbieten – unsere sozialökologische Sicht – die zwar die bekannten Probleme nicht unmittelbar lösen kann, uns aber dennoch hilft zu verstehen, was sich ändern muss. Die soziale Ökologie, ebenso wie auch z. B. die ökologische Ökonomik, versteht Gesellschaft als eingebettet in ihre natürliche Umwelt und die Wirtschaft als Subsystem der Gesellschaft.³ Diese Konzeptualisierung sagt noch nichts über Hierarchien in Entscheidungsprozessen aus, in denen es uns so vorkommen mag, als wären nahezu alle Entscheidungen den Funktionsmechanismen des Wirtschaftssystems untergeordnet, sondern erkennt an, dass es keine Wirtschaft ohne Gesellschaft, keine Gesellschaft ohne Umwelt gibt. Daraus lässt sich auch ableiten, dass sich Gesellschaft nicht nur soziokulturell und ideell reproduziert, sondern eben auch materiell: Gesellschaft braucht materi-

elle und energetische Inputs, Umwandlungen und Outputs, um fortbestehen zu können und sich zu entwickeln. Wie diese Material- und Energieflüsse zusammengesetzt sind und welches Ausmaß sie annehmen, ist im internationalen und historischen Vergleich hochvariabel. Seit den 1950er-Jahren macht sich das auf globaler Ebene z. B. als „große Beschleunigung“ bemerkbar, die durch ein nie dagewesenes Maß an Material- und Energieverwendung gekennzeichnet ist. Gleichzeitig bedeutet die hohe räumliche und zeitliche Variabilität der gesellschaftlichen Ressourcennutzung aber auch, dass die heutige Art zu wirtschaften auch ganz anders gestaltet sein könnte.

Ressourcennutzung ist also eine Frage der gesellschaftlichen Organisation. Doch wieso wirken dann das Pariser Abkommen oder die Nachhaltigkeitsziele der UNO nicht als effektive Organisationsprinzipien? Auch hier hilft eine sozialökologische Perspektive, die darauf besteht, dass uns neben Absichtserklärungen auch physische Prozesse wie Energie- und Materialflüsse, Emissionen und Abfälle zu interessieren haben. Am Beispiel Energiewende zeigt sich, dass zwar viele Länder politische Ziele zu einem Umbau ihres Energiesystems, vor allem zum Ausbau von erneuerbarer Energie formuliert haben, dass aber gleichzeitig das fossile Energiesystem in

¹ Dieser Beitrag erschien ursprünglich unter demselben Titel hier: Fritz, Judith / Tomaschek, Nino (Hg.), *Transformationsgesellschaft*. Münster / New York 2022, 15–25. Er wird leicht ediert mit Genehmigung abgedruckt.

² Rogenhofer, Katharina / Schlederer, Florian: *Ändert sich nichts, ändert sich alles*. Wien 2021.

³ Fischer-Kowalski, Marina / Erb, Karl-Heinz: *Core Concepts and Heuristics*. In: Haberl, Helmut / Fischer-Kowalski, Marina u. a. (Hg.), *Social Ecology*. Cham 2016, 29–61.

Infrastrukturen fort- und festgeschrieben wird. In den Ländern des globalen Nordens gelingt es v.a. in der Stromversorgung oder der Mobilität nicht, aus fossiler Energie rasch genug auszustiegen, um notwendige Emissionsreduktionen zu erzielen. Gleichzeitig lebt fast die Hälfte der Weltbevölkerung in Ländern, in denen die traditionelle Nutzung von Biomasse, vor allem in Form von Brennholz, abgelöst wird von Elementen fossiler Energiesysteme, obwohl erneuerbare Energien auch hier zum Ziel erklärt werden.⁴ Bestehende Dynamiken in Wirtschaft und Gesellschaft wirken offensichtlich stärker als politische Absichtserklärungen.

III Eine Transformation wovon?

Diese Dynamiken in Wirtschaft und Gesellschaft müssen sich also ändern, damit politische Ziele zur Vermeidung von Nachhaltigkeitskrisen erreicht werden können. In der wissenschaftlichen Literatur, aber auch in zahlreichen Berichten, die politik- und entscheidungsrelevantes Wissen zur Verfügung stellen, wird

der Begriff „Transformation“ (manchmal auch „transformativer Wandel“) verwendet. Dieser Begriff wird allerdings meist sehr vage definiert und unterschiedliche Dokumente bezeichnen damit verschiedene Dinge. Der UNO-Bericht „The Future is now“ meint damit schlicht eine tiefgreifende und absichtsvolle Abkehr vom gewohnten.⁵ Transformation wird damit von inkrementellem, „evolutionärem“ sozialökologischen Wandel insofern unterschieden, als sie zielgerichtet (normativ) ist und durch die Aktivierung konkreter Hebel an spezifischen Einstiegsstellen zu Nachhaltigkeit führen kann.

Der Bericht des Weltklimarates zu Auswirkungen, Anpassung und Vulnerabilität hingegen definiert Transformation als Veränderung in fundamentalen Eigenschaften von natürlichen und menschlichen Systemen.⁶ Hier liegt der Fokus also weniger auf dem „wie“, sondern auf dem „was“: Nicht nur „menschliche Systeme“, also Gesellschaft, Wirtschaft usw., sondern auch natürliche Systeme wie das Klimasystem müssen einen neuen Weg einschlagen. Der Bericht des Weltbiodiversitätsrates wiederum nennt Transformation eine „grundlegende, systemweite Reorganisation von technologischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Faktoren, inklusive Paradigmen, Zielen und Werten“.⁷

All diesen Definitionen liegt die Beobachtung zugrunde, dass die Verschlechterung von Umweltzuständen beendet und in eine Verbesserung umgekehrt werden muss, wenn krisenhafte Veränderungen vermieden werden sollen. Aber was genau sich transformieren muss, und wie diese

Transformation gelingen kann, dazu klaffen die Definitionen in den verschiedenen Berichten überraschend weit auseinander. Diese Unterschiede sind nicht ausschließlich problematisch: Sie öffnen Räume für, und sind vielleicht auch das Ergebnis von, Kreativität und Innovation.⁸ Literarische Auseinandersetzungen mit der Zukunft und den Möglichkeiten für sozialökologische Transformationen wie die jüngsten Werke von Margaret Atwood oder Kim Stanley Robinson belegen das kreative Potenzial, das in diesen Ambiguitäten steckt. Gleichzeitig birgt die unklare Definition des Begriffs Transformation aber auch Risiken,⁹ die mit ein Grund für den mangelnden Fortschritt in der Nachhaltigkeitswende sein könnten. Wir diskutieren im Folgenden unsere sozialökologische Sicht auf notwendige Voraussetzungen und mögliche Pfade für Transformationen in Wirtschaft und Gesellschaft.

III.1 Wirtschaftliche Transformationen

Für einen Wandel hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft steht außer Frage, dass sich die Wirtschaft, also Produktion und Konsum von Gütern und Dienstleistungen, ändern muss. In den UN-Nachhaltigkeitszielen wurde 2015 noch ein expliziter Fokus auf Wirtschaftswachstum gelegt,¹⁰ das durch grüne Technologien umweltfreundlicher gestaltet werden soll. Um aber Wirtschaftswachstum bei gleichzeitiger Reduktion der Umweltschäden zu ermöglichen, braucht es eine absolute Entkopplung der Wirtschaftsleistung von Umweltauswirkungen, die noch dazu sehr rasch gelingen muss. Während der Bericht „The future

is now“ diese Entkopplung für realistisch hält,¹¹ zeigen jüngere Studien, dass absolute Entkopplung zwischen Wirtschaftswachstum und Umweltauswirkungen wie Emissionen dauerhaft noch nirgends erfolgreich realisiert wurde,¹² schon gar nicht rasch genug, um die Pariser Klimaziele einzuhalten.

Die Sachstandsberichte von IPBES und IPCC gehen einen anderen Weg und legen den Fokus stärker auf die Notwendigkeit der absoluten Reduktion von Umweltschäden. Der IPCC-Bericht geht davon aus, dass neben einer Umstellung der wirtschaftlichen Produktion auch der Konsum von Gütern und Dienstleistungen einen wichtigen Hebel für die Transformation darstellt und widmet ein ganzes Kapitel den nachfrageseitigen Aspekten des Klimaschutzes.¹³ Dabei werden drei Möglichkeiten der Reduktion von Umweltschäden (in diesem Fall: Emissionen) bei gleichzeitigem Erhalt der Wohlfahrt unterschieden:

4 Schaffartzik, Anke / Fischer-Kowalski, Marina: Latecomers to the Fossil Energy Transition, *Frontiers for Change? In: Sustainability*, 10 (2018), 2650.
5 Independent Group of Scientists appointed by the Secretary-General: *The Future is Now*. New York 2019, 19.
6 IPCC / Working Group II: *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Cambridge / New York 2022, 6.
7 IPBES: *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn 2019, 14.

8 Braun, Bruce: *Futures: Imagining Socioecological Transformation – An Introduction*. London / New York 2015, 239–243.
9 Blythe, Jessica / Silver, Jennifer / Evans, Louisa (u. a.): *The Dark Side of Transformation*. In: *Antipode* 50 (2018), 1206–23.
10 Eisenmenger, Nina / Pichler, Melanie / Krenmayr, Nora / Gingrich, Simone (u. a.): *The Sustainable Development Goals prioritize economic growth over sustainable resource use*. In: *Sustainability Science* 15 (2020), 1101–10.
11 Independent Group of Scientists appointed by the Secretary-General, XXV.
12 Haberl, Helmut / Wiedenhofer, Dominik / Virág, Doris / Schaffartzik, Marina (u. a.): *A systematic review of the evidence on decoupling of GDP, resource use and GHG emissions, part II: synthesizing the insights*. In: *Environmental Research Letters* 15 (2020), 065003.

vermeiden, verbessern und verlagern. Emissionen werden vermieden, indem bestimmtes umweltschädliches Verhalten, z. B. Flugreisen, vermieden wird. Verbesserungen der Ressourceneffizienz können zu weiteren Reduktionen von Emissionen führen, indem beispielsweise Gebäude isoliert werden. Durch Verlagerungen im Konsum wie den Umstieg auf mehr pflanzliche Lebensmittel können schließlich Emissionen noch weiter reduziert werden.

Wir argumentieren, dass zwei politische Rahmenbedingungen erfüllt werden müssen, damit Wirtschaftssysteme sich so verändern, dass eine absolute Reduktion in der globalen Ressourcennutzung erreicht werden kann, ohne dabei gesellschaftliche Ziele aus dem Blick zu verlieren: Es braucht (1) eine Abkehr vom Bruttoinlandsprodukt als Wohlstandsindikator und (2) die Festlegung anderer gesellschaftlicher und ökologischer Ziele, die dann anhand von multidimensionalen Kenngrößen überprüft werden können.

III.1.1 Wohlstand ist nicht gleich Bruttoinlandsprodukt

Das Bruttoinlandsprodukt (BIP), die Summe des monetären Wertes aller Produkte

und Dienstleistungen, die innerhalb eines Jahres in einem Land konsumiert werden, wird selbst innerhalb der Wirtschaftswissenschaften und -politik als unzureichender Wohlstandsindikator identifiziert. Dennoch dient es immer noch als implizite oder explizite Zielgröße von Wirtschafts- und Entwicklungspolitik, indem „Wirtschaftswachstum“ mit einer Zunahme des BIP gleichgesetzt wird. Der „WHO Council on the Economics of Health for All“ nennt den Fokus politischer Entscheidungen auf das Bruttoinlandsprodukt sogar eine „pathologische Obsession“¹⁴ und kritisiert, dass damit wesentliche andere gesellschaftliche Ziele entweder unberücksichtigt bleiben oder sogar Verschlechterungen in Kauf genommen werden, solange nur das BIP zunimmt.

Als konkrete Kritikpunkte am BIP nennt der Bericht unter anderem, dass Ausgaben, die sich negativ auf Menschen oder Ökosysteme auswirken, als positiv bewertet werden, während vorteilhafte Güter oder Dienstleistungen unberücksichtigt bleiben, solange sie nicht mit Geld bewertet werden. Gesellschaftliche und ökologische Gesundheit sowie Werte indigener Gruppen werden gar nicht berücksichtigt. Außerdem werden kurzfristige Effizienzziele und privater Gewinn über langfristige Nachhaltigkeitsziele gestellt.¹⁵

Ökonomische Anreize, die das BIP als Zielgröße anwenden, führen dazu, dass ein Wachstum des BIP und die dadurch verursachten Umweltschäden über Naturschutz oder Restoration gestellt werden, urteilt auch der IPBES-Bericht.¹⁶ Dort kommt man zu dem Schluss, dass

ökonomische Systeme sich in Zukunft vom derzeit vorherrschenden engen Paradigma ökonomischen Wachstums verabschieden müssen, um ökologische Krisen zu verhindern.¹⁷ Erst eine Abkehr vom BIP als Standardindikator für politische Entscheidungsfindung ermöglicht es, ganzheitliche und langfristige Perspektiven auf den Erfolg wirtschaftlicher Aktivitäten zu richten, der sowohl gesellschaftlich verträglich als auch ökologisch nachhaltig ist.

III.1.2 Jenseits vom Bruttoinlandsprodukt: Ziele definieren und Kennzahlen entwickeln

Wenn das Bruttoinlandsprodukt also keine geeignete Größe ist, um Wohlstand zu messen, was könnte dann an seine Stelle treten? Dazu gilt es zunächst jene Ziele zu definieren, die eine Gesellschaft anstrebt, weil die ja die Werte bestimmen sollen, die gemessen werden. Die Umweltökonomik geht davon aus, dass wirtschaftliche Prozesse hinreichend komplex abgebildet werden können, indem sog. externe Kosten internalisiert werden, also indem alles, was einer Gesellschaft etwas wert ist, auch einen Preis erhält. Derartige Überlegungen liegen beispielsweise den UN-Nachhaltigkeitszielen (SDGs) insofern zugrunde, als dort Wirtschaftswachstum (SDG 8: Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum) gleichwertig neben anderen gesellschaftlichen und ökologischen Zielen steht.

Die ökologische Ökonomik geht ein Stück weiter: Hier geht man davon aus, dass „natürliches Kapital“ wie ökologische oder menschliche Gesundheit nicht

durch anderes (finanzielles, künstliches) Kapital ersetzbar ist. Um gesellschaftliche Interessen und ökologische Nachhaltigkeitsprobleme adäquat abzubilden, braucht es daher multidimensionale Indikatoren. Diese Perspektive vertritt auch der IPBES-Bericht, indem er attestiert, dass das Bruttoinlandsprodukt nicht nur nicht ausreicht, sondern auch ungeeignet ist, um den Fortschritt in Richtung Nachhaltigkeitstransformation abzubilden.¹⁸ Der WHO-Bericht „Valuing Health for all“ geht sogar so weit zu argumentieren, dass kein universeller Indikator alle verschiedenen Elemente der Gesundheit für alle abbilden kann, ohne zu verzerren.¹⁹ Daher fordert man dort, dass wirtschaftliches Handeln gesellschaftlichen Zielen untergeordnet wird, statt gesellschaftliche Entwicklung dem Ziel des Wirtschaftswachstums unterzuordnen.²⁰

Was können also diese Ziele sein und wie können sie operationalisiert werden? Es gibt in vielen Kontexten wirtschaftspolitische Ziele, die über ein steigendes BIP hinausgehen und auf welche die politische Zielentwicklung im Sinne einer Nachhaltigkeitstransformation aufbauen kann. Die globalen Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen bieten – bei all ihren Grenzen – einen ersten Anhaltspunkt, wie multidimensionale Zielsetzungen aussehen und mit

¹³ Creutzig, Felix/Roy, Joyashree (u. a.) Demand, services and social aspects of mitigation. In: IPCC/Working Group III (Hg.), *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change*. Cambridge/New York 2022.

¹⁴ WHO Council on the Economics of Health for All: *Valuing Health for All*. Genf 2022, 6.

¹⁵ A. a. O., 7.

¹⁶ IPBES, 14.

¹⁷ IPBES, 19.

¹⁸ Ebd..

¹⁹ WHO Council on the Economics of Health for All, 2.

²⁰ A. a. O., 9.

Indikatoren überprüft werden können. Der IPBES-Bericht fordert „Visionen eines guten Lebens“, die als Leitlinien für eine Transformation dienen sollen. Jenseits von der Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse (nach Nahrung, Wasser, Gesundheit etc.) bei gleichzeitiger Einhaltung ökologischer Grenzen sind Visionen eines guten Lebens natürlich kontextabhängig, da sie sowohl an kulturelle Eigenheiten als auch an ökologische Gegebenheiten vor Ort anknüpfen.

Um zu verstehen, welchen Handlungsspielraum Gesellschaften haben, ein gutes Leben für alle zu ermöglichen, ist die interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung gefordert. Jenseits ökonomischer Optimierungsanalysen gilt es dafür herauszufinden, welche Menge und Art an Ressourcenbereitstellung zur Sicherung gesellschaftlicher Bedürfnisse mit welchen Ökosystemeigenschaften kompatibel ist. Die UN-Nachhaltigkeitsziele bieten Material für zahlreiche Analysen von Synergien und Zielkonflikten zwischen den unterschiedlichen Zielen und Subzielen.²¹ Im allgemeinen zeigt sich, dass Industriestaaten tendenziell erfolgreicher dabei sind, gesellschaftliche Ziele

zu erreichen, dafür aber ökologische Grenzen überschreiten, während Länder mit niedrigen Einkommen zwar weniger gesellschaftliche Ziele erreichen, dafür aber ökologische Grenzen einhalten,²² wobei Zielkonflikte zwischen Nachhaltigkeitszielen und Subzielen zwischen und innerhalb von Ländern stark variieren. Jenseits der wissenschaftlichen Analyse von Möglichkeitsräumen ist die Identifikation von Zielen und Pfaden einer nachhaltigen Entwicklung aber eben eine gesellschaftliche und politische Herausforderung, auf die wir im nächsten Abschnitt eingehen wollen.

III.2 Gesellschaftliche Transformationen
Zweifelsohne braucht es für eine sozialökologische Transformation mehr als nur neue wirtschaftspolitische Zielsysteme. Vor allem für jene Länder, deren Entwicklungspfad auf der Herausbildung von Massenkonsum und sozioökonomischen Ungleichheiten beruht hat, sind die Anforderungen hoch und historisch komplett neuartig: Es gilt Energie- und Materialflüsse stark zu reduzieren, während gleichzeitig Ungleichheiten, die sowohl Voraussetzung für als auch Folge von bisherigen Konsummustern sind, adressiert und entschärft werden. Diese beiden Aspekte der Transformation, die Reduktion ökologischer Auswirkungen und ein Streben nach mehr Gerechtigkeit, können nicht nacheinander, sondern müssen zugleich adressiert werden, damit es bei Ressourceneinsparungen oder anderen Nachhaltigkeitsinitiativen nicht zu einer Verschärfung von Ungleichheiten kommt.²³

Als gedankliche Rahmung ist hier hilfreich anzuerkennen, dass wir momentan nicht von idealen gesellschaftlichen Umständen ausgehen können, die nur eben „leider“ hinsichtlich ihrer Umweltauswirkungen problematisch sind. Stattdessen: Alle Menschen könnten ein besseres, zufriedeneres, gesünderes Leben führen und dabei gleichzeitig den globalen Ressourcenverbrauch reduzieren.

III.2.1 Die Verbundenheit gesellschaftlicher und ökologischer Krisen

In Bezug auf die Klimakrise ist die Notwendigkeit, die Emission von Treibhausgasen massiv zu reduzieren, vielleicht am eindrücklichsten und wird von verschiedenen Umweltbewegungen, allen voran *Fridays for Future*, unterstrichen.²⁴ So dringend sie auch sein mögen, diese Reduktionen müssen Teil eines gesamtgesellschaftlichen Umbaus sein, damit sie nicht zum Nachteil der vulnerabelsten Bevölkerungsgruppen gehen. Daher gilt es neben den ökologischen „planetaren Grenzen“, die nicht überschritten werden sollen, um ein sicheres Leben auf der Erde zu garantieren, soziale Ziele und Grenzen genauso ernst zu nehmen. Dabei geht es zum einen um Armutsbekämpfung, die z. B. auch in den Nachhaltigkeitszielen der UNO eine große Rolle spielt. Jüngere Arbeiten in der sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung problematisieren darüber hinaus aber zum anderen explizit auch die Notwendigkeit einer Reduktion des Massenkonsums durch reiche und superreiche Bevölkerungsgruppen und fordern die

dauerhafte Reduktion von sozialen und ökologischen Ungleichheiten.²⁵

Die Einsicht, dass gesellschaftliche und ökologische Herausforderungen nur gemeinsam zu lösen sind, wird von den derzeit gängigen Instrumenten der Nachhaltigkeitspolitik im Globalen Norden wie Strategien für Kreislaufwirtschaft oder Bioökonomie aber kaum berücksichtigt. Teil des Problems scheint zu sein, dass solche Maßnahmen oftmals darauf abzielen, das gegenwärtige Wirtschaftssystem, das auf Wachstum ausgerichtet ist, auf einer neuen (etwas schmaleren) Ressourcenbasis abzusichern, statt es tatsächlich zu transformieren.

Doch wo könnten wir ansetzen, wenn es darum gehen soll, Ressourcenkonsum zu reduzieren und gleichzeitig ein gutes Leben für alle zu ermöglichen? In der Nachhaltigkeitsforschung bietet der Fokus auf sogenannte Versorgungssysteme (*provisioning systems*) einen nützlichen Ansatz. Er geht davon aus, dass es bestimmte Bedürfnisse gibt, z. B. nach Nahrung, nach Obdach, nach Mobilität, die über wirtschaftliche Subsysteme und physische Infrastrukturen befriedigt werden.²⁶ Ein genauerer Blick auf

²¹ Bennich, Therese / Weitz, Nina / Carlsen, Henrik: Deciphering the scientific literature on SDG interactions. In: *Science of The Total Environment* 728 (2020), 138405.

²² O'Neill, Daniel W. / Fanning, Andrew L. (u. a.): A good life for all within planetary boundaries. In: *Nature Sustainability* 1 (2018), 88–95.

²³ Bennett, Nathan J. / Blythe, Jessica / Cisneros-Montemayor, Andrés M. (u. a.): Just Transformations to Sustainability. In: *Sustainability* 11 (2019), 3881.

²⁴ Antadze, Nino: Moral Outrage as the Emotional Response to Climate Injustice. In: *Environmental Justice* 13 (2020), 21–26.

²⁵ Brand, Ulrich / Muraca, Barbara/Pineault, Éric/Schaffartzik, Anke (u. a.): From planetary to societal boundaries. In: *Sustainability* 17 (2021), 264–291.

²⁶ Schaffartzik, Anke/Pichler, Melanie/Pineault, Éric (u. a.): The transformation of provisioning systems from an integrated perspective of social metabolism and political economy. In: *Sustainability Science* 16 (2021), 1405–1421.

solche Systeme in der Praxis offenbart schnell, dass die Bedürfnisbefriedigung hier das Nebenprodukt anderer Bestrebungen ist, oftmals nach Profitquellen oder Kapitalsenken, nach Kontrolle über Märkte, nach Inwertsetzung von Natur. Mobilität, wie sie uns heute zur Verfügung steht, ist zum Beispiel nicht vorwiegend das Ergebnis von Überlegungen dazu, wie möglichst alle Menschen so angenehm und emissionsarm wie möglich dorthin gelangen können, wo sie hinmüssen, sondern ist das Produkt von Industriesubventionen, Investitionsentscheidungen, (mangelnder) Stadt- und Siedlungsplanung, Einkommensunterschieden und Ungleichheiten im Zugang zu und der Kontrolle über Ressourcen, um nur einige Faktoren zu nennen. Vor diesem Hintergrund ist es eigentlich erstaunlich, wie gut Mobilitätssysteme in einigen Ländern bzw. Regionen funktionieren. Es heißt aber gleichzeitig auch, dass die Sicherstellung von Mobilität viel besser, gerechter und nachhaltiger gestaltet werden könnte, wenn sie wirklich das Ziel und nicht nur das zufällige Ergebnis von Entscheidungsprozessen wäre.

III.2.2 (Umwelt-)Gerechtigkeit

Abstrakt zu proklamieren, dass ein (generelles) Bedürfnis nach Mobilität anders und besser gedeckt werden könnte, ist natürlich ein Leichtes. Weitaus schwieriger wird das Argument, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es na-

türlich nicht das eine homogene Bedürfnis gibt und dass möglicherweise das übergeordnete Ziel (Reduktion des Ressourcenverbrauchs) die Befriedigung mancher Bedürfnisse ausschließt. Es mag Menschen geben, die ein Bedürfnis verspüren, jeden Februar für eine Woche auf die Malediven zu fliegen – ist das gleichzustellen mit dem Bedürfnis, möglichst bequem und sicher von zuhause in die Schule gelangen zu können? Können wir bestimmte Bedürfnisse priorisieren und dabei trotzdem gerecht handeln? Möglicherweise schon, und es kommt darauf an, wo wir ansetzen.

Fridays for Future ist, gerade im globalen Norden, ein besonders prominentes Beispiel für sogenannte Umweltgerechtigkeitsbewegungen (*environmental justice movements*) von Aktivist*innen, die überall auf der Welt ihr Recht einfordern, über die Verwendung von Ressourcen (bzw. oftmals das Unterlassen der Extraktion) mitzubestimmen. Der *Environmental Justice Atlas*²⁷ gibt einen guten, wenn auch unvollständigen Überblick über die Vielzahl an solchen Bewegungen und die Konflikte, die sie bereit sind, zum Schutz der Umwelt und ihrer Bewohner*innen auszutragen. Diese Konflikte belegen, dass die globalen ökologischen Krisen wie Klimawandel und Biodiversitätsverlust auch ganz konkrete lokale Auswirkungen haben, gegen die sich expliziter Widerstand unter betroffenen Menschen formiert.

Um gerechte Lösungen zu entwickeln, die nicht zu Lasten betroffener Menschen gehen, können wir demnach Ressourcennutzungsmuster sowohl aus ökolo-

gischen als auch aus sozialen Gründen nicht beliebig gestalten, sondern müssen mit begrenzten Ressourcen haushalten. Zur Bedürfnisbefriedigung gilt es, genau zu verstehen, was das Bedürfnis eigentlich ist und wodurch es ausgelöst wird. Anhand des Beispiels der Mobilitätssysteme lässt sich argumentieren, dass der jährliche Urlaub auf den Malediven nicht ein Mobilitäts-, sondern ein Erholungsbedürfnis ist, von einem Alltag, der zu überladen, zu stressig, zu eintönig ist. Um ökologische Grenzen adäquat zu berücksichtigen, geht die Nachhaltigkeitsforschung beispielsweise von *carbon budgets* aus,²⁸ also einer gewissen Menge an Ressourcennutzung oder Verschmutzung, die einer Person (oder einem Sektor, einem Land) in einem gewissen Zeitraum zur Verfügung steht und über die dann, je nach Bedürfnissen und Prioritätensetzungen, frei entschieden werden kann.

Derartige Überlegungen zu Gerechtigkeit in der Nachhaltigkeitstransformation sind eine Voraussetzung dafür, dass diese Transformation nicht nur ökologische Ziele sicherstellt, sondern auch gesellschaftlich „niemanden zurücklässt“, wie die Nachhaltigkeitsziele der UNO fordern, und für alle Menschen zu einer Verbesserung der Lebensqualität führt.

III.3 Experimentierraum Stadt

Die Forderung danach, unsere Versorgungssysteme umzugestalten, um so gleichzeitig die Bedürfnisbefriedigung zu verbessern und Umweltauswirkungen zu reduzieren, ist hoffentlich in der Theorie plausibel, aber wie soll so etwas in der Praxis umgesetzt werden? Städte

bieten hier relevante Experimentierräume: Schon heute leben mehr als die Hälfte aller Menschen in Städten, bis 2050 wird der Anteil auf etwa 70 Prozent ansteigen. Veränderungen in städtischen Infrastrukturen und Versorgungssystemen verändern die Umweltauswirkungen sehr vieler Menschen gleichzeitig. Darüber hinaus wirken sich städtische Entscheidungen in der Ressourcennutzung weit über die Stadtgrenzen hinweg aus, da Städte nur etwa 2 Prozent der globalen Landflächen bedecken, und sowohl die Ver- als auch die Entsorgung der städtischen Bewohner starke Auswirkungen auf das Umland hat.

Der IPCC-Bericht zu Klimaschutz streicht insbesondere die Chancen hervor, die sich in urbanen Räumen in Bezug auf Ressourceneffizienz und die Reduktion von Treibhausgasemissionen bieten. Spezifisch weist er darauf hin, dass der urbane Material- und Energieverbrauch reduziert und die Elektrifizierung vorangetrieben werden müssen, bei gleichzeitiger Dekarbonisierung der urbanen Lieferketten.²⁹ Ein weiterer Grund, warum Städten in der Nachhaltigkeitstransformation so eine wichtige Rolle zukommt, ist, dass hier Verwaltungen Ressourcenentscheidungen für relativ viele Menschen treffen können. Der UNO-Bericht „The Future is Now“ fordert daher, dass Städte von nationa-

27 ejatlas.org (abgerufen 25.10.2022).

28 Williges, Keith / Meyer, Lukas H. (u. a.) *Fairness critically conditions the carbon budget allocation across countries*. *Global Environmental Change* 74 (2022), 102481.

29 IPCC / Working Group III, 39.

len Behörden weitgehende Autonomie und Ressourcen erhalten, um effektiv, faktenbasiert und partizipativ Entscheidungen für die Stadtbewohner*innen zu treffen. Nur so können Investitionen sichergestellt werden, die alle Stadtbewohner*innen auf nachhaltige Weise mit wichtigen Services versorgen, insbesondere die Ärmsten.³⁰

Aber auch jenseits von Stadtverwaltungen werden städtische (wie auch ländliche) Bevölkerungen gefordert sein, ihr Verhalten zu ändern und neue gesellschaftliche und infrastrukturelle Organisationsformen zu entwickeln. Eine Dematerialisierung von oben zu verordnen und durchsetzen zu wollen, scheint nämlich nicht nur unpraktikabel, sondern auch hinsichtlich der Gerechtigkeitsaspekte gefährlich. Die technische Zusammenfassung im IPCC-Bericht zu Klimaschutz weist erstmals explizit auf unterschiedlichste Funktionen verschiedener Akteur*innen bei kollektiven Handlungen hin:³¹ Nicht nur als Konsument*innen können Menschen die Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen verändern oder als Politiker*innen Gesetze erlassen oder umsetzen. Es gibt darüber hinaus zahlreiche weitere Möglichkeiten, sich einzubringen: Als Aktivist*innen können Menschen die

politische Kultur beeinflussen und / oder durch bestimmte Verhaltensänderungen Vorbildwirkung entfalten und gesellschaftliche Normen in ihrem Umfeld verändern, und als Professionist*innen (sog. *middle actors*) können Menschen Infrastrukturen planen und bauen, oder als Investor*innen zu verantwortungsvollen Investments beitragen. Diese Differenzierungen machen deutlich, dass die verschiedensten Akteur*innen für eine Nachhaltigkeitstransformation gefordert sein werden – sie zeigen aber auch, dass es eine Vielzahl an Optionen gibt, sich an einer Veränderung zu beteiligen.

IV Ausblick

Mit unserem Beitrag haben wir die Nachhaltigkeitskrise aus einer sozialökologischen Sicht beleuchtet. Wir haben erläutert, dass sie sowohl ein ökologisches als auch ein gesellschaftliches Problem ist und dass sich Entscheidungsfindungen in Wirtschaft und Gesellschaft ändern müssen, um eine sozialökologische Transformation zu ermöglichen, wobei Städte einen produktiven Experimentierraum darstellen. Die breite Perspektive des letzten IPCC-Berichts, nach der Individuen nicht vorwiegend als Konsument*innen, sondern als politisch und sozial wirksame Akteur*innen konzeptualisiert werden, halten wir für besonders zielführend. Sie ermöglicht es uns, trotz der Größe der Herausforderungen und ohne Naivität Möglichkeiten zu identifizieren, wie jede und jeder Einzelne sich an einer Nachhaltigkeitstransformation beteiligen kann.

Biogramme



Foto: Pilo Richter

Ass.Prof.ⁱⁿ PDⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Simone Gingrich forscht am Institut für Soziale Ökologie (BOKU, Wien) und gehört der Österreichischen Akademie der Wissenschaften an.



Foto: privat

Pfr.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Eva Harasta ist die Theologische Referentin von Bischof Chalupka und leitet die Redaktion von „Amt und Gemeinde“ (*auge*).



Foto: privat

Stefan Haider, MTh, ist Universitätsassistent am Institut f. Systematische Theologie u. Religionswissenschaft in Kooperation mit dem Institut f. Ethik u. Recht in der Medizin.



Foto: Michael Blaser

Dr.ⁱⁿ Sarah Köhler hat die Ökumen. Arbeitsstelle Anthropozän bei der Werkstatt Ökonomie e.V. in Heidelberg inne und arbeitet für „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten.“



Foto: privat

Sandra Kubicz studiert evangelische Theologie in Wien. Sie arbeitet als Ordinationsassistentin und ist ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Ev. Pfarrgemeinde A.B. Mödling.



Foto: privat

Mag.^a theol. Nora Meyer ist Mitarbeiterin und Doktorandin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.



Foto: privat

Dr. Michael Nauser ist Forscher an d. Einheit für Forschung und Analyse der Schwedischen Kirche u. Affiliierter Prof. f. Systemat. Theol. an d. Theol. Hochschule Stockholm.



Foto: Maximilian Bauer

Ass.-Prof.ⁱⁿ Mag.^a Dr.ⁱⁿ Anke Schaffartzik, B.Sc., forscht und lehrt am *Department of Environmental Sciences and Policy* (Central European University, Wien).

³⁰ *Independent Group of Scientists appointed by the Secretary-General*, 131.

³¹ Pathak, Minal / Slade, Raphael / Shukla, Priyadarshi R. (u. a.): *Technical Summary*. In: *IPCC / Working Group III*, 100. Online: www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_TS.pdf (abgerufen 25.10.2022).

Foto: privat



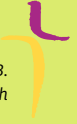
Pfr.ⁱⁿ Mag.^a Sabine Scheuter ist Beauftragte für Personalentwicklung und Diversity der Reformierten Kirche Zürich und Herausgeberin des Buches „Gott in der Klimakrise“.

Foto: privat



Dr. Clemens Wustmans ist Wiss. Koordinator d. Internat. Graduiertenkollegs 2706 „Transformative Religion“ (Universitäten: HU Berlin; Stellenbosch, Western Cape, KwaZulu-Natal).

Evangelische Kirche A.B.
in Österreich



Österreichische Post AG
PZ 22Zo42650 P
Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien

