

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„Buen vivir“

Heißt gut leben auch anders leben?

Inhalt

Editorial 3–6

Christian Bauer

Buen vivir – gutes Leben?

Pastoraltheologie im Zeichen der Klimakatastrophe 7–18

Julia Enxing

Eine Ressource der Transformation:

Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie

als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität 19–27

Gerhard Reese

Sozial-ökologische Transformation

Psychologische Pfade und systemische Barrieren 29–44

Michael Schüßler

Das Klima des Kongresses

Wie sich Praktische Theologie im Anthropozän verändert 45–59

Maria Widl

Buen vivir – gut leben oder weiter so wie bisher? Eine Zwischenbilanz 61–69

Sarah Köhler

Einer stillen Stimme Raum geben

Die Frau Weisheit und ihre Gerechtigkeit des Anfangs 71–82

Jochen Ostheimer

Ökumene im Anthropozän 83–96

Karl Bopp

Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral: Natur – Schöpfung – Prophetie 97–112

Praxis und Reflexion

Julia Blanc

Besser Leben dank einer grüneren Religion? 113–118

Mattias Kiefer

Kirchliche Umweltarbeit: ein auch pastorales Handlungsfeld 119–125

Kai Klause

Gerechte Städte für ein gutes Leben..... 127–137

Simone Birkel

Transdisziplinärer Wissensdiskurs als möglicher Startpunkt
für transformatives Arbeiten

Ein Lounge-Gespräch zum Thema *Buen vivir* 139–144

Zur Debatte

Björn Szymanowski

Wertschöpfung und Dienstleistungsqualität

Zwei unentdeckte Kategorien pastoraler Nachhaltigkeit 145–153

Der fremde Blick

Michael Rudner

Welche Natur brauchen wir? 155–162

Forum

Peter-Georg Albrecht

Bewahren und/oder erweitern?

Profil- und Gemeinwesenbezüge in den Caritasdiensten Ostdeutschlands..... 163–180

Verena Suchhart-Kroll/Marc Heidkamp/Carolin Hohmann/Stefanie Auditor

Perspektiven wechseln

Zum Umgang mit theologischen Identitätskonstruktionen

am Beispiel ausgewählter Texte von Judith Könemann..... 181–199

„Buen vivir“

Heißt gut leben auch anders leben?

Klimastreik, Blockaden, ziviler Ungehorsam – diese Schlagzeilen finden sich aktuell in den Medien und machen deutlich, was äußerst dringlich ist und mit dem Schlüsselbegriff „Nachhaltigkeit“ zwar korrekt, aber doch vielleicht zu wenig deutlich ausgesprochen wird: Es geht um ein entschiedenes Handeln der Weltgemeinschaft angesichts der Klimakatastrophe, die, wie zuletzt auf der UN-Klimakonferenz in Sharm el Sheik im November 2022 erneut offenkundig wurde, schon enorme Schäden hervorgerufen hat und absehbar noch hervorrufen wird. Auch Theologinnen und Theologen solidarisieren sich mit Formen des zivilen Widerstands, um der Bedeutung des Themas mehr Nachdruck zu verschaffen. Diese aktuellen Anlässe zeigen, dass dieses „Zeichen der Zeit“ virulent ist und die Theologie herausfordert. Die Frage, wie die Praktische Theologie darauf Bezug nimmt und wie sie dabei mit anderen Disziplinen in Austausch tritt, beschäftigte den Kongress der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie 2021 in Leirershofen unter dem Titel „Buen vivir. Heißt gut leben heute anders leben? Pastoral im Zeichen der Klimakatastrophe“.

Christian Bauers einführende und systematisierende Betrachtungen zum guten und richtigen Leben aus dem Blick einer „gegenwartssensiblen wie evangeliumsgemäßen Pastoral im Zeichen der Klimakatastrophe“ eröffnen die **Hauptbeiträge**. Den Katastrophenszenarien stellt er eine terrestrische Wende im Sinne einer erdsensiblen Theologie gegenüber, die sowohl Hoffnungszeichen sein als auch zu praktischer Intervention anregen will.

Julia Enxing formuliert in ihrem Ansatz einen Paradigmenwechsel von der Anthropozentrik zu einer Schöpfungstheologie „planetarischer Solidarität“. Die Aufgabe der Theologie verortet sie in der kritischen Aufarbeitung der epistemologischen Selbstbezüglichkeit menschlicher Wahrnehmung und durch den Einwurf postkolonialer theologischer Zugänge in gesellschaftliche Diskurse für eine „mehr als menschliche Welt“.

Gerhard Reese begegnet der sozial-ökonomischen Transformation aus der Perspektive der Psychologie. Es geht ihm darum, die Akteur:innen zu verstehen, die in größeren Kollektiven handeln und so etwa die Umweltpolitik beeinflussen. Auf der Grundlage seiner Beobachtungen zur Theorie der sozialen Identität und zu Modellen kollektiven Handelns entwirft er eine Theorie globaler Identität für den Umweltschutz.

Michael Schüßler und Maria Widl fassen jeweils ihre Eindrücke der Tagungsbeobachtung zusammen und setzen Schwerpunkte durch eigene Deutungen und Einwürfe. *Michael Schüßler* benennt vor allem im Anschluss an Julia Enxing die durch die Kritik

am Anthropozän begründete Notwendigkeit, die menschliche Haltung zur Natur zu verändern. Besonders die Offenheit, Muster zu durchbrechen, stellt für ihn einen auf dem Kongress bereits anfänglich praktizierten Weg dar, der eine „Anthropo-Dezentrierung“ der Praktischen Theologie mit sich bringt. *Maria Widl* benennt die von ihr wahrgenommenen Leerstellen des Kongresses in Bezug auf die Rolle der Pastoraltheologie und ihren spezifischen Beitrag zum Nachhaltigkeitsdiskurs. Diese verortet sie im Wandel des Lebensstils, etwa im Sinne einer Postwachstums-Ökonomie, aber auch einer spirituellen Neubestimmung. Hier sieht sie Ansätze des praktisch-theologischen Weiterdenkens.

Das diskursive Element, das den Kongress prägte, wird auch in dieser Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie weitergeführt. Daher sind mit den nächsten drei Themenbeiträgen Autor:innen hinzugebeten worden, die nicht auf dem Kongress referiert haben und daher auch in den Beiträgen der Relektüre und Prozessbeobachtung höchstens implizit vorkamen; sie ergänzen jedoch wichtige Fächergruppen und ihre Beiträge zur Debatte um Nachhaltigkeit und gutes Leben.

Sarah Köhler untersucht den Diskurs biblischer Schöpfungstheologie aus der Perspektive der protestantischen Exegese. Mit Figuren wie der Weisheit arbeitet sie intertextuelle Zugänge zu Konzepten des Schöpfungsverständnisses im Alten Testament heraus – besonders im Buch Genesis 2–3 und dem Buch der Sprüche –, die auch für heutige Fragen nach ökologischer Nachhaltigkeit zu denken aufgeben.

Jochen Ostheimer erschließt das Konzept einer „Ökumene im Anthropozän“, indem er Bezug nimmt auf die Idee der Sorge um das gemeinsame Haus aus der Enzyklika „*Laudato si'*“, und problematisiert die „expansive Kultur“, die für moderne Gesellschaften prägend ist. Auf der Grundlage eines mehrschichtigen Transformationsmodells beschreibt er Potenziale, die der Kirche im Rahmen dieser Prozesse zukommen können.

Abgerundet werden die Themenbeiträge mit einem Autor, der zum Thema Nachhaltigkeit nicht fehlen darf: *Karl Bopp* ist der erste und bisher einzige aus dem Fach, der einen dezidierten Ansatz nachhaltiger Pastoral entworfen hat. Aus der Diagnose, dass die Ökologie eine vernachlässigte Systemgröße der Pastoral darstellt, ergibt sich für ihn eine zentrale Aufgabe für die Pastoraltheologie. Mit den Begriffen Natur, Schöpfung und Prophetie setzt Bopp eine Trias, in der er die Kirche als Anwältin für nachhaltiges Handeln verortet.

Aus den Workshops des Kongresses zu praxisbezogenen Forschungsprojekten oder Praxisfeldern wurden die Beiträge in der Rubrik **Praxis und Reflexion** entwickelt.

Julia Blanc stellt Ergebnisse des religionswissenschaftlichen Forschungsprojekts „Urban Green Religions“ an der Universität Basel vor. Sie führt in den Forschungsdiskurs um das Konzept ein, diskutiert die Reichweite und Grenzen des Phänomens und beleuchtet besonders die Frage, wie ein nachhaltiger Lebensstil durch die Player der „green religion“ gefördert werden kann.

Aus der Perspektive der diözesanen Umweltpastoral beschreibt *Mattias Kiefer* als Umweltbeauftragter der Erzdiözese München-Freising die Strukturen der kirchlichen Umweltarbeit in Deutschland. Anhand lehramtlicher Texte diskutiert er deren Aufgaben und Herausforderungen und fragt kritisch, wie sich Umweltpastoral als Querschnittsaufgabe darstellen könnte, um in gesellschaftlichen Debatten wirksam zu sein. Im Zuge der Urbanisierung spielen die Städte für die Gestaltung guten Lebens im Sinne der Nachhaltigkeit eine herausragende Rolle. Unter dem Titel „Gerechte Städte für ein gutes Leben“ befragt daher *Kai Klause*, Referent für internationale Stadtentwicklung bei Misereor, die Stadtentwicklung auf die Leitperspektive der Gerechtigkeit hin. Er rückt damit die ärmeren Teile der Bevölkerung ins Bewusstsein und postuliert, dass um deren Wohl willen die zivile Handlungsfähigkeit zu stärken sei.

Das Format des „Lounge Gesprächs“ ist im Rahmen wissenschaftlicher Kongresse bislang eher selten. *Simone Birkel* geht auf Inhalte und Form der Debatte ein, die auf dem Kongress der Pastoraltheolog:innen stattfand und in der unterschiedliche Positionen aus Politik, Industrie, Klimaaktivismus und Theologie zum Thema des guten Lebens ins Gespräch kamen. Birkel zieht das Fazit, dass Wertschätzung als wesentliche Grundlage transformativen Handelns gelten kann.

In **Zur Debatte** befragt *Björn Szymanowski* den Topos der Nachhaltigkeit auf seine spezifisch pastoraltheologische Dimension und erörtert, was unter einer spezifisch pastoralen Nachhaltigkeit zu verstehen sei. Mit den beiden Begriffen Wertschöpfung und Dienstleistungsqualität bringt er Kategorien des Qualitätsmanagements ins Spiel und tritt so mit der Dienstleistungsforschung ins Gespräch. Die beiden Kategorien versteht er als Ergänzung, die die Pastoraltheologie in die Diskurse um ökologische, soziale und ökonomische Nachhaltigkeitskonzepte einspeisen kann.

Neben verschiedenen Fremdperspektiven durch die interdisziplinären/außertheologischen Beiträge des Kongresses stellt in der Rubrik **Der fremde Blick** *Michael Rudner* als Umweltingenieur die Frage „Welche Natur brauchen wir?“ in den Fokus. In der Diskussion um die Naturzerstörung, die der Klimawandel verursacht, unterscheidet er vier Kategorien von Natur. Die Verantwortung für diese, im Besonderen für den Erhalt von Biodiversität, schreibt er Individuen und Institutionen gleichermaßen zu.

Im **Forum** nimmt *Peter-Georg Albrecht* die Caritas im Kontext der kirchlichen Situation in Ostdeutschland in den Blick. Die besondere Stellung der Arbeit der Caritas zwischen Kirche und Gemeinwesen im säkularen Kontext verlangt eine besondere Auseinandersetzung mit der Frage von Religiosität und Konfessionalität der Mitarbeitenden. Aus dem geschichtlichen Einblick in den Weg der Caritas in der ehemaligen DDR über die Zeit nach der Wiedervereinigung bis heute erschließt der Autor die Herausforderun-

gen für die Transformation der Verortung der Caritas in der sozialen Landschaft heute angesichts von „Verflüssigungen“ im religionspluralen Milieu der Wohlfahrtsarbeit.

Zum Ende dieser Ausgabe sei ein besonderer Beitrag zu einem besonderen Anlass eingeführt: Der Schülerkreis von Judith Könemann hat zu ihrem 60. Geburtstag ein ganz eigenes Format gewählt und ihr als Redaktionsvorsitzenden der ZPTh einen Forumsbeitrag im aktuellen Heft gewidmet. *Verena Suchhart-Kroll, Marc Heidkamp, Carolin Hohmann und Stefanie Auditor* diskutieren den Umgang mit theologischen Identitätskonstruktionen und ziehen dazu ausgewählte Texte von Judith Könemann heran. Im Gegensatz zur verbreiteten Praxis, Identität über Grenzziehungen herzustellen und dadurch Zentren und Peripherien zu schaffen, stellen die Autor:innen den Perspektivwechsel als konstruktiven theologischen Stil bei Judith Könemann heraus.

Auch die übrige Redaktion wünscht Judith Könemann alles Gute zum 60. Geburtstag. Und Ihnen, unseren Leserinnen und Lesern, wünschen wir eine anregende Lektüre.

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Katharina Karl, Judith Könemann, Traugott Roser

Buen vivir – gutes Leben? Pastoraltheologie im Zeichen der Klimakatastrophe

Abstract

Die Frage nach dem guten Leben in Zeiten der Klimakatastrophe betrifft nicht nur die christlichen Sozialwissenschaften, sondern alle theologischen Disziplinen, die sich mit dem integralen Zusammenhang von Dogma und Pastoral in der Welt von heute befassen – somit auch die Pastoraltheologie. Auch sie muss sich diesem zentralen Zeichen der Zeit ohne falsche Opferkonkurrenzen stellen und entsprechende Diskursexperimente einer „terrestrischen“ (B. Latour) Wende von Theologie und Kirche wagen.

The question of the good life in times of climate catastrophe concerns not only the Christian social sciences but all theological disciplines that deal with the integral connection between dogma and pastoralism in the modern world – including pastoral theology. It, too, must face this central sign of the times without false competition for sacrifice and dare to initiate the corresponding discourse experiments of "terrestrial" change (B. Latour) in theology and the Church.

Irgendwo mit guten Freunden bei einem kühlen Bier zusammensitzen – das wäre es jetzt. Der Ort ist mir fast schon egal, es könnte auch irgendein Hinterhof mit billigen Plastikstühlen sein. Denn das gute Leben braucht nicht viel. Genau genommen braucht es nicht nur nicht viel, sondern global betrachtet und aus Sicht der nachkommenden Generationen sogar viel weniger: weniger Flächenfraß und weniger Ressourcenverschwendung, weniger Profitgier und weniger Wegwerfgesellschaft, weniger Schuldenberg und weniger Ausbeutung. Denn Nachhaltigkeit geht anders – anders jedenfalls als wir heute vielfach leben. Der von der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie 2021 in Leitershofen veranstaltete Kongress zur Pastoral angesichts der Klimakatastrophe wollte diesem ‚Anders‘ auf die Spur kommen. Denn gut leben heißt heute: anders leben. Der Kongresstitel *Buen vivir* ist daher in mindestens zwei Richtungen zu verstehen: als schönes Leben und als richtiges Leben. Denn nicht jedes schöne Leben ist auch richtig. Aber jedes richtige Leben kann schön sein:

„Die christliche Spiritualität [...] ermutigt zu einem [...] Lebensstil, der sich zutiefst zu freuen vermag, ohne auf Konsum versessen zu sein. [...] Unbefangen und bewusst gelebte Genügsamkeit ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben oder geringere Intensität, sondern genau das Gegenteil. [...] Man kann wenig benötigen und dennoch erfüllt leben [...].“¹

¹ Papst Franziskus, *Laudato sí*, Nr. 222f.

Buen vivir – ein in dieser Hinsicht sinnenfrohes „gutes Leben für alle“² stand im Zentrum des Leitershofener Kongresses: als positives Zukunftsbild einer ebenso gegenwartssensiblen wie evangeliumsgemäßen Pastoral im Zeichen der Klimakatastrophe. Dieser Vision entsprechend entrollte der Kongress dann auch seinen roten Faden: Gutes Leben suchen – Katastrophenbilder wahrnehmen – Handlungsoptionen diskutieren – Transformationsressourcen entdecken. Entlang dieses Diskursfadens eröffnete er eine mehrdimensionale pastoraltheologische Perspektivendifferenz, die es ermöglichte, im kollegialen Austausch Komplexitäten wahrzunehmen, Zusammenhänge zu diskutieren, Eigenes einzubringen und neue Perspektiven zu gewinnen. Begonnen wurde, wie im Fall jeder theologischen Gegenwartsanalyse, mit einem ungeschminkten Blick in die Wirklichkeit. Daher nun:

1. Inmitten der Sintflut – ein Szenario der Katastrophe

Die Zeichen unserer Zeit stehen auf Katastrophe. Sie lassen nichts Gutes erahnen – und jedes politische Framing, das verharmlosend von Klimawandel statt von Klimakatastrophe spricht, verschleiert die Dramatik der Herausforderung. Denn nicht nur den Insulaner:innen Mikronesiens steht das Wasser längst bis zum Hals. Es gibt auch erste Klimatote hier bei uns (Stichwort: Ahrtal). In unseren westlichen „Externalisierungsgesellschaften“³ gilt längst nicht mehr nur: Nach uns die Sintflut! Oder: Neben uns die Sintflut! Vielmehr ist mittlerweile auch hierzulande spürbar, dass wir längst schon mit-tendrin sind. Und an den Küsten Europas warten die Vergessenen dieser Erde und bitten um Einlass. Menschliches ‚Strandgut‘ an den Ufern des Westens. Die globalen Kippunkte der Erdüberhitzung sind längst schon erreicht und ein sehr mutiges schwedisches Mädchen schleudert uns ein sehr berechtigtes „How dare you?“ entgegen. Wie können wir es wagen, ständig und wissentlich auf Kosten anderer zu leben? Wir haben es in der Vergangenheit getan (Stichwort: Kolonialismus). Wir tun es in der Gegenwart und wir werden es vermutlich auch in der Zukunft noch tun. Klimaleugner:innen und Impfgegner:innen befeuern die sich daran entzündende Tribalisierung unserer Demokratien und kündigen deren wissensbasierten Grundkonsens: Fiction statt Science, Frames statt Fakten.⁴

² Vgl. Anni Findl-Ludescher – Elke Langhammer – Johannes Panhofer (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff* [FS Franz Weber], Münster 2012 sowie Birgit Weiler, *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung*, Ostfildern 2017.

³ Vgl. Stephan Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin 2016.

⁴ Vgl. Christian Bauer, *Rückkehr der großen Erzählungen? Narrative Theologie in Zeiten des Rechtspopulismus*, in: Hans-Gerd Janssen – Julia D. E. Prinz – Michael J. Rainer (Hg.), *Theologie in gefähr-*

Vor dieser apokalyptischen Gesamtkulisse wird nachvollziehbar, warum Serien wie *Game of Thrones*, die Katastrophisches an die Wand unserer kollektiven Imagination projizieren, gerade so viele gebannte Zuschauer:innen finden – nur, dass es angesichts der uns heute dräuenden Bedrohung nicht „Winter is coming“⁵ heißen müsste, sondern „Summer is coming“. Dieser ist jedoch keine caprisonnige Freibadzeit mit kühlem Bier und langen, lauen Sommernächten, sondern vielmehr brutale Hitze, die ganze Biosphären versengt und Menschen, Tiere und Pflanzen daraus vertreibt⁶. Neuere historische Vergleichsfolien wie Kyle Harpers großartiges Buch *Fatum* über den letztlich klimabedingten Untergang des römischen Reiches machen da nur wenig Hoffnung. In seinem ebenso wunderbaren Buch *Die Welt aus den Angeln* berichtet der Kulturhistoriker Philipp Blom von einem ganz ähnlichen naturgeschichtlichen Szenario. Die ‚kleine Eiszeit‘ der Jahre 1570 bis 1700 führte in ganz Europa zu einem Erlöschen aller Lebensfreude – hier der Originalton eines Zeitzeugen:

„Die Wälder sind entlaubt, die Erde liegt erstarrt, die Flüsse sind vor Kälte ganz gefroren. Und Nebel und Regen, dazu der Überdruß endloser Nächte, haben die Erde ihrer Freuden beraubt.“⁷

Es kam nicht nur zu zahlreichen Kriegen, sondern auch zu reaktiven Welterklärungsversuchen wie dem grassierenden Hexenwahn:

„Missernten und Hungersnöte, eisige Winter und verregnete Sommer ließen zahllose Menschen glauben, dass die Natur aus dem Lot geraten war. Brotaufstände, Religionskriege und Hexenverfolgungen schufen ein weit verbreitetes Bewusstsein von Not, von Krisenhaftigkeit und Bedrohung. Die alte Ordnung wankte und ihre Antworten verfangen nicht mehr. Immer mehr Zeitgenossen merkten an, dass das Verbrennen von Hexen die Ernten nicht hatte besser werden lassen, dass Prozessionen weder Hochwasser stoppten, noch Flüsse und Seen vom Eise befreien konnten. [...] Etwas musste sich ändern.“⁸

Die kleine Eiszeit am Beginn der Moderne, deren Katastrophenbewusstsein zu einem entsprechenden Aufklärungsschub führte, als komplementär gegengleiche Interpreta-

deter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für J. B. Metz zum 90. Geburtstag, Münster 2018, 28–31.

⁵ Vgl. Christian Bauer, Winter is coming? Politisch-theologische Erkundungen in der Populärkultur, in: Sonja Beckmayer – Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkulärer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven* [FS Fechtner, Kristian], Stuttgart 2021, 143–160.

⁶ Vgl. Christian Bauer, *Unearthed – eine terrestrische Offenbarung: Otobong Nkanga in Bregenz*, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, <https://www.feinschwarz.net/unearthed-eine-terrestrische-offenbarung-otobong-nkanga-in-bregenz/> (Stand: 28.4.2022).

⁷ Zit. nach Philipp Blom, *Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart*, München 2017, 79.

⁸ Blom, *Die Welt aus den Angeln* (s. Anm. 7) 76f.

tionsfolie für die Hitzekatastrophe unserer Gegenwart. Blom skizziert das zu unserer Gegenwart passgenaue historische Gegenstück eines epochalen Klimawandels mit gewaltigen gesellschaftlichen Folgen. Naturgeschichte verstört Althergebrachtes und setzt Kulturgeschichte von Neuem in Gang: Aufklärung aus dem Bewusstsein der Katastrophe. Ich frage mich: Was wäre heute eine neue Aufklärung angesichts der gegenwärtigen „Apokalypse in Zeitlupe“⁹, von der Max Scharnigg in der *Süddeutschen Zeitung* sprach? Was machen diese katastrophischen Bilder eigentlich mit uns und was machen wir eigentlich mit diesen Bildern? Oder spezifisch christlich gefragt: Was wären angesichts dieser apokalyptischen Szenarien gegenwärtig situationsadäquate Optionen einer jesuanischen Weisheit¹⁰ des guten Lebens im „Horizont der Gottesherrschaft“¹¹? Wo gibt es heute entsprechende „Fragmente des Guten im Jetzt“¹²? Für den jüdischen Weisheitslehrer Jesus jedenfalls war ein Leben nach der Tora nicht nur ein Inbegriff des guten Lebens überhaupt, sondern als punktuell-situativer Anbruch der Gottesherrschaft auch der Beginn der Vollendung von Gottes Schöpfungswerk.

In „bedrohten Ordnungen“¹³ wie der unseren stehen die Zeichen der Zeit nämlich nicht nur auf Katastrophe, sondern auch auf Widerstand¹⁴. Deshalb fordert das Zweite Vatikanische Konzil ja auch, die Zeichen der Zeiten ohne kulturpessimistische Wehklage¹⁵ sorgsam zu unterscheiden¹⁶. Denn wo die Gefahr zunimmt, da wächst (zumindest

⁹ Max Scharnigg, Die große Überforderung, in: *Süddeutsche Zeitung* (28./29. August 2021), 51.

¹⁰ Vgl. Martin Ebner, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, Freiburg/Br. 1998.

¹¹ Rolf Zerfaß, Die kirchlichen Grundvollzüge im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß*, München 1994, 32–50.

¹² Hans Weder, *Gottesherrschaft und Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 2001, 56.

¹³ Vgl. den Tübinger SFB 923 „Bedrohte Ordnungen“.

¹⁴ M.-Dominique Chenu betonte stets die Zweiwertigkeit entsprechender Zeichen der Zeit: „Die profanen Werte bleiben ohne Zweifel ambivalent. Sie können [...] zu Steinen des Anstoßes [pierres d’achoppement] [...] werden. Aber sie können auch Steine der Erwartung [pierres d’attente] sein.“ (Chenu, M.-Dominique, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 46, 48). Die genannten *pierres d’attente* bezeichnen im Französischen jene ‚Anschlusssteine‘ zum zukünftigen Weiterbau, die noch immer aus dem Mauerwerk vieler alter Gebäude herausragen. Positive Gegenwartssignale deutete Chenu als solche ‚Andock-Möglichkeiten‘ der Gottesherrschaft am profanen Weltgebäude vätertheologisch im Sinne einer „praeparatio evangelica“ (ebd., 27).

¹⁵ „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) – diese ersten Worte der Pastoralkonstitution waren in einen früheren Textentwurf zunächst überkreuz gestanden: Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. In einem bewussten lehrmäßigen Akt entschied man sich, die beiden positiv besetzten Gefühlslagen („Freude und Hoffnung“) an den Anfang zu stellen – ohne die beiden negativ besetzten („Trauer und Angst“) zu verschweigen. Mit diesem höchstlehramtlichen Verbot des Kulturpessimismus verpflichtet das Konzil auf einen positiven, gleichwohl nicht unkritischen Gegenwartsbezug – es setzt ‚ressourcenorientiert‘ bei den Stärken der eigenen Zeitgenoss:innen an und nicht ‚defizitorientiert‘ bei deren Schwächen.

hoffentlich) das Rettende auch – und plötzlich möchte (zumindest gefühlt) jede und jeder „Teil einer Jugendbewegung“ (Tocotronic) sein: zum Beispiel von *Fridays for future*. Oder zumindest ein Teil der Lösung und nicht nur des Problems. Es ist ja fast schon biblisch: ein kleines, eigensinniges Mädchen, das immer wieder freitags vor dem schwedischen Parlament ein Plakat hochhält, bietet der Welt die Stirn und markiert den Beginn einer weltumspannenden Jugendbewegung. David gegen Goliath. Ein ‚kleines Senfkorn Hoffnung‘, das dazu führt, dass ich mit meinem Sohn in der Innsbrucker Markthalle darüber diskutiere, ob wir Südtiroler Pilze kaufen dürfen. Immerhin haben wir schon vor drei Jahren unser Auto verkauft und erleben das durchaus als einen Zugewinn an Lebensqualität. Als Teil der linksliberalen Eliten des Westens sind aber auch wir am Ende wieder nur besserverdienende Latte-macchiato-Revoluzzer, die ein gutes Leben im schlechten zu leben versuchen ... Es bleibt die bohrende Frage, ob wir von unseren Enkeln nicht denselben Vorwurf zu hören bekommen wie die Generation unserer Großeltern: Warum habt ihr nichts getan? Und sagt nicht, ihr hättet von nichts gewusst!

2. Theologie der Klimakrise – eine gesamt diskursive Herausforderung

All diese Zeichen der Zeit gilt es im Licht des Evangeliums zu deuten. Unser christlicher Glaube muss sich daran bewähren – oder er ist nichts wert. Die Klimakrise ist eine existenzielle Herausforderung allererster Güte, die nicht nur unsere pastoralen Praktiken, sondern auch unsere theologischen Diskurse unbedingt angeht und sie eigentlich in Mark und Bein erschüttern müsste. Die systemrelevanzentscheidende Gretchenfrage lautet: Erweist sich das Evangelium angesichts der Klimakatastrophe als eine wirkliche „Ressource“¹⁷ des guten Lebens für alle – oder nicht? Ist es die Quelle eines neuen pastoralen Existenzialismus, der es sich nicht auf Kosten anderer gut gehen lässt? Die Bearbeitung dieser Frage lässt sich nicht einfach an die Christliche Sozialethik delegieren¹⁸, sie betrifft vielmehr die Theologie insgesamt: die Exegese genauso wie die Kirchengeschichte, die Dogmatik ebenso wie die Pastoraltheologie. Es handelt sich um eine theologische Querschnittsaufgabe, zu der auch wir Pastoraltheolog:innen ein Beitrag zu leisten haben. Nach der anthropologischen Wende Karl Rahners braucht es

¹⁶ Vgl. GS 4 („perscrutare“). Erich Garhammer spricht von einem konzilstheologischen „Skrutinium“ (Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert Haslinger [Hg.], Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 304–317, hier 306).

¹⁷ François Jullien, Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, Gütersloh 2019.

¹⁸ Pastoraltheologische Pionierarbeit leistete Karl Bopp mit seinem Buch: Nachhaltigkeit und Pastoral. Entwurf einer ökologischen Pastoral, München 2009.

daher heute eine ‚terrestrische‘ Wende auch der Praktischen Theologie¹⁹, die Gott – ganz im Sinne des *Terrestrischen Manifests* von Bruno Latour – *down to earth*²⁰ als ein zwar transzendentes, nicht aber extraterrestrisches Geheimnis begreift. Wendet man die Frage nach dem letzten Grund terrestrisch, so landet man mit Latour auf dem Boden dieser Erde.

Wir müssen daher eine neue Politische Theologie des Klimawandels entwickeln, die diese anstehende erdtheologische Wende des christlichen Gottesdiskurses alltagspraktisch konkretisiert. Multidisziplinär und mit beherzter Entschlossenheit. International geschieht das längst. Michael Northcott entwirft in seiner *Politischen Theologie des Klimawandels* eine faszinierende (Anti-)Karbontheologie. Catherine Keller denkt ihren prozesstheologischen Ansatz²¹ in *Politische Theologie der Erde* klimapolitisch weiter. Und Niels Gregersen liefert mit seinem Ansatz einer *Deep incarnation*²² eine theologische Grammatik, die weit über die Anliegen einer ökosensiblen Schöpfungstheologie²³ hinausgeht und die Inkarnation Gottes bis in die letzten Tiefen der Materie hinein verlängert.

Die Genealogie dieser terrestrischen Leib-Christi-Theologie lässt sich bis in die Anfänge der christlichen Theologie zurückverfolgen – bis hin zu den deuteropaulinischen Christushymnen im Neuen Testament. Deren „kosmische Dimensionierung der Inkarnation“²⁴ aktualisierten im 20. Jahrhundert dann erdbewusste Theologen wie Teilhard de Chardin zu einem „terrestrischen Glauben“²⁵, der in der chinesischen Wüste nach

¹⁹ Christian Bauer, *Theologie der Erde? Umrisse einer terrestrischen Rede von Gott*, in: Ders. – Daniel Bogner – Michael Schüßler (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021, 109–148.

²⁰ Bruno Latour, *Down to Earth, Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge 2018.

²¹ Noch immer anregend: Hans-Joachim Sander, *Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß*. A. N. Whiteheads Philosophie als Fundamentaltheologie kreativer Existenz, Frankfurt/M. 1991; siehe auch: Ders., *Glaubensräumen nachgehen. Topologische Dogmatik* (Bd. 1), Ostfildern 2019, 73f.

²² Mit *The Cross of Christ in an Evolutionary World* hatte der Protestant Gregersen bereits 2001 einen ersten Aufsatz dazu vorgelegt. Catherine Keller spricht in einem ähnlichen Zusammenhang, aber ohne Rückbezug auf *Deep incarnation* von einer „ecodivine intercarntion“ (Catherine Keller, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York 2018, 99).

²³ Denis Edwards, *Deep incarnation. God’s redemptive suffering with creatures*, New York 2019, xv.

²⁴ Ottmar Fuchs, *Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins*, in: *Orientierung* (1995), 115–119, hier 115.

²⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Science et Christ, Œuvres de Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 144. Teilhard de Chardin denkt eucharistische ‚Inkarnation‘ in die Materie der Erde: „Dein Wort verlängert [...] den endlosen Akt seiner Inkarnation, und kraft seines Hineintauchens in den Schoß der Welt haben sich die großen Wasser der Materie mit Leben geladen. Nichts hat gezittert unter dieser unsagbaren Wandlung. Und doch ist das ganze Universum, die unermessliche Hostie, [...] in der Berührung mit Deinem Wort Fleisch geworden. Alle Materie ist von nun an inkarniert [...] durch Deine Menschwerdung.“ (Ders., *La Messe sur le Monde*, Paris 1965, 9; 26). Siehe auch die sechsbändige

Spuren der evolutiven Erdpräsenz Christi sucht. Oder wie Karl Rahner, dessen ‚terrestrische‘ Ostertheologie in *Glaube, der die Erde liebt* das Format einer „deep resurrection“²⁶ annimmt – und sich damit auf terrestrisch gegenwartsfähigem Diskursniveau bewegt. Dennis Edwards resümiert:

„Der auferstandene Christus bleibt Teil der Erde [...]. Durch seine Präsenz sind die neuen Kräfte einer verwandelten Schöpfung [...] bereits am Werk. Nicht nur die Kirche, sondern die ganze Schöpfung wird zum Leib Christi.“²⁷

3. Terrestrische Wende – Umriss einer erdsensiblen Theologie

In dieser Tradition steht auch Leonardo Boff. Im Rahmen einer kosmisch-sakramentalen „Ökotheologie der Befreiung“²⁸ spricht dieser nicht nur passionstheologisch von einer „gekreuzigten Erde“²⁹, sondern auch ostertheologisch davon, dass die Auferstehung Jesu dessen historische Existenz auf den gesamten materiellen Kosmos hin öffnet, der in ihm zu seiner eschatologischen Verwandlung konvergiert. Von der chinesischen Wüste führt somit ein direkter erdtheologischer Weg in den brasilianischen Regenwald³⁰:

„Mit der Auferstehung hat Christus diese Welt nicht verlassen, wohl aber ist er tiefer in sie eingedrungen, so dass er jetzt [...] in allen Dingen [und] [...] nicht mehr nur in der Zeit und im Raum Palästinas zugegen ist, sondern in der gesamten Fülle von Zeit und Raum. [...] So offenbarte die Auferstehung die kosmische Dimension Christi.“³¹

Angesichts der Klimakrise wird die Christologie somit zum Schlüsseltraktat einer terrestrisch gewendeten, fundamental klimasensiblen Theologie. Am christologischen Schnittpunkt entsprechender theologischer Diskurse kreuzen sich dogmatische Traktate wie Schöpfungslehre, Anthropologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie und erfahren eine klimapolitische Wendung ins Praktische – zwar keine Anwen-

Mystique de la terre des Jesuiten Victor Poucel SJ (1872–1953), dessen Werk die terrestrische Mystik Teilhards beeinflusste.

²⁶ Edwards, *Deep incarnation* (s. Anm. 23) 8 (vgl. ebd., 86–89 zu Rahners *Glaube, der die Erde liebt*).

²⁷ Ebd., 103f.

²⁸ Leonardo Boff, *Traum von einer neuen Erde. Bilanz eines theologischen Lebens*, Zürich 2019, 116.

²⁹ Ebd. (in terrestrischer Weiterführung von Ignacio Ellacurías Begriff des ‚gekreuzigten Volkes‘)

³⁰ „Teilhard spricht davon unter der Bezeichnung ‚kosmischer Leib‘ Christi, den er in den paulinischen Gefangenschaftsbriefen wie auch bei den Kirchenvätern findet. [Das] [...] passt [...] zur Erfahrung unseres Volkes im Urwald. Diese Menschen haben nämlich weder Gotteshäuser noch Gottesdienste. Ihr Tempel kann der Leib des Auferstandenen und ihr Leben eine große Liturgie sein. Und der Urwald mit seinen Bäumen, Blüten, Flüssen, Seen und Tieren [...] wäre dann hineingenommen in die Christosphäre.“ (Clodovis Boff, *Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes*, Düsseldorf 1986, 82).

³¹ Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg/Br. 1986, 145; 147–149.

dung im Sinne des vorkonziliaren Applikationsschemas, wohl aber eine „Umwendung“³² im Sinne gleichstufiger Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral³³. Auf dem Boden dieser PRAKTISCHEN CHRISTOLOGIE gilt es, die Klimakatastrophe im Sinne von *Deep incarnation* als ein wirklich theologisches Problem zu bearbeiten und die Theologie somit auch als eine intellektuelle Ressource im Kampf gegen die Klimakatastrophe zu nutzen. Dazu braucht es unter anderem eine:

- PRAKTISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE, die mit Ottmar Fuchs auf jeden „religiösen Schöpfungskitsch“³⁴ verzichtet und stattdessen auch die dunkle Seite der Schöpfung in den Blick nimmt. Sie entgrenzt die anthropozentrische Vorstellung, dass wir nach Thomas von Aquin *cocreator* und *cocreatrix* sind, also Mitschöpferin und Mitschöpfer Gottes, und begreift nun auch die Erde mit Bruno Latour als eine mit Recht zornige ‚Mitakteurin‘ im Prozess der *creatio continua*.
- PRAKTISCHE ANTHROPOLOGIE, die den Menschen konsequent postanthropozentrisch als einen ‚Erdling‘ im Sinne des hebräischen *adamá* versteht. Human kommt von Humus³⁵ – und von dorthin ließe sich dann auch die liturgische Praxis des Aschenkreuzes neu als Ruf in die klimatische Umkehr deuten: Erdenstaub bist du und zu Erdenstaub wirst du zurückkehren.³⁶
- PRAKTISCHE PNEUMATOLOGIE, welche die schöpferische Geistkraft Gottes nicht nur zwischenmenschlich, sondern auch geophysisch als den belebenden Atem einer guten Atmosphäre³⁷ versteht, der die ganze Erde wie eine frische, kühle Sommerbrise animiert und inspiriert, beseelt und beatmet – sie Atem holen lässt. Denn George Floyds letzte Worte „I can’t breathe“ sind längst zum Schrei der gesamten Schöpfung³⁸ geworden.

³² Vgl. von Johann Sebastian Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Darmstadt 1971 [Nachdruck], 176.

³³ Vgl. demnächst Christian Bauer, Pastoralität des Zweiten Vatikanums. Zur Genealogie eines zentralen Konzilsdiskurses, in: Margit Eckholt – Peter Hünermann u. a. (Hg.), Einführung und Hermeneutik. Interkontinentaler Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Bd. 1), Tübingen 2023.

³⁴ Ottmar Fuchs, Ist Corona die Krone der Schöpfung?, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, <https://www.feinschwarz.net/corona-krone-der-schoepfung/> (Stand: 27.9.2022).

³⁵ Bruno Latour, Das terrestrische Manifest, Berlin 2018, 101.

³⁶ Vgl. Leonardo Boff, Gelobt sei der Staub, aus dem wir gemacht sind. Vom Geheimnis der unscheinbaren Dinge, Ostfildern 2021.

³⁷ Vgl. Sigurd Bergmann, Religion, Space, and the Environment, London/New York 2017, 380f; 412–416.

³⁸ Catherine Keller, “I can’t breathe”: The whole Earth echoes the cry for justice, https://www.abc.net.au/religion/catherine-keller-i-cant-breathe-the-cry-for-justice/12332954?fbclid=IwAR0YrN6IA0ZLi322YgT1lfvo0Qsp_XcCWC1V3dhRYvgo98O87b0PXSnp5Y (Stand: 27.9.2022).

- PRAKTISCHE EKKLESIOLOGIE, die in Bewegungen wie *Fridays for future* die „prophetische Kraft der Jugend“³⁹ erkennt und sich in der Solidarisierung mit ihnen als eine reichgottesfrohe „Bündniskirche“⁴⁰ erweist, die auch dort nach Verbündeten für die Sache Jesu sucht. Synodale Weggemeinschaft erfordert entsprechende „Komplizenschaft“⁴¹ im Innen und nach Außen. Denn ‚Kirche in der Welt von heute‘, das heißt längst auch: Kirche auf dem Boden der Erde.
- PRAKTISCHE ESCHATOLOGIE, welche die Frage nach dem guten Ende der Schöpfung nicht unterhalb der existenziellen Herausforderung der Klimakatastrophe verhandelt. Dann erst lassen sich die „Zeichen der Zeit“⁴² mit M.-Dominique Chenu als messianische Zeichen begreifen und die Zukunft des Menschen mit Karl Rahner als ein „inneres Moment“⁴³ seiner Gegenwart. Bis auf Weiteres jedoch „seufzt die ganze Schöpfung und liegt in Wehen“ (Röm 8,22).

4. Wider die Opferkonkurrenz – für eine integrale Gesamtvision

Soweit zur dogmatischen Bedeutung der Klimakatastrophe – nun zu ihrem pastoralen Sinn. Im Vorfeld des Leitershofener Kongresses gab es eine spannende Diskussion mit einem befreundeten, nicht nur von mir hoch geschätzten Kollegen, der über unsere Themenwahl aufrichtig und nachhaltig empört war. In der Kirche brenne es doch momentan an allen Ecken und Enden, sie kollabiere gerade – und die deutschsprachige Pastoraltheologie befasse sich nicht damit. Ohne Zweifel: Wir erleben gerade auch in der Kirche eine selbstverschuldete Klimakatastrophe von bislang nicht gekanntem Ausmaß. Aber ich halte unsere Themenwahl dennoch für richtig. Beispielgebend ist für mich dabei das Schlussdokument der Amazoniensynode, dessen ökologische Gesamtvision eines guten Lebens der gesamten Schöpfung auch die Frage nach entsprechenden Kirchenstrukturen integriert. Die Synode hört nicht nur den „Schrei der Armen“⁴⁴ und die „Klage der Erde“⁴⁵, sondern auch die Stimmen kirchlich Marginalisierter. Mit Blick auf das Leitershofener Kongressthema gilt es, jede inner-

³⁹ Ottmar Fuchs, *Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums*, Freiburg/Br. 1986.

⁴⁰ Christian Bauer, *Heiligkeit jenseits des Sakralen? St. Maria in Stuttgart – ein dritter Weg der Kirchennutzung*, in: *Liturgisches Jahrbuch 2022*, 17–33, 28–30.

⁴¹ Gesa Ziemer, *Komplizenschaft. Neue Perspektiven auf Kollektivität*, Bielefeld 2013.

⁴² M.-Dominique Chenu, *Les signes des temps*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1965) 29–39.

⁴³ Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Ders., Schriften zur Theologie* (Bd. 4), Einsiedeln/Köln 1960, 401–428, hier 411.

⁴⁴ *Sonderversammlung der Bischofssynode für Amazonien, Schlussdokument*, Nr. 17.

⁴⁵ *Ebd.* Papst Franziskus zufolge geht es darum, die „Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“ (Papst Franziskus, *Laudato sí*, Nr. 49).

theologische „Opferkonkurrenz“⁴⁶ zu vermeiden und stattdessen den Opfern der Klimakatastrophe genauso Raum zu geben wie auch denen der herrschenden kirchlichen Verhältnisse.

Es ginge dann um eine jesuanische Praxis, die im Sinne einer heilenden Verwandlung der gesamten Schöpfung beides integriert. Denn es geht bei alledem ja um das eine und unteilbare Evangelium von der anbrechenden Gottesherrschaft, die eben keine Menschen-, Männer- oder Klerikerherrschaft ist, sondern vielmehr das Ende jeder Herrschaft von Menschen über andere Menschen – oder die Erde. Jedes kirchliche Zukunftsbild ist in diese ökologische Gesamtvision des guten Lebens hinein zu verweben. Diese jesugemäße Proportionierung der Dinge sollten wir bei allen absolut notwendigen Reformdebatten auf dem Weg zu einer postklerikalen, synodal gewendeten Kirche nicht verlieren. Einen Weg dorthin weist folgende Metapher des Klimaexperten Hans-Joachim Schellnhuber:

„Man könnte die [klimatische] Situation [der Menschheit] mit einem leckgeschlagenen Schiff auf hoher See vergleichen. Natürlich gibt es auch neben dieser Havarie Probleme: Das Essen in der dritten Klasse ist miserabel, die Matrosen werden ausgebeutet, die Musikkapelle spielt deutsche Schlager, aber wenn das Schiff untergeht, ist all das irrelevant. Wenn wir den Klimawandel nicht in den Griff bekommen, wenn wir das Schiff nicht über Wasser halten können, brauchen wir über Einkommensverteilung, Rassismus und guten Geschmack [und ich füge hinzu: über die Zukunft einer zutiefst reformbedürftigen Kirche] nicht mehr nachzudenken.“⁴⁷

5. Performatives Selbstexperiment – ein etwas anderer Kongress

Auf dem Kongress 2021 ging es nicht nur um eine Politische *Theologie*, die den Tiefen Grund des theandrischen „Gottgeheimnisses“⁴⁸ unserer geschundenen Erde berührt, sondern auch um eine wirklich *Politische* Theologie, die nicht nur versucht, die Welt immer besser zu interpretieren, sondern auch, sie aktiv zu verändern. In Leitershofen

⁴⁶ Regina Ammicht-Quinn, Toxische Befreiung? Versuch über Opferkonkurrenzen, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, <https://www.feinschwarz.net/toxische-befreiung-versuch-ueber-opferkonkurrenzen/> (Stand: 27.9.2022).

⁴⁷ Hans Joachim Schellnhuber, Der Klimawandel ist wie der Einschlag eines Asteroiden. Interview von Alex Rühle, in: Süddeutsche Zeitung, 14.5. 2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hans-joachim-schellnhuber-der-klimawandel-ist-der-einschlag-eines-asteroiden-1.3979674> (Stand: 27.9.2022).

⁴⁸ Theologisch interessiert nicht nur das „Gottgeheimnis Mensch“ (Bernd Jochen Hilberath – Karl Rahner, *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995) bzw. das ‚Gottgeheimnis Welt‘ (Erich Przywara, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923), sondern auch ‚Gottgeheimnis Erde‘.

wagten wir⁴⁹ daher ein performatives Kongressexperiment, das möglichst wenige klimatheologische Selbstwidersprüche produzieren sollte. Es gab Hinweise für eine klimabewusste An- und Abreise, während des Kongresses wurde der jeweils aktuelle Ressourcenverbrauch transparent gemacht und Referent:innen-Honorare wurden durch die Patenschaft für ein Stück Urwald ersetzt. Außerdem haben wir uns in exemplarischer Zeichenhaftigkeit für eine rein vegetarische Ernährung entschieden. Ein pastoraltheologisches Experiment!

Im Sinne des ganzheitlichen, gesamtökologischen Ansatzes der Gemeinwohlökonomie ging es aber nicht nur um einen möglichst klimaneutralen Kongress, sondern auch um eine integrale Kongressökologie des guten Lebens auch in wissenschaftlichen Dingen (von der klimafreundlichen Essensgestaltung bis zur geschlechtergerechten Redner:innenordnung). Wir haben daher versucht, einen spürbar offen strukturierten, partizipativen und interaktiven Diskursraum zu designen – bis hin zur Liturgie, die in möglichst nicht-klerikalistischen, synodal beteiligungsstarken Formen gefeiert wurde.

Der Leitershofener Kongress sollte weder ohnehin schon reichlich vorhandene kognitive Dissonanzen verstärken noch die Ressourcen der sicherlich ebenso vorhandenen Dilemmakompetenz überstrapazieren oder gar den moralischen Appell mit erhobenem Zeigefinger bereits für die weltrettende Tat halten. Wir konnten dabei sicher nicht alles anders machen, wohl aber doch manches besser: Ressourcenfreundlichkeit als pastoraltheologischer Selbstvollzug – ein erster Schritt auf einem langen Weg. Die Psychologin Sabine Döring skizzierte Umrisse einer entsprechenden zeitgenössischen Lebenskunst im Horizont terrestrischer Existenzweisen⁵⁰, die es pastoraltheologisch in der potenziell kreativen Differenz von Praxisfeldern und Diskursarchiven⁵¹ weiterführend zu bearbeiten gilt:

„Der Schlüssel zum guten Leben? Liegt erstens darin, Glück, das möglichst frei von Schuld ist, zu (er)finden. Zweitens sollten wir andere dabei mitziehen, ohne das gute Miteinander preiszugeben. Drittens müssen wir anerkennen, dass das von jedem von uns verlangt, Demut vor Fakten und Argumenten zu kultivieren und nötigenfalls die eigene Meinung zu revidieren. Für das individuelle gute Leben und unser Zusammenleben wird dies das bestimmende Projekt der Zukunft sein – und nicht zuletzt auch die Voraussetzung dafür, den Klimawandel aufhalten zu können.“⁵²

⁴⁹ Vorbereitung (in alphabetischer Reihung): Christian Bauer, Simone Birkel, Katharina Karl, Tobias Kläden, Florian Kunz, Jan Loffeld, Paulina Pieper, Verena Suchhart-Kroll.

⁵⁰ Vgl. Bruno Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014.

⁵¹ Vgl. expl. Christian Bauer, *Denken in Konstellationen? Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs*, in: *Pastoraltheologische Informationen* (2015), 5–12.

⁵² Sabine Döring, *Die Freiheit nach der Pandemie*, in: *Spiegel Magazin*, 1/2021, <https://www.spiegel.de/psychologie/die-freiheit-nach-der-pandemie-a-b7aaeec0-0002-0001-0000-000176469851> (Stand: 27.9.2022).

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Katholisch-theologische Fakultät
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer/>

Eine Ressource der Transformation: Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität

Abstract

Dieser Beitrag entfaltet Gedanken einer erdgesättigten Theologie als Ressource für eine planetarische Solidarität im Angesicht von Ökozid und Klimakatastrophe. Durch eine Kritik an der mitunter theologisch legitimierten Vorstellung eines „human exceptionalism“ wird die Notwendigkeit einer Metanoia unseres Denkens und Handelns gefordert. Die Frage nach dem guten Leben der Menschen kann nur in Verwobenheit mit der Frage nach dem guten Leben der mehr-als-menschlichen Welt reflektiert werden.

This contribution reflects the ideas of an earth-saturated theology as a resource for planetary solidarity in the light of ecocide and climate catastrophe. It is also a critique of the theologically legitimated notion of “human exceptionalism” and calls for a metanoia in our thinking and behavior. The question of the good life of human beings can only be viewed in connection with the good life of the more-than-human world.

1. Inter-Moralität statt Anthropozentrik

Angesichts von Klimakatastrophe, Ökozid und Sechstem Artensterben nach theologischen Ressourcen zu fragen, ist ein notwendiges und zugleich gewagtes Unterfangen. Welche konstruktiven, welche destruktiven Potenziale bergen aktuelle Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien, die sich in unserem Wissenschaftskontext verorten? Auf den ersten Blick liegt es nahe, den Zuständigkeitsbereich für planetarische Probleme und Umweltdesaster bei der Schöpfungstheologie zu sehen (oder in andere nicht-theologische Disziplinen zu externalisieren). Dabei greift es zu kurz, nur einer Disziplin die „Verantwortung für diesen Planeten“ ins Hausaufgabenheft zu schreiben sowie die Frage zu erörtern, was denn ein gutes Leben angesichts dieser Katastrophen noch heißen könne. Vielmehr wird schnell deutlich, dass gerade schöpfungstheologische und theologisch-anthropologische Überzeugungen derart miteinander verwoben sind, dass ein Paradigmenwechsel hin zu einer erdgesättigten Theologie nur zustande kommen kann, wenn sich alle theologischen Teildisziplinen angesprochen fühlen und ihre Anliegen zudem im Austausch mit den anderen Wissenschaften verfolgen. Ein theologischer Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-Menschlichem fordert gerade die theologische Vorstellung von Sein, Daseinszweck, Ziel und Ethik des Menschen heraus. Wenn es der

Mensch ist, der mittlerweile zum größten Einflussfaktor des Lebens geworden ist, dann muss beim Menschen angesetzt werden, um eine Transformation zu bewirken. Dann wird die Bereitschaft zu unserer eigenen Transformation zum Dreh- und Angelpunkt einer Transformation dieses Planeten.

Die Herausforderung besteht nun darin, die Rolle des Menschen in der Katastrophe ernst zu nehmen und den Menschen zugleich zu irritieren. Kurzum: Den Anthropozentrismus anzuerkennen und ihn gerade dadurch zu kritisieren. Dies geht nur, wenn wir davon Abstand nehmen, unsere Solidarität mit dem mehr-als-menschlichen Leben von dessen Ähnlichkeit zu uns selbst abhängig zu machen.

Dabei darf nicht vernachlässigt werden, dass überzeugende Forschungsergebnisse vorliegen, die beispielsweise Tierrechte dadurch stärken wollen, dass eine Nähe und Ähnlichkeit des Tiers zum Menschen oder des Menschen zum Tier aufgezeigt wird. Ihnen geht es um Fragen wie: „Inwiefern sind Mensch und Tier ähnlich? Inwiefern sind Menschen auch Tiere? Was bedeutet göttliche Ebenbildlichkeit? Haben Tiere Bewusstsein? Haben sie Rechte? Welcher Gebrauch von Tieren durch Menschen ist inwiefern zu rechtfertigen?“¹ Durch Belege von Sprachfähigkeit, Fähigkeit zum Werkzeuggebrauch, Sozialität und Moral im Tierreich wird hier eine Nähe zum Menschen begründet, die dann in der Forderung von mehr Rechten und mehr Respekt für „das Tier“ mündet. Die Schwierigkeit solcher Ansätze besteht darin, dass sie aufgrund eines zuvor konstatierten und akzeptierten Anthropozentrismus funktionieren. Ihre Methode ist stets der Vergleich: Sind Menschen im Vergleich zu Tieren etwas anderes? Sind sie gar einzigartig? Oder gerade nicht? Tierrechte werden hier an Menschenrechten orientiert und in mehr oder weniger starker Abstufung geltend angewandt.² Problematisch ist ein solches Vorgehen, weil dessen Maßstab der Mensch ist und insofern insgeheim die Überzeugung wiederholt wird, der Mensch sei überlegen und menschliche Fähigkeiten seien einmalig.

Celia Deane-Drummond, Direktorin des Laudato sí Research Institutes, Oxford, bringt das Ergebnis unserer anthropozentrischen Prämissen wie folgt auf den Punkt: „The boundary between humans and other animals may be more porous than we once thought, but when placed on a scale of our own making, human superiority remains intact.“³ Meiner Ansicht nach ist es Zeit für einen Paradigmenwechsel: Weg von einer Anthropologie und anthropologischen Ethik, die auf der Vorstellung der menschlichen

Teile des vorliegenden Beitrags sind bereits hier publiziert: Julia Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Martin Lintner (Hg.), Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik. Interdisciplinary Animal Ethics, Bd. 1, Baden-Baden 2021, 161–180.

¹ In Anlehnung an: Celia Deane-Drummond, Deep History, Amnesia, and Animal Ethics: A Case for Inter-Morality, in: Perspectives on Science and Christian Faith 67 (2015) 4, 263–270, hier 263.

² Vgl. Deane-Drummond, Deep History (s. Anm. 1), hier 269–270.

³ Deane-Drummond, Deep History (s. Anm. 1), hier 264.

Einzigartigkeit – eines „human exceptionalism“⁴ (und weiter differenziert: einer *white supremacy*) – basiert und sich entlang der Frage des „inwiefern und wo unterscheiden sich Mensch und Tier“ bewegt,⁵ hin zu einer Ethik, die fragt, wie Existierendes intersozial (horizontal) verbunden ist. Deane-Drummond bezeichnet dies als „intermorality“⁶. Bezugspunkt ihrer Theorie sind Forschungsergebnisse der Ethnoprimateologie, einer neuen Disziplin, die die Interaktionen von menschlichen und nichtmenschlichen Primaten (dementsprechend gibt es bspw. auch eine „Ethnoelephantologie“ etc.) untersucht, um die gemeinsamen Ursprünge, die geteilte Geschichte und gegenwärtige Performanz von Leben über Artengrenzen hinweg zu verstehen und eine holistische *Interspeziologie*⁷ zu begründen. Die menschliche Moral und das menschliche Bewusstsein müssen deshalb nicht in ihrer Unterschiedenheit von und Opposition zu jenen anderen Arten betrachtet werden, sondern in dem, was sie wirklich sind: als zutiefst abhängig von Lebewesen aller Art – als „Inter-Moralität“.

2. Mensch, wo verortest du dich?

Ich möchte nicht falsch verstanden werden. Auch ich bin davon überzeugt, dass jeder Mensch ein Individuum und etwas Einzigartiges ist, so wie jedes andere Lebewesen auch. Ferner verfügt jedes Leben über Eigenschaften, Kompetenzen und Möglichkeiten, die es zu einem Individuum und Subjekt machen. Es gilt dabei jedoch zu beachten, dass es auch unter uns Menschen keine einzige Eigenschaft gibt, die das Menschsein vollends definieren würde und auf alle Menschen in jeder Lebensphase zuträfe. Ebenso wenig ist dies bei den nichtmenschlichen Tieren⁸ der Fall. Selbst wenn wir davon ausgingen, dass „der Mensch“, um als „Mensch“ zu gelten, dies oder jenes tun oder können müsste, so wäre damit noch immer keine Überordnung über die – wie-

⁴ Deane-Drummond, *Deep History* (s. Anm. 1), hier 263.

⁵ Vgl. hierzu Marta Manser, Wann ist ein Tier ein Tier? Oder: Ist der Mensch besonders?, in: Meret Fehlmann – Margot Michel – Rebecca Niederhauser (Hg.), *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*, Zürich 2016, 23–31; vgl. Friederike Schmitz, *Tierethik*, Münster ³2018; Herwig Grimm – Markus Wild, *Tierethik. Zur Einführung*, Hamburg 2016; Stefanie Schäfer-Bossert – Leonie Bossert: Über Anthropozentrismus, Speziesismus [sic!] und die Würde der Kreatur. Impulse aus tier- und umweltethischen Diskursen, in: Stefanie Schäfer-Bossert – Elisabeth Hartlieb (Hg.), *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Sulzbach/Taunus 2012, 197–218.

⁶ Deane-Drummond, *Deep History* (s. Anm. 1), hier 269.

⁷ Ich danke meinem Mitarbeiter Dr. Christian Kern für den Vorschlag, hier den Neologismus „Interspeziologie“ einzuführen.

⁸ Ich spreche von „menschlichen“ und „nichtmenschlichen“ Tieren (statt von „Menschen“ und „Tieren“) um deutlich zu machen, dass es keinen grundsätzlichen, sondern nur graduellen Unterschied zwischen Menschen und Tieren gibt und wir Menschen selbst Teil des Tierreiches sind. Rein biologisch gehören wir zu den Trockennasenprimaten (Haplorrhini).

derum für ihre jeweilige Spezies typische Eigenschaften habenden – Tiere zu rechtfertigen.

Dass der Mensch epistemologisch stets einem Anthropozentrismus verfangen ist, das heißt, dass der Mensch Welt nicht anders wahrnehmen kann als aus einer menschlichen Perspektive und damit zwangsläufig aus einer Menschen-Zentriertheit nicht herauskommt, darf nicht geleugnet werden. Dies bedeutet aber nicht automatisch, dass wir dieser unserer Perspektive unkritisch ausgeliefert wären. Die anthropologische Herausforderung – sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Sicht – besteht darin, sich dieses Anthropozentrismus' stets neu bewusst zu werden, aktiv eine Hermeneutik des Perspektivwechsels vorzunehmen, indem wir uns hermeneutischen und phänomenologischen Übungen (Exerzitien!) unterziehen, die unseren bisherigen Blick bewusst irritieren und relativieren, um so zumindest zu einem kritischen Anthropozentrismus zu gelangen.

Es ist der Mensch, der sich seines Ortes neu bewusst werden muss. Bestrebungen, die den nichtmenschlichen Lebewesen ihren Platz im Gefüge der – auch theologischen – Realität neu erstreiten wollen, ohne zuvor eine Neu-Verortung des Adam begründet zu haben, laufen Gefahr, als harmlose Bemühungen von Tierfreund:innen und Naturschützer:innen ins Leere zu laufen. Deutliche Parallelen zu feministischen, post-differenz-feministischen, womanistischen und postkolonialen Theologien sind zu erkennen. Ihnen geht es nicht nur um eine Anerkennung der Frau, der anderen Geschlechter, der Armen, der Unterdrückten etc., ihnen geht es um eine gesellschaftliche, kulturelle, theologische und soziale Transformation. Dass dies zwangsweise auch mit einem Platzverweis oder einer neuen Platzzuweisung anderer einhergeht, ist evident – und gerade deshalb so kontrovers.⁹

3. Freude und Trauer ... der mehr-als-menschlichen Welt

Eine in den Spuren des Zweiten Vatikanischen Konzils stehende Theologie erlegt sich selbst den Anspruch auf, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen und sich vom Leid der Welt affizieren zu lassen. Das bedeutet auch, die Frage nach dem guten Leben nicht bei uns selbst enden zu lassen, sondern ein Bewusstsein dafür zu entwickeln und zu schulen, dass *mein* Leben nur nachhaltig ein *gutes* Leben sein kann, wenn dies auch für das Leben *der anderen* gilt. Ganz in diesem Sinne lese ich den Appell Papst Franziskus', „das, was der Welt widerfährt, schmerzlich zur Kenntnis zu nehmen, zu wagen, es in persönliches Leiden zu verwandeln, und so zu erkennen, welches der Beitrag ist, den

⁹ Vgl. hierzu auch: Sabine Hastedt, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit – Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld 2011, 191–215. – Vgl. hierzu auch den Beitrag von Michael Schüssler in dieser Zeitschrift.

jeder Einzelne leisten kann“¹⁰ (LS 19). Doch was ist es, das der Welt widerfährt? Was meint „Welt“ hier? Und wer sind diejenigen, die für „das Widerfahren“ verantwortlich sind? Es ist Chance und Krise zugleich, dass diese Formulierung hier so viel Interpretationsspielraum lässt. Für unseren Kontext gesprochen, wage ich folgende (unvollständige) Diagnose und setze den Schwerpunkt auf ökologische Themen: Das, was „Welt“ gerade erlebt, ist eine Klimakatastrophe, *Insect Apocalypse* und Ökozid, das Sechste Artensterben, eine rasante Abnahme von Biodiversität und fruchtbaren Böden, Überschwemmungen, Waldbrände, Extremwetterlagen. Durch die dadurch notwendig gewordenen Fluchtbewegungen sowie durch Expansionsbestrebungen der Menschen kommt es zu Cross- und Interspezies-Verdichtungen von Lebensräumen (die dann wiederum zu Zoonosen führen können) ... Die Aufzählung ließe sich noch lange fortsetzen. Die Frage, die sich aufdrängt, ist: Was nimmt „die Theologie“ von dieser Zeitdiagnostik wahr, was erkennt sie an? Welche Fragen und Interpretationen bringt sie ihrerseits ins Spiel? Kurzum: Welche Realitäts-Begegnungs-Kompetenz hat sie und inwiefern hält sie ihrerseits Ressourcen für eine Transformation, eine Revision und Metanoia bereit?

Ein Blick in die (deutschsprachigen) theologischen Anthropologien und Schöpfungstheologien ergibt eine ernüchternde Bilanz: Master-Narrative wie jene des Menschen als G*ttes – in irgendeiner Weise – herausragende Spezies werden wiedergekaut. Immerhin, von dem desaströsen und folgenreichen Gedanken aus GS 24, wo es noch heißt, „daß der Mensch, [...] auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist“¹¹, nimmt man Abstand, indem man ihn *nicht wiederholt*. Nicht-Wiederholen gilt als beliebter Griff in den katholisch-lehramtlichen Methodenkoffer: Indem etwas nicht mehr gesagt wird, gilt es dann auch nicht mehr ... zumindest bis auf Weiteres.

Es fehlt dennoch eine *positive* Bestimmung und ein konstruktives Verständnis der Spezies Mensch, die nicht auf (theologisch) unterminierten Vorstellungen der Überlegenheit und Abgrenzung des Menschlichen versus des Nicht-Menschlichen aufbaut. Ein *Othering* Mensch vs. Nicht-Mensch oder auch – wie die kanadische Theologin Heather Eaton es formuliert – eine „Human/Earth Apartheid“¹² durchzieht theologisch stimmgewaltige Positionen nach wie vor. Mehr-als-menschliches Leben spielt für eine theologische Bestimmung des Menschen keine bzw. kaum eine Rolle, was auch

¹⁰ Papst Franziskus, *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (2015), online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Stand: 27.7.2022)

¹¹ Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*. Über die Kirche in der Welt von heute, online unter: https://m.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand: 28.7.2022).

¹² Heather Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity*, in: Grace Ji-Sun Kim – Hilda Koster (Hg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Fortress Press, 19–44, hier 29.

dadurch zum Ausdruck kommt, dass viele Schöpfungstheologien sich als verkappte Anthropologien erweisen. Schöpfung wird hier allein als „für den Menschen da“ abgehandelt. Verhängnisvoll ist dies mitunter auch deshalb, da hiermit die politische Relevanz dieses Ignorierens, Ausblendens oder aktiven Vernachlässigens verkannt wird – ich spiele auf die (durch andere Wissenschaften) mehrfach nachgewiesene Intersektion von Rassismus, Sexismus und Speziesismus an.

Ob es der Theologie gefällt oder nicht: Die Ergebnisse anderer Wissenschaftszweige und -diskurse (Verhaltensforschung, Psychologie, Ethologie, Ethnologie, Human-Animal Studies, Biologie etc.) dekonstruieren die Vorstellung des Menschen als autarkem Individuum und stellen stattdessen einen zutiefst abhängigen, vulnerablen und auf Cross-Spezies-Beziehungen angewiesenen Menschen vor.

Wenn Theologie ihre Glaubwürdigkeit und lebensweltliche Relevanz nicht verspielen möchte, steht sie vor der Aufgabe, einen positiven Entwurf zu erarbeiten, der einen Respekt vor der gesamten Schöpfung zeigt, der die Verwandtschaftsbeziehungen aller Geschöpfe zu erkennen und wertzuschätzen lernt.

4. Eine „erd-zentrierte“ Theologie als Ressource für eine planetarische Solidarität

Entsprechend des Bedarfs einer neuen Theologie der Schöpfung möchte ich auf den schöpfungstheologischen Ansatz von Heather Eaton verweisen. Die Theologin und Ökologin ist Professorin an der Saint-Paul University in Ottawa, Canada. Ihr Ansatz überzeugt zum einen durch seine Kompatibilität mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung, zum anderen entwickelt Eaton eine Theologie der Nachhaltigkeit, die sich zugleich ihrer politischen Dimension bewusst ist. Eaton ist sensibilisiert für speziesistische, rassistische und anti-feministische Tendenzen, die ihre Wurzeln mitunter in problematischen Schöpfungstheologien und Naturverständnissen haben, und möchte diesen mit ihrem Ansatz einer „earth-centric theology“¹³ Widerstand leisten.

Am Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzungen steht Eatons Überzeugung, dass „Ecological Literacy“¹⁴ (was sich in etwa mit „ökologische Alphabetisierung“ übersetzen ließe) die Basis jedweder theologischen Bildung sein sollte. Eaton fordert die Theologie heraus, eine Auseinandersetzung mit unserem Planeten weder als nachgeordnetes theologisches Interesse zu begreifen noch dieses ausschließlich in die ökologische Ethik zu verlagern. Wo dies geschieht, beginnt man erst bei Tag sechs des Schöpfungswerkes und vernachlässigt damit nicht nur Milliarden Jahre planetarischer Existenz, sondern auch die aktuell größte Herausforderung des Lebens – das *Überle-*

¹³ Vgl. Eaton, An Earth-Centric Theological Framing (s. Anm. 12).

¹⁴ Eaton, An Earth-Centric Theological Framing (s. Anm. 12), 28.

ben der Arten im Anthropozän. Mehr noch, jenes Überleben zu schützen, sich also als verantwortliche Bürger:in der Herausforderung der planetarischen Katastrophe zu stellen, setzt eine profunde Kenntnis und Solidarität mit diesem Planeten voraus. Diese kann allerdings nicht durch Common-Sense-Politik hergestellt werden, da planetarische Solidarität gerade die durch politische Agenden und kulturelle Programme konstruierten Unterschiede und Ungleichheiten zwischen den Lebewesen konterkariert. Das Programm einer ökologischen Alphabetisierung macht zunächst einmal deutlich, dass unser Planet aus verschiedenen Sphären besteht (Lithosphäre, Hydrosphäre, Atmosphäre). All diese Sphären stehen in einer kontinuierlichen und dynamischen Interaktion, weshalb Eaton dafür argumentiert, das Wort „Erde“ nicht substantivisch zu verwenden. Streng genommen sei „erde“ ein Verb, so Eaton. Planetarische Solidarität setzt voraus, die Erde als Gemeinschaft zu erleben. Es ist keineswegs so, dass die Menschheit den Planeten Erde bewohnt – etwa wie ein Haus (so auch der leicht missverständliche Untertitel der Enzyklika *Laudato si'*), was bedeuten würde, dass sie von diesem komplett verschieden wäre. Ein Gewahrsein über das dynamische Ko-Habitat aller Lebewesen ist Bedingung für das Erlernen einer planetarischen Solidarität. Für Eaton steht eine Beschäftigung mit Evolutionstheorien deshalb am Anfang aller Schöpfungstheologie. Statt Evolutionstheorien in religiöse Schöpfungsvorstellungen zu integrieren, sollten Theologien der Schöpfung in Evolutionstheorien integriert werden. Nicht zuletzt deshalb, da die Entstehung des *homo sapiens* sowie die Komplexitätssteigerung hin zu kulturellen und religiösen Phänomenen selbst Ergebnisse evolutiver Prozesse sind. Durch eine Auseinandersetzung mit evolutiven Prozessen verspricht sich Eaton eine „re-volution“ unseres Selbst-Bewusstseins. Es ist die Verschiebung und Neu-Justierung unseres Bezugspunktes, wodurch wir uns im Netzwerk des Lebendigen neu verstehen lernen.

Eine *Spiritualität*, die Schöpfung im Sinne einer planetarischen Solidarität begreift, ist zuvorderst demütig. Sie macht sich bewusst:

„Humans are but one recent evolutionary moment of Earth, maybe even a glorious one, in a drama of 4.5 billion years of planetary activities. And Earth is but one planet, in one solar system, in one galaxy, in a universe with inestimable billions of galaxies, dominated by dark matter and dark energy, within an expanding fabric of space and time, of approximately 13 billion years and counting. Is it conceivable that Christianity has the measure of the universe? Is it credible that Christianity is an accurate reference point of, and can account for, all this reality?“¹⁵

Wie die eingangs erwähnte Theologin Deane-Drummond, so kritisiert auch Eaton den Anthropozentrismus selbst aktueller umweltethisch bewegter Theologien. Die Frage nach den nicht-menschlichen Entitäten in der Schöpfung stellt sich nicht erst, wenn ihre Rechte nicht geachtet werden oder sie aussterben. Deutlich wird dies am merk-

¹⁵ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 44.

würdigen Begriff der „Klimagerechtigkeit“. Was ist damit gemeint? Faktisch handelt es sich hierbei noch zu häufig um Fragen des Lebenserhalts – der Menschen!¹⁶ Es wird suggeriert, die Erde gehöre uns, den Menschen, den Jugendlichen, den Kindern und müsse deshalb bewahrt werden. Und es geht um die Frage, inwieweit und in welcher Art ein staatliches Eingreifen in diesen Prozess gefordert ist. Worum es bei all dem jedoch nicht geht, ist um *Klimagerechtigkeit*. Das Recht des Klimas interessiert kaum jemanden, ebenso wenig die damit verbundenen Rechte von Wasser, Luft und Tieren. Hat Wasser überhaupt ein Recht und wer würde es einfordern? Wer fordert Tierrechte ein? Klimagerechtigkeit ebenso wie Tierrechte werden zu häufig nur an Menschenrechte gebunden, greifen damit aber zu kurz.¹⁷ Für Eaton ist „Klimagerechtigkeit“ deshalb ein zutiefst anthropozentrischer Begriff.

Planetarische Solidarität setzt deshalb vor allem bei der verhängnisvollen Vorstellung des Menschen als dem ganz Anderen der Schöpfung an. Die Vorstellung des Menschen als dem *Gegenüber* zur Schöpfung, muss deshalb dekonstruiert werden. Eaton spricht hier, wie bereits erwähnt, von einer „Human/Earth Apartheid“¹⁸, die es theologisch zu beenden gilt: Diese „Human/Earth Apartheid“ basiert auf einer negativen Ontologie. Historisch lassen sich vor allem zwei Positionen im Hinblick auf die Wertigkeit der Schöpfung ausmachen: Die eine konzentriert sich auf den „Sündenfall“ und erklärt die defizitäre Schöpfung mit der Störung der ursprünglich guten Ordnung; die andere erachtet die Schöpfung als durchaus gut, allerdings noch unvollkommen. Beiden Ansätzen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Leben, so wie es ist, defizitär und deshalb einerseits erlösungsbedürftig sei und andererseits bewacht und beeinflusst werden müsse. Diese Grundüberzeugung etabliert eine Unterscheidung von Adam und der übrigen Schöpfung, eine Zäsur, und stellt beide einander gegenüber. Adam tritt in dieser Sichtweise als intellektuell und spirituell überlegenes Wesen hervor. Ihm kommt die Rolle des Behüters, Kontrolleurs, Wächters etc. der Schöpfung zu, ohne dass Adam die planetarischen Prozesse im Geringsten verstehen und durchdringen könnte. Adam hütet – gemeinsam mit G*tt – die Schöpfung. Der den Herrschaftsgedanken ablösende und als Zukunftsmodell gepriesene Stewardship-Gedanke ist für Eaton allerdings nur eines: Zeugnis einer ökologischen und theologischen Hybris. Würde Schöpfungstheologie nicht den Menschen, sondern die Erde, das heißt die gesamte Schöpfung, in den Mittelpunkt stellen, so hätte die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre ethische Priorität. „In this framing, the Earth community has rights and humans have obligations toward planetary solidarity inclusive of the whole planet.“¹⁹ Stattdessen, so Eaton, schätze jede Religion das irdische Leben zu wenig. „Salvation Ideologies“ unterstützen genau jenen fatalen Gedanken der Abwertung

¹⁶ Eine weniger anthropozentrische, differenzierte Initiative ist: <https://climatejusticealliance.org/>.

¹⁷ Vgl. hierzu sowie zur Gesamthematik: Julia Enxing, *Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren*, München 2022.

¹⁸ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 29.

¹⁹ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 32–33.

alles Terrestrischen. „The Christian assessment is that terrestrial life is insufficient. [...] As a result, Christianity supports attempts to escape, resist, or control life’s requisites.“²⁰

Die theologischen Ressourcen für eine erd-gerechte Transformation zu heben bedeutet dabei nicht nur, kritisch mit der Tradition und der „weißen“, die Erde kolonialisierenden Theologie ins Gericht zu gehen. Es bedeutet selbstverständlich auch, die theologiegeschichtlichen Ressourcen zu beleben,²¹ sowie sich aktuell für einen theologischen Paradigmenwechsel stark zu machen, der mehr aus einer Sachkenntnis der Verbundenheit alles Lebendigen lebt als aus einer Theologie der Grenzziehung, die unter Verweis auf ein Von-G*tt-so-gewolltes-Sein ihre Argumente für ein Weiter-wie-Bisher schöpft. Theologische Anthropologie, Schöpfungstheologie und deren jeweiligen ethischen Implikationen müssen dabei miteinander (und nicht getrennt voneinander) behandelt, verhandelt und betrachtet werden, ebenso wie der offene Diskurs mit anderen Wissenschaften einfließen muss. Nur eine ökologisch-alphabetisierte Theologie hört „die Schreie der Natur“²² (LS 95) und lässt sich von diesen Schreien selbst transformieren. Eine so verstandene Bereitschaft zur eigenen Transformation ist die Voraussetzung dafür, selbst transformatorische Kraft zu entwickeln.

Prof. Dr. Julia Enxing
Professur für Systematische Theologie
Institut für Katholische Theologie
Phil. Fakultät
TU Dresden
01062 Dresden
0351 463-34100 (Sekretariat)
julia.enxing(at)tu-dresden(dot)de
<https://tu-dresden.de/gsw/phil/ikt/systematik>
www.juliaenxing.de

²⁰ Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing* (s. Anm. 12), 33.

²¹ Vgl. Christian Bauer, *Theologie der Erde? Umriss einer terrestrischen Rede von Gott*, in: Daniel Bogner – Michael Schüßler – Christian Bauer (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021, 115–160, hier bes. ab 124.

²² Papst Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 10).

Sozial-ökologische Transformation Psychologische Pfade und systemische Barrieren

Abstract

Der Klimawandel und andere Umweltkrisen stellen kollektive Herausforderungen für die gesamte Menschheit dar. In diesem Beitrag möchte ich aus einer umweltpsychologischen Perspektive heraus Transformationspfade aufzeigen, die dazu beitragen könnten, eine sozial-ökologische Gesellschaft zu erreichen. Der erste Teil des Beitrags befasst sich mit dem systemischen Charakter von Transformation und wie sich psychologische Ansätze in ein umfassendes Modell des gesellschaftlichen Wandels einbinden lassen können. Im zweiten Teil konzentriere ich mich auf einen auf der Theorie der sozialen Identität basierenden Ansatz für umweltfreundliches Handeln und zeige, dass kollektives Denken und Handeln starke Treiber einer Transformation sein können. Im dritten Abschnitt gehe ich auf eine spezifische soziale Identität – eine globale Identität – ein, um diese Prozesse zu veranschaulichen. Schließlich zeige ich auf, wie eine systemisch-kollektive Perspektive nützlich sein kann, um Veränderungen zu kommunizieren und politische Maßnahmen zu entwickeln, die sowohl wirksam sind als auch in der Öffentlichkeit Akzeptanz finden.

Climate change and other environmental crises are collective challenges for all of humanity. This paper presents transformation paths from an environmental and psychological perspective that could contribute to achieving a socio-ecological society. The first part deals with the systemic character of transformation and how to integrate psychological approaches into a comprehensive model of social change. The second section focuses on a social identity theory-based approach to proenvironmental action. It shows that collective thinking and action can be powerful drivers of transformation. The third section addresses a specific social identity – a global identity – to illustrate these processes. In conclusion, I show how a systemic-collective perspective can be useful in communicating change and developing policies that are both effective and acceptable to the public.

1. Einleitung

Ganz gleich, ob Sie den Club of Rome, das Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) oder eine beliebige Gruppe von Wissenschaftler:innen, die sich mit dem Klimawandel, dem Verlust der biologischen Vielfalt oder anderen globalen Umweltproblemen befasst, bevorzugen – Sie werden erkannt haben, dass wir dem Untergang geweiht sind. Es sei denn: Die Menschheit unternimmt endlich substanziell etwas gegen die laufenden und bevorstehenden Umweltkrisen. Aber tun wir das? Das hängt davon ab, wen Sie fragen. In den vergangenen Jahrzehnten ist es Wissenschaftler:innen und Ingenieur:innen gelungen, technologische Lösungen zu finden, die den Wandel zwar hätten vorantreiben können, aber nicht wirklich zu einer Verringerung der Emissionen geführt haben. Natürlich sind Wind- und Solaranlagen die wichtigsten

Bausteine für die Energiewende. LED-Beleuchtung und -Bildschirme, effiziente Motoren und Elektroautos nützen aber (zumindest für das Klima) nichts, wenn wir als Bürger:innen, Verbraucher:innen und Nutzer:innen an unseren lieb gewonnenen Gewohnheiten und Entscheidungen festhalten. Automotoren waren noch nie so effizient wie heute, dennoch müssen sie Autos bewegen, die doppelt so viel wiegen wie vor 30 Jahren. Ähnlich ist die LED-Beleuchtung effizienter als die alte Glühbirne, und LED-Bildschirme sind effizienter als die alten Röhrenbildschirme. Allerdings haben viele Haushalte heute ein Dutzend Bildschirme (Tablets, Laptops, Fernseher, Smartphones) statt eines Röhrenfernsehers und vielleicht eines Röhrencomputerbildschirms. Außerdem verspricht die individuelle Mobilität in einem Elektroauto – obwohl lokal emissionsfrei – immer noch eine Menge Mikroplastik (aus den Reifen), Emissionen (in der Produktion und beim Betrieb mit fossilem Strom) und Zeitverluste. Ein Stau in einem Elektroauto ist immer noch: ein Stau. Wissenschaftler:innen nennen dieses Phänomen „Rebound-Effekt“ – und deuten damit darauf hin, dass die besten technischen Lösungen alleine nicht ausreichen, um den globalen Krisen etwas entgegenzusetzen zu können.

Daher erscheinen manche Entscheidungen, die Menschen treffen, einfach nur dumm. Aber das Gegenteil kann der Fall sein: Es ist das rationalste Verhalten in der jeweiligen Situation. Die Entscheidungen, die wir treffen, entstehen nicht in einem individuellen Vakuum. Vielmehr sind sie eine Funktion eines komplexen gesellschaftlichen Systems, das durch soziale Normen, politische Bedingungen, Infrastruktur und wirtschaftliche Prioritäten gekennzeichnet ist. Ganz zu schweigen vom cleveren Marketing großer Unternehmen und der Lobbyarbeit wirtschaftlicher Interessengruppen, die die politische Landschaft beeinflussen. All dies steht in ständiger Wechselwirkung mit unserem idiosynkratischen Selbst. Innerhalb dieser Komplexität versuchen Umweltpsycholog:innen herauszufinden, warum Menschen so handeln, wie sie es tun – und warum sie oft nicht so handeln.

In diesem Beitrag werde ich ein Hauptaugenmerk auf die Tatsache legen, dass Menschen oft im Namen ihres kollektiven Selbst – das heißt, im Sinne ihrer sozialen Identität – handeln. Viele unserer täglichen Entscheidungen beruhen auf den mentalen Repräsentationen von Gruppen, denen wir angehören. Diese Gruppen beeinflussen unser tägliches Leben durch Normen, Werte, Glaubenssysteme und Ziele und wirken sich auf unsere Entscheidungen aus. Unser umweltfreundliches (und umweltfeindliches) Handeln ist hier keine Ausnahme – es wird eben nicht nur durch individuelle oder idiosynkratische Faktoren bestimmt, sondern ist oft abhängig von der Einbindung des Selbst in gesellschaftliche Gruppen, Hierarchien und Systeme.

Im ersten Teil des Beitrags versuche ich daher, den systemischen Charakter des individuellen und gesellschaftlichen Wandels anzusprechen und aufzuzeigen, wie sich psy-

chologische Ansätze in ein umfassendes Modell des gesellschaftlichen Wandels einfügen lassen. Im zweiten Teil konzentriere ich mich auf einen auf der sozialen Identität basierenden Ansatz für umweltfreundliches Handeln, wobei ich davon ausgehe, dass sowohl kollektives Handeln als auch individuelles Verhalten von verschiedenen Gruppenprozessen abhängen, einschließlich kollektiver Emotionen, kollektiver und partizipativer Wirksamkeitsüberzeugungen, sozialer Normen und der Identifikation mit der eigenen Gruppe. In diesem Abschnitt soll insbesondere ein kurzer Überblick über konkurrierende und integrierte kollektive Modelle gegeben werden. Im dritten Abschnitt des Beitrags werde ich eine spezifische soziale Identität – die Identifikation mit der gesamten Menschheit – näher beleuchten, um diese Prozesse zu veranschaulichen und ein potenziell nützliches Konzept zu liefern, das dazu beitragen könnte, den moralischen Horizont von Menschen zu erweitern. Der abschließende vierte Abschnitt gibt Hinweise darauf, was mit diesem Wissen getan werden kann: Wie kann eine systemisch-kollektive Perspektive nützlich sein, um Veränderungen zu kommunizieren und politische Maßnahmen zu entwerfen, die sowohl wirksam sind als auch in der Öffentlichkeit Akzeptanz finden?

2. Wir müssen das System verstehen

Haben Sie, liebe:r Leser:in, auch schon mal Ihren persönlichen CO₂-Fußabdruck ermittelt? Gut! Sie haben es nicht? Auch gut. Wenn Sie Ihren persönlichen CO₂-Fußabdruck ermittelt haben und in einem der wohlhabendsten Staaten der Welt leben (wie etwa Deutschland), dann haben Sie vielleicht festgestellt, dass Ihr individueller Fußabdruck selbst dann noch fünf oder sechs Tonnen an CO₂-Emissionsäquivalenten übersteigt – wenn Sie nicht fliegen, biologische und vorwiegend pflanzliche Lebensmittel kaufen, Ihre Kleidung in Second-Hand-Läden erwerben, mit eigenem Solarstrom heizen, kein Auto, sondern nur öffentliche Verkehrsmittel und Ihr Fahrrad benutzen, vielleicht sogar in einem energieeffizienten Haus wohnen. Laut IPCC sind diese fünf bis sechs Tonnen immer noch das etwa Drei- bis Vierfache dessen, was wir als Durchschnittswert für einen Menschen erreichen müssen, um das 1,5°-Grad-Ziel des Pariser Abkommens mit einer Wahrscheinlichkeit von 67% zu erreichen. Die Erkenntnis, dass dies innerhalb der gegenwärtigen Infrastrukturen und des politisch regulierten wirtschaftlichen Rahmens unmöglich ist, zeigt den großen Makel des individuellen CO₂-Fußabdrucks: Er lenkt von der Tatsache ab, dass nicht der:die Einzelne allein für die Bewältigung der Klimakrise verantwortlich ist. Vielmehr benötigen wir systemische Veränderungen, um die globalen Krisen bewältigen zu können. Und dies sind Veränderungen, die von Unternehmen, die auf kohlenstoffbasierte Ressourcen angewiesen sind, zusammen mit einer politischen Kaste, die für die Lobbymacht dieser Unternehmen sehr emp-

fänglich ist, eher verhindert werden. Es überrascht vielleicht nicht, dass die geniale Idee des individuellen Fußabdrucks von British Petroleum (BP) stammt.¹

Daraus ergibt sich die Frage: Wie kann die Psychologie, die oft als „Personenwissenschaft“ betrachtet wird und in erster Linie die Kognitionen, Emotionen und das Verhalten der Menschen untersucht, zu unserem Verständnis eines makrostrukturellen gesellschaftlichen Wandels beitragen? Ich denke, ein Schlüssel liegt darin, Individuen als Akteur:innen zu verstehen, die innerhalb größerer Kollektive handeln, zu kollektiven Zielen beitragen und auf der Grundlage kollektiver Prozesse handeln. Der zweite Schlüssel besteht darin, anzuerkennen, dass sozialer Wandel inhärent durch soziale Gruppen geformt werden kann.² Die zugrunde liegenden kollektiven Prozesse können in einem größeren System verstanden werden, das auf – manchmal subtile – Veränderungen in und zwischen kleineren Einheiten reagiert.

Um zu verstehen, wie sich ein ungerechtes und nicht nachhaltiges gesellschaftliches System in ein sozial-ökologisches Gesellschaftssystem verwandeln kann, ist eine Perspektive erforderlich, die die verschiedenen Ebenen eines komplexen Systems berücksichtigt. Die von Geels³ skizzierte *Mehrebenenperspektive* geht davon aus, dass ein System, das das Funktionieren der Gesellschaft bestimmt, drei Ebenen umfasst. Die zentrale Ebene wird als *sozio-technologisches Regime* bezeichnet. Das Regime besteht aus aktuell verfügbaren Institutionen (z. B. Regierungsbehörden, Ministerien), Infrastrukturen (z. B. Autobahnen, Flughäfen), Technologien (z. B. Motorentechnologien) und Politiken (z. B. Vorschriften zur Kohlenstoffbepreisung), aber auch aus normativen Verhaltenspraktiken (z. B. Autofahren). Das Regime ist in die *sozio-technische Landschaft* eingebettet, die aus „dem technischen, physischen und materiellen Hintergrund besteht, der die Gesellschaft aufrechterhält“⁴, wie z. B. die klimatischen Bedingungen oder die Verfügbarkeit fossiler Ressourcen. Während die Regime- und Landschaftsebene als eher stabil angesehen werden, können sie durch die dritte zentrale Ebene – die *Nischenebene* – aktiv verändert werden. Neue Technologien, Verhaltensweisen und Ideen für politische Veränderungen können sich auf der Ebene der Nischen entwickeln. Hier entstehen Netzwerke von Individuen, die den gesellschaftlichen Wandel durch die Änderung ihres eigenen Verhaltens oder durch die Unterstüt-

¹ Mark Kaufman, The carbon footprint sham – A ‘successful, deceptive’ PR campaign, <https://mashable.com/feature/carbon-footprint-pr-campaign-sham> (Stand: 29.9.2022).

² Josephine Tröger – Gerhard Reese, Talkin’ bout a revolution: an expert interview study exploring barriers and keys to engender change towards societal sufficiency orientation, in: *Sustain Sci* 16 (2021), 827–840.

³ Frank W. Geels, From sectoral systems of innovation to socio-technical systems, in: *Research Policy* 33 (2004), 897–920.

⁴ Frank W. Geels – Johan Schot, Typology of sociotechnical transition pathways, in: *Research Policy* 36 (2007), 399–417, hier 403.

zung politischer Veränderungen fördern. „Fridays for future“ kann etwa als ein Element innerhalb einer solchen Nische gesehen werden – ein Netzwerk von hauptsächlich jungen Menschen, die sich für einen heftigen Wandel hin zu einem dekarbonisierten System einsetzen. Dieses Netzwerk hat wiederum weitere Veränderungen in anderen Nischen ausgelöst: Als Folge von „Fridays for future“ sind andere Gruppen entstanden (z. B. Psychologists for future, Farmers for future oder Economists for future, um nur einige zu nennen), die das System beeinflusst haben, bis hin zu dem Punkt, dass diese Veränderungen in der Nische Veränderungen auf der Ebene des Regimes beeinflusst haben. In Deutschland zum Beispiel hat die Bewegung „Fridays for future“ zumindest zu einer stärkeren öffentlichen und politischen Debatte über das Klima beigetragen. Dieses kurze Beispiel veranschaulicht die „Macht des Wir“. Wenn wir gemeinsam mit anderen Gleichgesinnten handeln, ist ein gesellschaftlicher Wandel möglich. Im Folgenden werde ich näher darauf eingehen, wie diese kollektive Perspektive auf menschliches Handeln die Forschung zum Klimaschutz beeinflussen kann.

3. Ein kollektiver Ansatz für ein kollektives Problem

Wenn Sie bis hierher gelesen haben, werden Sie mir vielleicht zustimmen, dass kollektive Herausforderungen wie die Klimakrise, der Verlust der biologischen Vielfalt oder die zunehmende Ungleichheit in der Welt kollektive Antworten erfordern. Meine individuelle Selbstwirksamkeit (d. h. meine Überzeugung, ein bestimmtes Ziel mit eigenen Mitteln erreichen zu können) ist in dieser Größenordnung begrenzt, und wir können es dem oder der Einzelnen kaum verdenken, wenn er oder sie sich angesichts dieser Herausforderungen hilflos fühlt. Wie ich im vorangegangenen Abschnitt bereits angedeutet habe, liegt eine Möglichkeit, dieses Gefühl der individuellen Hilflosigkeit zu bekämpfen darin, als Mitglied einer Gruppe zu denken und zu handeln. In Gruppen können Menschen Ziele erreichen, die sie alleine nie erreichen würden. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist allein damit schon eine wichtige Ressource für das Selbst⁵ und zudem für das eigene Wohlbefinden wichtig⁶. Wie können wir dieses Verständnis nutzen, um gegen die Klimakrise und andere Herausforderungen vorzugehen?

⁵ Joshua Correll – Bernadette Park, A model of the ingroup as a social resource, in: *Personality and Social Psychology Review* 9 (2005), 341–359.

⁶ S. Alexander Haslam – Jolanda Jetten – Tom Postmes – Catherine Haslam, Social Identity, Health and Well-Being: An Emerging Agenda for Applied Psychology, in: *Applied Psychology* 58 (2009), 1–23.

3.1 Die Theorie der sozialen Identität

Der zentrale theoretische Rahmen für die Beantwortung dieser Frage beruht auf dem sogenannten Ansatz der sozialen Identität⁷, einer der wahrscheinlich einflussreichsten Theorien der Sozialpsychologie. Dieser Ansatz ist im Zusammenhang mit Umweltkrisen besonders hilfreich, denn „er ist sensibel für die interaktive, vernetzte und voneinander abhängige Natur des menschlichen Lebens und ist in der Lage, ein theoretisch ausgefeiltes Verständnis von kollektiven Handlungen und Unterlassungen in einer globalisierten Welt zu ermöglichen“⁸. Nach dem Ansatz der sozialen Identität besteht die Identität eines Individuums sowohl aus idiosynkratischen, einzigartigen Merkmalen (z. B. der eigenen Persönlichkeit) als auch aus Eigenschaften, die sich aus der Zugehörigkeit zu Gruppen ergeben. In Bezug auf diese Gruppen kann sich der Einzelne auf verschiedenen Abstraktionsebenen selbst kategorisieren. So können Sie sich beispielsweise mit relativ kleinen Gruppen identifizieren, wie etwa mit Menschen aus Ihrer Familie oder Ihrer Nachbarschaft. Aber Menschen können sich auch mit noch größeren Kollektiven identifizieren (und tun dies auch): Sie können sich mit ihrer Lieblingsfußballmannschaft, mit einem Land, ihrer Nation oder ihrem Kontinent identifizieren. Letztlich könnten sich Menschen auch mit der Gruppe „alle Menschen“ identifizieren, der größten menschlichen sozialen Kategorie. Auf diese Identitätsebene kommen wir im nächsten Abschnitt zurück. Genauso könnte man auch argumentieren, dass die Verbundenheit mit der Welt⁹ oder die Verbundenheit mit der Natur¹⁰ soziale Kategorien darstellen, die für die Identität des Einzelnen relevant sind (für weitere Diskussionen zu diesem Thema siehe.¹¹

⁷ Stephen Reicher, *The Context of Social Identity: Domination, Resistance, and Change*, in: *Political Psychology* 25 (2004), 921–945; Henri Tajfel – John C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict*, in: William G. Austin – Stephen Worchel (Hg.), *The social psychology of intergroup relations*, CA 1979; John C. Turner – Michael A. Hogg – Penelope J. Oakes – Stephen D. Reicher – Margaret S. Wetherell, *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Oxford 1987.

⁸ Gerhard Reese – Amir Rosenmann – James E. Cameron, *The psychology of globalization. Identity, ideology, and action*, London 2019, 9.

⁹ Patrick Devine-Wright – Jennifer Price – Zoe Leviston, *My country or my planet? Exploring the influence of multiple place attachments and ideological beliefs upon climate change attitudes and opinions*, in: *Global Environmental Change* 30 (2015), 68–79.

¹⁰ F. Stephan Mayer – Cynthia McPherson Frantz, *The connectedness to nature scale: A measure of individuals' feeling in community with nature*, in: *Journal of Environmental Psychology* 24 (2004), 503–515.

¹¹ Catherine E. Amiot – Brock Bastian, *Solidarity with Animals: Assessing a Relevant Dimension of Social Identification with Animals*, in: *PLoS One* 12 (2017), e0168184; Gerhard Reese – Karen R. S. Hamann – Lea M. Heidbreder – Laura S. Loy – Claudia Menzel – Sebastian Neubert – Josephine Tröger – Marlis C. Wullenkord, *SARS-Cov-2 and environmental protection: A collective psychology agenda for environmental psychology research*, in: *Journal of Environmental Psychology* 70 (2020), 101444.

Doch was passiert eigentlich, wenn sich Menschen mit einer sozialen Gruppe „identifizieren“? Nach der Theorie der sozialen Identität bezieht sich die Identifikation darauf, a) wie zentral und wichtig eine Gruppe für das eigene Selbstkonzept ist, b) wie nahe und zugehörig man sich den anderen Mitgliedern der Gruppe fühlt und c) wie positiv oder negativ man die eigene Gruppe bewertet. Je stärker sich Menschen mit ihrer Gruppe identifizieren, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie zugunsten oder im Namen der Gruppe handeln. Aus diesem Grund ist die sogenannte „Eigengruppenidentifikation“ ein so wichtiges Konzept in Modellen zur Erklärung kollektiven Verhaltens. Lassen Sie mich kurz auf einige dieser Modelle eingehen.

3.2 Modelle kollektiven Handelns

Das wahrscheinlich einflussreichste Modell zur Erklärung kollektiven Handelns der letzten Jahre ist das SIMCA-Modell – das *Social Identity Model of Collective Action*.¹² Es besagt, dass die Identifikation mit einer Gruppe von zentraler Bedeutung für das Verständnis kollektiver Handlungen ist. Laut Modell fördert dieses Gefühl der Verbundenheit mit der eigenen Gruppe auch die Überzeugung, als Gruppe kollektiv wirksam zu sein (d.h. die Überzeugung zu haben, dass wir als Gruppe bestimmte Ziele erreichen können). Auch werden durch die Identifikation mit einer relevanten Gruppe Gefühle der Ungerechtigkeit oder damit verbundene Emotionen wie Wut gefördert. Zusammen sollen diese drei Variablen Identifikation, kollektive Wirksamkeit und Erleben von Ungerechtigkeit die wichtigsten Triebkräfte für kollektives Handeln sein. Die Meta-Analyse, die van Zomeren und Kollegen¹³ durchführten, konnte dieses Modell belegen.

Eine neuere Erweiterung des Modells geht jedoch davon aus, dass nicht die kollektive Wirksamkeit, sondern die partizipatorische Wirksamkeit (d.h. die Überzeugung, dass die eigenen Handlungen dazu beitragen, gemeinsame Gruppenziele zu erreichen) ein noch wichtigerer Prädiktor für kollektive Handlungen sein könnte. Die noch spärlichen empirischen Arbeiten, die die Auswirkungen von kollektiver und partizipatorischer Wirksamkeit direkt vergleichen, deuten darauf hin, dass die statistischen Beziehungen zwischen kollektiven Wirksamkeitsüberzeugungen und kollektivem Handeln verschwinden, sobald die partizipatorische Wirksamkeit berücksichtigt wird.¹⁴

¹² Martijn van Zomeren – Tom Postmes – Russell Spears, Toward an integrative social identity model of collective action: a quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives, in: *Psychol Bull* 134 (2008), 504–535.

¹³ Ebd.

¹⁴ Davide Mazzoni – Martijn van Zomeren – Elvira Cicognani, The Motivating Role of Perceived Right Violation and Efficacy Beliefs in Identification with the Italian Water Movement, in: *Political Psychology* 36 (2015), 315–330; Martijn van Zomeren – Tamar Saguy – Fabian M. H. Schellhaas,

Kurz nach der Veröffentlichung des SIMCA schlugen Thomas und Kollegen¹⁵ das EMSICA-Modell vor – das *Encapsulated Model of Social Identity and Collective Action*. Es basiert auf der gleichen Grundannahme, dass die Identifikation mit einer Gruppe, die Überzeugung von kollektiver Wirksamkeit und das Gefühl der Ungerechtigkeit der Schlüssel zum Verständnis sind, warum Menschen sich an kollektiven Aktionen beteiligen. Der scheinbar geringfügige Unterschied besteht jedoch darin, dass EMSICA davon ausgeht, dass die Identifikation eine Folge von Ungerechtigkeitsgefühlen und kollektiven Wirksamkeitsüberzeugungen ist und nicht eine Ursache hat. Nachfolgende Untersuchungen, die beide Modelle direkt miteinander verglichen, kamen zu dem Schluss, dass beide Modelle einen vergleichbar hohen Vorhersagewert für kollektives Handeln haben.¹⁶ Es kann aber auch sein, dass kollektive Wirksamkeitsüberzeugungen bestimmte Emotionen auslösen. Landmann und Rohmann¹⁷ konnten beispielsweise zeigen, dass das Gefühl der kollektiven Wirksamkeit mit einem stärkeren Gefühl des „Bewegt-Seins“ (oder der positiven Überwältigung) zusammenhing, was wiederum stärkere kollektive Handlungsabsichten vorhersagte.

Diese Modelle haben gemeinsam, dass sie davon ausgehen, dass kollektives Handeln von Gruppenmitgliedern initiiert wird, die sich im Vergleich zu anderen Gruppen benachteiligt fühlen und dieses Gefühl teilen. So können die Modelle erklären, warum die „Fridays for future“-Bewegung oder auch Extinction Rebellion zu lang anhaltenden und sichtbaren Bewegungen geworden sind: Die Menschen identifizieren sich stark mit der Bewegung und die Bewegung wird durch das Gefühl der Ungerechtigkeit genährt – der Ungerechtigkeit gegenüber der jungen Generation, die von früheren Generationen und der aktuellen politischen Kaste ausgeübt wird. Gleichzeitig haben die Mitglieder dieser Bewegungen das Gefühl kollektiver Wirksamkeit, da ihre Forderungen gehört wurden und immer mehr Gruppen daraus entstanden sind.

Folglich gibt es eine wachsende Zahl von Forschungsergebnissen, die darauf hindeuten, dass die in diesem Abschnitt beschriebenen kollektiven Prozesse nicht nur für kollektives Handeln relevant sind, sondern auch umweltfreundliches Handeln in privaten Bereichen (z. B. beim Konsum, individuellen Mobilitätsentscheidungen oder Wahl-

Believing in “making a difference” to collective efforts: Participative efficacy beliefs as a unique predictor of collective action, in: *Group Processes & Intergroup Relations* 16 (2013), 618–634.

¹⁵ Emma F. Thomas – Kenneth I. Mavor – Craig McGarty, Social identities facilitate and encapsulate action-relevant constructs, in: *Group Processes & Intergroup Relations* 15 (2012), 75–88.

¹⁶ Sebastian Bamberg – Jonas Rees – Sebastian Seebauer, Collective climate action: Determinants of participation intention in community-based pro-environmental initiatives, in: *Journal of Environmental Psychology* 43 (2015), 155–165.

¹⁷ Helen Landmann – Anette Rohmann, Being moved by protest: Collective efficacy beliefs and injustice appraisals enhance collective action intentions for forest protection via positive and negative emotions, in: *Journal of Environmental Psychology* 71 (2020), 101491.

verhalten) fördern können. Fritsche und Kollegen¹⁸ überprüften und systematisierten die Forschung zu kollektiven Prozessen im Zusammenhang mit umweltfreundlichem Handeln. Auf der Grundlage ihrer Ergebnisse entwickelten sie das SIMPEA, das *Social Identity Model of Pro-Environmental Action*. Das Modell geht davon aus, dass die Identifikation mit einer Gruppe, der Glaube an die kollektive Wirksamkeit und die Sichtbarkeit von Gruppennormen zusammenwirken, um sowohl die Wahrnehmung von als auch die Reaktion auf Umweltkrisen vorherzusagen. So würden beispielsweise Menschen, die sich in den USA als Demokrat:innen identifizieren, den Klimawandel als schwerwiegender und stärker vom Menschen verursacht wahrnehmen als Menschen, die sich als Republikaner:innen identifizieren.¹⁹ In ähnlicher Weise ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich jemand für den Umweltschutz einsetzt, umso größer, je stärker er oder sie sich als „Fridays for future“-Protestler:in identifiziert – vor allem, wenn eine starke Gruppennorm hervorsticht und starke kollektive Wirksamkeitsüberzeugungen bestehen. In diesem Modell können Emotionen und Motivationen diese Überzeugungen und Identifikationen verstärken. Beispielsweise könnte die Wahrnehmung der Klimakrise durch die Linse einer „Generationenidentifikation“ zu stärkeren Gefühlen von Klimaangst führen²⁰, was Menschen dazu motivieren könnte, sich mit Umweltaktivistengruppen zu identifizieren, was wiederum zu umweltfreundlichem Handeln motivieren könnte. Dies muss jedoch noch empirisch getestet werden.

Zusammengenommen zeigen diese Modelle und die dazugehörigen Ergebnisse, dass innerhalb eines komplexen Systems soziale Einheiten den Wandel in einer Nische fördern können, um das soziotechnische System zu verändern. Im folgenden Abschnitt stelle ich eine spezifische Form der Identifikation vor, die über die klassischen Formen der Identifikation mit einer Gruppe hinausgehen kann, da sie darauf abzielt, Gruppengrenzen zu überwinden.

4. Global denken – geht das? Und bringt das etwas?

Wie Sie im vorherigen Abschnitt gelesen haben, geht der Ansatz der sozialen Identität davon aus, dass Menschen zum Wohl der Gruppen handeln, denen sie angehören. Wenn man dieses Argument weiterverfolgt, könnte man argumentieren, dass die

¹⁸ Immo Fritsche – Markus Barth – Philipp Jugert – Torsten Masson – Gerhard Reese, A social identity model of pro-environmental action (SIMPEA), in: *Psychological Review* 125 (2018), 245–269.

¹⁹ Aaron M. McCright – Riley E. Dunlap, The Politicization of Climate Change and Polarization in the American Public's Views of Global Warming, 2001–2010, in: *The Sociological Quarterly* 52 (2011), 155–194.

²⁰ Marlis C. Wullenkord – Josephine Tröger – Karen R.S. Hamann – Laura Loy – Gerhard Reese, Anxiety and Climate Change: A Validation of the Climate Anxiety Scale in a German-Speaking Quota Sample and an Investigation of Psychological Correlates 2021, in: *Clim Cha*, 168, 1–23.

Identifikation mit der Gruppe aller Menschen zu einem Verhalten führen kann, das eben auch allen Menschen zugutekommt. Auf den ersten Blick (und sogar auf den zweiten) mag dies zu gut und zu einfach klingen, um wahr zu sein. Es klingt zunächst vielleicht weit hergeholt anzunehmen, dass Menschen bereit sind, sich mit einer sozialen Gruppe zu identifizieren, die alle Menschen umfasst, und dass diese Identifikation für jede Art von Handlung relevant sein könnte. Was sagt uns also die Forschung über die mögliche Rolle einer „globalen Identität“?

4.1 Globale Identität – Konzept und Definition

Lassen Sie mich zunächst kurz definieren, worüber wir sprechen. Das Konzept der globalen Identität hat in den letzten zwei Jahrzehnten in der psychologischen Forschung zunehmend Aufmerksamkeit erregt, wobei verschiedene sehr ähnliche Ansätze austauschbar verwendet werden. Einige bezeichnen es als Identifikation mit der gesamten Menschheit (*Identification with all humanity*; IWAH²¹) oder als Identifikation als Weltbürger:in (*Global citizenship identification*²²). Andere sprechen von globaler Identität²³, Sinn für globale Gemeinschaft²⁴ oder Kosmopolitismus²⁵. Diese Liste ist nicht erschöpfend, aber interessierte Leserinnen und Leser sind auf die Arbeit von McFarland und Kollegen²⁶ zu verweisen, in der die bisherigen Arbeiten ausführlich zusammengefasst und systematisiert sind. Für die folgende Diskussion werde ich den Begriff globale Identität verwenden und diese als soziale Identifikation auf der höchsten menschlichen Abstraktionsebene definieren. Der Theorie der sozialen Identität folgend, sollte die Identifikation mit der globalen Eigengruppe zu Handlungen führen, die dieser Gruppe zugutekommen. Aus dieser Überlegung heraus würden wir erwarten, dass Einstellungen, Absichten und Handlungen im Hinblick auf eine Transformation hin zu einer nachhaltigen globalen Gesellschaft umso stärker sind, je mehr sich Menschen auf globaler Ebene identifizieren.

²¹ Sam McFarland – Matthew Webb – Derek Brown, All humanity is my ingroup: a measure and studies of identification with all humanity, in: *Political Psychology* 103 (2012), 830–853.

²² Stephen Reysen – Iva Katzarska-Miller, A model of global citizenship: Antecedents and outcomes, in: *Int J of Psychol* 48, 858–870.

²³ Gerhard Reese – Fabienne Kohlmann, Feeling global, acting ethically: global identification and fairtrade consumption, in: *J Soc Psychol* 155 (2015), 98–106.

²⁴ Joseph DeRivera, Themes for the celebration of global community, in: *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 24 (2018), 216–224.

²⁵ Florian Pichler, How Real is Cosmopolitanism in Europe?, in: *Sociology* 42 (2008), 1107–1126.

²⁶ Sam McFarland – Justin Hackett – Katarzyna Hamer – Iva Katzarska-Miller – Anna Malsch – Gerhard Reese – Stephen Reysen, Global Human Identification and Citizenship: A Review of Psychological Studies, in: *Political Psychology* 40 (2019), 141–171.

4.2 Globale Identität – ein Motivator für Umweltschutz?

Bis heute gibt es zahlreiche Forschungsergebnisse, die darauf hindeuten, dass Menschen sich tatsächlich auf globaler Ebene identifizieren und dass eine stärkere globale Identifikation mit umweltfreundlichen Handlungsintentionen einhergeht.²⁷ In einer früheren Arbeit habe ich argumentiert, dass dieser Zusammenhang auf zugrundeliegende Gerechtigkeitsmotive zurückzuführen sein könnte.²⁸ Nach Wenzel²⁹ ist Gerechtigkeit eine Frage der Gruppenzugehörigkeit und wenn sich Menschen mit einer Gruppe (wie eben der gesamten Menschheit) identifizieren, sollten die Mitglieder dieser Gruppe die gleichen Rechte und Pflichten haben wie alle Personen in dieser Gruppe.³⁰ Überträgt man dieses Argument auf das Potenzial der globalen Identität für den Klimaschutz (und den Wandel zu einer gerechten nachhaltigen Gesellschaft im Allgemeinen), so sollte eine stärkere Identifikation auf globaler Ebene zu entsprechenden Gerechtigkeitseinschätzungen und letztlich zu einem entsprechenden Verhalten führen.

In einer Studie zur globalen Ungleichheit³¹ wurden neben anderen Variablen die globale Identität, Legitimitätseinschätzungen der globalen Ungleichheit und Absichten zur Reduzierung der Ungleichheit untersucht. Wie erwartet, hing eine stärkere globale Identität mit einer stärkeren Überzeugung zusammen, dass globale Ungleichheit ungerecht ist, was wiederum stärkere Absichten vorhersagte, gegen Ungleichheit vorzugehen. In einer weiteren Studie³² wurde untersucht, ob die globale Identität mit einer tatsächlichen Verhaltensreaktion (und nicht nur mit Absichten) zusammenhing. Nach der Messung globaler Identität (hier wurde ein standardisiertes Befragungsinstrument verwendet, das die kognitive und emotionale Bindung an die gesamte Menschheit erfassen soll), wahrgenommener Legitimität und anderer psychologischer Konstrukte erhielten die Teilnehmer:innen an dieser Laborstudie die Möglichkeit, sich nach Ab-

²⁷ Vgl. Amir Rosenmann – Gerhard Reese – James E. Cameron, Social Identities in a Globalized World: Challenges and Opportunities for Collective Action, in: *Perspect Psychol Sci* 11 (2016), 202–221; Reese et. al., Globalization (s. Anm. 8); McFarland et. al., Global Human Identification and Citizenship (s. Anm. 26).

²⁸ Gerhard Reese, Common human identity and the path to global climate justice, in: *Climatic Change* 134 (2016), 521–531.

²⁹ Michael Wenzel, Justice and Identity: The Significance of Inclusion for Perceptions of Entitlement and the Justice Motive, in: *Pers Soc Psychol Bull* 26 (2000), 157–176; Michael Wenzel, A social categorisation approach to distributive justice, in: *European Review of Social Psychology* 15 (2004), 219–257.

³⁰ Wenzel, Justice and Identity (s. Anm. 29).

³¹ Gerhard Reese – Jutta Proch – J. Christopher Cohrs, Individual Differences in Responses to Global Inequality, in: *Analyses of Social Issues and Public Policy* 14 (2014), 217–238.

³² Gerhard Reese – Fabienne Kohlmann, Feeling global, acting ethically: global identification and fairtrade consumption, in: *J Soc Psychol* 155 (2015), 98–106.

schluss der Studie einen Schokoriegel auszusuchen. Sie konnten sich entweder für eine kleine, biologisch angebaute Fairtrade-Schokoladentafel oder für eine konventionelle große Tafel Schokolade entscheiden (die Geschmacksrichtungen waren aufeinander abgestimmt). Die Auswahl wurde unauffällig notiert. Die Ergebnisse zeigten, dass eine stärkere globale Identität mit einer höheren Wahrscheinlichkeit verbunden war, den kleineren, aber fairen und biologischen Schokoriegel zu wählen. Eine Studie, die die Wahl des Kleidungskonsums untersuchte, kam zu ähnlichen Ergebnissen.³³ In ihrer Studie füllten die Studienteilnehmenden einen Fragebogen aus, der Messwerte zur globalen Identität, zur Zuschreibung von persönlicher Verantwortung und zu anderen Variablen sowie zur Absicht, ihren Bekleidungskonsum zu reduzieren, enthielt. Wie erwartet, waren die persönliche Norm (d.h. das Gefühl der persönlichen Verpflichtung zum Handeln) und die Absicht, den Kleidungskonsum zu reduzieren, umso stärker, je stärker die globale Identität der Teilnehmenden war. Diese Ergebnisse zeigen beispielhaft, dass eine stärkere globale Identität mit Praktiken zusammenhängt, die zu einer nachhaltigen Gesellschaft beitragen. Immer mehr Studien deuten darauf hin, dass eine globale Identität auch mit der Unterstützung einer stärkeren und effektiven Klimapolitik zusammenhängt³⁴ – ein Hebel, der Veränderungen auf der Ebene des sozio-technologischen Regimes bewirken kann.

Die Idee der globalen Identität scheint jedoch nicht nur ein rein akademisches Konzept zu sein. Eine Studie von Merle und Kollegen³⁵ analysierte die Kommunikation in sozialen Medien im Zusammenhang mit diesem Konzept. Konkret analysierten die Autor:innen mehr als 35.000 Tweets beim Kurznachrichtendienst Twitter, die über einen Zeitraum von einem halben Jahr gesammelt wurden. Hier zeigte sich, dass Tweets mit dem Hashtag #globalcitizen häufig mit anderen Hashtags und Ausdrücken im Zusammenhang standen, die mit globaler Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit und Aufrufen zum Handeln zu tun hatten. Außerdem waren Tweets mit dem Hashtag #globalcitizen relativ positiv (d.h. positiv bewertet, basierend auf einer Stimmungsanalyse der Tweets), was darauf hindeutet, dass diese Kommunikation globaler Identität eine Empowerment-Funktion haben könnte. Während diese und andere Ergebnisse³⁶ die Idee

³³ Tina Joanes, Personal norms in a globalized world: Norm-activation processes and reduced clothing consumption, in: *Journal of Cleaner Production* 212 (2019), 941–949.

³⁴ Laura S. Loy – Gerhard Reese, Hype and hope? Mind-body practice predicts pro-environmental engagement through global identity, in: *Journal of Environmental Psychology* 66 (2019), 101340; Laura S. Loy – Josephine Tröger – Paula Prior – Gerhard Reese, Global Citizens – Global Jet Setters? The Relation Between Global Identity, Sufficiency Orientation, Travelling, and a Socio-Ecological Transformation of the Mobility System, in: *Front Psychol* 12 (2021), 622842.

³⁵ Marie Merle – Gerhard Reese – Stefan Drews, #Globalcitizen: An Explorative Twitter Analysis of Global Identity and Sustainability Communication, in: *Sustainability* 11 (2019), 3472.

³⁶ McFarland et. al., Global Human Identification and Citizenship (s. Anm. 26).

unterstützen, dass globale Identität mit umweltfreundlichem und sozialem Handeln zusammenhängt, gibt es nur wenige kausale Belege für diesen Zusammenhang.³⁷

Abschließend möchte ich betonen, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse verschiedene potenzielle „Probleme“ mit dem Konzept globaler Identität unbeantwortet lassen. So ist beispielsweise noch unklar, worauf sich die Menschen genau beziehen, wenn sie sich mit allen Menschen identifizieren. Denken sie wirklich an die gesamte Gruppe oder eher an ihre eigene Interpretation dessen, was eine globale Identität ausmachen soll (z. B. eine globalisierte westliche Kultur³⁸)? Es gibt einige Hinweise darauf, dass Menschen aus bestimmten Ländern den Werten ihrer eigenen Nation ein stärkeres Gewicht zuschreiben, wenn es darum geht, zu definieren, was eine globale Gesellschaft kennzeichnet.³⁹ Es sind jedoch dringend weitere Forschungsarbeiten erforderlich, um wirklich zu verstehen, woran Menschen denken, wenn sie eine globale Identifikation angeben. Was wir zum jetzigen Zeitpunkt jedoch tun können, ist: Mit den verfügbaren Erkenntnissen arbeiten und sie in einen wissenschaftlichen Rahmen integrieren, der der Komplexität des gesellschaftlichen Wandels gerecht wird. Um den Bogen zur Einleitung und der Perspektive zu schließen, die das Transformationsmodell von Geels⁴⁰ impliziert, könnte man die globale Identität als einen psychologischen Mechanismus betrachten, der das Handeln in Nischen erleichtert. Wenn Menschen ihre Entscheidungen auf der Grundlage dessen treffen, was auf globaler Ebene gerecht oder ungerecht ist, kann dies ein Motivationsweg sein. Da sich immer mehr Menschen diese erweiterte „moralische Sphäre“⁴¹ zu eigen machen – was angesichts der zahlreichen Möglichkeiten, sich mit der Welt zu verbinden, noch nie so einfach war –, könnte ein Gefühl globaler Identität die Menschen zusammenbringen, die eine starke Klimapolitik unterstützen, sodass sichtbare Aktionen auf der Nischenebene, die einen Politikwechsel fordern, wahrscheinlicher werden.

³⁷ Gerhard Reese – Jutta Proch – Christine Finn, Identification With All Humanity: The role of self-definition and self-investment, in: *Eur. J. Soc. Psychol.* 45 (2015), 426–440, hier Studie 3; Anne-Kristin Römpke – Immo Fritsche – Gerhard Reese, Get together, feel together, act together: International personal contact increases identification with humanity and global collective action, in: *J Theo Soc Psychol* 3 (2019), 35–48; Loy et. al, *Global Citizens* (s. Anm. 34).

³⁸ Rosenmann et. al., *Collective Action* (s. Anm. 27).

³⁹ Gerhard Reese – Anne Berthold – Melanie C. Steffens, We Are the World – and They Are Not: Prototypicality for the World Community, Legitimacy, and Responses to Global Inequality, in: *Political Psychology* 33 (2012), 683–700.

⁴⁰ Geels, *Socio-technical systems* (s. Anm. 3).

⁴¹ Susan Opatow – Janet Gerson – Sarah Woodside, From Moral Exclusion to Moral Inclusion: Theory for Teaching Peace, in: *Theory Into Practice* 44 (2005), 303–318.

5. Praktische Implikationen einer systemischen Perspektive

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Ausführungen und den empirischen Erkenntnissen für Praktiker:innen – oder für Change Maker im Allgemeinen? Ich habe versucht zu verdeutlichen, dass menschliches Verhalten immer eine Funktion von Gruppenzugehörigkeiten und gesellschaftlichen Systemen ist und als solches nur aus einer systemischen Perspektive verstanden werden kann. Abbildung 1 zeigt in groben Zügen, wie eine kollektiv-psychologische Perspektive in gesellschaftliche Veränderungen einfließt. Nimmt man die globale Identität als eine Ebene der sozialen Identifikation, so könnte man auf der Grundlage dieses Modells argumentieren, dass das Umfeld (z. B. die politische Führung oder der kulturelle Hintergrund) die Wahrscheinlichkeit, dass sich Menschen auf dieser Ebene identifizieren, erhöhen oder verringern kann. So könnte beispielsweise eine Politik, die sich auf den Nationalismus konzentriert oder den interkulturellen Kontakt einschränkt, die Bereitschaft und Fähigkeit des Einzelnen, sich auf globaler Ebene zu identifizieren, beeinträchtigen. Spezifische Infrastrukturen – wie internationale Cafés oder andere Möglichkeiten internationalen Kontakts – könnten ihrerseits zur Förderung einer globalen Identität beitragen. Das Gleiche gilt für andere kollektive Prozesse. So kann ein politisches oder kulturelles Umfeld, das, beispielsweise durch institutionelle Unterstützung, Anreize für kollektives bürgerschaftliches Engagement bietet, das Gefühl kollektiver Wirksamkeit erhöhen oder eine soziale Norm der Solidarität oder Offenheit vermitteln. Ausgehend von den oben beschriebenen Modellen, die sich auf die soziale Identität stützen, sollten solche Variablen dann umweltfreundliches Handeln vorhersagen – sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich. Diese Handlungen – z. B. eine breite Verlagerung auf solidarischen statt auf individuellen Verkehr oder kollektive Veranstaltungen, die eine Änderung der Politik fordern – würden schließlich Druck auf die vorherrschende gesellschaftliche Landschaft (z. B. durch eine Änderung der politischen Führung) und das Regime (z. B. durch den Ausbau von Optionen und Infrastrukturen für solidarische Mobilität) ausüben.

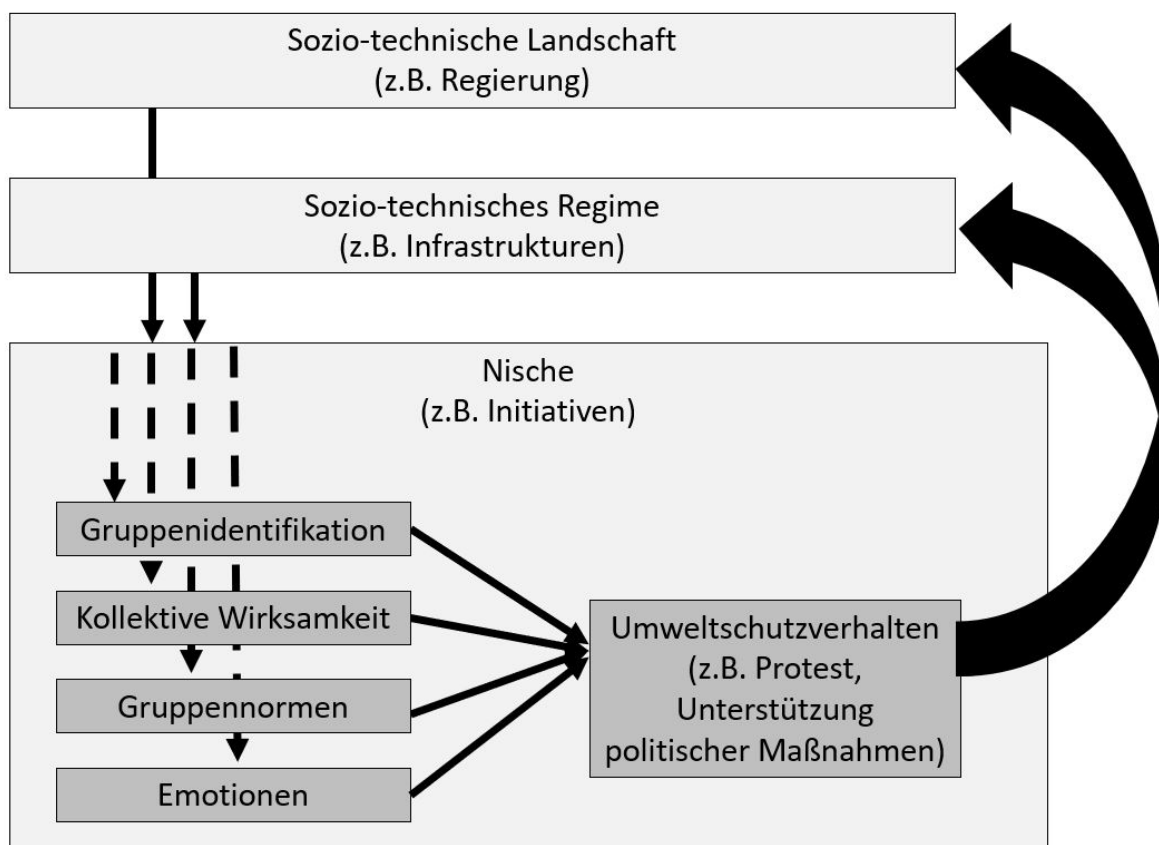


Abbildung: Vereinfachte Darstellung der Transformationsprozesse, basierend auf Geels⁴².

Ein solches Modell und eine solche Mehrebenenperspektive erlauben uns, über verschiedene Implikationen zu spekulieren. Erstens scheint es sinnvoll und fruchtbar zu sein, Interventionen zu entwickeln, die die kollektiven Prozesse berücksichtigen, die am Verhalten beteiligt sind. Fritsche und Kollegen⁴³ schlagen eine Reihe von Maßnahmen für jede der Variablen ihres Modells vor, die durch Interventionen angegangen werden könnten. So könnte beispielsweise eine Stadtverwaltung versuchen, ihre Einwohner:innen zu umweltfreundlichem Handeln zu motivieren, indem sie die Herausforderung annimmt, „die erste nachhaltige Stadt“ im Land zu werden – und damit den Stadtbewohner:innen eine nachhaltige Gruppennorm zu vermitteln. Dies wiederum könnte Druck auf andere Gemeinden ausüben, die dann ihrerseits bereit sein könnten, ähnliche Projekte zu initiieren. Weiterhin ist es wichtig, Veränderungen auf eine Art und Weise anzusprechen, zu kommunizieren und umzusetzen, die aus Sicht der Empfänger:innen gerecht erscheint. Eine Kampagne, die darauf abzielt, die Zahl der Autos zu verringern, ist kaum eine Option, solange die Empfänger:innen dieser Maßnahme in einem ländlichen Gebiet ohne öffentliche Verkehrsmittel leben. Um

⁴² Geels, Socio-technical systems (s. Anm. 3).

⁴³ Fritsche et. al., A social identity model (s. Anm. 18).

dies zu ermöglichen, wären kollektive Optionen wie Carsharing oder Mitfahrgelegenheiten erforderlich. In ähnlicher Weise werden kollektive Bemühungen zur Verringerung des Plastikverbrauchs wahrscheinlich bei Menschen scheitern, die nur Zugang zu Lebensmittelgeschäften haben, die auf abgepackte Lebensmittel setzen.

6. Konklusion

Abschließend möchte ich betonen, dass dieser Beitrag zeigen soll, dass wir weitreichende Verhaltensänderung brauchen, die weit über individuelle Maßnahmen hinausgehen. Was wir brauchen, ist eine politische Verhaltensänderung in der Weise, dass die Wähler:innen ihre Stimme nutzen, um politische Entscheidungsträger:innen zu wählen, die den Klimawandel ernst nehmen. Mit einer soliden und ausgewogenen (z. B. in Bezug auf Gerechtigkeitserwägungen) Politikänderung könnte die Politik einen operativen Rahmen schaffen, der es den Menschen erleichtert, sich umweltfreundlich zu verhalten. Bis dahin sollten wir alle Macht nutzen, die wir als engagierte Bürger:innen haben, um die Regeln des derzeitigen Wirtschaftssystems in Richtung eines sozial-ökologischen Systems zu ändern, das ein gutes Leben für alle und nicht nur für einige wenige ermöglicht.

Prof. Dr. Gerhard Reese
Universität Koblenz-Landau
Campus Landau
Fortstr. 7
76829 Landau in der Pfalz
06341 280-31460
reese(at)uni-landau(dot)de
www.reese.uni-landau.de

Das Klima des Kongresses Wie sich Praktische Theologie im Anthropozän verändert

Abstract

Der Beitrag präsentiert im ersten Teil einige Tagungsbeobachtungen zum Kongress „Buen vivir – Pastoral im Zeichen der Klimakatastrophe“. Dabei wird einerseits das lateinamerikanische Leitkonzept als eine ziemlich grundlegende Herausforderung gewürdigt, die sich mit indigenen Kosmologien und Epistemologien des Südens verbindet. Zum anderen wird kritisch nach den vor Ort diskutierten und den weitergehenden Musterunterbrechungen angesichts der Klimakatastrophe gefragt. Der zweite Teil vertieft im Horizont der Rede vom Anthropozän die Anfragen an den Stand der (Praktischen) Theologie: Um einen auch für Menschen weiter bewohnbaren Planeten zu bewahren, darf Theologie nicht mehr allein vom Menschen ausgehen, sondern von der Verbundenheit aller unterschiedlichen Wesen. Mit ökofeministischer Theologie und einer Erkenntnistheorie situierten Wissens gilt im Blick auf die ersten und letzten Fragen des Planeten: *Staying with the trouble* (Donna Haraway).

The first part of this article presents essential observations from the congress "Buen vivir – Pastoral Care in the Sign of the Climate Catastrophe." Further, this Latin American guiding concept is recognized as a fundamental challenge linked to indigenous cosmologies and epistemologies of the Global South. It also critically inquires into the locally discussed and the broader pattern interruptions in the face of climate catastrophe. The second part delves deeper into the questions regarding the state of (practical) theology in the midst of the Anthropocene: To preserve a planet that can continue to be inhabited by humans, theology must no longer orient itself solely to humans but regard the interconnectedness of all beings. In light of ecofeminist theology and an epistemology of situated knowledge, the following applies to the first and last questions of the planet: *Staying with the trouble* (Donna Haraway).

Auch wenn mit dem Ukrainekrieg inzwischen die nächste schreckliche Verschärfung einer brüchigen Welt in Aufruhr¹ dazugekommen ist, *dass* die AG Pastoraltheologie mit Klimakatastrophe und „Buen vivir“ eines der drängendsten „Zeichen der Zeit“ thematisiert hat, ist unstrittig. *Wie* dann auf der Tagung beides thematisiert wurden, das war so vielfältig wie spannend und ist Gegenstand des ersten Teils: das Klima des Kongresses. Zugleich nehme ich den dort diskutierten Stand zum Anlass, um im zwei-

¹ So Martin Holbraad – Bruce Kapferer – Julia F.Sauma, *Ruptures. Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*, London 2019, sowie Matthias Horx, *96-Die-Omni-Krise. Wenn globale Krisen konvergieren, entsteht ein neues Zeitalter. Können wir das „Next Age“ voraussehen?*, <https://www.horx.com/96-die-omni-krise/2022> (Stand: 1.9.2022).

ten Teil etwas grundsätzlicher danach zu fragen, wie sich Praktische Theologie im Anthropozän weiter verändern muss.²

Zwei Perspektiven haben mich dabei beeinflusst. Zum einen war ich 1995/96 für ein halbes Jahr im brasilianischen Curitiba und habe dort Leonardo Boff erlebt, wie er sein befreiungstheologisches Ökologie-Buch „Schrei der Erde, Schrei der Armen“ vorgestellt hat.³ Die Ökologie-Enzyklika „Laudato si“ ist davon ebenso geprägt wie meine Sehnsucht nach Alternativen zum kapitalistischen Wettbewerbs- und Wachstumsdispositiv. Zum anderen hat mich in den vergangenen Jahren die Begegnung mit dem hybriden und verflochtenen Denken von Bruno Latour, Philippe Descola, Donna Haraway oder Karen Barad beschäftigt, also neuer Realismus und neuer Materialismus⁴, was mir andere Horizonte welterzeugenden Denkens eröffnet hat.

Daraus entsteht eine erkenntnisleitende Vermutung: Die Klimakatastrophe ist ein dringendes ethisches Handlungsproblem, deren Dynamik zugleich viele vertraute Analyse- und Orientierungskategorien insgesamt in Frage stellt: Wir Menschen müssen die Natur nicht retten, sondern unser ganzes Verhältnis zu ihr verändern.⁵ Markus Schroer beginnt seinen Entwurf einer Geozologie mit der Feststellung, im Zeitalter des Anthropozän „ist das gesamte Selbstverständnis des Menschen, seine bisherige Auffassung von Natur, Kultur und Gesellschaft und sein bislang gepflegter Umgang mit anderen Lebewesen in Frage gestellt“⁶. Dem gilt es theologisch gerecht zu werden.

1. Tagungsbeobachtungen: Das Klima des Kongresses

1.1 Buen vivir und Epistemologien des Südens

Gleich der Beginn des Kongresses hat die globale wie planetare Dimension der Klimakrise deutlich gemacht.⁷ Birgit Weiler sprach über den nördlichen Amazonas in Peru, über ihre Erfahrungen mit den indigenen Völkern der Awajún und Wampis sowie de-

² Ich danke Julia Enxing für den Austausch zu Ökofeminismus und Anthropozentrismus-Kritik sowie dem redaktionellen Peer-Review für die kritischen Rückmeldungen. Beides hat den Text verbessert.

³ Leonardo Boff, Schrei der Erde, Schrei der Armen, Düsseldorf 1996.

⁴ Michael Schüßler, Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, in: Theologische Quartalschrift 195 (2015) 4, 361–378; Daniel Bogner – Michael Schüßler – Christian Bauer (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.

⁵ So Mithu Sanyal im Interview mit Bernd Skischally: „Lachen hat etwas Heilsames“, <https://www.arte-magazin.de/lachen-hat-etwas-heilsames/>, Oktober 2021 (Stand: 12.9.2022).

⁶ Markus Schroer, Geozologie. Die Erde als Raum des Lebens, Berlin (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2324) 2022, 13.

⁷ Diese Unterscheidung erläutert Dipesh Chakrabarty, Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin 2022, 122–162.

ren „Buen vivir“⁸. Bekanntlich geht die Zerstörung des Regenwaldes „uns alle an“, landen doch die meisten der dort destruktiv gewonnenen Früchte und Rohstoffe im Westen. Weiler machte aber vor allem klar, dass in den indigenen Lebensweisen und Kosmologien selbst entscheidende Ressourcen für das westliche Engagement zur Klimarettung zu entdecken sind. „Buen vivir“ ist stark mit dem lokalen Territorium verbunden, wobei es „immer um ein gutes Zusammenleben sowohl mit den anderen Menschen als auch mit den anderen Lebewesen und mit der Natur insgesamt geht“⁹. Zwei herausfordernde Sätze ihres Referats greife ich heraus. Am Amazonas sei man gewiss: „Es gibt keine tote Materie!“ Das ist so ziemlich das Gegenteil dessen, was die Menschen im christlichen Europa seit der Moderne über die Welt zu wissen glaubten. Nur menschliches Leben sei an von Gott inspiriertes Bewusstsein und Sprache gekoppelt, alles Übrige folge den Gesetzen der Natur, den Reiz-Reaktion-Schemata und anderen Kausalitäten. Gott habe allein den Menschen „zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen“ (GS 12). Dagegen, so der zweite Satz von Birgit Weiler, wird am Amazonas auch nicht-menschlichen Wesen „*agencia/agency*“ zugeschrieben, also Handlungsfähigkeit. Das zeigt schon, dass es hier um ein anderes Verhältnis von Mensch und Natur geht, das nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht wird, sondern als gegenseitige Abhängigkeit und Bezogenheit von verwandten Wesen. Das ist dann schon weniger vertraut und klingt nach naivem Animismus¹⁰, sodass die Diskussion hier auch nur haarscharf an exotisierender Romantik vorbeigeschrammt ist: „Buen vivir“ als bewundernswerte Einfachheit und Zufriedenheit im ganz Anderen des Amazonas – weit weg von Augsburg, Wien oder Münster. Im Anschluss an den Vortrag schwang jedenfalls eine Portion Ratlosigkeit mit. Wie hilft es Menschen in komplexen und hochtechnisierten Städten (Berlin, Innsbruck oder Tübingen) auf dem Weg zu einem klimagerechten Lebensstil, wenn indigene Volksgruppen am Amazonas im Einklang mit Tieren, Pflanzen und Geistern leben? Wo läge der Fortschritt, die Trennung Natur und Kultur zugunsten animistischer Vermischungen aufzuweichen? Würde das die rechtspopulistisch sowieso schon bedrohte liberal-säkulare Freiheitsordnung nicht noch weiter in Gefahr bringen?¹¹

⁸ Differenziert und verständlich nachzulesen bei Birgit Weiler, *Gut leben – Taijmat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung, Ostfildern (Theologie inter-kulturell, Band 27)*, 2017.

⁹ Birgit Weiler, *Ursprüngliche Völker und die Bedeutung von Organisationen sowie Netzwerken für selbstbestimmtes Handeln zum Schutz Amazoniens*, in: *Concilium* 57 (2021) 4, 433–442, hier 439.

¹⁰ Vgl. zur neueren Diskussion um einen „new animism“: Isabel Laack, *The new animism and its challenges to the study of religion*, in: *Method & theory in the study of religion* 32 (2020) 2, 115–147.

¹¹ Dass ein unromantisch-realistisches Denken in Verbundenheiten demokratische Haltungen eher befördert, darauf verweist Julia Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz*, in: Martin M. Lintner, *Mensch –*

Damit war das Brückenkonzept „Lebensstil“ gleich mal problematisiert, weil sich Kosmologien und nichtmodernes Weltverhältnis des „Buen vivir“ am Amazonas doch nicht so einfach mit den Realitäten in Deutschland verlesen lassen. Ob und was bei solch interkulturellen Übersetzungen tatsächlich „ein Zugewinn an individueller Lebensqualität“ (Tagungsflyer) hierzulande sein könnte, ist eine komplexe Frage – aber sie lohnt sich.

Ähnlich wie Weiler versteht Boaventura de Sousa Santos, Soziologe und Mitorganisator des Weltsozialforums, das indigene „Buen vivir“ weniger als Lebensstil, sondern als Beispiel für „Epistemologien des Südens“, die sich gegen die Hegemonie westlich-kapitalistischen Denkens von Fortschritt und Wachstum wendet¹². Es geht nicht nur um ethische Fragen (gutes Leben), sondern auch um epistemologische (was wissen wir von der Welt), um veränderte Ökologien des Zusammenlebens, des Wissens – auch der Wissenschaft. In Ecuador haben indigene Kampagnen 2008 erkämpft, dass zum ersten Mal in einem Staat „die Rechte der Mutter Natur“ offiziell anerkannt und einklagbar wurden. Was Bruno Latour vor Jahren das „Parlament der Dinge“, der Flüsse, Pflanzen und Tiere genannt hat, wird immer mehr zu einem Tool des planetaren Klimaschutzes. Zugleich ist es Sousa Santos aber wichtig, indigenes Wissen nicht gegen die als westlich geltenden Ansprüche von Menschen- und Freiheitsrechten auf pluralitätsfähige Gerechtigkeit auszuspielen. „In der Ökologie der Wissensformen hat die nichtwissenschaftliche Wissensform nicht die Diskreditierung wissenschaftlicher Wissensformen zur Folge. Sie beinhaltet lediglich ihre gegenhegemoniale Verwendungsweise“¹³. Gegenhegemonial meint die „vom globalen Kapitalismus, Kolonialismus und Patriarchat verursachte Unterdrückung, Herrschaft und Diskriminierung zu vermindern oder zu beseitigen“¹⁴. Die Ausgrenzung und Zerstörung von Wissensarten, die nicht in den epistemologischen Kanon des Westens passen, bezeichnet Sousa Santos dagegen als Epistemizid¹⁵, für den auch die christlich-koloniale Hegemonie eine Mitverantwortung trägt.

1.2 Offenheit für Musterunterbrechungen

In den Vorträgen und Diskussionen war überwiegend die Frage leitend, wie man die Einzelnen zu einem klimaneutraleren Verhalten motiviert. Glaube, Religion, Kirche, biblische Texte, all das sollte als „Transformationsressource“ verstanden werden, als affektiv wirksame Narrative im Engagement für Klimagerechtigkeit. Das ist eine wich-

Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021, 161–180, hier 173–177.

¹² Boaventura de Sousa Santos, Epistemologien des Südens gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, Münster 2018.

¹³ Santos, Epistemologien des Südens (s. Anm. 12) 306.

¹⁴ Santos, Epistemologien des Südens (s. Anm. 12) 351.

¹⁵ Santos, Epistemologien des Südens (s. Anm. 12) 351.

tige Aufgabe, die der Pastoraltheologie als handlungsbezogenes Fach wohl auch breit zugeschrieben wird. Zugleich beunruhigt mich die Sorge, dass im Rücken der Appelle weiter jene Muster reproduziert werden, die uns erst in das Schlamassel gebracht haben. Drei Kongress-Beobachtungen sind mir nicht aus dem Kopf gegangen.

Erstens kann man danach fragen, wie stark christliche Bilder und Narrative im Kampf gegen den Klimawandel heute tatsächlich sind. In Theologie und Kirche geht man selbstverständlich von grundlegender Lebens- und Orientierungsrelevanz des Glaubens aus, auch in Fragen des Klimawandels. Die große öffentliche Resonanz auf Franziskus' Ökologie-Enzyklika „Laudato si'“ scheint das zu bestätigen.¹⁶ Doch auf dem Kongress lieferte nicht die Theologie die affektiv eindrucksvollsten Momente, sondern Georg Feulner vom Potsdamer Institut für Klimafolgenforschung mit seinen Folien zur Transformation der Geo- und Biosphäre. In Pausen- und Nachgesprächen hat sich der Verdacht erhärtet, der Klimaforscher hätte womöglich die besseren und attraktiveren Bilder, um (uns?) die aktuelle Dynamik in Gottes Schöpfung erklären. Ähnlich beim informativen Vortrag von Margarete Gruber, die zwar biblische Bilder des Alten Testaments erläuterte, zugleich aber auch anhand architektonischer Utopien, eindrücklich und gegenläufig zum christlichen Anthropozentrismus, vom Ende des Human-Centered Design gesprochen hat: Der Mensch zieht sich zurück in eine kompakte Stadt und überlässt den Rest des Planeten allen anderen Bewohner*innen. Damit scheint weder ganz klar, welchen Stellenwert die übliche kategoriale Unterscheidung von (religiöser) Schöpfung und (naturwissenschaftlicher) Klimaforschung hat, noch wo aus christlicher Perspektive welche Transformationsressourcen zu finden sind.

Zweitens lässt sich problematisieren, dass auf dem Kongress Klimafragen primär als Lebensstilfragen behandelt wurden. Das ist ohne Zweifel ein wichtiger Ansatzpunkt, hat aber schon eingangs im Kontrast zu den Kosmologien am Amazonas nur semi-gut funktioniert. Vielleicht gehört es einfach zum eingelebten pastoraltheologischen Habitus, die Welt und ihre Probleme primär im Stil einer Predigt zu betrachten: Ansatz- und Zielpunkt ist die Haltungsänderung des einzelnen Menschen. Aber der Ort des Glaubens ist nicht nur die persönliche Motivation einzelner Akteur*innen, es sind auch die Muster politischer, kultureller und materieller Regime. Selbstkritisch lässt sich fragen: Reproduziert der pastoraltheologische Habitus letztlich jene anthropozentrische Haltung, von der immer mehr Wissenschaftler*innen und Intellektuelle sagen, ihre Überwindung sei entscheidend? Dann wäre es zumindest für eine akademisch anschlussfähige Praktische Theologie wichtig, Klimafragen auch theologisch als politisches, planetares und erkenntnistheoretisches Problem zu formatieren – und dann auch als Herausforderung des persönlichen Lebensstils. Dass dabei auf dem Kongress weniger mit apokalyptischen Dramatisierungen, sondern mit lockenden Best-Practice-Beispielen gearbeitet wurde, geht m.E. in die richtige Richtung. Aller-

¹⁶ Ottmar Edenhofer, Der Kampf für die globalen Gemeinschaftsgüter, in: *Concilium* 54 (2018) 5, 491–499, hier 491; Chakrabarty, *Das Klima der Geschichte* (s. Anm. 6) 250f.

dings machen etwa Harald Welzer¹⁷ oder Frank Adloff¹⁸ auf den wichtigen Punkt aufmerksam, hier nicht allein auf individuelle Entscheidungen zu vereinfachen. Denn „der weitaus größere Teil unserer Orientierungen, der über Routinen, Deutungsmuster und unbewusste Referenzen – soziologisch gesprochen: über den Habitus – organisiert ist, bleibt davon völlig unberührt“¹⁹. Damit wird es zu einer sehr umfassenden und auch empirischen Frage „was eine Transformation der mentalen Infrastrukturen eigentlich bedeutet“²⁰, wie es also zu kollektiv wirksamen Musterunterbrechungen kommen kann. Das Ziel wäre die politische und kulturelle Veränderung von kollektiven Gelegenheits- und Sozialstrukturen, die den Einzelnen ermöglichen, routiniert das Richtige zu tun, also eine „Political Theology of Climate Change and the Anthropocene“²¹.

Drittens war es deshalb großartig, dass am letzten Tag Julia Enxing aus systematisch-theologischer Perspektive endlich anthropozentrismuskritische Neuansätze stark gemacht hat, die bis dahin nur wenig im Blick waren. Ökozid und Klimakatastrophe sind mit moderner Anthropologie, ökologischen Bereichsethiken und Appellen an das Gewissen nicht mehr angemessen begriffen. „Ein theologischer Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-Menschlichem fordert gerade die theologische Vorstellung von Sein, Daseinszweck, Ziel und Ethik des Menschen heraus.“ (Enxing in diesem Heft, S. 19). Nach Enxings Vortrag stellte sich mir die Frage: Gibt es überhaupt einen adäquaten pastoraltheologischen Diskurs an den theologischen Fakultäten und Instituten zu Klimakatastrophe und großer Transformation, auch was das oft beschworene „Menschenbild“ angeht? Gibt es eine ausreichend post- und dekoloniale Debatte über die globalen Zusammenhänge und Herausforderungen, wie sie sich wesentlich aus den Klimaveränderungen ergeben? Einerseits darf man wohl bei engagierten Christ*innen einen Vorsprung an Problembewusstsein und Kontextwissen vermuten.²² Andererseits sollte akademische Praktische Theologie den notwendigen Klimaaktivismus auch nicht einfach nur abbilden, sondern die Ressourcen des Christentums dafür auf neue Weise zur Verfügung stellen, so ja auch die Kongressprogrammatische. Das wird aber nur gelingen, wenn es zu Musterunterbrechungen in den eigenen anthropozentrisch-pastoraltheologischen Routinen kommt. Denn, so Enxing: „Wieso sollte man mit dem gleichen Verständnis, der gleichen Lehre und dem

¹⁷ Harald Welzer, *Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand*, Frankfurt u. a. 2013.

¹⁸ Frank Adloff, *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*, Hamburg (Nautilus Flugschrift), 2018.

¹⁹ Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 18) 64f.

²⁰ Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 18) 65.

²¹ Vgl. Catherine Keller, *Political Theology on Edge: Ruptures of Justice and Belief in the Anthropocene*, New York 2021.

²² Vgl. mein Interview mit Julia Lis: *Fürs Klima ins Gefängnis?*, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 10. Februar 2020, <https://www.feinschwarz.net/fuers-klima-ins-gefaengnis-datteln-4/> (Stand: 9.2.2022).

seit Jahrtausenden unverändert verbreiteten Auftrag des Menschen („Bemächtigt euch der Erde“, Gen 1,28) ein Umdenken auf praktischer Ebene evozieren können?“²³.

2. Anthro-Dezentrierungen²⁴: Wie sich Praktische Theologie im Anthropozän verändern muss

2.1 Das epochal Neue des Anthropozän

Der Begriff Anthropozän bezeichnet „die Einsicht, dass der Mensch tiefgreifend und im globalen Maßstab die Ökologie des Planeten verändert“²⁵. Seit der Erfindung des Feuers und der Sesshaftigkeit, seit der Industrialisierung samt Verfeuerung fossiler Brennstoffe, seit der global nachweisbaren Freisetzung atomarer Radioaktivität, seit der Entdeckung von Mikroplastik im pazifischen Mariannengaben (die Definitionen sind hier verschieden), ist der Mensch zum geologischen Faktor geworden. Ikonographisch eindrucksvoll sind die Bilder der „*Great Acceleration*“: im Zeitraum von 1750 bis 2000 geht die Verlaufskurve geowirksamer Aktivitäten des Menschen um das Jahr 1950 exponentiell nach oben: Bevölkerung, Treibhausgasemissionen, Tourismus, Verlust an Regenwald, Verschwinden biologischer Arten, etc.²⁶ Alle Indikatoren weisen darauf hin, dass die ca. 12.000 Jahre anhaltende Epoche des Holozän, das mit ungewöhnlich stabilen Umweltbedingungen die Entstehung menschlicher Zivilisationen erst möglich gemacht hat, zu Ende geht.

Der Atmosphärenchemiker Paul J. Crutzen und der Biologe Eugene Stoermer haben das anbrechende neue Erdzeitalter beim Treffen des „International Geosphere-Biosphere Programm“ im Jahr 2000 „Anthropozän“ genannt. Seit 2009 erforscht eine „Anthropocene Working Group“ um den Geologen Jan Zalasiewicz intensiv diesen Umbruch, der sich immer mehr zu einer interdisziplinär diskutierten Gegenwartsdiagnose entwickelt²⁷, allerdings mit verschiedenen und teilweise widersprüchlichen Narrativen.²⁸ *Katastrophen-* und *Gerichtsdiskurse* warnen vor der Auslöschung des zivilisierten Lebens auf der Erde, um die Verursacher im globalen Norden zum Umdenken zu bringen (Extinction Rebellion/Letzte Generation). Das *(bio-)technologische Narrativ* dagegen hofft die Probleme mittels Geoengineering, Kapitalismus und Technologie-

²³ Julia Enxing, Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt, in: Herder Korrespondenz 74 (2020) 3, 24–26, hier 25.

²⁴ Den Titel leihe ich mir von Andreas Krebs: Andreas Krebs, Anthro-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: Ökumenische Rundschau 70 (2021) 3, 270–286.

²⁵ Hannes Bergthaller – Eva Horn, Anthropozän zur Einführung, Hamburg³2022, 9.

²⁶ Bergthaller – Horn, Anthropozän zur Einführung (s. Anm. 26) 28–29.

²⁷ Bergthaller – Horn, Anthropozän zur Einführung (s. Anm. 26) 12.

²⁸ Vergleiche zum Folgenden Gabriele Dürbeck, Das Anthropozän erzählen. Fünf Narrative, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 18.5.2018, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/269298/das-anthropozan-erzaehlen-fuenf-narrative/> (Stand: 30.8.2022).

fortschritt lösen zu können: Helden wie Elon Musk führten die Welt in ein grünes „good anthropocene“. Das Narrativ einer „großen Transformation“ setzt auf einen kapitalismuskritischen Kulturwandel, der die planetaren Grenzen beachtet und demokratische, zivilgesellschaftliche Kräfte für eine ökosoziale Modernisierung mobilisiert (Fridays for Future). Das verbindet sich gegenwärtig mit einem *Interdependenz-Narrativ*, das die anthropozentrische Trennung von Natur und Kultur zugunsten gegenseitiger Abhängigkeitsverhältnisse verschiedener Spezies überwinden will. Dürbeck schreibt, Letzteres beinhalte „einen Selbsterkenntnis-Plot und die Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit von Mensch und Natur; damit verhält es sich reflexiv zu den anderen Anthropozän-Narrativen“²⁹. Ich werde aus praktisch-theologischer Perspektive vor allem an die beiden letzten Diskurse anknüpfen.

Horn und Bergthaller formulieren die Herausforderungen, die auch theologisch gelten. „Zum Epochenbewusstsein des Anthropozän gehört, dass viele der [pastoraltheologischen, M.S.] Kategorien obsolet werden, in denen das Verhältnis zwischen Mensch und ökologischer Umwelt gefasst wurde: ‚Nachhaltigkeit‘ oder ‚Umweltschutz‘ waren politische Teilprobleme, die man getrost nachrangig behandeln konnte. Das Anthropozän fordert dagegen eine Neuordnung fundamentaler Begrifflichkeiten: Was ist Natur, wenn wir sie als wesentlich vom Menschen beeinflusst denken müssen? [...] Was ist der Mensch, wenn man ihn als eine Spezies betrachtet, die das gesamte Erdsystem fundamental verändert?“³⁰. Mit einer neuen Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ verändern sich nach Kant auch die anderen drei Existenzfragen: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?

Von Kant her fällt der Klimawandel in die Zuständigkeit menschlicher Handlungsmacht, also humaner Ethik und ihrer verschiedenen, konkurrierenden Ansätze auf dem Weg zum Ziel, CO₂-Emissionen zu reduzieren. Dipesh Chakrabarty hat jüngst die dahinterliegende kategoriale Trennung von Natur und Kultur anhand von Kants Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte“ und dessen Deutung der biblischen Schöpfungserzählung rekonstruiert. Dort heißt es: „Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“³¹. Zum Glück hat Gott den Menschen mit Vernunft ausgestattet, die ihm doch noch sittliches Handeln und moralischen Fortschritt unabhängig von der Natur ermöglicht. Während bei Kant die natürlichen Lebensgrundlagen jedoch stabil und selbstverständlich waren, so beobachtet Chakrabarty Kants Linie weiter, „möchten wir, dass unser moralisches Leben auch unser natürliches Leben, wenn nicht sogar die natürlichen Leben aller nichtmenschlichen Wesen in die Hand nimmt. Die biblische Frage menschlicher Herrschaft hat heute die Gestalt säkularer Fragen nach menschlicher Patenschaft und Verantwortung für den

²⁹ Dürbeck, Das Anthropozän erzählen (s. Anm. 29).

³⁰ Bergthaller – Horn, Anthropozän zur Einführung (s. Anm. 26) 13.

³¹ Chakrabarty, Das Klima der Geschichte (s. Anm. 6) 247.

Planeten angenommen“³². Eine solche advokatorische Ethik findet er auch in „Laudato si’“. Dort wird zwar endlich ökologische und soziale Gerechtigkeit global zusammengedacht (Schrei der Erde, Schrei der Armen), allerdings liege im Verantwortungs- und Sorge-Narrativ die Gefahr eines ökologischen Paternalismus, wenn der Mensch auf anthropozentrische Weise allen anderen Geschöpfen gegenüber die Rolle (endlich) vernünftiger Eltern einnehme. Das könne nur schwer gelingen: „Wir kennen nicht einmal alle Arten, die durch unser Handeln stark beeinflusst werden; oftmals finden wir erst nachträglich heraus, um welche es sich gehandelt hat.“³³ Die entscheidende Frage für die Geistes- und Humanwissenschaften sei deshalb: Können sie „ihren alt-ehrwürdigen und tiefsitzenden Anthropomorphismus überwinden und lernen, die menschliche Welt auch von einem nichtmenschlichen Standpunkt aus zu betrachten?“³⁴. Wer Thomas Nagels „What is it like to be a bat“ im Kopf hat, wird kategorisch ausschließen, was vom Anthropozän her notwendig scheint. Zwar kann man mit Nagel seine menschliche Perspektive nicht verlassen, aber doch die relationale Verbundenheit zur gleichberechtigten Sicht anderer Wesen besser kennenlernen.³⁵

Deshalb switcht Chakrabarty von Kant zu Bruno Latours Weitblick. Latour entwickelt seit den Laborstudien in den 1980er-Jahren eine „symmetrische Anthropologie“, die auch nicht-menschlichen Wesen Handlungsmacht zuspricht, Pasteurs Milchsäure-Mikroben ebenso wie Laborinstrumenten oder Straßenschwellen. Mit „Kampf um Gaia“ und dem „Terrestrischen Manifest“ gehört er zusammen mit Donna Haraway, Philippe Descola, Karen Barad oder Rosi Braidotti zu den wichtigen Impulsgebern einer Transformation von Denken und Handeln, die den Klimawandel nicht nur als moralischen Appell versteht, sondern als Musterunterbrechung im intellektuellen Mindset der Gegenwart.³⁶ Die kategoriale Unterscheidung von Natur (als durch Gesetze festgelegt) und Kultur (als Ergebnis menschlicher Entscheidungsfreiheit) kommt an ihre Grenzen, wenn Naturkatastrophen nicht mehr ohne menschlichen Einfluss analysiert werden können. Gleiches gilt für die Vorstellung von Geschichte, weil die Geschichte der Zivilisation mit der Tiefengeschichte paläologischer Erdzeitalter und Klimazyklen zusammenhängt: „Die miteinander zusammenhängenden Geschichten der Evolution dieses Planeten, seines Klimas und seines Lebens können aus einer anthropozentrischen Sicht nicht erzählt werden“³⁷ und es fällt uns schwer, hier neu und anders zu denken.

Die Epochenzäsur des Anthropozän hat damit auch entscheidende Auswirkungen auf die Bedeutung theologischer Kategorien. Die scholastische Unterscheidung etwa zwischen „malum physicum“, als menschenunabhängiges und nur auf Gott als Schöpfer

³² Chakrabarty, Das Klima der Geschichte (s. Anm. 6) 250.

³³ Chakrabarty, Das Klima der Geschichte (s. Anm. 6) 252.

³⁴ Chakrabarty, Das Klima der Geschichte (s. Anm. 6) 254.

³⁵ Krebs, Anthro-po-Dezentrierungen (s. Anm. 25) 282.

³⁶ Bogner et al., Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft (s. Anm. 3).

³⁷ Chakrabarty, Das Klima der Geschichte (s. Anm. 6) 258.

(Theodizee) zurechenbares Übel, und „malum morale“, als Schuld menschlicher Freiheit, verliert ihre Deutungskraft. Vom Anthropozän auszugehen bedeutet, im Bereich der Natur konstitutiv mit dem Faktor Mensch zu rechnen (menschengemachter Klimawandel) und im Bereich des Menschen konstitutiv mit dessen nicht-menschlichen Voraussetzungen und Verbindungen zu Mikroben, Pflanzen, Tieren, Atmosphären, etc. Um theologisch weiter vom „malum physicum“ sprechen zu können, müssten die mittlerweile geowissenschaftlich nachweisbaren menschlichen Einflüsse auf „die Natur“ alle eingeklammert werden, sonst erklärt die Unterscheidung nichts mehr. Es kommt deshalb zu Diskrepanzen zwischen moderner Theologie und den Umbrüchen des Anthropozän.³⁸ Der menschengemachte Klimawandel zerstört nicht nur die natürlichen Lebensgrundlagen, sondern bedeutet zugleich einen „theoretischen Klimawandel“³⁹ zentraler christlicher Konzepte über den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch.⁴⁰

2.2 Musterunterbrechung Anthro-Dezentrierung

Die Klimakrise erfordert eine Weiterentwicklung der anthropologischen Wende. Mit „Laudato si“ ist es lehramtliche Theologie geworden, dass der biblische Schöpfungsauftrag kein einseitiges Herrschaftsverhältnis des Menschen über Tiere und Pflanzen, Wasser und Erde begründet. An dessen Stelle tritt ethisch und theologisch ein Sorgediskurs als „verantwortlicher Verwalter“ (LS Nr. 116), was heute auch als Stewardship bezeichnet wird. Wie wir gesehen haben, bleibt dieser Ansatz zu menschenbezogen und damit weiter Teil des Problems.⁴¹ Womöglich spiegelt sich sogar in ökologischer Theologie noch die christliche Pastormacht, also Sorge immer an (göttlich beauftragte) menschliche Kontrolle zu binden, nun eben gegenüber der Schöpfung. Julia Enxing schreibt treffend: „Wenn der Herrscher zum Hirten oder zum Steward mutiert, ist damit noch lange kein Umdenken erreicht. Würde Schöpfungstheologie nicht den

³⁸ Ganz ähnlich beobachtet Gregor Taxacher diesen Punkt bei Magnus Striets insgesamt lesenswertem Buch zur Corona-Pandemie. Striet subsumiere SARS-CoV-2 unter das malum physicum (Seuchen und Naturkatastrophen) und klammere menschliche Einflüsse wie Überbevölkerung, Klimawandel, Zoonosen oder Mobilität als sekundär ein. „Damit ignoriert er, dass Sozialwissenschaftler*innen und Ökolog*innen fern der Theologie gerade diesen Dualismus von Natur und Gesellschaft nicht nur für die Analyse der Gegenwartskrisen einschließlich der Pandemie für unzureichend, sondern gleichzeitig für eine der geistlichen Ursachen unserer Zeit halten.“ Gregor Taxacher, *Theologie in Krisenzeiten*, in: *Concilium* 58 (2022) 2, 240–245, hier 241.

³⁹ So schreibt es Claire Colebrook für alle Geistes- und Humanwissenschaften, zitiert nach Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a.M. 2014, 86.

⁴⁰ Thomas Ruster, 2021, *das Transformationsjahr*, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 7.1.2022, <https://www.feinschwarz.net/2021-das-transformationsjahr/> (Stand: 30.8.2022).

⁴¹ Nach „Laudato si“ begründet „das christliche Denken einen besonderen Wert des Menschen gegenüber anderen Geschöpfen“ (Nr. 119), weshalb vor einem „Biozentrismus“ gewarnt wird (Nr. 118). Kurz: Die Hierarchien bleiben intakt, sie sollen nur zum Wohl aller besser, also weniger kapitalistisch und technokratisch, funktionieren.

Menschen, sondern die Erde, d. h. die gesamte Schöpfung, in den Mittelpunkt stellen, so hätte die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre ethische Priorität.“⁴² Hier ist der von Chakrabarty analysierte Switch von Kant zu Latour von Bedeutung. Die anthropozentrische Natur/Kultur-Unterscheidung wie auch noch das sorgende Stewardship-Modell verortet den Menschen als ein Gegenüber (Kultur) der Schöpfung (Natur). Damit bleibt es „bei der verhängnisvollen Vorstellung vom Menschen als dem ganz Anderen der Schöpfung. Die Auffassung vom Menschen als *Gegenüber* zur Schöpfung muss deshalb dekonstruiert werden“⁴³.

Die These lautet: *Um einen für Menschen bewohnbaren Planeten zu bewahren, darf Theologie erkenntnistheoretisch nicht mehr allein vom Menschen ausgehen, sondern von der Verbundenheit aller unterschiedlichen Wesen.* Um der neuen Rolle des Menschen im Anthropozän gerecht zu werden, braucht es auch in der Theologie einen *nachhumanistischen Diskurs*.⁴⁴ Ich frage mich, was es heißt, Umwelt und Natur auf heute angemessene Weise in mein Denken und in wissenschaftliche Theologie einzu-beziehen. Und ich werde immer unsicherer, ob der Ansatz bei Jesus und der Christologie hier die erste Adresse ist. Was sich in Christus offenbart, so eine erste Vermutung, ist die schöpfungstheologische Weite des Gottes Jesu (wie sie Franz von Assisi im Sonnengesang besingt).

Was würde es z. B. bedeuten, Christian Bauers Vorschlag „einer klimatologisch zuge-spitzten Christologie des Mitleidens Gottes mit seiner Schöpfung“⁴⁵ so ernst zu nehmen, dass er über diese „christologische Grundoption“⁴⁶ hinausgeht und eine Sprache sucht, um die Verbindungen von Menschlichem, Nichtmenschlichem und den Spuren Gottes ins Zentrum zu stellen? Eine solche Suchbewegung de-zentriert womöglich auch die Inkarnation und läuft nicht mehr unbedingt auf eine holistische, kosmisch-metaphorische Christologie hinaus (wie bei Teilhard de Chardin). *Die Reihenfolge von Christologie und Schöpfungstheologie könnte auch umgedreht werden:* Erst eine planetar erneuerte Schöpfungstheologie schiebt die Christologie dann für die Klimakrise womöglich ins richtige Fach.

⁴² Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän (s. Anm. 11) 168.

⁴³ Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän (s. Anm. 11) 167. Andere Positionen sehen in einer Dezentrierung des Menschen die Gefahr, damit nur neue Gründe für menschliche Verantwortungslosigkeit zu liefern: „Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt“ (LS Nr. 118).

⁴⁴ Vgl. dazu auch in einem Bereich einer Theologie der digitalen Technologien Michael Schüßler, Latours hybride Schöpfungen. Transformation einer Theologie der Digitalität, in: Daniel Bogner – Michael Schüßler – Christian Bauer (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft*, Bielefeld 2021, 182–184.

⁴⁵ Christian Bauer, *Theologie der Erde? Umrisse einer terrestrischen Rede von Gott*, in: Daniel Bogner – Michael Schüßler – Christian Bauer (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft*, Bielefeld 2021, 115–160, 148.

⁴⁶ Bauer, *Theologie der Erde* (s. Anm. 47), 149.

Ähnlich wie Julia Enxing umreißt der alt-katholische Theologe Andreas Krebs unter dem Titel „Anthropo-Dezentrierungen“ den Horizont für eine Theologie des „Miteinander-Zurechtkommens im Anthropozän“⁴⁷. Er verweist auf eine Stelle bei Kohelet („Die Menschen haben keinen Vorrang vor den Tieren. Denn alles ist häwäl – alles vergeht“) und erkennt darin einen biblischen Animismus als „nüchterne Anerkennung einer artenübergreifenden, mitatmenden und mit-sterbenden Solidarität“⁴⁸. Liest man wie er Donna Haraway oder auch Anna Lowenhaupt Tsings Arbeit zu den Matsutake-Pilzen⁴⁹ ist klar, es geht weder um esoterische Naturromantik noch um eine zwanghafte Vermenschlichung alles Lebendigen, sondern um Sensibilität für die verbindenden Relationen des Menschen zu allen anderen Wesen. Die Alternative zum Anthropozentrismus ist dann kein Theozentrismus, bei dem einfach die „Herr“schaftsphantasien nach oben ins Absolute verschoben, aber nicht verändert würden. Vielmehr stelle die kenotische Entäußerung Gottes in der Menschwerdung den Glauben selbst auf eine herrschaftskritische De-Zentrierung und Relationierung um. Und die müsse in schöpfungstheologischer Weise planetar verstanden werden: „In dieser Fleischlichkeit ist Gott zugleich mehr als menschlich – nämlich auch tierisch, sogar pflanzlich, ganz und gar materiell. [...] Vielleicht wird Gott gerade heute verwundbares, schmerzempfindliches, sterbliches *Fleisch*, um die Verheerungen der anthropozentrischen Herrschaft, die auch mit ihrem, mit seinem Namen verknüpft ist, selbst zu erleiden – und damit uns wie sich selbst neue Möglichkeiten aufzuschließen, die in bislang ungeahnte Horizonte weisen.“⁵⁰

Untrennbar verbunden damit sind weitere Musterunterbrechungen, weil „der Anthropozentrismus zugleich ein Sexismus ist, denn ‚Mensch‘ ist primär Mann, und ein Rassismus, denn ‚Mensch‘ ist primär weiß, und ein Kolonialismus, denn ‚Mensch‘ ist primär, wer die westlich-kapitalistische Kultur besitzt. Unleugbar ist die enge Verwobenheit dieses Anthropozentrismus mit dem Christentum“⁵¹. Ich kann hier nur noch einen Aspekt herausgreifen.

2.3 Musterunterbrechung ökologisch-queere Patriarchatskritik

Auf der internationalen Ebene staatsvertraglicher Abkommen sind seit 2012 gender-responsive Standards üblich. Genderbezogene Schemata prägen nicht nur die Ursachen des Klimawandels, sondern auch die Lastenverteilung bei Hitzewellen, Dürren oder Flutkatastrophen. Eine wichtige Rolle spielen hier kulturelle Zuschreibungen, etwa von Weiblichkeit auf eine sorgende, häuslich-familiäre Rolle, sowie von Männlich-

⁴⁷ Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen* (s. Anm. 25).

⁴⁸ Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen* (s. Anm. 25) 281.

⁴⁹ Anna Lowenhaupt Tsing, *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, Berlin ⁵2019.

⁵⁰ Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen* (s. Anm. 25) 286.

⁵¹ Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen* (s. Anm. 25) 275.

keit auf eine Dominanz- und Erwerbsarbeitsrolle. In den Klimaabkommen werden aber nicht nur ökologische Fragen mit Geschlechterungleichheiten zwischen Frauen und Männern kritisch verbunden (gender-sensibel), sondern auch Strategien zu deren Überwinden angezielt (gender-responsiv).⁵²

Aus der Perspektive theologischer Genderforschung kann man „Laudato si“ aber leider nicht als Orientierung für die pastorale Praxis empfehlen. Das gemeinsame Haus der „schönen Mutter“ Erde (LS Nr. 1) wird entlang patriarchaler Familienstereotype sprachlich bebildet. So bestehe die beste Relativierung des menschlichen Überlegenheitsanspruchs ausgerechnet darin, „ihm wieder die Figur eines Vaters vor Augen zu stellen, der Schöpfer und einziger Eigentümer der Welt ist“ (LS Nr. 75). Anges M. Brazal schreibt in ihrer postkolonial-philippinischen, ökofeministischen Kritik an „Laudato si“: „Without a critique of patriarchy that thrives on a complementary view of gender roles as fixed, with men as the primary breadwinners and women as the primary care-takers, our discourse will simply maintain the current division of care labor in the family and in society.“⁵³ Es fehlt nicht nur eine kritische Gendersensibilität in der ökologisch-theologischen Sprache. Die Begriffe Natur oder Humanökologie werden beiläufig und in naturrechtlicher Argumentation auch immer wieder mit der binären, essentialistischen Geschlechteranthropologie des Lehramts verbunden. Im Abschnitt zur Krise des Anthropozentrismus heißt es unvermittelt, es sei „die Verteidigung der Natur auch nicht mit der Rechtfertigung der Abtreibung vereinbar [...], selbst wenn seine Geburt Grund für Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten sein sollte“ (LS Nr. 120). Und „wahrhaftige Humanökologie“ bestehe in der „Wertschätzung des eigenen Körpers in seiner Weiblichkeit und Männlichkeit“, während es nicht gesund sei, „den Unterschied zwischen den Geschlechtern auszulöschen [...]“ (LS Nr. 155).

Papst Franziskus hat sich bei „Laudato si“ zwar von Leonardo Boff beraten lassen, aber die patriarchatskritische Perspektive von Frauen (und wenigen Männern), wie sie ökofeministische Befreiungstheologien seit Jahren entwickeln, bleibt ausgespart.⁵⁴ Um das reflektieren zu können, dafür lohnt sich die Erinnerung an die feministisch-

⁵² Vgl. Alber, Gotelind u. a., Geschlechtergerechtigkeit und Klimapolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 18.5. 2018, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/269306/geschlechtergerechtigkeit-und-klimapolitik/> (Stand: 1.9.2022).

⁵³ Anges M. Brazal, Ethics of Care in Laudato Si: A postcolonial ecofeminist Critique, in: Feminist Theology 29 (2021), 220–233, hier 226–227.

⁵⁴ Vgl. Ivonne Gebara, Woman’s Suffering, Climate Injustice, God, and Pope Francis Theology: Some insights from Brasil, in: Grace Ji-Sun Kim – Hilda P. Koster (Hg.), Planetary Solidarity. Global Woman’s Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis 2017, 67–79. Auch Christian Bauer bezieht sich in seiner Genealogie „erdverbundener Theologie“ auf die „[G]roßen Theologen (leider kaum Frauen) des 20. Jahrhunderts“ (Bauer, Theologie der Erde [s. Anm. 47], 124) und man müsste zumindest ergänzen, dass Dorothee Sölle und Luise Schottroff in den 1990ern mit ökofeministischen Texten „den Himmel erden“ wollten. Vgl. Dorothee Sölle – Luise Schottroff, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München ²1996.

geschlechtersensiblen Wurzeln ökologischer Theologie.⁵⁵ Frühe ökofeministische Theologien betonten im Stil des Differenzfeminismus tatsächlich die Besonderheit weiblicher Naturverbindungen und entsprechender christlicher (Sprach)Bilder (Mutter Erde liegt in Wehen), was dann in der Rezeption sozialkonstruktivistischer und post-strukturalistischer Ansätze zur emanzipatorischen Dekonstruktion von stereotypen Dualismen überhaupt geführt hat.⁵⁶ Deshalb haben „Feministinnen Ängste gegenüber radikalen Denkmöglichkeiten abgebaut, die der traditionellen Theologie bei der Beantwortung der ökologischen Herausforderung im Wege stehen: etwa die Angst vor dem Pan[en]theismus, vor der Enthierarchisierung von Theologie und Kirche, vor der Infragestellung des Gedankens der Allmacht Gottes u. a.“⁵⁷.

Wenn aktuell Theolog*innen wie Laura Meemann eine queere Theologie der Schöpfung andenken, dann bekommt religiöse Gendersensibilität ökotheologische Relevanz. Traditionell wird Genesis 1 ja als ein trennscharf binäres Unterscheidungs-geschehen gelesen: Gott trennt Licht und Finsternis, Land und Meer, Mann und Frau. Meemann bringt nun die offenbar mitgeschaffenen Zwischen- und Verbindungsbereiche ins Spiel:⁵⁸ „Gott schafft also Licht in die Finsternis hinein und somit kann gesagt werden, dass er*sie ebenso alles ‚dazwischen‘ erschafft“⁵⁹, also die Dämmerung und das Morgengrauen, zwischen Land und Meer die Marschlande oder Mangroven und auch zwischen Mann und Frau öffnet sich zwischen der Fortpflanzungs-Polarität ein Kontinuum verschiedener Abstufungen der Geschlechter.

Das Ausblenden des machtvollen Genderbias bei Ursachen und Folgen der Klimakatastrophe verschleiert jedenfalls wirkmächtige patriarchale Muster und konterkariert damit Franziskus' eigene Diagnose, es werde „keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen“ (LS Nr. 118). Denn es gibt keine ökologische Gerechtigkeit und Rettung von Biodiversität ohne Gendergerechtigkeit und Respekt vor der Vielfalt der Geschlechter und Sexualitäten.

⁵⁵ Rosi Braidotti, *Posthuman Feminism*, Cambridge 2021; vgl. für die Theologie: Grace Ji-Sun Kim – Hilda P. Koster (Hg.), *Planetary Solidarity. Global Woman's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis 2017, sowie Mercedes L. García Bachmann, *Feministische und ökofeministische Theologien. Notwendige Voraussetzungen für ein Nachdenken über die Bewahrung der Schöpfung*, in: *Concilium* 58 (2022) 3, 355–359.

⁵⁶ Vgl. als Überblick Ann Jeffers, *Ökofeminismus. Über die Ausbeutung von Frau und Natur*, in: Anna-Katharina Höpflinger – Ann Jeffers – Daria Pezzoli-Oligati (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen 2021.

⁵⁷ Elisabeth Gössmann, *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, vgl. außerdem García Bachmann, *Feministische und ökofeministische Theologien* (s. Anm. 55).

⁵⁸ Das erinnert an Latours Ethnographien, wie etwa in Brasilien ein Forschungsteam die scheinbar trennscharfe Schnittstelle von Regenwald und Savanne untersucht und dabei eine nur im Boden ablesbare unscharfe Übergangszone entdeckt, vgl. Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 36–95.

⁵⁹ Laura Meemann, *Mensch ist viele Geschlechter**, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 8.6.2020, <https://www.feinschwarz.net/mensch-ist-viele-geschlechter/> (Stand: 29.8.2022).

3. Ausblick: Staying with the trouble

Die Theologie ist mit all dem weder allein noch auf verlorenem Posten. Es gibt immer mehr Denkansätze, die von hybriden Verbindungen ausgehen, von Verflechtungen, Netzwerken und Dynamiken, in denen Menschen wie auch nicht-menschlichen Akteuren Handlungsmacht (Agency) zugesprochen wird. Donna Haraway schreibt in „Staying with the trouble“: „Wir alle auf Terra leben in unruhigen Zeiten, in aufgewirbelten Zeiten, in trüben und verstörenden Zeiten. [...] Die Aufgabe besteht darin, sich entlang erfinderischer Verbindungslinien verwandt zu machen und eine Praxis des Lernens zu entwickeln, die es uns ermöglicht, in einer dichten Gegenwart und miteinander gut zu leben und zu sterben.“⁶⁰ Nicht nur der Mensch allein ist Ebenbild Gottes (ohne selbst Gott zu sein), die ganze Schöpfung ist es. Nötig wird die Weiterentwicklung der modernen anthropologischen Wende zu einer kommenden umfassenderen, planetaren Schöpfungstheologie. Die wird nicht mehr als göttlich-kausale Ordnungstheorie und nicht mehr anthropozentrisch gedacht werden dürfen. Man kann im Anthropozän jedenfalls nicht mehr an den Gott Jesu glauben ohne „die Ruine zu erkunden, zu der unsere Heimat geworden ist“⁶¹. Das hat mich der Kongress gelehrt.

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät /Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de

⁶⁰ Donna J. Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt a. M. 2018, 9.

⁶¹ Lowenhaupt Tsing, *Der Pilz am Ende* (s. Anm. 51) 16.

Buen vivir – gut leben oder weiter so wie bisher? Eine Zwischenbilanz

Abstract

Das Kongressthema Nachhaltigkeit befindet sich im Spannungsfeld zwischen höchster weltgesellschaftlicher Dringlichkeit und der Tatsache, dass diese in Kultur wie Theologie weitgehend ausgeblendet wird. Der Beitrag will anregen, das Thema in der Pastoraltheologie zentral anzugehen, und bietet erste Ansatzpunkte mit den Stichworten: Metamorphosen, Post-Wachstums-Ökonomie, Große Transformation, Hoffnung auf einen allmächtigen Gott, Freiheit und Umkehr, Freude und Muße.

The theme of the Congress – sustainability – is situated in the interplay between the highest level of urgency in world society and the fact that this is largely being ignored in modern culture and theology. This contribution suggests a central approach to the topic in pastoral theology and offers helpful first steps using the keywords metamorphoses, postgrowth economy, the great transformation, hope in an almighty God, freedom and conversion, joy and leisure.

Der Kongress 2021 war ein Novum. Erstmals hat sich die Pastoraltheologie mit den Fragen der Ökologie, primär des besorgniserregenden globalen Klimawandels beschäftigt. Das thematische Spektrum war breit, das Feld der Gäste beeindruckend. Das eigene „gute Leben“ im Sinne der Nachhaltigkeit wurde zum einen dadurch symbolisiert, dass ausschließlich vegetarische Gerichte angeboten wurden und zum anderen der CO₂-Fußabdruck der Konferenz betrachtet wurde – wobei die Berechnungsgrundlage des ADAC die Problematik der Mobilität deutlich kleinrechnet und so die Gewissen der mit Auto Angereisten versöhnlich schonte.

Im Mittelpunkt der Tagung stand die soziologische und naturwissenschaftliche Analyse der Problematik sowie praktische Aktionen – von Fridays for Future bis zum Bischofshonig vom Bienenstock auf dem Dach des Ordinariats. Es wurde auch sichtbar, welche kirchlichen Anstrengungen mancherorts für eine Gemeinwohl-Ökonomie in der eigenen Betriebswirtschaft unternommen werden; auch wo es hakt und wie deutlich die Ungleichzeitigkeit von Bewusstsein und Bereitschaft zu Veränderungen ist. Ein durchgängiges Problemfeld scheint die Frage zu sein: Was hat das mit Kirche und Pastoral zu tun? Sind das nicht eher Themen der Wirtschaftsethik und der Betriebsorganisation?

Genau diese Ebene der (Praktischen) Theologie scheint mir auch auf unserem Kongress zu kurz gekommen zu sein. Haben wir nicht wieder primär zum Krisenbewusstsein gearbeitet; zugegeben mit oft eindrücklichen Vorträgen und Akteur:innen? Gibt es nicht schon genug dramatische Analysen, ja sogar sehr gute Arbeitshilfen der DBK zu Klimawandel und Verlust der Biodiversität (ein Thema, das sowohl in der öffentli-

chen Debatte wie auf unserem Kongress nur am Rande auftaucht)? Kranken nicht die globale wie die deutsche Entwicklung vor allem daran, dass man nur sehr schwer zu gemeinsamen Zielen und Vereinbarungen kommt, die aber von allen Seiten dafür umso leichter nicht eingehalten und nötige Maßnahmen auf später verschoben werden? Ist der Fokus des „Buen vivir“ vielleicht gerade deshalb problematisch, weil er suggeriert, dass wir mit Freude und Genuss nur ein wenig an einigen Stellschrauben drehen müssen und alles wird gut?

Zumindest ist das Thema des Überlebens der Menschheit angesichts globaler ökosozialer Krisen in unserer Community (noch) nicht angekommen. Zwar gibt es vereinzelte Stimmen, zuvorderst ist aus unserem Kreis Karl Bopp zu nennen, die die Schöpfungstheologie stark machen. Damit werden wir aber der gravierenden Bedeutung dieses Themas bei Weitem nicht gerecht – was übrigens weitgehend für die gesamte Theologie gilt.¹ Wir haben schließlich genug andere Themen, die uns beschäftigen. Und mit denen wir leichter umgehen können? Die uns Handlungsfähigkeit suggerieren? Wo unsere bisherigen Denk- und Vorgehensweisen (noch) funktionieren?

Fragen über Fragen. Nachstehend möchte ich einige Fragmente meines Überlegens zum Thema präsentieren. Ohne Anspruch, damit einen schlüssigen Argumentationsbogen aufbauen zu können. Ohne ein Angebot realistisch funktionaler Lösungen. Zumindest jedoch mit einer Aufbruchperspektive.

Papst Franziskus – ein prophetischer Mahner

Der erste Papst in der Kirchengeschichte, der seinen Namen vom heiligen Franz von Assisi ableitet, welcher kirchlich (neben einigen Frauen, wie etwa Hildegard von Bingen) für eine spirituell-ökologische Perspektive steht, hat damit sein Pontifikat explizit in den Themenbereich einer öko-sozialen Theologie und Kirchenpraxis gestellt. Er hat mit seiner Programm-Enzyklika „Evangelii Gaudium“ sofort deutlich gemacht, dass es ihm nicht um eine saure Moral, sondern um die Freude des Evangeliums, also das „buon vivir“ geht. Zugleich hat er mit dem Diktum „Diese Wirtschaft tötet“ (EG 203) internationales Aufsehen erregt und viel Zustimmung auch aus Teilen der Wirtschaftswissenschaften erhalten. Er hat zeitgerecht zum Pariser Klimagipfel 2015 seine ökologische Programmschrift „Laudato si“ veröffentlicht. Darin wird zumindest dreierlei deutlich:

- Gemäß der dringlichen Appelle der Wissenschaft ist die ökologische Krise eine, die nach gut 50 Jahren gesellschaftlicher Debatte nun um den Preis des Überlebens der Menschheit höchste Wichtigkeit und Dringlichkeit hat.

¹ Als *mea culpa* muss ich anmerken, dass mir das Thema zwar seit Jahrzehnten unter den Nägeln brennt, ich mich aber bislang auch gescheut habe, dazu zu publizieren.

- Es geht dabei keineswegs um eine romantische Perspektive, wie sie im Sonnengesang anklingen mag, ein feines Thema für schöne Stunden, ein *nice to have*, wenn wir nichts Wichtigeres vorhaben, eine Kür für speziell Interessierte. Die ökologische Frage ist ein Thema unseres Verhältnisses zur Schöpfung und zu Gott, unserem Schöpfer, und daher zuinnerst glaubensrelevant. Sie zu vernachlässigen, ist eine Sünde (LS 8).
- Die ökologische Problematik ist zuinnerst mit der Frage der Armen verbunden. Diese zahlen den Preis zuerst: durch die Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen, durch die Ausbeutung ihres Lebensumfeldes und ihrer Arbeitskraft, durch fehlende Möglichkeiten, sich den dramatischen Folgen ökologischer Katastrophen zu entziehen. Wir Wohlhabenden haben den Schaden verursacht und tun dies weiterhin. Wir sind es, die zur Umkehr verpflichtet sind.

In seiner großen Sozialzyklika „Fratelli tutti“ entfaltet der Papst dies umfassend in alle Bereiche der klassischen katholischen Soziallehre hinein. Seine Perspektive, wie es besser oder gut sein könnte, erläutert er im Rahmen der Amazonas-Synode in der Form eines Traums. Es ist ihm wohl bewusst, wie weit wir davon entfernt sind, dies zu verwirklichen, vielleicht sogar, dass dies aus unseren Kräften nicht machbar sein wird: „Ich träume von einem Amazonien, das für die Rechte der Ärmsten, der ursprünglichen (autochthonen) Völker, der Geringsten kämpft, wo ihre Stimme gehört und ihre Würde gefördert wird.

Ich träume von einem Amazonien, das seinen charakteristischen kulturellen Reichtum bewahrt, wo auf so unterschiedliche Weise die Schönheit der Menschheit erstrahlt.

Ich träume von einem Amazonien, das die überwältigende Schönheit der Natur, die sein Schmuck ist, eifersüchtig hütet, das überbordende Leben, das seine Flüsse und Wälder erfüllt.

Ich träume von christlichen Gemeinschaften, die in Amazonien sich dermaßen einzusetzen und Fleisch und Blut anzunehmen vermögen, dass sie der Kirche neue Gesichter mit amazonischen Zügen schenken.“ (Querida Amazonia 7)

Metamorphosen

Warum kommen wir in dieser Frage, die das Überleben der Menschheit betrifft, bei aller Wissenschaft, Politik und einigem guten Willen nicht wesentlich voran? Ulrich Beck hat dazu in seinen „Metamorphosen“ aus meiner Sicht stringente Überlegungen angestellt.² 30 Jahre nach seiner „Krisengesellschaft“ muss er feststellen, dass er die Welt nicht mehr versteht, sie nicht mehr auf den Begriff bringen kann. Er erklärt sich das wie folgt: Wir haben in der modernen Welt unzählige Prozesse in Gang gesetzt,

² Elisabeth Beck-Gernsheim – Frank Jakubzik, Die Metamorphose der Welt, Berlin 2017.

die unseren Vorstellungen und Möglichkeiten entsprachen. Ihre (oft unerwünschten) Nebenfolgen blieben angesichts der sichtbaren Erfolge unbeachtet. Nun sind wir aber in der Situation, dass uns diese Nebenfolgen in einer Weise einholen, mit der niemand gerechnet hat. Er verdeutlicht das an unterschiedlichen Beispielen.

- Von der Klasse zur Risikoklasse: Krisen und Katastrophen machen nicht vor Klassengrenzen halt und schaffen neue Klassen von Betroffenen z.B. einer Flutkatastrophe
- Neuordnung politischer Machtverhältnisse: Allzu oft ziehen das unsichtbare Kapital und seine Vertreter:innen die eigentlichen politischen Strippen, ungeachtet aller nationalen Grenzen, in denen die Politik jedoch weitgehend verortet ist
- Digitale Risiken: Funktionierende Institutionen versagen, weil sie durch Digitalität überfordert und unterlaufen werden.

Die Nebenfolgen haben also Prozesse in Gang gesetzt, mit denen niemand rechnen konnte. Und sie sind dergestalt, dass sie unsere eingeübten Wege der Politik, der Bürokratie, der Gesellschaftsgestaltung, ja selbst der Analyse außer Kraft setzen. Dieses Phänomen bezeichnet Beck als „Metamorphosen“: Das bislang Undenkbare wird plötzlich Realität und überfordert jene Strukturen und Mechanismen, die uns bisher halfen und auch weiter funktionieren. Sie erweisen sich nur nicht mehr als funktional.

Eine Konsequenz davon sind Überforderung und die Flucht in vorgeblich einfache Lösungen, wie sie Populist:innen aller Richtungen vorschlagen. Innerhalb selbstreferenzieller Blasen erscheinen das Leugnen des Klimawandels und allerhand Verschwörungstheorien plausibel; verbale und tätliche Gewalt vermitteln Machterfahrungen angesichts des erfahrenen Mangels an Selbstwirksamkeit.

Ulrich Beck konnte sein Buch nicht vollenden. Er starb mitten in Gesprächen über eine Vorfassung, die er mit seiner Frau beim Spaziergang führte, an einem Herzinfarkt. Elisabeth Beck-Gernsheim hat mit Kollegen das Buch publikationsfertig gemacht. Es endet ohne eine tröstliche oder hoffnungsvolle Perspektive.

Post-Wachstums-Ökonomie

Der Wirtschaftsanthropologe Jason Hickel hat 2022 den Titel „Weniger ist mehr“³ herausgebracht, der von der „Financial Times“ zum Buch des Jahres gekürt wurde. Es liest sich wie eine wissenschaftliche Erläuterung des zitierten Papstdiktums „Diese Wirtschaft tötet“. Als Historiker erschließt er die Mechanismen, die unserem ungebrochenen Fortschrittsparadigma zugrunde liegen. Es sind Logiken des sich ständig steigern müssenden Profits, der nur durch immer umfassendere Aneignung und Ausbeutung erzielt werden kann. Am Anfang stand die Inbesitznahme von Wald und Feld

³ Jason Hickel, *Weniger ist mehr. Warum der Kapitalismus den Planeten zerstört und wir ohne Wachstum glücklicher sind*, München 2022.

durch Gutsherren, die die Bauern abhängig machte und sie zwang, mehr zu produzieren, als sie selbst brauchten. Der Kolonialismus ermöglichte Diebstahl und Aneignung von weltweit erreichbaren und hierzulande teuer verkaufbaren Gütern. Um diese zu verarbeiten, benötigte man Arbeiter, denen man die Möglichkeiten zur Subsistenzwirtschaft nehmen musste. Indem man die Menschen zugleich der Natur entfremdete, konnte man ihren Zauber brechen und sie als reines Material darstellen, das beliebig genommen, benutzt und weggeworfen werden konnte.

Die weitaus komplexere Darstellung kann hier nicht ausreichend wiedergegeben werden. Als zentrale Faktoren der Wachstumsdoktrin zeigen sich:

- der Verlust der Ehrfurcht gegenüber dem Lebendigen und ein Freiheitsverständnis, das das symbiotische Verhältnis von allem Lebendigen negiert und vergisst
- die Ausbeutung und zerstörerische Nutzung der Almende, also der natürlichen Ressourcen, und die Privatisierung des Profits
- der Einsatz des Profits zu noch mehr Produktion, also zerstörerischer Nutzung von Ressourcen
- die Überlastung der Ökosysteme mit Müll, also nicht in den Ökosystemen wieder wertig integrierbarer Substanzen
- die Nutzung der Vorteile durch Wenige und die Häufung der Lasten bei den Armen
- die Kumulation der Gestaltungsmacht bei weltweit wenigen, die durch Marktmacht und Lobbyismus dem System eine Art Naturgesetzlichkeit geben, der gegenüber demokratische Strukturen nahezu machtlos sind.

So brillant Hickels Analyse sich über weite Strecken darstellt, so schwach scheint sein Lösungsansatz. Dass es eine andere Art der Ökonomie braucht, die nicht vom permanenten exponentiellen Wachstum abhängig ist, stützt die These der Post-Wachstums-Ökonomien, von denen es seit 50 Jahren zahlreiche gibt. Wie man dahin kommen sollte, scheint nicht überzeugend. Seine Grundidee: ein allgemeines Bürgergeld, das von Existenzangst befreit, die Subsistenzwirtschaft und das Ehrenamt fördert und eine Art „buen vivir“ ermöglicht, das sich mit viel weniger materiellen Standards gern zufriedengibt.

Die „Große Transformation“

Die Notwendigkeit einer Umkehr des Lebensstils und der Kulturgestalt, des Wirtschaftens und der Waffen- und Friedenspolitik ist das zentrale Thema der wissenschaftlichen Nachhaltigkeitsdebatten, die in mehreren Wellen seit den 1970er-Jahren geführt werden.⁴ Auch dort geht es um Visionen und Szenarien, um Planspiele und Machbar-

⁴ Frederik Vester, Leitmotiv vernetztes Denken. Für einen besseren Umgang mit der Welt, München²1989.

keitsstudien, um Pilotversuche und Feldforschungen. Interessant ist, dass man auch hier den zentralen Ansatzpunkt beim Lebensstil sieht. Es wird gefragt, wie Menschen denn dazu bewegt werden können, ihr Leben zu ändern. Die Ansatzpunkte liegen im Feld einer Trias: Menschen ändern ihr Leben, wenn es dadurch besser wird – *buen vivir*. Sie tun das nur, wenn das eigene soziale Umfeld es gutheißt. Und sie benötigen dafür Begründungen im Gefüge eines Wertesystems.

Unter dem Stichwort „Große Transformation“⁵ wird gegenwärtig verhandelt, wie den endlos wiederkehrenden Analysen, Debatten und Gipfeltreffen mit großen Nachhaltigkeitszielen, die man dann scheinbar folgenlos verfehlen darf, endlich Taten folgen können, die mehr sind als PR-wirksame Alibiaktionen oder viel zu kleine Schritte. Das renommierte Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie nennt drei große Entwicklungsbereiche, die zusammenwirken müssen: ökovertägliche Technologien, angemessene politische Institutionen und Rahmenbedingungen aller relevanten Faktoren (Industrie, Landwirtschaft, Mobilität, Wohnen, Ernährung, Friedenssicherung, Ressourcenverbrauch ...), sowie Träger von verbindlicher Bewusstseins- und Wertebildung, wie es neben den NGOs die Kirchen sind. Die theologisch begründete, in der kirchlichen Relevanzkrise not-wendige, und sich aus der Freude des Evangeliums gestaltende Sendung von Gläubigen zur initiativen ökosozialen Kulturentwicklung ist also auch von säkular-wissenschaftlicher Seite hoch erwünscht – eine erfreuliche Konvergenz.

Die Schätze des Glaubens – Herausforderungen für die Praktische Theologie

Becks „Metamorphosen“ machen sehr deutlich, dass die eingespielten demokratischen Institutionen, auf die sich unsere Gesellschaften seit einem halben Jahrhundert verlassen konnten, angesichts der Zeitentwicklungen überlastet und vielfach nicht mehr funktional sind. Der Ukrainekrieg hat unser Vertrauen in eine harmonische und durch Diplomatie und Wirtschaftsverflechtungen getragene politische Weltordnung zerstört. Zugleich gibt es permanent neue Initiativen auf allen Ebenen von lokal bis global, die Probleme überwinden, Krisen abfedern und Bewusstsein fördern.

Sich in diesem Feld der NGOs und der Basisinitiativen als Christ:innen sichtbar und überzeugend einzubringen, wird aus meiner Sicht ein wesentlicher Faktor für die Bedeutung der Kirche in säkularen Kulturen sein und bleiben. Der Theologie obliegt es, jene Schätze des Glaubens zu heben und zu kontextualisieren, die gegenwärtig hilfreich sind – auch und gerade dann, wenn sie in der Verkündigung und im gelebten Glaubenswissen der Zeit eine nur kleine Rolle spielen: eine geradezu prophetische Aufgabe. Die Praktische Theologie wird dies in engster Vernetzung mit den säkularen

⁵ Uwe Schneidewind, Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels, Frankfurt ³ 2019.

Wissenschaften einerseits, mit den Gemeinden und allen Trägern der Glaubensvergewisserung und -bildung andererseits betreiben.

Aus den vorstehenden Skizzen ergeben sich zahlreiche Ansatzpunkte für theologische Topoi und praktisch-theologische Zugänge. Einige mögliche sollen abschließend benannt sein:

- Ansatzpunkte der Hoffnung: Zentraler Grund für Flucht und Ignoranz ist Hoffnungslosigkeit. Weltweit flüchten Menschen, weil sie in ihrer Heimat keine Perspektive mehr für sich sehen. Sie haben keine Hoffnung mehr auf ein gutes Leben angesichts von Krieg, Armut und Umweltkatastrophen. Bei uns flüchten Menschen in Drogen, Handysucht, Konsumismus und Alltagsstress, damit die Lebensangst nicht aufkommt. – Derart pauschale Aussagen sind zugegeben kurzschlüssig und platt, haben vielleicht aber doch eine Spur von Wahrheit in sich. Passt für gläubige Menschen noch das Martin Luther zugeschriebene Diktum vom Apfelbäumchen? Wissen wir noch, aus welcher Hoffnung wir leben? Oder haben wir überhaupt noch eine?
- Gott als Schöpfer, Jesus Christus als Weltenherrscher: Theologisch wissen wir Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Die Orthodoxie verehrt den auferstandenen Christus als Pantokrator – als Weltenherrscher. Wäre es nicht ein tröstlicher und hoffnungsschwangerer Gedanke, dass Gott der Herr der Welt und des Lebens ist, dass die Geschicke der Welt in seiner Hand liegen? Könnte es nicht sein, dass Gott all die Irrwege menschlicher Freiheit in seinem Schöpfungsplan bereits einkalkuliert hat und Auswege kennt, die noch lange jenseits unserer Forschungsperspektiven liegen? Trauen wir dem Gott, der sich als *das Leben* offenbart, zu, dass er unseren globalen Tod verhindert, jenseits unserer Vorstellungen?
- Freiheit in und trotz unseres Eingewobenseins in die Schöpfung: Die Moderne hat Freiheit völlig unabhängig von natürlichen Vorgaben konzipiert und tut bis heute alles, das zu realisieren. Zugleich lernen wir durch dieselbe Wissenschaft, dass etwa die Banane zu 30% genetisch ident mit uns ist. Wir entdecken, dass in uns eine riesige Welt an Bakterien, größer als die ganze lebende Menschheit, in Symbiose mit uns lebt und unser eigenes Leben untrennbar an diesem Mikrobiom hängt. Was für die biologische Mitwelt gilt, ist für unsere soziale Mitwelt mindestens genauso gültig: Der Mensch ist nichts für sich allein. Das Christentum hat eine große Tradition darin, unsere Freiheit als Mit-Sein in Liebe und Verantwortung zu verstehen und zu gestalten. Unser Blick scheint darin jedoch der Einfachheit halber auf den persönlichen Nahraum verengt. In dem Maß, als wir weltweite Vernetzungen planen, gestalten und erfahren, wächst der Verantwortungsraum und kann nicht einfach ausgeblendet werden. Wer, wie wir, von den weltweiten Vernetzungen profitiert, darf sich der weltweiten Verantwortung nicht entziehen.

- Das Eingeständnis der eigenen (Mit-)Schuld, das erst den Knoten aus Verleugnung von und Ignoranz gegenüber allgegenwärtiger Krisen und Katastrophen sowie Ali-biaktionen platzen lässt: Die kirchliche Verkündigung vieler Jahrhunderte war von der Zuschreibung allgegenwärtiger Schuld geprägt. Der moderne Mensch hat sich zu recht von dieser klein-machenden Sündenpredigt emanzipiert. Wir sind zum Bild Gottes geschaffen und dazu, mit hochoberem Haupt durchs Leben zu gehen. Wir wollen gut sein; und zumeist gelingt uns das auch, zumindest nach den Maßstäben, die wir uns geben. Zugleich hat uns die Befreiungstheologie gelehrt, dass das Wissen um Sünde, Schuld und die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes eine Befreiungsperspektive für jene Armen ist, die unter den Sünden der anderen zu leiden haben, und sich nicht einmal dagegen wehren können. Unsere theologische Tradition lehrt uns: Schuld, die eingestanden, und Sünde, die bereut wird, kann vergeben werden. Wir finden in Gott einen barmherzigen Vater, der uns mit großer Freude in seine Nähe ruft, wenn wir nur bereit sind, unsere Sünden zu sehen. Diese Theologie ist in unserem Kulturkreis geächtet, gilt als reaktionär. Könnten wir sie nicht angesichts der globalen Katastrophen neu für moderne Menschen fruchtbar machen?
- Umkehr als erlösende Entdeckung beglückender anderer Wege und Gewohnheiten: Mit dem Verlust von Sünden- und Schuldbewusstsein ist auch „Umkehr“ zu einem Un-Wort geworden. Zugleich ist sie als scheinbarer Gegenbegriff zum sakrosankten Fortschrittsgedanken auch irgendwie ortlos. Wer allerdings angesichts persönlicher Katastrophen gezwungen ist, neue Wege der Lebensgestaltung zu erproben und sie sich zur Gewohnheit zu machen, entdeckt nicht selten, dass das Gewohnte keineswegs alternativlos und die beste aller denkbaren Möglichkeiten ist. Loszulassen kann etwas sehr Befreiendes sein. Zugleich ist solche Umkehr zeitaufwändig und riskant, kostet Kraft und bringt längere Phasen der Verunsicherung und der Ohnmachtserfahrungen mit sich. Von daher ist es nur zu verständlich, dass Menschen solche Prozesse tunlichst vermeiden, solange es nur irgend geht. Andererseits suchen Menschen Sabbaticals, Pilgerwege, Exerzitien und Entrümpelungsratgeber, weil sie genau diese Möglichkeiten der Umkehr suchen – aus dem sicheren Gefühl heraus, damit nur gewinnen zu können. Dem Versuch, solche Ansätze einfach kirchlich einzuhegen, entziehen sich die Menschen schnell, wie die Erfahrung mit den Pilgerwegen zeigt. Ob wir damit beginnen sollten, unsere eigenen Erfahrungen der Umkehr theologisch neu zu denken und sie dann pastoral-praktisch zu wenden?
- Freude als teilbares Glück, das man nicht machen, sondern sich nur schenken lassen kann: Freude und Glück sind zentrale Zielperspektiven menschlicher Motivati-

on in unserer Kultur. Insofern liegt der Papst mit seinem Ansatz voll im Trend.⁶ Was macht diese Perspektive zutiefst christlich? Vielleicht die Anerkennung, dass Leid, Ohnmacht und Schuld unvermeidbare Aspekte des Lebens sind? Dass mitten in den tiefsten Abgründen und Höllen der Himmel aufblitzen kann? Dass man Glück nicht kaufen und nicht machen kann? Dass der einzige Weg zum Glück die Empfänglichkeit für das Geschenk des Augenblicks ist? Dass nur *der Geist lebendig macht*?

- Ruhe und Muße als Einfallsschneisen für den Geist, der lebendig, hoffnungsfroh und tatendurstig, kreativ und innovativ macht: Wir leben in einer Zeit, die sich immer mehr verdichtet. Wir sollen in der Arbeitswelt immer mehr leisten. Wir wollen ausreichend Freizeit möglichst aktiv und erfahrungsschwanger genießen. Vor allem junge Menschen verbringen mindestens ein Drittel ihrer wachen Zeit vor dem Handy und in sozialen Netzwerken, wo nicht Nachdenklichkeit, sondern die schnelle emotionale Reaktion gefragt ist. Langeweile erscheint als unerträglich und nutzlos. Zugleich wird unsere Konsumlust gern mit Bildern der Entspannung und der Muße angeregt. Wir wissen, dass wir sie eigentlich brauchen. Wer Auszeiten von der alltäglichen Reiz- und Entscheidungsüberflutung sucht und findet, lernt, wie schnell sich der Geist einstellt und kreativ und lebendig macht. Können wir als Kirche Anwält:innen und Orte solcher Erfahrungen sein?

Eine Kirche ist arm, wenn sie die Schätze des Glaubens, der gottbewegten Seelen und des lebendigen Geistes nicht zu kultivieren und zu teilen versteht. Zugleich dürfen wir inmitten aller kirchlichen Skandale und Strukturdebatten hoffen, dass Gott als Herr des Lebens und der Kirche uns als seine Mitarbeiter:innen nicht im Regen stehen lässt. Vielleicht sind all die Katastrophen, in denen wir uns mehr oder weniger bewusst befinden, auch Wege Gottes, die der Kirche und der Theologie neue Relevanz verschaffen können.

Prof. Dr. Maria Widl
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät Universität Erfurt
Nordhäuser Str. 63
D-99089 Erfurt
+49 (0)361 73725 71
maria.widl(at)uni-erfurt(dot)de
<http://www.uni-erfurt.de/pastoral>

⁶ Stefan Ottersbach, *Christliche Freude als Glück? Transversal-weltentheologische Erschließung eines kulturellen und christlichen Leitthemas für eine zukunftsfähige Pastoral* (Erfurter Theologische Studien 121), Würzburg 2021.

Einer stillen Stimme Raum geben Die Frau Weisheit und ihre Gerechtigkeit des Anfangs

Abstract

Biblische Schöpfungstheologie bleibt angesichts der ökologischen Krisen unserer Zeit ein aktuelles Thema in evangelischer und katholischer Theologie. Für mich als evangelische Exegetin ist das Anlass, die immer wieder zitierten Texte noch einmal zu betrachten. Hier soll Gen 2–3 in einem weiteren Kontext gelesen und mit den Reden der personifizierten Frauengestalten des Proverbienbuches verglichen werden. Der gedankliche Raum biblischer Zeit war lange ein lebendiger Dialog unterschiedlicher Schriftformen. Hier kommen Themen zusammen, die isoliert keinen Erkenntnisgewinn erzielen. Weisheit und Gerechtigkeit waren auch am Anfang der Schöpfung dabei, wenngleich eher immanent. Eine Debatte um Schöpfungstheologie reicht nicht aus, die Herausforderungen unserer Zeit angemessen theologisch zu bearbeiten. Wir müssen die Diskussion um wichtige theologische Topoi erweitern.

The Biblical theology of creation remains a relevant issue in both Protestant and Catholic theology, considering the ecological crises of our time. This gives some reason to look again at some frequently quoted texts. This article places the Eden story (Gen 2-3) in a broader context and compares it with the speeches of the personified female figures of the Book of Proverbs. Old Testament theology has long been a living dialog of different written forms in which different topics come together that, seen in isolation, achieve no gain in knowledge. Wisdom and justice were also present at the beginning of creation, albeit more immanently. A debate about the theology of creation is insufficient for adequately dealing theologically with the challenges of our time. We need to broaden the discussion.

Einführung

Biblische Schöpfungstheologie ist angesichts der zahlreichen ökologischen Krisen unserer Zeit ein aktuelles Thema in der evangelischen und katholischen Theologie.¹ Die evangelische Zeitschrift „Zeitzeichen“, die versucht, wissenschaftliche Diskurse in breitere kirchliche Zusammenhänge zu vermitteln, ist gerade Plattform einer Debatte über biblisch fundierte Schöpfungstheologie.²

¹ Vgl. u. a. Nicht mehr gut?! Schöpfung in der Krise, Bibel und Kirche 1 (2021). Michael Biehl – Bernd Kappes – Bärbel Wartenberg-Potter, Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg 2017.

² Die Diskussion um die Schöpfungstheologie hat sich an mehreren Aufsätzen von Günter Thomas entsponnen, der seine Kritik im Begriff der „Blühwiesenromantik“ subsumiert. Von seinen Aufsätzen ausgehend kann man die Diskussion mit zahlreichen Antworten und Reaktionen verfolgen. Günter Thomas, Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik (I). Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, <https://zeitzeichen.net/node/9441> (Stand: 3.10.2022). Dabei sind die Aufsätze von Thomas ob ihrer Rhetorik und Inhalte mit Vorsicht zu genießen, darauf weist Constantin Gröhn hin: Constantin Gröhn, Verschwörungstheorien im Mantel theologischer Reflexion? Ein Bochumer

Die ökologischen Krisen, die u. a. Artensterben, Eingriffe in die Landnutzung und den Klimawandel betreffen, können in der Gegenwartsdiagnose, die mit dem Begriff Anthropozän einhergeht, zusammengefasst werden. Mit der Bezeichnung Anthropozän wird ein neues Erdzeitalter beschrieben, das die Signatur trägt, dass wir Menschen als erste Art Einfluss in alle erdsystemischen Prozesse nehmen. Damit begeben wir uns in die Gefahr, unsere Lebensgrundlagen, wie wir sie bisher gewohnt sind, grundlegend zu verändern. Das ist die Bühne, auf der sich nun auch Schöpfungstheologie beweisen muss. Das schließt die alte Diskussion um Gottes und des Menschen Wirken in der Welt mit ein. Der Mensch ist in einer bahnbrechenden Verantwortung. Der Mensch lebt – biblisch gesprochen – im Angesicht des Chaos, nicht aber in diesem selbst. Und doch scheint er es jetzt durch sein Handeln zu beschwören. An der Eindämmung der Chaosmächte zur Welt hin, in die der Mensch hinein geschaffen wird, misst sich altorientalisch Gottes Macht, nicht aber die des Menschen. Was ist des Menschen Macht im Anthropozän? Vielleicht ist es die, dem Chaos die Tür zu öffnen, wenn die zum Paradies schon verschlossen bleibt?³ Dann wäre es wirklich nur noch Gott, der eingreifen kann. Ob es aber wirklich ein rettendes Eingreifen mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde ist, was wir erwarten dürfen,⁴ oder zuvorderst das (gerechte) Unheil des Untergangs kommt, bleibt offen.

Die Diagnose des Anthropozän fordert auch die Theologie neu heraus. Die Textbasis biblisch fundierter Schöpfungstheologie soll um zwei bisher ungehörte, weibliche Stimmen erweitert werden. Es sind die Stimmen der Frau Weisheit und der Frau Torheit im Proverbienbuch. Im Vergleich kommen damit zwei der meist untersuchten biblischen Texte zusammen: Genesis 2–3 und Prov 8 (und 9).⁵ Mit der Einbeziehung dieser zwei weisheitlichen Texte wird zum einen der Vorwurf einer zu fokussierten Beschränkung auf die Texte in Gen 1 und Gen 2–3 zu Teilen aufgehoben.⁶ Zum anderen soll das Thema der Gerechtigkeit bzw. der gerechten Weltordnung in der Schöpfung zu Wort kommen, wenn doch Günter Thomas in „Zeitzeichen“ den Vorwurf erhebt, dass die „Sehnsuchtsbündel“ – gemeint sind Forderungen nach solidarisch alternativen Lebensweisen– „mit dem Begriff der ökologischen Gerechtigkeit etiket-

Theologieprofessor setzt beim Thema Klimaschutz auf Desinformation und Diffamierung, in: Zeitzeichen, <https://www.zeitzeichen.net/node/9988> (Stand: 25.10.2022).

³ Vgl. Thomas, Blühwiesenromantik (s. Anm. 2): „Die Tür zum Paradies bleibt verschlossen. Und das ist gut so.“

⁴ Vgl. Thomas, Blühwiesenromantik (s. Anm. 2), Abschnitt Neuschöpfung von Himmel und Erde.

⁵ Vgl. Jan Christian Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD-Neubearbeitungen 001, Göttingen ²2021, 83. Bernd Schipper, Sprüche (Proverbia) 1–15, BKAT 17/1, Göttingen 2018, 483. In Bezug auf Proverbia 8 trifft dies zumindest hinsichtlich des Proverbienbuches zu.

⁶ Vgl. Günter Thomas, Art. Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik (II). Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, <https://zeitzeichen.net/node/9442> (Stand: 3.10.2022).

tiert“ werden.⁷ Wo ist die Gerechtigkeit im Anfang der Schöpfung, in der Urgeschichte?

I. Die Weisheit in der Schöpfung: Follow the Science?

Es wird in der alttestamentlichen Wissenschaft schon länger diskutiert, inwieweit der Erzähler der Geschichte in Gen 2–3 einen weisheitlichen Hintergrund hat.⁸ Jan Christian Gertz schreibt in einem 2021 erschienenen Kommentar der Reihe Altes Testament Deutsch Folgendes: „Die Paradieserzählung des weisheitlichen Erzählers, der zweiten Hauptstimme in der biblischen Urgeschichte, gehört zu den bekanntesten und wirkmächtigsten Texten der Weltliteratur.“⁹ Andreas Schüle geht in seiner Analyse der Urgeschichte mit der Idee der weisheitlichen Prägungen noch einen oder sogar ein paar Schritte weiter. Er wägt die Vorstellung von der Frau Weisheit und der Frau Torheit, welche als personifizierte Sünde in Gen 4 immanent vertreten ist, im Hintergrund der Darstellung Evas.¹⁰ Er konstatiert zudem, dass hinsichtlich einer traditions- und literargeschichtlichen Analyse Gen 1–11 noch unzureichend mit anderen Denkkreisen verglichen worden sei.¹¹ In der zu Recht selektiven Darstellung Martin Leuenbergers zur Personifizierung der Weisheit fehlt Eva und ihre Erfahrung des Anfangs.¹² Widerfährt hier Eva ein weiteres Unrecht in der Auslegung biblischer Texte? Das ist in der Tat so einfach nicht zu beantworten. Auf den Spuren George M. Landes, der Gen 1 und Prov 8 verglich, will ich allen diesen Anregungen folgen und die Edengeschichte mit den Reden der Frau Weisheit und der Frau Torheit vergleichen.¹³ Das sind zwei literarisch und poetisch stilisierte Weisheitsfiguren, die zwei unterschiedliche Lebenswege repräsentieren und je mit Reden in Prov 8 und 9 auftreten. In der Rede der Frau

⁷ Günter Thomas, Unsere 13 Baustellen (III). Warum sich die evangelische Theologie ehrlich machen sollte, in: Zeitzeichen, <https://zeitzeichen.net/node/9932> (Stand: 3.10.2022), Baustelle 12.

⁸ Vgl. u. a. Rainer Albertz, Ihr werdet sein wie Gott: Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: Die Welt des Orients 24 (1993), 89–111, hier 91–92. Gertz, Gen 1–11, 83 (s. Anm. 5).

⁹ Gertz, Gen 1–11, 83 (s. Anm. 5). Anders Walter Bühner, Am Anfang. Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, FRLANT 256, Göttingen 2014, 290–313.

¹⁰ Andreas Schüle, Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), ATaNT 86, Zürich 2006, 195–198.

¹¹ Schüle, Prolog (s. Anm. 10), 31.

¹² Vgl. Martin Leuenberger, Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten, ZAW 120 (2008), 366–386.

¹³ Vgl. George M. Landes, Creation Tradition in Proverbs 8:22–31 and Genesis 1, in: Howard N. Bream, (Hg.), A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honour of Jacob M. Myers, Gettysburg Theological Studies 4 (1974), 279–293. Die Untersuchung von Jutta Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, FAT 7, Tübingen 1995, 146–147 fokussiert allein auf die terminologischen Unterschiede und greift damit zu kurz.

Weisheit behauptet diese, am Anfang der Geschichte von Gott, der Erde und vom Menschen dabei gewesen zu sein.

„Jahwe hat mich erschaffen am Anfang seines Weges, am Anbruch seiner Werke, vor-einst.“ (Prov 8,22)

Die Weisheit ist vor der Erschaffung der Erde da. Sie ist dabei, „als es noch keine Urfluten (בְּאֵינִי-תְהִימוֹת)¹⁴ gab, [...] noch keine Quellen, [...] bevor die Berge eingesenkt wurden,¹⁵ vor den Hügeln [...] (Prov 8,24–25*).“

Ohne Zweifel bezieht sich die Weisheit hier auf die Anfänge der Erde, auf ihre – theologisch gesprochen – Schöpfung und die Konstituierung der Lebenswelt, in der sich der Mensch bis heute befindet. Mit gleicher Sicherheit jedoch steckt hier sprachlich hinter der Schöpfungsvorstellung eine semantische Vielfalt in Bezug auf Gottes Handeln zur Weltkonstituierung, die sich in Gen 2–3 nicht findet. Im weisheitlichen Sprüchebuch hat Gott die Berge eingesenkt und setzte dem Meer Schranken (Prov 8,29). Die Erzählung der Frau Weisheit von ihren Anfängen gleicht sprachlich eher den Vorstellungen der Gottesreden im Hiobbuch als denen von der Urgeschichte.¹⁶ Doch ideengeschichtlich basieren beide Texte auf der Vorstellung, dass Jahwe allein durch sein Agieren die Welt so geschaffen hat, wie wir sie (immer noch) vorfinden: Mit Bäumen, die uns Nahrung spenden (Gen 1,12; 2,9), Kraut des Feldes (Gen 1,11.12.29.30; 2,5; 3,18), mit Quellen, Bergen und Hügeln (Prov 8,24). Obwohl Prov 8 hier dem Hiobbuch nahesteht, fehlt doch ein entscheidender Punkt, den bereits Langes in Bezug auf den Vergleich des Textes mit Gen 1 feststellte.¹⁷ Die Urflut (תְהִימָה) wird zwar erwähnt, allerdings gibt es weder eine negative Konnotation noch auch nur im Anklang eine Referenz auf den Kampf mit ihr oder anderen urzeitlichen Chaosmächten, wie es sich bspw. im Hiobbuch (Hi 38) findet. Gen 2–3 gibt keinen Hinweis auf ein Chaos als etwas Bedrohliches. Es gibt also biblisch tatsächlich eine Art der Schöpfungsromantik und die geht sogar weisheitlich noch einen Schritt weiter. Christoph Levin hält in Bezug auf Gen 2–3 fest: „Die Vertreibung aus dem Paradies ist unser aller Wahrheit. Die Wahrheit nämlich ist, dass es das Paradies tatsächlich gibt – so wie die biblische Erzählung sogar dessen Koordinaten zu nennen weiß (2,10–14). Es wird keine Utopie gezeichnet, kein Schlaraffenland oder goldenes Zeitalter, sondern mit einfachen Strichen nur dies: der Einklang des Menschen mit seinem Dasein, mit seinem Gott, mit seiner Welt, mit seinem Mitmenschen und mit seiner Arbeit. Genau das gibt es. Es kann unsere Wirklichkeit sein und nicht selten ist es sie auch. Die Erzählung

¹⁴ Vgl. תְהִימָה in Gen 1,2; 7,11; 8,2; Hiob 38,30; 41,24.

¹⁵ Vgl. Hiob 38,6.

¹⁶ Vgl. die Erkenntnisse Landes zwischen Prov 8 und Gen 1 in Landes, *Creation* (s. Anm. 13), 279–293. Ähnliches gilt auch für Gen 2–3, die Terminologien unterscheiden sich, wenngleich ähnliche Vorstellungen vom schöpferischen Handeln die Texte ideengeschichtlich verbinden.

¹⁷ Vgl. Landes, *Creation* (s. Anm. 13), 279–293. Schipper, *Sprüche* (s. Anm. 5), 490–492. Schipper äußert die Vermutung, dass der Verfasser von Prov 8,22–31 Gen 1 kannte, aber frei hinsichtlich einer eigenständigen Absicht zur Begründung der Autorität der Frau Weisheit nutzte.

weckt die Erinnerung an tatsächlich gelungenes Leben. Das macht sie so bezwingend.“¹⁸ Die Weisheit geht über diese Beschreibung hinaus und zeichnet ein wenig die Utopie, die hier fehlt, doch mit anderen Strichen:

„Da war ich beständig neben ihm, und ich war Freude Tag für Tag, frohlockend vor ihm die ganze Zeit, frohlockend auf dem Festland seiner Erde, und meine Freude war bei den Menschenkindern.“ (Prov 8,30–31)

Die beiden Verse ergänzen die Lücke der Erzählung von einer Zeit im Paradies vor der Vertreibung. Die Geschichte vom Garten Eden bildet zusammen mit den priesterlichen Texten in Gen 1–11 den Prolog zum Pentateuch, der Erzählung vom Volk Israel und seinem Gott. Man ist, wie Schüle es in seiner Untersuchung zur Urgeschichte eindrücklich zeigt, gut beraten, Gen 1–11 als eigenständiges literarisches Kompendium wahrzunehmen, das im Entstehen begriffen war, als der Pentateuch weitgehend abgeschlossen war.¹⁹ Auch wenn wir hier zwei formal unterschiedliche Texte vergleichen – Gen 2–3 ist ein (exilischer) Text in Prosa und Prov 8 eine späte poetische Weisheitsrede –, so haben sie doch je eine ähnliche Funktion. Denn Prov 1–9 hatte, Markus Saur's Untersuchung zufolge, die literarische und theologische Funktion, auf die Lehren der älteren Weisheit (Prov 10–22) hinzuweisen und diese kunstvoll einzuleiten als nachexilischer „Prolog, Schlüssel und Leseanleitung“²⁰. Wir haben also einen erzählenden und einen poetischen Prolog über das Menschsein vor uns. Dabei ist die Eden-erzählung ein Nachdenken über den Menschen vom Anfang, von seiner Erschaffung, seinem ersten Sein und seinem erstem Scheitern.²¹ Das Buch der Weisheit denkt das Menschsein zum Ziel hin. Es hat den erziehbaren Menschen im Blick und will den Weg des gottgefälligen Weisen, der das gelingende Leben im Angesicht des Anfangs meistert, aufzeigen.²² Damit antwortet die Weisheit auf literarischem Wege auf Gottes Ruf nach dem Menschen: „Mensch, wo bist du?“ (Gen 3,9). Doch wo war die Weisheit im Anfang? Ich zitiere Gen 2,16–17; 3,2–7.9–13.20: „^{2,16}Und Jahwe Gott gebot (צוה) dem Menschen und sprach: Von jedem Baum des Gartens darfst du essen; ¹⁷aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, davon darfst du nicht essen; denn an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben![...] ^{3,2}Da sagte (אמר) die Frau zur Schlange: Von den Früchten der Bäume des Gartens essen wir; ³aber von den Früchten des

¹⁸ Christoph Levin, Das verlorene Paradies (Genesis 2–3), in: Stefan Gehrig – Stefan Seiler (Hg.), Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, 2009, 85–101, 85.

¹⁹ Vgl. Schüle, Prolog (s. Anm. 10), 30–31.

²⁰ Markus Saur, Die literarische Funktion und die theologische Intention der Weisheitsreden des Sprüchebuches: VT 61 (2011) 447–460.

²¹ „Schon nach zehn Generationen ist diese [erste, Sarah Köhler] Welt am Ende. Doch die zweite Welt wird Bestand haben, insofern sie nicht mehr von Globalzerstörung bedroht ist.“ Schüle, Prolog (s. Anm. 10), 113.

²² Vgl. Markus Saur, Der bessere Mensch. Überlegungen zum Bildungsanspruch des Proverbienbuches, in: Jürgen van Oorschot – Andreas Wagner, Perfektion und Perfektibilität in den Literaturen des Alten Testaments. Ein Blick auf Konzepte und Gegenkonzepte in den alttestamentlichen Literaturen, VWGTh 63, Leipzig 2020, 142–143.

Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt (אמר): Ihr sollt nicht davon essen und sollt sie nicht berühren (נגע), damit ihr nicht sterbt (פן־תָּמּוּתוּן)! ⁴Da sagte die Schlange zur Frau: nein, ihr werdet nicht sterben! ⁵Gott weiß (ידע) vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt (ידע) Gut und Böse. ⁶ Und die Frau sah, dass der Baum gut zur Speise und dass er eine Lust (תַּאֲוָה) für die Augen und dass der Baum begehrenswert war (המד), Einsicht zu geben (שכל, לְהַשְׁכִּיל); und sie nahm von seiner Frucht (פֵּרִי) und aß, und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß. ⁷ Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie erkannten (ידע), dass sie nackt waren; [...] ⁹Und Jahwe rief (קרא) den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? ¹⁰Da sagte er: „Ich hörte deine Stimme im Garten und ich fürchtete mich (ירא), weil ich nackt bin, und ich versteckte mich. ¹¹Und er sprach (אמר): Wer hat dir erzählt, dass du nackt bist? Hast du etwa von dem Baum gegessen, von dem ich dir geboten habe (צוה), du solltest nicht davon essen? ¹²Da sagte der Mensch: Die Frau, die du mir zur Seite gegeben hast, sie gab mir von dem Baum, und ich aß. ¹³Und Jahwe Gott sprach (אמר) zur Frau: Was hast du da getan! Und die Frau sagte (אמר): Die Schlange hat mich verführt (נשא), und so habe ich gegessen. [...] ²⁰Und der Mensch gab seiner Frau den Namen Eva, den sie wurde die Mutter aller Lebenden.“

Eva, die Frau und die dem Mann Entsprechende, ist die Mutter aller Lebenden. So ist ihre Beschreibung am Ende der Erzählung (Gen 3,20). Doch der Weg dahin war keineswegs geradlinig, zumindest nicht mit der Eintragung der Erzählung um den Erkenntnisgewinn.²³ Die Konnotation der Geschichte als weisheitlich beruht vor allem auf den darin befindlichen Termini, die sich im Umfeld der älteren Weisheit finden.²⁴ Was uns jedoch hier interessiert, ist, ein theologisches Gedankenspiel durchzuführen. Was wäre, wenn im Hintergrund der Evagestalt, die in Gen 3,(9).11 von Gott in die Verantwortung gerufen wird, auch die Rufe der beiden literarischen Weisheitsgestalten als Personifikationen von Gut und Böse gestanden hätten (vgl. Prov 8,4; 9,15.18)?²⁵ Ich möchte an dieser Stelle aus Freude am Vergleich und der alttestamentlichen Gedankenwelt Auszüge aus den Reden der Frau Weisheit und Frau Torheit anfügen und schauen, wie Evas Darstellung in Verbindung mit deren Ruf steht. Ich will mich auf ein paar bestimmte Aspekte im Vergleich beschränken.

Die Geschichte von Eden hat vier Protagonisten: Gott, Adam, den Menschen und den später ersten Mann, Eva, die erste Frau, und die Schlange. Eva tritt mit dem Dialog mit der Schlange als Protagonistin der folgenden Erzählung ins Geschehen. Sie kennt die Anweisung Gottes aus Gen 2,16.17, wenngleich sie noch nicht erschaffen war, als die-

²³ Vgl. Reinhard G. Kratz – Hermann Spieckermann, Art. Schöpfer/Schöpfung II. Altes Testament, TRE 30 (1999), 258–283, die Gen 3,20 zur ursprünglichen Erzählung zählen. Anders Bühner, Am Anfang (s. Anm. 9), 175–181.

²⁴ Vgl. Albertz, Sein wie Gott (s. Anm. 8), 89–111. Anders Bühner, Am Anfang (s. Anm. 9), 290–313.

²⁵ Vgl. zur Autorität des Rufes, Hausmann, Menschenbild (s. Anm. 13), 171.

ses Gebot an den Menschen erging.²⁶ Doch fügt sie noch einen Aspekt hinzu, den man nur im Zusammenhang mit Prov 3,18 versteht. Man solle nicht nur nicht von der Frucht des Baumes essen, sondern ihn gar nicht erst berühren (נגע). Wenngleich die verwendete Terminologie sich unterscheidet, so ist doch das Motiv nahe dem in Prov 3,18. Dort heißt es, dass die Weisheit „ein Lebensbaum (עֵץ־חַיִּים) ist, für die die sie ergreifen (חזק), und wer sie festhält (תמך), ist ein glücklich Gepriesener.“²⁷ Die sprachlichen Unterschiede zur Bezeichnung des Lebensbaumes, der alttestamentlich nur in Gen 2,9; 3,22.24 und Prov 3,18; 11,30; 15,4 vorkommt, und zu den Verben der Nähe täuschen nicht hinweg, dass die Vorstellung, dass allein die Berührung Anteil an der Kraft des Baumes gibt, hier im Hintergrund der jeweiligen Aussagen steht.²⁸ Damit kann eine Nähe zu weisheitlichen Denkfeldern postuliert werden. Bevor Jahwe den Menschen der ersten Tat oder ersten Erfahrung in die Verantwortung ruft (Gen 3,9 (קרא)), könnte man meinen, die Eva vor der Erkenntnis war die perfekte Adressatin des Rufes von der Frau Torheit (Prov 9,15). Diese steht im späteren Weisheitsbuch für einen Lebensweg, der zum Tod führt. Ich zitiere aus der Rede über und von der Frau Torheit in Prov 9,13–18: „^{9,13}Frau Torheit (פְּתִיּוֹת) ist unruhig, Unerfahrenheit (פְּתִיּוֹת) und sonst nichts weiß (ידע) sie. ¹⁴Und sie sitzt an der Tür ihres Hauses, auf einem Sessel auf den Anhöhen der Stadt, ¹⁵um zu rufen (קרא) jene, die ihres Weges gehen, die ihre Pfade gerade machen: ¹⁶„Wer ein Unerfahrener ist (פְּתִי), wende sich hierher!‘ Zu demjenigen ohne Verstand (וְהַסְרֵי־לֵב) sagt sie: ¹⁷„Gestohlenes Wasser ist süß, und verborgenes Brot ist angenehm.‘ – ¹⁸Und er weiß nicht, dass dort die Schatten sind, in den Tiefen des Totenreiches (sind) ihre Gerufenen (קְרָאִיָּה).“

Es geht hier um den Zusammenhang vom Ruf an die Unerfahrenen, dem Motiv vom Verstecken, Fürchten, Suchen und Finden und damit von Leben und Tod. In Prov 9,13–14 wird die Frau Torheit selbst beschrieben als Unerfahrene (vgl. 9,13 פְּתִיּוֹת), die nichts weiß (ידע). In ihrer Rede ruft (קרא) sie diejenigen, die ihrer Wege gehen, den Unerfahrenen (פְּתִי, V.16) und den, der noch ohne Verstand ist, und lockt sie mit verbotener Nahrung (V.17). Die Folge ihres Rufes ist der Tod (V.18). Liest man die Aussagen nun einmal im Kontext der Evaerzählung, könnte sich die Beschreibung der Unerfahrenen, die sich verführen ließ (Gen 3,16) und damit sterblich wird, motivisch genauso gut auf unsere Protagonistin übertragen lassen. Abgesehen von der Nähe der Verben rufen (קרא) und erkennen (ידע) sind es jedoch eher die Motive und Beschreibungen, die zutreffen, als die Terminologie.

Doch im Kontext des Sprüchebuches ruft nicht nur die Frau Torheit den Unerfahrenen, auch die Frau Weisheit wendet sich an diesen.²⁹ Nur unterscheidet sich, was da-

²⁶ Vgl. Gertz, Gen 1–11 (s. Anm. 5), 87: „Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, wird nur mitgeteilt, um von seiner Übertretung zu berichten.“

²⁷ Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 253.

²⁸ Vgl. Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 253.

²⁹ So heißt es sowohl in Prov 9,4 als auch in Prov 9,16: „Wer ein Unerfahrener ist (פְּתִי), wende sich hierher! Zu demjenigen ohne Verstand (וְהַסְרֵי־לֵב) sagt sie.“ Der Begriff פְּתִי meint einen jungen,

nach folgt. Während die Torheit mit verbotener Speise lockt, bietet die Weisheit Nahrung, die für den Menschen bestimmt ist: „Auf, esst von meiner Speise und trinkt vom Wein, den ich gemischt habe (Prov 9,5)!“³⁰ Im Sprüchebuch ist zwar der noch auszubildende Weisheitsschüler der Adressat, doch haben wir in Gen 2–3 ebenso eine noch auszubildende Weisheitsschülerin und den Menschen per se vor uns, der ab nun lernfähig ist. Die Wahl der Angebote ist die Wahl, die Eva im Paradies hatte, und sie hat gewählt. Allerdings ist die Geschichte in Gen 2–3 ambivalenter als die binäre Darstellung der beiden Weisheitsfiguren und Lebenswege. Denn obwohl Eva die verbotene Nahrung zu sich nimmt, hat sie doch von der Frucht der Weisheit (Prov 8,19) gegessen. Das wird deutlich, wenn man den Ruf der Weisheit mit der Wirkung vergleicht, die eintritt, nachdem Adam und Eva von der Frucht gegessen haben. So ruft die Weisheit in Prov 8, 4–6.12–13.19–21.35–36: „⁴Zu euch, Männer, rufe ich (אַקרא), und meine Stimme zu euch Menschenkindern (אַל-בְּנֵי אָדָם).⁵Versteht (הִבִּינוּ), Unerfahrene (פְּתָאִים), (was) Klugheit (ist) (עֲרֻמָּה), und ihr Toren (וּכְסִילִים), versteht, (was) Verstand (ist)!⁶Hört zu (שְׁמַעוּ)! [...] ¹²Ich, die Weisheit, wohne bei der Klugheit (עֲרֻמָּה), und Wissen der Überlegungen (דַּעַת) finde ich (מִצְאָה).¹³ Die Furcht Jahwes (יְהוָה יִרְאַת) (*bedeutet*), Böses (רָע) zu hassen; Hochmut und Stolz und den Weg des Bösen und den Mund von Verkehrtheiten hasse ich. [...] ¹⁹Besser ist meine Frucht (פְּרִי) als Gold und Feingold, und mein Ertrag als erlesenes Silber. ²⁰Auf dem Pfad der Gerechtigkeit (בְּאַרְחֵ-צְדִיקָה) gehe ich, mitten auf den Bahnen des Rechts (מִשְׁפָּט), ²¹um denen, die mich lieben, Besitz zu vererben; und ihre Schatzkammern werde ich füllen. [...] ³⁵Denn wer mich findet (מִצָּא), hat Leben gefunden und hat Wohlgefallen erlangt von Jahwe. ³⁶Wer mich aber verfehlt (חָטָא), ist einer, der tut sich selbst Gewalt (גַּפְשׁוֹ הִמָּס, Gen 6,11/13) an. Alle, die mich hassen, lieben den Tod (מָוֶת).“³¹

Nachdem die ersten Menschen vom Baum der Erkenntnis aßen, heißt es: Ihnen gehen die Augen auf (פָּקַח Ni., Gen 3,5.7). Sie sind im Stande zu erkennen, was Gut und Böse ist (Gen 3,5.7.22). Sie können klug werden (שָׁכַל Hif., Gen 3,6) und sie werden gottgleich (כְּאֱלֹהִים, V.3,5). Diese Eigenschaften sind Eigenschaften der Weisheit.³² So kommt die Wurzel שָׁכַל zwar nicht in der Rede der Frau Weisheit vor, jedoch in den Sprüchen der älteren Weisheit, auf die die Rede einleitend verweist.³³ Das heißt, Eva

naiven, leicht verführbaren, aber auch gelehrigen Menschen und ist spezifisch für das Proverbienbuch. Vgl. zum Begriff, Ludwig Koehler – Walter Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Band II פ-ת, Leiden³2004, 929. Siehe Ps 19,8; 116,6; 119,130; Prov 1,4.22.32; 7,7; 8,5; 9,4.6.16; 14,15.18; 19,25; 21,11; 22,3; 27,12. Zwar ist dort der noch auszubildende Weisheitsschüler im Blick, doch haben wir in Gen 2–3 ebenso eine noch auszubildende Weisheitsschülerin und den Menschen per se vor uns, der ab nun lernfähig ist.

³⁰ Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 542.

³¹ Zur Unterteilung der Rede in vier Abschnitte und Übersetzung siehe Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 484–489.

³² Vgl. Albertz, Sein wie Gott (s. Anm. 8), 89–111.

³³ Die Wurzel שָׁכַל findet sich in der älteren Spruchweisheit in Prov 1:3; 3:4; 10:5, 19; 12:8; 13:15; 14:35; 15:24; 16:20, 22f; 17:2, 8; 19:11, 14; 21:11f, 16; 23:9;

ist gleichzeitig dem Ruf der Torheit und der Weisheit, die sich an die Menschenkinder wendet,³⁴ gefolgt. Sie hat die Furcht Jahwes (Prov 8,13; 9,10) gelernt, denn aus Furcht verstecken sich die beiden (Gen 3,10, vgl. Prov 8,13) und sie wird die Mutter aller Lebenden (Gen 3,20). Zwar muss Eva vielleicht als Unerfahrene noch lernen, was Klugheit und Einsicht in täglicher Praxis bedeuten, wie es die Frau Weisheit anbietet (Prov 8,5), doch sie hat die Weisheit und damit das Leben gefunden (Prov 8,35). Dennoch werden die Menschen für die Tat bestraft und sterblich, was auf die Torheit der Tat verweist. Damit bleibt die Ambivalenz von Gut und Böse in der Darstellung Evas erhalten. Diese Ambivalenz, in der der Mensch vom Anfang lebt, ist im Proverbienbuch in zwei personifizierte Richtungen der Lebensentscheidung unterteilt. Der Mensch kann zwischen dem Weg der Frau Weisheit und dem der Frau Torheit wählen. Wie Gott rufen auch sie, die Frauengestalten der Weisheit, den Menschen in die Verantwortung zum Handeln.

Das Ende der Rede der Frau Weisheit (Prov 8,35–36) liest sich dann wie eine Überleitung zur ersten Geschichte von der Anwendung der erworbenen Erkenntnis um Gut und Böse. Es ist die Geschichte von Kain in Gen 4 und dem, was danach folgt. Hier wird das Finden der Weisheit und des Lebens – beides starke Motive der Eva-Darstellung – um die Gefahr der Verfehlung (אָטָה, Prov 8,36; vgl. Gen 4,7 erstes Vorkommen von אָטָה) in Verbindung mit dem Begriff der Gewalttat (הַרְגָה in Prov 8,36, vgl. Gen 6,11.13 in Bezug auf den Grund der Sintflut) und des kommenden Todes ergänzt. Im Kontext der Deutung vom Anfang her klingt Prov 8,35–36 wie ein kleines Proömium des urgeschichtlichen Erzählungsfortganges vom Scheitern der Menschen bis zu ihrer (ersten) Vernichtung durch die Sintflut. Die Unerfahrenen der Urgeschichte scheitern, doch die Weisheit ist ein Weg zum gelingenden Leben, wenn man der Ordnung der Welt folgt. Was die Unerfahrenen lernen müssen, ist den Weg der Gerechtigkeit (Prov 8,20) zu gehen (vgl. Prov 9,32). Doch wo ist die gerechte Ordnung im Anfang der Erzählung, in der Urgeschichte?

II. Das Gesetz der Weisheit in der Schöpfung: Follow the Law!

Die Grundordnung, in der die Welt angelegt ist, ist die der Gerechtigkeit. Auf diese Grundordnung verweist die Weisheit. Das ist ein oft zu lesender Zusammenhang. Doch zunächst blicken wir zurück zu einem Sachverhalt in Gen 2–3 und seiner ideengeschichtlichen Fortführung in der Personifizierung der Weisheit und ihrer Identifizierung mit der Tora. Als Eva der Schlange gegenüber vom Verbot erzählt, lässt sie es sprachlich nicht unmittelbar als solches erkennen. Während Gott eindeutig in Gen 2,16 und Gen 3,11 davon spricht, es zu gebieten (צוה). Da erwähnt Eva gegenüber

³⁴ Vgl. Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 485, die Weisheit wendet sich an alle Menschen. Der Begriff der Menschenkinder lässt sich im Kontext der Schilderung vom Anfang der Weisheit (Prov 8,22.31) gut auf die ersten Menschen beziehen.

der Schlange das Verbot nur mit dem Hinweis, dass es etwas sei, das Jahwe gesagt habe (Gen 3,3, אָמַר). Die Eindeutigkeit eines Gebots kann also zumindest nicht mit aller Sicherheit festgehalten werden.³⁵ Das Verbum צוה ist eines, das in der Urgeschichte an entscheidender Stelle, im Proverbienbuch allerdings nie vorkommt.³⁶ Mit צוה wird in der Urgeschichte auch ausgedrückt, was Noah dem Willen Gottes nach tat, um das Leben der Schöpfung auf der Arche vor der Sintflut zu retten (Gen 6,22; 7,5.9.16). Das Verbum steht im Kontext priesterlicher und dtn/dtr Texte vor allem in Bezug auf Gebote, Befehle und den göttlichen Bund.³⁷ Bernd Schipper hat die Verbindungen von Prov 8 zu den Pentateuchtexten untersucht. In der Beschreibung des Weisheitsgedichtes in Prov 8 zeigt er die Bezüge der Vorstellung der Frau Weisheit und ihrer Charakterisierung zu priesterlicher und deuteronomistischer Theologie auf.³⁸ In Bezug auf den bereits erwähnten Vergleich mit Gen 1 kommt er zum Ergebnis, dass Prov 8 in kreativer Art und Weise auf Gen 1 zurückgreift und mit einer eigenständigen „Programmatur, die der Begründung der besonderen Autorität der personifizierten Weisheit dient“, verbindet.³⁹ Doch nicht nur setzt die Rede der Frau Weisheit Gen 1 voraus, sie greift auch auf dtn/dtr Theologie zurück. Die in Prov 8,35–36 postulierte Idee, dass wer der Lehre der Weisheit folgt, Leben habe oder sterbe, wenn er sie verweigert, ist ein Motiv, das sich im Dtn bezogen auf die Rolle der Tora findet.⁴⁰ In der Linie dieser Rezeption gibt es noch ein anderes Ende. Was die Weisheit an Eigenschaften aus der dtn Tora-Tradition für ihre Lehre aufnimmt, wird in einem nächsten Schritt wieder zurückgeführt.⁴¹ Psalm 19 und Psalm 119 rezipieren Prov 8, führen die Eigenschaften auf die Tora zurück und erweitern sie, indem sie auch weitere Eigenschaften der Weisheit nutzen, das Gesetz in seiner Funktion für das menschliche Leben hervorzuheben.⁴²

Wenn Prov 8 so ein breites Rezeptionsfeld hat, kann es auch eine Verbindung zu Gen 2–3 und der Figur und Tat Evas geben?⁴³ Nun, auf den ersten Blick scheinen sich

³⁵ Vgl. Konrad Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, in ZAW 114 (2002), 21–39, hier 28, der die Funktion des Gebotes im Zusammenhang der Erzählung untersucht. Vgl. zur Bedeutung des Erkenntnisgewinns auch Eckart Otto, Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik, in: Stefan Beyerle, Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung: Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag 1999, 207–231, 215.

³⁶ Gen 2,16; 3,11.17; 6,22; 7,5; 9,16.

³⁷ Vgl. García López, Art. צוה, in: ThWAT VI (1989), 936–959, 942.

³⁸ Vgl. Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 493–495.

³⁹ Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 493.

⁴⁰ Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 493.

⁴¹ Vgl. Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 494–495.

⁴² So die These Schippers, Sprüche (s. Anm. 5), 493–95.

⁴³ Das Verhältnis von Gen 2–3 und Prov 8–9 ist noch genauer literarkritisch, traditions- und redaktionsgeschichtlich zu untersuchen.

Weisheit und Gebot in Gen 2–3 konträr gegenüberzustehen.⁴⁴ Doch will man es in der Deutung des Textes spaßeshalber ein wenig übertreiben, könnte man auf folgenden Zusammenhang hinweisen: Das Verb צוה wird im Pentateuch oft verbunden mit שמר.⁴⁵ Auch in Gen 2,16 gibt es diese Verbindung, wenngleich sie nicht unmittelbar ist. So endet Vers 2,15 mit dem Bewahren des Gartens (שמר) und 2,16 beginnt mit dem Gebieten Gottes (צוה) zum Baum. Weil Eva und Adam nicht hören, bewahren (שמר) die Cherubim am Ende den Zugang zum Lebensbaum (vgl. Gen 3,24). Das mag etwas weit hergeholt erscheinen, doch es gibt einen unmittelbaren Zusammenhang der beiden Verben in Verbindung mit dem göttlichen Wort in Psalm 119,4. Dort sagt der Psalmist: „Du hast deine Befehle gegeben (צוה), damit man sie genau bewahrt (שמר).“ Eva hat das nicht getan, aber es gibt einen Gerechten in der Urgeschichte, der dem entspricht. Es ist Noah. Er ist der erste Gerechte (Gen 6,9.17.22) und folgt dem Schema von Gebot und Gehorsam. Mit ihm beginnt die neue Geschichte der Menschheit mit Gott. Die Gerechtigkeit der Weisheit und der Ordnung findet sich also in den Erzählungen vom Anfang in den Figuren des Scheiterns und Gelingens und in der (gerechten) Strafe von Tun und Ergehen und der Lebensrettung.⁴⁶ In der Weisheitsliteratur stehen Gerechtigkeit und Weisheit in enger Verbindung. In Prov 11,30 heißt es: „Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens, und der Weise gewinnt Menschen für sich.“ Weisheit kann gelernt werden und Gerechtigkeit ist ihre Folge, „wobei zu beachten ist, dass sie von der Torheit begleitet wird“.⁴⁷

The Road not taken? Zusammenfassung und Schluss

Haben Evas Rolle und die Erzählung um die Erkenntnis als Vorlage gedient für die Personifizierung der Weisheit, der Identifizierung mit der Tora und der Idee einer gerechten Weltordnung, die die Weisheit trägt? Nun, das Verhältnis beider Texte und die Frage, ob Eva zur Frau Weisheit inspirierte oder andersherum, wird man nicht eindeutig lösen können. Doch die Vermutung, dass die weisheitlichen Schreiber den Text des Anfangs im Ohr hatten, mag wohl bleiben. Der geistesgeschichtliche Horizont der Geschichte vom Anfang ist jedenfalls größer als die Erschaffung der Lebensräume.

Reicht folglich eine Debatte um Schöpfungstheologie für die Frage nach einem guten oder gelingenden Leben angesichts der Klimakatastrophe aus? ‚Follow the Science‘ ist der Ruf, der von der Fridays For Future Bewegung ausgeht. Doch Naturwissenschaften beantworten nicht die Frage nach der Norm. Sie liefern nur die Grundlagenerkenntnisse, auf denen wir eine Idee von Gerechtigkeit und Ordnung ableiten können. Schöpfungstheologie allein reicht so wenig aus für die Bewältigung der Herausforde-

⁴⁴ Vgl. Schüle, Prolog (s. Anm. 10), 168.

⁴⁵ López, ThWAT (s. Anm. 37), 943.

⁴⁶ Vgl. B. Johnson, , Art. קצו II, in: ThWAT VI (1989), 903–924, hier 903.

⁴⁷ Schipper, Sprüche (s. Anm. 5), 111.

rungen, vor denen wir Menschen stehen, wie isolierte Naturwissenschaften. Mathias Greffrath hat deswegen in einem Artikel den Ruf geprägt: „Follow the Law!“⁴⁸

Recht und Gerechtigkeit ist eine Chiffre der späteren Weisheit. Die Gerechtigkeit in der Urgeschichte liegt in der Konstituierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und im Richten Gottes über das menschliche Handeln, das zunächst scheitert. Gerechtigkeit ist auch ein Kristallisationspunkt heutiger Diskussionen um die Zukunft der Erde und menschlicher Generationen. Dabei meint der Begriff der Gerechtigkeit, so hält es Felix Ekardt fest, die „normative Richtigkeit der Grundordnung einer Gesellschaft bzw. einzelner Entscheidungen darin“ sowie die „Richtigkeit einer bestimmten Sorte von Wertungsaussagen“.⁴⁹ Eine theologische Diskussion, die allein auf Schöpfung fokussiert und zudem versucht, nur auf Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse zu den Zusammenhängen der Erde zu debattieren, bleibt defizitär, zumal sich letztlich, wenn wir planetare Grenzen überschreiten, alles, was wir von der Erde erforscht haben und zu wissen glauben, in einen Bereich des Unsicheren auflöst und unser Weltbild fundamental infrage stellt.

„Die Tür zum Paradies ist zu. Und das ist gut so.“⁵⁰ Die Aussage mag zutreffen, allerdings anders als vom Autor des Zitats in Vermeidung menschlicher Verantwortung angeführt. Es gibt kein Zurück mehr vor der Erkenntnis der Weisheit, genauso wenig wie vor der Erkenntnis des Anthropozäns, welchem Ruf wir auch folgen werden.

Dr. Sarah Köhler
Referentin der Ökumenischen Arbeitsstelle Anthropozän im Rahmen des Ökumenischen Prozesses
„Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“
Werkstatt Ökonomie e.V. im WeltHaus Heidelberg
Willy-Brandt-Platz 5
69115 Heidelberg
+49 (0) 6221 4333 615
sarah.koehler(at)woek(dot)de
www.woek.de | www.umkehr-zum-leben.de

⁴⁸ Mathias Greffrath, Follow the Science, Follow the Law! Die Klimakrise und die Zukunft des Staates, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7/2021, 61–68.

⁴⁹ Felix Ekardt, Das Prinzip Nachhaltigkeit, Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit, München ³2014, 33.

⁵⁰ Thomas, Blühwiesenromantik (s. Anm. 2).

Ökumene im Anthropozän

Abstract

Angesichts der globalen Umweltveränderungen, die sich unter dem Stichwort „Anthropozän“ zusammenfassen lassen, muss sich auch die Gesellschaft verändern. Damit dies gelingt, müssten alle gesellschaftlichen Kräfte proaktiv mitwirken. Die vorliegenden transformationstheoretischen Überlegungen konzentrieren sich auf den Beitrag der Kirche. Zunächst wird die neue Konstellation des Anthropozäns unter den beiden zusammenhängenden Aspekten des Anfangs und der Bezeichnung näher konturiert. Es wird herausgearbeitet, dass die Ursachen für die Umweltveränderungen in der spezifische Sozialform der modernen Gesellschaft zu suchen sind, wobei die Analyse gleichzeitig den Schritt vom Globalen zum Planetarischen machen muss. Mit Blick auf die anstehende gesellschaftliche Transformation wird der kulturelle Rahmen über das Merkmal der Expansion näher bestimmt. Auf der Grundlage eines mehrschichtigen Transformationsmodells werden die Potenziale der Kirche, den gesellschaftlichen Wandel positiv mitzugestalten, diskutiert. Abschließend wird unter Rückgriff auf das Bild der Erde als gemeinsames Haus die Wichtigkeit der Arbeit am Weltbild dargelegt.

Given the global environmental changes, summarized under the keyword “Anthropocene,” society must also change. For this to succeed, all social forces must participate proactively. The present transformation-theoretical considerations focus on the contribution of the Church. First, it outlines the new constellation of the Anthropocene in more detail under the two interrelated aspects of its beginning and designation. It concludes that the causes of environmental change are situated in the specific social forms of modern society, whereby the analysis must simultaneously shift from the global to the planetary perspective. Considering the upcoming social transformation, the cultural framework is further defined by the characteristic of expansion. Based on a multilayered transformation model, the article discusses the potential of the Church to positively shape social change. Finally, using the image of the Earth as a common house, it highlights the importance of working for the worldview.

1. Ein Gesellschaftsvertrag für die große Transformation

Auch das Misslingen hat eine Logik.¹ Ein recht sicherer Weg zum Scheitern ist das Beharren auf früheren Erfolgsrezepten unter fundamental geänderten Bedingungen. Ein Handeln nach dem Motto „mehr desselben“ kann dann leicht dazu führen, dass genau das Problem verschärft wird, dessen Lösung angestrebt wird.² Der globale Umweltwandel stellt eine solche Situation dar, in der sich die Handlungsgrundlagen tiefgreifend verändern. Als eine Nebenfolge der unbestreitbaren menschheitlichen Entwick-

¹ Vgl. Dietrich Dörner, Die Logik des Mißlingens. Strategisches Denken in komplexen Situationen, Reinbek 1992.

² Vgl. Jared Diamond, Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt a. M. 2006.

lungserfolge überschreiten zahlreiche Erdsysteme kritische Grenzwerte.³ Am bekanntesten sind das Artensterben und die Verschiebungen im Kohlenstoffkreislauf, die als Erderwärmung oder Klimawandel bekannt sind und seit Kurzem vermehrt als Klimakrise oder Klimakatastrophe thematisiert werden.

Die durch diese erdsystemischen Veränderungen hervorgerufene Konstellation wird seit einigen Jahren versuchsweise mit *Anthropozän* auf den Begriff gebracht. Die vom Menschen verursachten globalen Umweltveränderungen sind tiefgreifend und langanhaltend, sie sind systemisch. Sie verändern einige grundlegende Parameter im Erdsystem. Der Mensch ist ein globaler Faktor geworden. Seine Wirkmacht lagert sich über die anderen geologischen Kräfte und lenkt sie um oder verstärkt sie, fördert etwa Kohlenstoff aus der Tiefe der Erde hervor, der sich nun in der Atmosphäre ablagert; so ist innerhalb der letzten 150 Jahre die atmosphärische CO₂-Konzentration von etwa 280 ppm (*parts per million*) auf über 400 ppm angestiegen. Gleichzeitig hat sich wegen des ständigen Austauschs mit der Luft die Kohlenstoffsättigung der Meere erhöht, was zu einer zunehmenden Versauerung geführt hat, die insbesondere Lebewesen mit einer kalkhaltigen Schale, wie etwa Muscheln, gefährdet. Wegen dieser Wirkmacht wird also über den Anbeginn einer neuen erdgeschichtlichen Epoche nachgedacht, die nach der Ursache dieser Veränderungen benannt wird und daher Anthropozän, Zeitalter des Menschen, heißt.

In dieser Situation des globalen Wandels scheint die Lage der Menschheit eindeutig: „Veränderung durch Gestaltung oder Zerfall“⁴ bzw. „*by design or by disaster*“⁵. Verändern werden sich die gesellschaftlichen Verhältnisse unweigerlich. Idealerweise gelingt ein Gesellschaftsvertrag für die große Transformation.⁶ An dessen Erstellung und Umsetzung müssen sich alle relevanten gesellschaftlichen Kräfte beteiligen, damit der Umbau der Gesellschaft gelingt. Somit ist auch die Kirche gefragt, dieses spezifische Zeichen der Zeit zu lesen und ihr Handeln danach auszurichten.

Dazu werden im Folgenden transformationstheoretische Überlegungen angestellt. Im ersten Schritt wird die neue Konstellation unter zwei zusammenhängenden Perspektiven näher beleuchtet. Durch die Diskussion des Anfangs und der Bezeichnung (2) wird deutlich, dass die Ursache für die Umweltveränderungen in der spezifische Sozialform der modernen Gesellschaft und nicht in der biotischen Verfasstheit des Menschen zu suchen ist. Zugleich zeigt sich, dass eine solche modernisierungstheoretische Sicht nicht beim Globalen stehenbleiben darf, sondern den Schritt zum Planetarischen ma-

³ Vgl. Johan Rockström et al., A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461 (2009), 472–475; Will Steffen et al., Planetary boundaries. Guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347 (2015) 6223.

⁴ Harald Welzer, *Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand*, Bonn 2013, 29.

⁵ Bernd Sommer – Harald Welzer, *Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne*, München 2014, 26.

⁶ Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin 2011.

chen muss, um das Phänomen angemessen zu erfassen (3). Mit Blick auf die anstehende gesellschaftliche Transformation wird der kulturelle Rahmen über das Merkmal der Expansion näher bestimmt (4), um dann auf der Basis eines mehrschichtigen Transformationsmodells (5) die Potenziale der Kirche, diesen Wandel positiv mitzugestalten, zu beleuchten (6). Als eine wesentliche Aufgabe werden abschließend Überlegungen zur Arbeit am Weltbild angestellt (7).

2. Naturalisierung oder Modernisierung – der Weg zum Anthropozän

Die Festlegung erdgeschichtlicher Abschnitte fällt in den Aufgabenbereich der Geologie. Hier sind die Debatten über das Anthropozän noch nicht abgeschlossen. Entwickelt wurde die Vorstellung allerdings nicht in dieser Disziplin, sondern in der Erdsystemwissenschaft, wo sie von Anfang an eine zeitdiagnostische Bedeutung in ökosozialer Hinsicht hatte.⁷ In diesem Sinn wurde sie auch rasch von zahlreichen anderen Disziplinen aus den Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften aufgegriffen und weitergeführt.

Geologische Epochen werden aus naheliegenden Gründen rückblickend eingeteilt. Mit dem Anthropozän verhält es sich anders. Daher ist der Beginn besonders unklar. Die Diskussionen dazu haben immer auch eine anthropologische Bedeutung. Sie enthalten Annahmen zur Stellung des Menschen in der Welt und haben darin eine gewisse Ähnlichkeit zur zweiten Schöpfungserzählung.

Sehr frühe Datierungen, die allerdings ziemlich einhellig zurückgewiesen werden, setzen bei der Entwicklung der Landwirtschaft in der neolithischen Revolution an.⁸ Andere Konzepte lassen das Anthropozän in der Neuzeit oder Moderne beginnen, etwa mit der Entdeckung und Eroberung Amerikas. Die Folge des Zusammentreffens der alten und der neuen Welt war eine sukzessive globale Vermischung vormals räumlich getrennter Arten, was eine fundamentale Neuorganisation des Lebens auf der Erde bedeutete. Ein nochmals späterer Startpunkt ist die Industrialisierung. Der gegenwärtige Favorit ist die „große Beschleunigung“, d.h. der starke Anstieg des Ressourcenverbrauchs und die zunehmende Weite, Tiefe und Geschwindigkeit der Eingriffe in die Umwelt seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs.⁹ Da sich historische Übergänge nicht

⁷ Vgl. Paul Crutzen – Eugene Stoermer, The “Anthropocene”, in: *Global Change Newsletter* 41 (2000), 17f.; Paul Crutzen, *Geology of mankind*, in: *Nature* 415 (2002), 23.

⁸ Vgl. z. B. William Ruddiman, The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago, in: *Climatic Change* 61 (2003) 3, 261–293.

⁹ Vgl. Jan Zalasiewicz et al., When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal, in: *Quaternary International* 383 (2015), 196–203; Will Steffen et al., The Anthropocene. From Global Change to Planetary Stewardship, in: *Ambio* 40 (2011), 739–761; Will Steffen et al., Planetary boundaries (s. Anm. 3); Will Steffen et al., The trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration, in: *The Anthropocene Review* 2 (2015) 1, 81–98; Auch die von der *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* eingesetzte *Working Group on the „Anthropo-*

abrupt vollziehen, sondern auf langen Vorläuferentwicklungen aufrufen und in verschiedenen sozialen und räumlichen Bereichen unterschiedliche Geschwindigkeiten entfalten, lassen sich die genannten drei Zeitpunkte etwas vereinfachend auch zum Konzept der Industrialisierung zusammenfassen.

Die Diskussion über den Anfang des Menschenzeitalters entfaltet wichtige Konsequenzen für die weitere Deutung dieser Epoche. Gemäß der Hypothese des frühen Beginns wäre das Anthropozän Ausdruck des menschlichen Kulturschaffens schlechthin, wodurch der jetzt zu beobachtende globale Wandel naturalisiert und normalisiert würde. So wie es zum Wesen der Pflanzen gehört, Sauerstoff freizusetzen und damit die Atmosphäre zu verändern, so könnte es als Teil der natürlichen Evolution des Menschen angesehen werden, sesshaft zu werden, Landwirtschaft zu betreiben, mit immer raffinierterem Gerät die Rohstoffe der Erde zu nutzen und bei all dem Treibhausgas freizusetzen und damit die Atmosphäre zu verändern.

Ist hingegen die Industrialisierung die entscheidende Ursache,¹⁰ so gehört das Anthropozän zum Projekt der Moderne und unterliegt somit der Dialektik der Moderne. Damit stellt sich die Frage, ob die Bezeichnung „Anthropozän“ angesichts ihrer undifferenzierten und essenzialistischen Bezugnahme auf „den Menschen“ überhaupt sachgemäß ist.

3. Die Globalisierung des westlichen Wohlfahrtsmodells und der planetarische Wandel

Das Wort „Anthropozän“ bringt das Auftauchen eines neuen geologischen Wirkfaktors zum Ausdruck, indem es eine summarische Beschreibung der Auswirkungen menschlicher Aktivitäten widerspiegelt. Wie in den Naturwissenschaften üblich, wird die Menschheit als Kollektiv in den Blick genommen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die kumulativen Effekte der Handlungen aller Menschen. Um indes in ihrem Sinn verstanden zu werden, müssen diese Handlungen in ihrer soziokulturellen Gestalt, mithin im Kontext der modernen Gesellschaft betrachtet werden.

So gesehen ist die Bezeichnung „Anthropozän“ etwas ungenau. Sie verdeckt die spezifischen Bedingungen, unter denen die Menschen in ihren unzähligen, systemisch verknüpften Einzelhandlungen zu einem geologischen Faktor werden. Für das naturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse ist dies nicht weiter von Belang, für politische Entscheidungs- und Vermittlungsprozesse hingegen sehr wohl. Denn weder sind alle

cene spricht sich für diesen Zeitpunkt aus, vgl. <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene> (Stand: 30.7.2022).

¹⁰ Vgl. etwa Clive Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge 2017, 37.

Menschen in gleicher Weise an der Verursachung des Menschenzeitalters beteiligt, noch lässt sich diese Entwicklung biologisch erklären und damit implizit rechtfertigen. Verschiedene Alternativvorschläge greifen die Notwendigkeit auf, die entscheidende sozioökologische Konstellation zu benennen und zu spezifizieren. Die Bezeichnung *Capitalocene* beispielsweise betont die herausgehobene Bedeutung der kapitalistischen Produktionsweise.¹¹ Der Namensvorschlag *Plantationocene* spielt auf die zunehmende Umwandlung von natürlichen Landschaften und (klein-)bäuerlich genutzten Flächen in Plantagen an.¹² Andere Vorschläge sind weniger wissenschaftlich, dafür umso sprechender: *Dubai-cene*, nach der Wunderstadt des Erdöls, *Obscene Epoch*, wegen der gewaltigen Müllmengen, die die Menschheit anhäuft, *Unforgiveable-crimescene*, angesichts der immensen Zahl ausgerotteter Tier- und Pflanzenarten, bzw. anders betrachtet *Ereozoic*, das Zeitalter der Einsamkeit.¹³

Es ist nicht zu erwarten und auch nicht erforderlich, dass sich mit einem Wort die vielfältigen Aspekte der neuen Epoche auf den Begriff bringen lassen. Aber die Komplexitätsreduktion sollte mitbedacht werden, wenn sprachlich von den Menschen in der spezifischen Sozialform der modernen Gesellschaft zum Kollektivsubjekt Mensch übergegangen wird. Das Anthropozän stellt eben diese Sozialform, die Wirtschaftsweise, die Lebensmodelle, die Glücksvorstellungen oder das Weltbild infrage. Es entzieht ihnen die natürlichen Grundlagen, und es untergräbt ihre Legitimität. Die gerade genannten Epochenbezeichnungen wie *Unforgiveable-crimescene* oder *Obscene Epoch* sind bei all dem Sprachwitz eine harte Anklage des globalisierten westlichen

¹¹ Vgl. Jason Moore, *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital*, London 2015; Moore, Jason (Hg.), *Capitalocene or Anthropocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016; Jason Moore, *The Capitalocene, Part I. On the nature and origins of our ecological crisis*, in: *The Journal of Peasant Studies* 44 (2017) 3, 594–630,

https://www.researchgate.net/publication/263276994_The_Capitalocene_Part_I_On_the_Nature_Origins_of_Our_Ecological_Crisis (Stand. 11.1.2023); Jason Moore, *The Capitalocene Part II. Accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy*, in: *The Journal of Peasant Studies* 45 (2018) 2, 237–279; John McNeill, *Nature Preservation and Political Power in the Anthropocene*, in: Ben Minteer – Stephen Pyne (Hg.), *After Preservation. Saving the American Nature in the Age of Humans*, Chicago/London 2015, 17–23, hier 19f.

¹² Vgl. Donna Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin*, in: *Environmental Humanities* 6 (2015), 159–165, hier Anm. 5.

¹³ Vgl. Kathleen Dean Moore, *Anthropocene is the Wrong Word*, in: *Earth Island Journal* 28 (2013) 1, 19–20, https://www.earthisland.org/journal/index.php/magazine/entry/anthropocene_is_the_wrong_word/ (Stand. 11.1.2023); Eileen Crist, *On the Poverty of Our Nomenclature*, in: *Environmental Humanities* 3 (2013), 129–147; Edward Wilson, *Consilience. The unity of knowledge*, New York 1999, 321. Zum Aspekt des Abfalls als Merkmal des Anthropozäns vgl. Michel Serres, *Der Naturvertrag*, Frankfurt a. M. 1994, 53, 60f.; Ostheimer Jochen, *Kein Platz im Himmel. Kohlen-dioxid als Abfallstoff – eine neue Facette im klimaethischen Diskurs*, in: Ulrike Bechmann u. a. (Hg.): *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung*, Wien 2015, 299–317.

Wohlfahrtsmodells. Den in der modernen, westlichen Gesellschaft vorherrschenden Vorstellungen des guten Lebens wird vorgeworfen, an einem gewaltigen Verbrechen beteiligt zu sein. Der anstehende gesellschaftliche Wandel wird daher auch diesen Aspekt umfassen müssen.

So anschaulich diese Namensvorschläge sind und so sehr sie sich darum bemühen, die Ursachen für den globalen Wandel genauer zu benennen und Perspektiven für Veränderungen zu eröffnen, so sehr könnte es doch sein, dass sie das Anthropozän verfehlen. Indem sie es in der Form von Modernisierung, Kapitalismus oder Globalisierung denken, bewegen sie sich im Horizont des Globalen und nicht des Planetarischen, wenn unter dem Globalen der Bereich verstanden wird, den zu koordinieren die Vereinten Nationen sich bemühen, und unter dem Planetarischen der Gegenstand der IPCC-Berichte.¹⁴

Beide Konzepte unterscheiden sich in mehreren Hinsichten. Die Globalisierung ist ein sozialer Prozess, der zwar nicht immer zielgerichtet verläuft, aber immer noch auf der Idee des Fortschritts und einem linearen Zeitverständnis aufruht und der das Versprechen der Steuerbarkeit in sich trägt.¹⁵ Das Planetarische hingegen steht für einen komplexen natürlichen Prozess, der immer wieder neue dynamische Gleichgewichtszustände erreicht und der die Menschheit als Spezies umfasst. Der Zeitmaßstab rechnet nach Jahrhunderten und Jahrmillionen und ist damit konstitutiv apolitisch. Im Anthropozän muss das Verhältnis von Menschheits- und Planetengeschichte zum ersten Mal in ein einheitliches Konzept gebracht werden. Es muss die vielfältigen Übergänge wie auch die Eigenheiten sichtbar machen und die stark voneinander abweichenden Maßstäbe in ein Verhältnis zueinander setzen. Die große zivilisatorische Lernaufgabe der vergangenen Jahrhunderte bestand darin, die Einheit der Menschheit zu erkennen und politisch-moralisch anzuerkennen, etwa durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. In der gegenwärtigen Konstellation ist der Fokus auszuweiten, muss der Bezug zu den anderen Lebewesen sowie zum „Lebenshaus“ Erde neu bestimmt werden.

4. Die expansive Kultur

Wie die Überlegungen zur Bezeichnung des Anthropozäns schon gezeigt haben, ist es alles andere als einfach, die prägenden Merkmale, die Signatur einer Zeit auf den Punkt zu bringen. Die gängigen Konzepte wie Modernisierung, Industrialisierung, Kapi-

¹⁴ Diese Unterscheidung bei Dipesh Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, Chicago 2021, 202.

¹⁵ Zu einer kritischen Einordnung von Fortschritt im gegenwärtigen Kontext vgl. Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2021, 147–183. Zur Kritik am Unterfangen, die Globalisierung zum Verstehenshorizont des Anthropozäns zu machen, vgl. Bruno Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018.

talismus, Globalisierung oder Fortschritt weisen die gemeinsame Dynamik der Expansion auf. Die moderne Kultur ist expansiv. Die Expansion erfolgt gleichermaßen nach außen wie nach innen. In der einen Richtung werden immer mehr Rohstoffe ausgebeutet. Nachdem die einfach zugänglichen Erdöl- und Gasvorkommen erschlossen sind, wurde mit der ökologisch problematischen Förderung von unkonventionellem Gas begonnen. Gleichzeitig läuft ein Wettrennen um die Rohstoffe unter dem immer mehr tauenden ewigen Eis am Nordpol. Auch die gentechnische Veränderung von Nutztieren und -pflanzen ist ein Moment der Expansion. Nochmals andere Formen sind die Erschließung von Märkten in anderen Ländern oder die Schaffung neuer Märkte in der virtuellen Welt.

Die Expansion nach innen produziert eine Vielzahl an stets neuen, ständig wachsenden Bedürfnissen. Auch wenn sie für den Einzelnen wie für die Gesellschaft durchaus auch sinnvoll sein können, wie vielleicht der Yoga-Boom oder der Trend zur vegetarischen Ernährung, formen sie im Ganzen eine „Kultur des ALLES IMMER“¹⁶. Die expansive Dynamik äußert sich ferner in Lebensmaximen wie Aufstiegsorientierung, lebenslanges Lernen oder Selbstoptimierung. Auch sie haben eine positive Facette, indem sie Freiheit und Selbstverantwortung betonen und ein aktives und selbstmächtiges Menschenbild vertreten. Sie können allerdings auch zu einem starken Konkurrenzdenken sowie zu Erschöpfungsdepression und Burnout führen. Wie dieser Gleichklang von Expansion nach außen und innen zeigt, besteht ein enger Zusammenhang zwischen Sozio- und Psychogenese. Es findet eine „tiefe Industrialisierung“¹⁷ statt.

Ein gewisser Drang zur Ausbreitung gehört vermutlich zum Wesen des Menschen.¹⁸ In einer expansiven Kultur wie der gegenwärtigen wird Wachstum allerdings zu einer fraglosen Glaubenstatsache, sodass kaum noch erkannt werden kann, dass angesichts umfassender Knappheit ein weiter beschleunigtes Wachstum der falsche Weg ist.

Expansion kann leicht zum gesellschaftlichen Kollaps führen, wie die Geschichte zeigt. Mahnende Beispiele sind die zivilisatorischen Niedergänge auf den Osterinseln oder der Wikingersiedlungen auf Grönland.¹⁹ Ein immer wiederkehrender Grundfehler besteht darin, nach dem Muster „mehr desselben“ zu handeln. Gesellschaften scheitern, wenn sie in dem Augenblick, da sich die Einsicht durchsetzt, dass die Überlebensbedingungen prekär werden, die bisher erfolgreichen Strategien intensivieren. Dies ist freilich naheliegend. Denn in Stress- und Krisensituationen entwickeln Menschen oft einen Tunnelblick, der alles als alternativlos erscheinen lässt. Unter Stress schrumpft der Raum zum Handeln. Gerade die hohe Anpassungsfähigkeit des Menschen kann dazu führen, dass er zu spät mit der Problemlösung beginnt.

¹⁶ Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 4) 43.

¹⁷ Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 4) 57.

¹⁸ Vgl. Jean-Paul Demoule, *Homo migrans. De la sortie d’Afrique au Grand Confinement*, Paris 2022.

¹⁹ Vgl. Diamond, *Kollaps* (s. Anm. 2).

Der gesellschaftliche Wandel, der die Selbstgefährdung der Gesellschaft durch die ökologische Degradation verhindern soll, muss vielfältig ansetzen und dabei im Sinn eines transformativen Lernens auch die Sinn- und Wertvorstellungen, die Lebensstile und kulturellen Muster umfassen, anstatt primär bei der Verbesserung technischer Geräte anzusetzen.²⁰ Denn solange der Rahmen, die „Kultur des ALLES IMMER“, unverändert „erhalten bleibt, übersetzt sich die Transformation eines ihrer Elemente in eine Optimierung des Falschen“²¹ und erhöht damit die Resilienz der bestehenden problematischen Praxis. Die Umgestaltung des Rahmens wiederum kann nur durch kleine Schritte erfolgen, wie das folgende transformationstheoretische Modell zeigt. Wie die Kirche in dieser Mehrebenendynamik zum gesellschaftlichen Wandel beitragen kann, wird anschließend anhand ausgewählter Beispiele veranschaulicht.

5. Die Ebenen des gesellschaftlichen Wandels

Analytisch betrachtet finden gesellschaftliche Transformationsprozesse auf drei verschiedenen, dynamisch miteinander verknüpften Ebenen statt.²² Die zentrale Ebene ist die „Regimeebene“ bzw. die „soziotechnische Ordnung“. Sie umfasst verschiedene soziokulturelle Praktiken, ferner rahmende Regeln und Institutionen wie rechtliche und technische Normen, kulturelle Gewohnheiten und Rollenmodelle oder wirtschaftliche Beziehungen und schließlich die materielle Basis, d. h. Infrastruktur, Maschinen usw. Eine soziotechnische Ordnung ist in eine größere „soziotechnische Landschaft“ eingebettet, die von grundlegenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Mustern wie Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, freier Marktwirtschaft oder Individualismus sowie von lang anhaltenden Trends geprägt ist. Der soziotechnische Wandel beginnt in der Regel in „Nischen“, d. h. in geschützten Räumen, in denen technische, kulturelle oder wirtschaftliche Innovationen entstehen können.

Zwei Faktoren sind für einen dauerhaften Wandel notwendig: Druck von außen und Pioniere, die neue Techniken, Maschinen oder Praktiken ausprobieren. Gegenwärtig ist ein solcher äußerer Druck immer deutlicher spürbar, da die „planetarischen Gren-

²⁰ Vgl. Jack Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning*, San Francisco 1991; Stephen Brookfield, *The power of critical theory: liberating adult learning and teaching*, San Francisco 2005; Edward Taylor – Patricia Cranton (Hg.), *The handbook of transformative learning. Theory, research, and practice*, San Francisco 2012; Karen Hamann – Anna Baumann – Daniel Löschinger, *Psychologie im Umweltschutz*, München 2016; Uwe Schneidewind, *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst des gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt a. M. 2018.

²¹ Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 4) 66.

²² Vgl. Frank Geels – Johan Schot, *Typology of sociotechnical transition pathways*, in: *Research Policy* 36 (2007) 3, 399–417; Frank Geels, *The multi-level perspective on sustainability transitions. Responses to seven criticisms*, in: *Environmental Innovation and Societal Transitions* 1 (2012), 24–40; Audley Genus – Anne-Marie Coles, *Rethinking the multi-level perspective of technological transitions*, in: *Research Policy* 37 (2008), 1436–1445.

zen“ in vielen Bereichen überschritten werden. Dieser natürliche Druck wird in gesellschaftlichen Druck umgewandelt, der nicht nur von Umweltgruppen, sondern auch von direkt betroffenen Wirtschaftsakteuren wie landwirtschaftlichen Betrieben, Fischereien oder Lebensmittelunternehmen ausgeübt wird. Dies wiederum führt zu einem Mentalitätswandel, der die Grundlage für weitere Transformationsprogramme bilden kann. Eine große Transformation lässt sich nicht soziotechnisch von oben herab planen. Sie muss vielmehr von Pionieren erprobt werden, die *business unusual* machen. Mit Veränderungen in der soziokulturellen Ordnung können solche Nischeninnovationen neue günstige Bedingungen finden und sich ausbreiten.

Um angesichts dieser auf den ersten Blick einfachen und übersichtlichen Darstellung nicht den Fehlschluss zu ziehen, dass gesellschaftlicher Wandel eine einfach planbare Angelegenheit sei, sind folgende drei methodologische Überlegungen zu bedenken. Erstens besteht keine Monokausalität. Nischenakteure können eine grundlegend neue Handlungsweise oder ein neuartiges Instrument erfinden, aber die Innovation braucht mehrere explizite und implizite Unterstützer, wenn sie auf der Ebene des Regimes umgesetzt werden soll. Das Gleiche gilt für Top-down-Ansätze wie die Gesetzgebung. Zweitens können Innovationen auf ihrem Weg von der Nischen- zur Regimeebene mitunter grundlegend verändert werden. Drittens muss zwischen Motivation und Wirkung unterschieden werden. Manche Innovationen sind nur ein Nebenprodukt einer anderen Maßnahme, und manche Formen der Unterstützung sind nur ein Mittel zu einem anderen Zweck. Was also auf den ersten Blick wie ein übersichtliches Drei-Ebenen-Schema aussieht, ist ein dynamisches und komplexes Netzwerk mit vielen lokalen oder instabilen Unterebenen und mit transversal verlaufenden stabilen und umfassenden Mustern.

6. Beiträge der Kirche zum gesellschaftlichen Wandel

Um die gesellschaftlichen Verhältnisse umfassend prägen zu können, müssen Nischeninnovationen den Alltag durchdringen. Die Alltagswelt ist von der Maxime der Expansion durchdrungen. Ihre Regeln sind nicht zuletzt dadurch so wirksam, dass sie selten an die Oberfläche des Bewusstseins gelangen. Daher lassen sich diese unter-schwelligem Gefühls-, Wahrnehmungs-, Verhaltens- und Erwartungsstandards nur sehr begrenzt durch eine kognitive Ansprache, durch Appelle an Vernunft und Einsicht verändern.²³ Darum konzentriert sich die Wirksamkeit der kirchlichen Soziallehre, wie

²³ Vgl. Welzer, *Selbst denken* (s. Anm. 4) 56f.; Jonathan Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail. A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, in: *Psychological Review* 108 (2001) 4, 814–834; Lenelis Kruse, *Vom Handeln zum Wissen – ein Perspektivwechsel für eine Bildung für nachhaltige Entwicklung*, in: Norbert Pütz – Martin Schweer – Niels Logemann (Hg.), *Bildung für nachhaltige Entwicklung. Aktuelle theoretische Konzepte und Beispiele praktischer Umsetzung*, Frankfurt a. M. 2013, 31–57; Joachim Funke, *How Much Knowledge Is Necessary for Action?*, in:

sie sich insbesondere in den Sozialenzyklen niederschlägt, v.a. darauf, relevante Themen im öffentlichen Bewusstsein zu halten, Anregungen für „Nischenaktivitäten“, also räumlich, zeitlich, sozial oder thematisch begrenzte Projekte und Programme, zu geben oder ihnen eine autoritative Legitimation verleihen und so ihre Verankerung auf der Ordnungsebene zu erleichtern.

Ein Beispiel für ein solches kirchliches Engagement aus dem deutschsprachigen Raum, das aus einer konkreten und überschaubaren Initiative hervorging und seitdem größere Kreise zog, ist das Autofasten, das allerdings infolge von Finanzierungsschwierigkeiten zunächst in Luxemburg und dann auch in Deutschland eingestellt wurde und inzwischen allein in Österreich weitergeführt wird.²⁴ Mit dieser Aktion verbindet die Kirche, die als eine der ältesten Institutionen immer auch eine Langfristperspektive besitzt, ein globales Anliegen mit einem lokalen Vorgehen gemäß dem Nachhaltigkeitsmotto „global denken, lokal handeln“. Dabei kann sie, was ebenfalls eine spezifische Qualität der Kirche ist, multidimensional vorgehen. Sie spricht primär die kognitive, die habituelle und die emotionale Dimension an, durch die Einbettung in eine geprägte Zeit zusätzlich die spirituelle und durch Verknüpfung mit Gemeinschaftsaktionen auch die soziale.

Ein anderes Beispiel ist die Einführung einer Schöpfungszeit im Herbst.²⁵ Sie wurde zunächst 2007 auf der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Hermannstadt vorgeschlagen und in Deutschland drei Jahre später im Rahmen des Zweiten Ökumenischen Kirchentags umgesetzt. Hier werden ähnliche Qualitäten sichtbar: Gemeinschaftsbildung, mehrdimensionale Verbindung von spiritueller, emotionaler und kognitiver Ansprache, Vernetzung von Gegenwart und Zukunft, Kontakte über Ländergrenzen hinweg sowie Anregungen für eine Umgestaltung des Weltbilds.

Diese Merkmale zeichnen auch die zahlreichen, oft sehr kreativen umweltpädagogischen Angebote in der außerschulischen kirchlichen Erwachsenenbildung und den katholischen Verbänden aus.

Peter Meusburger – Benno Werlen – Laura Suarsana (Hg.), *Knowledge and Action*, Cham 2017, 99–111.

²⁴ Zu den Beispielen vgl. ausführlich Jochen Ostheimer – Julia Blanc, *Challenging the levels. The Catholic Church as a multi-level actor in the transition to a climate-compatible society*, in: *Sustainability* 13 (2021) 7, 3770; dort findet sich auch ein systematischer Überblick über die spezifischen Stärken der Kirche und anderer Religionsgemeinschaften als Transformationsakteure (Gemeinschaftsbildung, lokal-globale Vernetzung, mehrdimensionales Vorgehen, institutionelles Handeln, gewisse moralische Autorität in sozioökologischen Themen, Angebot eines Weltbilds); vgl. auch Julia Blanc – Jochen Ostheimer, *Religion as Transmission Belt for Promoting the Sustainable Development Goals*, in: Walter Leal Filho – Anabela Azul – Luciana Brandli – Pinar Özuyar – Tony Wall, (Hg.), *Partnerships for the Goals. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, Cham 2019, 1012–1022.

²⁵ Vgl. <https://seasonofcreation.org> (Stand: 30.8.2022).

Nochmals andere Ansatzpunkte eröffnet eine ökosoziale Neuausrichtung des kirchlichen Beschaffungswesens, wie sie beispielgebend in dem ökumenischen Modellprojekt „Zukunft einkaufen“ umgesetzt wurde. Mehrere Caritas- und Diakonieverbände sowie weitere kirchliche Einrichtungen bündeln ihre Beschaffung von Lebensmitteln, Hygieneprodukten oder Büromaterialien, um so eine verlässliche Nachfrage nach regionalen und nachhaltigen Produkten zu erzeugen. Hier zeigt sich, dass die Kirche nicht allein durch ihre einzelnen Mitglieder, sondern ebenso als korporativer Akteur handeln kann, was eine weitaus höhere Wirkmacht entfaltet. Dadurch können dauerhaft wirtschaftliche Strukturen verändert werden. Indem dieses Modell beworben wurde und gleichzeitig interne Lernprozesse angestoßen wurden, konnte sich die Idee auch über Ländergrenzen hinweg verbreiten und auf individueller Ebene wurde ein Bewusstseinswandel angeregt.

Im Rahmen solcher Projekte und Aktionen können durch *business unusual* Gewohnheiten aufgebrochen werden. Dadurch können neue, sozioökologisch verträglichere Handlungsformen entwickelt und eingeübt werden. Zugleich können politisch-diskursive Prozesse in Gang gesetzt werden, die (Infra-)Strukturen ändern, etwa ein Ausbau von Radwegen oder ÖPNV, was wiederum die Durchsetzung der neuen Routinen unterstützt.

7. Die Bildung des Weltbilds

Über solche Aktivitäten wie die gerade exemplarisch skizzierten können sich Handlungsroutinen verändern und damit die soziotechnische Ordnung. Dies kann sich wiederum auf die soziotechnische Landschaft auswirken, was erforderlich ist, um den beginnenden Wandel zu stabilisieren. Mit Blick auf diese umfassende Ebene wird hier ein Aspekt angerissen: das Verhältnis des Menschen zu den Mitgeschöpfen, das auch in der Enzyklika *Laudato si'* einen prominenten Platz einnimmt.

Das Anthropozän bedeutet für viele Tier- und Pflanzenarten und für viele Lebensräume eine beträchtliche Gefahr. Die Erde als gemeinsames „Lebenshaus“²⁶ ist massiv gefährdet,²⁷ weil sie zu lange als bloßes „storehouse of matters“²⁸ behandelt wurde. Angesichts der neuen Rolle des Menschen als geologischer Faktor sind sowohl neue

²⁶ Vgl. Karl Löning – Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 142–160.

²⁷ Vgl. IPBES, *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Bonn 2019, bes. 228–250.

²⁸ Francis Bacon, *Preparative towards a natural and experimental history*, in: James Spedding – Robert Ellis – Douglas Heath (Hg.), *The Works of Francis Bacon*, Bd. IV, London 1860, Faksimile-Neudruck, Stuttgart 1962, 249–271, hier 255.

Regeln für das Zusammenleben in dem gemeinsamen Haus nötig, eben eine neue Ökonomie, als auch eine neue Einstellung, eine Ökophilie.²⁹

Dazu finden sich zahlreiche Anregungen, etwa Schweitzers Appell zur Ehrfurcht vor dem Leben, Taylors Motto des *respect for nature* oder Wilsons Konzept der Biophilie. Sie alle machen darauf aufmerksam, dass die emotional-fürsorgliche Zuwendung zur Natur sich nicht allein auf die populären Tiere und Landschaften beziehen sollte, sondern mindestens ebenso auf die unscheinbaren, aber systemisch ungemein wichtigen wie etwa die Mikroben.³⁰

Die Enzyklika *Laudato si'* spricht unter dem Leitwort der „Sorge für das gemeinsame Haus“ von Geschwisterlichkeit. Das ähnliche Motiv von *kinship* findet sich beispielsweise bei Haraway.³¹ Der Mensch soll zu den nichtmenschlichen Wesen ein Gefühl der Verbundenheit entwickeln, wie es unter Geschwistern oder Verwandten gängig ist. Wie die Erfahrung zeigt, schließt dies Konkurrenz, Missgunst und Neid nicht aus; man denke nur an die Rivalität zwischen Kain und Abel oder Esau und Jakob. Doch alles in allem ist eine solche Haltung eine wirksame Hemmschwelle gegen eine vollständige und dauerhafte Verzweckung anderer. Im besten Fall ruft sie Solidarität oder auch Bewunderung hervor.³² Ihr Bezugspunkt sind dabei nicht allein die ohnehin nahestehenden Tiere wie Haustiere, emotional positiv konnotierte Tiere, die einen Bambi-Effekt hervorrufen,³³ oder kulturell wichtige Symboltiere wie z. B. der Panda-bär, sondern ebenso „die Pilze, die Algen, die Würmer, die Insekten, die Reptilien und die unzählige Vielfalt von Mikroorganismen“³⁴ sowie Landschaften, Flüsse und auch Gestirne.³⁵ Unter Rückgriff auf den Sonnengesang lässt sich auch der Tod als Bruder miteinbeziehen. Eine solche Haltung der geschwisterlichen Verbundenheit kann sich dann darin äußern, dass man „wie ein Berg denkt“³⁶. Der Berg nämlich, so Leopold, umfasst als Lebensraum auch die großen Raubtiere wie den Wolf. Würde er nicht die

²⁹ Vgl. Robert Scruton, *Grüne Philosophie. Ein konservativer Denkansatz*, München 2013.

³⁰ Vgl. Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie*, Bd. I und II, München 2007, 306–328; Paul Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986; Edward Wilson, *Biophilia*, Cambridge 1984; Edward Wilson, *In search of nature*, Washington/Covelo 1996, 165–179; Chakrabarty, *The climate of history* (s. Anm. 14) 125f., 134f., 193f.

³¹ Vgl. Franziskus, *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Bonn 2015, Nr. 92, 220f., 228; Haraway, *Anthropocene* (s. Anm. 12); Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen. Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, Berlin 2016; Donna Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt a.M./New York 2018; vgl. auch Wilson, *In search of nature* (s. Anm. 27) 177.

³² Vgl. Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 28) Nr. 246.

³³ Vgl. Rainer Brämer, *Das Bambi-Syndrom. Naturverklärung als Naturentfremdung*, <https://www.wanderforschung.de/files/bambikz1234003206.pdf> (Stand: 11.1.2023).

³⁴ Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 28) Nr. 34.

³⁵ Vgl. Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 28) Nr. 92.

³⁶ Vgl. Aldo Leopold, *A sand county almanac and sketches here and there*, New York/Oxford 1989, 129–133.

Rehe und Hirsche dezimieren, würden diese durch ihren Verbiss die Vegetation so schädigen, dass die Erosion erheblich zunähme, was den Lebensraum Berg insgesamt erheblich beeinträchtigte; und dies wäre letztlich zum Nachteil aller Lebewesen. Diese Überlegungen greifen das Motiv des ökologischen Gleichgewichts auf, ohne es aber zu verniedlichen und in pure Harmonie aufgehen zu lassen.

Derartige Sichtweisen lassen sich als zentrale Elemente eines Weltbilds rekonstruieren. In den vielfältigen Formen ihres gesellschaftlichen Engagements, in denen die Kirche als eine weltanschauliche Gemeinschaft einen Beitrag zum gesellschaftlichen Wandel leistet, berührt sie auch diesen Aspekt. Die Arbeit am gesellschaftlichen Weltbild ist wesentlich eine Bildungsaufgabe. Sie ist indes, wie oben mit Blick auf das Potenzial eines multidimensionalen Vorgehens ausgeführt wurde, nicht allein in formalen Bildungskontexten zu verorten, sondern (freilich ohne Ausschließlichkeitsanspruch) im weiten Feld der Pastoral:³⁷ in Gottesdiensten, in der Katechese, in Gruppenaktivitäten, beim Gemeindefest, in der Öffentlichkeitsarbeit, in der Kirchenmusik, bei der baulichen Gestaltung von Kirchen, Pfarr-, Jugend- und Altenheimen, Kindergärten oder Friedhöfen...

Geschwisterlichkeit, Schöpfungsliebe oder Ökophilie können eine Leitidee für diese Arbeit am Weltbild sein, in dessen Zentrum das Bild der Erde als gemeinsames (Lebens-)Haus steht, das auch Franziskus gebraucht. Es wurde allzu lang als selbstverständlich angesehen, als unerschütterlich stabil und unerschöpflich an Ressourcen. Diese Annahme war falsch, wie die globalen Umweltveränderungen zeigen.

Nötig sind neue Formen, die Beziehungen zur Welt in resonanter statt entfremdeter, d. h. indifferenter oder repulsiver Weise zu gestalten.³⁸ Nötig sind neue Weisen, sich in der Welt zu verorten. All das läuft, so Latour, in der Frage zusammen: „où atterrir“?³⁹ Der moderne Mensch gleicht einem abgehobenen Flugzeug, das seinen Landeplatz bestimmen muss, nach Latour nicht so sehr als globale Welt oder als Planet, sondern als Erde. Aus dieser Ortsbestimmung geht ein gewandeltes Selbstverständnis hervor: als Terrestrischer.

Dazu braucht es nicht nur eine rationale Einsicht, etwa in die grundlegende Bedeutung der sogenannten Ökosystemdienstleistungen, sondern ebenso eine auch affektiv verankerte Wertschätzung des gemeinsamen Schöpfungshauses, in dem man sich beheimatet weiß und wohlfühlt und für das man Verantwortung übernimmt in dem

³⁷ Vgl. Karl Bopp, *Nachhaltigkeit und Pastoral. Entwurf einer ökologischen Pastoral*, München 2009, 41–59.

³⁸ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 281–328, 453–472. Vgl. etwa auch Youngs visionären Zukunftsentwurf *Planet City*, eine gewaltige Stadt als gemeinsames Haus der ganzen Menschheit. Impulsgeber war u. a. Wilsons Projekt der „halben Erde“, dem zufolge die Menschheit die Hälfte der Erdoberfläche den anderen Lebewesen zurückgeben soll. Vgl. Young, Liam, *Planet City*, Collingwood 2021; <https://liamyong.org/projects/planet-city> (Stand: 27.9.2022); Edward Wilson, *Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben*, München 2016.

³⁹ So der Titel der französischen Originalausgabe von Latour 2018.

Bewusstsein, es mit den anderen Geschöpfen zu teilen.⁴⁰ Dies wäre eine ökumenische Haltung im eigentlichen Sinn des Wortes, eine Achtung vor der Erde als bewohnter Welt. Eine solche Form der Ökumene, des rücksichtvollen Zusammenlebens mit allen Mitgeschöpfen, zu gestalten, ist die aktuell anstehende große Aufgabe im Anthropozän.⁴¹

Prof. Dr. Jochen Ostheimer
Professor für Christliche Sozialethik
Universität Augsburg
Universitätsstraße 10
D-86159 Augsburg
+49 (0) 821 598 5828
jochen.ostheimer(at)uni-a(dot)de
<https://www.uni-augsburg.de/de/fakultaet/kthf/lehrstuhle-professuren/sozialethik>

⁴⁰ Vgl. Hermann Bausinger, *Globalisierung und Heimat*, in: ders., *Fremde Nähe. Auf Seitenwegen zum Ziel. Essays*, Tübingen 2002, 11–33; Scruton, *Grüne Philosophie* (s. Anm. 26) bes. 217–259; Franziskus, *Laudato si'* (s. Anm. 28) Nr. 220, 228; Angelika Krebs, „Und was da war, es nahm uns an“. *Heimat, Landschaft und Stimmung*, in: Markus Vogt – Jochen Ostheimer – Frank Uekötter (Hg.), *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, Marburg 2013, 215–225; Angelika Krebs, *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, Basel 2021, 135–180.

⁴¹ Auf der Theorieebene – dies kann nur als anstehende Forschungsaufgabe angedeutet werden – müssten dabei u. a. die ontologischen Implikationen solcher Modelle von Verbundenheit geklärt werden. In Descolas Unterscheidung von Animismus, Totemismus, Naturalismus und Analogismus als den vier grundlegenden Arten, wie Menschen und Nichtmenschen zu Kollektiven zusammengefasst werden, finden sich ontologisch verankerte Formen affektiver Verbundenheit zwischen Menschen und Nichtmenschen v. a. in der ersten Variante. Im westlich-modernen Naturalismus zeigen sich emotionale Beziehungen zu Nichtmenschen hingegen nur auf der Ebene von Individuen und begrenzten Milieus; vgl. Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.

Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral: Natur – Schöpfung – Prophetie

Abstract

Um den Begriff „Ökologische Pastoral“ näher bestimmen zu können, muss sich die Praktische Theologie auf fremdes Gelände wagen, um aus dem Dialog mit den einschlägigen ökologischen Wissenschaften die eigenen pastoralen Themen präziser klären zu können. Im vorliegenden Artikel werden dazu mit den Begriffen „Natur – Schöpfung – Prophetie“ exemplarisch drei fundamentale Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral identifiziert und zur Diskussion gestellt.

To define the term "ecological pastoral ministry" more precisely, practical theology must venture into unfamiliar territory if it is to delineate its own pastoral themes emerging from the dialog with the relevant ecological sciences. This article identifies three fundamental cornerstones of an ecological pastoral ministry and puts the terms "nature – creation – prophecy" as examples up for discussion.

1. Kirchliches Umweltengagement als Ökologische Pastoral

Die kirchliche Sorge um den Erhalt der Schöpfung hat das grundlegende Ziel, die für ein menschenwürdiges Leben und Überleben notwendigen natürlichen Lebensgrundlagen zu schützen und zu erhalten. Diese Sorge scheint aber nach weit verbreitetem Urteil mehr eine ethische oder politische Frage zu sein und weniger eine pastorale Herausforderung darzustellen. Diese Einschätzung hängt mit einem bestimmten Pastoralverständnis zusammen, das mit Norbert Mette¹ als *Säkularisierungsparadigma* bezeichnet werden kann. Auf die im Wesentlichen durch die europäische Aufklärung ausgelöste pastorale Krisensituation reagierte die Kirche im 19. Jahrhundert mit einem Prozess, den Religionssoziolog:innen als „Verkirchlichung“ bezeichnen.² Um der Kritik von außen standhalten zu können, stärkte die Kirche damals die eigene innere Sozial- und Machtstruktur. So entstand im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine stark kirchen- und kleruszentrierte Pastoral, die die Mitglieder der Kirche in allen Lebensbereichen von der „Wiege bis zur Bahre“³ kirchlich erfassen, versorgen und beherrschen wollte. Das grundlegende Ziel dieser Pastoral war, alle Gläubigen fest an die Kirche zu binden, die säkulare Welt außerhalb der Kirche wurde dagegen fast ausschließlich negativ beurteilt.

¹ Vgl. Norbert Mette, Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie, in: Johannes van der Ven – Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Kampen/Weinheim 1993, 201–224.

² Vgl. Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 93–96.

³ Vgl. Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall, München 1991.

Einen deutlich veränderten pastoralen Ansatz bringt das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) mit sich, das ein neues und positives Weltverhältnis der Kirche⁴ begründet. Diesen Ansatz kann man mit Norbert Mette und anderen namhaften Pastoraltheologen wie Ottmar Fuchs oder Hermann Steinkamp als *Evangelisierungsparadigma* bezeichnen. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ wird das neue Weltverhältnis gleich zu Beginn programmatisch so formuliert:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte.“ (GS 1)

In solidarischer Verbundenheit mit der ganzen Menschheit soll die Kirche dem Kommen des Reiches Gottes in der Welt dienen. Sie ist dazu berufen, als geschichtliches „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1) zuverlässig Gottes Liebe zur Welt zu bezeugen und Einheit und Solidarität unter allen Menschen zu stiften.

Zentrale Elemente dieses neuen Pastoralbegriffs sind:

1) Es geht der Pastoral nicht zuerst und ausschließlich um Kirche und Betreuung der eigenen Mitglieder, um deren jenseitiges Seelenheil zu gewährleisten, sondern es geht umfassend und konkret „um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3).

2) Und dazu verpflichtet sich die Kirche zur Zusammenarbeit mit allen Menschen – seien es Glaubende oder Nichtglaubende – und zu einem aufrichtigen und klugen Dialog mit der Welt (vgl. GS 21).⁵ Rainer Bucher bringt das Neue so auf den Punkt: „Mit *Gaudium et spes* bekennt sich die Kirche zur Möglichkeit und Notwendigkeit, Wahrheiten ihrer eigenen Tradition von der Situation eben dieser Welt her neu zu entdecken. ‚Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger‘, so gesteht die Kirche, ‚war für sie sehr nützlich und wird es bleiben‘ (GS 44).“⁶

3) Weiter fordert das Konzil die Kirche auf, in der jeweiligen Gegenwart auf die „Zeichen der Zeit“ zu achten: „Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Die Kirche muss dazu mit allen relevanten Wissenschaften und gesell-

⁴ Vgl. Margit Eckholt, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000), 378–390, bes. 382–387; Martin Lechner – Karl Bopp – Fernando Berríos Medel, Die Ankunft der Kirche in der modernen Welt, München 2006.

⁵ Vgl. das Plädoyer von Hanspeter Heinz, Für eine dialogische Kirche, München 1996.

⁶ Rainer Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 100.

schaftlichen Gruppen in Dialog treten, um den Willen Gottes in der jeweiligen Gegenwart erkennen und verstehen zu können.⁷

Damit ist einmal der Pastoralbegriff den binnenkirchlichen Interessen entzogen und auf die Fragen der Welt verwiesen. Ohne universale Solidarität mit der ganzen Menschheit und ohne Mitgefühl mit der ganzen Schöpfung findet die Pastoral nicht die entscheidenden Themen und Aufgaben.

Zum anderen ist die Pastoral neu und entschieden auf Gott verwiesen; denn Kirche wird gemäß den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr als „societas perfecta“ verstanden, sondern als *Heilssakrament Gottes für die Welt* (vgl. LG 1 u. 9). Bernd Jochen Hilberath folgert daraus, dass die Kirche ihre Sendung und ihr Profil nicht selbstbezogen und nicht eigenmächtig definieren darf; denn sie kommt „Nicht-aus-sich-selbst“ und sie lebt „Nicht-für-sich-selbst“⁸. Praktisch-theologisch gewendet lässt sich daraus ein doppelter, perichoretisch verknüpfter Dialog postulieren, von dem letztlich die ganze Pastoral der Kirche als Heilssakrament Gottes lebt und Lebenskraft und Profil gewinnt:

1. Wenn Kirche *nicht aus sich selbst* kommt, dann muss sie sich im Dialog mit Gott und im Hören auf seinen Willen stets neu der eigenen geschichtlichen Identität und Aufgabe vergewissern. Dies geschieht vorrangig in den Handlungsformen der Liturgie, der Katechese und im synodalen Ringen um verbindliche Bekenntnisformeln des Glaubens. Angesichts des Klimawandels und anderer ökologischer Krisenphänomene wirft dies neue und bedrängende Fragen auf – z.B.: Was bedeutet heute das Bekenntnis zu Gott als „Schöpfer des Himmels und der Erde“? Ist die Kirche dem Bund mit dem Schöpfer-Gott wirklich treu geblieben und hat sie das geschenkte Lebenshaus der Schöpfung verantwortlich gestaltet und verwaltet?
2. Wenn Kirche *nicht für sich selbst* lebt, sondern sich als universales Heilssakrament für die Welt versteht, dann muss sie im Dialog mit der Welt Anteil nehmen an „Freude, Hoffnung, Trauer und Angst“ der Menschen dieser Welt. Dies geschieht vorrangig in den Handlungsformen der Verkündigung, der Diakonie und der Prophetie. Von daher muss sich die Kirche in ihrer Pastoral gerade den Fragen stellen, die die gegenwärtigen ökologischen Krisenphänomene aufwerfen und die von gesellschaftlichen Umwelt-Gruppen und den ökologischen Wissenschaften ins Spiel gebracht werden.

Damit dürfte ausreichend deutlich geworden sein, warum die ökologische Frage auch eine pastorale Dimension hat; es geht um das „Handeln für die Zukunft der Schöp-

⁷ Vgl. Jochen Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008.

⁸ Bernd Jochen Hilberath, *Thesen zur Theologie des Diakonats*, in: Klaus Kießling (Hg.), *Ständige Diakone – Stellvertreter der Armen?*, Berlin 2006, 92–104, hier 98.

fung“⁹ Gottes. In der gleichnamigen Publikation der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz von 1998 werden folgerichtig nicht nur die theologischen und ethischen Grundlagen der ökologischen Frage gründlich reflektiert, sondern erstmals auch die *pastoralen* Konsequenzen gezogen.¹⁰ „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ wird nicht nur ausdrücklich „als Dimension der Pastoral“¹¹ bezeichnet, sondern es werden auch die Ziele, Aufgabenfelder, Träger und Orte einer solchen ökologischen Pastoral differenziert beschrieben.¹² Die ökologische Krise wird sogar als ein „prägende(s) Zeichen unserer Zeit“ bezeichnet¹³; und das bedeutet nach der bereits erwähnten Konzilskonstitution „Gaudium et spes“¹⁴, dass die Kirche beim Vollzug ihrer Sendung dieser Frage nicht ausweichen darf, sondern darin einen „integrale(n) Bestandteil ihrer Heilssendung“¹⁵ erkennen muss.

Beim Versuch, in diesem Sinn eine Ökologische Pastoral näher zu bestimmen, drängt sich eine relativ große Zahl von klärungsbedürftigen Begriffen auf – wie z. B. Evolution, Natur, Umwelt, ökologisches Netzwerk bzw. ökologisches Gleichgewicht, ökologische Ethik, Schöpfung oder Nachhaltigkeit. Im Folgenden will ich drei Begriffe näher in Augenschein nehmen und mit „Natur – Schöpfung – Prophetie“ drei fundamentale Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral beschreiben.

2. Die Natur als vernachlässigte Systemgröße der Pastoral

Die Erkenntnis, dass die menschliche Person, ihre Entwicklung und ihre ganze Praxis nur dann umfassend zu verstehen sind, wenn die personenübergreifenden Sozialsysteme, in denen der einzelne Mensch jeweils lebt, miteinbezogen werden, gehört zweifellos zu den wichtigsten Einsichten der modernen Human- und Sozialwissenschaften im vergangenen 20. Jahrhundert.¹⁶ Diese systemisch-strukturelle Bewusstseinsenerweiterung gewann seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch relativ schnell Eingang in die wissenschaftliche Praktische Theologie, sodass die bisher eher

⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 75ff. (= Teil „III. Wege in die Zukunft: Folgerungen für Kirche und Gesellschaft“)

¹¹ Vgl. a. a. O., 80ff.; das Teilkap. 1.2 des III. Teils trägt den Titel: „Handeln für die Zukunft der Schöpfung als Dimension der Pastoral“.

¹² Vgl. a. a. O., Nr. 190–272.

¹³ Vgl. a. a. O., Nr. 273.

¹⁴ Vgl. GS, Nr. 4.

¹⁵ *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Nr. 273.

¹⁶ Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984; Peter Lüsi, *Systemische Sozialarbeit*, Bern 1992 (⁶2008).

individualistischen Seelsorgekonzepte immer mehr durch lebensweltbezogene¹⁷, systemorientierte¹⁸ oder sozialraumorientierte¹⁹ Pastoralkonzepte abgelöst wurden.

Aber bei aller systemisch-sozialen Aufmerksamkeit blieb in der Praktischen Theologie bis in die Gegenwart hinein ein fundamentales System weitgehend unbeachtet; nämlich die Natur.²⁰ Trotz der langen Tradition einer biblisch-christlichen Schöpfungstheologie und einer scholastisch geprägten Naturrechtslehre kam die Natur als das grundlegendste System menschlichen Lebens in den modernen pastoralen Handlungstheorien so gut wie nicht zum Tragen.²¹ Was heute ansteht, ist eine „ökologische Aufklärung“²², die das Natursystem als Schöpfung Gottes neu wahr- und ernstnimmt. Frei nach Goethes Faust steht also die Frage an: „Nun sag, Kirche, wie hast du’s mit der Natur?“²³

Hinter der ökologischen Krise steht nämlich die grundlegende Einsicht, dass der Beziehungskomplex Mensch – Gesellschaft – Natur in eine Krise geraten ist.²⁴ Immer dringlicher setzt sich die Erkenntnis durch, dass menschenwürdige Lebensbedingungen sowie global gerechte Sozialstrukturen und Wirtschaftsformen ohne die Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen auf Dauer nicht erhalten und weiterentwickelt werden können. Das komplexe System der Natur wird so immer mehr zum Ausgangs- und Angelpunkt menschlicher Zukunftsplanungen, gesellschaftspolitischer Weichenstellungen und ethischer Entscheidungen.

¹⁷ Vgl. dazu die Pionierarbeit von Thomas Henke, *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen*, Würzburg 1994.

¹⁸ Vgl. Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Mainz 1998; Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart³ 2002.

¹⁹ Vgl. Michael N. Ebertz – Ottmar Fuchs – Dorothea Sattler (Hg.), *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Mainz 2005; Udo Schmälzle, *Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum*, Berlin 2008.

²⁰ Dieser blinde Fleck lässt sich bis Ende des 20. Jahrhunderts weitgehend auch für die Sozialwissenschaften feststellen; vgl. Egon Becker – Thomas Jahn (Hg.), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt/New York 2006.

²¹ Vgl. dazu Wilhelm Gräb – Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, worin sich kein Artikel zu Stichworten wie Natur, Umwelt oder Ökologie befindet. Positive Ausnahmen bilden hier: Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Band 4: Pastorale Futurologie*, Düsseldorf 1990, 50–74; Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen*, Mainz 2000, 363–378.

²² Vgl. Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, 256f.

²³ Goethe lässt im Faust Margarete fragen: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“ (Goethe, Faust, hg. u. komm. von Erich Trunz, München 1972 [Sonderausgabe], 109).

²⁴ Vgl. Egon Becker – Thomas Jahn (Hg.), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt/New York 2006, 12.

Aber wer beurteilt eigentlich mit welchen Kriterien, wann das natürliche Öko-System nicht mehr intakt oder nicht mehr im Gleichgewicht²⁵ ist und wann die natürlichen „Kreisläufe“²⁶ ihre richtige Funktion verlieren? Und nach welchen Maßstäben und Theorien werden daraus oft weitreichende Urteile in Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft gefällt? Kritische Beobachter:innen der ökologischen Debatte stellen zu Recht fest: Eine „Vermischung ethisch-moralischer und ökologisch-naturwissenschaftlicher Argumente findet nicht nur bei den Natur- und Umweltschutzverbänden statt, sondern ist symptomatisch für den gesamten Nachhaltigkeitsdiskurs“²⁷. Diese Kritik sollte unbedingt ernstgenommen werden; und darum ist eine kritische Selbstaufklärung darüber notwendig, was wir als intakte Natur verstehen und was wir als ökologische Krise beobachten und bewerten.

Spätestens seit dem Versuch Niklas Luhmanns, eine „Theorie der Gesellschaft“²⁸ zu verfassen, ist die kritische Selbsteinsicht unhintergebar, dass der Mensch als Teil der Gesellschaft sich der Gesellschaft nicht einfach naiv gegenüberstellen und sie objektiv beobachten und beschreiben kann. Was bei Luhmann am Ende herauskam, war folglich keine „Theorie der Gesellschaft“, sondern – so der Titel seines Hauptwerkes – die „Gesellschaft der Gesellschaft“²⁹; denn der Versuch, „die Gesellschaft“ zu beobachten und zu beschreiben, kann nicht „außerhalb der Gesellschaft stattfinden“³⁰. Daher ist jede noch so wissenschaftlich-distanziert klingende „Theorie der Gesellschaft“ tatsächlich keine objektive Darstellung eines klaren und eindeutigen Gegenstands, sondern nichts anderes als das kontingente Ergebnis einer gesellschaftlichen „Kommunikation“ über Gesellschaft; oder anders ausgedrückt: „Gesellschaft“ ist immer das Er-
Ergebnis kontingenter gesellschaftlicher „Selbstbeschreibungen“³¹.

Das Gleiche gilt grundsätzlich auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Der Mensch kann das Gesamtsystem der Natur nicht objektiv beobachten; denn er ist selbst ein Teilsystem innerhalb des großen Natursystems, also des ganzen Universums. Was er z. B. als Sonnenaufgang oder -untergang beobachtet und bewundert, ist in Wirklichkeit nur ein Phänomen einer standortbedingten Wahrnehmung:

²⁵ Vgl. dazu kritisch Josef H. Reichholf, *Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft*, Frankfurt/M. 2008.

²⁶ Vgl. dazu Dieter Rink, *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung: Fazit*, in: ders. – Monika Wächter (Hg.), *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*, Frankfurt/M. 2004, 203–208, hier 203.

²⁷ Tanja Mölders – Christine Katz – Sylvia Unterreiner, *Im Namen der Natur! Welcher Natur? Naturverständnisse und -verhältnisse bei ausgewählten Natur- und Umweltschutzverbänden*, in: Dieter Rink – Monika Wächter (Hg.), *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*, Frankfurt/M. 2004, 173–202, hier 196.

²⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Erster Teilband, Frankfurt/M. 1997, 11.

²⁹ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Erster und Zweiter Teilband, Frankfurt/M. 1997.

³⁰ Luhmann, *Gesellschaft*, Teilband 1 (s. Anm. 28) 16.

³¹ Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, Teilband 2 (s. Anm. 29), 866–1149.

Nur aus der naiven Perspektive des Erdbewohners Mensch, der auf dem sich um sich selbst und um die Sonne drehenden Planeten Erde lebt, geht die Sonne auf und unter; tatsächlich aber geht die Sonne wissenschaftlich betrachtet weder auf noch unter, sondern die Erde dreht sich relativ zur Sonne und damit gibt es auf ihr rhythmische Tag- und Nachtzeiten.

Es führt deswegen kein Weg an der selbstkritischen Einsicht vorbei, dass der Mensch immer nur ein systemimmanenter Naturbeobachter sein kann und dieser begrenzenden Bedingung der eigenen Erkenntnisfähigkeit Rechenschaft tragen muss. Was immer der Mensch in der Natur beobachtet, sind im Grunde ortsperspektivisch bedingte, historisch-kulturell und gesellschaftsabhängige Beschreibungen und Deutungen der Natur. Deshalb definiert sich etwa die sogenannte „Soziale Ökologie“ zu Recht als „Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen“³². Und im Grunde betreiben alle ökologischen Wissenschaften eine Art „Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen“, was zur Folge hat, dass man gerade nicht immer vom selben Naturverständnis ausgeht.³³

Daraus folgt: Wer von Natur und Nachhaltigkeit spricht, muss zuerst sein Naturverständnis offenlegen und begründen. Und dann mag sich zeigen, ob und wieweit das jeweilige Naturverständnis für die anderen Kommunikationsteilnehmer:innen verstehbar und akzeptabel ist oder nicht. Und das gilt auch für alle Formen einer ökologischen Pastoral.

3. Schöpfung als theologisch reflektiertes Naturverständnis

Wenn im pastoralen Kontext von Natur die Rede ist, so wird in der Regel die Natur und der gesamte Kosmos als *Schöpfung* bezeichnet und verstanden. Der theologische Begriff „Schöpfung“ versteht Kosmos/Natur in der Tradition christlicher Schöpfungstheologie als Werk eines transzendenten Gottes, der selbst – anders als der Mensch – nicht Teil der Schöpfung ist. Gott wird hier im Sinne einer transzendenten Erstursache verstanden, nicht im Sinne einer empirisch beobachtbaren und logisch-rational erklärbaren innerweltlichen Wirkursache. Göttliches Schaffen (biblisch: בְּרָא) steht damit nicht auf derselben Ebene wie die verursachenden Kräfte der Evolution, sodass auch zwischen theologischer Schöpfungslehre und naturwissenschaftlicher Evolutionstheorie niemals ein prinzipieller Widerspruch entstehen kann. Weil diese erkenntnistheoretisch notwendige Unterscheidung zwischen Gottes transzendente Schöpfungshandeln und natürlicher Evolution in der Vergangenheit zu wenig beachtet wurde, kam es zu den mehr oder weniger sinnlosen Auseinandersetzungen zwischen den bib-

³² Vgl. Egon Becker – Thomas Jahn (Hg.), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt/M. 2006.

³³ Vgl. dazu Dieter Rink – Monika Wächter (Hg.), *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*, Frankfurt/M. 2004.

lich-religiösen Schöpfungstraditionen und der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie.

Der biblisch tradierte Schöpfungsglaube³⁴ muss sich aber heute gleichwohl dem kritischen Diskurs mit den anderen ökologischen Wissenschaften stellen; vor allem muss er eine rational begründete Auskunft über sein Naturverständnis geben. Anschlussfähig bleibt die Theologie dabei nur, wenn sie die grundlegenden Einsichten der Naturwissenschaften anerkennt und zugleich den aktuellen gesellschaftlichen Nachhaltigkeitsdiskurs auf ihre spezifische Weise aufgreift und sich daran kritisch-konstruktiv beteiligt. Und inzwischen hat sich die christliche Schöpfungstheologie in historisch-kritischer Selbstreflexion soweit entwickelt, dass man zwischen den biblischen Schöpfungserzählungen und den modernen naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien keinen kontradiktorischen Widerspruch mehr annehmen muss.³⁵

Grundlegend ist heute die Unterscheidung zwischen empirisch-physikalischer und religiös-metaphysischer Perspektive im Blick auf die Natur. Der erste Blick meint die naturwissenschaftlich-empirische Forschung und Theoriebildung zur Genese des Kosmos; der zweite Blick meint die religiös-metaphysische Sinndeutung der erfahrbaren Welt und die Frage nach dem letzten Grund und Sinn alles Seienden, wie sie etwa in den biblischen Schöpfungserzählungen überliefert ist. Im Hinblick auf die naturwissenschaftliche Welterklärung (1. Blick) dürfen heute weder die biblischen, mythisch-narrativen Schöpfungserzählungen noch die dogmatischen Schöpfungslehren beanspruchen, die Genese des Kosmos besser oder richtiger erklären zu können; auf dieser naturwissenschaftlich-empirischen Ebene ist die Evolutionstheorie heute der kaum noch ernsthaft bestrittene und gültige Maßstab für eine rational-logische Welterklärung. Die biblischen Schöpfungstraditionen dagegen folgen der Logik des Glaubens (2. Blick) und sind daher nicht an naturwissenschaftlichen Einsichten und Fakten interessiert, sondern an religiösen Grundüberzeugungen im Hinblick auf die Herkunft der Schöpfung von Gott und im Hinblick auf den biblisch bezeugten universalen göttlichen Heilswillen gegenüber der ganzen Schöpfung. So betonen etwa die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen, dass Gott gegen das drohende Chaos die Erde „als Lebenshaus“ gestaltet hat, dass er den ganzen Kosmos mit seiner „mütterlich-schöpferische(n) Lebenskraft“ erhält und all seinen Geschöpfen „in Treue und Barmherzigkeit zugewandt“ ist.³⁶

Akzeptiert man diese theologischen Prämissen, so lassen sich durchaus Beziehungen zu anderen Erkenntnisquellen und Diskurspartnern herstellen, um so ein umfassende-

³⁴ Vgl. Medard Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg 2006, bes. 339–345.

³⁵ Vgl. Christian Kummer, *Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube*, München 2009.

³⁶ Vgl. Erich Zenger, Art. Schöpfung. II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament, in: *LThK*³, Bd. 9, Sp. 217–220.

res Bild von einem nachhaltigen Naturverständnis zu gewinnen. Dieses, Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie umfassende, *Konzept der Nachhaltigkeit* beruht aus meiner Sicht auf drei elementaren Einsichten bzw. Grundentscheidungen:

1. Nachhaltigkeit beruht erstens auf der *naturwissenschaftlichen Grundeinsicht*, dass die Menschheit auf einem Planeten lebt, der wie sie selbst aus einem den ganzen Kosmos umfassenden *Evolutionsprozess* hervorgegangen ist. Ganz bestimmte Bedingungen dieses Evolutionsprozesses haben auf dem Planeten Erde ein sich ständig weiterentwickelndes Netzwerk der Natur entstehen lassen. Und erst dieses Netzwerk der Natur – angetrieben von Sonnenenergie und belebt durch Wasserkreisläufe, Luftzirkulation und biologisch-chemische Austauschprozesse – führte zu unterschiedlichen Klima- und geografischen Vegetationszonen und zu einer unglaublichen Vielfalt von Lebewesen. Erst relativ spät, bedingt wohl auch durch bestimmte Klimaveränderungen, kam es dann schließlich zur Entstehung menschlichen Lebens.
2. Getragen von der Einsicht, dass menschliches Leben radikal von der Natur abhängt, nicht jedoch die Natur vom Menschen, beruht Nachhaltigkeit zweitens auf dem *philosophisch-ethischen Grundgedanken* der universal zu verstehenden *Menschenwürde, wonach alle Menschen – auch die zukünftigen Generationen – qua Geburt als Mensch ein Anrecht auf ein menschenwürdiges Leben haben*. Dies bedeutet, dass die für das menschliche Leben notwendigen Netzwerkbedingungen und Grundqualitäten der Natur mit ihren vielfältigen Ressourcen, spezifischen Austauschprozessen und Systemleistungen intakt bleiben müssen – z. B. im Hinblick auf das Klima oder die Wasserkreisläufe, die menschliches Leben zum Überleben braucht. Hier geht es auf der Basis von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über ökologische Zusammenhänge zentral um intergenerationelle Gerechtigkeitsfragen im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Menschheit, die unabdingbar an das tragende Netzwerk der Natur rückgebunden ist. – Dabei hat der Mensch von Anfang an das ihn tragende Netzwerk der Natur durchaus immer wieder gestört und belastet.³⁷ Diese humanen Störungen waren jedoch im Grunde unproblematisch, solange sie quantitativ gering waren und einen zeitlichen Verlaufsrhythmus hatten, innerhalb dessen sich die natürlichen Funktionssysteme anpassen und/oder entsprechend regenerieren konnten. Genau diese Zeit aber lässt die rasante Entwicklung der ökonomischen Austauschprozesse in der modernen Kultur den natürlichen Lebenssystemen nicht mehr – und darin liegt letztlich das Kernproblem der gegenwärtigen ökologischen Krise.
3. Nachhaltigkeit gewinnt eine *religiös-pastorale Dimension*, wenn sie drittens mit der religiösen Grundentscheidung für einen Schöpfergott verbunden wird. In Anleh-

³⁷ Vgl. Eckart Ehlers, *Das Anthropozän. Die Erde im Zeitalter des Menschen*, Darmstadt 2008.

nung an Hans Kessler³⁸ lassen sich die beiden hier relevanten Kerngedanken des christlichen Schöpfungsglaubens so zusammenfassen und im Kontext des Nachhaltigkeitsdiskurses zuspitzen:

- a) „Der wohltuende Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf“³⁹ eröffnet dem Menschen einen legitimen Freiraum zur Weltentdeckung und Weltgestaltung. Diese Weltgestaltung betrifft heute vor allem die Frage einer nachhaltigen Naturnutzung; denn ohne einen nachhaltigen Umgang mit der Natur wird die Schöpfung über kurz oder lang kein „Lebenshaus“ für den Menschen mehr sein.
- b) Die Mitgeschöpflichkeit als Band zwischen allen Kreaturen verpflichtet den Menschen, sich in die große Ordnung der Natur einzufügen.⁴⁰ „Die besondere Stellung des Menschen begründet kein Recht zu einem willkürlichen und ausbeuterischen Umgang mit der nichtmenschlichen Schöpfung. Vielmehr nimmt sie den Menschen in die Pflicht, als Sachwalter Gottes für die geschöpfliche Welt einzustehen, ihr mit Ehrfurcht zu begegnen und schonend, haushälterisch und bewahrend mit ihr umzugehen.“⁴¹

Die Kernthese des christlichen Schöpfungsglaubens lässt sich damit so auf den Punkt bringen:

Die Erde und der gesamte Kosmos verdanken ihre Existenz dem kreativen Schöpfergeist Gottes, der den grundlegenden Anfang von allem Seienden bewirkt hat. Die Welt und alle ihre Ressourcen sind letztlich eine Gabe Gottes. Der Mensch als Abbild Gottes ist berufen, das Lebenshaus der Schöpfung im Sinne des universalen Heilswillens Gottes zu schützen und zu bewahren; das erfordert einen verantwortlichen Umgang mit den Gütern der Schöpfung. Aber zugleich ist die Schöpfung in dieser religiösen Perspektive auch ein potenzieller mystischer Erfahrungsraum Gottes. Die Schöpfung – also das Gesamt unserer Naturerfahrungen – als „Erfahrungsraum Gottes“ zu bezeichnen, ist heute eine gewagte Aussage. Der Verfasser des biblischen Weisheitsbuches konnte noch so einfach behaupten: „Töricht waren von Natur aus alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit vor Augen, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht ...; denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen.“⁴² Ebenso war der Apostel Paulus

³⁸ Hans Kessler, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990 (Nachdruck des vergriffenen Werkes, hgg. vom Referat für Umweltfragen der Erzdiözese Wien 1998).

³⁹ Vgl. Kessler, *Das Stöhnen der Natur* (s. Anm. 38) 36f.

⁴⁰ Vgl. Kessler, *Das Stöhnen der Natur* (s. Anm. 38), 38–41.

⁴¹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Reihe: Gemeinsame Texte 9, Hannover/Bonn 1997, Nr. 123.

⁴² Vgl. Weish 13,1 u. 5.

noch fest davon überzeugt, dass „seit Erschaffung der Welt“ die „unsichtbare Wirklichkeit“ Gottes „an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen“ werden kann, vor allem „seine ewige Macht und Gottheit“.⁴³

Diese Plausibilität einer klaren Erkennbarkeit Gottes aus den Naturphänomenen entzauberte spätestens die kritische Philosophie der Aufklärung; und angesichts der postmodernen Vorbehalte und Einwände gegen die *eine Wahrheit* überzeugen solche natürlichen Gottesbeweise immer weniger. Aber auch wenn die Naturbetrachtung heute keine logisch zwingenden Gottesbeweise mehr hergibt, so kann eine aufgeklärte Naturbetrachtung (im Sinne einer „zweiten Naivität“ nach Paul Ricœur) dennoch Gotteserfahrungen hervorrufen. In ihrer Schönheit und Vielfalt ist die Schöpfung nach wie vor ein sichtbares Zeichen, das Fragen nach dem Woher und Wohin, also nach dem Sinn des ganzen Kosmos stellt. Die Schöpfung kann so gleichsam zu einer „schwachen“ Spur werden, die auf einen möglichen Urheber alles Seienden verweist; sie kann sogar zu einem Symbol oder Sakrament der Anwesenheit Gottes in dieser Welt werden. Die Schöpfung kann deswegen auch heute als ein mystischer Erfahrungsraum Gottes bezeichnet werden.

Diese Dimension der Schöpfung beschreibt Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* so: „Von ‚Schöpfung‘ zu sprechen ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es hat mit einem Plan der Liebe Gottes zu tun, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt. Die Natur wird gewöhnlich als ein System verstanden, das man analysiert, versteht und handhabt, doch die Schöpfung kann nur als ein Geschenk begriffen werden, das aus der offenen Hand des Vaters aller Dinge hervorgeht, als eine Wirklichkeit, die durch die Liebe erleuchtet wird, die uns zu einer allumfassenden Gemeinschaft zusammenruft.“ (LS, Nr. 76)

Und der Papst fährt fort: „„Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen‘ (Ps 33,6). So wird uns gezeigt, dass die Welt aus einer Entscheidung hervorging, nicht aus dem Chaos oder der Zufallswirkung, und das verleiht ihr noch mehr Würde. Es gibt eine freie Entscheidung, die in dem schöpferischen Wort ausgedrückt ist. Das Universum entstand nicht als Ergebnis einer willkürlichen Allmacht, einer Demonstration von Kraft oder eines Wunsches nach Selbstbestätigung. Die Schöpfung ist in der Ordnung der Liebe angesiedelt. Die Liebe Gottes ist der fundamentale Beweggrund der gesamten Schöpfung: ‚Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen‘ (Weish 11,24). Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der Zärtlichkeit des Vaters, der ihm einen Platz in der Welt zuweist.“ (LS, Nr. 77)

⁴³ Vgl. Röm 1,20.

4. Prophetie als vorrangige pastorale Handlungsform in der Klimakrise

Bei einer auf dieser religiös-mystischen Dimension aufbauenden pastoralen Perspektive steht damit mehr auf dem Spiel als nur säkularer Umweltschutz. Es geht um die Verantwortung des gläubigen Menschen vor seinem Schöpfer-Gott angesichts der heute erkennbaren ökologischen Krisenphänomene. Und alle einschlägigen ökologischen Wissenschaften mahnen heute immer entschiedener, dass die Zeit zum Handeln drängt. Vieles spricht dafür, dass die ökologische Krise tatsächlich ein *drängendes* „Zeichen der Zeit“ darstellt, also ein „Kairos“ ist, der genutzt werden muss, um Rettung und Heil für die Menschheit nicht zu verspielen.

Die ökologische Krise erfordert rechtzeitiges Handeln; denn die Zeit zur Umkehr drängt. Der „Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung“ stellte bereits 2011 in seinem Bericht zur Klimaproblematik fest: „Soll die 2 °C-Grenze eingehalten werden, muss die Trendumkehr der globalen Emissionsentwicklung ... spätestens 2020 erfolgen, denn ansonsten wären die Gesellschaften mit den später notwendigen drastischen Emissionsminderungen überfordert.“⁴⁴ Heute leben wir schon im Jahr 2022 – und viele junge Menschen fordern zurecht, dass in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft die Weichen endlich entschieden in Richtung Nachhaltigkeit gestellt werden.

Diese Dringlichkeit fordert auch die kirchliche Pastoral heraus. Zwar kann gerade die deutsche Ortskirche in ökologischer Hinsicht eine durchaus beachtliche Leistungsbilanz vorlegen⁴⁵, aber die Zeit abgewogener Expertentexte zum „Klimawandel“⁴⁶ ist eigentlich vorbei. Die Kirche ist selbst eine mitverantwortliche Akteurin – und zumal die relativ wohlhabende deutsche Ortskirche gehört mit ihren CO₂-Ausstoß eindeutig zu den Mitverursachern des Klimawandels. So muss sich die Kirche heute zuerst ehrlich vor Gott hinstellen, ihre Schuld angesichts des Klimawandels eingestehen und um Gottes Hilfe angesichts der aktuellen Nöte und der drohenden Katastrophe bitten.⁴⁷ Denn die Kirche steht nicht außerhalb oder gegenüber der Welt, sondern sie ist „Teil der Welt“⁴⁸; sie trägt selbst, so das Zweite Vatikanische Konzil sehr realistisch, „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt

⁴⁴ Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), Hauptgutachten: Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation, Berlin 2011, 3.

⁴⁵ Vgl. dazu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung. Klima- und Umweltschutzbericht 2021 der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen Nr. 327, Bonn 2021.

⁴⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen – Kommission Weltkirche, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, Bonn 2006, 2. aktualisierte Auflage 2007.

⁴⁷ Vgl. dazu Ernst M. Conradie, Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 12 (2008) 1, 48–74.

⁴⁸ So Norbert Mette mit Verweis auf GS 92 in: Ders., Gaudium et Spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54 (2003) 2, 114–126, hier 119.

und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (LG 48).

Angesichts der Dringlichkeit der notwendigen Umkehr im Blick auf die ökologischen Krisenphänomene muss die Kirche heute vor allem ihre prophetische Aufgabe neu entdecken und kraftvoll ausüben. Das prophetische Bezeugen der Kirche geht aus von den Visionen und Verheißungen des Reiches Gottes.⁴⁹ Angesichts der jeweiligen realen geschichtlichen Unheils-Situationen beinhaltet es „Kritik an den herrschenden Verhältnissen, Einspruch gegen geschehendes politisches, soziales, ökonomisches und religiöses Unrecht und das Einklagen einer gerechten und menschenfreundlichen Lebensordnung.“⁵⁰ Das prophetische Bezeugen schließt sich unmittelbar an das diakonische Engagement der Kirche an, ist aber kompromissloser und radikaler an den Vorgaben der Reich-Gottes-Botschaft ausgerichtet.

Obwohl jeder und jede Getaufte prophetieverdächtig ist, gibt es doch bestimmte Gruppen in und außerhalb der Kirche, die vielfach mit besonderen prophetischen Gaben beschenkt sind. Zwei Gruppen spielen gerade im Hinblick auf die Klimakrise eine besondere Rolle:

a) Junge Menschen: Bereits die biblische Tradition weiß darum, dass junge Menschen besonders sensibel für das Wort Gottes und seine situativen Wahrheitsanforderungen sind (vgl. Dan 13,1–64 oder Mt 18,1–4). Und so schreibt sie ihnen zu Recht prophetische Qualität zu. Diese biblisch bezeugte prophetische Kraft⁵¹ junger Menschen findet gegenwärtig ihren Ausdruck in der Bewegung „Fridays for Future“ und nicht zuletzt im ökologischen Engagement vieler kirchlicher Jugendverbände. So müsste die Kirche heute ernst machen mit der Mahnung von Papst Johannes Paul II., der in seinem Apostolischen Schreiben „Christifideles Laici“ die Jugend ausdrücklich als „Hoffnung der Kirche“⁵² bezeichnet hatte, um dann prophetisch zu mahnen: „Die Kirche hat der Jugend viel zu sagen, und die Jugend hat der Kirche viel zu sagen.“⁵³ Hört die Kirche

⁴⁹ Vgl. Markus Knapp, *Gottesherrschaft als Zukunft der Welt*, Würzburg 1993, 202–204; weiter vgl. Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg 1959; Helmut Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg ²1981; Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111)*, Stuttgart ³1989; Gottfried Vanoni – Bernhard Heininger, *Das Reich Gottes: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2002; Hermann-Josef Venetz, *Jesus von Nazaret: Prophet der angebrochenen Gottesherrschaft*, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 2, 78–84.

⁵⁰ Edmund Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg 1992, 135.

⁵¹ Vgl. dazu besonders Ottmar Fuchs, *Prophetische Kraft der Jugend?*, Freiburg 1986.

⁵² Vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICI von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988, Überschrift zu Nr. 46 (zitiert nach: Sekretariat der DBK [Hg.], *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 87, Bonn 1989).

⁵³ Ebd., Nr. 46; vgl. weiter auch Markus Raschke, *Prophetieverdrossen, aber prophetisch aktiv? Auf Spurensuche in der heutigen Jugendgeneration*, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche?*, Münster 2004, 121–135.

heute wirklich die prophetischen Worte junger Menschen im Hinblick auf die notwendige Umkehr zu einer nachhaltigen kirchlich-pastoralen Praxis?

b) Arme Menschen: In den Armen und sozial Benachteiligten aller Art verbirgt sich ebenfalls ein großes prophetisches Potenzial. Darauf wies vor allem die dritte Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla hin: Einmal rufen die Armen die Kirche immer neu zur Umkehr auf – etwa im Hinblick auf die evangelische Armut. Und zum anderen verwirklichen sie in ihren Leben oft zentrale Werte des Evangeliums wie Solidarität, gegenseitigen Dienst, Einfachheit und Offenheit für Gott.⁵⁴ Der Befreiungstheologe Jon Sobrino kommentiert diese Aussagen von Puebla so:

„Ihr Potential, zur Umkehr zu bewegen, entsteht aus der Fähigkeit zur Mahnung, das heißt aus ihrer Existenz materieller Unterdrückung. Ihr evangelisatorisches Potential entspringt daraus, dass sie ihre materielle Armut in einem bestimmten Geist leben. Dieser Geist bringt jenes Wesen der Armut hervor, aus dem die besonderen Werte des Reiches erwachsen, welche die Armen als gute Nachricht anbieten.“⁵⁵

Diese befreiungstheologischen Gedanken finden große Resonanz in der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus über die „Sorge für das gemeinsame Haus“.⁵⁶ In wahrhaft prophetischer Manier mahnt hier der Papst: „Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“ (LS, Nr. 49).

Wenn die Kirche also ihren Schöpfungsglauben ernst nimmt, dann geht das heute nicht ohne Umkehr – nicht ohne einen neuen prophetischen Geist des Maßhaltens und der Gerechtigkeit. So mahnten schon vor Jahren die deutschen Bischöfe:

„Unsere heutige Energiepolitik bestimmt weitgehend die Lebensbedingungen der Menschen in der Zukunft. Dabei steht viel auf dem Spiel: Schon heute werden durch die klimatischen Folgen der Emissionen von klimarelevanten Gasen fundamentale Rechte zahlloser Menschen vor allem in südlichen Ländern verletzt oder bedroht. Da die Kosten gegenwärtiger Energieversorgung auf zukünftige Generationen, auf die Armen und auf die Natur abgewälzt werden, ist die Energiefrage in dreifacher Hinsicht eine Frage der Gerechtigkeit: global, intergenerationell und ökologisch. Es ist ein

⁵⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bonn 1979, Nr. 1147.

⁵⁵ Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Band 1, Mainz 1998, 182; vgl. auch Franz Weber, „Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen“ (Apg 2,18). Ohnmacht und Macht der „kleinen“ Prophetinnen und Propheten in der Kirche der Armen, in: Rainer Bucher u. a. (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche, Münster 2004, 184–199.

⁵⁶ Papst Franziskus, *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Stand: 2.1.2023).

grundlegendes ethisches Problem der Energiepolitik, dass Verursacher und Leidtragende des hohen Energieverbrauchs nicht identisch sind. ... Das westliche Wohlstandsmodell ist in seiner gegenwärtigen, energieintensiven Form nicht nachhaltig und damit auch nicht zukunftsfähig.“ (Der Schöpfung verpflichtet, Nr. 5)

Damit ist ein prophetischer Weckruf sowohl an die Kirche wie an die Weltgemeinschaft formuliert: Es geht um die Gestaltung einer zukunftsfähigen Weltgesellschaft, die allen Menschen langfristig ein menschenwürdiges Leben garantieren soll. Und damit sind ganz konkrete politisch-wirtschaftliche Forderungen verbunden, die die „Sicherstellung ökologischer Funktionen für kommende Generationen“ gewährleisten sollen. Politik und Wirtschaft müssen so umgestaltet werden, dass die Natur die für ein menschenwürdiges Leben notwendigen Funktionen in ausreichendem Maße für alle Menschen dauerhaft erfüllen kann; das sind im Einzelnen:

- *Produktive Funktionen* wie das Bereitstellen von lebensnotwendigen Gütern wie Sauerstoff, Nahrung, fruchtbare Böden, Rohstoffe und Energieträger.
- *Protektive und regulierende Funktionen* wie die schützende und klimaregulierende Atmosphäre, ein erträgliches Welt-Klima, Wälder, Meere und Seen als Wasserspeicher, angepasste Vegetationszonen als Schutz vor Bodenerosion usw.
- *Sozioökonomische Funktionen* wie den Erhalt der natürlichen Ressourcen für land-, forst- und fischereiwirtschaftliche Produkte, Natur als Erholungs- und Freizeitraum, Biodiversität als Ressource für gute Lebensbedingungen und für medizinisch-ökologische Forschung usw.⁵⁷

Nachhaltige Politik und Wirtschaft müssen für die dauerhafte Sicherstellung eines natürlichen Netzwerkes sorgen, das menschenwürdige Lebensverhältnisse für alle Menschen – auch für die kommenden Generationen – möglich macht.

Für glaubende Christ:innen kann das prophetische Zeugnis in einem neuen Lebensstil bestehen, der bestimmt ist vom Zweiklang aus *Maßhalten* und *Solidarität*:

1. *Maßhalten*: Erfülltes Leben heißt nicht, immer mehr zu haben und mehr zu verbrauchen. Weniger Konsum, Entschleunigung und einfacher Lebensstil eröffnen vielmehr die Chance auf ein Mehr an Lebensqualität. *Maßhalten* heißt leben nach dem Motto: „Gut leben statt viel haben!“⁵⁸
2. *Solidarität*: Damit die Erde auch zukünftig ein Lebenshaus für alle Menschen sein kann, müssen Christ:innen ihren Wohlstand mit den Armen dieser Welt gerecht teilen. Wir haben nur eine Erde! Wenn wir so weiterleben wie bisher, verletzen wir nicht nur die Menschenwürde der Armen, sondern wir zerstören auf lange Sicht auch das gemeinsame Haus, unsere Erde, die doch Gottes Schöpfung ist.

⁵⁷ Vgl. Thorsten Philipp, *Grünzonen einer Lerngemeinschaft*, München 2009, 49.

⁵⁸ Vgl. dazu BUND – Misereor (Hg.), *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*, Basel/Boston/Berlin 1996, 206ff.

Papst Franziskus bringt in *Laudato si'* die Herausforderung, vor der heute die Menschheit steht, mit prophetischen Worten folgendermaßen auf den Punkt:

„Ich lade dringlich zu einem neuen Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten. Wir brauchen ein Gespräch, das uns alle zusammenführt, denn die Herausforderung der Umweltsituation, die wir erleben, und ihre menschlichen Wurzeln interessieren und betreffen uns alle. Die weltweite ökologische Bewegung hat bereits einen langen und ereignisreichen Weg zurückgelegt und zahlreiche Bürgerverbände hervorgebracht, die der Sensibilisierung dienen. Leider pflegen viele Anstrengungen, konkrete Lösungen für die Umweltkrise zu suchen, vergeblich zu sein, nicht allein wegen der Ablehnung der Machthaber, sondern auch wegen der Interessenlosigkeit der anderen. Die Haltungen, welche – selbst unter den Gläubigen – die Lösungswege blockieren, reichen von der Leugnung des Problems bis zur Gleichgültigkeit, zur bequemen Resignation oder zum blinden Vertrauen auf die technischen Lösungen.

Wir brauchen eine *neue universale Solidarität*. ... Alle können wir als Werkzeuge Gottes an der Bewahrung der Schöpfung mitarbeiten, ein jeder von seiner Kultur, seiner Erfahrung, seinen Initiativen und seinen Fähigkeiten aus.“ (LS, Nr. 14)

In diesem Sinn muss sich Kirche heute als prophetische Anwältin für die Schöpfung Gottes verstehen.

Prof. Dr. Karl Bopp
bis 2012 Prof. für Pastoraltheologie an der PTH-Benediktbeuern
z.Z. Pfarradministrator in Bad Heilbrunn
Don-Bosco-Str. 1
D-83671 Benediktbeuern
+49 (0) 8857 88 185
bopp(at)donbosco(dot)de

Besser Leben dank einer grüneren Religion?

Abstract

Aufbauend auf Leitfadeninterviews aus den Jahren 2018–2020 wird das Konzept des „Greening of Religions“ in der Schnittfläche von naturwissenschaftlicher Nachhaltigkeitsforschung, religionswissenschaftlicher Debatte über Religion und Ökologie und theologischer Öko- und Naturspiritualität verortet. Dabei werden verschiedene Brüche deutlich, die bei einer exklusiven Betrachtung aus einer einzelnen Perspektive nicht weiter auffallen. Hierbei wird besonders die vor Ort häufig eher gering ausgeprägte begleitende oder gar vorausgehende theologische Reflexion praktischen Umweltengagements als Herausforderung in der längerfristigen Perspektive wahrgenommen.

Based on guided interviews stemming from 2018–2020, this contribution localizes the concept of "Greening of Religions" in the intersection of sustainability research, the debate in religious studies on religion and ecology, and the theological field of ecological and nature spirituality. Doing so makes various ruptures apparent that do not otherwise stand out when viewed exclusively from a single perspective. In particular, the neglect of theological reflection, which should accompany or even precede all practical environmental engagement, is perceived as a challenge in the longer run.

Spätestens seit dem Erscheinen der „Dunkelgrünen Religion“ von Bron Taylor¹ in der deutschen Übersetzung ist auch hierzulande das Konzept des „Greenings of Religion“ im wissenschaftlichen Mainstream angekommen.

Huber – Köhrsen² verorten den Kern dieser Diskussion im Raum zwischen naturwissenschaftlicher Nachhaltigkeitsforschung und der religionswissenschaftlichen Debatte zu Religion und Ökologie. Auf der einen Seite steht somit die auf wirtschaftliche, politische und technologische Lösungen fokussierte Forschung zu Nachhaltigkeit und Klimawandel, die sich jedoch durch Religionsvergessenheit auszeichnet. Auf der anderen Seite die religionswissenschaftliche Debatte über Religion und Ökologie³, welche jedoch aufgrund ihres Blickes von außen manchmal Gefahr läuft, ausschließlich die gro-

¹ Bron Taylor, *Dunkelgrüne Religion*, Paderborn 2020.

² Fabian Huber – Jens Köhrsen, *Religion und ökologische Nachhaltigkeit: Zwischen grünen Glaubensgemeinschaften und Ökospiritualität*, in: *Soziologie der Nachhaltigkeit* (2021), 337–352. <https://doi.org/10.1515/9783839451991-017>

³ Rick Clugston – Steve Holt (Hg.), *Exploring Synergies between Faith Values and Education for Sustainable Development*, San José 2012; Roger S. Gottlieb, *You gonna be here long? Religion and Sustainability*, in: *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 12 (2008) 2, 163–178; Larry L. Rasmussen, *Energy. The Challenges to and from Religion*, in: *Zygon* 46 (2011) 4, 985–1002. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9744.2011.01224.x>; Mary Evelyn Tucker, *World Religions, the Earth Charter, and Sustainability*, in: *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 12 (2008) 2, 115–128.

ßen Entwicklungen widerzugeben und Details und kulturelle Unterschiede zu ignorieren. Vor diesem Hintergrund stilisiert dieser Forschungsbereich die Veröffentlichung von *Laudato si'* zu einem Wendepunkt und untersucht bald darauf unter dem Schlagwort „Francis Effect“⁴, wie sich die „grüne Wende“ in der katholischen Kirche – als größte „homogene“ Glaubensgemeinschaft – niederschlägt.⁵ Gleichzeitig fallen dezentrale Vorgänger wie beispielsweise die seit 1980 belegte Veröffentlichungspraxis der DBK⁶ oder auch die seit 1989 existierende Tradition der europäischen ökumenischen Versammlung⁷ unter den Tisch und geraten in Vergessenheit.

Deswegen plädiere ich mit meinem Beitrag dafür, auch noch den dritten Aspekt unterschiedlicher Ökotheologien, die sowohl im Rahmen etablierter wie auch eher flüchtiger Kontexte entwickelt wurden und werden, mit zu betrachten.⁸ Diese können theoretisch auf eine lange Geschichte innerhalb der je eigenen Tradition zurückblicken, machen diese „historische Dimension“ aber nur sehr bedingt fruchtbar. Vor allem innerhalb der großen Konfessionen (im europäischen Kontext katholisch, protestantisch und reformiert, letztlich ähnlich in den dominierenden muslimischen Richtungen) führt die Selbstvergessenheit bzw. die tendenzielle Unterschlagung der eigenen Erfahrung und des eigenen Potenzials in diesen Bereichen zu Desillusion auf der einen und mangelnder Tiefe auf der anderen Seite.⁹

Aufbauend auf die im Rahmen des SNF Forschungsprojekts Urban Green Religions an der Universität Basel von 2018 bis 2020 durchgeführten Interviews¹⁰ möchte ich in

⁴ Edward Maibach – Anthony Leiserowitz – Conny Roser-Renouf – Teresa Myers – Seth Rosenthal – Geoff Feinberg, *The Francis Effect: How Pope Francis Changed the Conversation About Global Warming*, November 2015, https://climatecommunication.yale.edu/wp-content/uploads/2015/11/The_Francis_Effect.pdf (Stand: 6.11.2022).

⁵ George C. Ntche – Lilly Nortjé-Meyer – Julia Blanc – Kingsley I. Uwaegbute, *Is the Pope's Hope Being Dashed?*, in: *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, published online ahead of print 2022, DOI: <https://doi.org/10.1163/15685357-tat00002>.

⁶ Deutsche Bischofskonferenz, *Zukunft der Schöpfung, Zukunft der Menschheit*, Bonn 1980.

⁷ 1989 Basel, 1997 Graz, 2007 Sibiu, siehe dazu u. a. Michael Rosenberger, *Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987–1989*, Stuttgart 2001 und Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2013.

⁸ Zur Diskussion rund um den Begriff Religion und die aktuell am meisten rezipierten Definitionen siehe Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 2009; Michael Bergunder, *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (2011) 1–2, 3–55.; Linda Woodhead, *Five Concepts of Religion*, in: *International Review of Sociology – Revue Internationale de Sociologie* 21 (2011) 1, 121–143.

⁹ Jochen Ostheimer – Julia Blanc, *Challenging the Levels: The Catholic Church as a Multi-Level Actor in the Transition to a Climate-Compatible Society*, in: *Sustainability*, 13 (2021) 7, 3770.

¹⁰ Das Projekt wurde unter der Nummer 100015_172754 vom schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert.

meinem Beitrag am Beispiel des katholischen Christentums im deutschsprachigen Europa diesen Blickwinkel untermauern.

1. Was macht eine grüne(re) Religion aus?

Im Gegensatz zur von Bron Taylor zentral diskutierten dunkelgrünen Religion, die ihren Fokus klar auf tiefenökologische Spiritualität, wie sie in verschiedenen Naturreligionen – von ihm – wahrgenommen wird, legt, wird allgemein von grüner Religiosität oder dem „greening of religion“ gesprochen, wenn Ökologie und Religion/Spiritualität aufeinander treffen.

Jens Köhrsen unterscheidet hier religionssoziologisch die drei Bereiche Materialisierung, Öffentlichkeitsarbeit und Werteverbreitung.¹¹ Während der erste Bereich „praktischen“ Umweltschutz betrachtet, wie er beispielsweise beim Einbau einer effizienteren Heizung oder einer besseren Isolierung des Kirchendachs geschieht, konzentrieren sich die beiden nachfolgenden Aspekte auf ideelle Inhalte. Hier wird unterschieden nach der jeweiligen „Ausrichtung“. Die Wertevermittlung nach innen richtet sich an die eigenen Mitglieder, unter anderem bei Predigten oder bei der Gestaltung von Gruppenstunden im Kontext der Firmvorbereitung. Nach „außen“ an die Allgemeinheit adressiert sind Positionierungen in Pressemitteilungen oder der dank *Laudato si'* inzwischen als eigenes Genre etablierten „Umweltenzyklika“. Vor allem das Engagement im ersten Bereich lässt sich problemlos in repräsentativ ausgewählten Stadtpfarreien in Deutschland und der deutschsprachigen Schweiz nachweisen: Sei es die nachhaltige Renovierung von Kirchengebäuden, der exklusive Konsum von Fairtrade-Kaffee oder die Umstellung auf palmölfreies Putzmittel: „Praktisch“ scheint Umweltschutz im kirchlichen Mainstream der Stadtpfarreien angekommen zu sein. Bei der ideellen Vermittlung von ökologischen Inhalten bzw. deren Untermauerung und Ergänzung durch Glaubensinhalte jedoch zeigen sich auf pfarreilicher Ebene Grenzen. Die Entscheidung, ob Umwelt als für die Pastoral relevanter Bereich wahrgenommen wird, liegt in der Hand der Seelsorgerin oder des Seelsorgers.

Auf einer allgemeineren Ebene hat Gary Gardner bereits vor fast 20 Jahren die katholische Kirche als „sleeping giant“ im Kampf um die Bewahrung der Umwelt qualifiziert. Diese Beschreibung der Potenziale trifft auch heute noch zu: Religionen gelten (für 80% der Weltbevölkerung, so der Pew Research Bericht 2015) als moralische Instanz, haben eine große Anhängerschaft, verfügen über sehr große Sach- und Finanzmittel, haben enorme Fazilität bei der Bildung von Sozialkapital und sind fähig, Weltanschau-

¹¹ Jens Koehrsen, Does Religion Promote Environmental Sustainability? – Exploring the Role of Religion in Local Energy Transitions, in: *Social Compass*, 62 (2015) 3, 296–310; Jens Koehrsen, Religious Agency in Sustainability Transitions: Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support, in: *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 27 (2018), 4–15.

ungen zu prägen.¹² Dieser Blickwinkel wird durch die Aussagen der Umweltbeauftragten auf diözesaner Ebene gestützt.

Ob eine Religion nun grün(er) ist oder nicht, lässt sich also nur sehr bedingt beantworten. Unterschiedliche Ebenen setzen unterschiedliche Schwerpunkte und haben unterschiedliche Spielräume. Da Religion aber im betrachteten Fall eine etablierte Konfession meint, die sich auch als (politischer) Akteur in der Öffentlichkeit versteht, scheint es zu kurz gegriffen, individuelles Tun vor Ort zu betrachten und daraus Schlüsse auf das (zu geringe) Engagement zu ziehen, wie es unter anderem von Huber – Köhrsen¹³ geschieht.

2. Wen erreicht eine grüne(re) Religion?

Klassischer Ort kirchlicher Verkündigung ökologischer Themen scheinen Kinder- und Jugendgruppen zu sein. Nur wenige Kinderkirchen und Pfadfinderlager hatten „Klassiker“ wie die Arche Noah, den Schöpfungsbericht oder den franziskanischen Sonnengesang noch nicht zum Thema. Praktisch wird dies untermauert durch das Einüben nachhaltigen Konsums. So wird von Vertreter:innen kirchlicher Jugendarbeit besonders betont, dass nicht nur leere Worte und Ermahnungen zum bewussten Einkauf für Jugendlager werben, sondern im Rahmen des „fairen Lagers“ der Konsum regionaler, sowie nachhaltiger und biologischer Produkte finanziell unterstützt wird.

Durch die häufig bestehende (personelle) Verbindung zu den anderen großen Bereichen kirchlichen Sozialengagements (Armut, Migration usw.) finden ökologische Themen auch hier Zugang.

Gespräche mit ökologisch engagierten, kirchlich jedoch nicht mehr zwingend eng eingebundenen lokalen Akteur:innen haben darüber hinaus ergeben, dass ökologisches Verhalten bei den meisten „immer schon“ Teil ihres Seins war.

„Also wenn ich zurückdenke, woher kommt mein Umweltbewusstsein, wieso habe ich für mich diesen Beruf gewählt – dann denke ich, also ich bin schon ziemlich katholisch aufgewachsen – dass das auf mich schon auch einen großen Einfluss gehabt hat.“ (Interview 26, 25.6.2018)

Oder auch:

„Ich habe als ganz junger Kerl Teilhard de Chardin gelesen ... Das hat mich so ein bisschen geprägt um überhaupt zu wissen: woher kommen wir überhaupt ... Was mich aber viel mehr geprägt hat als die Lektüre, das war meine Kindheit. Ich war einfach viel draußen.“ (Interview 36, 12.11.2019)

¹² Gary Gardner, *Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World* (Worldwatch Paper 164), Washington 2002.

¹³ Huber – Köhrsen, *Grüne Glaubensgemeinschaften* (s. Anm. 2).

Dieses „immer schon“ lässt die Frage aufkommen, inwiefern später ansetzende Pastorkonzepte überhaupt zu einer Verhaltensänderung, also einem „greening“ des Einzelnen führen können. Genau ein solches Konzept jedoch verfolgt eine schweizerische FBO im Umweltbereich: „Kirche kann mit Lobbying/Beziehung halt eben auch die anderen Leute erreichen“ (Interview 1, 28.6.2018). „Andere Leute“ sind in diesem Fall eher konservative Gläubige, die über ihr kirchliches Engagement für ökologische Fragen begeistert werden sollen. Erhebungen, die darüber Auskunft geben, wie erfolgreich diese Initiativen sind, gibt es bislang für die untersuchten Gebiete nicht.

Nur ein sehr geringer Teil der Interviewten gibt an, dass es in ihrem Leben einen Turningpoint zu einem bewusst nachhaltigeren Lebensstil gab. Dies geschah ausschließlich in Zusammenhang mit Geburtserlebnissen.

„Ein Lenker oder kein Lenker? ... Aber es wird irgendwie. Ja, es ist wundersam und wunderbar, sagen wir mal so. Deswegen, wenn man das alles so betrachtet wie und warum das so wunderbar funktioniert. Schon die Geburt eines Kindes. Das ist für mich hochkomplex und trotzdem sind die meisten Kinder gesund. Aber warum? Das hört sich jetzt blöd an, aber das ist auch Natur für mich ... Das ist ein Wunder.“

Aus den wenigen Aussagen hierzu lassen sich noch keine tragenden Ergebnisse ablesen. Wissenschaftlich wäre es aber spannend und gesamtgesellschaftliche fraglos gewinnbringend, zu verstehen, wie stark das (Mit)Erleben einer Geburt und die Erfahrung des Geschehens als „heilig“ zu einem anderen Verständnis der Umwelt und daraus resultierend zu einem ökologischeren Lebensstil führt. Wäre dem so, müsste „Ökopastoral“ diese Zielgruppe sehr viel deutlicher in den Blick nehmen.¹⁴

3. Wo liegen die Grenzen einer grün(er)en Religion?

Durch die sehr frühzeitige und aktive Unterstützung vieler lokaler Initiativen von Fridays vor Future hat sich die katholische Kirche (vor allem in Deutschland, aber auch im deutschsprachigen Ausland) ein weiteres Mal als genuiner Partner im Einsatz für ökologische Belange qualifiziert.¹⁵ Gerade der sich durch die aktuellen Umbrüche abzeichnende Weg in eine nicht mehr so selbstverständliche Nähe zu (politischer) Macht und (politischen) Entscheidungen sollte sie darin bestärken, weiter den (Pastoral)Bereich Ökologie zu bespielen.

Vergleiche mit anderen Religionen und auch Konfessionen zeigen jedoch, dass „Greening“ immer noch als Luxussegment gläubigen Lebens wahrgenommen wird.

¹⁴ Erste Gedanken hierzu siehe Julia Blanc, Berge, Meer oder Kreissaal. Verortungen des Heiligen, in: FAMA 38 (2022) 4, 14–15.

¹⁵ Julia Blanc, Believe in the Future: Wie sich religiöse und nicht-religiöse Akteure glaubensmotiviert für eine nachhaltige Entwicklung einsetzen, in: epd Dokumentation online 10-11/2022, 36–40.

„Umweltschutz ist so ein Thema für Wohlhabende. Das heißt, wenn man alle Themen absolviert hat, wenn man keine finanziellen Schwierigkeiten hat, wenn man weiß: Ja morgen habe ich genug zu essen, morgen kann ich den Strom in der Moschee bezahlen, morgen kann ich auch den Imam bezahlen, das wird kein Problem, dann kann man sagen: Okay, jetzt können wir uns auch diesem Thema widmen. Aber wenn man immer in dieser finanziellen Notlage ist, wie dies zu 99 Prozent der Fall ist bei den Moscheen [...] hat man einfach keine Zeit sich mit diesem Thema richtig auseinander zu setzen.« (Interview 14, 27.9.2018)

Die ersten Kürzungen finanzieller Mittel im Ökobereich finden bereits statt: So wurde im Jahr 2019 nach über 20 Jahren das Projekt Autofasten in Luxemburg eingestellt und 2021 nach der Corona-Pandemie in Deutschland nicht mehr wieder aufgenommen.¹⁶

Grenzen des „Greenings“ werden immer dann sichtbar, wenn Abwägungen nötig werden. Im Kleinen kann dies die Entscheidung für oder gegen wirtschaftliche Nachhaltigkeit bei Veranstaltungen sein, die dann häufig zulasten ökologischer Nachhaltigkeit geht.

Auf längere Sicht stellt sich die Frage, wie intensiv der Bereich Materialisierung bespielt werden kann, wenn er nicht stärker mit theologischen Inhalten unterfüttert wird. Dies gilt sowohl für Veröffentlichungen der Bischofskonferenz (die sich aktuell durch naturwissenschaftliche Präzision im Umweltbereich auszeichnen, theologische Inhalte manchmal aber hinten anstellen) als auch für das Leben vor Ort in der Pfarrei. So lange Ökotheologie und Ökospiritualität nicht (noch) weiter im Mainstream verankert werden, läuft kirchliches Engagement in diesem Bereich Gefahr, als nicht konstitutiv und deshalb kürzbar wahrgenommen zu werden. Besseres Leben für alle wird dann in noch unerreichbarere Sphären verschoben.

Dr. Julia Blanc
Lehrstuhl für Theologische Ethik
Michaeligasse 13
94032 Passau
julia.blanc(at)uni-passau(dot)de
<https://www.phil.uni-passau.de/theologische-ethik/lehrstuhlteam/wissenschaftliche-mitarbeiter>

¹⁶ Ostheimer – Blanc, Challenging the Levels (s. Anm. 9).

Kirchliche Umweltarbeit¹: ein auch pastorales Handlungsfeld

Abstract

Der Beitrag stellt im ersten Teil die Struktur der Umweltarbeit der katholischen Kirche in Deutschland vor, von der ortskirchlichen über die diözesane zur überdiözesanen Ebene. Im besonderen Fokus steht dabei das Handeln der (Erz)Bistümer. Im zweiten Teil werden die lehramtlichen Enzwicklungen der letzten knapp drei Jahrzehnte nachgezeichnet, um darauf aufbauend die heutigen Aufgaben und Herausforderungen kirchlicher Umweltarbeit zu benennen.

This article introduces the environmental work of the German Catholic Church, its structure, and organization, from the local to the national level, hereby focusing mainly on diocesan action. It then describes the current tasks and challenges to the Church's environmental work by tracing the doctrinal developments over the last three decades.

1. Die Struktur kirchlicher Umweltarbeit in Deutschland

Auf der *lokalen ortskirchlichen Ebene* – wie auch immer die jeweils aktuell verwendete Nomenklatur lautet: Pfarrei, Pfarrverband, Pastoralraum usw. – finden sich, grob geclustert, drei Ausprägungen des Handlungsfeldes: in enger Verzahnung mit lokalem Eine-Welt-Engagement (Weltladen, Agenda-21-Gruppe etc.), mit einem klaren pädagogisch-pastoralen Schwerpunkt (als Bestandteil der Sakramentenpastoral bei Kindern und Jugendlichen, in der Jugendarbeit, Familienpastoral und Erwachsenenbildung) und mit sehr hoher Praxisorientierung die Reduktion der negativen Umweltauswirkungen der eigenen kirchlichen Praxis anzielend, in der Maximalversion mittels eines etablierten kirchlichen Umweltmanagementsystems². Die Akteur:innen können dabei formal mandatiert sein (Beauftragte in den ortskirchlichen Gremien Kirchenverwaltung, Pfarrgemeinderat etc.), ohne dass das jedoch zwingend wäre. Die Erfahrungen zeigen, dass

¹ Eine Vorbemerkung zur verwendeten Begrifflichkeit: Inhaltlich, so der gegenwärtige Stand theologischer Reflexion, wäre es geboten, eher von der „natürlichen *Mitwelt*“ des Menschen zu sprechen als von seiner „Umwelt“ (analog gilt dies für alle entsprechenden Begriffs-Komposita). In der historischen Entwicklung gesamtgesellschaftlichen ökologischen Bewusstseins seit etwa den 1960er-Jahren aber und der davon angestoßenen, sich immer weiter ausdifferenzierenden konkret-praktischen Handlungsfelder hat sich „Umwelt“ als der vorrangig bis beinahe ausschließlich verwendete Begriff in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kirche durchgesetzt; um der Eindeutigkeit des so Bezeichneten willen soll dies deshalb auch im vorliegenden Fall beibehalten werden – zumindest bis kurz vor Schluss.

² Vgl. Netzwerk Kirchliches Umweltmanagement (KirUm), <https://www.kirum.org/>

- a) „Umwelt“ ein hervorragender Katalysator für die lokale Ökumene-Arbeit wie die Kooperation mit nichtkirchlichen Gruppen und Organisationen sein kann
- b) es einer der ganz wenigen kirchlichen Bereiche ist, in dem sich Männer für ein ehrenamtliches Engagement gewinnen lassen (überspitzt: der Ingenieur im Ruhestand oder der verrentete Installateursmeister monitoren und optimieren eher die Energieverbräuche der Pfarrei als dass sie im AK Familiengottesdienst mitwirken)
- c) sehr gut lokale Verschränkungen sozialer und ökologischer Initiativen möglich sind, u. a. bei allen Ressourcen-Themen rund um re-using, re- und up-cycling (z. B. Nähkurse, Repair Café usw.), aber auch im Zusammenhang mit Ernährung und Essen (Tafeln, solidarische Landwirtschaft, Kochen mit Geflüchteten usw.).

Die *überdiözesane Ebene* ist im Hinblick auf das Einbringen kirchlicher Stimmen in den gesellschaftlichen und politischen Raum die entscheidende: Hier werden die inhaltlichen Debatten geführt, Positionen erarbeitet und kommuniziert, Kampagnen geplant und gefahren. In den Strukturen der Deutschen Bischofskonferenz gibt es dafür die der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen zugeordnete Arbeitsgruppe für ökologische Fragen, deren Geschäftsführung aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz erfolgt³. Zudem ist das Thema auch im Zuständigkeits-Portfolio des Kommissariats der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro in Berlin verankert. Spätestens seit der gemeinsam mit dem BUND herausgegebenen Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ (1996) ist das Bischöfliche Hilfswerk Misereor einer der bundesdeutschen Thementreiber beim Verknüpfen globaler und ökologischer Gerechtigkeitsthemen. Seit einigen Jahren engagieren sich außerdem katholische Verbände zunehmend zivilgesellschaftlich, darunter v. a. die Landverbände KLJB und KLB, die Frauenverbände KDFB und kfd sowie der BDJ als Dachverband der Jugendverbände. Seinen Niederschlag findet das auch in den Strukturen des ZdK, namentlich in dessen Ständigem Arbeitskreis „Nachhaltige Entwicklung und globale Verantwortung“, beim Landeskomitee der Katholiken in Bayern sowie bei vielen Diözesanräten quer durch die Bistümer. Von den Orden vielfältig im Thema aktiv sind u. a. die verschiedenen Mitglieder der franziskanischen Familie, etliche (missions)benediktinische Klöster und Konvente, die Gesellschaft Jesu (Jesuiten) und die Salesianer Don Boscos.

Auf der *Ebene der Bistümer* finden idealtypisch die Zieldefinitionen, die Erarbeitung von Strategien und Konzepten sowie die Bereitstellung von Ressourcen (inklusive der Akquise, Qualifizierung und Begleitung von – ehrenamtlichem – Personal statt). Die Historie diözesaner Umweltarbeit geht zurück bis in die zweite Hälfte der 1980er-Jahre⁴, als die ersten Umweltbeauftragten von ihren Ortsordinarien ernannt wurden,

³ In den vergangenen Jahren wurden von ihr u. a. Positionspapiere zum Schutz des Bodens (2016), der Klimapolitik (2019) und dem Erhalt der Biodiversität (2021) erarbeitet und veröffentlicht, alle zum Download hier: <https://www.dbk-shop.de/>

⁴ Vgl. dazu auch Mattias Kiefer – Benedikt Schalk, So wird die Kirche klimaneutral. Best-practice-Beispiele aus den Diözesen, in: Herder Korrespondenz Spezial, „Verlorenes Paradies. Wie viel

mit einer damals sehr engen Verbindung zur Landpastoral, den kirchlichen Landverbänden und den Katholischen Landvolkshochschulen. Die Umweltarbeit der Bistümer ist bis heute sehr heterogen hinsichtlich ihrer Arbeitsschwerpunkte und Handlungsfelder (die Palette reicht hier von Energie und Klima über Biodiversität hin zu Bildung und Pastoral), der Zuordnung in der Aufbauorganisation der Ordinariate bzw. Generalvikariate (Bau, Seelsorgeamt, Bildung, Stabsstelle ...), der verlangten Qualifikation bzw. professionellen Hintergründe sowie der zur Verfügung gestellten Ressourcen. In der Tendenz sind, wie bei vielen anderen kirchlichen Arbeitsfeldern auch, die süd- und westdeutschen Bistümer personell stärker aufgestellt als die nord- und ostdeutschen.

Ein Überblick über das im Themenfeld in den Bistumsverwaltungen vorgehaltene Personal ergibt dabei folgendes Bild (Stand 9/22):

(Erz)Bistum	Funktion(en)	Stellen
Aachen	Kontaktperson/Fachreferent*innen	2 Stellen
Augsburg	2 UBs und KM	2,5-Stellen (unbefristet)
Bamberg	UB und KM	2 Stellen (unbefristet)
Berlin	Kontaktperson	–
Dresden-Meißen	UB	vakant
Eichstätt	Referat Schöpfung und Klimaschutz	1,25 Stellen (plus 1 KM vakant)
Erfurt	UB	–
Essen	–	–
Freiburg	Fachstelle Energie und Umwelt	5 Stellen (1 befristet)
Fulda	UB	0,5-Stelle
Görlitz	UB	Ehrenamt
Hamburg	UB	–
Hildesheim	UB & KM	0,5-Stelle und 1 Stelle
Köln	Abt. Schöpfungsverantwortung	8 Personen (6 befristet)
Limburg	UB	–
Magdeburg	UB	Ehrenamt
Mainz	UB	0,3-Stelle

Religion die Schöpfung braucht“, Freiburg 2020, 43–46; Markus Vogt – Mattias Kiefer, Nachhaltigkeit in Solidarität und Gerechtigkeit: die Antwort der Kirchen in Deutschland, in: Klaus Krämer – Klaus Vellguth (Hg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus, Freiburg 2017, 222–234.

München-Freising	Abt. Umwelt	6 Personen auf 4,2 unbefristeten Stellen
Münster	UB	1 Stelle
Osnabrück	Kontaktperson	–
Paderborn	Kontaktperson und Fachstelle Energie	– / Fachstelle: 2 Stellen
Passau	UB	0,5-Stelle
Regensburg	Fachstelle Umwelt & ökosoziale Gerechtigkeit: UB + KM	2 Stellen
Rottenburg-Stuttgart	UB und 2 KM	0,65-Stelle und 2 Stellen (befristet)
Speyer	UB	0,3-Stelle
Trier	KM / Kontaktperson	1 Stelle unbefristet
Würzburg	UB	0,5-Stelle

UB = diözesane:r Umweltbeauftragte:r; KM = Klimamanager:in (häufig befristet und vom Bund gefördert); UB/ –: zwar hauptamtliche:r UB ernannt, aber ohne allokiertes Stundendeputat, d. h. zusätzlich zur eigentlichen Aufgabe

Die deutschen diözesanen Umweltbeauftragten sind untereinander⁵, aber auch länderübergreifend⁶ und ökumenisch mit den Umweltbeauftragten der Gliedkirchen der EKD⁷ sehr gut vernetzt. Hauptaufgabe der Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der deutschen (Erz)Bistümer (AGU), einem Netzwerk ohne eigenen Rechtstitel und politischem Mandat, sind der Wissens- und Erfahrungstransfer, die kollegiale Beratung untereinander, die Ansprechbarkeit von außen sowie als innerkirchliche Fachgruppe und *pressure group* das entsprechende binnenkirchliche Lobbying. Eine institutionalisierte Kooperation gibt es dabei mit der Konferenz diözesaner Weltkirche-Verantwortlicher (KDW), die AGU ist Ständiger Gast in der AG für ökologische Fragen der Deutschen Bischofskonferenz und darüber hinaus Mitglied im Trägerkreis des Ökumenischen Netzwerks Klimagerechtigkeit (ÖNK)⁸.

⁵ Vgl. www.kath-umweltbeauftragte.de

⁶ Vgl. für Österreich: www.schoepfung.at, für die deutschsprachige Schweiz: www.oeku.ch, für Südtirol: <https://www.pthsta.it/de/angebote-und-projekte/de-pace-fidei.html>; für Luxemburg: <https://www.cathol.lu/kierch-a-gesellschaft-eglise-et-societe/emwelt-environnement/>

⁷ Vgl. <https://www.ekd.de/agu/>

⁸ Vgl. <https://www.kirchen-fuer-klimagerechtigkeit.de/>

2. Die lehramtliche Entwicklungen der letzten 25 Jahre und ihre Folgen für heutige Aufgaben kirchlicher Umweltarbeit

Schon 1998 stellte das DBK-Papier „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ bedauernd fest, dass kirchliches Umweltengagement „vielfach nur als sogenannte ‚Vorfeldarbeit‘“⁹ gesehen werde und „die ökologische Frage bisher noch zu wenig Eingang in den Kernbereich des kirchlichen Handelns gefunden“¹⁰ habe. Nähme man dagegen endlich auch binnenkirchlich die berühmte Aussage von *Gaudium et Spes* Nr. 3 über den „Aufbau der rechten Gesellschaft“ als wesentlichem Bestandteil kirchlichen Heilsdienstes ernst, hätte dies „zur Konsequenz, dass zugleich mit und in dem liturgisch-sakramentalen, religionspädagogisch-katechetischen und caritativen Heilsdienst am Menschen auch die Gestaltung einer ökologisch tragfähigen, solidarischen und wirtschaftlich verantwortlichen Gesellschaft als eine pastorale Aufgabe verstanden werden muss“¹¹.

Acht Jahre später werden die Bischöfe (bzw. die Autoren der Vorlage, die dann mit bischöflicher Zustimmung und Autorität in deren Namen veröffentlicht werden) noch deutlicher: In ihrem Papier zum Klimawandel definieren sie – scheinbar lapidar – die „pastorale Verankerung der Schöpfungsverantwortung im Selbstverständnis der Kirche sowie in der Diakonie, Verkündigung und Liturgie; Schöpfungsverantwortung ist genuiner Teil des pastoralen Auftrags der Kirche [...]“¹². Verkündigung, Liturgie und Diakonie aber konstituieren die sogenannten kirchlichen Grundvollzüge, also diejenigen Wesensmerkmale, über und durch die sich Kirche seit alters her selbst definiert. Genau in diesem innersten Kern eigener Identität wird nun Schöpfungsverantwortung verortet. Im Umkehrschluss bedeutet diese neue Zuschreibung, dass Kirche gar nicht mehr ohne diesen Querschnittsvollzug gedacht, geschweige denn gelebt werden kann. Inwiefern eine derartige lehramtliche Weiterentwicklung in Rückbindung an konkret-reale kirchliche Praxis erfolgt oder davon weitgehend losgelöst ist, steht auf einem anderen Blatt.

Papst Franziskus' Enzyklika „Laudato si'“ (2015) ist der nächste Meilenstein¹³, obwohl sie in ihren Aussagen zu den Aufgaben von Kirche, anders als in ihren übrigen Teilen, erstaunlich zurückhaltend bleibt. In der Sorge um das gemeinsame Haus sieht der

⁹ Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998, Nr. 168.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, Bonn 2006, Nr. 62.

¹³ Vgl. Mattias Kiefer, Laudato Si' revisited. Pastorale Konsequenzen der „Sorge für das gemeinsame Haus“, in: euangel 3/2016, <http://www.euangel.de/ausgabe-3-2016/globale-herausforderungen/laudato-si-revisited/> (Stand: 7.12.2022)

Papst Kirche vor allem verantwortlich für die „Ermahnung der Gläubigen“¹⁴, die Sensibilisierung der Bevölkerung¹⁵ und die Praxis einer ökologischen i.S. einer ganzheitlichen Spiritualität¹⁶.

Zwei Jahre später entschieden die deutschen Bischöfe, dass sich dieses Schwerkraft von Enzyklika stärker im Alltag, in der Lebenswirklichkeit der deutschen Kirche widerspiegeln müsse als bis dato, dass es also konkrete Selbstverpflichtungen oder, wie es am Ende abgeschwächt hieß, Handlungsempfehlungen brauche. Diese wurden denn auch im Herbst 2018 einstimmig beschlossen¹⁷ und gegen Ende des Textes, eher ungewöhnlich, noch zusätzlich qualifiziert: „Wir Bischöfe werden regelmäßig über den jeweiligen Stand des Schöpfungsengagements in den (Erz-)Diözesen berichten, um darüber zu reflektieren, uns anzuspornen und noch besser zu werden. Einen ersten Bericht legen wir drei Jahren vor.“¹⁸ Dies geschah dann auch im Sommer 2021, allerdings mit sehr ernüchterndem Ergebnis¹⁹, und dabei ist noch nicht einmal mit einbezogen, dass aus Industrie und Wirtschaft bekannte Berichte von ähnlichen Zielsetzungen mit ganz anderen, weil auch zahlenbasierten, Standards arbeiten.

Die theologische Weiterentwicklung bzw. der diese voraussetzende Perspektivwechsel, außermenschliche Natur und nichtmenschliches Leben nicht mehr länger als – vom Menschen her betrachtet ihre/seine – Um-welt denn v.a. als Mit-welt zu betrachten²⁰ korreliert in den jüngsten DBK-Dokumenten mit einer Ausweitung der damit in Verbindung gebrachten kirchlichen Handlungsbereiche. Waren diese einst beschränkt auf reine Bewusstseinsbildung und Sensibilisierung der Gläubigen, so ist inzwischen – zumindest auf dem Papier – anerkannt, dass es sich bei ihnen um eine Querschnittsaufgabe kirchlicher Praxis handelt²¹: Moralisch-politische Forderungen an Dritte werden hohl, wenn das eigene Handeln, das eigene Tun dem eigenen Reden nicht entsprechen. Andersherum dreht praktisches Handeln schnell ins Aktionistische, wenn es nicht rückgebunden ist an Haltungen, die rationaler Einsicht und, so die religiöse Grunderfahrung, auch Gebet und spiritueller Praxis entspringen. Praktizierte

¹⁴ Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato Si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom 2015, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, Nr. 200

¹⁵ A.a.O., Nr. 214

¹⁶ Vgl. a.a.O., Nr. 216

¹⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Schöpfungsverantwortung als kirchlicher Auftrag. Handlungsempfehlungen zu Ökologie und nachhaltiger Entwicklung für die deutschen (Erz-)Diözesen (Arbeitshilfe 301)*, Bonn 2018

¹⁸ Ebd., 8

¹⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung. Klima- und Umweltschutzbericht 2021 der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2021.

²⁰ Lehramtlich grundgelegt spätestens im bibeltheologischen Teil von: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998, und dann sehr differenziert entfaltet in Dies., *Vom Wert der Vielfalt. Biodiversität als Bewährungsprobe der Schöpfungsverantwortung*, Bonn 2021.

²¹ Vgl. hierzu die Handlungsempfehlung Nr. 5 in: *Schöpfungsverantwortung* (s. Anm. 17), 4

christliche Schöpfungsverantwortung besteht deshalb immer aus *actio* und *contemplatio* zugleich, und ist dabei je in sich bereits gelebte Pastoral, zeichenhafte Hoffnungsbezeugung des Glaubens an die Zukunftsfähigkeit dieser von Gott als gut geschaffen geglaubten Schöpfung.

Konsequent wäre nun, das kirchliche Reden von „Schöpfung“ zukünftig nicht mehr nur wie bislang häufig zu begrenzen auf die theologische Reflexion, liturgische Sprachspiele und – oft genug moralingetränkte – Sonntagsreden (vgl. die Appelle an die „Bewahrung der Schöpfung“ aus berufenen Mündern), in der eigenen Praxis aber weiter bei der kirchlichen *Umweltarbeit* zu verharren, sondern stattdessen selbstbewusst „Schöpfungsverantwortung“ als Ausdruck einer relationalen, ganzheitlichen und – im Sinne der Enzyklika *Laudato si'* – „ökologischen“ Sicht auf die Welt nach vorne zu rücken. Es wären dann also „Schöpfungsbeauftragte“ zu ernennen und zu mandatieren und die zuständigen diözesanen Verwaltungsbereiche würden ihrer neu festgeschriebenen Querschnittsaufgaben gemäß dann folgerichtig umbenannt in Referat/Abteilung/Fachstelle/Stabsstelle Schöpfungsverantwortung. Es ginge dabei um mehr als reine Wortklauberei: Insofern als dies einen Bruch darstellte mit gewohnten Begrifflichkeiten und deshalb immer erklärungs- und bisweilen auch rechtfertigungsbedürftig wäre, läge darin die – auch pastorale – Chance, die christliche Interpretation vom Menschen und ihrer/seiner Mitwelt weniger auf Moral verkürzt als bislang häufig üblich einzubringen in die kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Debatten unserer Zeit.

Lic. theol. Mattias Kiefer M. A.
Abt. 1.2.2 Umwelt, Ressort Grundsatz und Strategie
Erzbischöfliches Ordinariat München
Postfach 33 03 60
80063 München
+ 49 (0)89 2137 1514
umweltbeauftragter(at)eomuc(dot)de
www.erzbistum-muenchen.de/umwelt

Gerechte Städte für ein gutes Leben

Abstract

Städte sind Hoffnungsträger für eine lebenswerte Zukunft. Denn Urbanisierung, Klimakrise und soziale Ungleichheit stellen nicht nur Herausforderung dar, sondern bergen auch transformatives Potenzial. Der Vision des guten Lebens für alle kann durch die gerechte Gestaltung städtischer Systeme ein Stück näher gerückt werden. Dazu ist ein tiefgreifender, systemischer Wandel notwendig, der über sektorale Modernisierung oder technische Innovation hinausgeht und unser Stadtverständnis hinterfragt. Die sozial-ökologische Transformation wird auch in gesellschaftlich und politisch umkämpften Aushandlungsprozessen über neue urbane Leitbilder ausgetragen, bei denen die ärmsten Bevölkerungsgruppen weltweit ausgeschlossen werden. Die Stärkung ziviler Handlungsfähigkeit ist hier von zentraler Bedeutung.

Cities are the seedbeds of hope for a sustainable tomorrow. Urbanization, the climate crisis, and social inequality pose serious challenges, yet these interdependent dynamics also harbour transformative opportunities. To enable the vision of a decent life for all, urban systems need to be designed justly, which implies a profound, systemic shift toward community-oriented development. This far-reaching socio-ecological transition must question our understanding of the dominant city model and go beyond sectoral modernization or technical innovation. It is realized in socially and politically contested negotiation processes concerning new urban models, in which the most vulnerable groups worldwide are excluded. Strengthening their agency is of central importance to designing just cities.

Vom Problemkind zum Hoffnungsträger

„Lasst uns das transformative Potenzial der Urbanisierung nutzen und eine nachhaltigere, widerstandsfähigere Zukunft für alle aufbauen!“¹ Der Generalsekretär der Vereinten Nationen (VN), António Guterres, unterstreicht auf dem Weltstadtforum 2022 die Quintessenz der Neuen Urbanen Agenda (NUA), die einen globalen Fahrplan für Stadtentwicklung vorgibt. Das Erreichen aller globalen Ziele für nachhaltige Entwicklung (SDGs) hängt maßgeblich von der inklusiven, sicheren, widerstandsfähigen und nachhaltigen Gestaltung der Städte und Siedlungen ab (SDG 11). Diese sind schon heute Wohnraum für mehr als die Hälfte aller Menschen, verschlingen den Großteil der weltweiten Energie und Ressourcen und sind für 80% der Treibhausgase verantwortlich. Gleichzeitig sind sie als Speerspitze gesellschaftlichen Wandels nicht nur kulturelle, soziale und wirtschaftliche Knotenpunkte, sondern auch politische Machtzen-

¹ Vgl. die Eröffnungsrede von António Guterres beim 11. Weltstadtforum 2022, <https://media.un.org/en/asset/k17/k17cph5lu4> (Stand: 7.12.2022).

tren – und zeigen dabei oft mehr Ambitionen für Klimaschutz und nachhaltige Entwicklung als ihre nationalen Regierungen.

Die Krisen der Weltgemeinschaft erscheinen erdrückender denn je, viele von ihnen werden im städtischen Raum sichtbar. So stehen Städte unter dem Druck wechselseitiger Dynamiken: Soziale Ungleichheit und Armut wird vom Zusammenspiel zwischen der fortschreitenden Urbanisierung mit den verheerenden Folgen der Erderhitzung verschärft. Diese Entwicklung wird von der folgenschweren Covid-19-Pandemie und dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine flankiert. Trotz ehrgeiziger Pläne sind Städte und Kommunen in aller Regel chronisch unterfinanziert. Stadtverwaltungen bleibt oft gar keine andere Möglichkeit, als im Wettbewerb um private Investitionen mit einer schlanken Verwaltung nach marktwirtschaftlichen, wachstumsorientierten Lösungen zu suchen. Dabei schließen sie insbesondere die arme Bevölkerung von der Teilhabe aus, und so öffnet diese „unternehmerische Stadtpolitik“ Tür und Tor für die Stadtgestaltung durch private, nicht demokratisch legitimierte Akteure. Gleichzeitig bergen oben genannte Herausforderungen bislang zu wenig genutztes Potenzial für ein gutes Leben für alle, weshalb Städte als Akteure in der entwicklungspolitischen Praxis zunehmend an Bedeutung gewinnen. Die nachhaltige Gestaltung urbaner Systeme ist ein immenser Hebel für die sozial-ökologische Transformation. In ihrer wechselseitigen Beziehung nehmen Stadtfragen eine Schlüsselrolle unter den Zukunftsfragen unserer Gesellschaft ein: Vom Menschenrecht auf Wohnen über Mobilität, nachhaltiger Kreislaufwirtschaft, Geschlechtergerechtigkeit, Ernährungssysteme bis hin zu Klimaschutz- und -anpassung geht es auch immer um die Frage: Wem gehört die Stadt? Wer besitzt die Macht, um sie nach den eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen zu prägen?

Die Verstädterung der Welt

Im Jahr 2022 leben wir im Zeitalter der Städte. Die weltweite Urbanisierung ist nicht per se ein Übel. Denn Städte ermöglichen nicht nur Zugang zu Arbeit, Bildung, Gesundheit, Kultur und politischer Teilhabe. Die hohe Bevölkerungsdichte bietet durch einen geringen Pro-Kopf-Verbrauch an Ressourcen, Energie und Flächen das Potenzial für ökologisch nachhaltige Lebensstile. Voraussetzung dafür ist eine inklusive Stadtgestaltung, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Betrachtet man jedoch die zu erwartenden Entwicklungen, so wird deutlich, warum überforderte Verwaltungen die potenziellen Effizienzvorteile kaum nutzen und mit dem Wachstum nicht Schritt halten können: Während Mitte des 20. Jahrhunderts knapp ein Drittel der Weltbevölkerung in Städten lebte, werden es im Jahr 2050 mit fast 6,5 Milliarden Menschen zwei Drittel sein. Damit wächst die urbane Weltbevölkerung jede Woche um die Größe von

Hamburg, sodass in den kommenden Dekaden in etwa so viel neue Infrastruktur entstehen wird, wie seit Beginn der Industrialisierung bis dato gebaut wurde. Dieser Trend lässt sich politisch nur begrenzt steuern. Denn während die Land-Stadt-Migration weiterhin eine wichtige Rolle spielt, gibt in vielen Regionen das natürliche Wachstum durch die bestehende Stadtgesellschaft den Ton an. Neunzig Prozent dieses Wachstums werden in Asien und Afrika und überwiegend in den heutigen Kleinstädten stattfinden, während Nord-, Südamerika und Europa bereits weitgehend urbanisiert sind. In der Praxis führt dieses sogenannte „unkontrollierte Städtewachstum“ oft dazu, dass Stadtverwaltungen ihren kommunalen Aufgaben nicht nachkommen. Angesichts bestehender Finanzierungsdefizite greifen sie zunehmend auf die Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen und die Zusammenarbeit mit privatwirtschaftlichen Akteuren (z. B. bei Infrastrukturmaßnahmen) zurück, wobei die Bedürfnisse der Ärmsten oft keine Priorität darstellen.

Die urbane Doppelrolle in der Klimakatastrophe

Die hohe städtische Nachfrage nach Rohstoffen, Energie, Produkten und Flächen beeinflusst nicht nur die regionalen Ökosysteme, sondern belastet aufgrund der globalisierten Lieferketten auch die planetaren Grenzen. Vom Süßwasserverbrauch über die Landnutzungsänderung bis hin zur Integrität der Biosphäre: Alle Dimensionen der Belastungsgrenzen sind vom urbanen Ressourcenhunger betroffen, so auch der Klimawandel. Städte sind für etwa zwei Drittel der weltweiten energiebedingten CO₂-Emissionen verantwortlich, wobei der Löwenanteil auf die Bereiche Bauen, Wohnen und Verkehr entfällt. Das VN-Prinzip der gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Fähigkeiten gilt auch für den städtischen Kampf gegen den Klimawandel. Die Regionen und Gruppen, die durch die historische Anhäufung von Emissionen am meisten zur Klimakatastrophe beigetragen und durch die Ausbeutung der Umwelt profitiert haben, sind in besonderem Maße für den Klima- und Umweltschutz verantwortlich. Allerdings sind jene, die am wenigsten zur Klimakatastrophe beigetragen haben, oft überdurchschnittlich stark von ihr betroffen und verfügen häufig über weniger finanzielle, technologische und institutionelle Kapazitäten. So hat der europäische Kontinent mit einem Drittel aller Treibhausgase historisch gesehen zehnmal mehr Emissionen verursacht als der afrikanische Kontinent, der jedoch bereits unvergleichlich stärker unter den Folgen der globalen Erwärmung leidet. Als zentraler Bestandteil der Klimagerechtigkeit macht dieses Verursacherprinzip deutlich, dass die Länder und Städte des Nordens sowie privilegierte Stadtbewohner:innen eine besondere Verantwortung für den Klimaschutz und seine globale Finanzierung tragen. Entscheidend für die Begrenzung der Erderwärmung ist jedoch die klimaneut-

rale Zukunft der vielen wachsenden Städte des Südens, deren baulich-räumliche Gestalt ebenso wie der Zugang zu Energie erst noch entsteht.

Ein wirksamer Klimaschutz kann die Folgen des Klimawandels zwar abmildern, aber nicht vollständig verhindern. Selbst wenn alle bis dato vereinbarten nationalen Klimabeiträge umgesetzt werden, steuern wir auf eine globale Erderwärmung von 2,7 Grad Celsius zu. Mit steigenden Temperaturen nehmen auch die Klimarisiken zu. Die Mehrheit der Menschen, die am stärksten von den Auswirkungen des Klimas betroffen sind und sein werden, lebt im globalen Süden. Der Anstieg des Meeresspiegels und die Zunahme von Sturmfluten und Niederschlagsintensität werden die Wahrscheinlichkeit von Überschwemmungen deutlich erhöhen. Bis zum Jahr 2050 werden mehr als eine Milliarde Bewohner:innen von Küstenstädten, speziell in der Region Asien-Pazifik, in akuter Gefahr leben. Mehr als 1,6 Milliarden Menschen werden in Städten mit extrem hohen Sommertemperaturen leben müssen. Dabei wird die Zahl der armen Stadtbewohner:innen, die unter extremen Hitzebedingungen leben, weltweit um 700 Prozent ansteigen². Die beispiellosen Hitzewellen dieses Jahres in Indien und Pakistan könnten zur neuen Normalität werden. Extreme Wetterereignisse wie starke Regenfälle und anschließende Erdbeben, Stürme oder Flussüberschwemmungen haben bereits zugenommen. Auch Wasserknappheit, Ozeanversauerung und klimabedingte Lieferketten bedrohen die städtische Ernährungssicherheit. Dabei hängt die Anfälligkeit menschlicher Systeme (z.B. Städte, Volkswirtschaften, Versorgungsketten) oder natürlicher Systeme (z.B. Korallenriffe, Wälder, Seen) für Klimaauswirkungen von vielen Faktoren ab. Für Siedlungen sind beispielsweise die geografische Lage (z.B. Küstenstadt), die Infrastruktur (z.B. Versiegelung von Flächen, Kanalisation, naturnahe Flächen) und der Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen (z.B. Wasserversorgung, Gesundheitssystem) entscheidend. Darüber hinaus beeinflussen Ungleichheitskriterien wie Einkommen, Geschlecht, Bildung, ethnische Zugehörigkeit, Alter oder sexuelle Orientierung die Faktoren menschlicher Anfälligkeit, die nicht isoliert betrachtet werden können, sondern sich vielmehr gegenseitig verstärken. Das Gegenstück hierzu ist die Widerstandsfähigkeit oder Resilienz, was die Fähigkeit des Umgangs eines Systems mit Ereignissen (z.B. Starkregen) und Trends (z.B. Dürreperioden) beschreibt.

Anpassungsmaßnahmen, die die Anfälligkeit verringern und die Widerstandsfähigkeit erhöhen, sind daher unvermeidbar für Städte, die ein gutes Leben für alle ermöglichen. Viele Städte haben Anpassungspläne, sie werden aber unter anderem aufgrund

² Urban Climate Change Research Network (2018, February). How Climate Change Could Impact the World's Greatest Cities: UCCRN Technical Report. C40 Cities, https://www.c40.org/wp-content/uploads/2021/08/1789_Future_We_Dont_Want_Report_1.4_hi-res_120618.original.pdf (Stand 7.12.2022).

von Finanzierungslücken kaum umgesetzt und sind selten auf einkommensschwache und marginalisierte Bewohner:innen ausgerichtet. So kommt es vor, dass Klimarisiken als Rechtfertigung für die Vertreibung von Menschen aus ihren Stadtvierteln verwendet werden. Obwohl auch der Weltklimarat unterstreicht, wie wichtig die Beteiligung der besonders verwundbaren Bevölkerung bei Klimaanpassungs-Strategien für städtische Resilienz ist³.

Soziale Ungleichheit und Armut

Weltweit lebt jede:r vierte Stadtbewohner:in unter menschenunwürdigen Bedingungen in informellen Siedlungen, die besonders vulnerabel für extreme Wetterereignisse sind.⁴ In diesen, oft abwertend als „Slums“ bezeichneten, Vierteln haben mindestens die Hälfte der Haushalte keinen Zugang zu sauberem Wasser oder sanitären Einrichtungen oder es fehlt an sicheren Besitzverhältnissen, ausreichend Wohnraum oder einer dauerhaften Wohnstruktur. In Afrika südlich der Sahara trifft das auf 60 Prozent aller städtischen Haushalte zu, in Asien auf etwa jeden dritten. Über einer Milliarde Menschen wird somit das Menschenrecht auf angemessenen Wohnraum verwehrt. Dabei geht es nicht nur darum, ein Dach über dem Kopf zu haben. Zentral ist auch der damit einhergehende Zugang zu städtischen Dienstleistungen wie Energieversorgung, Mobilitätssystemen, Krankenhäusern oder Schulen – also zu einer Basisversorgung, die ein Leben in Würde und gesellschaftliche wie politische Teilhabe ermöglichen. Auch der städtische Hunger nimmt nach Jahrzehnten des Rückgangs zu. Der Angriffskrieg auf die Ukraine, die Folgen der Klimakatastrophe und die Covid-19 Pandemie haben die Ernährungssouveränität besonders für marginalisierte und marktabhängige Gemeinschaften verschärft. Das Jahresheft Welternährung der Entwicklungsorganisation Misereor weist darauf hin, dass Frauen und Mädchen weiterhin besonders von der Nahrungsmittelkrise betroffen sind.⁵ In Städten hängt der Zugang zu einer ausgewogenen und guten Ernährung maßgeblich vom Einkommen ab. In Ländern des Südens verwenden arme Haushalte den Großteil ihrer Einkünfte für Lebensmittel und

³ Vgl. D. Dodman et al, Cities, Settlements and Key Infrastructure, in: H.-O. Pörtner et al. (Hg.), Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge/New York 2022, 907–1040, doi:10.1017/9781009325844.008.

⁴ United Nations Human Settlements Programme, World Cities Report 2022, https://unhabitat.org/sites/default/files/2022/06/wcr_2022.pdf (Stand: 7.12.2022).

⁵ Vgl. Bischöfliches Hilfswerk MISEREOR e.V. (Hg.), Herausforderung Hunger. Jahresheft Welternährung 2022/23, Aachen 2022, <https://www.yumpu.com/de/document/read/67253441/herausforderung-hunger-jahresheft-welternahrung-2022-23> (Stand: 7.12.2022).

sind dementsprechend sensibel für deren Preisschwankungen. Begleitet von wandelnden Konsummustern und Einkommensausfällen wächst die Nachfrage nach industriell verarbeiteten und schnell zubereiteten Lebensmitteln mit geringem Nährstoff- und hohem Energiegehalt aus Fett, Zucker und Salz. So steht Armut nicht nur in Zusammenhang mit Unter-, sondern auch mit Fehlernährung.

Armut und Hunger dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass weltweit die städtische Vermögenskonzentration steigt. Reichtum, Zugang und Privilegien sind ungleich verteilt. Während privilegierte Gruppen in geschützten, abgeschotteten Siedlungen wohnen, können Menschen in einem angrenzenden armen Stadtviertel in Angst vor Vertreibung leben. Alleine in Indien sind davon fast 15 Millionen Menschen bedroht.⁶ Diese sozialräumliche Segregation – also der Umstand, dass Menschen mit niedrigem und höherem Einkommen räumlich konzentriert leben – nimmt ebenso wie die Einkommens- und Vermögensungleichheit auch in der Mehrheit deutscher Städte zu. Dabei geht die soziale Spaltung Hand in Hand mit urbaner Umweltungerechtigkeit: Benachteiligte Stadtviertel haben nicht nur weniger Zugang zu Grünflächen, sondern sind in der Regel auch höheren Umweltbelastungen wie Verkehr, Lärm und Luftverschmutzung ausgesetzt, für die sie keine Verantwortung tragen.

Städtische Transformation. Worthülse oder systemischer Wandel?

Die sozial und ökologisch gerechte Gestaltung unserer Städte ist eine alternativlose Herkulesaufgabe für eine lebenswerte Zukunft. Der mit ihr einhergehende strukturelle Wandel muss so tiefgreifend sein, dass wir von städtischer Transformation sprechen – ein immer häufiger benutzter Begriff, der bereits per Definition eine ordentliche Portion Radikalität beinhaltet und doch zu verwässern droht.⁷ Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen bezeichnet die „Große Transformation“ als einen Strukturwandel von der fossilen zur post-fossilen Gesellschaft, ähnlich der Neolithischen und industriellen Revolution.⁸ Ein solch drastischer Wandel diskutiert unweigerlich bestehende Macht- und Besitzverhältnisse und muss die Frage stellen, inwiefern das (bereits bröckelnde) Festhalten am ökonomischen Wachstumsprinzip überhaupt mit dem guten Leben für alle innerhalb der planetarischen Grenzen vereinbar ist.

⁶ Vgl. Forced Evictions in India: 2021, Housing and Land Rights Network, New Delhi 2022.

⁷ So möchten alle demokratisch orientierten Parteien in ihren Wahlprogrammen zur Bundestagswahl 2021 zumindest einen gesellschaftlichen Teilbereich „transformieren“.

⁸ Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation, Berlin 2011, https://issuu.com/wbgu/docs/wbgu_jg2011?fr=sMzhIOTM1OTc5NDI (Stand: 7.12.2022).

Die gute Nachricht ist: Aus rein technischer Sicht besteht kaum noch ein Erkenntnisproblem. Die entscheidenden Handlungsfelder sind bekannt.⁹ Auf städtischer Ebene bedeutet die sozial-ökologische Transformation nichts Geringeres als die Dekarbonisierung aller städtischen Systeme bis spätestens ins Jahr 2070. Ob Nairobi, São Paulo oder Köln: Alle Emissionsquellen wie Fahrzeuge, Öfen und Heizungen müssen klimaneutral betrieben werden. Während die Dekarbonisierung der Energiesysteme (inter)nationales Terrain ist, liegt die politische Gestaltung der urbanen Energienachfrage durch die Schlüsselbereiche Gebäudeeffizienz, nachhaltige Baumaterialien und Verkehrssysteme auch in städtischer Hand. Neben dem Klimaschutz muss auch die Klimaanpassung zum Mainstream aller stadtpolitischer Maßnahmen werden, wozu Governance ohne Zweifel ein höchst relevanter Baustein ist. Der staatliche Ordnungsrahmen (z. B. Gebäudeeffizienz), die kommunale Handlungsfähigkeit (z. B. Mietendeckel, Tempolimit) und Finanzierungsfragen (z. B. Klimaschutz als kommunale Pflichtaufgabe) ermächtigen Verwaltungen in ihren Gestaltungsmöglichkeiten.

Doch eine vorwiegend technische Herangehensweise, die einzelne Sektoren in Richtung Inklusion und ökologische Nachhaltigkeit modernisiert, ist kaum transformativ. Bausektor, Ernährung, Gebäudeeffizienz, Teilhabe, Geschlechtergerechtigkeit, Gesundheit, Infrastruktur, Klima, Kreislaufwirtschaft, Armut und Wohnen – die endlos erscheinenden Themen und Sektoren sind tief verflochten und können nicht unabhängig voneinander betrachtet werden. Daher sollte die Stadtplanung „integrierte und nachhaltige Stadtentwicklungskonzepte erstellen und deren Umsetzung im gesamtstädtischen Kontext gewährleisten“¹⁰. Ansonsten werden soziale gegen ökologische Anliegen gegeneinander ausgespielt oder gut gemeinte Stadtpolitik an einer Stelle hat negative Effekte an anderer: die Begrünung eines Wohnblocks führt zu Gentrifizierungsprozessen, autofreie Stadtteile zu mehr Verkehr in anderen Vierteln oder, auf globaler Ebene, die Antriebswende zur Elektromobilität zu Menschenrechtsverletzungen beim Abbau von Lithium, das für die Produktion von Elektroautos benötigt wird.

Die städtische Transformation muss mit einem Paradigmenwechsel einhergehen, wie Mobilität als Querschnittsthema verdeutlicht. Der Verkehrssektor verursacht rund ein Drittel der weltweiten Treibhausgasemissionen und erfüllt wichtige soziale Funktionen. Von der Gesundheitsversorgung über Bildung oder Geschlechtergerechtigkeit steht kaum ein SDG nicht unmittelbar im Zusammenhang mit dem Zugang zu Mobilitätssystemen. Allen voran die Überwindung von Armut. Denn Mobilität ist Vorausset-

⁹ Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte*, Berlin 2016.

¹⁰ Neue Leipzig-Charta. Die transformative Kraft der Städte für das Gemeinwohl. Verabschiedet beim Informellen Ministertreffen Stadtentwicklung am 30. November 2020.

zung für gesellschaftliche, kulturelle, wirtschaftliche und soziale Teilhabe, die oft vom Besitz motorisierter Fortbewegungsmittel abhängt. Arme Haushalte in Städten des globalen Südens zahlen ein Drittel ihres Einkommens für Fahrten, in der Peripherie lebende Familien geben teils die Hälfte ihres Verdienstes gleich wieder für den Arbeitsweg aus. Die spätestens seit Ende des zweiten Weltkriegs dominierende „autogerechte Stadt“ ist durch die räumliche Funktionstrennung zwischen Arbeit, Wohnen, Freizeit und Bildung gekennzeichnet. Diese funktionalen Distanzen zwingen Bewohner:innen zu langen und nicht selten unsicheren Wegen. Eine Mobilitätswende erfordert strukturelle Änderungen der baulich-räumlichen Gestalt. Die „Stadt der kurzen Wege“ reduziert den Mobilitätsbedarf: Sie zielt durch die soziale und funktionale Durchmischung der Stadtviertel darauf ab, dass alle Ziele des täglichen Lebens innerhalb von 15 Minuten zu Fuß erreicht werden können. Ein solches polyzentrales Konzept birgt riesiges Potenzial und ist bei Stadtplaner:innen seit den 1980er-Jahren bekannt. Heute hat es gar Eingang in der von den EU-Minister:innen unterzeichneten Neuen Leipzig-Charta¹¹ gefunden und wird in Städten wie Krefeld, Barcelona oder Kopenhagen bereits in Ansätzen gelebt. Vorreiter:innen stoßen aber auch auf Widerstände (unter anderem aus der Immobilienwirtschaft und der Automobilindustrie), hinterfragt das Konzept doch unser internalisiertes Stadtverständnis, das in erster Linie von Autos und asphaltierten Straßen geprägt ist. Schließlich haben wir das Parken unseres Freiheitssymbols im öffentlichen Raum vor unserer Haustür als vermeintliches Recht kulturell fest in unseren Köpfen verankert. Wie transformativ ist nun der Umstieg auf klimaneutrale Autos, wenn er weder unser kulturelles Stadtverständnis noch die baulich-räumliche Gestalt ändert?

Statt eines vermeintlichen Erkenntnisproblems bestehen viel mehr Umsetzungsprobleme, denen unterschiedliche Visionen der „nachhaltigen“ oder „gerechten“ Stadt zugrunde liegen. Dabei entpolitisiert die Beschränkung auf technische Lösungen den Diskurs um urbane Transformation, die mehr noch als alles andere ein gesellschaftlicher Aushandlungsprozess eines neuen städtischen Leitbildes ist. Die beiden Kompassdokumente für Stadtentwicklung auf globaler wie auf europäischer Ebene rücken die Gemeinwohlorientierung in den Fokus, um die transformative Kraft der Städte (Neue Leipzig-Charta) zu nutzen und folgen der Vision einer inklusiven, geschlechtergerechten, klimaresilienten Stadt für alle (NUA). Aber nach welchen Vorstellungen und Idealen werden unsere Städte ökologisch und sozial „gerecht“? Die Gretchenfrage bei städtischen Transformationsprozessen lautet: Wer gewinnt den Machtkampf

¹¹ Die Neue Leipzig-Charta ist das europäische Leitdokument für gemeinwohlorientierte Stadtentwicklung.

um die Deutungshoheit über „nachhaltige Stadtentwicklung“? Wem gehören die Städte, und wer kann sie nach welcher Vision gestalten?

Symbolisch hierfür steht das seit einigen Jahren als Heilsbringer gefeierte Smart City Modell, das Städte durch technischen Fortschritt und digitale Innovationen zur Nachhaltigkeit verhelfen soll. Mobilitäts-Apps machen den ÖPNV für Frauen und queere Menschen sicherer, Frühwarnsysteme alarmieren via Handy vor Extremwetterereignissen und selbsteinparkende E-Autos können per Handy bestellt werden. Es ist unbestritten, dass smarte Stadtpolitik die Lebensqualität vieler Menschen potenziell verbessern kann und dass digitalisierte Verwaltungen durch intelligente Energiesteuerung im Kampf gegen den Klimawandel wichtig sind. Befürworter:innen argumentieren, dass smarte Initiativen auch arme Bevölkerungsgruppen erreichen können. Und doch folgt dieses Modell einer neoliberalen Logik, bei der private Investor:innen das urbane Leben nach ihren Vorstellungen prägen. Bestehende Strukturen, die soziale und ökologische Probleme reproduzieren, bleiben dabei Großteils unangestastet und die Stadtgesellschaft wird marktgerecht eher als Kundschaft gesehen. Demgegenüber stehen heterogene Bewegungen, von denen einige unter dem Leitbild der Postwachstumsstadt¹² zusammengefasst werden können. Sie plädieren für die Abkehr vom Wachstumsparadigma, das als mitverantwortlich für soziale Ungleichheitsdynamiken und die Klimakrise ausgemacht wird, politisieren den Stadtentwicklungsdiskurs um Interessenskonflikte und Verteilungsfragen und unterstreichen das Potenzial suffizienzpolitischer Maßnahmen. Diese Degrowth-Ansätze erheben keinen Anspruch auf ein übertragbares Modell, sondern loten in gesellschaftlichen Debatten Utopien aus und finden in urbanen Nischen auch ihre Anwendung. Viele Akteur:innen mögen diesen Diskurs angesichts leerer kommunaler Kassen und dem damit verbundenen Wettbewerb um Investitionen als weltfremd empfinden. Doch trotz bestehender inhaltlicher Differenzen bleibt das Führen solcher politisierten Debatten über die „Stadt von morgen“ ein wichtiges Element des urbanen Wandels.

Zivile Handlungsfähigkeit als Schlüssel für gerechte Städte

Machtkonflikte über tiefgreifende Differenzen des städtischen Leitbildes und verwurzelte Normen auszutragen, ist also wesentlicher Bestandteil städtischer Transformationsprozesse.¹³ Was wir unter dem „guten Leben“ verstehen und wie wir es erreichen

¹² Vgl. Anton Brokow-Loga – Frank Eckardt (Hg.), Postwachstumsstadt. Konturen einer solidarischen Stadtpolitik. München 2020.

¹³ Vgl. Christos Zografos – Kai Klause – James Connolly – Isabelle Anguelovski, The everyday politics of urban transformational adaptation: Struggles for authority and the Barcelona superblock project. Cities, 2020. DOI 99. 102613. 10.1016/j.cities.2020.102613.

wollen, wird nicht top-down in Stein gemeißelt, sondern kontinuierlich von Stadtgesellschaften ausgehandelt. Dabei gibt es keine Blaupause. Diese Aushandlungen zwischen politischen, privaten, wissenschaftlichen und zivilen Akteur:innen sehen regional ganz unterschiedlich aus und reichen von der lokalen Quartiersebene bis hin zu Habitat Konferenzen der UN. Gemein haben sie, dass die Interessen und das Gewicht dieser Akteur:innen höchst unterschiedlich verteilt sind. Obwohl sich kaum eine Verwaltung finden lässt, die sich nicht zumindest formell partizipative Stadtplanung (z. B. nach brasilianischem Vorbild¹⁴) auf die Fahne geschrieben hat, sieht die Realität in aller Regel anders aus. So haben arme zivilgesellschaftliche Bevölkerungsgruppen im Ringen um die Prägung einer Stadt die leiseste Stimme und werden überhört. Der Vision gerechter Städte kommt die Weltgemeinschaft nur näher, wenn ebendiese ärmsten Stadtgesellschaften handlungsfähiger werden und sich in Aushandlungsprozessen durchsetzen können. Es gibt zahlreiche ermutigende Beispiele, wie (ausgeschlossene) zivilgesellschaftliche Gruppen in organisierten Strukturen ihre Rechte aktiv einfordern und städtische Aufgaben selbst übernehmen. Gemeinschaften informeller Siedlungen setzen sich für das Menschenrecht auf Wohnen ein, verhindern Zwangsräumungen, setzen lokale Strategien zur Klimaanpassung um und prägen das Stadtbild durch künstlerische Interventionen. Ernährungsräte formieren sich, um gute Ernährung von einem Privileg für wenige zu einem Recht für alle zu machen. Vereine organisierter Nachbar:innen setzen verkehrsberuhigte Quartiere auf die politische Agenda. Aktivist:innen haben Henri Lefebvres „Recht auf Stadt“-Ansatz von Pariser Straßen über Protestbewegungen in Istanbul, Porto Alegre und New Orleans bis in die NUA von Quito getragen. Weltweit verfolgen sie die Vision der sozialen Stadt als diskriminierungsfreies, inklusives Allgemeingut, fordern die zivile Rückeroberung des öffentlichen Raumes und setzen sich für radikale Partizipation und gesellschaftliche Teilhabe ein.

Der Nexus Urbanisierung – Klima – soziale Gerechtigkeit besitzt enormes transformatives Potenzial, um dem Ziel des guten Lebens für alle unter Einhaltung der planetaren Grenzen näherzukommen. Der Schlüssel zur Nutzung dieses Potenzials liegt nicht alleine in technischem Fortschritt, Governance oder Finanzierungsfragen, sondern ganz erheblich auch in der Handlungsfähigkeit der Stadtgemeinschaften, die ihre Rechte kennen, einfordern und durchsetzen.

¹⁴ Das in der brasilianischen Verfassung verankerten Stadtstatut schreibt unter anderem die partizipative Stadtplanung vor.

Kai Klause

Referent für internationale Stadtentwicklung bei Misereor

+49 (0) 241 442-174

kai.klause(at)misereor(dot)de

Transdisziplinärer Wissensdiskurs als möglicher Startpunkt für transformatives Arbeiten Ein Lounge-Gespräch zum Thema *Buen vivir*

Im Fokus des pastoraltheologischen Kongresses *Buen vivir. Pastoral in Zeiten der Klimakatastrophe* standen unterschiedliche Perspektiven eines guten Lebens für Mensch und Mitwelt in Gegenwart und Zukunft. Längst ist klar, dass eine Disziplin alleine die multiplen und sich gegenseitig bedingenden und verstärkenden Krisen nicht alleine angehen kann.¹ Es ist wichtig, eine mehrdimensionale Perspektivendifferenz zu ermöglichen und Eigenes einzubringen, Komplexität wahrzunehmen, Zusammenhänge zu erkennen und neue Perspektiven zu gewinnen. Den binnendisziplinären Diskurs zu verlassen und zu überschreiten, ist insbesondere in der Pastoraltheologie eine wohlgepflegte Übung, da sie konzeptionell ohnehin auf Multiperspektivität innerhalb der Theologie und den Sozialwissenschaften angelegt ist. Soziologische, psychologische oder sprachtheoretische Erkenntnisse einzubinden, ist für die Pastoraltheologie gewohntes Terrain. Wenn es allerdings darum geht, relevante *Stakeholder* aus gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Bereichen oder Aktivist:innen in die erkenntnistheoretischen Prozesse einzubeziehen, ist immer noch eine gewisse Scheu vorhanden. Da bei der Vorbereitung des Kongresses auch die Erkenntnisse der Transformationsforschung aufgenommen wurden, die explizit eine Transdisziplinarität² fordern, wurde zum ersten Mal das Format eines Lounge-Gesprächs eingeführt. Hier wurden generations- und geschlechtsgemischt Expert:innen aus verschiedenen Bereichen zusammengebracht. In Anlehnung an die altbekannte Methode der Podiumsdiskussion geht es im Lounge-Gespräch auch darum, Vielfalt aufzuzeigen. Anders als bei der Podiumsdiskussion stehen jedoch nicht die Gegensätze im Vordergrund, sondern es wird nach Gemeinsamkeiten gesucht; in diesem Fall, wie im Zeichen der Klimakrise gemeinsam agiert werden kann. Dazu wurden vier unterschiedliche Bereiche ins Gespräch gebracht:

¹ Vgl. dazu beispielsweise die erhellenden Beiträge für die Hochschullehre in Tobias Schmohl – Torsten Phillip (Hg.), *Handbuch Transdisziplinäre Didaktik*, Bielefeld 2021.

² Die Debatte, was genau im wissenschaftlichen Diskurs unter Transdisziplinarität zu verstehen ist, wird derzeit noch geführt. Im Kontext des vorliegenden Lounge-Gesprächs würde ich die Transdisziplinarität zwischen einer „experimentelle[n] gesellschaftliche[n] Praxis“ einordnen, die von einer „Transdisziplinarität als grenzüberschreitende wissenschaftliche Praxis“ zu unterscheiden ist, vgl. dazu Thomas Jahn – Florian Keil – Oskar Mang, *Transdisziplinarität: zwischen Praxis und Theorie. Reaktion auf fünf Beiträge in GAIA zur Theorie transdisziplinärer Forschung*, in: *GAIA* 28 (2019) 1, 16–20, https://www.isoe.de/fileadmin/Edit/PDF/Publ/GAIA1_2019_16_20_Jahn.pdf (Stand: 22.8.2022).

Politik

Als Vertreterin der Politik gab SPD-Politikerin Barbara Hendricks (Jahrgang 1952) Auskunft darüber, wie sie in ihrem Wirkungsbereich die Vorstellung von einem guten Leben für alle erreichen konnte. Frau Hendricks gehörte von 1994 bis 2021 dem Bundestag an und war von 2013 bis 2018 Bundesministerin für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit im Kabinett unter Angela Merkel. Barbara Hendricks, die Gymnasiallehramt mit den Fächern Geschichte und Sozialwissenschaften studiert hat, ist bekannt dafür, dass sie auch gerne mal provoziert: So hat sie 2017 neue und einprägsame Bauernregeln aufgestellt wie beispielsweise „Steht das Schwein auf einem Bein, ist der Schweinestall zu klein“ oder „Haut Ackergift die Pflanzen um, bleiben auch die Vögel stumm“.³ Proteste der Bauernverbände blieben nicht aus. Ehrenamtlich ist sie u.a. im Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Sie ist dort Sprecherin für den Sachbereich „Nachhaltige Entwicklung und globale Verantwortung“. Barbara Hendricks, die 2021 für ihre zahlreichen ehrenamtlichen Tätigkeiten mit dem Bundesverdienstkreuz erster Klasse ausgezeichnet wurde, betont, dass sie in ihrer langjährigen Tätigkeit einiges erreicht habe, sich jedoch immer wieder an politischen Mehrheiten ausrichten müssen. So habe beispielsweise ein für sie notwendiges Tempolimit nicht erreicht werden können. Bei der Diskussion konnte davon ausgegangen werden, dass ihre politische Tätigkeit und auch ihr kirchenpolitisches Engagement im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) sich wechselseitig ergänzten.

Klimaaktivismus

Mit dieser Forderung stimmte sie mit dem jüngsten Mitglied in der Runde überein. Die 17-jährige Sarah Bauer ist seit Anfang an bei Fridays for Future (FFF) in der Ortsgruppe Augsburg aktiv. Die junge Klimaaktivistin besucht die 11. Klasse der Fachoberschule Augsburg. Sie engagiert sich für Klimagerechtigkeit insbesondere für die junge Generation. Mit ihrer Biografie ist sie eine typische Vertreterin der „Generation Greta“: jung, gebildet, weiblich.⁴ Ihre einzige politische Beteiligungsmöglichkeit ist der Straßenprotest bzw. der Schulstreik, da sie aufgrund ihres Alters noch nicht wählen darf. Spontan begleitet wurde sie, da bei der FFF-Bewegung immer auch auf Parität geachtet wird, von dem 18-jährigen Schüler Leon Ueberall, der ebenfalls zur FFF-Gruppe Augsburg gehört.

³ Vgl. Wikipedia-Artikel zu Barbara Hendricks: [https://de.wikipedia.org/wiki/Barbara_Hendricks_\(Politikerin\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Barbara_Hendricks_(Politikerin)) (Stand: 22.8.2022).

⁴ Vgl. Klaus Hurrelmann – Erik Albrecht, Generation Greta. Was sie denkt, wie sie fühlt und warum das Klima erst der Anfang ist, Weinheim/Basel 2020, 46f.

Industrie

Die Perspektive aus der Wirtschaft brachte Dr. Rüdiger Recknagel aus Ingolstadt ein. Der 59-Jährige ist aktiver evangelischer Christ und arbeitet seit 1994 bei der Audi AG. Er hat Verfahrenstechnik studiert und war bereits vor über 20 Jahren für den Anlauf der ersten Wasserlackstraße in Ingolstadt verantwortlich. Seither hatte er verschiedene Leitungspositionen inne und ist seit 2016 Umweltbeauftragter der Firma Audi und Sprecher der Geschäftsführung der Audi Stiftung für Umwelt GmbH. Seine Themen reichen von kompostierbaren Essensbehältern in den Audi-Kantinen – vor allem während der Pandemie – bis hin zu dem Ziel, bis 2025 CO₂-neutrale Werke zu haben. Er legte offen, dass er als Vertreter eines Wirtschaftsunternehmens gewinnorientiert arbeiten muss, allerdings nimmt er wahr, dass auch im Automobilbereich ein Umdenken bei bestehenden Werten Einzug gehalten habe. Schon allein aus Imagegründen für das Unternehmen sind alternative Antriebe oder die Überprüfung von Menschenrechten in den Lieferketten an der Tagesordnung. Er begrüßt politische Regelungen, die zu besseren Standards und einem ressourcenschonenden Wertschöpfungsprozess führen. Insbesondere betont er auch, dass eine wertschätzende Mitarbeiter:innenpolitik und angemessene Bezahlung angesichts des Fachkräftemangels unabdingbar sind, um offene Stellen weiterhin besetzen zu können.

Theologie

Mit der Forderung, erwirtschaftetes Kapital zur Sicherung von Arbeitsplätzen zu verwenden, ruft Rüdiger Recknagel die letzte Mitstreiterin aus der Runde auf den Plan. Die 43-jährige Dr. Julia Lis vom Institut für Theologie und Politik in Münster nimmt an dem Gespräch als Vertreterin der Theologie teil. Die promovierte Theologin verortet sich in der politischen Theologie und ist u. a. engagiert im Netzwerk Kirchenasyl Münster. Grundsätzlich bezweifelt Lis, dass eine kapitalistisch geprägte Wirtschaftsordnung dazu geeignet ist, die Interessen aller, auch der Benachteiligten, ausreichend in den Blick zu nehmen. Ziviler Ungehorsam ist deshalb für sie ein notwendiges politisches Mittel, um gerechte Lebensbedingungen zu schaffen. Sie ist davon überzeugt, dass innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ein „Leben in Fülle“ nicht erreicht werden kann.

Diese vier unterschiedlichen Perspektiven wurden zunächst daraufhin beleuchtet, wo und wie im jeweiligen Wirkungsbereich ein gutes Leben erreicht werden kann. Wie das im Bereich der Politik und Industrie aussehen kann, wurde oben schon erläutert., Die Klimaaktivistin und die Theologin darauf hin, dass authentisches Handeln im eigenen Leben wichtig sei. Die FFF-Bewegung habe Massen mobilisiert und das Thema Klimagerechtigkeit sei durch sie in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Die politi-

sche Theologie lege hingegen schon lange den Finger in die Wunde, wenn es darum geht, soziale Benachteiligung und Menschenrechtsverletzungen offenzulegen und auf systemische Veränderungen zu drängen. Auch machte Barbara Hendricks deutlich, dass Lobbyismus in Wirtschaft und Gesellschaft nicht immer zu einem guten Leben für alle, sondern lediglich für bestimmte privilegierte Gruppen führe.

Wertschätzung als Grundlage für transformatives Handeln

In der Transformationsforschung wird sehr schnell deutlich, dass ein öko-sozialer Wandel nur gelingen kann, wenn alle Perspektiven und Interessen genügend vertreten sind und gewürdigt werden.⁵ Die von Corinne Pelluchon in diesem Kontext entwickelte „Tugend der Wertschätzung“ erkennt den:die andere und auch die Mitwelt in ihrem jeweiligen Eigenwert und weiß gleichzeitig um den Eigenwert der eigenen Person. Die eigene Verletzbarkeit, Brüchigkeit und Unzulänglichkeit wird dabei genauso mitgedacht wie die des Mitmenschen und der Mitwelt. Der, die oder das Andere wird damit zum Teil der eigenen Gestimmtheit.⁶ Bei der Auswahl der Gesprächspartner:innen des Lounge-Gesprächs wurde neben der fachlichen Durchmischung darauf geachtet, eine geschlechter- und altersgemischte Gruppe zusammenzustellen. Ganz im Sinne von Corinne Pelluchon müssen Kräfte gebündelt werden, um – biblisch gesprochen – die Vision einer gerechten Welt umsetzen zu können. Auf die abschließende Frage, wen von den jeweiligen Vertreter:innen man selbst gerne mit im eigenen Team haben wolle, war insbesondere die Antwort der FFF-Aktivist:innen entwaffnend: Alle!

Für Pastoraltheolog:innen ist es wichtig, unterschiedliche Perspektiven erst einmal wahrnehmen zu können und diese ernstnehmen zu wollen. Egal, ob in der Politik, in der Befreiungstheologie, in der Wirtschaft oder in der Klimabewegung – alle im Lounge-Gespräch versammelten Personen eint der Wille, die Welt zukunftsfähig zu gestalten. Es geht also weniger darum, die jeweils anderen als Gegner:innen wahrzunehmen, sondern als Verbündete. Hierzu ist eine „Tugend der Wertschätzung“ unabdingbar. Damit deutet sich eine in Zukunft vielleicht bedeutsamere Moderationsfunktion als wichtiges Merkmal des pastoraltheologischen Handelns im Diskurs über Werte an: Es geht nicht länger darum, einzelne Gruppierungen gegeneinander auszuspielen oder die Positionen gegenüberzustellen, sondern es ist die Suche nach einem gemeinsamen Willen zu einer Weltgestaltung, die es allen ermöglicht, innerhalb der planetarischen Grenzen zu leben. Dieses Ziel, im Einklang mit den natürlichen Res-

⁵ Vgl. dazu insbesondere Corinne Pelluchon, *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*, Darmstadt 2019.

⁶ Vgl. dazu auch den Vortrag von Corine Pelluchon: *Ökologie, Universalismus, Demokratie. Wie wir die Aufklärung neu denken können*, <https://www.youtube.com/watch?v=T1FtrSY250A> (Stand: 22.8.2022).

sources zu leben, mit dem Fokus einer gerechten Verteilung des Wohlstands auf der Basis der 17 Nachhaltigkeitsziele wird auch als „Große Transformation“ oder „sozial-ökologische Transformation“ bezeichnet.⁷

Fazit

Es war – wie sich im Nachhinein herausgestellt hat – ein gelungenes Wagnis, diese ganz unterschiedlichen Personen miteinander ins Gespräch zu bringen. Grundvoraussetzung des Formates war, dass alle Positionen gleichermaßen wertschätzend in Beziehung gesetzt wurden. Damit wurde – im Gegensatz zu oft auf Konfrontation hin angelegten Podiumsdiskussionen – eine Basis geschaffen, die Einsicht in und damit auch Verständnis für die jeweiligen Lebenswelten der anderen ermöglichte. Das in den unterschiedlichen Bereichen jeweils Erreichte zu respektieren, stand am Ende über den auch nach dem Gespräch durchaus noch vorhandenen Unterschieden. Dies ermöglichte eine Erweiterung der Perspektive sowohl der an der Diskussion Teilnehmenden als auch derer, die die Diskussion verfolgten.

Mit dem Experiment, ganz unterschiedliche Expert:innen in eine Perspektivenverschränkung zu bringen, kann dieses Lounge-Gespräch als Beitrag gewertet werden, eine Basis zu schaffen, die ausgehend von einer experimentellen Praxis hin zu einer grenzüberschreitenden wissenschaftlichen Praxis führen kann. Dass dabei der Weg einer Einbeziehung der theologischen Wissenschaft in die Transformationsforschung noch weit ist, zeigt die Nachfrage bei verschiedenen Naturwissenschaftler:innen. Konfrontiert mit der Frage, welche Rolle sie der theologischen Wissenschaft im transdisziplinären Diskurs denn zuordnen würden, reagieren sie regelmäßig erst einmal mit Stammeln oder Verlegenheit. Hin und wieder kommt noch der Hinweis darauf, welche wichtige Bedeutung die Kirchen in der Transformationsgestaltung haben könnten, wenn „von oben“ die richtigen Ansagen kämen. Hier wird sehr schnell deutlich, dass die (pastoral-)theologische Forschung in der Scientific Community überhaupt nicht als relevante Größe für eine sozial-ökologische Transformation wahrgenommen wird. Diese Erkenntnis bedeutet für die theologische Zunft, dass sie sich künftig noch stärker kritisch und selbstreflexiv mit den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Problemen auseinandersetzen könnte. Durch die Integration von unterschiedlichen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Erkenntnissen sollte sie sowohl zum gesellschaftlichen als auch wissenschaftlichen Fortschritt beitragen. Dazu ist es notwendig, neuartige, bisher nicht existierende Wissenschaftskontexte herzustellen.⁸ Das

⁷ Zum Begriff der Transformation siehe auch Tobias Faix – Tobias Künkler, Transformation. Einordnung eines schillernden Begriffs, in: Dies. (Hg.), Handbuch Transformation. Ein Schlüssel zum Wandel von Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2021, 9–13.

⁸ Vgl. hierzu die von Thomas Jahn u. a. vorgelegte Definition von transdisziplinärer Forschung: „Transdisciplinarity is a critical and self-reflexive research approach that relates societal with scien-

abendliche Lounge-Gespräch beim Kongress der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie könnte als Anregung und Ermutigung für ein grenzüberschreitendes Vorgehen für Praxis und Theorie der Pastoraltheologie gewertet werden.

Prof. Dr. Simone Birkel
Professur für Religionspädagogik
Fakultät für Religionspädagogik/Kirchliche Bildungsarbeit (FH)
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
+ 49 (0) 8421 93-21314
simone.birkel(at)ku(dot)de
<https://www.ku.de/rpf/mitarbeitende/lehrpersonal-und-fachgebiete/simone-birkel>

tific problems; it produces new knowledge by integrating different scientific and extra-scientific insights; its aim is to contribute to both societal and scientific progress; integration is the cognitive operation of establishing a novel, hitherto non-existent connection between the distinct epistemic, social-organizational, and communicative entities that make up the given problem context.“

Thomas Jahn – Matthias Bergmann – Florian Keil, Transdisciplinarity: Between mainstreaming and marginalization, in: *Ecological Economics* 79 (2012), 1–10, hier 9.

Wertschöpfung und Dienstleistungsqualität Zwei unentdeckte Kategorien pastoraler Nachhaltigkeit

1. Das Fehlen einer genuin pastoralen Dimension von Nachhaltigkeit

Der neueste Sachstandsbericht des Weltklimarates lässt keinen Zweifel an der menschengemachten Klimakrise. Menschlicher Einfluss ist Hauptantriebsfaktor für den globalen Anstieg der Oberflächentemperatur, den Rückgang der Gletscher und des arktischen Meereises, für die Verschiebung des außertropischen Jetstreams und die Niederschlagsveränderungen seit dem 20. Jahrhundert, um nur einige Beispiele zu nennen. Angesichts der zunehmenden Bedrohung durch Klimarisiken für Ökosysteme und Menschen wächst auch die Notwendigkeit tiefgreifender Systemtransformationen zur Minderung der Folgen des klimatischen Wandels und zur Anpassung an diese.¹

Das Bemühen, den globalen Klimawandel einzudämmen, ist seit den 1980er-Jahren eng mit dem *Konzept nachhaltiger Entwicklung* verknüpft. Die sogenannte ‚Brundtland-Kommission‘ hat es erstmalig 1987 inhaltlich entfaltet. Nachhaltig ist demnach eine Entwicklung, „die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“². Mittlerweile ist es üblich, Nachhaltigkeit in drei Dimensionen zu unterteilen: Die *ökologische* Nachhaltigkeit fordert einen bewussten Umgang mit natürlichen Ressourcen, die *soziale* eine konsequente Ermöglichung von menschenwürdigem und gerechtem Leben und die *ökonomische* ein langfristiges, faires Wirtschaften statt kurzfristiger Profitmaximierung.

Die wachsende Sorge um die Um- und Mitwelt schlägt sich auch in religiösen Kontexten in einem veränderten Bewusstsein und Engagement nieder. Unter der These vom „*Greening of Religion*“³ beobachtet die Soziologie einen Aktivitätsschub der Religionsgemeinschaften in Klima- und Umweltfragen, die sich u. a. in öffentlichen Kampagnen,

¹ Vgl. IPCC, 2021, Zusammenfassung für die politische Entscheidungsfindung, in: Naturwissenschaftliche Grundlagen. Beitrag von Arbeitsgruppe I zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen, Deutsche Übersetzung auf Basis der Druckvorlage, Oktober 2021. Bern 2022, 3–11.

² Volker Hauff (Hg.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987, 46.

³ Fabian Huber – Jens Köhrsen, *Das Ergrünen von Religionen. Ökologische Nachhaltigkeit in religiösen Gemeinschaften*, in: Thomas Barth – Anna Henkel (Hg.), *10 Minuten Soziologie: Nachhaltigkeit* (10 Minuten Soziologie 4), Bielefeld 2020, 115–125, hier 116 (Hervorhebungen: im Original).

der Abkehr von fossilen Energiequellen oder einer entsprechenden Wertevermittlung ausdrückt. Das Ergrünen der Religionen verbindet sich aufseiten von Theologie und Kirchen explizit mit einer gesteigerten Aufmerksamkeit für ökologische⁴, soziale⁵ und ökonomische Dynamiken⁶ von Nachhaltigkeit.

Die zunehmende Kraft dieser Entwicklungen ist angesichts der erforderlichen organisationalen und mentalen Systemtransformationen in Sachen Um- und Mitweltenschutz hocheifrig. Sie steht allerdings im auffälligen Ungleichgewicht zur derzeitigen Lage pastoraler Praxis. Während das Engagement für nachhaltige Rahmenbedingungen in der Kirche an Bedeutung gewinnt, sinkt stetig die Zahl derjenigen, für die die so gerahmte Praxis überhaupt relevant ist. Regelmäßig wird der Kirche etwa nachlassende Bindungskraft, latente Milieuerengung oder fortschreitende „Exkulturation“⁷ diagnostiziert. Faktisch wird so intensiv in die Nachhaltigkeit des Rahmens einer Pastoral investiert, deren gegenwärtige Gestalt in der ‚entfalteten Moderne‘⁸ nachhaltig kollabiert.

Die Notwendigkeit zur Veränderung der pastoralen Denk- und Handlungsmuster setzt voraus, den Blick über das klima- und mitweltbewusste Handeln der Kirchen hinaus zu weiten. Es liegt auf der Hand, so die Heidelberger Praktische Theologin Annette Haußmann aus evangelischer Perspektive, „dass die seelsorgliche Praxis, die Begegnung zwischen Menschen, einen nachhaltigen Charakter haben muss“⁹. Aus pastoraltheologischer Perspektive evoziert das die Frage, in welchem Sinne neben der Nachhaltigkeit von Pastoral in ökologischer, sozialer und ökonomischer Hinsicht von einer genuin *pastoralen* Nachhaltigkeit gesprochen werden und wie diese zur Lösung der skizzierten Problemlage beitragen kann.

⁴ Vgl. etwa Karl Bopp, Nachhaltigkeit als Basis einer Ökologischen Pastoral, in: Pastoraltheologische Informationen 30 (2010) 2, 217–242; Julia Enxing – Simone Horstmann – Gregor Taxacher (Hg.), Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?, Darmstadt 2022.

⁵ Vgl. etwa Joachim Drumm – Stefanie Oeben (Hg.), CSR und Kirche. Die unternehmerische Verantwortung der Kirchen für die ökologisch-soziale Zukunftsgestaltung (Management-Reihe Corporate Social Responsibility), Berlin 2022.

⁶ Vgl. etwa Bernhard Spielberg, No money – no mission? No mission – no money! Von der – nicht nur finanziellen – Beziehung der Kirche zu ihren eigenen Mitgliedern, in: Andreas Henkelmann – Graciela Sonntag (Hg.), Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster 2015, 177–209; Peter-Georg Albrecht, Denken wir nach vorn? Haushalten wir gut? Einige soziologische Überlegungen zur Nachhaltigkeit pastoraler Arbeit, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015) 1, 235–244.

⁷ Bernhard Spielberg, Schmetterlinge in der pastoralen Landschaft oder: Wo sich die neue Gestalt der Kirche entpuppt, in: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 7), Berlin 2012, 165–190, hier 167.

⁸ Vgl. Herbert Haslinger, Gemeindekirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paderborn 2015, 18–32.

⁹ Annette Haußmann, Kontinuität und Wandel. Aspekte einer nachhaltigen Seelsorge in kirchlicher Verantwortung, in: Drumm – Oeben, CSR und Kirche (s. Anm. 5) 149–166, hier 150.

Dass Haußmann in dieser Hinsicht die „Orientierung an Zielen, Effizienz oder Wirkung“¹⁰ ausdrücklich als nachrangig einstuft, macht die Verständigung über ein Konzept pastoraler Nachhaltigkeit jedoch prekär. Die Distanz zum Gedanken der Wirksamkeit von Pastoral ist in Kirche und Theologie nicht überraschend, sondern vielmehr gute Tradition.¹¹ Dennoch irritiert sie im Kontext von Nachhaltigkeitsüberlegungen. Denn eine Pastoral, die auf die Reflexion ihrer seelsorglichen Wirkungen verzichtet, agiert nun gerade nicht nachhaltig, sondern zufällig, allerhöchstens aber kurzfristig. Wenn der Gedanke der Nachhaltigkeit für den Kern pastoralen Handelns jenseits der ökologischen, sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen nicht vorschnell aufgegeben werden soll, braucht es also eine klare Verständigung darüber, worin das Spezifikum pastoraler Nachhaltigkeit besteht. Das setzt zunächst voraus, dasjenige zu bestimmen, was in der pastoralen Praxis überhaupt sinnvollerweise nachhaltig sein kann und soll.

2. Die moderne Dienstleistungsforschung als Inspirationsquelle pastoraler Nachhaltigkeit

Dieser Bestimmungsversuch fordert Pastoraltheologie heraus, weil sie dafür schlichtweg (noch) keine Sprachfähigkeit ausgebildet hat. Entsprechende Erkenntnisvorgänge erfordern daher ein „konstellatives Denken“¹² (Christian Bauer). Im Zuge pastoraltheologischer Erkenntnisprozesse sind unterschiedliche, auch ungewohnte Theorieorte und Praxisfelder zu konsultieren und experimentell miteinander zu verschränken, um neue handlungsleitende Ideen freizusetzen. Ein solcher bisher stiefmütterlich konsultierter Theorieort ist die *moderne Dienstleistungsforschung*. Pastoraltheologische Theoriekonzepte sehen diese Lernpartnerschaft prinzipiell vor¹³, führen sie allerdings bisher nicht konsequent durch. Dabei trägt die diskursive Verknüpfung von Pastoral und Dienstleistungsforschung sowohl für die praktisch-theologische Präzisierung kirchlicher Sendung als auch für die Bestimmung eines Begriffs pastoraler Nachhaltigkeit einiges aus. Der erste Aspekt wird an anderer Stelle erprobt.¹⁴ Welches Lösungs-

¹⁰ Haußmann, Kontinuität (s. Anm. 9) 153.

¹¹ Vgl. als Diskursanregung das aktuelle Heft der Lebendigen Seelsorge zum Thema „Pastorale Evaluation“.

¹² Christian Bauer, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundung zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute 146), Stuttgart 2017, 27.

¹³ So listet z. B. Christian Bauer ‚Ökonomie‘ explizit unter den interdiskursiven Diskursarchiven, die als Teil der pastoraltheologischen Diskurstopologie zu neuen Erkenntnissen führen können (vgl. Bauer, Konstellative Pastoraltheologie [s. Anm. 12] 28).

¹⁴ Der Autor hat in den vergangenen Jahren intensiv zur Frage nach einer theologisch verantwortbaren Rede kirchlicher Dienstleistung geforscht. Die Ergebnisse werden 2023 als Dissertationsschrift publiziert (vgl. dann Björn Szymanowski, Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Präzisierung kirchlicher Sendung [Angewandte Pastoral-

potenzial diese Lernpartnerschaft mit Blick auf den zweiten Aspekt entfaltet, wird im Folgenden – platzbedingt komprimiert – durch die kreative Verschaltung des Pastoralbegriffs mit ausgewählten Erkenntnissen aus der modernen Dienstleistungsforschung substantiiert.

Rainer Bucher hat den anthropologisch gewendeten *Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums* auf die bekannte Formel von der „handlungsbezogene[n, B.S.], kreative[n, B.S.] Konfrontation individueller und kollektiver Existenz mit dem Evangelium in Wort und Tat“¹⁵ gebracht. Dieses Verständnis von Pastoral unterscheidet sich deutlich von materialkerygmatischen Konzeptionen einer Religionsgemeinschaft.¹⁶ Denn statt im Namen der christlichen Botschaft zu disziplinieren und zu instruieren, gilt es mit Bucher, Orte und Gelegenheiten zu schaffen, „an denen Person, Situation und christliche Tradition so aufeinander treffen, dass sie füreinander kreativ werden“¹⁷. Pastoral ist ein offenbarungstheologisch qualifiziertes Geschehen. Erst die Konfrontation deckt auf, „was man über die Gegenwart Gottes wissen und was man in den Kontext hinein verkünden kann“¹⁸. Christoph Theobald hat dies treffend als „Pastoralität des Dogmas“¹⁹ bezeichnet. Gemeint ist, dass sich die Wahrheit ‚des‘ Dogmas nicht objektiv darstellt, sondern in geschichtlicher Lebensbewältigung – eben: auf pastoralem Wege – ereignet und von dort her zu interpretieren ist.

Wenn es bei Pastoral nun im Kern um diese Konfrontation von Evangelium und Existenz geht, dann bleibt weiter zu fragen, worin das Nachhaltige dieser Konfrontation besteht. Die Antwort ist alles andere als banal und kann auch von der *modernen Dienstleistungsforschung* allein nicht beantwortet werden. Sie stellt allerdings einen originellen Code und eine alternative Grammatik bereit, um das Pastoralgeschehen interaktionslogisch aufzuschlüsseln – und zwar ohne gleich theorieimperialistisch zu überfremden.²⁰ Gerade aus der Reflexion des *Wertschöpfungsverständnisses* von

forschung 10], Würzburg 2023). Auf grundlegende Klärungen muss und kann darum im Folgenden verzichtet werden.

¹⁵ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105)*, Stuttgart 2010, 194.

¹⁶ Vgl. zum Verhältnis von Religions- und Pastoralgemeinschaft: Hans-Joachim Sander, *Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil (QD 261)*, Freiburg i. Br. 2016, 157–179, hier 161.

¹⁷ Bucher, *Theologie* (s. Anm. 15) 195.

¹⁸ Matthias Sellmann, *Zuhören Austausch Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012, 25.

¹⁹ Christoph Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 71–84, hier 71.

²⁰ Vgl. zur Debatte etwa Thomas Suermann, *Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster II 5)*, Münster 2012, 83–114.

Dienstleistungen ergeben sich interessante Einsichten für ein Konzept pastoraler Nachhaltigkeit.

Vereinfacht versteht die zeitgenössische Betriebswirtschaftslehre unter (personenbezogenen) Dienstleistungen integrative Problemlösungsprozesse. In deren Verlauf kommt es zum Zwecke der Wertschöpfung der beteiligten Akteur:innen zum wechselseitigen Austausch von Ressourcen.²¹ Charakteristisch ist dabei ihre *dreiphasige Interaktionsarchitektur*²²: Die erste Phase wird als ‚Dienstleistungspotenzial‘ bezeichnet. Sie umfasst die Fähigkeit und Bereitschaft von Anbieter:innen, eine Dienstleistung zu erbringen. Darauf folgt die Phase des kooperativen ‚Dienstleistungsprozesses‘.²³ Die beteiligten Akteur:innen kombinieren ihre Informationen, Wissensbestände sowie Kompetenzen und sind auf diese Weise koproduktiv daran beteiligt, die Dienstleistung zu erstellen. An diese Ko-Produktion schließt die Phase des ‚Dienstleistungsergebnisses‘ an, mit der die Dienstleistungsinteraktion formal endet.

Für unsere Frage ist besonders bemerkenswert, dass sich das wirtschaftswissenschaftliche Wertschöpfungsverständnis durch die Reflexion von Dienstleistungen seit einigen Jahren tiefgreifend gewandelt hat. Während klassische, industrienaher Wertschöpfungskonzepte von einer Identität von Preis und Wert ausgehen (‚Value-in-Exchange‘)²⁴, betonen neuere mikroökonomische Ansätze, dass sich der Wert einer Leistung am individuellen, lebensweltlichen Nutzen erweist (‚Value-in-Use‘).²⁵ Das hat in jüngster Zeit zu einer breitflächigen Wahrnehmung der Nutzungsprozesse im Anschluss an die Dienstleistungsinteraktion geführt, die bis dato als vornehmlicher Ort der Wertschöpfung galt.

Wesentlich zu dieser Perspektivweitung haben Stephen L. Vargo und Robert F. Lusch mit ihrem Ansatz der sogenannten *Service-dominant Logic* (SDL) beigetragen. Im Kern besagt der Ansatz, dass sich der Wertschöpfungsprozess (einer Dienstleistung) über die gemeinsame Interaktion zwischen Anbieter:innen und Abnehmer:innen hinaus auf

²¹ Vgl. ausführlich Szymanowski, Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation (s. Anm. 14), Kapitel 4.

²² Vgl. dazu schon früh Wolfgang Hilke, Grundprobleme des Dienstleistungs-Marketing, in: Wolfgang Hilke (Hg.), Dienstleistungs-Marketing. Banken und Versicherungen. Freie Berufe. Handel und Transport, Wiesbaden 1989, 5–44.

²³ Dienstleistungstheoretisch spricht man von der Integration des externen Faktors. Insgesamt hat diese Denkfigur seit den 1970er-Jahren zu einem erheblichen Wandel des Kund:innenbegriffs in der Dienstleistungsforschung geführt. Kund:innen sind nicht mehr bloß passive Konsument:innen einer Leistung, sondern Co-Disponent:innen, Co-Produzent:innen und Co-Creator:innen. Vgl. Michael Kleinaltenkamp – Thomas Bach – Ilka Griese, Der Kundenintegrationsbegriff im (Dienstleistungs-)Marketing, in: Manfred Bruhn – Bernd Stauss (Hg.), Kundenintegration. Forum Dienstleistungsmanagement, Wiesbaden 2009, 35–62.

²⁴ Vgl. etwa Michael Eugene Porter, Competitive advantage. Creating and sustaining superior performance, New York ¹²1985.

²⁵ Vgl. Michaela Haase, Dienstleistungsökonomik. Theorie der Dienstleistungsökonomik ohne Dienstleistung, in: Hans Corsten – Ralf Gössinger (Hg.), Dienstleistungsökonomie. Beiträge zu einer theoretischen Fundierung, Berlin 2005, 9–53, hier 46.

die kontextuelle Nutzung erstreckt. Vargo und Lusch bezeichnen diese nachgelagerte Wertschöpfung als „value-cocreation“²⁶. Aus der Ko-Produktion, dem wechselseitigen Austausch von Ressourcen, resultiert demzufolge nur ein potenzieller Wert („value potential“²⁷), also ein Vorschlag, was die Dienstleistung zur Problemlösung beitragen kann. Erst durch die Value Co-Creation, im Rahmen derer das gemeinsam geschaffene Wertpotenzial mit der Lebenspraxis der Abnehmer:innen konfrontiert wird, kann echter Wert entstehen. Die Realisierung der Wertschöpfungsmöglichkeiten ist dabei im hohen Maße abhängig von den zur Verfügung stehenden Informationen und Wissenstechniken sowie den „individuelle[n, B.S.] Erfahrungen und idiosynkratische[n, B.S.] Vordispositionen“²⁸. Auch die soziale Umwelt (wie etwa Familie oder Peer-Group) wirkt maßgeblich auf die Wertzuschreibungsprozesse ein.

3. Wertschöpfung als inhaltliche Kategorie pastoraler Nachhaltigkeit

Verständnis und Architektur des Wertschöpfungsverständnisses von Dienstleistungen weisen überraschenderweise gewisse *Analogien zum Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums* auf. Das soll nicht verschleiern, dass teilweise erhebliche Unterschiede in der Terminologie, im Abstraktionsgrad und im Praxisgehalt bestehen, die zu Akzeptanzbarrieren auf beiden Seiten beigetragen haben. Der Vorschlag, Pastoral- und Dienstleistungsbegriff miteinander zu verschalten, kann allerdings zu deutlichen sprachlichen Präzisierungsgewinnen und methodischen Kompetenzzuwächsen führen. An dieser Stelle fördert es v. a. ein dediziert pastorales Verständnis von Nachhaltigkeit. So lässt sich die Bucher'sche Formel von der Konfrontation von Evangelium und Existenz mithilfe des modernen Dienstleistungsbegriffs erstens *interaktionslogisch* als ko-produktive Ressourcenkombination reformulieren. Das heißt exakt: Pastoral vollzieht sich als Abfolge von sozialen Interaktionen individueller und kollektiver Akteur:innen. Diese bringen als Ressourcenintegrator:innen Bedürfnis- und Lösungsinformationen ein, die mit Blick auf ihre jeweilige Rolle sowie Lebenssituation relevant sind. Im „Spiel zwischen Personen“²⁹ (Daniel Bell) werden diese Ressourcen – gewissermaßen Fragmente der Referenzgrößen Evangelium und Existenz³⁰ – produktiv aufeinander bezogen.

²⁶ Stephen L. Vargo – Robert F. Lusch, Institutions and axioms. An extension and update of service-dominant logic, in: *Journal of the Academy of Marketing Science* 44 (2016) 1, 5–23, hier 8.

²⁷ Stephen L. Vargo – Robert F. Lusch, Evolving to a New Dominant Logic for Marketing, in: *Journal of Marketing* 68 (2004) 1, 1–17, hier 11.

²⁸ Michael Kleinaltenkamp, Dienstleistungsmanagement und Service-dominant Logic, in: Hans Corsten – Stefan Roth (Hg.), *Handbuch Dienstleistungsmanagement*, München 2017, 45–62, hier 51f.

²⁹ Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1975, 134.

³⁰ Mir ist wichtig, dass Bedürfnis- und Lösungsinformationen hier nicht nach dem Muster ‚Evangelium = Lösungsinformation‘ und ‚Existenz = Bedürfnisinformation‘ gleichgesetzt werden können. Das

Für die Idee pastoraler Nachhaltigkeit ist nun zweitens richtungsweisend, dass der „schöpferische Lernprozess“³¹ zwischen Evangelium und Existenz auf dieser Ebene gerade erst beginnt. Denn die Erträge der Ko-Produktion, in der Präferenzen, Lebenserfahrungen und Überzeugungen, aber auch organisationale Routinen und Aktionsmuster miteinander kombiniert werden, sind *wertschöpfungstheoretisch* (und theologisch!) von provisorischer Natur. Die Dienstleistung – oder hier: die Konfrontation von Evangelium und Existenz – entfaltet ihren Wert nur, insofern sie eine konkrete individual- und kontextspezifische Aktualisierung in der sozialen Sphäre erfährt (Value Co-Creation). Das macht – wie Hans-Joachim Sander theologisch formuliert – „aus dem Glauben ein Projekt in der Geschichte“³²; eine Geschichte, die eben nicht an den Grenzen des organisierten Verkündigungs- bzw. Zeugnisgeschehens durch ‚Wort und Tat‘ endet, sondern ihre Höhe- und Wendepunkte gerade in jenen Episoden findet, die dieser Interaktion nachfolgen.

Damit kommen wir der Bestimmung einer explizit pastoralen Kategorie von Nachhaltigkeit einen wesentlichen Schritt näher. Eine *pastoral* nachhaltige Praxis zeigt sich demnach nicht an ihren ökologischen, sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen. Sie erweist sich auch nicht allein daran, ob Evangelium und Existenz kreativ aufeinander bezogen werden. Nachhaltig im pastoralen Sinne ist Seelsorge dann, wenn aus dieser Konfrontation von Person, Situation und christlicher Tradition *tatsächliche Wirkungen im Lebenskontext* hervorgehen.³³ Pastorale Nachhaltigkeit bedingt also, dass sich zumindest eine Teilmenge der interaktiv gewonnenen Wertpotenziale lebenspraktisch realisiert. Sie bestätigt sich dort, wo ein Mehr an Lebenskunst und -sinn aufscheint und Umkehr gewagt wird.³⁴

entspricht weder einem dienstleistungstheoretischen noch theologischen Anspruch an eine ko-produktive Pastoral.

³¹ Christoph Theobald, Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung, in: Wilfried Eisele – Christoph Schaefer – Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald, Freiburg i. Br. 2013, 483–508, hier 492.

³² Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier 587.

³³ Eine der wenigen Studien zur Wirksamkeit von Seelsorge legt Kerstin Lammer mit ihrer Evaluation von vier Seelsorge-Modellprojekten der EKD vor (vgl. Kerstin Lammer, *Wie Seelsorge wirkt*, Stuttgart 2019). Das mehrperspektivische Untersuchungsdesign erlaubt zudem eine wertvolle Differenzierung von Anbieter:innen- und Adressat:innenperspektive.

³⁴ Mit Ottmar Fuchs gilt: „Seelsorge ist kein Bestätigungsunternehmen, sondern hat auch prophetische Qualität [...] Wenn es möglich ist, dann liegt in der Seelsorge auch die Verantwortung, sie als einen Raum zu begreifen, aus dem heraus Veränderung und Umkehr möglich sind.“ (Ottmar Fuchs, *Seelsorge interkulturell – aus der Perspektive eines Pastoraltheologen*, in: Klaus Kießling – Jakob Mertesacker [Hg.], *Seelsorge interkulturell. Pastoralpsychologische Beiträge*, Göttingen 2019, 23–49, hier 25).

4. Dienstleistungsqualität als Indikator und Stellschraube pastoraler Nachhaltigkeit

Wenn das, was pastorale Nachhaltigkeit im Wesentlichen ausmacht, auf der Ebene der Wertschöpfung und nicht der Dienstleistungserstellung verortet wird, kann der Eindruck entstehen, dass die unmittelbare seelsorgliche Interaktion nur von nachrangiger Bedeutung sei. Aus gnadentheologischer Perspektive ist diese Einschätzung nicht von der Hand zu weisen.³⁵ Das pastorale Handeln fungiert in erster Linie als „Instrument der Begegnung von Gott und Mensch“³⁶ und ist nicht mit ihr identisch.

Gerade diese sakramentale Dimension verweist jedoch auf die *bleibende Bedeutung der seelsorglichen Interaktionen*. Josef Hermann Pottmeyer spricht in diesem Zusammenhang von den sogenannten ‚signa credibilitatis‘, d. h. stellvertretende Glaubwürdigkeitszeichen, die für die Zuverlässigkeit der Offenbarungsbotschaft eintreten, weil diese der empirischen Erfahrbarkeit prinzipiell entzogen bleibt.³⁷ Die Dienstleistungsforschung hat für eine ähnliche Herausforderung eine eigene Terminologie geschaffen: Zahlreiche Eigenschaften von Dienstleistungen lassen sich im Vorfeld nicht erkennen (Sucheigenschaften), sondern sind entweder nur im Interaktionsprozess erfahrbar (Erfahrungseigenschaften) oder bleiben selbst dann der Erfahrung entzogen (Vertrauenseigenschaften).³⁸ Z. B. kann der Ablauf einer Tauffeier zwar beschrieben, das Zusammenspiel von Taufspendung und Salbung aber nur erlebt werden. Ob die Taufe auch hält, was sie theologisch bezeugt, bleibt eine Frage des (Gott-)Vertrauens. Angesichts dieser Vertrauenslastigkeit von Dienstleistungen betont die Forschung die Rolle von Qualitätssignalen vor, während und nach der Ko-Produktion. Diese stellen Informationen bereit, fungieren als Ermutigung und stärken das Vertrauen in die Problemlösungskraft der Dienstleistung.

In einer Konzeption pastoraler Nachhaltigkeit kommt darum der *Dienstleistungsqualität* eine entscheidende Bedeutung zu. Während sich die pastorale Nachhaltigkeit seelsorglicher Interaktionen in konkreten Lebenssituationen erweist, liefert der Blick auf die Qualität pastoraler Vollzüge wertvolle Hinweise darauf, wie es um das Vertrauen

³⁵ Vgl. Johanna Rahner, Mess-Intentionen? Das Anliegen pastoraler Evaluation in gnadentheologischer Reflexion, in: *Lebendige Seelsorge* 73 (2022) 3, 158–164.

³⁶ So schon in Franz Xaver Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg i. Br. 1949, 32.

³⁷ Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums in: Walter Kern – Hermann Josef Pottmeyer – Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie IV. Traktat theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 2000, 373–413, hier 407.

³⁸ Vgl. Sabine Fließ, *Dienstleistungsmanagement. Kundenintegration gestalten und steuern* (Lehrbuch), Wiesbaden 2009, 161–163.

in die Konfrontation von Evangelium und Existenz bestellt ist.³⁹ Sie ist daher *sowohl Indikator als auch Stellschraube pastoraler Nachhaltigkeit*.

Die Ausrichtung auf Dienstleistungsqualität unterstützt dabei, diese Bedingung in eine verbindliche Praxis zu übersetzen, wie diese drei abschließenden Gedanken beispielhaft zeigen: So drängt Dienstleistungsqualität erstens darauf, dass die Prozesse der Ressourcenkombination präzise auf die sozialen, ästhetischen und psychografischen Merkmale derjenigen abgestimmt sein müssen, die an der Konfrontation von Evangelium und Existenz mitwirken.⁴⁰ Das erfordert eine *bedürfnis- und problemlösungsorientierte Innovations- und Leistungspraxis*. Sie setzt zweitens voraus, dass das Wertversprechen an der (physischen und digitalen) Dienstleistungsumgebung kognitiv und emotional erfahrbar wird. Das erfordert ein *sensibles Arrangement der relevanten Touchpoints*. Sie sensibilisiert schließlich dafür, dass das Anforderungsniveau an die pastorale Praxis mit der Zeit und je nach Situation variieren kann. Das erfordert die *Bereitschaft zur systematischen Prüfung und Verbesserung pastoraler Qualität*.

Wertschöpfung und Dienstleistungsqualität – damit sind zwei substantielle Kategorien pastoraler Nachhaltigkeit vorgeschlagen. Sie konkurrenzieren nicht die Bemühungen um eine ökologische, soziale und ökonomische Nachhaltigkeit, sondern erweitern sie um eine Dimension explizit pastoraler Natur, die im theologischen und pastoralpraktischen Diskurs noch weitgehend unentdeckt ist.

Björn Szymanowski, Mag. Theol., B. A.

Zentrum für angewandte Pastoralforschung

Ruhr-Universität Bochum

Suttner-Nobel-Allee 4

44780 Bochum

+ 49 (0) 234 3221385

bjoern.szymanowski(at)rub(dot)de

www.zap-bochum.de/forschung/kompetenzzentren/kompetenzzentrum-fuehrung/team/bjoern-szymanowski

³⁹ Vgl. dazu auch Björn Szymanowski, *Vom Segen der Qualität. Qualitätsarbeit als Ausdruck segensreicher Pastoral*, Bochum 2022.

⁴⁰ Denn eine Sakramentenvorbereitung kann „theologisch korrekt sein, aber völlig am Leben der Menschen vorbeigehen“ (Thomas Wienhardt, *Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral*, Würzburg 2017, 55).

Welche Natur brauchen wir?

„Die klimatischen Bedingungen ändern sich schneller, als unsere Ökosysteme sich anpassen können. Neben der Klimakrise ist das Artenaussterben die zweite große Umweltkrise.“¹ So die Bundesumweltministerin Steffi Lemke. Übereinstimmend äußert sich Bischof Overbeck, Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz: „Der Rückgang der Biodiversität ist neben dem Klimawandel die zweite große ökologische Krise unserer Zeit.“²

Die Klimakatastrophe gefährdet nicht nur unsere Lebensqualität – sie gefährdet auch die Natur. Müssen wir also die Natur schützen? Braucht die Natur uns? Oder brauchen vielmehr wir die Natur? Natürlich ist es ein wenig komplexer. Und Naturschutzgebiete spielen hier nicht die Hauptrolle. Die Vereinheitlichung der Landnutzung führt zu einem Verlust weniger produktiver Lebensräume, die meist feuchter oder trockener und nährstoffärmer sind.³ Dies zieht eine Verarmung der Lebensgemeinschaften nach sich, weil in erster Linie die Spezialisten verschwinden, die an extremere Lebensbedingungen oder an regionale Besonderheiten angepasst sind.⁴ Die Neubildung von Arten kann mit der Aussterberate nicht Schritt halten.⁵ Da die biologische Vielfalt durch unser Wirtschaften – Flächeninanspruchnahme, intensive Nutzung, Vereinheitlichung der Wasser- und Nährstoffverfügbarkeit, einheitliche, artenarme Bestände in Land- und Forstwirtschaft – bereits stark beeinträchtigt wird⁶, hat der rasch erfolgende Klimawandel hier ebenfalls katastrophale Folgen. Hitzewellen und Sturzfluten sind direkt spür- und erfahrbar – Dürre zeigt sich in der Vielzahl von Waldbränden und in Ernteverlusten. Obwohl der Artenverlust deutlich abstrakter ist, ist auch dafür bereits ein breites Bewusstsein entstanden.⁷

¹ Steffi Lemke, Natürlicher Klimaschutz – beteiligen Sie sich jetzt!, Rede vom 5.9.2022, <https://www.bmu.de/rede/rede-von-steffi-lemke-natuerlicher-klimaschutz-beteiligen-sie-sich-jetzt>, (Stand: 14.9.2022).

² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Vom Wert der Vielfalt – Biodiversität als Bewährungsprobe der Schöpfungsverantwortung. Ein Expertentext der Arbeitsgruppe für ökologische Fragen der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2021, 7.

³ Peter Poschlo, Geschichte der Kulturlandschaft, Stuttgart 2017, 241f.

⁴ Bundesamt für Naturschutz (Hg.), Insektenrückgang. Gefährdungsursachen und Handlungsbedarf, <https://www.bfn.de/gefaehrungsursachen-und-handlungsbedarf> (Stand: 14.9.2022).

⁵ Volker Mosbrugger – Guy Brasseur – Michaela Schaller – Bernhard Stribny (Hg.), Klimawandel und Biodiversität. Folgen für Deutschland, Darmstadt 2014, 13.

⁶ Bruno Baur, Biodiversität, Bern 2010, 81.

⁷ DBK, Wert der Vielfalt (s. Anm. 2).

Auch wenn der Natur mit der Novellierung des Bundesnaturschutzgesetzes 2009 erstmals ein Eigenwert zugestanden wird⁸, ist es doch so, dass wir deutlich stärker als uns oft bewusst sein mag, von der Natur – der gezähmten wie der wilden – abhängig sind; im ländlichen Raum mag das noch klarer aufscheinen als im urbanen Raum. In der Enzyklika *Laudato si'* wird hier bei der Verbindung aller Geschöpfe zueinander angesetzt und auf die resultierende Verantwortung verwiesen.⁹ Das Konzept der Ökosystemleistungen zeigt diese Zusammenhänge strukturiert auf. Es ist sogar geeignet, die Leistungen der Ökosysteme in ökonomische Betrachtungen einzubeziehen.¹⁰ Die mittelbaren Auswirkungen der Klimakrise können über die Ökosystemleistungen anschaulich beschrieben werden.

Es geht also weniger darum, wie wir Natur allgemein schützen können, sondern darum, welche Natur wir brauchen, um weiterhin gut leben zu können. Daraus leitet sich dann ab, welche Anstrengungen bzw. Schutzbestrebungen wir unternehmen müssen, um dieses Ziel zu erreichen.

Ökosystemleistungen

Die Ökosystemleistungen werden in vier Gruppen eingeteilt: grundlegende, versorgende, regulierende und kulturelle Leistungen.¹¹ Im Folgenden wird eine Auswahl kurz umrissen. Die grundlegenden Leistungen sind für das Funktionieren der Ökosysteme unverzichtbar und umfassen das Angebot an Lebensraum, die genetische Vielfalt – allgemeiner die Biodiversität – und die Photosynthese als Grundlage für den Aufbau organischer Substanz. Die versorgenden Leistungen beziehen sich dann konkreter auf die Produktion von Nahrung oder von Holz und Fasern sowie das Angebot an Trinkwasser. Zu den regulierenden Leistungen gehören klimatische Wirkung, die Bestäubung und die Rückhaltung von Hochwassern. Die kulturellen Leistungen reichen von Bildung über Erholung und Ästhetik bis zur Spiritualität. Die Ökosystemleistungen sind untereinander verknüpft. Es ist erkennbar, dass mit Ausnahme der Produktionsaspekte naturnahe Ökosysteme mehr Leistungen für die Menschen erbringen. Kulturlandschaften können besonders artenreich und ästhetisch ansprechend sein, sofern sie nicht mit maximaler Intensität genutzt werden.¹² Diese Landschaften sind für die kul-

⁸ Bundesnaturschutzgesetz vom 29. Juli 2009 (BGBl. I S. 2542), das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 20. Juli 2022 (BGBl. I S. 1362) geändert worden ist, §1 Ziele des Naturschutzes und der Landschaftspflege, https://www.gesetze-im-internet.de/bnatschg_2009/ (Stand: 14.9.2022).

⁹ *Laudato si'* 33, zitiert in: DBK, Wert der Vielfalt (s. Anm. 2), 80.

¹⁰ Naturkapital Deutschland – TEEB DE (Hg.), Werte der Natur aufzeigen und in Entscheidungen integrieren – eine Synthese, Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung – UFZ, Leipzig 2018.

¹¹ Jürgen Breuste, *Die Grüne Stadt*, Berlin 2019, 101.

¹² DBK, Wert der Vielfalt (s. Anm. 2), 61.

turelle Identität wesentlich.¹³ Der spirituelle Aspekt der Kulturlandschaft ist auch eine wesentliche Komponente bei Flurumgängen und Wallfahrten.¹⁴

An zwei Beispielen wird dargestellt, welche Wirkung der Biodiversitätsverlust und der Klimawandel auf Ökosystemleistungen haben können:

Beispiel 1: Der Rückgang der Insekten führt in der Kategorie Versorgung zu einem Rückgang der Bestäubungsleistung und dieser wiederum zum Rückgang der Erträge. Bezüglich der kulturellen Leistungen führt er über den Rückgang der Singvögel zur Minderung der Ästhetik der Landschaft.

Beispiel 2: Das Absterben der Wälder wegen der Dürren beeinträchtigt die Klimaregulierung über eine Vielzahl von Funktionen (Windabschwächung, Niederschlagszwischenpeicher [Krone], Wasserspeicher, Verdunstungskälte), erleichtert die Erosion des fruchtbaren Oberbodens, führt zum Einbruch der Holzproduktion und verschlechtert die Erholungsleistung.

Biodiversität und Ökosystemleistungen

Resilienz der Ökosysteme wäre eine gute Antwort auf die Herausforderungen des Klimawandels. Gemeinhin sind naturnahe Ökosysteme, die in den meisten Fällen auch diverser sind als stark anthropogen geprägte Systeme, resilienter.¹⁵ Sie kommen mit extremen Ereignissen besser zurecht, da einerseits die Vielfalt der Arten, aber auch die genetische Vielfalt innerhalb der Arten dafür sorgt, dass Individuen im System sind, die unter der jeweiligen Situation ihre Stoffwechselprozesse ohne große Einbußen fortführen können.

- Grünland: Artenreiche Grünlandbestände bleiben auch bei extremerer Witterung eher geschlossen und erreichen zum einen guten Biomasseaufwuchs¹⁶, zum anderen bieten sie reichlich Blüten an, da ausreichend viele Arten präsent sind, die auch unter schwierigeren Bedingungen noch gut wachsen und in manchen Jahren dann einen höheren Anteil im Bestand erreichen können¹⁷. Bei Beständen, die aus wenigen sehr produktiven Arten aufgebaut werden, ist zu befürchten, dass diese Arten anfälliger sind für schlechtere Umweltbedingungen und gemeinsam ausfallen, so-

¹³ Ebd., 80.

¹⁴ Vgl. die Sendung: Wallfahrer – Pilgern von Ruhmannsfelden zur Neukirchener Madonna, aus der Reihe „Unter unserem Himmel“ vom 17.5.2020, <https://www.br.de/mediathek/video/unter-unserem-himmel-17052020-wallfahrer-pilgern-von-ruhmannsfelden-zur-neukirchener-madonna-av:5e9463f05e22920013224fbf> (Stand: 1.10.2022).

¹⁵ Baur, Biodiversität (s. Anm. 6), 66; M. Schaller u. a., Auswirkungen auf landwirtschaftlich genutzte Lebensräume, in: Mosbrugger u. a., Klimawandel (s. Anm. 5), 222–259, hier 234, 237.

¹⁶ Ebd., 236.

¹⁷ Peter Sturm u. a., Grünlandtypen. Erkennen – Nutzen – Schützen, Wiebelsheim 2018, 20f.

dass große Lücken entstehen können. Zudem ist Intensivgrünland sehr grasreich und blütenarm, sodass das Nahrungsangebot für Insekten recht schmal ausfällt.¹⁸

- Forst: War die Fichte bis vor 20 Jahren auch in tieferen und mittleren Lagen ertragreich¹⁹, so steht nach einigen Dürre Jahren in der Forstwirtschaft der Waldumbau zu Laubmischwald an²⁰, um mittelfristig die Risiken flächendeckender Kalamitäten zu minimieren²¹.
- Ackerland: Im Ackerbau wurden die vielen Sorten, die jeweils an die regionalen Gegebenheiten angepasst waren, durch wenige Sorten abgelöst, die bei guten Bedingungen sehr hohe Erträge liefern können. Die geringe genetische Vielfalt bringt aber Ertragsrisiken mit sich, die durch geringe Stressresistenz z.B. bei erhöhtem Trockenstress hervorgerufen werden.²²
- Siedlung: Die Durchgrünung innerhalb der Siedlungen schafft einerseits Lebensraum für Tiere, wirkt regulierend auf Klimaeinflüsse, wie Überhitzung oder starken Wind, und verbessert auch die Erholungswirkung für Spaziergänger:innen. *Urban Gardening*-Initiativen fördern auch die Nahrungsmittelproduktion in der Siedlung.²³ Es werden also alle vier Bereiche der Ökosystemleistungen abgedeckt. Auch hier wirkt sich eine vielfältige Ausgestaltung der Pflanzenwelt positiv aus.²⁴

Klimawandel und Biodiversität

Der Klimawandel kann sich stärker auf die Biodiversität auswirken, weil diese nutzungsbedingt bereits im Rückgang ist und er sich zudem sehr viel rascher entwickelt als dies bei früheren Klimaveränderungen im Quartär der Fall war. Die Wanderungsgeschwindigkeit der Pflanzenarten kann nicht Schritt halten.²⁵ Ein Ausweichen der Arten auf andere Lebensräume wird dadurch schwierig bis unmöglich. Vor allem spe-

¹⁸ Ebd., 60.

¹⁹ Heinz Ellenberg – Christoph Leuschner, *Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen*, Stuttgart ⁶2010, 809.

²⁰ Thomas Kudernatsch – Bastian Schauer, Mehr Vielfalt durch Waldumbau, in: LWF aktuell 132 (2022), 15–17; Bernhard Vollmar, Der Klimawandel ist unsere größte Herausforderung, Video in der Reihe „Mittwochsminuten“, 23.6.2021, <https://www.erzbistum-muenchen.de/news/bistum/Der-Klimawandel-ist-unsere-groesste-Herausforderung-39668.news> (Stand: 14.9.2022).

²¹ Axel Albrecht – Hans-Gerd Michiels – Ulrich Kohnle, Baumarteneignung 2.0 und Vulnerabilitätskarten, in: FVA-einblick 2/2019, 9–14, <https://www.waldwissen.net/de/lebensraum-wald/klima-und-umwelt/klimawandel-und-co2/konzept-und-landesweite-hauptergebnisse#c78986> (Stand: 14.9.2022).

²² Schaller u. a., Auswirkungen (s. Anm. 15), 223.

²³ Breuste, Grüne Stadt (s. Anm. 11), 175f.

²⁴ Ebd., 238–240.

²⁵ Mosbrugger u. a., Klimawandel (s. Anm. 5).

zialisierte Arten werden regional oder vollständig aussterben.²⁶ Arten, die an häufige Störungen bei guter Nährstoffversorgung angepasst sind, sogenannte Ruderalarten, werden dagegen zunehmen.²⁷ Gravierend sind diese Folgen, wenn mit einer Pflanzenart die Nische einer hoch spezialisierten Tierart verschwindet. Da nicht nur Arten verschwinden, sondern auch andere neu hinzukommen, sogenannte Neobiota, mag der Saldo ausgeglichen erscheinen.²⁸ Solange wir auf die Arten blicken, die ihr Areal allmählich verlagern und sozusagen an der einen Seite Neuland gewinnen, während sie am anderen Ende verlieren, ist das aus ökologischer Sicht relativ unproblematisch. Arten, die aus entfernten Gebieten eingeschleppt werden, Fuß fassen können und sich stark ausbreiten – invasive Arten – stellen dagegen ein ernsthaftes Problem dar. Sie sind oft in der Lage, ein ökologisches Gleichgewicht zu kippen und ganze Lebensgemeinschaften zu verdrängen.²⁹

Welche Naturen?

Der Begriff Natur wird sehr unterschiedlich definiert. Während die einen unter Natur nur vom Menschen weitestgehend unbeeinflusste Lebensräume mit natürlicher Artenausstattung und natürlich ablaufenden Prozessen verstehen, verstehen andere unter Natur alles, was nicht völlig technisch geprägt ist und wenigstens ein wenig Pflanzenwuchs zeigt. Natur nach der erstgenannten Definition finden wir allenfalls in Urwäldern, entlegenen Moorgebieten oder an schwer zugänglichen Berghängen. Natur nach der letztgenannten Definition ist fast überall außerhalb urbaner Zonen anzutreffen. Um hier Klarheit zu schaffen und eine Verständigung zu ermöglichen, ist also eine klare Abgrenzung der Naturen notwendig.³⁰

Die folgenden vier Naturkategorien werden hier verwendet³¹: 1) Reste ursprünglicher Natur, wie etwa bachbegleitende Auwälder; 2) Bereiche der Agrarlandschaft, die sowohl eigentlich genutzte Flächen wie auch Kleinstrukturen umfasst; 3) Stadtgärten und Parks, die sich in Größe und Intensität der Pflege sehr stark unterscheiden können; 4) neue urbane Ökosysteme – hierzu zählen insbesondere die Begrünung der Verkehrsnebenflächen, wie z. B. die Eingrünung der Straßen oder Staudenbeete auf Kreisverkehren. Diese Kategorien sind aufgereiht im Spannungsfeld zwischen Ähnlichkeit mit historischen Naturbedingungen und ökologischer Neuartigkeit. Ein weiterer

²⁶ Baur, Biodiversität (s. Anm. 6), 85, 98.

²⁷ S. Klotz – C. Baessler – A. Klusmann-Kolb – A. N. Muellner-Riehl, Biodiversitätswandel in Deutschland, in: Mosbrugger u. a., Klimawandel (s. Anm. 5), 38–56, hier 39f.

²⁸ Baur, Biodiversität (s. Anm. 6), 91.

²⁹ Ebd., 92.

³⁰ Breuste, Grüne Stadt (s. Anm. 11), 6f.

³¹ Ebd., 10–15.

wesentlicher Aspekt ist die Vernetzung mit anderen Biotopen.³² Während in Kategorie 1 noch ein hoher Anteil heimischer Arten zu erwarten ist, sind die Naturen der Kategorie 4 eher von nicht-heimischen Arten mit hohem Zierwert aufgebaut.

Entsprechend unterscheiden sich auch die Anforderungen des Klimawandels – welche Natur brauchen wir? Genauer: Welche Natur brauchen wir wo?

Natur der Kategorie 1, ähnlich häufig am Rande urbaner Räume zu finden wie im ländlichen Raum, sollte sich natürlich entwickeln können. Schutz der Natur über die Ausweisung von Schutzgebieten ist hier unerlässlich, um die entsprechenden Prozesse weitgehend zuzulassen. Allerdings wird das nicht genügen, um die Biodiversität und das entsprechende Niveau der Ökosystemleistungen in der Landschaft zu erhalten. Die Anstrengungen zur Erhaltung der Biodiversität müssen sich auch auf Natur der 2. und 3. Kategorie ausdehnen.³³ Mehr als die Hälfte der Landesfläche sind landwirtschaftlich genutzt. Hier müssen sich die Akteure bemühen, einen Weg zu finden, der einerseits das auskömmliche Wirtschaften der Landwirtschaft anstrebt und andererseits alle Möglichkeiten der Erhaltung einer vielfältigen Natur nutzt.³⁴ Nur so können die Ökosysteme alle relevanten Leistungen unter dem Klimawandel auf hohem Niveau weiter erbringen.³⁵ Bei den Parks sollten die Verantwortlichen prüfen, inwieweit sie von intensiver Pflege zurückgehen können und auch mehr Arten, die spontan aufkommen, erlauben.³⁶ Eine klare räumliche Differenzierung des Umfelds historischer Gebäude mit hohem Gestaltungsaufwand von weniger stark besuchten Bereichen, würde dann z. B. einen Wandel vom Scherrasen zur blumenbunten Flachlandmähwiese zulassen. Biologische Vielfalt der Gärten hängt sehr stark von den Absichten der Nutzer:innen ab.³⁷ Hier sind wir gefordert, für ein Umdenken zu sorgen, um von monotonen Scherrasen weg und hin zu abwechslungsreich gestalteten Gärten zu kommen, die Insekten und Singvögeln einen passenden Lebensraum bieten. Das Verbot steinerner Vorgärten in manchen Kommunen ist eine erste sichtbare Position. Offene Bildungsangebote sind ein weiterer Schritt.³⁸ Aber auch das Angebot im Zierpflanzenhandel müsste auf insektenfreundliche Arten ausgeweitet werden. Bei der Natur der 4. Kategorie bringen die zuständigen Ämter verschiedentlich die weitere Entwicklung gut voran. Während die Vernetzung mit Flächen außerhalb der Siedlung nicht immer

³² Ebd., 12.

³³ Schaller u. a., Auswirkungen (s. Anm. 15), 248–252.

³⁴ Moritz Nabel – Christian Selig – Ralf Grunewald – Gisela Stolpe, 11 Punkte für einen gemeinsamen Weg zu mehr Biodiversität im Ackerbau, Ergebnisse der interdisziplinären Tagung „Naturschutz und Landwirtschaft im Dialog – Biodiversität im Ackerbau“ vom 12.–15.11.2018, BfN-INA, Vilm; DBK, Wert der Vielfalt (s. Anm. 2), 90–97.

³⁵ Schaller u. a., Auswirkungen (s. Anm. 16), 248.

³⁶ Breuste, Grüne Stadt (s. Anm. 11), 254.

³⁷ Ebd., 169.

³⁸ Virtuelle Hochschule Bayern (Hg.), Lass es brummen. Fachwissen und Anwendungen für mehr Artenvielfalt vom Garten bis zum Balkon, OPENvvhb-E-Learning-Angebot, 2021, <https://open.vhb.org> (Stand: 14.9.2022).

gut funktioniert, können räumlich verzahnte, entsprechend gestaltete Verkehrsnebenflächen sehr positive Wirkungen auf die Aktivität von Insekten entfalten.³⁹

Verantwortung

Aus dem Vorherigen ergibt sich die Verantwortung, die unsere Gesellschaft, sowohl alle Bürger:innen, aber auch alle Institutionen übernehmen müssen. Die Natur, die wir brauchen, muss unter den schwierigen Bedingungen des Klimawandels die Möglichkeit haben, sich bestmöglich zu entwickeln.⁴⁰

Verantwortung des und der Einzelnen

Was kann ich als Einzelne:r denn ausrichten? Die Antwort liegt in der nachhaltigen Gestaltung des eigenen Lebens und im eigenen Umfeld. Die eine oder andere Veränderung, z. B. im Umfang des Fleischkonsums, wird die Lebensqualität nicht erheblich beeinträchtigen.⁴¹ In unserem pluralistisch aufgebauten Staat bieten sich auch viele Möglichkeiten der Mitgestaltung, die weit über den eigenen Garten hinausreichen.

Verantwortung der Institutionen

Je mehr Fläche eine Institution verwaltet, desto mehr Gestaltungsmöglichkeiten und entsprechend mehr Verantwortung hat sie. Kommunale Planungen beziehen die Bürger:innen immer stärker mit ein. Die Förderung der Biodiversität wird dabei inzwischen als relevanter Aspekt berücksichtigt. Staatliche Stellen sind durch die bereits vor einem Jahrzehnt verabschiedeten Strategien zur Erhaltung der Biodiversität gebunden.⁴²

Die katholische Kirche als größter privater Grundbesitzer in Deutschland sieht sich hier ebenfalls in der Verantwortung. Der Expertentext der Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz beleuchtet die Handlungsmöglichkeiten der Kirche in ihren verschiedenen Rollen mit Bezug zu Liegenschaften, Konsumgüterverbrauch und Wirkung in die Gesellschaft.⁴³ Zur Verankerung der Nachhaltigkeit wurde ein Umweltmanage-

³⁹ Anna Hengelein, Ermittlung des Potenzials von Staudenmischungen zur Förderung der Biodiversität auf Verkehrsnebenflächen und Erstellung eines Bepflanzungskonzepts für den Goetheplatz in der Stadt Ansbach, Bachelorarbeit im Studiengang Umweltsicherung, Hochschule Weihenstephan-Triesdorf, 2021, unveröffentlicht.

⁴⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (s. Anm. 2), 90.

⁴¹ Ebd., 95, 107f.

⁴² Z. B. Bayerisches Staatsministerium für Umwelt und Gesundheit (Hg.), Strategie zum Erhalt der biologischen Vielfalt in Bayern, München 2009.

⁴³ DBK, Wert der Vielfalt (s. Anm. 2), 103–107.

ment in vielen Bistümern eingeführt⁴⁴, auf großen Flächen ist der Waldumbau eingeleitet⁴⁵ und für die Pfarreien gibt es eigene Handreichungen zur Förderung der Biodiversität⁴⁶.

Schlussfolgerungen

Wir brauchen alle vier Naturen – insbesondere unter dem Klimawandel – und dies in möglichst gutem und vielfältigem Zustand! Wir müssen uns anstrengen, mehr im Einklang mit der Natur zu leben, und dabei auf allen Ebenen aktiv sein, ob Gestaltung des Gartens, Konsumverhalten oder Mobilität, Hauptamt oder Ehrenamt. Wir sollten auch nicht abwarten, dass „die Verantwortlichen“ das regeln, sondern selbst für die passende Bewegung sorgen. Gerade wenn die Einrichtung ein Umweltmanagement hat, ist Aufmerksamkeit und der eigene Beitrag gefordert, um wirklich nachhaltig zu arbeiten und zu leben.⁴⁷

Prof. Dr. Michael Rudner
 Hochschule Weihenstephan-Triesdorf, Fakultät Umweltingenieurwesen
 Markgrafenstr. 16
 91746 Weidenbach
 +49 (0) 9821 654 254
 michael.rudner(at)hswt(dot)de
<https://www.hswt.de/person/rudner-michael.html>

⁴⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ²2007; Landvolkshochschule Feuerstein (Hg.), Umwelterklärung 2019; Diözese Passau (Hg.), Kirchliches Umweltmanagement. Umwelt schützen – mit System, Flyer zur Ausbildung zum/r kirchlichen Umweltauditor/in, <https://bistumpassau.s3.amazonaws.com/downloads/Bistum-Passau/Flyer-KirUm-2022.pdf>, (Stand: 14.9.2022)

⁴⁵ Vollmar, Der Klimawandel (s. Anm. 20).

⁴⁶ Brucker Forum (Hg.), Pfarrflächen blühen auf. Handreichung für Pfarreien zur Anlage naturnaher Blühflächen, Fürstenfeldbruck 2019, https://www.brucker-forum.de/fileadmin/smb/Redaktion/Brucker%20Forum/Dokumente/Brucker_Forum_Brucker_Land_bluehrt_auf_Broschuere_WEB.pdf (Stand: 14.9.2022).

⁴⁷ Bayerisches Landesamt für Umwelt (Hg.), Bayerischer EMAS-Kompass. Kontinuierlicher Verbesserungsprozess, in: <https://www.umweltpakt.bayern.de/emaskompass/2015/09/kontinuierlicher-verbesserungsprozess-kvp/> (Stand: 14.9.2022).

Bewahren und/oder erweitern? Profil- und Gemeinwesenbezüge in den Caritasdiensten Ostdeutschlands

Abstract

Die Caritas reklamiert für sich ein besonders Profil: Sie ist Teil von Kirche; *und* agiert im Gemeinwesen und in der Gesellschaft. Religiosität bzw. Kirchenzugehörigkeit ihrer Mitarbeiter:innen sind ihr wichtig. Das ist besonders in Ostdeutschland von Bedeutung, wo viele ihrer Mitarbeiter:innen nicht Mitglied einer Kirche sind.

Caritas claims a special profile for itself as part of the Church while also operating in the local community and in society. The religiosity or church affiliation of its employees is deemed important. This is especially important in East Germany, where many of their employees are not Church members.

Irgendwie verwundert es schon: Die Herder Korrespondenz Spezial von 2022 zur „Kirche und ihrer Caritas“ kommt fast ohne regionale Differenzierung aus.¹ In ihr kommen Theolog:innen, Caritaswissenschaftler:innen und Wohlfahrtsstaats- und Verbändeforscher:innen zu Wort, die jedoch kaum² über die professions- wie auch weltanschauungsgebundenen Identitätsspezifika von Pflegekräften, Sozialarbeiter:innen, Mitarbeitervertreter:innen und Verbandsleitungen verhandeln. Dabei spielen Religiosität ebenso wie Konfessionalität³ – weniger bei den Quantitäten und Qualitäten von Dienstleistungsangeboten und Erbringungsstrukturen als vielmehr bei den konkreten Mitarbeiter:innen – eine Rolle, was sich besonders in Ostdeutschland manifestiert. Der folgende Beitrag versucht diese Lücke zu schließen, indem er – basierend auf wissenschaftlichen Begleitungen von Sozialarbeiter:innen mit der insbesondere an sie adressierten spezifischen Erwartung einer diakonischen Vermittlungstätigkeit zwi-

¹ Ausgenommen der deskriptive Einführungsartikel: Mathilde Langendorf, Not sehen und handeln. Was macht die Caritas?, in: Delegierte Nächstenliebe. Die Kirche und ihre Caritas, Herder Korrespondenz Spezial (2022) 4, 4–6, hier 5.

² Bis auf Georg Cremer, Vom Korporatismus zu mehr Wettbewerb. Glaubwürdig unternehmerisch handeln als Auftrag der Caritas, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 54–56, hier 54.

³ Hierzu glücklicherweise: Aiman Mazyek, Mehr als Ehrenamt. Auf dem Weg zu einem muslimischen Wohlfahrtsverband, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 60–61; Maximilian Feldhake, Die Welt reparieren. Beispiele jüdischer Wohlfahrtspflege, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 62; Ulrich Lilie, Ungleiche Schwestern. Caritas und Diakonie im 21. Jahrhundert, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 58–59.

schen Unterstützung und Verkündigung⁴– die Spezifika der Caritas-Sozialarbeit in Ostdeutschland herausarbeitet.⁵

Der bisherige „geordnete“ Korporatismus, der Wohlfahrtsverbände als milieubasierte zivilgesellschaftliche Akteure des deutschen Sozialstaates bevorzugte, erodiert in einen „instabilen Wohlfahrtsmix“.⁶ Alle Wohlfahrtsverbände, insbesondere aber die konfessionellen, stehen in einem Transformationsprozess,⁷ der gesamtgesellschaftlich danach fragen lässt, ob und wie sich der „deutsche Sonderweg“ des Korporatismus⁸ fortführen lässt. Kirchlich-caritativ ruft er die Frage hervor, ob und wie sich der Verband intern weiterentwickeln muss, um die eigene Identität und das eigene Profil leben zu können, und sich in Ostdeutschland mit einer besonderen „Authentizität in einem säkularen Kontext“⁹ zu strukturieren¹⁰ sowie strategisch¹¹ aufzustellen. Denn wie ihre Kirche muss sich auch die Caritas heute – „heterop“ transformiert¹² – „im Kapitalismus“ arrangieren.¹³

1 Keine Caritas ohne die Kirche, keine Caritasdienste ohne die Pfarreien – Zur Caritasarbeit in der DDR

Die Kirche¹⁴ gehörte in der DDR zu den wenigen Organisationen, die sich nicht-staatlich strukturieren konnten. In ihr entstand eine jener zivilgesellschaftlichen „Ni-

⁴ Klaus Kießling, Tischdiener oder Botschafter? Zur Mission Ständiger Diakone, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 30–31, hier 31.

⁵ Brigitte Schmeja – Peter-Georg Albrecht – Klaus Skalitz, Vom Minderheitenakteur zum Mehrheitsgesellschaftler? Einige Einblicke in die – ambivalente – Transformationsgeschichte des Caritasverbandes in Ostdeutschland, in: Mandy Schulze – Julia Hille – Peter-Georg Albrecht (Hg.), *Genese Ost. Transformationen der Sozialen Arbeit in Deutschland*, Opladen 2023 (im Erscheinen).

⁶ Rolf G. Heinze, Vom geordneten Wohlfahrtskorporatismus zum instabilen Wohlfahrtsmix, in: Traugott Jähnichen – Alexander-Kenneth Nagel – Katrin Schneiders (Hg.), *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Stuttgart 2016, 30–45.

⁷ Wolfgang Schroeder, *Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch: Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik?* Wiesbaden 2017, 51–105.

⁸ Ebd.

⁹ Wie Haas und Starnitzke vergleichend herausarbeiten: Hanns-Stephan Haas – Dierk Starnitzke, *Gelebte Identität: Zur Praxis von Unternehmen in Caritas und Diakonie*, Stuttgart 2019, 137–140.

¹⁰ Ebd., 232–249.

¹¹ Etwa durch einen Corporate Governance Kodex, siehe: Hermann Reichold (Hg.), *Dienstgemeinschaft im 21. Jahrhundert: Christliche Unternehmenskultur auf dem Prüfstand*, Münster 2017.

¹² Michael Schübler, *Postwachstum und Transformation. Theologie als Ressource einer heterotopen Caritas*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Pastoral im Kapitalismus*, Würzburg 2020, 287–308.

¹³ Rainer Bucher, (Hg.), *Pastoral im Kapitalismus*, Würzburg 2020.

¹⁴ Obwohl die im folgenden dargestellten transformatorischen Aspekte auch für die evangelischen Kirchen und ihre Diakonie sowie andere freie Kirchen und ihr soziales Handeln zutreffen, wird im Folgenden ausschließlich über die katholische Kirche in Ostdeutschland und ihre Caritasverbände berichtet. Einige der berichteten Phänomene finden sich natürlich auch in der jüdischen, der

schenkulturen“, von denen die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zum bürgerschaftlichen Engagement in Bezug auf die DDR-Geschichte spricht.¹⁵ Das Nischendasein forderte von den Beteiligten einen besonderen Zusammenhalt, wie schon 1974 die Bischöfe der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke in der DDR¹⁶ anmerkten: „Wenn Christen nicht miteinander, sondern neben- oder gar gegeneinander versuchen, ihren Dienst an den Menschen ‚in der Kraft und in der Nachfolge Christi‘ zu tun, wird das Zeugnis der Liebe Christi in der Welt zunichte gemacht“. ¹⁷ Die Teilung Deutschlands nach dem zweiten Weltkrieg führte – in bis auf wenige katholische Gebiete in evangelisch geprägten Regionen, auch trotz der kriegsbedingten Zuwanderung, und wegen des Aufbaus des säkularen sozialistischen Staates – dazu, dass die katholische Kirche in der DDR in eine extreme Minderheitensituation geriet, sodass kirchlich wie auch caritativ aus der alten Bundesrepublik immer wieder „Grenzgänger und Hilfspakete“ zur Unterstützung der katholischen Christ:innen in der DDR gesandt werden mussten.¹⁸

Die Pastorsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR wollte 1974 mit ihrem Beschluss „Diakonie der Gemeinde“ „auf Schwerpunkte hinweisen, an denen Bruderschaft und Bruderdienst in der Gemeinde verwirklicht werden können“.¹⁹ Die Pastorsynode sprach sich dafür aus, christliche und gemeindlich „in der Gesellschaft zu leben“²⁰ und an ihr und dem Gemeinwesen Anteil zu nehmen.²¹ Pfarreien²² unterstützten „Gruppen des öffentlichen Lebens, bei denen es darum geht, Einsamkeit und

islamischen und der Wohlfahrtspflege säkularer Wohlfahrtsverbände. Siehe z.B. bei: Andreas Lob-Hüdepohl – Gerhard K. Schäfer (Hg.), *Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie*, Göttingen 2022, 129–158.

¹⁵ Deutscher Bundestag/Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ (Hg.), *Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft*. Bericht, Opladen 2002, 225.

¹⁶ Pastorsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (Hg.), *Diakonische Gemeinde*. Erklärungen zum Synodenbeschluss, Berlin, Meißen, Görlitz, Erfurt, Schwerin, Magdeburg 1974, E13.

¹⁷ Immer wieder und auch heute geht es in der kirchlichen Sozialen Arbeit darum, in Theologie, Christentum, institutionalisierter Kirche und Caritasverband „den Menschen zu dienen“. Aus philosophischer und theologischer Sicht siehe hierzu Klaus Baumann (Hg.), *Theologie der Caritas: Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient: Festschrift für Heinrich Pompey* aus Anlass seines 80. Geburtstages, Würzburg 2017. Das muss so sein und bleiben, weil „die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik“ der Kirche eine zentrale Rolle spielt. Siehe Peter Schallenberg – Giampietro Dal Toso (Hg.), *Der Mensch im Mittelpunkt: Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik*, Paderborn 2016.

¹⁸ Daniela Blank, *Verwurzelt in der Caritas: Die Entwicklung der Gemeinschaft Katholischer Gemeindereferentinnen e.V. zwischen 1926 und 2014*, Würzburg 2019, 157f.

¹⁹ Pastorsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (Hg.), *Diakonische Gemeinde* (s. Anm. 16) E1

²⁰ Ebd., E1.

²¹ Ebd., E14.

²² Während Kirchengemeinde (mit ihrer Leitung Gemeindegemeinderat) zu DDR-Zeiten und heute eher eine evangelische Bezeichnung ist, sind Pfarreien (geleitet vom Pfarrgemeinderat) die kleinste organisatorische Einheit der katholischen Kirche.

Leid der Mitmenschen zu lindern“.²³ Allerdings war diesem Bezug ein Innenbezug vorangestellt: Eine caritativ handelnde Pfarrei hatte ihr Vorbild in der „Verwirklichung von Bruderschaft“ und im caritativen Einsatz von Ordensgemeinschaften.²⁴

Caritasdienste waren auch zu DDR-Zeiten nicht direkt dem Bischof unterstellt. Zwar war der Caritasverband keine juristische Person in heutigem Sinne und handelte rechtsverbindlich nur über die Bistümer bzw. Bischöflichen Ämter, führte aber doch ein relatives Eigenleben. Die Verbindung der Dienste bzw. des Verbandes zum Bischof wurde durch das Amt des Caritasdirektors hergestellt (der ein Priester dieses Bistums sein musste), das Bindeglied zu den Pfarreien war der vom Bischof ernannte Caritasreferent im Dekanat (Kreisebene) (zuerst ein Priester, später auch hin und wieder ein ständiger Diakon).²⁵ Vor allem die Versorgung mit westdeutschen Heil- und Hilfsmitteln nahm einen breiten Raum ein. Für den bischöflichen Zugriff auf die Ausbildung der Caritasmitarbeiter:innen gab es das Amt des Rektors an der Ausbildungsstelle der Caritasfürsorger, dem „Seminar für Kirche und Caritas“, der für die notwendige Kirchlichkeit sorgen sollte. Kooperationen zwischen Pfarreien und Caritasdiensten galten in der DDR als selbstverständlich, war doch der Caritasverband viel stärker als heute ein Instrument des Bischofs: „Die Mitarbeiter*innen der Caritas müssen sich in das Leben der Pfarreien einbeziehen lassen und die Pfarreien müssen sie als ihre Glieder annehmen“,²⁶ war gefordert. Pfarreien wiederum hatten auch „Verantwortung für die kirchlich-caritativen Einrichtungen“ wahrzunehmen.²⁷

Caritasdienste waren somit kirchlich, ja kircheneigen – eine Caritas „ohne Bereitschaft zur Hingabe an den Willen des Vaters [dementsprechend] kein brüderlicher Dienst in der Kraft und Nachfolge Christi“²⁸.

Für Pfarreien gab es „keine Trennung in verschiedene Funktionen wie leiturgia – martyria – diakonia“,²⁹ sie hatten aber auch nach den Menschen „über ihre Grenzen hinaus“³⁰ zu fragen.

²³ Pastoralynode der Jurisdiktionsbezirke in DDR (Hg.), Diakonische Gemeinde (s. Anm. 16) E14.

²⁴ Ebd., E12.

²⁵ Dieses Amt des priesterlichen oder diakonischen Caritasreferenten auf Dekanatssebene war zu DDR-Zeiten sehr begehrt, weil über ihn in Zusammenarbeit mit dem Dekanatsfürsorger des Caritasverbandes die Lieferungen der Caritas in Westdeutschland an die Caritas in der DDR abgewickelt wurden. Peter-Georg Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland in der Transformation. Teilstudien zur Sozialarbeit für ältere Menschen, zur Volkssolidarität und zum Caritasverband, Magdeburg 2022. Zur besonderen Rolle und Funktion des Diakons zwischen Pastoral und Caritas siehe aktuell Joachim Kittel, Füreinander: Dienst in der Nachfolge Jesu, Paderborn 2020.

²⁶ Pastoralynode der Jurisdiktionsbezirke in DDR (Hg.), Diakonische Gemeinde. (s. Anm. 16) E11.

²⁷ Ebd., 22.

²⁸ Ebd., E6.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., E10

Mit anderen Worten: Die Wirksamkeit einer caritativen Pfarrei in der DDR bemaß sich zunächst an ihrer Binnensolidarität und erst dann an der Beteiligung am Gemeinwesen bzw. dem Engagement für die Not im eigenen Land und in der Welt.

Pfarreien wurden als „Bruderschaften“³¹ mit Bruderdiensten³² angesehen, in denen sich „die Gläubigen gegenseitig dienen“³³ und ein „wirkliches Miteinander und Füreinander“³⁴ besteht. Sie waren „wie jede Gruppe in der Gefahr, den Blick für die anderen zu verlieren“, ³⁵ sollten aber, so forderte die Pastoralynode, stets für die Welt und die Not in der Welt „offen bleiben“.³⁶

Ökumene galt als kirchlich und caritativ bedeutsames Feld: „Der gemeinsame Dienst im Geiste Jesu verbindet die Gemeinde mit allen, die an Christus glauben. Die Bezeugung der Liebe Gottes vor der Welt erfordert ökumenische Zusammenarbeit“, empfahl die Pastoralynode.³⁷

Fast möchte man beim Blick auf die DDR-Situation von einem sehr kirchlich dominierten Caritasverband sprechen. Zwar forderte die spezifische Situation der DDR diesen Schutz kirchlicher Sozialarbeit, sie führte jedoch auch zu einer Nischen-Caritas mit beschränktem Wirkungsfeld. Bei allen – sicher vom DDR-Regime geforderten – Erklärungen, dass die Kirche „die Freude an den Erfolgen“ der sozialistischen Gesellschaft teilt³⁸ und sich der Caritasverband einbringt in den „Einsatz der Ärzte und Schwestern“³⁹ und der anderen Mitarbeitern im Gesundheits- und Sozialwesen⁴⁰: Die Caritas-Sozialarbeit war vorrangig auf die eigene Klientel beschränkt und konnte nur einen „bescheidenen“ Beitrag für das Gemeinwesen leisten.⁴¹

Sich einen sozialpolitischen Habitus zuzulegen oder sich gar gesellschaftspolitisch zu betätigen, verbot sich dem Caritasverband bzw. musste über kirchliche Mitarbeiter:innen vermittelt werden.⁴² Obwohl ein enges Wechselspiel von Pfarreien und Cari-

³¹ Caritasdienste in der DDR waren auch deshalb weniger in Gefahr, sich der Kirche zu entfremden, weil sie vielfach von Ordensgemeinschaften getragen waren.

³² Ebd., E1.

³³ Ebd., E9.

³⁴ Ebd., E22.

³⁵ Ebd., E25.

³⁶ Ebd., 8.

³⁷ Ebd., 6.

³⁸ Ebd., E2.

³⁹ Besonders die Arbeit der katholischen Krankenhäuser in ihre Zuordnung zum Caritasverband war von hoher Bedeutung für die Menschen in der DDR, denn die Beschaffung von Medikamenten, technischer Geräte und Verbrauchsmaterialien war eng an den Caritasverband gebunden. Vgl. Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 25).

⁴⁰ Pastoralynode der Jurisdiktionsbezirke in DDR (Hg.), Diakonische Gemeinde (s. Anm. 16), E14.

⁴¹ Ebd., 7.

⁴² Zwar war die politische Betätigung für den Caritasverband als Aufgabe nicht vorgesehen, aber dennoch vorhanden. Insbesondere durch vielfältige ökumenische Kontakte gab es politisierte

tasdiensten gegeben war: Die Adressaten ihres caritativen Engagements konnten sich weder Pfarreien noch Caritasdienste frei und außerhalb der ihnen zugestandenen Sphäre suchen. Offene Häuser (wie bspw. Studentengemeinden) und ein starker Gemeinwesenbezug von Pfarreien waren unerwünscht, eine sich dem Bischof unterordnende und sehr seelsorglich orientierte Kirchlichkeit des Caritasverbandes war staatlicherseits jedoch sehr gern gesehen. Caritas-Sozialarbeit sollte von der Bevölkerung nicht als allzu attraktiv wahrgenommen werden, wünschte das DDR-Regime, und es hatte mit den Bischöfen die Partner, über die gegen eventuelle Eigenmächtigkeiten von Caritassozialarbeiter:innen vorgegangen werden konnte.

Insofern konnte es nicht zu Öffnung und Gemeinwesenbezug kommen. Der Einsatz für Schwache und Ausgegrenzte – der in der realsozialistischen Leistungsgesellschaft als Last angesehen wurde⁴³ – und eine starke Bindung an die Kirche waren die Bezüge, die sich ausprägten, weil überhaupt nur sie zugelassen waren. Sich für gesellschaftlich Ausgegrenzte anwaltschaftlich zu betätigen, wurde obrigkeitsstaatlich unterbunden.⁴⁴

2 Zwischen Aufbruch und Zweifeln – Handeln, Selbstverständnis und Background der Caritas in Ostdeutschland in den 1990er-Jahren

Im Verlauf der Wende 1989 kam es zu bis dato unbekanntem Aufbrüchen in der Kirche der DDR. Sie gewährte Ausreisewilligen und Oppositionellen Raum. Unter großer Beteiligung der Kirchen und vielfach moderiert von ihnen wurden Runde Tische initiiert. Politische Parteien wie die SPD oder Bündnis 90 wurden gegründet, Wohlfahrtsverbände installiert. Vielfältige lokale Initiativen, Vereine und Verbände entstanden. Das Freiwilligenengagement blühte, nicht zuletzt durch die Kirche, mit der Kirche und in der Kirche.

Tätigkeitsfelder wie z.B. die Arbeit mit Homosexuellen oder die Straffälligenarbeit. Vgl. Albrecht, *Soziale Arbeit in Ostdeutschland* (s. Anm. 25).

⁴³ Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in DDR (Hg.), *Diakonische Gemeinde*. (s. Anm. 16) E19.

⁴⁴ Gemäß den Doktrin von Partei- und Staatsführung durfte es in der klassenlosen sozialistischen Gesellschaft keine sozialen Gegensätze geben, wie in einer auf Marktmechanismen und Privateigentum orientierten Staatsform, die zu einem Wohlstandsgefälle und ungleichen Teilhabechancen führte. In der Konsequenz dieser Sichtweise bedurfte es in der DDR auch keiner Sozialen Arbeit, deren Ziel es ist, die Folgen sozialer Verwerfungen zu mildern bzw. zu kompensieren. Dies drückt sich bereits in der Setzung des Begriffs „Fürsorge“ im staatlich getragenen Gesundheits- und Sozialwesen aus. Damit soll dieser Bereich als Handlungsfeld eines paternalistischen und fürsorglichen Staat wahrgenommen werden. So war es auch mit Blick auf mögliche staatliche Sanktionen selbst im kirchlichen Bereich entgegen anderer Grundauffassungen nicht opportun, von „Sozialer Arbeit“ zu sprechen. In der alten Bundesrepublik ist dieser Begriff in die Kritik geraten, weil er den Status der Menschen nicht als handelnde Subjekte, sondern als Objekte sozialstaatlicher Bevormundung definiert. Vgl. Albrecht, *Soziale Arbeit in Ostdeutschland* (s. Anm. 25).

Doch bereits Mitte der 1990er-Jahre mehrten sich Problemanzeigen bezüglich der in Ansätzen entwickelten Gemeinwesenbezüge der katholischen Kirche im Osten des wiedervereinigten Deutschlands:⁴⁵ Kirchenleute und engagierte Christ:innen hatten sich auseinandergeliebt, die freiwilligen politischen Engagements der Runden Tische waren in Parteimitgliedschaften übergegangen. Wohlfahrtsverbände erwiesen sich als „fertig“ aufgebaut und institutionalisiert und hatten die Engagements euphorie und das hohe Engagementniveau der Aufbruchzeit längst hinter sich gelassen. Katholische Kirche und Caritasverband beargwöhnten sich und ihre Leistungen, vieles ehrliche Bemühen wurde „diskreditiert von dem – zum Teil auch nicht unberechtigten – Verdacht der schnellen Einrichtung und Ausnutzung des die Kirchen privilegierenden bundesrepublikanischen Gesellschaftssystems. Was als Evangelisierung galt, erschien allzu oft als Etablierung“.⁴⁶ Während die institutionelle staatsbezogene Seite der Kirche und des Caritasverbandes erstarkt war, litten viele Christ:innen an Selbstzweifeln. Die Mehrheit der Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands wirkte „wenig oder gar nicht demokratiefähig“,⁴⁷ zu zurückgezogen, in ihrer Diaspora-Nischenkultur verhaftet, in DDR-Nostalgie verfangen. Engagierte Christ:innen begaben sich auf die Suche nach „befreienden und weiterführenden Hilfen für die Krise im eigenen Haus“,⁴⁸ sahen sich angesichts der sozialen Situation ihres Gemeinwesens und der Moderne „vor neue Fragen gestellt, die ohne Beispiel in der Gesellschaft sind und auf die daher die Lehrtraditionen der Kirchen keine Antwort geben“.⁴⁹

Die Situation der Kirche wurde eine zwiespältige. Viele Pfarreimitarbeiter:innen und Gemeindemitglieder zweifelten immer mehr an der (neuen) Rolle der Kirche in der Gesellschaft:

Einerseits, so konnte festgestellt werden,⁵⁰ artikulierten sich damals diejenigen, die einen Gemeinwesenbezug lieber mieden und auch dem sich neu etablierenden Caritasverband nicht trauten. Die Kirche sollte sich ihres Erachtens um ihre eigene Identität bemühen, indem sie ihre inneren Werte und die Handlungsmuster Gottesdienst und Glaubensweitergabe hochhält. Der Caritasverband wurde von Pfarreimitarbeiter:innen mit dieser Haltung als wenig hilfreich angesehen, hatte er doch mittlerweile zu viele nicht christliche Mitarbeiter:innen und war zu sehr mit dem Staat verknüpft

⁴⁵ Peter-Georg Albrecht, *Distanzierte Nähe: Caritas-Sozialarbeit, Kirchengemeinden und Gemeinwesen in Ostdeutschland*, Wiesbaden 2006.

⁴⁶ Frank Richter, *Neue Wege zurück zu den Menschen*, in: Michael Birkner (Hg.), *Quo Vadis? Die Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Leipzig 1997, 151.

⁴⁷ Ebd., 150.

⁴⁸ Eva Maria Nowy, *Dialogisch leben und dialogisch verkündigen*, in: Michael Birkner (Hg.), *Quo Vadis? Die Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Leipzig 1997, 139–147.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Peter-Georg Albrecht, *Professionalisierung durch Milieuaktivierung und Sozialraumorientierung? Caritas-Sozialarbeit in der Entwicklung*, Wiesbaden 2008.

bzw. am Markt orientiert. Die Gemeinwesen Aufgabe der Kirche und somit der Pfarreien bestand ihrer Meinung nach vor allem darin, bewahrend zu sein. Nur selten half ihnen ihres Erachtens ein Caritasdienst dabei. Die moderne Welt wurde als so schlecht empfunden, dass Enthaltbarkeit gegenüber dem Gemeinwesen näher lag – war vieles, was „draußen“ passierte, auch noch so anziehend. Wie man Kontakte ins Gemeinwesen prinzipiell mied, wurde auch kein ökumenisches Miteinander gesucht. Man war lieber in seiner Pfarrei unter sich.

Andererseits gab es diejenigen, die gerade in den 1990er-Jahren kirchgemeindliche Gemeinwesenbezüge aufbauen wollten und den Caritasverband dafür als hilfreich ansahen. Kirche hatte ihres Erachtens nur dann ein Berechtigungs dasein, wenn sie sich im Gemeinwesen engagiert. Da der Caritasverband für sie als Ausprägung von Kirche galt, wurden Kooperationen zwischen Pfarreien und Caritasdiensten eingefordert. Eine gute Gemeinwesenwirkung war für Pfarreimitarbeiter:innen, die diese Haltung vertraten, dann erreicht, wenn sich Kirche beteiligte und ihre bisherige Nische verließ. Allerdings galt es, sich dabei nicht dem Diktat des Staates und dem allgemeinen Ökonomisierungstrend zu unterwerfen, wie es der Caritasverband hin und wieder tat und dabei vieles an kirchlichem Selbstverständnis aufgab. Gemeinwesenbezüge wurden angestrebt, auch wenn in Kauf genommen werden musste, dass dies bei manchen Zeitgenossen, die mit Kirche „nichts am Hut haben wollten“, auf Missfallen stieß. Beziehungen zu Außenstehenden wurden gesucht und aufgebaut. Dafür waren Kooperationspartner wie der Caritasverband, aber auch ökumenische Partner, bedeutsam und attraktiv.

In der kritisch-kirchlichen Selbstreflexion der 1990er-Jahre wurde in den ostdeutschen Diözesen immer wieder thematisiert, dass die Erstgenannten – die Gemeinwesendistanzierten – in der Mehrheit waren und die Kirche besonders „auf die kleine Zahl derer, die regelmäßig kommen, fixiert“ war:⁵¹ „Viele schauen skeptisch oder ängstlich in die Zukunft, können sich diese nicht vorstellen oder befürchten nur negative Entwicklungen. Manche trauern einer ‚guten alten Zeit‘ mit vollen Kirchen und großen Gemeindegruppen wie in den 1950er und 1960er Jahren nach. Andere wünschen sich besonders die enge persönliche Verbundenheit, die gegen den Druck des DDR-Regimes entstand. Wieder andere ignorieren einfach die heutige Wirklichkeit“,⁵² wurde festgestellt.⁵³ Hinzu kam, dass Pfarreien den Caritasverband dazu nutzten, „soziale Verantwortung (...) zu delegieren.“⁵⁴

⁵¹ Bistum Magdeburg – Annette Schleinzer – Raimund Sternal (Hg.), Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen. Dokumentation des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg, Leipzig 2001, 34.

⁵² Ebd., 33.

⁵³ Diese zweigeteilte Mentalitätssituation darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Christ:innen mit nostalgischer Diaspora-Nischen-Kultur-Neigung in den 1990er-Jahren möglicherweise zwar in der Mehrheit, aber nicht unbedingt meinungsbildend waren. In den Pfarreien zeigte sich entgegen der negativen Grundstimmung in ostdeutschen Nachbarschaften („Nirgendwo

3 Zur Verortung ostdeutscher Caritas-Sozialarbeiter:innen heute

Der Deutsche Caritasverband mit seinen fast 700.000 Beschäftigten ist einer der größten Arbeitgeber der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland.⁵⁵ War das soziale Engagement der konfessionellen Wohlfahrtsvereine im 19. Jahrhundert noch zersplittert,⁵⁶ ergab sich für den Caritasverband mit dem Zusammenschluss 1897 und vor allem durch die subsidiäre Sozialgesetzgebung die Möglichkeit, „mit dem Rückenwind des ‚Wirtschaftswunders‘ der Nachkriegszeit eine gewaltige Expansion“ zu erreichen.⁵⁷ Der Caritasverband wurde zu einem der fünf Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege, der seine Chancen, die das sozialstaatliche System bot, „weidlich“⁵⁸ genutzt hat.⁵⁹ Allerdings ging mit der Expansion des Verbandes das eigenständige Profil christlich-sozialen Engagements teilweise verloren. Dies hat damit zu tun, dass viele Leistungen mittlerweile staatlich eingefordert und finanziert werden. Dies hat weiterhin damit zu tun, dass der Caritasverband auf einem Wohlfahrtsmarkt agieren muss. Grund hierfür ist auch, dass der Verband – aufgrund der Forderungen der Sozialgesetzgebung – die Nische selbstbezogener Milieuvorsorge weit hinter sich gelassen hat und für alle Hilfsbedürftigen offen ist. Vor allem aber ist der Profilverlust dem Umstand geschuldet, dass die Expansion vonseiten der Kirche weder personell noch professionell adäquat begleitet werden konnte: Das spezifisch Christliche des Caritasverbandes wurde weder von der Theologie ausreichend reflektiert, noch konnten Pfarreien der Auskopplung der Caritasdienste aus ihren Strukturen Einhalt gebieten.⁶⁰ Innerhalb der Kirche wird deshalb unter dem Begriff der Propriumsdebatte immer

blühende Landschaften!“) vor allem Dankbarkeit für die gewonnenen Freiheiten (die man auch nutzen wollte). Dagegen war bei kirchlichen Amtsträgern wahrzunehmen, dass sie sich vermehrt den inneren Werten von Kirche und den Gottesdiensten zuwandten und der „guten alten Zeit“ nachtrauerten. Vgl. Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 26).

⁵⁴ Bistum Magdeburg u. a., Um Gottes und der Menschen willen (s. Anm. 51) 83.

⁵⁵ Vgl. <https://www.caritas.de/diecaritas/deutscher Caritasverband/> (Stand: 30.3.2022).

⁵⁶ Aktuell hierzu instruktiv und detailliert, wenn auch regional eingegrenzt: Klaus Reimer, Von der katholischen Armenfürsorge zum Unternehmen Nächstenliebe: Geschichte des Caritasverbandes, Frankfurt a. M./ Göttingen 2019.

⁵⁷ Markus Lehner, Konkretion: Diakonie-Institutionen, in: Herbert Haslinger (Hg.), Praktische Theologie. Durchführungen, Mainz 2000.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ „Seit dem zweiten Weltkrieg gibt es einen ungebrochenen Trend zu immer mehr sozialen Dienstleistungen. Dieser hat den beiden kirchlichen Wohlfahrtsverbänden als hiezulande größten Anbietern dieser Güter in den letzten beiden Jahrzehnten ein erstaunliches Größenwachstum beschert“ – auch in Ostdeutschland. Vgl. Bernhard Emunds, Dienstleistungswirtschaft gestalten. Die Caritas als politischer Akteur, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 48.

⁶⁰ Vgl. Michael N. Ebertz, Caritas im gesellschaftlichen Wandel – Expansion in die Krise? in: Michael Lehner – Wilhelm Zauner (Hg.), Grundkurs Caritas, Linz 1993, 83–114; Michael N. Ebertz, Dampf im fünften Sektor. Die Herausforderung der Caritas zwischen Staat und Markt, persönlichem Netzwerk und Kirche, in: Hellmut Puschmann (Hg.), Not sehen und handeln. Caritas. Aufgaben – Herausforderungen – Perspektiven, Freiburg i.Br. 1996, 35–49.

wieder über den Stellenwert des Caritasverbandes und seine Bezüge zur Kirche und den Pfarreien gestritten. Zusätzlich zu den „weltlichen“ gesellschaftlichen Bezügen des Caritasverbandes zwischen Markt, Staat und Selbsthilfe werden aktuell die kirchlichen Bezüge wieder Thema. Der Caritasverband benötigt, so viele Autor:innen, eine Neuvernetzung mit der Kirche, einen festen Bezug zur Kirche.⁶¹ Caritasarbeit liege „im Schnittfeld von Gesellschaft und Kirche“⁶². Sie ist *zwischen* Markt, Staat, Selbsthilfesektor *und* Kirche positioniert. Viele Theolog:innen lehnen allerdings eine solche Sichtweise, die Caritasarbeit und Kirche allzu sehr unterscheidet, ab. Sie halten Caritasdienste für einen „ebenso legitimen Vollzug kirchlichen Lebens“ wie beispielsweise „eine Pfarrei“.⁶³

Aufgrund der verschiedenen Institutionalisierungen wird im Folgenden auch von der Unterschiedlichkeit von Pfarreien und Caritasdiensten ausgegangen. Pfarreien und Caritasdienste werden als *zwei* Ausprägungsformen kirchlichen Lebens betrachtet. Im Gegensatz zur *relativen Autonomie* von Kirche und Pfarreien ist der Caritasverband stark in gesellschaftliche Zwänge eingebunden: Caritasverband und Caritasdienste sind – *intermediäre* – Markt-Unternehmer, Staatsbedienstete, dem informellen bzw. Selbsthilfesektor verpflichtete und kirchlich agierende Akteure.⁶⁴ Pfarreimitarbeiter:innen haben unterschiedliche Einstellungen zum Gemeinwesen und zum Caritasverband. Aber auch Caritasmitarbeiter:innen sind nicht einfach kirchlich. Sie zeigen sich geradezu ‚verfangen‘ in ihren vielfältigen Bezügen:

Einerseits, so ist zu sehen, sind da diejenigen, die sehr gemeinwesenbezogen agieren, aber entkirchlicht und in ihren ‚weltlichen‘ Bezügen aufgegangen sind.⁶⁵ Sie tun ihre Arbeit ohne Kontakt zu Kirche und Pfarreien, weil sie Pfarreien für geschlossene Gemeinschaften mit entsprechender ‚Vereinsmeierei‘ halten, in denen freiwillig Engagierte irgendetwas tun, sich jedoch nicht für Soziale Arbeit und wirklich bedürftige Klient:innen interessieren.⁶⁶ Pfarreimitglieder sind aus Sicht der Caritasmitarbeiter:

⁶¹ Der Caritasverband ist noch stärker intermediär als andere Verbände, wenn man die Kirche nicht, wie es in der Debatte um den „Nonprofit-Sektor“ häufig geschieht, als Ausdruck bzw. Summe informeller Netze oder als bürgerschaftliche Nonprofit-Organisation ansehen will. Vgl. Annette Zimmer – Eckhard Priller – Helmut K. Anheier, Der Nonprofit-Sektor in den neuen Bundesländern. Kontinuität, Neuanfang oder Kopie?, in: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen 20 (1997) 1, 58–76. Allerdings kann die Kirche auch kaum unter Selbsthilfe subsumiert werden, denn sie ist anders. Vgl. hierzu Joachim Wanke, Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen, Leipzig 2001, 90.

⁶² Heinrich Pompey – Paul-Stefan Roß, Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz 1998, 61–62.

⁶³ Lehner, Konkretion (s. Anm. 57).

⁶⁴ Caritas (Hg.), Satzung des Deutschen Caritasverbandes e.V. Zuletzt geändert am 16.10.2018, Freiburg i. Br. 2018, Präambel.

⁶⁵ Vgl. Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 26).

⁶⁶ Andere Erfahrungen können – trotz dieser Grunderfahrung von Sozialarbeiter:innen – in Ostdeutschland natürlich punktuell auch gemacht werden. Vgl. Liane Nörenberg – Monika

ter:innen zwar zu Gottesdiensten beisammen und geben ihren Glauben weiter, caritativ und vor allem gemeinwesenbezogen handeln sie jedoch nicht. Solcherart denkende Caritasmitarbeiter:innen stellen in den Caritasdiensten, in denen sie aktiv sind, keine Pfarreibezüge her. Ihre Tätigkeit ist als Sozialarbeit zu charakterisieren, als Caritas, die sich der Herstellung von Gottesbezügen (z. B. durch Gottesdienste) und einer Verkündigung vollständig enthält.⁶⁷ Sie sind gemeinwesenwirksam ausschließlich kraft ihres eigenen Engagements, Freiwillige gehen ihnen dabei nicht zur Hand.⁶⁸ Insofern ist es ihnen auch eine Zusatzarbeit, ja eine Last, sehen sie sich ‚genötigt‘, kirchlich zu handeln und auftreten zu müssen. Pfarreien sind ihres Erachtens nicht am Gemeinwesen, an Öffentlichkeit bzw. Öffnung interessiert und wollen – wie schon gesagt – lieber in ihrer Nische verbleiben. Eine Annäherung erfolgt nicht, da man genug mit der eigenen Arbeit und seinen Klienten zu tun hat. Pfarreien und Caritasdienste sind aus Sicht dieser Caritasmitarbeiter:innen nicht gut zusammenzubringen.

Andererseits gibt es diejenigen, die sehr gemeinwesenbezogen sind, aber der Situation des Caritasverbandes im Sozialstaats- bzw. Wohlfahrtsmarktarrangement kritisch gegenüberstehen und an einer neuen christlichen Werteverankerung der eigenen Arbeit interessiert sind.⁶⁹ Sie bemühen sich um Kooperationen mit der Kirche und Pfarreien, da sie hierin den vorrangigen Partner von Caritas sehen. Grund dafür ist auch, dass sie Pfarreien für *bedeutende* Glieder ihres Gemeinwesens halten, die durch gemeinwesenbezogene gemeindliche Caritas nicht nur helfend und unterstützend (diakonia), sondern auch verkündigend (martyria) und letztlich Gottesbezüge herstellend, d.h. gottesdienstlich (leiturgia) handeln können. Solcherart denkende Caritas-Sozialarbeiter:innen haben für ihre Caritasdienste im Blick, dass sie nicht nur caritativ, sondern auch gottesdienstlich und verkündigend sind. Sie sehen ihre Gemeinwesenwirksamkeit gerade darin begründet, *zusammen* mit Pfarreien im Gemeinwesen aktiv zu sein und professionelle Sozialarbeit von Caritasdiensten und Freiwilligenengage-

Schwenke – Christian Laas, Orientierungshilfe für die Flüchtlingssozialarbeit: „Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35). Magdeburg 2017, 14–15.

⁶⁷ Kirchliches Sein und Handeln verwirklicht sich durch die Grundvollzüge *Gottesdienst – dem Herstellen von Gottesbezügen* z. B. im Gebet und in Gottesdiensten, im seelsorglichen Gespräch und in der Feier der Liturgie (leiturgia), *Verkündigung*, die authentische Repräsentation, Deutung und Vermittlung von Gottes Da-Sein (martyria) und *Caritas* (auch Diakonie bzw. diakonia), die Nachfolge Jesu im umfassenden Einsatz für das Leben, vor allem durch caritatives solidarisches Engagement für die Schwachen und Ausgegrenzten. Vgl. Kilian Stark, Keine halben Sachen – aufs Ganze gehen! Für ein gelingendes Miteinander von Caritas und Pastoral: Eine Studie zur Vernetzung von Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen. Würzburg 2020, 33, 42–75; Bistum Magdeburg u.a., Um Gottes und der Menschen willen (s. Anm. 51), 35; Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz 1997, 36ff.

⁶⁸ Freiwilligenengagement gab es in der Kirche und im Caritasverband auch vor der Wende (Caritas-helfergruppen in den Pfarreien, Helfergruppen für Behindertenfreizeiten, Feriendiakonate in Altenpflegeheimen). Vgl. Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 26).

⁶⁹ Vgl. Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 26).

ment zusammen wirken zu lassen. Insofern ist es ihnen eine Selbstverständlichkeit und ein integraler Bestandteil ihrer Arbeit, mit Pfarreien zu kooperieren. Die so Denkenden arbeiten gern an der „Integration der Ihren“. Die Kirche einzubeziehen und selbst Kirche zu sein, ist ihnen wichtig. Annäherungen müssen ihres Erachtens erfolgen, weil nur eine Verbesserung der *inneren* Beziehungen von Kirche und Caritasverband letztlich auch zu verbesserter Gemeinwesenarbeit führt. Pfarreien und Caritasdienste haben vor Ort die gleichen gesellschaftlichen Probleme zu bewältigen. Sie benötigen eine starke Partnerschaft, sind immer wieder zur Bündelung ihrer Kräfte aufgerufen.

Vieles spricht dafür, dass die Erstgenannten dominieren: Der in den letzten Jahrzehnten stattfindende „Prozess der institutionellen und personellen Expansion der Caritas konnte von der Kirche nicht genutzt werden, um das Interesse für ihren Verkündigungs- und Seelsorgeauftrag zu erweitern. Vielmehr ist eine Entwicklung zu beobachten, bei der Entkirchlichung und Expansion sozialer Dienstleistungen zum ursprünglichen kirchlichen Auftrag in wachsender Spannung stehen“, stellte bereits die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zur Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements fest.⁷⁰ Der Caritasverband wird auch weiterhin „immer stärker aus dem religiösen Kernbereich geistlichen Lebens und aus der Seelsorge ausgegliedert sowie als verbandliche ‚Zweitstruktur‘ kirchlicher Tätigkeit institutionalisiert“.⁷¹

4 Zusammenfassung

Für die Entwicklung des Caritasverbandes in Ostdeutschland, auch im Verhältnis zur Kirche, gilt – wie auch im Westen – die Einführung der Pflegeversicherung am 1.1.1995 als einschneidende sozialrechtliche Zäsur, die aus der korporatistischen Sozialstaatlichkeit heraus in die Wohlfahrtsmarktlichkeit führte.

Zwar war bis dahin auch die Verknüpfung des Caritasverbandes als Leistungserbringer mit dem Staat als Leistungsträger immer wieder problematisch, aber die nun neue Situation, als Partner in der stationären und ambulanten Alten- sowie der ambulanten Krankenpflege Versicherungsunternehmen zu haben, begründete grundsätzliche neue Orientierungen und Transformationsanforderungen. Leitende Mitarbeiter:innen des

⁷⁰ Deutscher Bundestag/Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ (Hg.), Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Bericht, Opladen 2002, 179.

⁷¹ Ebd. Ergänzend ist zu sagen: Zu dieser Ausgliederung trägt auch die – stets vorhandene – verbandsinterne Ausdifferenzierung in verschiedene Organisationen bei. So ist bspw. auch im Malteser Hilfsdienst und seinen – primär säkularen – Dienstleistungen die Frage der „christlichen Profilbildung“ eine entscheidende: Georg von Lengerke, Christliche Profilbildung bei Einrichtungen und Mitarbeitenden am Beispiel des Malteser Hilfsdienstes, in: Peter Schallenberg – Giampietro Dal Toso (Hg.), Der Mensch im Mittelpunkt: Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik, Paderborn 2016, 103–112.

Verbandes beklagten in Bezug auf die damalige Situation: „Da es kein vernünftiges Ausstiegsszenario für Caritas und die Kirche aus dem Bereich Pflege gab, hat sich der Caritasverband notgedrungen weiter von seinen Wurzeln und damit von der Kirche entfernt und ist so auch in die Kommerzialisierungsspirale der sozialen Arbeit hineingeraten“.⁷² „Das heißt, dass die Erfüllung staatlicher Vorgaben (wie bei der Schuldnerberatung, Schwangerschaftskonfliktberatung, u. v. a. m.) nicht die entscheidende Ursache für den christlich-sozialen Profilverlust des Caritasverbandes ist; ja im Gegenteil, dass in diesen Bereichen noch am ehesten das spezifisch christliche in der Caritasarbeit deutlich wird.“⁷³

Die Übernahme von Diensten in der Pflege und die damit im Caritasverband Ost wie auch in anderen Verbänden erfolgende Expansion, die im Sinne ihrer Verbandsidentität personell und inhaltlich nicht von der Kirche adäquat begleitet werden konnte, fand wesentlich im Bereich der Alten- und Krankenpflege statt, also in den Bereichen, in denen Versicherungsunternehmen das Sagen haben und die Kommerzialisierung und Ökonomisierung immer weiter voranschreitet.

Im Bereich der stationären Altenpflege wuchs der Anteil der privatwirtschaftlich zu erbringenden Dienstleistungen auf deutlich über fünfzig Prozent, im Bereich der ambulanten Krankenpflege gibt es in manchen Regionen schon über siebzig Prozent privatwirtschaftlich erbrachte Dienstleistungen.⁷⁴ Durch diese Verschiebung der Leistungserbringerverhältnisse von Wohlfahrtsverbänden zu privatwirtschaftlichen Dienstleistern, vor allem aber auch der Bewirtschaftungsverhältnisse innerhalb der Verbände ergibt sich auch, dass sich die Verhaltensweisen immer mehr an die Spielregeln der Profitorientierung der Privatwirtschaft anpassen,⁷⁵ ebenso wie die Strukturen (wie bspw. das Verhältnis von Fachkräften zu Hilfskräften in den Sozialstationen bzw. ambulanten Pflegediensten deutlich offenbart).

Mittlerweile sieht sich der Caritasverband im Spannungsfeld von Dienstleistungsunternehmen, Wohlfahrtsverband und Teil von Kirche immer stärkeren Innovationsherausforderungen⁷⁶ gegenüber. Diese Spannung auszuhalten und konstruktiv in die Identitäts- und Profilentwicklung einzubeziehen, ist allerdings Aufgabe einer professi-

⁷² Albrecht, Soziale Arbeit in Ostdeutschland (s. Anm. 26).

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ähnlicher versicherungsfinanzierter Wettbewerbsfähigkeit sind mittlerweile auch die kirchlich-caritativen Krankenhäuser ausgesetzt, die sich dementsprechend im Inneren wie in der Außendarstellung um ihr „christliches Menschenbild“ sorgen. Joachim Wanke, Kirchliche Medizineinrichtungen im Wettbewerb. Kann man mit dem christlichen Menschenbild punkten, in: Michael Fischer (Hg.), Identität und Management: Christliche Bindung caritativer Einrichtungen, Rheinbach 2017, 13–35.

⁷⁵ Kathrin Zumkley, Zwischen Barmherzigkeit und Dienstleistung. Eine theologisch-tugendethische Perspektive für die Pflege, Berlin 2020, 283–295.

⁷⁶ Johannes Eurich – Markus Glatz-Schmallegger (Hg.), Soziale Dienste entwickeln: Innovative Ansätze in Diakonie und Caritas, Leipzig 2019.

onellen Verbandsleitung. Die mit der Spannung einhergehende Verfängenheit der Mitarbeiter:innen in den vielfältigen Bezügen des Verbandes sollte von dieser austariert werden. Es ist Aufgabe einer guten Personalführung, je nach Tätigkeitsbereich eine ausreichende Klarheit über den Grad der Teilhabe am kirchlichen Sendungsauftrag, der Gemeinwesenorientierung oder der Marktnähe herbeizuführen – und entsprechende Prozesse anzustoßen.⁷⁷ Die Anforderungen an eine Pflegehilfskraft in einer Sozialstation (bzw. in einem ambulanten Pflegedienst) und an eine:n Sozialarbeiter:in in der Suchtberatung unterscheiden sich umfänglich, auch wenn beide Beschäftigte im kirchlichen Dienst sind.

Insgesamt ist und bleibt die „religiöse Pluralisierung“ des Umfelds und des Inneren eine „Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände“ – auch und gerade in Ostdeutschland.⁷⁸ Sie fordert nicht nur von der katholischen Kirche und ihrer Wohlfahrtspflege eine „interkulturelle Öffnung“,⁷⁹ ein Umdenken bei der Personalrekrutierung⁸⁰ und -führung in der „Multioptionsgesellschaft“ mit ihren „schwindenden Gewissheiten und wachsenden Optionen“,⁸¹ damit sie in ihrem zumindest identitär „instabilen Wohlfahrtsmix“⁸² in Ostdeutschland (wie auch mittlerweile in Westdeutschland) weiterbestehen kann. Es bleibt jenseits der Identitätsfragen für die Caritas und die Kirche notwendig, weiterhin in den Einrichtungen und Organisationseinheiten ethisch zu entscheiden⁸³ und in der Zivilgesellschaft kommunizieren zu können, sei es „argumentativ, einladend, ratend, advokatorisch, monitorent, moderierend, medierend, narrativ, seelsorglich“.⁸⁴ Das Argument, durch konfessionelle Milieubindung zivilgesellschaftlich vorsorgender zu sein bzw. sein zu können,⁸⁵ greift im Blick auf die Mobilisierungsfähigkeiten der anderen Verbände und anderer nichtverbandlicher Akteure immer weniger.

⁷⁷ Joachim Reber, *Christlich-spiritueller Unternehmensprofil: Prozesse in Caritas, Diakonie und verfasster Kirche fördern*, Stuttgart 2018.

⁷⁸ Traugott Jähnichen – Alexander-Kenneth Nagel – Katrin Schneiders (Hg.), *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Stuttgart 2016.

⁷⁹ Ebd., 65–110.

⁸⁰ Katrin Schneiders, *Personalrekrutierung in Zeiten religiöser Pluralisierung*, in: Jähnichen u. a., *Religiöse Pluralisierung* (s. Anm. 78), 132–150.

⁸¹ Hendrik Höver, *Wirksam entscheiden: Handbuch für Führungskräfte in der Sozialwirtschaft*, Stuttgart 2018, 23–50.

⁸² Rolf G. Heinze, *Vom geordneten Wohlfahrtskorporatismus zum instabilen Wohlfahrtsmix*, in: Jähnichen u. a., *Religiöse Pluralisierung* (s. Anm. 78), 30–45.

⁸³ Georg Beule, *Ethisch entscheiden: Leitfaden zur Einzelreflexion und für Konferenzen: Ethik im Management christlicher Organisationen*, Freiburg i. Br. 2016.

⁸⁴ Dieter Witschen, *Ethische Kommunikation: Zivilgesellschaft – Kirche – Sozialethik*, Paderborn 2016, 51–115.

⁸⁵ Wolfgang Schroeder, *Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch: Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik?*, Wiesbaden 2017.

Die Caritas heute hat es mit „Verflüssigungen“ zu tun: „Große Einrichtungen haben sich dezentralisiert. Aus Heimen wurden Wohngruppen. Professionalität dokumentiert sich nicht mehr nur in exklusivem Expertentum, sondern in multiprofessionellen Teams, Vernetzung und dem Einbezug lebensweltlicher Ressourcen.“⁸⁶ Aber auch „die Begriffe von Caritas und Gemeinde haben sich weitgehend verflüssigt. Vorbei sind die Zeiten, in denen alles christliche und diakonische Engagement durch das Nadelöhr pfarrgemeindlicher Anbindung gehen musste“. Denn „aus der kompakten Gemeinde (Pfarrfamilie) ist ein Netzwerk vieler pastoraler Orte geworden“. Eine „Wende von der Orthodoxie hin zur Orthopraxis“ ist deutlich zu erkennen. Es gibt eindeutig wahrnehmbare „Transformationen“ „im Verhältnis von Seelsorge und den Sozialunternehmen der Caritas“.⁸⁷

5 Perspektiven

Die Organisation der Caritas wird sich auch in Zukunft immer wieder neuen Aufgaben stellen und die innerverbandlichen Interessen der ihr zugehörigen Verbände ausbalancieren müssen, wie bspw. die große Herausforderung“ des imageschädigenden Scheiterns der Einführung eines Flächentarifvertrags in der Altenpflege im Jahr 2021 zeigt – Herausforderungen, die es bereits zur Gründerzeit des Bundesverbandes Anfang des 20. Jahrhunderts gab.⁸⁸

Das Profil der „nicht mehr subsidiär[en], sondern – für freigemeinnützige und privatgewinnorientierte Anbieter gleichermaßen – nach dem Prinzip von kostengünstigsten Angeboten und preisbewusster Nachfrage, bei der vor allem der Staat als Kostenträger selbst die Qualitätsstandards definiert, die alle zu erfüllen haben“ „bedroht“ die Caritasarbeit „massiv“.⁸⁹ Der dadurch entstehende „enorme Homogenisierungs- wie auch Ökonomisierungsdruck“⁹⁰ wird zukünftig nicht schwächer. Neben diesen steht auch „das Wunsch- und Wahlrecht auf dem Spiel“, nach dem „jede Person ein Angebot wahrnehmen kann ..., das ihrer Weltanschauung oder religiösen Bindung nahekommt“, weil sie einen Sensus wie auch einen Bedarf an „religionssensiblen Dienstleistungen“ hat.⁹¹

⁸⁶ Michael Schüßler – Dara Straub, Seelsorgliche Ressourcen. Profis versus gemeindliches Ehrenamt? in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 27–29.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Andreas Henkelmann, Gründerzeit. So entstand der Deutsche Caritasverband, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 37–39.

⁸⁹ Andreas Lob-Hüdepohl, Religiös in säkularem Gewand? Anmerkung zur kirchlichen Caritas im bundesdeutschen Sozialstaat, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 46

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., 46

Wie in den letzten Jahren „Effizienzreserven zu heben oder durch Prekarisierung die Arbeitskosten pro Stunde zu senken“⁹² kann keine Lösung sein, die fortgeschrieben werden sollte. Neben ihrem „advokatorischen Mandat für die Benachteiligten und der unternehmerischen Interessenvertretung“ – ihren „zwei Stimmen“ in die Gesellschaft hinein⁹³ – muss sich die Caritas um ihre Mitarbeiter:innen sorgen und darf nicht immer wieder in interne Gerechtigkeits- wie auch „Reputationsdesaster“ wie bei der Ablehnung der Allgemeinverbindlichkeitserklärung des Tarifvertrags Pflege im Jahr 2021 „stolpern“.⁹⁴

Zwar „zahlt die Caritas, alles in allem betrachtet – ganz entgegen des schlechten Images, das sie diesbezüglich hat – im Vergleich der Bandbreite der Vergütungen im Sozialbereich gut“.⁹⁵ Das hilft ihr in der heutigen Zeit eines wachsenden Fachkräftemangels. Zukünftig stärker bearbeitet und wenigstens zu Teillösungen kommen muss allerdings auch die Frage, „wie weltliches und kirchliches Arbeitsrecht aufeinander abgestimmt werden können, um zu fairen, allgemeinverbindlichen Vergütungsstandards zu kommen, die alle Unternehmen im Sozialbereich binden und zugleich die Arbeitgeber- und Mitarbeitervertretungen beider Systeme gleichberechtigt einbeziehen“.⁹⁶

Denn auch der tarifliche „Dritte Weg“ der Caritas, der tatsächlich „gute Löhne und betriebliche Altersvorsorge“ gewährleistet und der eher Schlichtungsverfahren als Streiks kennt, entwickelt sich weiter.⁹⁷ In diesem eigenen Arbeitsrecht wurde mittlerweile die sachgrundlose Befristung, die nach geltendem staatlichem Recht zwei Jahre lang möglich ist, u. a. für die Caritas auf 14 Monate verkürzt.⁹⁸ Diese Wege müssen zukünftig ebenso weitergegangen werden wie die Wege der Einschränkung von Leiharbeit, der Prüfung, ob „Religionszugehörigkeit eines Mitarbeiters oder einer Mitarbeiterin für die Erfüllung des Sendungsauftrags erforderlich oder entbehrlich“⁹⁹ ist – bei Aufrechterhaltung der hohen Mitarbeitervertretungsdichte.¹⁰⁰

Zu fragen ist und bleibt für die Caritas – vielleicht anders als andere Wohlfahrtsverbände – stets etwas „dreifach Verantwortliches“: „Wie der eigentliche Auftrag lautet und mit welcher Eingriffstiefe wo und in welchen Vollzügen“ im Sinne der biblischen

⁹² Bernhard Emunds, Dienstleistungswirtschaft gestalten. Die Caritas als politischer Akteur, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 48–50.

⁹³ Ebd., 50.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Georg Cremer, Vom Korporatismus zu mehr Wettbewerb. Glaubwürdig unternehmerisch handeln als Auftrag der Caritas, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 56.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Uta Losem, Viel besser als sein Ruf. Zur aktuellen Debatte über das kirchliche Arbeitsrecht, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 25.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. 26.

¹⁰⁰ Ebd.

Grundlagen in der Gesellschaft gehandelt wird und wie dadurch auch die Kirche caritativ geprägt wird.¹⁰¹ Denn die Caritas, so sehen es die Theolog:innen, „gerät in eine Schiefelage“, wenn sie den „Kontakt zum [...] Ursprung verliert und sich auf die alleinige Seite professioneller, sozialtechnischer Dienstleistung zurückzieht“. Denn „Solidarität ohne [biblische; P.-G. A.] Barmherzigkeit ist und braucht keine Caritas“.¹⁰² Caritatives, im Griechischen: diakonisches Handeln, ist in seiner Gänze auf das Bild des „eschatologischen Gastmahls“ bezogen, in dem Jesus fragt, „wer größer ist: Der bei Tisch sitzt oder der bedient? Ist es nicht der, der bei Tisch sitzt? Ich aber bin unter euch wie der, der bedient“.¹⁰³

Zukünftige Forschungs- und Diskursaufgaben bezüglich der Caritassozialarbeit – nicht nur in Ostdeutschland – liegen auf der Hand:

Spannend ist es, zukünftig die Identitäts- und Profil-Fragen sowie Transformationsbedarfe aus der Sicht verschiedener Perspektiven und Akteur:innen, aber auch aus Sicht verschiedener Leitungskräfte und – wie in Ansätzen bereits geschehen¹⁰⁴ – verschiedener Mitarbeiter:innen zu erforschen, zu analysieren und zu diskutieren.

Die aus der Sicht der Leitungen und der Mitarbeiter:innenschaft organisatorischen wie auch individuellen Loyalitätsaspekte,¹⁰⁵ die gefordert werden können bzw. einzubringen sind, bedürfen, auch jenseits der europäischen Grundsatzurteile dazu¹⁰⁶, immer wieder detaillierter vergleichender Forschungsarbeiten.¹⁰⁷

Diese Untersuchungen müssen aber auch die Frage des Einbezugs von freiwillig Engagierten sowie den Milieubezug der Caritas (wie auch Diakonie), d.h. ihre Beziehung zu Pfarreien und zur institutionalisierten Kirche (und ihrem Selbstverwaltungs- und insofern Aufsichts- und Weisungsrecht),¹⁰⁸ beachten, weil vielleicht nur so „ein gelingen-

¹⁰¹ Elmar Nass – Alfred Etheber, „Solidarität und Barmherzigkeit. Zukunft der Caritas – Zukunft der Kirche, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 53.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Klaus Kießling, Tischdiener oder Botschafter? Zur Mission Ständiger Diakone, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 1) 31.

¹⁰⁴ Thorsten Arens, Christliches Profil und muslimisches Personal. Katholische und muslimische Ärzte in Caritas-Krankenhäusern, Stuttgart 2018.

¹⁰⁵ Hermann Reichold (Hg.), Welche Loyalität dürfen kirchliche Einrichtungen fordern? Auf der Suche nach Eckpfeilern der Identität von Caritas und Diakonie, Münster 2018.

¹⁰⁶ EuGH 14.3.2017 u.a. in Bezug auf BAG 24.9.2014, und EuGH 17.4.2018.

¹⁰⁷ Brandt hat als Ausgangspunkt für solche Forschungen aus rechtlicher Perspektive hervorragend dargelegt, welche Prämissen und Perspektiven das caritative und das kirchliche Arbeitsrecht prägen bzw. weiterhin prägen könnten. Vgl. Julia Brandt, Der Dritte Weg in der Retrospektive. Entstehung und Entwicklung des kollektiven Arbeitsrechts in verfasster katholischer Kirche und Caritas, Freiburg i.Br. 2021.

¹⁰⁸ Gernot Sydow, Die Verfassung der Caritas: Perspektiven für den Rechtsrahmen diakonischen Handelns der katholischen Kirche, Berlin 2020.

des Miteinander möglich ist“ und „keine halben Sachen“ gemacht, sondern „aufs Ganze gegangen“ wird.¹⁰⁹

Die hier dargestellten Milieu- und Institutionenbezüge gibt es bei anderen Wohlfahrtsverbänden nicht und müssen dort dementsprechend nicht beachtet werden. Umso wichtiger ist, aus den Forschungen über konfessionelle Wohlfahrtsverbände immer auch die – bei den anderen Verbänden einzige – Frage nach der Profilierung, Unterstützung und Gewinnung von freiwillig engagierten Einzelpersonen abzuleiten.¹¹⁰

Verschiedene Formen des Umgangs mit Vielfalt müssen dabei geübt wie auch beforscht, analysiert und diskutiert werden¹¹¹, genauso wie die Bewahrung der Grundwerte bzw. des Propriums der Caritas.¹¹²

Dr. Peter-Georg Albrecht
Hochschule Magdeburg-Stendal
Breitscheidstraße 2
39114 Magdeburg
peter-georg.albrecht(at)h2(dot)de
<https://www.researchgate.net/profile/Peter-Georg-Albrecht>

¹⁰⁹ Wie bspw. bei Kilian Stark, Keine halben Sachen – aufs Ganze gehen! Für ein gelingendes Miteinander von Caritas und Pastoral: Eine Studie zur Vernetzung von Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen, Würzburg 2020.

¹¹⁰ Vgl. Ulrich Böll (Hg.), Ehrenamt setzt sich ein! Sozial aktiv – politisch wirksam: Ein Handbuch für Ehrenamtliche, Freiburg i.Br.: Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V. 2021. Vgl. außerdem auch Ulrich Böll (Hg.), Mission MitMensch! Agentinnen und Agenten der Nächstenliebe. Ein Handbuch für Ehrenamtliche, Freiburg i.Br. 2020.

¹¹¹ Jolanta Voß, Ignorieren – Imitieren – Integrieren: Umgang mit Vielfalt in konfessionellen Wohlfahrtsorganisationen, Stuttgart 2021.

¹¹² Georg Beule, Ethisch entscheiden: Leitfaden zur Einzelreflexion und für Konferenzen: Ethik im Management christlicher Organisationen, Freiburg i.Br. 2016.

Perspektiven wechseln Zum Umgang mit theologischen Identitätskonstruktionen am Beispiel ausgewählter Texte von Judith Könemann

Abstract

Theolog:innen und die Theologie im Allgemeinen können nicht anders, als ihre Identität durch Grenzbeziehungen zu bestimmen: Ein theologisches Thema, ein bestimmter Ansatz oder ein Adressat:innen-Kreis wird als *Eigenes* oder *Normales* bestimmt und im *Zentrum* der Theologie bzw. der *eigenen* Denkschule verortet. Davon Verschiedenes wird als *Anderes* an die *Peripherien* verwiesen und dadurch als Gegenüber zur Konstruktion des *Eigenen* genutzt. Angesichts der Unumgänglichkeit dieses Phänomens geht dieser Beitrag der Frage nach, wie mit solchen Konstruktionen von *Zentren* und *Peripherien* verantwortlich umgegangen, wie sie aber auch dekonstruiert werden können. Zum Anlass ihres 60. Geburtstags nehmen wir ausgewählte Texte Judith Könemanns als Ausgangspunkt, um daran als einen entscheidenden Schlüssel für einen verantwortlichen Umgang mit der Konstruktion von *Zentren* und *Peripherien* einen Stil des Perspektivenwechselns herauszuarbeiten.

For theologians – and theology in general – it is inevitable to determine their identity with the help of boundaries: They establish a theological topic, a specific approach, or an audience as their *own* or as *normal* and situate them in the *center* of theology or of their particular school of thought, while defining what is different as *'other'* and relegating it to the *periphery*. This approach uses the latter as a counterpart to construct what is deemed one's *own*. Considering the inevitability of this phenomenon, this article asks how to responsibly handle these constructions of *center* and *periphery*, and how to deconstruct them. To mark Judith Könemann's 60th birthday, we chose texts by her as a means of arguing for a style of changing perspectives as a significant key in this goal.

Identitätskonstruktionen der Theologie gewahrt werden

In einer kürzlich an unserem Institut abgeschlossenen Promotion zu Konstruktionen religiöser Identität zeichnet die Autorin nach, wie die Identität von Menschen durch Selbstpositionierungen konstruiert wird:

„Identitätsbildung durch Aushandlung wird als liminales Geschehen beschrieben, als Prozess, der an und um Grenzen verortet ist. Die empirische Studie zeigt, auf welche Weise solche Grenzen gezogen werden: primär durch Unterscheidungen auf inhaltlicher und sprachlicher Ebene. Als sprachliche Mittel konnten insbesondere Komparationen und Negationen und die Begriffsfelder *ander** – *normal** [...] ausgemacht werden. Auf inhaltlicher Ebene erfolgen Grenzziehungen häufig durch positive und

negative Bewertungen [...]. Identitätskonstruktionen brauchen Grenzen und etablieren diese. So sind Identitätsbildungen selber Grenzziehungsprozesse.“¹

Um die *eigene* Identität herzustellen, ist es also unumgänglich, Grenzen zu ziehen. Das eine wird als *Eigenes* konstruiert und eingeschlossen, das andere als *anders* bestimmt und ausgeschlossen. Gerade der Ausschluss bzw. die Abgrenzung ist für Identitätskonstruktionen bedeutsam, gewinnt doch das Eingeschlossene besonders durch das, was nicht zu ihm gehört, ein Profil.

Was für Identitätsbildungen im Allgemeinen gilt, lässt sich auch im Praxisfeld der theologischen Wissenschaft, im *doing theology* beobachten: Es gibt Aushandlungen, was das *Eigene* oder das *Zentrum* der Theologie sein sollte, und die *eigenen* theologischen Ansätze gewinnen Profil durch Grenzziehungen zu *anderen* Denkschulen oder -systemen.² Zudem entsteht das Konstruieren eines *Zentrums* durch das Nicht-Thematisieren von *Anderem*. Zusammen mit Blasberg-Kuhnke macht Könemann dies im Jahre 2015 bei der Bestimmung ausstehender Aufgaben für die Pastoraltheologie deutlich: Diese umfassen nicht nur eine Beschäftigung mit dem, was *jenseits der Grenzen* des klassischen oder *normalen* Tätigkeitsbereiches pastoraler Mitarbeiter:innen liegt, wie die Notwendigkeit, Orte „außerhalb der klassischen pastoralen Felder [mithilfe einer] Hermeneutik der Erkundung“³ zu erschließen. Sie benennen auch eine Auseinandersetzung mit den „Herausforderungen, die mit kultureller und gesellschaftlicher Diversifizierung, Vielfalt und Heterogenität einhergehen“⁴, als ein Desiderat der damaligen Zeit.⁵ Sich auf gesellschaftliche Vielfalt und Heterogenität einzulassen, bedeutet schließlich, Gesellschaft auch von Erfahrungen der Menschen her zu bestimmen, die aus dem Blickfeld und damit in die Nicht-Thematisierung zu geraten drohen, weil sie implizit nicht als *Norm* bzw. *normal* – weiß, männlich, bürgerlich, christlich, gesund etc. – gelten.

¹ Maria Bebbler, ‚Dann ist das ein Teil von mir‘. Konstruktionen religiöser Identität in interkultureller christlicher Begegnung – eine qualitativ-empirische Studie, Dissertationsschrift, <https://lirias.kuleuven.be/3752939?limo=0> (Stand: 28.9.2022).

Um gerade auch die sprachliche Dimension des Konstruierens von *Zentren* und *Peripherien* deutlich zu machen und im Bewusstsein zu halten, werden in diesem Text alle Begriffe, die *Zentren* und *Peripherien* bzw. *Eigenes* und *Anderes* bezeichnen, kursiv gesetzt.

² Sich bewusst zu sein, dass immer auch Identität mitverhandelt wird, könnte auch hilfreich sein, um zu verstehen, warum oft so erbittert über „Theorien als Systeme“ gestritten wird, statt sie gelassen als „Werkzeuge“ wahrzunehmen, die freier und kreativer kombiniert werden können (Andreas Reckwitz, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: Andreas Reckwitz – Hartmut Rosa [Hg.], Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin 2021, 23–150, hier 144).

³ Martina Blasberg-Kuhnke – Judith Könemann, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015) 1, 27–33, hier 32.

⁴ Blasberg-Kuhnke – Könemann, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 3) 32.

⁵ Eine solche Auseinandersetzung lässt sich im Laufe der darauffolgenden Jahre im Bereich der Pastoraltheologie nachzeichnen. Vgl. beispielsweise das Heft „Umgang der Kirche mit Diversitäten“ der Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 2.

Doch hat man sich einmal bewusst gemacht, dass wir gar nicht anders können, als die Identität der Theologie im Allgemeinen ebenso wie die Identität unserer *eigenen* theologischen Arbeit über Grenzziehungen, das Bilden von *Zentren* und *Peripherien*, das Ausschließen von *Anderem* als *anders* oder durch dessen Nicht-Thematisierung zu konstruieren: Wie können wir dann damit umgehen? Als Nachwuchswissenschaftler:innen fragen wir: Wie können wir so Theologie treiben, dass wir uns immer wieder aus unseren *eigenen* Grenzziehungen herauslocken lassen, unser *Normal* und *Anders* hinterfragen? Wir möchten im Folgenden zeigen, dass gerade das Bemühen, Perspektiven zu wechseln, diesen theologischen Stil prägen kann. Aus Anlass ihres 60. Geburtstags fokussieren wir uns auf Texte von Judith Könemann, weil wir in ihnen diesem Stil besonders begegnen.⁶

Dazu wird in einem ersten Schritt die Logik der Konstruktion von *normal* und *anders* bzw. von *Zentren* und *Peripherien* genauer erarbeitet. Anschließend wird anhand von drei Beispielen – den Diskursen um Konfessionslosigkeit, Pluralität und Heterogenität sowie politische Religionspädagogik – der Stil des Perspektiven Wechsels erkundet. Abschließend werden aus dem Erarbeiteten einige Grundlinien skizziert.

Die Konstruktionen von *Zentren* und *Peripherien* erarbeiten

Die Rede von Identitätskonstruktionen sowie von *Zentren* und *Peripherien* der theologischen Wissenschaft hat ihren Ausgangspunkt im Bild der Theologie als eines Dispositivs, d.h. einer „heterogene[n] Gesamtheit, die potentiell alles Erdenkliche, sei es sprachlich oder nichtsprachlich, einschließt: Diskurse, Institutionen, Gebäude, Gesetze, polizeiliche Maßnahmen, philosophische Lehrsätze usw. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“⁷.

In diesem Dispositiv gibt es verschiedene Praktiken bzw. Verortungen. Zudem erscheint es zunächst so, als hätte es einen klaren *Rand*, der es ermöglicht, zwischen einem *Innen* und einem *Außen* zu unterscheiden. Selbstverständlich ist dies bereits ein vereinfachtes Bild, da es eine Vielfalt von theologischen Diskursen, je nach Disziplin, Standort, Ansatz, Person u. v. m. gibt, die alle wiederum für sich ein Netzwerk bilden, das mit den *anderen* Netzwerken an vielen Stellen verknüpft ist, aber auch wieder eine je *eigene* Identität ausbildet.

⁶ Vor dem Einstieg in das Thema ist eine kurze Selbstvergewisserung sinnvoll, schließlich vollziehen wir in diesem Text selbst, was wir untersuchen: Wir schreiben einen theologischen Text, konstruieren damit unsere theologische(n) Identität(en) und wählen als Orientierungspunkt ein Beispiel, das wir wertschätzend zu *eigen* machen wollen. Wie beschrieben, konstruieren wir damit unvermeidlich auch verschiedene vermeintliche Gegenüber oder *Andere*. Wie wir damit verantwortlich umgehen und Perspektiven wechseln können, genau das wollen wir in unseren Überlegungen reflektieren.

⁷ Giorgio Agamben, Was ist ein Dispositiv?, Zürich 2008, 9.

Beispielsweise bildet eine Person ihre theologische Identität aus; sie ist in verschiedenen Diskussionen Teil unterschiedlicher Denkschulen, Anhängerin spezifischer Ansätze u. v. m., welche wiederum durch Ein- und Ausgrenzung um ihre Identitäten ringen; sie gehört einer theologischen Disziplin an und/oder verortet sich an deren Grenzen bzw. wird dort verortet, wobei auch die Disziplin wiederum ihre Selbstpositionierung und Identität aushandelt;⁸ auch auf der Ebene dessen, was zur Theologie als Ganzer gehört und was nicht, findet sich ein solcher Aushandlungsprozess; und schließlich geschieht dies alles in einem Horizont, in dem die Gesellschaft aushandelt, welche Identität sie hat, wie sie sich positioniert und was zu ihr gehört – um nur einige, für unseren Zusammenhang besonders relevante Dispositive zu nennen.

Ein Dispositiv zeichnet aus, dass dieses „immer eine konkrete strategische Funktion [hat] und [...] immer in ein Machtverhältnis eingeschrieben [ist]. Als solches geht es aus einer Verschränkung von Macht- und Wissensverhältnissen hervor“⁹.

Für die Theologie heißt das konkret:

„Ist [ein] [...] Kanon theologischer Kernthemen [...] einmal etabliert, informiert und steuert er die weiteren Politiken theologischer Wissensproduktion, wie sie etwa in Berufungsverfahren, den Auswahlprozessen renommierter Publikationsforen und den Bestückungen von Bibliotheken greifbar werden; Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen greifen ineinander und verstärken sich wechselseitig.“¹⁰

So entsteht ein *Zentrum* mit Vorstellungen, was als ein vermeintlich typisch *innertheologisches* Thema oder eine *innertheologische* Praktik gilt und damit dem *Eigenen* zugesprochen wird, und was dagegen als vermeintlich *außertheologisch* und begründungsbedürftig angesehen wird.¹¹ Anekdotisch sei hier z. B. auf den kollegialen Rat verwiesen, den Gruber in diesem Zusammenhang schildert, sie solle in ihrer Habilita-

⁸ So setzt z. B. der Diskurs, was die Identität der Exegese ausmacht und ausmachen sollte (vgl. z. B. Martin Ebner, Die heißen Eisen anpacken. In der neutestamentlichen Exegese dominiert die Methodenreflexion, in: Herder-Korrespondenz Spezial 62 [2008] 1, 25–28), andere Vorzeichen als die Diskussionen um Ansätze, Herangehensweisen und Schwerpunktsetzungen in der Pastoraltheologie (vgl. z. B. das Heft zum Thema „Wissenschaftstheorie“ der Zeitschrift Pastoraltheologische Informationen 35 [2015] 2). Ob und wenn ja, inwiefern die einzelnen Ansätze innerhalb der Disziplinen eigenständige Paradigmen bilden, die sich durch Inkommensurabilität auszeichnen, sei hier nur als Problem genannt.

⁹ Agamben, Was ist ein Dispositiv? (s. Anm. 7) 9.

¹⁰ Judith Gruber, Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring – Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37, hier 24f.

¹¹ Bezogen auf die weiteren genannten Dispositive ließe sich ausführen, dass auch hier jeweils ein *Zentrum* mit Vorstellungen entsteht, was z. B. als vermeintlich typisch *inner-pastoraltheologisches* Thema gilt, als Thema, das dem Standort Münster oder einem bestimmten Doktorand:innenkolloquium entspricht oder was meine Theologie besonders prägt. Auf all diesen Ebenen ließen sich wiederum vielfältige Anekdoten sammeln.

tion nicht nochmals ein „Randthema“¹² wie die Interkulturelle Theologie wählen; oder auf die Erfahrung von Kolleg:innen, deren Engagement in der Wissenschaftskommunikation mit der Empfehlung kommentiert wurde: „Sie sollten aber auch mal wieder etwas richtig Wissenschaftliches machen.“¹³

Bemerkenswert ist, dass selbstverständlich auch vermeintlich *außertheologische* Themen zum Gegenstand theologischer Thematisierung werden können, selbst wenn sie in besonderer Weise begründungsbedürftig sind. Insofern gibt es „zwar ein ‚Außen‘ gegenüber dem, was vom Diskurs konstruiert wird, aber es handelt sich dabei nicht um ein absolutes ‚Außen‘, nicht um ein ontologisches Dortsein, welches die Grenzen des Diskurses hinter sich läßt oder ihnen entgegensteht“¹⁴.

Vielmehr ist dieses *Außen* Teil der diskursiven Praktiken, indem es vom *Zentrum* als Markierung bzw. Repräsentation des *Randes* genutzt wird. Es ist das *Andere*, das das *Eigene* oder *Normale* zu konstruieren hilft. Das *Zentrum* bestimmt sich mithilfe dieses *Randes* selbst als Nicht-*Rand*. Judith Butler erläutert diese Funktionsweise des Diskurses – im Kontext von Genderdiskurs und Subjektbildung – durch Ausschluss des „Verworfenen“ (engl. „abject“) folgendermaßen:

„Das Verworfenen [the abject] bezeichnet hier genau jene ‚nicht lebbaeren‘ und ‚unbewohnbaren‘ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ‚Nicht-Lebbaeren‘ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen.“¹⁵

Übertragen auf die Theologie bedeutet das: Damit sich das *Innertheologische* als theologisches Subjekt selbst bestimmen kann, braucht es das *Außertheologische* bzw. Nicht-Theologische, das als *Rand* genutzt und nur als verworfenes Objekt, nicht aber selbst als Subjekt einbezogen wird. Dass dies gerade gesellschaftlich eine besondere Brisanz erhält, liegt auf der Hand, insofern Gesellschaft bestimmt, welche Existenzen und Lebensweisen als „nicht lebbar“¹⁶ bestimmt und welche Menschen damit ausge-

¹² Vgl. Gruber, *Wider die Entinnerung* (s. Anm. 10) 23.

¹³ Diese Verwobenheit von Wissen und Macht ist dabei trotz der Vielfalt der theologischen Disziplinen und Ansätze konstitutiv für die theologischen Diskurse. Es lässt sich sogar vermuten, dass aufgrund der Verflochtenheit und „rationalen Unordentlichkeit“ dieser Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungsprozesse des theologischen Diskurses die sich ebenfalls ausdifferenzierenden und pluralisierenden Macht-, Wissens- und Infrastrukturen in den Diskursen weniger sichtbar und schwerer offenzulegen und damit umso mehr zu „erinnern“ sind. Zum Begriff der „rationalen Unordentlichkeit“ s. Wolfgang Welsch, *Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft*, in: Karl-Otto Apel – Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M. 1996, 139–165, hier 145f.

¹⁴ Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, 30.

¹⁵ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

¹⁶ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

grenzt und an der „Möglichkeit eines gelingenden Lebens“¹⁷ gehindert werden. Auch in der Wissenschaft zeigt sich diese Relevanz auf persönlich-menschlicher Ebene, wenn die Beschäftigung mit *Rand*themen eine Etablierung in der Wissenschaft, Rufe auf Lehrstühle, Festanstellungen, das Anschaffen der Bücher durch Bibliotheken u. v. m. erschwert bzw. verhindert.¹⁸

Wie erläutert, zeigt sich die Logik des Herstellens von *Zentren* und *Peripherien* und vor allem das Ausgrenzen des „Verworfenen“¹⁹ für die Herstellung des Subjektes Theologie als unumgänglich. Um Theologie treiben zu können, um eine theologische Identität bilden zu können, müssen in gewisser Weise immer *Zentren* und *Peripherien* bzw. *Ränder* durch Verwerfung bzw. Verobjektivierung konstruiert werden. Lassen sich hier vielleicht durch kleine Verschiebungen in der Perspektive Veränderungen im Selbstverständnis des *eigenen* Theologietreibens ausmachen?

Perspektivwechsel erkunden

Diesen möglichen Veränderungen durch das Wechseln von Perspektiven möchten wir im Folgenden exemplarisch an Texten von Judith Könemann nachspüren. Die dafür ausgewählten Perspektivwechsel liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Zunächst wird anhand des Diskurses um Konfessionslosigkeit auf ein Thema Bezug genommen, um dessen Rolle in der Theologie als Ganzer gerungen wird und das die Identität bzw. das Selbstverständnis der Theologie insgesamt berührt. Daraufhin wird mit den Debatten um die Begriffe „Pluralität“ und „Heterogenität“ in der Religionspädagogik ein Beispiel aus einer spezifischen Fachdisziplin aufgegriffen und dabei der Zeitindex in der Konstruktion von *Zentren* und *Peripherien* einbezogen. Schließlich wird am Beispiel der politischen Religionspädagogik die gesellschaftspolitische Dimension des Herstellens von *Zentren* und *Peripherien* und gerade des Ausschlusses von Subjekten herausgearbeitet.

Von der Herausforderung „Konfessionslosigkeit“ zur Erwartungslosigkeit der Theologie

Ein Beispiel für einen gegenwärtigen Diskurs in der Logik von vermeintlich theologischem bzw. religiösem *Zentrum* und *Peripherien* ist die Bedeutung oder „Herausforderung“²⁰ des „Phänomens der Konfessionslosigkeit“²¹ für die Theologie. An diesem Bei-

¹⁷ Judith Könemann, Politische Religionspädagogik – ein kritisch-emanzipatorischer Ansatz, in: Claudia Gärtner – Jan-Hendrik Herbst (Hg.), *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik*, Wiesbaden 2020, 195–213, hier 202.

¹⁸ Vgl. Gruber, *Wider die Enttinerung* (s. Anm. 10) 23f.

¹⁹ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

²⁰ Michael Domsgen – Dirk Evers (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014.

spiel wird die Unzulänglichkeit der *Innen-Außen*-Dichotomie besonders gut sichtbar, weil diese oberflächlich an der Frage der Kirchen- bzw. Konfessionszugehörigkeit konstruiert wird und dadurch plausibel und klar erscheint. Genau genommen handelt es sich bei der Konfessionslosigkeit nicht um ein der Theologie vorgegebenes Phänomen, sondern um die Kategorisierung einer Vielzahl von unterschiedlichsten Phänomenen, die bestenfalls nur gemeinsam haben, dass sie dezidiert nicht als konfessionell bzw. institutionell verfasste Religiosität zu kennzeichnen sind. Dadurch wird der Begriff dem Phänomen-Komplex der sogenannten „Konfessionslosigkeit“ in seiner unüberschaubaren Komplexität und Uneindeutigkeit nicht gerecht und verweist so auf die fundamentale Frage nach einem angemessenen Religionsverständnis bzw. einem (differenzierten) Religionsbegriff.²²

Wenn theologisch – aber ebenso bspw. auch religionssoziologisch – versucht wird, sich mit „konfessionslosen“ Menschen bzw. mit dem Phänomen „Konfessionslosigkeit“ auseinanderzusetzen, werden zwei problematische und ineinander verflochtene Zuschreibungen vorgenommen, die im Folgenden genauer untersucht werden: Erstens ist der Begriff „Konfessionslosigkeit“ als Gegenüber zur Konfessionalität an diese gebunden und zweitens unterstellt der Begriff „Konfessionslosigkeit“ ein Fehlen von oder einen Mangel an etwas. Der Begriff drückt also an sich bereits eine *Innen-Außen*-Dichotomie aus.

Im wörtlichen Sinne ist dieser Mangel als Fehlen einer (religiös-)institutionellen Bindung zu beschreiben, aber meist implizit weiter gefasst als Fehlen von Religiosität. Konfessionslos zu sein, unterstellt somit oft eben nicht nur keine Bindung an eine religiöse Institution zu haben, sondern auch nicht religiös zu sein. Anders als ein solcher pauschaler Begriff von „Konfessionslosigkeit“ erkennen lässt, berücksichtigen und untersuchen Studien zu diesem Phänomen genau diese problematische Gleichsetzung von Konfessions- und Religionslosigkeit.²³

Konfessionslosigkeit wird zumeist implizit nicht nur als *außer*-konfessionelles oder *außer*-religiöses, sondern auch als ein *außer*-theologisches Phänomen konstruiert, das Theolog:innen nicht erstpärsonlich betreffe. Der Blick auf Konfessionslosigkeit als ein solches als *außer*theologisch konstruiertes Phänomen, das einen Mangel oder ein Fehlen von etwas aufweise, impliziert auch die nicht unproblematische Annahme,

²¹ Judith Könemann, Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 20 (2021) 1, 8–26, doi:10.23770/tw0172 (Stand: 28.9.2022).

²² Vgl. Judith Könemann, Art. Religion, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100075/> (Stand: 28.09.2022); Dies., „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 59–103.

²³ Vgl. Judith Könemann, Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 40 (2020) 2, 21–33, hier 24–29, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2020-31517> (Stand: 28.9.2022).

dass *innertheologisch* das zu finden oder zu verorten sei, was dem Phänomen fehle, nämlich Religiosität. Folgt man dieser Denkbewegung, dann „besitzt“ und „besetzt“ Theologie Religiosität.

Statt Theologie als den wissenschaftlichen Versuch zu bestimmen, Religiosität als einem immer wieder neu zu suchenden Phänomen nachzuforschen, besteht die Versuchung darin, Religion bzw. Religiosität zu rasch an Konfessionalität zu knüpfen, auf Konfessionalität zu reduzieren und auf diese Weise Religiosität als etwas zu behandeln, das in der theologischen Wissenschaftspraxis jederzeit als ein Gegenstand zugänglich und zuhanden sei. Dies liegt daran, dass die Theologie wiederum in ihrer Identitätskonstruktion durch bestimmte Vorannahmen – z.B. manche Spielarten eines Verständnisses von Theologie als sogenannte „Glaubenswissenschaft“ oder der Rückgriff auf die Behauptung einer vermeintlichen *Innen-* oder Teilnehmenden-Perspektive – in dieser problematischen *Innen-Außen*-Dichotomie auf der „Spielfeldseite“ der Konfessionalität/Religiosität verortet wird. In dieser Abgrenzungsbewegung wird die Religions- bzw. Konfessionsgebundenheit der Theologie nicht als historisch gewachsen ernstgenommen, sondern zu einem Konstituens ihrer Identitätskonstruktion stilisiert.

Folgt man der Denkbewegung einer so implizit unterstellten Besitznahme oder Besetzung der Religiosität durch die Theologie, dann wird die „*Konfessionslosigkeit*“ eben nicht nur als Gegenüber zur Konfessionalität/Religiosität gesetzt, sondern auch als ein vermeintlich eindeutiges Phänomen *außerhalb* der Theologie konstruiert, das von der Theologie zu beobachten und zu analysieren ist und dessen Konsequenzen die Theologie für die religiöse Praxis auszuloten hat. In diesem Sinne handelt es sich um ein für die Theologie „verworfenes“ Phänomen, um ein „*abject*“. Zugleich ist hier – anders als im ursprünglichen Kontext der Theorie Butlers oder beispielsweise im religionspädagogischen Diskurs um Bildungsgerechtigkeit²⁴ – die gesellschaftliche und ethische Brisanz weniger ausgeprägt, insofern konfessionslose Menschen zunächst und zumeist nicht aufgrund ihrer Konfessionslosigkeit von gesellschaftlicher Ausgrenzung betroffen sind. Allerdings werden, denkt man diese Logik zu Ende, mit dieser Ab- und Ausgrenzungsdynamik verbundene fundamentale Fragen nach der Möglichkeit „konfessionsloser“ Theologie *per se* theologisch verneint oder zumindest aus dem *Zentrum* theologischer Reflexion als Spezialfrage an die *Peripherien* gedrängt. Können konfessionslose Menschen gar nicht Theologie betreiben?

Wenn das vermeintliche Phänomen Konfessionslosigkeit so zu einer von *außen* kommenden „Herausforderung“²⁵ für die Theologie konstruiert wird, dann fordert das die Theologie insofern heraus, als dass sie ihr je *eigenes* (konfessionelles) *Zentrum* verlässt und sich *heraus* an einen fremden Ort begibt, der ein vermeintliches Fehlen von dem aufweist, was im *Zentrum* nicht mehr zu suchen, sondern bereits vor- und zuhanden ist: die (konfessionell erkennbare) Religiosität. Mit einer solch konstruierten

²⁴ Siehe dazu unten: „Von einer Entpolitisierung zur Politischen Religionspädagogik“.

²⁵ Domsgen – Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit (s. Anm. 20).

Herausforderung an den Grenzen der Theologie ist aber auch der Anspruch verbunden, dass die „Relevanz theologischen Nachdenkens“ sich auch dort zu erweisen habe, „wo Menschen mit herkömmlicher Religion nichts oder nur wenig anzufangen wissen“²⁶. Ein solcher Relevanzerweis fordert von der (konfessionellen) Theologie, dass sie über sich hinausgreift. Hier zeigt sich eine Bewegung, die über das Ausgrenzen des als *anders* Konstruierten noch hinausweist, da das zunächst Ausgegrenzte ein weiteres Mal an das vermeintliche *Zentrum* gebunden wird, indem die *eigenen* theologischen Reflexionen auch beim als *anders* Konstruierten relevant sein sollen.

Wie lässt sich hier die Perspektive wechseln? Wie verändert das Phänomen Konfessionslosigkeit das *eigene* theologische Selbstverständnis? Ausgehend von Studien zum Phänomen Konfessionslosigkeit stellt Könemann die „semantische Breite“²⁷ des Begriffs dar und diskutiert die damit einhergehende Komplexität der Beschreibung des Phänomens. Während Domsgen den Vorteil des Begriffs darin sieht, dass er schlagwortartig eine grundlegende Tendenz beschreibt, ohne inhaltliche Verengung und ohne übergriffig im Hinblick auf das Selbstverständnis vieler konfessionsloser Menschen zu werden,²⁸ stellt Könemann gerade diese von Domsgen unterstellte Nicht-Übergriffigkeit in Frage: Der Begriff wird, so Könemann, der Selbstbeschreibung der Menschen nicht gerecht, die sich selbst noch als religiös bezeichnen. Der Begriff wird umso mehr nicht der Selbstbeschreibung derjenigen gerecht, die sich als areligiös, religionslos bzw. säkular verstehen. Und rein semantisch betrachtet ist der Begriff allein deshalb schon übergriffig, weil er als Referenzpunkt die Religions- bzw. Konfessionsgebundenheit setzt. Gerade diesen Bezug zur Religion könnten Menschen, die sich als säkular verstehen und säkular leben, ablehnen.²⁹

Der Begriff als Selbstbeschreibung würde dann nur von denjenigen bewusst geführt werden können, die sich gerade im Gegenüber bzw. im abgrenzenden Sinne in einem *Außen* zur Konfession bzw. zur Religion selbst verorten (wollen). Die Frage, die sich daran anschließt, lautet, ob und auf welche Weise sich die Selbst- und Weltdeutungen explizit konfessionsloser Menschen von den Selbst- und Weltdeutungen anderer (sowohl explizit religiöser Menschen als auch und dann in verschärfter Weise der anderen, die bisher unter dem Begriff „konfessionslos“ subsumiert wurden,) unterscheidet. Und es wäre außerdem – bei aller generellen Unzulänglichkeit begrifflicher Festlegungen – zu prüfen, ob nicht alternative Begriffsbezeichnungen der Komplexität und Uneindeutigkeit des bisher als „Konfessionslosigkeit“ beschriebenen Phänomens und besonders den konkreten Menschen in ihren Selbst- und Weltdeutungen eher gerecht werden würden.

²⁶ Domsgen – Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit (s. Anm. 20) 6.

²⁷ Könemann, Phänomen der Konfessionslosigkeit (s. Anm. 21) 13.

²⁸ Vgl. Michael Domsgen, Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: Michael Domsgen – Dirk Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkulären Kontext, Leipzig 2014, 11–27, hier 25.

²⁹ Vgl. Könemann, Phänomen der Konfessionslosigkeit (s. Anm. 21) 13–14.

Neben diesen begrifflich-beschreibenden Anfragen an den Begriff der „Konfessionslosigkeit“ stellen sich für Könemann auch (praktisch-)theologische Aufgaben, welche bisherige *binnentheologische* Themenformulierungen und damit die Logik von *Zentrum* und *Peripherien* so infrage stellen, dass die Frage nach religiösen Bildungsprozessen neu zu justieren ist³⁰ und die Transformation des *eigenen* (praktisch-)theologischen Selbstverständnisses angestoßen wird. Für Letzteres wird bei Könemann eine ambivalente Doppelstruktur in der Verhältnisbestimmung von Theologie und „Konfessionslosigkeit“ sichtbar: Mit Christoph Theobald macht sie als gemeinsamen und entscheidenden Bezugspunkt zwischen säkularen und religiösen Existenzweisen das Konzept des Lebensglaubens bzw. des „Jedermann-Glauben[s]“ aus.³¹ Gleichzeitig und darüber hinausgehend fordert sie im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis auch

„eine zutiefst kenotische Haltung. Das Kenotische besteht gerade darin, genau das auszuhalten: dass der Lebensglaube nicht zum Gottglauben wird, dass es keinen gemeinsamen Resonanzboden (mehr) in Bezug auf Religion gibt, dass es in der säkularen Existenzweise unter Umständen nicht einmal ein Interesse gibt, etwas über die Gründe zu erfahren, warum religiöse Menschen religiös sind“³².

Diese kenotische Haltung christlicher Existenzweise und theologischer Reflexion besteht in der Erwartungslosigkeit. Der Lebensglaube und die ebenso von Theobald einem jeden Menschen (unabhängig begrifflicher Etikettierungen) zugeschriebene „Ausdrucks-“ und „Interpretationskompetenz“³³ dekonstruieren eine vermeintliche *Innen-Außen*-Dichotomie und die Identitätskonstruktion von Theologie in Abgrenzung zur Konfessionslosigkeit.

Vom verabschiedeten Begriff „Pluralität“ zur Pluralität von Begriffen

Ein zweites Beispiel für einen Perspektivwechsel führt in die seit einiger Zeit engagiert geführten religionspädagogischen Debatten um die Begriffe „Pluralität“, „Heterogenität“, „Vielfalt“ u. v. m. Damit wird ein Diskurs innerhalb einer theologischen Disziplin fokussiert, in dem ebenfalls um Identität – sowohl der Disziplin als auch der Theologie allgemein – gerungen wird. Blickt man auf die Entwicklungen innerhalb der Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte, so zeigt sich bezüglich ihres Umgangs mit gesellschaftlichen und öffentlichen Diskursen eine sich zunehmend öffnende Haltung.

³⁰ Könemann stellt sich dieser Neujustierung im Horizont der Frage, ob und wie religiöse Bildung auch für sogenannte „religiös Unmusikalische“ zu denken und zu konzipieren ist, vgl. Judith Könemann, Religiöse Bildung für religiös Unmusikalische, in: Thorsten Knauth – Wolfram Weiße (Hg.), Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht, Münster/New York 2020, 71–82.

³¹ Vgl. Könemann, Konfessionslosigkeit (s. Anm. 23) 32.

³² Könemann, Konfessionslosigkeit (s. Anm. 23) 32.

³³ Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg/Basel/Wien 2018, 88.

„Die Religionspädagogik hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten aus dem (in erster Linie kirchlich markierten/signifizierten) Binnenraum einer vornehmlich auf eine schulisch kompatible Tradierung des Glaubens ausgerichteten Religionsdidaktik herausbewegt und gesellschaftliche Fragestellungen und Herausforderungen genuin aufgenommen und zu ihrem Kerngeschäft erklärt.“³⁴

Angetrieben wird sie dabei von der Frage, welchen Beitrag religiöse Bildung dazu leisten kann, das Zusammenleben unter pluralen kulturellen und religiösen Bedingungen zu gestalten. Dabei ist der Blick für die *Peripherien* und *Ränder* theologischer Reflexion deutlich geschärft worden und Themen (bspw. Bildungsgerechtigkeit, Gender und Inklusion), die vermeintlich *peripher* sind, rücken ins *Zentrum*.

Mit diesen Öffnungen geht auch ein Begriffswechsel einher: Während zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum Beispiel bei der Rede von einer „pluralitätsfähigen Religionspädagogik“³⁵ der Begriff Pluralität in den Vordergrund rückte, scheinen mittlerweile die Begriffe Vielfalt, Heterogenität und Inklusion mit diesem zu konkurrieren. Kritik erntet der Pluralitätsbegriff vor allem dafür, dass er im religionspädagogischen Diskurs zu sehr auf die *religiöse Pluralität* enggeführt worden sei:

„Seit Mitte bis Ende des ersten Jahrzehnts dieses Jahrtausends setzte sich die Erkenntnis durch, dass eine vornehmlich auf religiöse Pluralität fokussierte plurale Religionspädagogik, die eine rege Forschungstätigkeit im Interreligiösen Lernen evoziert und die bis dato vorherrschende Didaktik der Weltreligionen in das Interreligiöse Lernen überführt hatte, im wahrsten Sinne des Wortes zu eindimensional ist – auch wenn der Gegenstand des Religionsunterrichts ohne Zweifel in erster Linie ‚Religion‘ ist.“³⁶

Insofern schien es in den letzten Jahren sinnvoll und naheliegend, den Pluralitätsbegriff hinter den Begriff der Heterogenität zurücktreten zu lassen. Grümme beobachtet, dass in Pädagogik, Soziologie und Philosophie dem „Pluralismusparadigma“ [...] zunehmend der Abschied gegeben [wird] [...], während man stattdessen im selben Maße den Heterogenitätsbegriff betont und teilweise mit Verve kompensatorisch ins Feld führt“³⁷. Hier zeigt sich ein Wechsel *zentraler* Begriffe und Diskurse an, der sozusagen „osmotisch“³⁸ in die Praktische Theologie übergeht: Was zuvor als das *Eigene*, *Normale* oder *Zentrum* galt, rückt nun an den *Rand* und stabilisiert das neue Paradig-

³⁴ Judith Könemann, Vielfalt und Heterogenität. Zwei neue Leitdiskurse der Religionspädagogik – auf dem Weg zur Inklusion?, in: Theologische Revue 117 (2021) 1–17, hier 2, doi:10.17879/THRV-2021-3293 (Stand: 28.9.2022).

³⁵ Friedrich Schweitzer – Ulrich Schwab – Hans-Georg Ziebertz – Rudolf Englert (Hg.), Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002.

³⁶ Könemann, Vielfalt und Heterogenität (s. Anm. 34) 1.

³⁷ Bernhard Grümme, Art. Heterogenität, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2017), doi:10.23768/wirelex.Heterogenitt.100317 (Stand: 28.9.2022).

³⁸ Könemann, Vielfalt und Heterogenität (s. Anm. 34) 1.

ma als innovativeres, dem Gegenstand angemesseneres *Zentrum*. Das Verbleiben im alten Diskurs erscheint dagegen nun begründungsbedürftig.

Ähnlich wie bei der Frage der Wissenschaftstheorien in der Pastoraltheologie, bei der Könemann zusammen mit Blasberg-Kuhnke angesichts neuer Ansätze und Ausdifferenzierungen die bleibende Stärke der Handlungstheorien betont,³⁹ bringt sie auch in diesem Zusammenhang den vermeintlich alten Begriff zurück ins Spiel und misst aus, welche bleibenden Stärken er – bei aller Berechtigung der Verwendung weiterer Begriffe – aufweist. So betont der Heterogenitätsbegriff den Konstruktionscharakter von Unterschiedlichkeit, womit auch das Moment der Vorläufigkeit und Unbestimmtheit als für den Heterogenitätsprozess zentral in den Blick kommt. Die Beobachtung, dass der Heterogenitätsbegriff sich jedoch „auf einen wesentlich breiteren Gegenstandsbe-
reich“⁴⁰ beziehen würde, ergibt sich eher aus einer stattgefundenen Engführung bei der Verwendung des Pluralitätsbegriffs und nicht aus dem Begriff der Pluralität als solchem. Allerdings bemerkt sie: „Gegenüber dem Pluralitäts- und Pluralismusbegriff trägt der Heterogenitätsbegriff viel stärker das Moment der Spannung, das einander Entgegenstehende in sich.“⁴¹ Pluralität „beschreibt [dagegen] Phänomene der Vielfalt, Vielgestaltigkeit und das Nebeneinander-Stehen des Vielfältigen“⁴². Dabei wohnt dem Pluralitätsbegriff ein entscheidender, anscheinend vergessener Vorteil inne, den man gerade in differenz- und machtsensiblen Diskursen nutzen kann: Er ist ein offener Begriff, der auf der Ebene der Wahrnehmung zunächst einmal weitgehend ohne Kategorisierung, Hierarchisierung und damit auch ohne die Logik von *Zentrum* und *Peripherien* auskommt.

„Wesentliches Charakteristikum des Pluralismus ist erstens, dass die vielgestaltigen Phänomene in ihrem Verhältnis zueinander zunächst einmal nebeneinander stehen, nicht voneinander ableitbar und nicht unmittelbar hierarchisiert sind, und zweitens, dass sie nicht durch ein übergeordnetes Einheitsprinzip bestimmt und begrenzt sind, welches entsprechende Hierarchisierungen und Zuordnungen zueinander vorgeben würde.“⁴³

Mit dem Heterogenitätsbegriff lässt sich hingegen unter Verwendung von Kategorien vor allem vergleichend arbeiten. Dies kann mithilfe einer kritisch-reflektierten Haltung so geschehen, dass Ungleichheiten und auch die Kategorisierungen selbst aufgedeckt und reflektiert und damit bearbeitbar und veränderbar werden.

³⁹ Vgl. Blasberg-Kuhnke – Könemann, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft* (s. Anm. 3).

⁴⁰ Grümme, Art. Heterogenität (s. Anm. 37).

⁴¹ Judith Könemann, Pluralismus/Pluralität, in: Thorsten Knauth – Rainer Möller – Annebelle Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Münster 2020, 98–106, hier 103f.

⁴² Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁴³ Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

„In der Perspektive des menschenrechtlich fundierten Theorems der Heterogenität werden monistische, reifizierende, essenzialisierende, etikettierende, pauschalisierende und hierarchisierende Kategorisierungen kritisiert.“⁴⁴

In diesem Sinne fungiert der Heterogenitätsbegriff als Analyseinstrument, um macht- und differenzsensibel agieren zu können. Es wird somit deutlich, dass Heterogenität letztlich auch angewiesen ist auf Pluralität. Oder anders formuliert: In der Heterogenitätsperspektive ordnen sich „die vielgestaltigen Phänomene“⁴⁵, die in der Pluralitätsperspektive wahrgenommen und wertgeschätzt werden, sodass sich gerade darin die Frage nach Ungerechtigkeiten stellt.

Dieses Beispiel zeigt, welchen Wert es haben kann, einer Dynamik des Verdrängens vermeintlich überholter Begriffe zu widerstehen. So kann eine Pluralität von vermeintlich alten und neuen Begriffsperspektiven helfen, der Breite des Phänomens gerechter zu werden und Ansätze des Umgangs mit ihm zu erarbeiten.

Von einer Entpolitisierung zur Politischen Religionspädagogik

Die Frage nach dem Konstruieren von *Rändern* sowie nach einem *Anderen* oder sogar einem Verworfenen betrifft nicht nur fachwissenschaftliche Debatten um die Ausrichtung der Theologie oder Leitparadigmen in Fachdiskussionen. Das Verhältnis von Wissenskonstruktionen und Macht hat immer auch eine politische Dimension. Daher soll abschließend ein Beispiel gewählt werden, das gerade diesen Zusammenhang verdeutlicht.

Wenn Subjekte als an den *Rand* Gedrängte, *Außenstehende*, *Exkludierte* konstruiert werden, weist die Sprache von den *Rändern*, vom *Außen*, vom *Exkludierten* neben den diskursiven immer auch eine subjektorientierte Dimension auf. Für religiöse Bildungsprozesse wird diese Dimension zentral, wenn sie „zu kritischem Nachdenken über die eigene Person und die Gesellschaft befähigen [...] und zu einem verantwortlichen Handeln sich selbst und Anderen gegenüber“⁴⁶ beitragen soll. Religiöse Bildungsprozesse können dann insofern auf Gesellschaft einwirken, als das Subjekt dazu angeleitet wird, den gesellschaftlichen *Status quo* zu hinterfragen und möglicherweise zu verändern.⁴⁷ Gleichzeitig wirken gesellschaftliche Gegebenheiten auf das Subjekt

⁴⁴ Annedore Prengel, Pädagogik der Vielfalt. Inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 2, 39–56, hier 46, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2017-21346> (Stand: 28.9.2022).

⁴⁵ Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁴⁶ Judith Könemann – Norbert Mette, Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, in: Dies. (Hg.), Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, Mainz 2013, 11–20, hier 11.

⁴⁷ Vgl. Judith Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018) 15–23, hier 21.

ein und prägen dessen Biografie.⁴⁸ Bezogen auf schulische Kontexte ist hier z. B. an die Allokationsfunktion von Schule zu denken, der nach wie vor exkludierende Mechanismen inhärent sind.

Für religiöse Bildung konstatiert Könemann einen ideologiekritischen Auftrag, der in der politischen Botschaft des Christentums tief verwurzelt ist.⁴⁹ Damit zusammen hängt eine religionspädagogische (Heraus-)Forderung, die sie zusammen mit Mette in ihrer Frage nach dem Ausfall einer „ideologiekritische[n] und politische[n] Dimension religiöser Bildung“⁵⁰ aufzeigt. Diese hängt wiederum mit (verborgenen) *Peripherien* und *Rändern* zusammen:

„Gerade wenn und weil Theologie das Politische aus ihrem Diskurs ausblendet, verstrickt sie sich tief in die hegemonialen Politiken souveräner Macht und subventioniert ihre potentiell tödlichen Ausschlussmechanismen.“⁵¹

Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer politischen Religionspädagogik, d. h. einer Religionspädagogik, die diese Politiken bewusst macht und verantwortlich bearbeitet. Gerade eine politische Dimension stellt sich der *Peripherie*, den *Rändern* und gleichzeitig den Machtmechanismen, die diese (re)produzieren. Umso überraschender scheint es, dass eine solche politische Ausrichtung in der Religionspädagogik lange keineswegs dem Mainstream zuzuordnen war.⁵²

In Könemanns Überlegungen zu einer politischen Religionspädagogik wird der Gedanke der *Ränder* aufgenommen, wenn eine Subjektorientierung in den Fokus gerückt und diese um die Zielperspektive eines „gelingenden Lebens“⁵³ erweitert wird. Bildung definiert Könemann als auf den Menschen ausgerichtet, es geht „um seine Existenz, um sein Leben-können und um die Möglichkeit eines gelingenden Lebens“⁵⁴. Anknüpfend an Butler wird dafür die Frage nach den *Rändern*, nach Ein- und Ausschlüssen bedeutend:

„Um darüber nachdenken zu können, wie ich am besten leben sollte, muss ich davon ausgehen, dass das Leben, das ich anstrebe, als Leben anerkannt werden kann, dass ich selbst es anerkenne, selbst wenn es im Allgemeinen nicht anerkannt wird oder auch unter der Bedingung, dass es nicht so einfach zu erkennen ist, ob eine gesellschaftliche und ökonomische Anerkennung meines Lebens stattfindet. Dieses Leben, das mir gehört, wird mir schließlich von einer Welt zurückgespiegelt, die dazu neigt, den Wert des Lebens ungleich zu verteilen, einer Welt, in der mein eigenes Leben

⁴⁸ Vgl. Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik (s. Anm. 47) 21.

⁴⁹ Vgl. Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik (s. Anm. 47) 21.

⁵⁰ Könemann – Mette, Bildung und Gerechtigkeit (s. Anm. 46) 11.

⁵¹ Gruber, Wider die Entinnerung (s. Anm. 10) 27.

⁵² Vgl. Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 196; vgl. auch Dies., Politische Religionspädagogik, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2016), doi:10.23768/wirelex.Politische_Religionspdagogik.100114 (Stand: 28.9.2022).

⁵³ Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 202.

⁵⁴ Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 202.

mehr oder weniger gilt als andere. Dieses mein Leben spiegelt mir, mit anderen Worten, ein Problem der Gleichheit, der Macht und, im weiteren Sinne, der Gerechtigkeit beziehungsweise der Ungerechtigkeit der Wertzuteilung wider.“⁵⁵

Rückt das Subjekt und dessen gelingendes Leben also in den Fokus, so ist auch nach jenem Leben, das durch Marginalisierung und Exklusion geprägt ist, zu fragen. Gerechtigkeitsfragen werden zentral. Könemann reflektiert diese insbesondere für den Bildungskontext und kann so verdeckte Exklusionen sichtbar machen. Dazu stellt sie das Recht jedes Menschen heraus, „ein gelingendes Leben realisieren zu können“⁵⁶, verweist aber auch auf strukturelle Grenzen. So ist z. B. das Bildungsangebot der katholischen Kirche immer wieder kritisch daraufhin zu prüfen, ob es diesem Anspruch im praktischen Vollzug gerecht wird, da es sich bisher mehrheitlich auf Gymnasien und Realschulen und damit auf bildungsbürgerliche Schichten konzentriert.⁵⁷ Konsequenzen ergeben sich daraus unweigerlich für eine „bürgerlich“ verengte Subjektebene. Bildung wird zwar als Ideal vorgeschrieben, kann letztlich aber nur für Wenige realisiert werden.⁵⁸ Solche Grenzen bergen die Gefahr einer Zementierung, einer (Re-)Produktion von Ungleichheiten:

„Denn wenn nur Wenige den Zugang zum ‚Sich Bilden‘ besitzen und erhalten, dann reserviert man auch die Fähigkeit zur Welt- und Lebensdeutung und damit auch zu einer religiösen Deutung des Lebens ebenfalls nur für Wenige und beraubt so die Vielen der Möglichkeit, die Befähigung zu Selbst- und Weltdeutung zu erlangen und sich zu diesen Deutungen zu verhalten, ob zustimmend oder ablehnend. [...] Die Religionspädagogik hätte dann das bürgerliche Bildungsverständnis nicht nur nicht überwunden, sondern trüge immer neu dazu bei, es zu zementieren.“⁵⁹

In der Aufdeckung dieser religionspädagogischen *Peripherie*, die am Bildungsbürgertum ausgerichtet ist, werden unumgänglich auch jene Subjekte sichtbar, die sich an den *Rändern*, im *Außen* verorten (müssen). Könemann zeigt auf, dass gerade eine politische und gerechtigkeitssensible Perspektive den Blick auf an den *Rand* Gedrängte, *Außenstehende* und *Exkludierte* weitet. Eine solche Perspektive wirkt auch für zukünftige religionspädagogische Forschungen entgrenzend, wenn sie mit Blick auf weiter bestehende und neu entstehende Ungerechtigkeiten weitergedacht wird.

⁵⁵ Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2018, 155f.

⁵⁶ Judith Könemann, *Bildungsgerechtigkeit – (k)ein Thema religiöser Bildung? Normative Orientierungen in der Religionspädagogik*, in: Judith Könemann – Norbert Mette (Hg.), *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Mainz 2013, 37–52, hier 46.

⁵⁷ Vgl. Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 38f.

⁵⁸ Vgl. Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 50.

⁵⁹ Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 50.

Grundlinien skizzieren

Welche Grundlinien lassen sich abschließend aus den Erkundungen ziehen und welche Empfehlungen können wir daraus für unser *eigenes* Theologietreiben ableiten? Wir möchten vor allem drei Aspekte nennen, die für uns Orientierung sein können, eine Theologie zu betreiben, die sich auf Perspektivwechsel einlässt: Wesentlich scheint eine Bescheidenheit bzgl. der *eigenen* Interpretationsmacht zu sein, die bis zu der Bereitschaft führt, nicht nur *Anderes* im Verhältnis zu sich selbst zu verorten, sondern sich auch vom *Anderen* verorten zu lassen. Außerdem nehmen wir das Anliegen mit, mit einer möglichst offenen Haltung verschiedenen Praxisfeldern zu begegnen und, soweit das möglich ist, vor allem zu beobachten und nicht sofort zu interpretieren und zu werten. Damit soll jedoch gerade keine Vagheit oder Gleichgültigkeit, sondern eine Deutlichkeit bzgl. der *eigenen* theologischen Zielperspektiven verbunden sein.

Im ersten Beispiel wurde der Diskurs um Konfessionslosigkeit und Religiosität in den Blick genommen. Aus Könemanns Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Konfessionslosigkeit wurde die Notwendigkeit herausgearbeitet, davon abzurücken, Religiosität als etwas zu konzeptualisieren, das Theologie besitzen und diskursiv besetzen könnte. Vielmehr sollte es darum gehen, die Vielgestaltigkeit der Phänomene zu erfassen, die der Begriff „Konfessionslosigkeit“ nicht adäquat fassen kann, sowie die Menschen selbst ihre Selbstbezeichnungen wählen zu lassen. Zudem empfiehlt Könemann der Theologie, eine kenotische Haltung in ihre Identität einzuschreiben.

„[G]erade das Phänomen Religionslosigkeit macht darauf aufmerksam, dass Menschen ihr Leben auch ohne Religion und ohne Rekurs auf Weltdeutungssysteme mit Höchstrelevanz führen und dass sie genau dies auch wollen. Oder anders formuliert: der Platz letzter auf Begriffe wie Transzendenz, Unendliches oder Unbedingtheit rekurrierender Sinndeutungssysteme kann auch leer bleiben.“⁶⁰

Eine solche Haltung nimmt das Gegenüber unbedingt ernst, auch wenn dies dem *eigenen* Glauben nicht entspricht. Dieses Ernstnehmen geht sogar noch weiter: Theologie kann sich auch vom *Anderen* verorten lassen, d. h. dass sie die vom *eigenen Zentrum* aus gesehenen *Peripherien* ebenso als *Zentren* akzeptiert und sie sich zu diesen in ein Verhältnis setzt. Dies zeigt sich, wenn Könemann fragt, warum es sich lohnen kann, „über Religion in der Öffentlichkeit nach[zu]denken“⁶¹, und dies zuerst aus gesellschaftlicher und dann erst aus der *eigenen* theologischen Binnenperspektive beantwortet.⁶² Es zeigt sich auch im Kontext des Nachhaltigkeitsdiskurses im Einge-

⁶⁰ Judith Könemann, Religion als Differenzkompetenz eigenen Lebens nach D. Korsch. Zur Bedeutung religiöser Bildung in pluraler Gesellschaft, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 133 (2011) 69–82, hier 70.

⁶¹ Judith Könemann, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung, in: Judith Könemann – Saskia Wendel (Hg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016, 129–152, hier 129.

⁶² Vgl. Könemann, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit (s. Anm. 61) 129f.

ständnis, dass die „theologische Rückbindung und das christliche Ethos als Begründungsstruktur für nachhaltige Entwicklung [...] keine zwingende Voraussetzung [sind], [...] aber eine entscheidende sowohl willentliche wie begründende Grundlage darstellen, aus der heraus Menschen ihr Handeln begründen und steuern“⁶³.

Hier wird nicht die theologische bzw. christliche Rückbindung als Ausgangspunkt gesetzt, die auch in nicht-christlichen Begründungsmustern in Ansätzen wiedergefunden würde oder in irgendeiner Form identifiziert werden könnte. Stattdessen wird von den – zumeist säkularen – Gruppen und Strömungen ausgegangen, die sich für Nachhaltigkeit einsetzen. Diesen gegenüber zeigt Könemann auf, dass auch religiöse Motivationen, die von diesen Gruppen vielleicht zunächst am *Rand* verortet würden, etwas zu dem geteilten Anliegen beitragen können. Wie viel leistungsstärker dieser Wechsel der Perspektiven grundsätzlich für die Diskurse in säkularen, postchristlichen Gesellschaften sein kann, kann hier nur als spannende Anschlussthese skizziert werden.

Als Zweites wurde das Erinnern an den Begriff der Pluralität, der vielleicht voreilig aus dem religionspädagogischen Diskurs um Vielfalt ausgegrenzt worden wäre, genauer betrachtet. Dieses Erinnern ist auf zwei Ebenen bemerkenswert: Zum einen zeigt es eine gewisse Reserviertheit gegenüber einer scheinbaren Progression, die die Konstruktion neuer Entwicklungen als besonders innovativ im Kontrast zu vermeintlich Veraltetem befeuert. Diese geht einher mit dem Dringen darauf, Begriffe und Ansätze nochmals zu prüfen und in ihrem bleibenden Wert herauszuarbeiten. Zum anderen betont Könemann auf inhaltlicher Ebene als Wert des Pluralitätsbegriffs, dass dieser zunächst weniger wertend und stärker beobachtend ist.⁶⁴ Der Wert der Beobachtung, des Wahrnehmens – bei aller Einschränkung, die dadurch entsteht, dass man natürlich nie aus einer rein objektiven Beobachter:innen-Perspektive heraus wahrnehmen kann – zeigt sich bei Könemann auch in ihrem Schwerpunkt in der empirischen Arbeit.⁶⁵ Eine möglichst weitgehende Wertschätzung der Praxisfelder, der Begriffe und ihrer Potentiale sowie überkommener Diskurse ist somit ein weiterer Grundzug, der für ein Theologietreiben, das zu Perspektivwechseln bereit ist, angeraten sein kann.

⁶³ Judith Könemann, Zwischen Bildung, Religion & Nachhaltigkeit. Welche Rolle religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung spielen kann, <http://nach-haltig-gedacht.de/2021/08/10/zwischen-bildung-religion-nachhaltigkeit-welche-rolle-religioese-bildung-fuer-nachhaltige-entwicklung-spielen-kann/> (Stand: 28.09.2022).

⁶⁴ Vgl. Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁶⁵ Vgl. Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub‘ ich.“ (s. Anm. 22); Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly Purdie – Thomas Englberger – Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014; Judith Könemann – Anna-Maria Meuth – Christiane Frantz – Max Schulte, Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn 2015; Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie, Wiesbaden 2017; Claudia Gärtner – Judith Könemann, Kirchliche Jugendarbeit in der Ganztagschule. Chancen und Herausforderungen der Zusammenarbeit, Bielefeld 2022.

Die beiden genannten Punkte könnten nun zu der Frage führen, ob hier nicht eine sehr schwache Theologie vorgestellt wird, die nicht in erster Linie *Anderes* bestimmt, sondern sich vom *Anderen* her bestimmen lässt. Diesem Verdacht lässt sich nur zustimmen, bezeichnet Könemann selbst schließlich die Schwachheit bzw. „die kenotische Haltung der Erwartungslosigkeit für eine zukünftige Pastoraltheologie [als] theologisch entscheidend“⁶⁶. Dieses Verständnis von Schwachheit hat jedoch eine besondere Tiefendimension, die Könemann über Verweyen zu Origenes zurückführt,⁶⁷ ihren Ursprung bei Paulus hat (vgl. u.a. 1 Kor 1,25) und letztlich als eine Haltung der Liebe bestimmt werden kann.

Eine solche Haltung nimmt nicht in erster Linie *Andere* in die Pflicht, sondern sich selbst. Insofern kann dieser Grundzug mit sehr klaren theologischen Überzeugungen bzw. Zielperspektiven verbunden werden. Dies macht das Betonen der Bedeutung einer politischen Religionspädagogik, wie sie in der dritten Erkundung dargestellt wurde, deutlich. Es zeigt sich aber auch im Beispiel des Nachhaltigkeitsdiskurses, wenn zusammen mit der bereits beschriebenen Haltung, sich vom *Anderen* her bestimmen zu lassen, auf das Konzept der Gottebenbildlichkeit rekurriert wird. So sehr *Andere* nicht vereinnahmt werden, so sehr werden doch die Christ*innen und die christliche Botschaft in die Pflicht genommen, sich an der Zielperspektive der Gottebenbildlichkeit zu orientieren:

„Insofern der christlichen Botschaft im Konzept der Gottebenbildlichkeit das Gleichheits- und Gerechtigkeitsmoment unmittelbar eingeschrieben ist, richtet sich christlich-religiöse Bildung auch in besonderer Weise auf Themen der Verantwortung, auf globale Gerechtigkeit, Solidarität und Zukunft und der Rolle des Menschen im Gesamten einer kosmischen Ordnung. Der christlichen Botschaft geht es dabei im Kern immer um den Menschen und um die Voraussetzungen, sein Leben leben zu können, und damit auch um die individuellen und strukturellen Bedingungen, damit ein solches ‚Leben können‘ möglich ist. Somit ist der christlichen Botschaft und einer christlich-religiösen Bildung ein politisches Moment zutiefst eingeschrieben. Davon ausgehend hat sie das normative Ziel, die Bedingungen dieses ‚Leben Könnens‘ zu beeinflussen und mitzugestalten.“⁶⁸

Somit geht der Perspektivwechsel damit einher, aus einer christlichen Motivation heraus gerade die Menschen nicht aus dem Blick zu verlieren, die gesellschaftlich zu den „Verworfenen“⁶⁹ gehören, und sich darum zu bemühen, dass allen Möglichkeiten eröffnet werden, ein gutes Leben führen und partizipieren zu können. Dieses klare Ziel als Kern der christlichen Botschaft zu formulieren und sich selbst diesem Ziel zu stel-

⁶⁶ Könemann, *Konfessionslosigkeit* (s. Anm. 23) 32.

⁶⁷ Vgl. Könemann, *Konfessionslosigkeit* (s. Anm. 23) 32.

⁶⁸ Könemann, *Zwischen Bildung, Religion & Nachhaltigkeit* (s. Anm. 63).

⁶⁹ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

len, ist ein dritter Zug, der einer Theologie, die sich um Perspektivwechsel bemüht, aufgegeben ist.

Identitätskonstruktionen der Theologie allgemein und des *eigenen* theologischen Arbeitens können so nicht verhindert werden, bleiben sie doch unumgänglich für den Identitätsbildungsprozess. Durch die skizzierten Haltungen des Perspektiven Wechsels können sie jedoch verantwortlich gestaltet, immer wieder aufgebrochen und irritiert werden.

Stefanie Auditor
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
auditor(at)uni-muenster(de)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/auditor.html>

Marc Heidkamp
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
marcheidkamp(at)uni-muenster(dot)de
https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/heidkamp_marc.html

Carolin Hohmann
Zentralinstitut für Katholische Theologie
Humboldt-Universität zu Berlin
Friedrichstraße 60
10117 Berlin
carolin.hohmann(at)hu-berlin(de)de
<https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/pt/pt-mitarbeitende/pt-wimis>

Verena Suchhart-Kroll
Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung (ATG) &
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
v.suchhart-kroll(at)uni-muenster(de)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/tff/suchhart-kroll.html>