Timo Hartmann
Esther Jünger
Pavlos Leußler
Alexandra Palkowitsch (Hgg.)

Forum Sozialethik 27

Paradigmenwechsel sozial-ökologische Krise?

Sozialethische Beiträge

Aschendorff Verlag

T. Hartmann / E. Jünger / P. Leußler / A. Palkowitsch (Hgg.)
Paradigmenwechsel sozial-ökologische Krise?

FORUM SOZIALETHIK

Herausgegeben von
Werner Veith
und Christoph Hübenthal

Band 27

Timo Hartmann
Esther Jünger
Pavlos Leußler
Alexandra Palkowitsch (Hgg.)

Paradigmenwechsel sozial-ökologische Krise?

Sozialethische Beiträge

ASCHENDORFF
WISSENSCHAFT
UND FORSCHUNG

Gefördert durch die Selbach-Umwelt-Stiftung

Selbach Umwelt Stiftung

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY-ND), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to
https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

Einbandgestaltung: Barbara Loy, München

1. Auflage 2026



© 2026 The editors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

Soester Straße 13
48155 Münster
buchverlag@aschendorff-buchverlag.de
www.aschendorff-buchverlag.de

ISBN 978-3-402-10666-2 (Print)
https://doi.org/10.17438/10667

Inhalt

Einleitung

Timo Hartmann, Esther Jünger, Pavlos Leußler, Alexandra Palkowitsch

1. Die sozial-ökologische Krise – Anstoß zum Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik ... 11
2. Paradigmenwechsel bei Thomas S. Kuhn ... 12
3. Paradigmenwechsel als analytische Folie, historische Tendenz und normativer Anspruch ... 15
4. Vier Beispiele für einen möglichen Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik ... 17
5. Aufbau des Sammelbandes und Dank ... 25

GRUNDBEGRIFFE

Am Rande des Abgrunds.
Über das Potential theologisch-ethischer Narrative angesichts der ökologischen Krise

David Renz

1. Einleitung ... 33
2. Ein Entwurf narrativer Krisendeutung ... 34
3. Narrative Krisendeutungen: Drei christliche Perspektiven auf die Krise ... 39
4. Die Krise-als-Chance-Narrative ... 44
5. Fazit und Ausblick ... 47

Anpassung als Leitmotiv im Umgang mit der ökologischen Krise: aber an was?

Patrick Lindermüller

1. Anpassung als Hintergrundmotiv verschiedener Maßnahmenstrategien zum Umgang mit der ökologischen Krise 53
2. Krisenhafte Anpassung – Staabs Leitmotiv der kommenden Gesellschaft 55
3. Zwei kritische Anfragen an das Leitmotiv der krisenhaften Anpassung aus sozialethischer Perspektive 59
4. Ideen für ein sozialethisch angemesseneres Verständnis von Anpassung als Leitmotiv für den Umgang mit der ökologischen Krise 61
5. Fazit zur Anpassung als Strategie im Umgang mit der ökologischen Krise 64

Schuld als umweltethische Kategorie. Die Schuldkonzepte von Paul W. Taylor und Hans Jonas im Vergleich

Timo Hartmann

1. Einleitung 69
2. Paul Taylor: Biozentrische Pflicht 70
3. Hans Jonas: Prinzip Verantwortung 75
4. Vergleich 80
5. Fazit 84

POLITIK UND FRIEDEN

Fordert das Anthropozän einen politischen Paradigmenwechsel?
Zur normativen Orientierung am Beispiel von Heidenreichs Republikanismus der Nachhaltigkeit

Ivo Frankenreiter

1. Republikanismus der Nachhaltigkeit gegen die Sackgassen liberaler Nachhaltigkeitspolitik 90
2. Offene Herausforderungen und mögliche Ergänzungen..... 97
3. Republikanismus der Nachhaltigkeit: mehr Haltungswechsel als politischer Paradigmenwechsel 101

Wovon wir leben?
Ein sozialethischer Blick auf die Gemeinsame Agrarpolitik der Europäischen Union

Esther Jünger

1. Bedrohung der Ernährungssicherheit durch die ökologische Krise..... 108
2. Normative Ziele in der GAP 110
3. Kritik der Ernährungswirtschaft bei Corine Pelluchon 115
4. Fazit zum sozialethischen Blick auf die Ernährungswirtschaft 118

Sozialökologisch gerechter Frieden.
Überlegungen zur Weiterentwicklung des Paradigmas des gerechten Friedens nach Laudato si‘

Noreen van Elk

1. Einleitung..... 125
2. Stand der christlich friedensethischen Forschung in Bezug auf die Klimakrise..... 126
3. Zum Zusammenhang von Klimakrise, Konflikten und Kriegen .. 128

4. Klimakrise, Christliche Friedensethik und das Paradigma des gerechten Friedens 133
5. Klimaschutz im Vier-Säulen-Modell des gerechten Friedens nach Schockenhoff (2018) 136
6. Fazit 139

MENSCH-NATUR-VERHÄLTNISSE

Human/Nonhuman as Anchoring Distinction for Environmental Ethics

Gary Slater

1. Introduction 147
2. Anchoring Distinctions 148
3. Environmental Ethics and the Anthropocene 153
4. Thinking with Christian Social Ethics 157
5. Conclusion 159

Natur als unsere Dienstleisterin? Eine Diskussion des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen

Larissa Knauf

1. Einleitung 165
2. Konzept der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen (PES) ... 167
3. Umweltethische Einordnung 169
4. PES im Verhältnis von kapitalistischen Ökonomien, nichtmenschlichen und menschlichen Entitäten 171
5. Infragestellung des Anthropozentrismus 174
6. Alle Entitäten als gegenseitige Lebensleister:innen? 175

Welche Erde hinterlassen wir?
Nachhaltige Bestattungsmethoden im Lichte einer ganzheitlichen Ökologie

Jana Paulina Lobe

1. Hintergrund: Aus dem Keller des „gemeinsamen Hauses“ 184
2. Status Quo: Die Leiche als Umweltproblem? 185
3. Transformation: Die Leiche als nährende Blumenerde? 186
4. Zusammendenken: Die Leiche als Medium des „Becoming-With“ 189
5. Theoretische Kontaktzonen: Ein Paradigmenwechsel? 190
6. Kritik: Entsorgungsmentalität und Effizienzdruck? 192
7. Reflexion: MUSS der letzte Fußabdruck grün sein? 194

WIRTSCHAFTSKRITIK

Die Normativität alternativer Wirtschaftsmodelle.
Eine exemplarische Analyse mit paradigmatischem Charakter aus theologisch-ethischer Perspektive

Anna Karger-Kroll

1. Wirtschaft, Wachstum und Wohlstand? Zum Anliegen alternativer Wirtschaftsansätze 203
2. Zur normativen Begründung und Systematisierung ethischer Grundbegriffe 205
3. Zur grundlegenden Leitperspektive der Nachhaltigkeit 211
4. Der Mehrwert christlicher Sozialethik für den Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle 216

Degrowth-Utopien und Commoning-Praktiken als Wegweiser zum sozialökologischen Pfadwechsel?
Ein feministisch-sozialethischer Kommentar

Anne Konsek

1. Einleitung: Sozialökologische Transformation zwischen Abbruch und Aufbruch 221
2. Postwachstumsansätze als Revisionierung einer alternativen Zukunft 223
3. Commons – Werkzeuge der Ent-ökonomisierung 226
4. Feministische Perspektiven auf Commons-Ansätze 229
5. Fazit 234

Mehr als Verzicht.
Reflexionen des Suffizienz-Prinzips der Postwachstumsökonomie aus theologischer Perspektive

Johanna Kalian

1. Suffizienz – Eine Einordnung 241
2. Freiwillige Armut als Nachfolge – am Beispiel der franziskanischen Theologie 248
3. Spiritualität/Religiosität als Ressource für Suffizienz? 251
4. Fazit und Ausblick 254

SCHLUSSFAZIT

Paradigmenwechsel sozial-ökologische Krise: Schlussfazit

Timo Hartmann, Esther Jünger, Pavlos Leußler, Alexandra Palkowitsch

1. Begriff des Anthropozäns 263
2. Komplexe Verwobenheit nach *Laudato si'* 263
3. Transformation des Natur- und Selbstverständnisses 264
4. Fazit 265

Autor:innenverzeichnis 267

Einleitung

1. DIE SOZIAL-ÖKOLOGISCHE KRISE – ANSTOß ZUM PARADIGMENWECHSEL IN DER CHRISTLICHEN SOZIALETHIK

Schon mehrere Jahrzehnte lang werden in der Theologischen Ethik unter Stichworten wie *Umweltethik* oder *Schöpfungsverantwortung* ökologische Fragestellungen diskutiert.[1] Dazu gehört auch die Frage, wie auf jene gesellschaftlichen Veränderungen hingewirkt werden kann, die angesichts der ökologischen Krise erforderlich sind. In dieser Form ist die Auseinandersetzung mit der Krise als der *einen* sozial-ökologischen Krise (vgl. auch LS 139) mittlerweile ein fester Bestandteil Christlicher Sozialethik. Umso erstaunlicher ist es, dass sie auf den bisherigen Tagungen des Forums Sozialethik erst einmal als Thema gewählt wurde. 1994 ging es um „Dauerhaft umweltgerechte Entwicklung". Genau 30 Jahre später wurden in der Tagung 2024 mit dem Titel „Gegen das Aus im gemeinsamen Haus! Die ökologische Krise – Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik?" erneut ökologisch-ethische Fragestellungen ausdrücklich diskutiert. Unser Sammelband schließt an den Austausch während dieses Treffens an.

In den 30 Jahren seit der letzten Tagung zum Thema hat sich viel verändert. Damals stand die erste Weltklimakonferenz der Vereinten Nationen (1995 in Berlin) noch kurz bevor. Gastgeberin war Angela Merkel, die zu dieser Zeit deutsche Umweltministerin war. Fragen nach Ethik und Gerechtigkeit, wie etwa das Prinzip der auch heute noch viel zitierten „gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten"[2] waren bereits zentral. An konkreten Zahlen zu Kompensation und Emissionsreduktion mangelte es allerdings. Die sozialethische Debatte zu ökologischen Themen hat sich seither gewandelt. Tendenzen der sozialethischen Thematisierung lassen sich bereits aus dem Vergleich der beiden Tagungstitel herauslesen. Sprach man damals von Umwelt,

[1] Vgl. exemplarisch Cobb, *Der Preis* oder Birnbacher, *Ökologie* und aus jüngerer Zeit Vogt, *Christliche Umweltethik* oder Rosenberger, *Eingebunden in den Beutel*.

[2] UN, *Rahmenübereinkommen*, Artikel 3.

wurde nun der Begriff der Ökologie gewählt. Ging es damals um Entwicklung, standen nun die Krise und ihre Bewältigung im Fokus. War das Thema damals lehramtlich noch unterbelichtet, kam man nun nicht mehr ohne eine Referenz auf die richtungsweisende Enzyklika *Laudato si'* aus.

Unser Sammelband hat zwei Anliegen. Zum einen widmet er sich den aktuellen Herausforderungen aus sozialethischer Perspektive. Er greift den bisherigen umweltethischen Diskurs auf und führt ihn weiter. In der Vielfalt der Beiträge offenbaren sich dabei die Komplexität und Verwobenheit von sozialen und ökologischen Fragen. Zum anderen wollen wir auf den nächsten Seiten auch grundlegenden Fragen nachgehen: Ist die ökologische Krise mehr als eines der zentralen Themen der Christlichen Sozialethik? Macht sie in der umfassenden Form, die sie mittlerweile bekommen hat, ein Umdenken der Christlichen Sozialethik *insgesamt* notwendig? Kurz: Stößt sie einen *Paradigmenwechsel* in der Christlichen Sozialethik an? Angesichts der bereits lang andauernden Auseinandersetzung mit umweltethischen Inhalten in der Sozialethik wirkt diese Frage fast paradox und doch scheint es in der aktuellen Phase Neuansätze zu geben, die die Grundlagen der Christlichen Sozialethik betreffen. Um diesen näher nachgehen zu können, gilt es zunächst zu klären, was unter einem Paradigmenwechsel zu verstehen ist.

2. PARADIGMENWECHSEL BEI THOMAS S. KUHN

Der Begriff des „Paradigmenwechsels" geht auf den Physiker und Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn zurück, der ihn in seinem 1962 erschienenen Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen"[3] prägte. Es trug wesentlich zur Entstehung der Wissenschaftsgeschichte als eigenständige Disziplin bei. Kuhn skizziert darin „das Entwicklungsmuster von Wissenschaft, genauer das Entwicklungsmuster der Grundlagendisziplinen der Naturwissenschaften."[4] Er wendet sich gegen das bis dahin bestimmende Bild eines rein additiv-kumulativen Zunehmens des Wissens[5] und stellt diesem aufgrund historischer Beobachtungen etwa der Kopernikanischen Wende oder der Einführung der

[3] Vgl. Kuhn, *Die Struktur*.
[4] Hoyningen-Huene, *Thomas Kuhn*, 8.
[5] Kuhn, *Die Struktur*, 107f.

Relativitätstheorie den Paradigmenwechsel als zweiten Typus des wissenschaftlichen Fortschritts gegenüber.[6]

Als Paradigmen einer „normalen Wissenschaft", das heißt der Wissenschaft außerhalb revolutionärer Umbrüche, versteht Kuhn „Forschung, die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeit lang als Grundlagen für ihre weitere Arbeit anerkannt werden"[7] und beispielweise in Lehrbüchern niedergelegt sind. Neue Paradigmen müssen „neuartig genug [sein], um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen, die ihre Wissenschaft bisher auf andere Art betrieben hatten, und gleichzeitig [...] offen genug, um der neuen Gruppe von Fachleuten alle möglichen ungelösten Probleme zu stellen."[8] Der „fortlaufende Übergang von einem Paradigma zu einem anderen auf dem Wege der Revolution", so Kuhn, sei „das übliche Entwicklungsschema einer reifen Wissenschaft"[9]. Dennoch versteht Kuhn Paradigmenwechsel als Krisenphänomene: Sie entstehen, wenn im alten Paradigma vermehrt Anomalien auftreten, die nur durch ein neues Modell erklärt werden können[10] – „Anomalien, deren charakteristisches Merkmal ihr hartnäckiger Widerstand gegen jede Einordnung in die vorhandenen Paradigmata ist."[11] Neue Paradigmen entstehen durch die Suche nach neuen Theorien in einer dem Paradigmenwechsel vorausgehenden Phase der Unsicherheit[12] und sind somit eine „unmittelbare Antwort auf die Krise"[13]. Kann ein neues Paradigma nicht nur die in Rede stehenden Anomalien erklären, sondern ermöglicht es auch präzisere bzw. zuverlässigere Vorhersagen, so kann es das alte, in die Krise geratene Konzept verdrängen.[14]

Mit dem Paradigmenwechsel einher geht die Änderung oder Verschiebung der Bedeutung von theoretischen Begriffen,[15] da es sich um grundlegend neue Denkschemata handelt und nicht bloß um eine kumulative Ergänzung der vorherigen Theorien;[16] Debatten über Para-

6 Hoyningen-Huene, *Thomas Kuhn*, 9 f.
7 Kuhn, *Die Struktur*, 25.
8 Kuhn, *Die Struktur*, 25.
9 Kuhn, *Die Struktur*, 27.
10 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 109 f.
11 Kuhn, *Die Struktur*,110.
12 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 80.
13 Kuhn, *Die Struktur*, 87.
14 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 110.
15 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 114 f.
16 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 120 f.

digmengrenzen hinweg sind daher kaum möglich, weil keine gemeinsame wissenschaftliche Sprache besteht.[17] Während die Einführung von Theorien, die neue wissenschaftliche Bereiche erschließen, keinen Paradigmenwechsel darstellt,[18] stehen neue Paradigmen notwendig in grundsätzlichem Widerspruch zu ihren Vorgängern, bis hin dazu, dass „die Annahme eines neuen Paradigmas oft eine neue Definition der entsprechenden Wissenschaft erfordert“[19]. Obwohl Kuhn als Beispiele für Paradigmenwechsel die wohl tiefgreifendsten Umbrüche der Wissenschaftsgeschichte wie die Kopernikanische Wende, die Newton'sche Physik und die Relativitätstheorie wählt,[20] können auch kleine Veränderungen, wie sie durch jede vorher nicht bereits erwartete Entdeckung entstehen, als „Paradigmenveränderungen“[21] bezeichnet werden. Das hat Folgen für das gesamte Weltbild: „die Wahrnehmung des Wissenschaftlers von seiner Umgebung [muss] neu gebildet werden – in manchen vertrauten Situationen muß er eine neue Gestalt sehen lernen. Wenn er das getan hat, wird die Welt seiner Forschung hie und da mit der vorher von ihm bewohnten nicht vergleichbar erscheinen.“[22]

Kuhns Überlegungen sind breit rezipiert und zahlreich ausdifferenziert und weiterentwickelt worden.[23] Darauf kann an dieser Stelle nicht im Detail eingegangen werden. Hinzuweisen ist jedoch auf folgendes: Obgleich Kuhns Entwicklung des Paradigmenbegriffs weiterhin als wegweisend und begriffsbestimmend gelten kann, sind seine Ausführungen nicht ohne Kritik geblieben. So weist der evangelische Theologe Matthias Heesch darauf hin, dass Paradigmen in Kuhns Definition so groß seien, dass das ganze „moderne rationalistisch-empirische Wissenschaftsverständnis ein Paradigma“[24] sei und der Begriff daher zu weit, um Wandlungsprozesse in der modernen Wissenschaft sinnvoll zu analysieren. Zudem problematisiert er die streng naturwissenschaftliche Perspektive Kuhns, der gute Wissenschaft wesentlich als korrekte Vorhersagen zukünftiger Ereignisse versteht, was sowohl hinsichtlich

17 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 122.
18 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 107.
19 Kuhn, *Die Struktur*, 116.
20 Vgl. Kuhn, *Die Struktur*, 25; 80-87.
21 Kuhn, *Die Struktur*, 79.
22 Kuhn, *Die Struktur*, 124.
23 Vgl. z. B. Quitter, *Kant*; Devlin/Bokulich, *Kuhn's Structure*; Schramm, *Theoriewandel*; Schmidt, *Struktur, Bedingungen*; Sakoparnig u. a., *Paradigmenwechsel*.
24 Heesch, *Lehrbare Religion*, 43.

eines antiken Wissenschaftsverständnisses als auch aus theologisch-geisteswissenschaftlicher Perspektive fragwürdig erscheint.[25] Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte argumentiert, dass es in den Geisteswissenschaften allein in der Zeit seit 1960 eine derartige Flut von neuen theoretischen Ansätzen gegeben hat, dass es unmöglich scheint, diese klar voneinander abzugrenzen und einzelne, für eine bestimmte Zeit stabile und dann abgelöste Paradigmen auszumachen.[26] In diesem Sinne soll nun auch für die Christliche Sozialethik gefragt werden, ob es überhaupt ein eindeutig erkennbares Paradigma gibt, welches für jene als wissenschaftliche Disziplin bestimmend ist.

3. PARADIGMENWECHSEL ALS ANALYTISCHE FOLIE, HISTORISCHE TENDENZ UND NORMATIVER ANSPRUCH

Kuhns naturwissenschaftliche Perspektive ist auch für den hier verfolgten Zweck einer Verhältnisbestimmung zwischen sozial-ökologischer Krise und Christlicher Sozialethik nicht ganz passgenau. Unsere Diskurse sind nicht in derselben Weise quantifizierbar und kausalisierbar wie es naturwissenschaftliche Theoriebildung in Kuhns Verständnis ist. Dennoch kann sinnvoll an einige von Kuhns Gedanken angeknüpft werden. Mit der sozial-ökologischen Krise liegt ein Phänomen vor, das der Rolle der Krise bei Kuhn entspricht, denn die Situation ist von Unsicherheit geprägt und fordert neue Antworten. Wie wir anhand der Beispiele im nächsten Abschnitt sehen werden, können die im Zuge dessen ausgelösten Veränderungen sozialethischen Denkens so umfassend sein, dass auch nicht unmittelbar betroffene Bereiche der Christlichen Sozialethik in neuem Licht erscheinen. Ein Wechsel von einer anthropozentrischen zu einer physiozentrischen Argumentation in ökologischen Fragen verändert etwa unweigerlich auch allgemein den Blick auf die Menschenrechtsthemen. Die Anmerkungen von Heesch und Fischer-Lichte aufgreifend soll es bei unserem Verständnis des Paradigmenwechsels aber nicht darum gehen, für die gegenwärtige Christliche Sozialethik den Wechsel von einem einzigen, von allen vertretenen und stabilen Paradigma zu einem anderen, neuen Paradigma zu behaupten. Weder die aktuellen noch die bisherigen sozialethischen Diskurse können in dieser Art auf ein einziges paradigmatisches Fun-

[25] Vgl. Heesch, *Lehrbare Religion*, 41.
[26] Vgl. Fischer-Lichte, *Paradigmenwechsel*, 87 f.

dament verpflichtet werden. Allerdings lassen sich verschiedene paradigmatische Grundhaltungen unterscheiden, die einander in ethischen Diskursen gegenüberstehen können.

Ob sich diese Grundhaltungen durch die Herausforderungen der sozial-ökologischen Krise verändern, wird Gegenstand der Beiträge dieses Bandes sein. Wir schlagen vor, die aufgeworfene Frage des Paradigmenwechsels in der Christlichen Sozialethik nicht im strengen Kuhnschen Sinn zu behandeln. Stattdessen wollen wir damit dreierlei anzeigen:

(1) Das Konzept des Paradigmenwechsels dient als analytische Folie, um zu identifizieren, wo sich angestoßen durch die sozial-ökologische Krise sozialethisches Denken fundamental verändert.

(2) Es bildet eine historische Tendenz ab, die allerdings auf einer gewissen Generalisierung des Diskurses basiert. Wird also beispielsweise der Paradigmenwechsel vom Anthropozum Physiozentrismus thematisiert, dann soll das nicht bedeuten, dass alle bisherige Christliche Sozialethik rein anthropozentrisch gedacht hat, sondern dass ein solches Denken überwogen hat, aber durchaus auch Spuren von physiozentrischen Überlegungen vorhanden gewesen sein können.

(3) Die Frage des Paradigmenwechsels soll eine Auseinandersetzung über den normativen bzw. transformativen Anspruch an christlich-sozialethisches Denken selbst anstoßen. Es geht darum, wie christlich-sozialethisches Denken angesichts der sozial-ökologischen Krise sein soll bzw. welches Denken die sozial-ökologische Krise fordert und anstößt.

Von Paradigmenwechseln wird nachfolgend also dann gesprochen, wenn sich in der in den Punkten (1) bis (3) beschriebenen Weise Veränderungen der paradigmatischen Grundhaltungen aufzeigen lassen. Im nächsten Abschnitt möchten wir einige Beispiele für solche möglichen Veränderungen erläutern, die durch die ökologische Krise ausgelöst oder besonders verstärkt wurden.

4. VIER BEISPIELE FÜR EINEN MÖGLICHEN PARADIGMENWECHSEL IN DER CHRISTLICHEN SOZIALETHIK

Die folgenden Ausführungen zeigen exemplarisch die möglichen Wechsel von einer paradigmatischen Grundhaltung zu einer anderen, korrespondierenden paradigmatischen Grundhaltung: vom Anthropozentrismus zum Physiozentrismus, von der kritischen zur transformativen Sozialethik, vom Holozän zum Anthropozän und von der katholischen Soziallehre vor *Laudato si'* zur katholischen Soziallehre nach *Laudato si'*.

4.1 Von Anthropozentrismus zu Physiozentrismus

Christliche Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin entspringt der neuzeitlichen „Wende zum Subjekt"[27]. So beschreibt es Wilhelm Korff im Lexikon für Theologie und Kirche. Im Zentrum ethischer Betrachtung gesellschaftlicher Strukturen steht der Mensch als Person. Zwar trete seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Umweltethik neben die Individualethik in Abgrenzung von bloßen Bereichsethiken als zusätzlicher „primäre[r] Strukturierungsfaktor[]"[28] hinzu. Gemeint ist damit jedoch der „Umgang des Menschen mit der von ihm in immer größerem Umfang erschlossenen und verfügbar gemachten *Natur*"[29]. Der Mensch bleibt also im Mittelpunkt. Eine Lizenz zur Ausbeutung im Sinne eines missverstandenen Herrschaftsauftrag ist dies zwar nicht. Perspektiven, die den Anthropozentrismus, also die qualitative Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch, konsequent zu überwinden suchen, sind innertheologisch dennoch weiterhin selten. Wenn in der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus allerdings davon die Rede ist, dass „[w]ir vergessen, dass wir selber Erde sind" (LS 2), lässt sich dies zumindest als Impuls in eine solche Richtung lesen.

Physiozentrische Alternativen zum Anthropozentrismus wurden bereits verschiedentlich philosophisch durchdacht. Beispielhaft genannt seien hier drei Grundpositionen. Zum einen ist es innerhalb utilitaristischer Ethiken mittlerweile gang und gäbe, fühlende Lebewesen in die Kalkulation des Nettonutzens einzubeziehen – Pathozentrismus.[30] Zum

[27] Korff, *Sozialethik*, 768.
[28] Korff, *Sozialethik*, 768.
[29] Korff, *Sozialethik*, 768.
[30] Vgl. Singer, *Animal Liberation*.

zweiten wird auch deontologisch die gleichberechtigte ethische Berücksichtigung sämtlicher Lebewesen, etwa unter der Kategorie des Wohls[31], vertreten – Biozentrismus. Zum dritten wird darüber noch hinausgegangen und der Natur bzw. dem Sein an sich Eigenwert, etwa als Tiefenökologie[32], zugestanden – Holismus.

Markus Vogt nimmt aus theologisch-sozialethischer Perspektive mit seiner Forderung einer „ökologische[n] Aufklärung der Anthropozentrik“[33] wiederum eine vermittelnde Position ein. Eine Ethik, die sich auf die Bibel und somit einen wie auch immer interpretierten Schöpfungsauftrag stützt, kommt wohl letztlich nicht umhin, dem Menschen eine Sonderrolle zuzudenken. Insofern ist auch die Enzyklika Laudato si‘ nicht als Appell zur Überwindung des Anthropozentrismus im engen Sinn zu lesen. Für die Sozialethik bleiben diese kategorischen Perspektivverschiebungen dennoch beachtenswert, weil sie am Grundgerüst theologischer Umweltethik zu rütteln scheinen.

4.2 Von kritischer zu transformativer Sozialethik

Ein weiterer möglicher Paradigmenwechsel hat mit dem Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik zu tun. Die Frage, die im Raum steht, ist, ob die Auseinandersetzung mit der ökologischen Krise dazu führt, dass sich die Christliche Sozialethik weniger als „bloß“ kritisch und stärker als transformativ versteht. Was ist damit gemeint?

Eine kritische Sozialethik sieht ihre Aufgabe vor allem darin, Kritik an ungerechten Verhältnissen zu üben. Sie deckt auf, wo bestimmte Institutionen zu Marginalisierungen führen oder welche Machtstrukturen unterdrückerisch sind. In Bezug auf die ökologische Krise wird sich eine kritische Christliche Sozialethik dann beispielsweise darauf konzentrieren, aufzuzeigen, wie ökologische Bedrohungen und soziale Ungleichheiten zusammenhängen. Sie wird kritisieren, dass manche Menschengruppen von den negativen Auswirkungen viel stärker betroffen sind als andere. Sie wird aufzeigen, wie Kolonialismus und ökologische Krise zusammenhängen. Ihren Fokus wird sie dabei stets darauf legen, diese Ungerechtigkeiten zunächst wahrzunehmen, anschließend genau zu analysieren und schließlich ethisch begründet zu kritisieren, zu bewerten und zu verurteilen.

[31] Vgl. Taylor, *Respect for Nature.*
[32] Vgl. Naess, *The Deep Ecological Movement.*
[33] Vogt, *Christliche Umweltethik*, 333.

Paradigmatisch für dieses Selbstverständnis der Sozialethik ist der 2020 erschienene Sammelband „Sozialethik als Kritik“[34]. Er bezeichnet Kritik „als eine besondere Art und Weise, Sozialethik zu betreiben“[35], Gesellschaftskritik wird als „Vollzugsform“[36] der Sozialethik verstanden. Eine solche Sozialethik vollzieht sich also als Gesellschaftskritik. Die Kritik einer solchen Sozialethik genügt sich aber nicht selbst, sondern zielt auf Veränderung ab. Das Ziel der Kritik ist, wie die Herausgeber:innen des Sammelbands betonen, die Veränderung der kritisierten Verhältnisse.[37] Vor diesem Hintergrund könnte man sagen: Das Anliegen der Sozialethik als Kritik ist schon transformativ – letztendlich geht es darum, dass die ungerechten Verhältnisse zum Besseren transformiert werden. Wo liegt dann der Unterschied zu dem, was eine transformative Sozialethik sein könnte? Auch dafür lohnt sich ein Blick in den genannten Sammelband: Dort wird nämlich davon ausgegangen, dass die Veränderungspraxis, also die praktische Umsetzung der Veränderung *außerhalb* der Sozialethik stattfindet. Die Veränderungs*praxis* ist der Sozialethik äußerlich. Die Sozialethik steht mit ihr in Verbindung, weil sie darauf abzielt und sie laufend kritisch reflektiert, aber sie versteht sich selbst nicht als Teil von ihr.[38] Mit diesen Überlegungen im Hintergrund lässt sich der Unterschied zwischen einer eher kritisch ausgerichteten und einer stärker transformativen Sozialethik also nicht dahingehend verstehen, dass es bei der einen um die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse geht und bei der anderen nicht, sondern, dass sich die eine als Teil der Veränderungspraxis sieht und die andere nicht.

Diese Frage nach der transformativen Rolle der Sozialethik lässt sich einbetten in eine größere Debatte rund um die Rolle von Wissenschaft insgesamt in der Gesellschaft. Auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen bzw. insgesamt in der Wissenschaftstheorie wird angesichts der ökologischen Krise diskutiert, wie stark Wissenschaft transformativ sein darf, also wie stark sie sich in die Veränderungsprozesse aktiv einbringen soll.[39] Konkret würden bei einem transformativen Wissenschafts-

[34] Becka u. a., *Sozialethik als Kritik*.
[35] Becka u. a., *Einleitung*, 7.
[36] Becka u. a., *Einleitung*, 9.
[37] Vgl. Becka u. a., *Einleitung*, 10.
[38] Vgl. Becka u. a., *Einleitung*, 10.
[39] Zusammengefasst ist diese Debatte in Singer-Brodowski u. a., *Transformative Wissenschaft*, 350-352. Andere Schlagworte, unter denen sie geführt wird, finden sich in Vogt, *Ethik des Wissens*, 15.

verständnis etwa Forscher:innen als solche in Veränderungsprozesse involviert werden und sie mitgestalten, Universitäten würden sich als *change agents* aktiv in gesellschaftliche Umgestaltungen hin zu mehr ökologischer Gerechtigkeit einbringen.[40] Als paradigmatischer Beitrag aus sozialethischer Perspektive zur transformativen Rolle von Wissenschaft kann Markus Vogts „Ethik des Wissens"[41] gelten. Angesichts des großen Unterschieds zwischen Wissen und Handeln in der ökologischen Krise plädiert er für neue „Formen der Verknüpfung von Forschung, Bildung, Praxis und gesellschaftlicher Kommunikation"[42]. Abschließend lässt sich das Thema des Paradigmenwechsels zwischen dem einen Pol der kritischen Sozialethik und dem anderen Pol der transformatorischen Sozialethik zur Frage zuspitzen: Wie intensiv und in welcher Form soll und darf sich die Christliche Sozialethik in die Veränderungspraxis, die es angesichts der ökologischen Krise braucht, einbringen?

4.3 Vom Holozän zum Anthropozän

Das Erdzeitalter des Holozäns begann vor ca. 12.000 Jahren.[43] Der Begriff bezeichnet in den Geowissenschaften die nacheiszeitliche Epoche, deren milde klimatische Bedingungen das Entstehen unserer heutigen globalen Zivilisation ermöglicht haben[44] und formal befinden wir uns – rein geologisch gesprochen – noch immer im Holozän. Seit einigen Jahren sprechen sich Forscher:innen aus verschiedenen Disziplinen allerdings immer wieder dafür aus, nicht mehr länger vom Holozän, sondern vom *Anthropozän* zu sprechen. Diese Bezeichnung beinhaltet die These, dass mittlerweile der Mensch ein entscheidender Einflussfaktor für die Veränderungen in den geologischen, biologischen und atmosphärischen Systemen der Erde geworden ist.

Erste Überlegungen über ein solches neues Erdzeitalter lassen sich ab 1873 belegen: Der italienische Geologe Antonio Stoppani spricht von der anthropozoischen Ära oder dem Anthropozoikum[45] und meint damit den soeben beschriebenen starken Einfluss der menschlichen

[40] Vgl. Singer-Brodowski u. a., *Transformative Wissenschaft*, 347 f.
[41] Vogt, *Ethik des Wissens*.
[42] Vogt, *Ethik des Wissens*, 88 (im Original: fett hervorgehoben).
[43] Vgl. Horn/Bergthaller, *Anthropozän*, 26.
[44] Vgl. Horn/Bergthaller, *Anthropozän*, 10 f.
[45] Vgl. Luciano/Zanoni, *Antonio Stoppani's 'Anthropozoic'*, 1 f. oder Crutzen, *Geology*, 23.

Lebensart auf die Erde selbst. Mit Verweis auf Stoppani hat der niederländische Atmosphärenchemiker und Chemie-Nobelpreisträger Paul J. Crutzen dann unter anderem in seinem Aufsatz „Geology of Mankind“[46], der im Jahr 2002 veröffentlicht wurde, die Rede vom *Anthropozän* in den öffentlichen Diskurs gebracht. Seither hat sich der Begriff auch in den Geisteswissenschaften etabliert und wird gegenwärtig „häufig zur Bezeichnung der (...) ökologischen und sozialen Mehrfachkrise gebraucht“[47].

Als geologisches Erdzeitalter ist das *Anthropozän* bisher nicht offiziell anerkannt; ein geowissenschaftlicher Vorschlag hierzu wurde Anfang 2024 von der International Union of Geological Sciences (IUGS) abgelehnt. Es soll nun auch nicht diskutiert werden, inwiefern dieser Begriff aus geowissenschaftlicher Sicht sinnvoll ist. Für die Christliche Sozialethik ist die Erkenntnis wichtig, dass Menschen durch ihre Lebensweise das klimatische und ökologische System der Erde aktiv verändern; und zwar in einer für sie selbst – und für andere Lebewesen – bedrohlichen Weise. Bemerkenswert ist aus ethischer Perspektive außerdem, dass die Rede vom *Anthropozän* zumeist nicht rein deskriptiv gebraucht wird, sondern mit der Zuschreibung von Verantwortung einhergeht. So formuliert zum Beispiel Jürgen Renn, Direktor des Max-Planck-Instituts für Geoanthropologie, in einem Statement für den Deutschlandfunk:

„Mit diesem einen Wort Anthropozän erfasst man schlagartig, dass wir in einer neuen Zeit leben, in der Menschen für ihre gesamte Umwelt Verantwortung haben als globale Menschheit. Das ist die Größenordnung, über die wir sprechen. Ob das nun ein gutes, ein schönes Anthropozän werden kann oder ein Anthropozän, das nur synonym ist für multiple Krisen, das hängt letztlich an uns. Wir haben immer noch Gestaltungsmacht.“[48]

In diesem Sinn heißt Anthropozän also: eine gestalterische Verantwortung des Menschen für den Zustand der Umwelt und des Klimas. Zuvor waren über viele Jahrtausende hinweg alle Lebewesen der Erde den vorherrschenden Umweltbedingungen gewissermaßen ausgeliefert. Der Mensch hat aber eine Lebensweise entwickelt, die das Klima und das ökologische Gesamtsystem Erde zum Kippen bringen könnte. Die Verantwortung, von der Renn spricht, kann folglich verstanden

[46] Crutzen, *Geology*.
[47] Mitscherrlich-Schönherr u. a., *Kann das Anthropozän gelingen*, 4.
[48] Schröder u. a., *Anthropozän*.

werden als Auftrag dazu, diese Katastrophe abzuwenden. Hieran anschließend fragt eine Christliche Sozialethik nun aber auch kritisch: Tragen alle Menschen die gleiche Verantwortung für die Bewältigung der sozial-ökologischen Krise? Vermutlich nicht. Stattdessen bedingen die aktuellen gesellschaftlichen Strukturen eine grundlegende Ungleichheit der Gestaltungsmacht und damit auch der Verantwortungszuschreibung im Hinblick auf die Verhinderung der Katastrophe. In der Sozialethik entspricht dies der These, dass es gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Strukturen sind, durch welche die Beschädigungen des ökologischen Systems Erde in dem heute erreichten Ausmaß erst ermöglicht wurden und nach wie vor weiter befördert werden. Gleichzeitig sind es vor allem Menschen aus vulnerablen Gruppen, die zuerst und besonders heftig von den negativen Umweltveränderungen getroffen werden.[49] Wenn dies der Fall ist, so müsste der sozialethische Diskurs über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft um das ökologische System Erde erweitert werden und der Begriff der Gerechtigkeit auf diese neue dreifache Relation hin reflektiert werden.[50]

Markiert die Rede vom Anthropozän in dieser Form aber für die Christliche Sozialethik eine paradigmatische Veränderung? In der Ethik vom Anthropozän zu sprechen, bedeutet zuerst, dass die umfassende Verantwortung des Menschen für den Zustand des ökologischen Systems Erde anzuerkennen ist. Diese Verantwortung ist keine individualistische Verantwortung, sondern eine gesellschaftliche. Die Herausforderungen der Umweltethik bzw. der ökologischen Ethik wären entsprechend noch stärker als bisher ins Zentrum gesellschaftsethischer Systematik zu rücken. Dem entspräche die Grundhaltung, dass Fragen der sozialen Ungerechtigkeit unmittelbar mit Fragen der Umweltgerechtigkeit zusammenhängen. Dabei ist die These der ungleichen Gestaltungsmacht besonders zu reflektieren und es ist zu fragen, welche Menschen es sind, die als Subjekte des Anthropozäns Verantwortung für das dysfunktionale, ökologische System tragen – und durch welche strukturellen Veränderungen diese Menschen angemessen in die Pflicht genommen werden können.

Diese Erweiterung des Gerechtigkeitsbegriffs, der nun auch die Verantwortung sowie das Betroffen-Sein von den Folgen der ökologischen Krise umfasst, könnte als paradigmatische Veränderung angesehen werden. Im Begriff des Anthropozäns ist so in der Frage nach der Verantwortung für die ökologische Krise in neuer Weise die Sozial- und

[49] Vgl. EUA, *EUA-Bericht 1/2024*, 3 f.
[50] Vgl. Horn/Bergthaller, *Anthropozän*, 104 f.

Gesellschaftsethik mit der ökologischen Ethik untrennbar verbunden – was sich auch in der Rede von der einen sozial-ökologischen Krise ausdrückt.

4.4 Paradigmenwechsel in der lehramtlichen Verkündigung?

Die Frage nach einem Paradigmenwechsel in der lehramtlichen Verkündigung ist vor allem an der Enzyklika *Laudato si'* festzumachen, die Papst Franziskus am 24. Mai 2015 mit Blick auf die UN-Klimakonferenz in Paris veröffentlichte.[51] Sie stellt die ökosoziale Krise in den Mittelpunkt und ruft mit deutlichen Worten zum Handeln auf. Ein Paradigmenwechsel ist dabei auf drei Ebenen denkbar: inhaltlich in der Sicht auf Mensch und Umwelt und das Verhältnis der beiden, hinsichtlich der Rezeption oder in formaler Hinsicht als neuer Enzyklikatyp.

Inhaltlich setzt die Enzyklika merklich neue Töne: Angelehnt an die Metaphorik des Sonnengesangs des heiligen Franz von Assisi (1181/2-1226) wird der Planet dabei selbst zum Subjekt, der gemeinsam mit den von Umweltverschmutzung und Klimawandel Betroffenen klagt. Der Pontifex schreibt vom „Stöhnen der Schwester Erde [...], die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt, mit einer Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt." (LS 53) Die Enzyklika geht dabei aus von der Gutheit einer Schöpfung, die mehr ist als Natur. Schöpfung sei nicht als ein System zu verstehen, „das man analysiert, versteht und handhabt" (LS 76); sie sei ein planvoll geordnetes und gewolltes Geschenk Gottes, in dem jedem Wesen sein fester Platz zugeordnet sei. Der Mensch müsse daher „die gute Natur eines jeden Geschöpfes achten und sich hüten, die Dinge gegen ihre Ordnung zu gebrauchen." (LS 69) Darüber hinaus ist die Schöpfung Ort der Begegnung des Menschen mit Gott, der sich insbesondere in der natürlichen Vielfalt dem Menschen mitteilt. Gott ist in der Schöpfung gegenwärtig, was den Menschen zur Entwicklung ökologischer Tugenden auffordert; (LS 88) Umweltzerstörung auf der anderen Seite wird deutlich als „Sünde gegen uns selbst und eine Sünde gegen Gott" (LS 8) bezeichnet. Die neue Sicht auf die Umwelt lässt sich zusammenfassen im Bild vom „gemeinsamen Haus", das im Untertitel der Enzyklika zur Leitmetapher des Textes wird.

[51] Vgl. Bals, *Universale Geschwisterlichkeit*, 1.

Im Zentrum der Überlegungen des Papstes steht die Verbindung von Nachhaltigkeitsthemen und sozialen Fragen: Die Welt wird schöpfungstheologisch nicht als Um-Welt des Menschen, sondern als seine Mit-Welt gesehen, der er sich als Teil dieser Schöpfung solidarisch verbunden weiß: Die Natur kann man demnach nicht „als etwas von uns Verschiedenes oder als einen schlichten Rahmen unseres Lebens verstehen. Wir sind in sie eingeschlossen, sind ein Teil von ihr und leben mit ihr in wechselseitiger Durchdringung." (LS 139) Dies bedeute jedoch „nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt." (LS 90) Somit wird der Mensch zwar als Teil der Welt verstanden, in der er lebt; es ergibt sich ein holistisches Bild, indem er dieser Welt angehört und nicht gegenübersteht. Gleichzeitig wird seine besondere Würde erhalten, die ihn vom Rest der Schöpfung unterscheidet und sich gerade darin ausdrückt und verwirklicht, dass ihm eine besondere Verantwortung für die Schöpfung zukommt, deren Teil er ist. Umgekehrt ist Verbundenheit mit der Natur nur durch und mit tiefer Sorge um Mitmenschen möglich: „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind drei absolut miteinander verbundene Themen" (LS 92). Das gegenwärtige kapitalistische Wirtschaftssystem wird scharf kritisiert, weil es weder die Bedürfnisse der Mitmenschen, noch der Schöpfung angemessen berücksichtigt. (Vgl. LS 189-198) Im Verständnis der Schöpfung als Leihgabe von zukünftigen Generationen scheint das Motiv der Generationengerechtigkeit auf. (Vgl. LS 159-162) Die Sozialökologie des Papstes gipfelt in dem Satz:

„Angesichts des Ausmaßes der Veränderung ist es nicht mehr möglich, eine spezifische und unabhängige Lösung für jeden Teilbereich des Problems zu finden. Entscheidend ist es, ganzheitliche Lösungen zu suchen, welche die Wechselwirkung der Natursysteme untereinander und mit den Sozialsystemen berücksichtigen. Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander [...], sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise." (LS 139)

Schöpfung und Soziales stehen dabei in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis: Einerseits sind die Ressourcen der Schöpfung und ihre Bewahrung notwendige Bedingungen für lebenswürdige Voraussetzungen für Menschen und somit für soziale Gerechtigkeit, gleichzeitig bedarf es sozial gerechter Strukturen, damit die Menschen nicht zur Zerstörung des gemeinsamen Hauses verleitet werden.

Die Rezeption der Enzyklika war größtenteils positiv. Klimawissenschaftler:innen lobten ihre Genauigkeit bei naturwissenschaftlichen

Aussagen.[52] Expert:innen aus Forschung und Politik hoben den klaren Einsatz der moralischen Autorität des Papstes in der Klimafrage hervor, der unter anderem zu zahlreichen Initiativen zum Klimaschutz in der Kirche führte.[53] Papst Franziskus selbst knüpfte 2023 mit dem Apostolischen Schreiben Laudate Deum (LD) an Laudato si' an und erneuerte seinen Appell vor der UN-Klimakonferenz in Dubai.

Auch theologisch wurde die Enzyklika breit rezipiert und warf die Frage auf, ob sie ähnlich der Enzyklika Rerum novarum (RN) einen neuen, eigenständigen Enzyklikatyp der Umweltenzyklika begründet. Es dürfte noch zu früh sein, um darüber abschließend zu urteilen. Gleiches gilt für die Rezeption und auch die inhaltliche Neuausrichtung lehramtlicher Verlautbarungen, die hier deutliche neue Akzente setzen, jedoch erst in einer ferneren Rückschau einen Paradigmenwechsel darstellen können, wenn sich die neuen Entwicklungen langfristig fortsetzen. Doch unabhängig davon markiert Laudato si' gleich mehrere bedeutende Umschwünge in der Verkündigung des päpstlichen Lehramtes: In bis dahin ungekannter Klarheit und Schwerpunktsetzung wurde die ökologische Frage zum Gegenstand kirchlichen Lehrens. Damit verbunden ist ein klarer Appell zur Bewahrung des „gemeinsamen Hauses", der einen neuen, ganzheitlichen Ansatz in die Verkündigung hinein holt, die nicht nur die Schöpfung eindeutig als gute Schöpfung, ja sogar als Ort der Begegnung des Menschen mit Gott benennt, sondern sie auch zum Subjekt macht, für das der Mensch Verantwortung trägt und das in allen sozialen Abwägungen einen Wert hat.

5. AUFBAU DES SAMMELBANDES UND DANK

Die Beiträge dieses Sammelbandes widmen sich in vier Abschnitten den Herausforderungen der sozial-ökologischen Krise.

Das erste Kapitel handelt von Grundbegriffen der sozial-ökologischen Krise. Im ersten Beitrag setzt sich *David Renz* mit der Ungewissheit der gegenwärtigen Situation auseinander und legt das Potential christlicher Narrative im Umgang mit dieser Ungewissheit frei. *Patrick Lindermüller* fragt in Auseinandersetzung mit Philipp Staab, was Anpassung in Bezug auf die sozial-ökologische Krise bedeutet und wie das Motiv der transformativen Anpassung zur Ressource für die sozialethische

[52] Vgl. Nature, *Hope*.
[53] Vgl. Heimbach-Steins/Stockmann, *Ein Impuls*, 43.

Bearbeitung dieser Krise werden kann. *Timo Hartmann* schließlich nähert sich dem schwierigen ethischen Begriff der Schuld, wobei er im Anschluss an Paul W. Taylor und Hans Jonas nicht nach Schuldigen für vergangene Fehler fragt, sondern danach, wer in der gegenwärtigen Situation wem etwas schuldet.

Das zweite Kapitel nimmt Politik und Frieden in den Blick. *Ivo Frankenreiter* stellt sich der Herausforderung des Anthropozäns für politische Systeme. Er knüpft an Felix Heidenreich an und erörtert Perspektiven einer Bestimmung der sozio-ökonomischen Krise als einer, die nicht einfach im bestehenden politischen System gelöst werden kann, sondern dieses selbst verändern muss. *Esther Jünger* evaluiert auf Basis der Theorie von Corine Pelluchon die normativen Ziele der Gemeinsamen Agrarpolitik der Europäischen Union und fordert eine stärkere Berücksichtigung des intergenerationalen Aspektes. *Noreen van Elk* erörtert die Folgen der sozial-ökologischen Krise für die Frage von Krieg und Frieden und schlägt bei der Anpassung gängiger Modelle vor, den Begriff des gerechten Friedens um den sozial-ökologischen Aspekt zu erweitern.

Im dritten Kapitel werden Mensch-Natur-Verhältnisse im Zeitalter der sozial-ökologischen Krise unter die Lupe genommen. *Gary Slater* argumentiert in seinem Beitrag, dass die Mensch/Nichtmensch-Unterscheidung die Leitunterscheidung der Umweltethik ist und das auch angesichts von Destabilisierungen der Kategorie Mensch im Anthropozän bleibt. *Larissa Knauf* verweist auf Kritikpunkte am Begriff des Anthropozäns und untersucht die strukturelle Hierarchisierung von Menschen über Nichtmenschen im Rahmen kapitalistischer Ökonomien und neoklassischer Naturschutzkonzepte. Sie lenkt den Blick zur von Donna Haraway eingeführten Epochenbezeichnung des Chthuluzän und schlägt vor diesem Hintergrund eine Antikapitalisierung des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen vor. An das Konzept des Chthuluzäns knüpft auch der letzte Beitrag des dritten Abschnitts an: *Jana Paulina Lobe* thematisiert Nachhaltigkeit und Mensch-Natur-Verhältnisse in der Bestattungskultur und lotet im Zuge dessen theoretische Kontaktzonen zwischen katholischer Soziallehre und Neomaterialismus aus.

Das vierte und letzte Kapitel widmet sich schließlich dem Bereich der Ökonomie und beschäftigt sich mit von den ökologischen Dringlichkeiten angestoßener Wirtschaftskritik, im Speziellen mit der Postwachstumsdiskussion. *Anna Karger-Kroll* arbeitet die normativen Prägungen des Postwachstumsdiskurses am Beispiel des Suffizienzgedankens bei

Nico Paech und des Gemeinwohlbegriffs bei Christian Felber aus und evaluiert, wie die Christliche Sozialethik zur Debatte um alternative Wirtschaftsmodelle beitragen kann. *Anne Konsek* nimmt mit dem Commoning eine konkrete Postwachstumspraxis in den Blick. Am Beispiel des Commoning Care plädiert sie dafür, sowohl kritisch-feministische Analysen als auch die Perspektive der Christlichen Sozialethik – insbesondere das Subsidiaritätsprinzip – von Beginn an in die transformativ-emanzipatorische Implementierung von Commoning-Ideen einzubringen. Zu guter Letzt vertieft *Johanna Kalian* den im Postwachstumdiskurs prominenten Begriff der Suffizienz, indem sie seine Rolle im theologischen Nachhaltigkeitsdiskurs bespricht und am Beispiel des franziskanischen Armutsideals spirituelle Ressourcen für seine Verwirklichung herausarbeitet.

Über alle vier Abschnitte hinweg findet sich am Ende eines jeden Artikels ein Absatz, in welchem die Autor:innen reflektieren, ob und inwieweit die ökologische Krise als Anstoß zu einem Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik verstanden werden muss. Durch diese Reflexionen werden in allen Beiträgen beide am Anfang dieser Einleitung genannten Anliegen abgebildet: Die Autor:innen thematisieren in ihren Aufsätzen die aktuellen sozial-ökologischen Herausforderungen. In den beigestellten Paradigmenwechsel-Absätzen reflektieren sie außerdem, welches grundlegende Umdenken innerhalb der Christlichen Sozialethik angesichts dessen notwendig wird. Im letzten Beitrag führen wir Herausgeber:innen in einem kurzen „Schlussfazit zur Frage des Paradigmenwechsels" diese Reflexionen in einer abschließenden Bilanz zusammen.

Allen Autor:innen danken wir, dass sie unseren Band nicht nur durch ihre Beiträge ermöglicht, sondern sich zudem auf die speziellen Anforderungen zur Metafrage des Paradigmenwechsels eingelassen haben. Bedanken möchten wir uns weiterhin bei Kevin Cwynar für seine Mithilfe beim Korrekturlesen. Der Selbach-Umwelt-Stiftung, der Abteilung Umwelt des Erzbischöflichen Ordinariats München, dem Erzbistum Köln, der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik sowie dem Verein der Freunde und Förderer der Kommende Dortmund danken wir herzlich für die finanzielle Bezuschussung unserer Veröffentlichung. Außerdem gilt unser Dank den Reihenherausgebern Werner Veith und Christoph Hübenthal für die Aufnahme in diese Reihe und der Kommende Dortmund, insbesondere Detlef Herbers, für die jährliche Ermöglichung des Forum Sozialethik.

Timo Hartmann, Esther Jünger, Pavlos Leußler und Alexandra Palkowitsch

Literatur

Bals, Christoph, *Universale Geschwisterlichkeit: ein profunder Paradigmenwechsel*, in: Bartosch, Ulrich/Meier, Christian/Petermann, Mara/Schneider, Michael/Weyers, Till (Hg.), "Laudato si'" im Diskurs. Stimmen zur päpstlichen Enzyklika (Weltinnenpolitische Colloquien, Bd. 7) Münster 2021, 1-5.

Becka, Michelle/Emunds, Bernhard/Eurich, Johannes/Kubon-Gilke, Gisela/Meireis, Torsten/Möhring-Hesse, Matthias, *Einleitung. Sozialethik als Kritik*, in: Dies. (Hg.), Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft 1), Baden-Baden 2020, 7–17.

Becka, Michelle/Emunds, Bernhard/Eurich, Johannes/Kubon-Gilke, Gisela/Meireis, Torsten/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.), *Sozialethik als Kritik* (Ethik und Gesellschaft 1), Baden-Baden 2020.

Birnbacher, Dieter, *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980.

Cobb, John B., *Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik*, München 1972.

Crutzen, Paul J., *Geology of mankind – The Anthropocene*, in: Nature 415 (2002), 23.

Devlin, William J./Bokulich, Alisa (Hg.), *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions – 50 Years On* (Boston Studies in the Philosophy and History of Science 311), Cham 2015.

Fischer-Lichte, Erika, *Paradigmenwechsel oder ›turns‹? Zur Theorieentwicklung in den Geisteswissenschaften seit den 1960er Jahren*, in: Sakoparnig, Andrea u. a. (Hg.): Paradigmenwechsel. Wandel in den Künsten und Wissenschaften, Berlin/Boston 2014, 87-103.

Heesch, Matthias, *Lehrbare Religion? Studien über die szientistische Theorieüberlieferung und ihrer Weiterentwicklung in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabisch und Friedrich Niebergalls*, Berlin/New York 1997.

Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils, *Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr" – Die Enzyklika* Laudato si' *und die Rolle der Kirche als* Change Agent, in: Heimbach Steins/Schlacke, Sabine (Hg.), Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?, Baden-Baden 2019.

Hoyningen-Huene, Paul, *Thomas Kuhn und die Wissenschaftsgeschichte*, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 24 (2001), 1-12.

Horn, Eva/Bergthaller, Hannes, *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg 2019.

Korff, Wilhelm, *Sozialethik*, in: LThK 9 (2000), 767-777.

Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main ²1976.

Lienkamp, Andreas, *Die Sorge für unser gemeinsames Haus! Herausforderungen der bahnbrechenden Enzyklika Laudato si' von Papst Franziskus* (Linzer WiEGe-Reihe. Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft 8), 2016, unter: https://www.kath-theologie-cms.uni-osnabrueck.de/fileadmin/resources_cse/lienkamp_pdf/lienkamp_laudato_si_linzer_wiege_reihe_bd_8_2016.pdf (abgerufen am 21.01.2025).

Mitscherlich-Schönherr, Olivia/Cojocaru, Mara-Daria/Reder, Michael (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen?: Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog* (Grenzgänge 4), Berlin 2024.

Naess, Arne, *The Deep Ecological Movement*, in: Philosophical Inquiry 8 (1986), 10-31.

Nature [Editorial], *Hope from the Pope. The Vatican has produced a timely and valuabale warning on the threat of climate change that will reach a wide audience*, in: Nature 522 (2015), 391.

Quitter, Josef, *Kant und die These vom Paradigmenwechsel. Versuch einer Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie 493), Frankfurt am Main 1996.

Sakoparnig, Andrea/Wolfsteiner, Andreas/Bohm, Jürgen (Hg.), *Paradigmenwechsel. Wandel in den Künsten und Wissenschaften*, Berlin/Boston 2014.

Schmidt, Wolfgang, *Struktur, Bedingungen und Funktionen vom Paradigmenwechsel. Eine wissenschafts-historisch-systematische Untersuchung der Theorie T.S.Kuhns am Beispiel der Empirischen Psychologie* (Europäische Hochschulschriften, Reihe VI: Psychologie 80), Frankfurt am Main 1981.

Schramm, Alfred, *Theoriewandel oder Theoriefortschritt? Zur Diskussion um Thomas S. Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen"*, Wien 1975.

Singer-Brodowski, Mandy/Holst, Jorrit/Goller, Antje, *Transformative Wissenschaft*, in: Tobias Schmohl (Hg.), Handbuch Transdisziplinäre Didaktik (Hochschulbildung), Bielefeld 2021, 347–356.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York/London 1975.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, New Jersey 2011.

Vereinte Nationen, *Rahmenübereinkommen der Vereinten Nationen über Klimaänderungen*, unter: https://unfccc.int/resource/docs/convkp/convger.pdf (abgerufen am 12.02.2025).

Vogt, Markus, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2021.

Vogt, Markus, *Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels*, München 2019.

Rosenberger, Michael, *Eingebunden in den Beutel des Lebens: christliche Schöpfungsethik*, Münster 2021.

Schröder, Tomma/Genzmer, Jenny/Linß, Vera, *Anthropozän. Wissenschaftsstreit um das Zeitalter der Menschen*, in: Deutschlandfunk.de (12.03.2024), unter: https://www.deutschlandfunk.de/anthropozaen-zeitalter-des-menschen-100.html (abgerufen am: 30.01.2025).

Luciano, Eugenio/Zanoni, Elena, *Antonio Stoppani's 'Anthropozoic' in the context of the Anthropocene*, in: The British Journal for the History of Science 56/1 (2023), 103-114. https://doi.org/10.1017/S0007087422000590.

Kirchliche Dokumente

LD – Franziskus, *Laudate Deum. Apostolisches Schreiben an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise*, Rom 2023.

LS – Franziskus, *Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.

RN – Leo XIII., *Enzyklika Rerum novarum*, Rom 1891.

Grundbegriffe

Am Rande des Abgrunds. Über das Potential theologisch-ethischer Narrative angesichts der ökologischen Krise

David Renz

1. EINLEITUNG

Die drängenden Umweltkrisen der Gegenwart stellen die Menschheit vor Herausforderungen, die grundsätzliche Fragen über den Umgang mit Ungewissheiten aufwerfen. Diese manifestieren sich in Situationen, in denen weder der Verlauf noch die Folgen menschlichen Handelns eindeutig prognostizierbar oder vollständig kontrollierbar sind. Auf den ersten Blick mag Ungewissheit als hinderlich und lähmend erscheinen. Der vorliegende Beitrag vertritt jedoch die These, dass Ungewissheit auch eine Chance ist. Indem er untersucht, wie eine theologische Reflexion der narrativen Verknüpfungen von Krisen und Chancen in den Erzählungen der christlich-religiösen Traditionen dazu beitragen kann, Orientierung im Umgang mit Ungewissheit zu schaffen. Dabei liegt der Fokus nicht auf konkreten ökologischen Krisenerscheinungen, sondern auf den kulturellen und theologischen Formen ihrer Deutung. Das Ziel ist es, zu erörtern, wie christlich-religiöse Erzählungen aus den kriseninhärenten Ungewissheiten neue Chancen erschließen können.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Schritte: Zunächst wird eine beispielhafte Übersicht narrativer Krisendeutungen entwickelt (Kap. 2), die aufzeigt, wie Narrative im Kontext von Krisen funktionieren und welche Rolle sie bei der Verbindung von Krise und Chance spielen. Anschließend werden drei zentrale Krise-Chance-Narrative und ihre christlich-religiösen Hintergründe analysiert: Bekehrung, Schöpfung und Fall sowie Hoffnung und Aufschub (Kap. 3). Aufbauend darauf wird schließlich eine erweiterte Perspektive auf die Erzählung von Krisen entwickelt. Hierbei wird das philosophische Konzept der Falte nach

Gilles Deleuze als Modell herangezogen, um die dynamischen Wechselwirkungen von Krise und Chance zu deuten und das Krise-als-Chance-Narrativ zu interpretieren (Kap. 4).

2. EIN ENTWURF NARRATIVER KRISENDEUTUNG

Narrative sind kulturelle Instrumente in Form von Erzählungen und „zentrale kulturelle Ausdrucksformen, die wesentlich zur Selbstdeutung und Sinnstiftung einer Kultur beitragen“[1]. Wie Astrid Erll und Simone Roggendorf betonen, lassen sich Narrative „im weitesten Sinne als historisch wandelbare Phänomene kollektiver Wirklichkeitserzeugung, Sinnstiftung und zwischenmenschlicher Verständigung“[2] beschreiben.

Narrative spielen insbesondere in Krisensituationen eine entscheidende Rolle. Sie bieten Orientierung und sind durch die mit ihnen verbundenen Imaginationen handlungsleitend. Krisen wie die Umweltkrise sind, wie der Sozialanthropologe Amitav Ghosh hervorhebt, immer auch eine „Krise der Kultur und deshalb eine der Imagination“[3]. Obwohl die Folgen der Umweltkrisen – etwa Artensterben, Hochwasser oder Waldbrände – zunehmend sichtbarer werden und gesellschaftliche Diskurse dominieren, fehlt häufig das Vorstellungsvermögen, um ihre tiefgreifenden Auswirkungen auf das menschliche Leben zu erfassen. Bestehende Narrative scheinen nicht ausreichend, um Menschen zu ermutigen, die Welt im Wandel zu denken, da ungewiss bleibt, welche Konsequenzen entsprechende gesellschaftliche Veränderungen für die eigene Lebensweise nach sich ziehen könnten.

Die Medienwissenschaftlerin Birgit Schneider betont die Notwendigkeit neuer Narrative. Diese sind demnach Perspektivwechsel, die Widerspruch und ungewohnte Sichtweisen einbeziehen, um die begrenzte Vorstellungskraft der Menschen zu erweitern. Sie können der Ungewissheit in Wissen und Handeln einen Platz im Leben einräumen. Daher ist nach Schneider entscheidend, wie sich Menschen gegenseitig die Umweltkrisen erzählen.[4]

1 Erll/Roggendorf, *Kulturgeschichtliche Narratologie*, 77.
2 Ebd., 79.
3 Ghosh, *Die große Verblendung*, 18–19.
4 Vgl. Schneider, *Der Anfang einer neuen Welt*, 7–16.

Dabei können bereits einzelne Worte für sich genommen unterschiedliche Narrative[5] ausdrücken. So vermittelt beispielsweise das Wort *Umweltwandel* eine andere Erzählung als *Umweltkrise*. Während der Wandel als neutraler beziehungsweise häufig positiv konnotierter Prozess verstanden wird, impliziert die Krise negative Auswirkungen für die gesamte (nicht-)menschliche Umwelt. Die Erzählungen von der Umwelt*krise* beschreiben diese außerdem als einen Zustand zwischen einem *Anfang* und einem *Ende*. Erzählungen von Krisen ermöglichen einen Deutungsrahmen, in dem Menschen auch über sprachliche Strukturen hinaus denken und empfinden können. Aus diesem Grund wird in diesem Beitrag von Umweltkrisen gesprochen, bevor die Möglichkeiten von Chancen genauer dargestellt werden.

Albrecht Koschorke hebt in seiner *Erzähltheorie* hervor, dass das Erzählen als soziale Praxis zu verstehen ist, die parallele Welten zur Realität schafft und dabei als Instrument kultureller Selbstveränderung aktiv in soziale Prozesse eingreift.[6]

Ähnlich äußert sich auch der Historiker Hayden White, der das Konzept das *Emplotment* als theoretische Perspektive auf die narrative Modellierung von Krisenerfahrungen entwickelt hat. Im Emplotment werden heterogene Erfahrungs- und Wissenselemente zu einer kohärenten Erzählstruktur verbunden, die durch eine Suggestion von Kontinuität zur Sinnstiftung und Reduktion von Kontingenz beitragen kann.[7] Dem muss nun hinzugefügt werden, wie das Bestehen von Ungewissheiten in der Entwicklung entsprechender Narrative zu berücksichtigen ist.

Wird das Bestehen von Ungewissheiten einbezogen, können Narrative strategisch und reflexiv genutzt werden: Strategisch ermöglichen sie eine effektivere Kommunikation der signifikanten Komplexität von Wechselwirkungen und der unvorhersehbaren Folgen menschlicher Eingriffe. Reflexiv hinterfragen sie bestehende Vorstellungen über die Beziehung zwischen Mensch und Natur und regen neue Denkweisen an. So können Erzählungen die Krisen als Wandel darstellen, anstatt sie auf *Anfang* und *Ende* zu beschränken, und folglich dazu beitragen, Ungewissheiten auszuhalten.

Ein bekanntes Beispiel für die Wirksamkeit von Erzählungen im Kontext der Umweltkrisen ist Robert Crumbs Comic *A Short History of*

[5] Im vorliegenden Beitrag werden die Begriffe Narrativ und Erzählung synonym verwendet.

[6] Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, 19–25.

[7] Vgl. White, *Figural Realism*, 144–146.

America (1979): In nur zwölf Grafiken erzählt er die Transformation einer natürlichen Landschaft in eine urbane, technisierte Welt. Mit der Ergänzung von drei alternativen Zukunftserzählungen (1981) – „Worst case scenario, ecological disaster", „The fun future: Techno-Fix on the march" und „The ecotopian solution" – illustriert Crumb die Bandbreite der möglichen Entwicklungen und lässt es dabei ungewiss bleiben, welche tatsächlich eintreten werden.[8] Diese Zukunftserzählungen verkörpern gängige Narrative hinsichtlich der Umweltkrisen: die *Katastrophe*, das *Anthropozän* und die Menschheit innerhalb *planetarer Grenzen*. Sie reflektieren kulturell geprägte Mensch-Natur-Verhältnisse und zeigen die Herausforderung, neue Erzählungen jenseits dieser etablierten Muster zu entwickeln. Um neue Narrative zu entwickeln, die Krisen als Chance begreifen, ist eine genauere Analyse der bestehenden Krisenszenarien im Folgenden erforderlich. Nur so kann ein Wandel gelingen, der weder ausschließlich auf anthropozentrische Lösungen noch auf eine radikale Rückkehr zur Natur setzt, sondern auf hybriden Erzählungen basiert.

2.1. Die gegenwärtigen Narrative der Umweltkrisen: Katastrophe, Anthropozän und planetare Grenzen

Das erste zentrale Narrativ ist das Katastrophennarrativ. Es stellt Krisen als unvermeidliche Zusammenbrüche dar und prognostiziert eine dystopische Zukunft. Peter Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang von einer „apokalyptischen Logik"[9], durch die der Mensch seine „kosmische [...] Unbesorgtheit"[10] verloren habe. Dieses Narrativ betont die Dringlichkeit von Handlungen, insbesondere im Hinblick auf die Folgen für die Menschheit.

Das Katastrophennarrativ greift historisch auf kulturelle und wissenschaftliche Traditionen zurück. Denker wie Georg Christoph Lichtenberg und Friedrich Nietzsche stellten den Menschen in einen kosmischen Kontext eines „menschenfeindlichen, verlassenen Planeten Erde"[11]. In der Gegenwartsliteratur setzt sich diese Tradition fort – etwa

8 Vgl. Crumb, *A Short History of America*, 21–24.
9 Sloterdijk, *Das Anthropozän*, 36.
10 Ebd.
11 Braungart, *Poetik der Natur*, 55.

in Darstellungen, die die Konsequenzen menschlichen Handelns betonen.[12]

Ein zweites bedeutendes Narrativ ist das des *Anthropozäns*. Es beschreibt den Menschen als zentrale geologische Kraft in einem neuen Erdzeitalter. Klimawissenschaftler:innen wie William L. Steffen warnen mit diesem Narrativ vor den Folgen der „[g]roßen Beschleunigung"[13], die sowohl die Lebensgrundlage der Menschheit als auch die Stabilität planetarer Systeme gefährde.

Das dritte Narrativ der *planetaren Grenzen* öffnet hingegen einen Raum für mögliche Gegenmaßnahmen. Es regt dazu an, die Weichen neu zu stellen, um die großen Beschleunigungen einzudämmen. Claire Colebrook kritisiert jedoch die Kurzsichtigkeit und den Anthropozentrismus der letztgenannten Narrative, die sie als ungeeignet für die Lösung der von Menschen geschaffenen Probleme ansieht.[14]

In Crumbs Comic verdichten sich diese drei Erzählungen von Krisen zu dem, was Andreas Reckwitz als „Verlustsensibilisierung"[15] beschreibt: eine gesteigerte Aufmerksamkeit für Verluste, die mit dem Schwinden positiver Zukunftserwartungen einhergeht.

Krisennarrative sind jedoch nicht ausschließlich als Nährböden für Negativität zu verstehen. Sie ermöglichen auch den Wandel. Jan Zalasiewicz beschreibt dieses Potenzial als *archäologischen Blick aus der Zukunft*, der offen lässt, wie gegenwärtiges Handeln im Lichte eines größeren historischen Horizonts zu bewerten ist, und so eine kritische und zugleich positiv-konstruktive Distanz zur Gegenwart schafft.[16]

Dagegen untersuchen Soziologen wie Hartmut Rosa und Armin Nassehi, wie die Gesellschaft auf die vielfältigen Krisenphänomene reagiert. Rosa fordert, wissenschaftliche Ressourcen zu nutzen, um die soziokulturelle Verfassung der Gesellschaft zu deuten und darauf aufbauend Handlungsalternativen zu entwickeln. Seine *Beschleunigungsthese* beschreibt, wie der schnelle Ressourcenverbrauch und der Mangel an Zeit für notwendige Aushandlungsprozesse zu gesellschaftlicher Erschöpfung führen.[17] Als Gegenmodell entwirft er eine *entschleunigte Weltbeziehung*, die auf Resonanz, Transformation und der Achtung des

[12] Vgl. Kolberg, *The Sixth Extinction*, 92–110.
[13] Steffen et al., *The Anthropocene*, 862.
[14] Vgl. Colebrook, *Death of the posthuman*, 249.
[15] Ebd., 113.
[16] Vgl. Zalasiewicz, *The Earth After Us*.
[17] Vgl. Rosa, *Best Account*, 204.

Unverfügbaren basiert.[18] Dieses Modell eröffnet ein ergebnisoffenes Hören und Antworten auf die Ungewissheiten der Umwelt.

Nassehi sieht die Ursache für das Versagen der Krisenbewältigung in der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Diese ermöglicht zwar effizientes Handeln in einzelnen Systemen, erschwert jedoch eine koordinierte Reaktion auf komplexe Problemlagen. Er verwendet den Begriff der *Soziodizee*, um zu fragen, warum Gesellschaften trotz ihres Wissens Krisen nicht bewältigen wollen.[19] Die Stärke der modernen Gesellschaft – ihre Differenzierung – erweist sich somit gleichzeitig als Schwäche, da sie die Interdependenzen der Systeme vergrößert.

Beide Ansätze – sowohl der von Rosa als auch der von Nassehi – weisen eine bemerkenswerte strukturelle Ähnlichkeit zu religiösen Erzählungen von Krisen auf. Im Folgenden ist das Potenzial religiöser Krisennarrative für die Bewältigung von Ungewissheit angesichts der ökologischen Krise zu analysieren. Sie behandeln die Fragen nach moralischer Verantwortung in Krisenzeiten integrativ, deuten Krisen häufig als Prüfung oder als Konsequenz menschlichen Fehlverhaltens und betonen dabei die Notwendigkeit von Umkehr und Veränderung, wie es insbesondere in prophetischen Texten und apokalyptischen Darstellungen zum Ausdruck kommt. Nachfolgend wird daher zunächst die spezifische Wirkungsweise religiöser Narrative erörtert, bevor im dritten Kapitel drei zentrale religiöse Krise-Chance-Narrative vorgestellt werden.

2.2 Religiöse Krisennarrative als Umgangsform mit ökologischer Ungewissheit

Menschen nutzen Narrative dazu, Ungewissheiten zu deuten, indem sie mit ihnen offene Zukunftsszenarien entwerfen. Mit ihnen können bestehende Ordnungen hinterfragt und die Grenzen des Sagbaren verschoben werden.

Menschen konstruieren Narrative als selektive Deutungsmuster, in denen bestimmte Aspekte der Wirklichkeit betont und andere ausgeblendet werden. Religiöse Krisennarrative bewegen sich dabei in einem besonderen Spannungsfeld: Mit ihnen wird versucht, das Ganze der Umwelt in einem absoluten Sinnhorizont zu erfassen, während mit ihnen zugleich die Begrenztheit menschlicher Deutungsfähigkeit reflektiert wird. Eine zentrale Herausforderung besteht daher darin,

[18] Ebd., 248.
[19] Vgl. Nassehi, *Unbehagen*, 30.

diese Begrenztheit anzuerkennen und dennoch mit ihnen ein hinreichendes Maß an Gewissheit und Orientierung zu ermöglichen.

Hierbei ist der Versuchung zu widerstehen, Ungewissheit durch zu stark vereinfachende Absolutheitsansprüche zu kompensieren. Fundamentalistische Deutungen, die etwa Umweltkrisen als Strafe Gottes interpretieren, sind Ausdruck dieser Tendenz.[20] Demgegenüber ist hervorzuheben, dass die Ambivalenz zwischen Sinnsuche und Begrenztheit, die durch die Ungewissheit ausgelöst wird, nicht als Bedrohung, sondern als Chance und Eröffnung neuer Perspektiven auf die Erzählung und Deutung der Krisen anzusehen ist.

Die christlichen Traditionen bieten ein vielfältiges Reservoir an Symbolen und Erzählungen, die Ungewissheit produktiv in die Krisendeutung integrieren. Sie ermöglichen sowohl den Umgang mit Krisen als auch eine kritische Distanz gegenüber vorschnellen Sinnzuschreibungen. Religiöse Narrative stiften nicht einfach Sinn, sondern reflektieren Übergänge zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, Anfang und Ende als Chance.

Im folgenden Kapitel werden drei religiöse Krise-Chance-Narrative vorgestellt, die für die Umweltkrise anschlussfähig sind: *Bekehrung, Schöpfung und Fall* sowie *Hoffnung und Aufschub.*

3. NARRATIVE KRISENDEUTUNGEN: DREI CHRISTLICHE PERSPEKTIVEN AUF DIE KRISE

Die Auseinandersetzung mit den christlichen Krisennarrativen soll verständlich machen, wie in der Ungewissheit der Schritt von der negativen Umweltkrise hin zur hoffnungsvollen Perspektive des Umweltwandels gelingen kann – denn nur die Perspektive des Wandels ermöglicht es, Zukunftsszenarien für ein Leben zu entwerfen, das auch unter den veränderten Bedingungen der neuen Umwelt gelingen kann. Diese Auseinandersetzung prägt dabei nicht nur die kollektive, sondern auch die persönliche Erfahrung von Krisen.

Exemplarisch werden im Folgenden drei christliche Krisennarrative erörtert, die in unterschiedlicher Weise die Verflechtung von Krise und

[20] Vgl. dazu Havea et al, *Impact of climate change on spirituality*, 38. Sie beschreiben, „that the [...] negative impact of climate change on perceived spirituality is that not only as a ‚punishment for their sin', ‚signs of the last days' is near as predicted in the book of revelation in the Bible [...] but ‚cyclone itself is like a God's spirit that it has eyes and seems to know exactly how to choose specifically the village or islands or things to destroy, damage or attack.'"

Chance thematisieren und so ein tieferes Verständnis der Dynamik zwischen Bedrohung und Neuanfang ermöglichen.

3.1. Bekehrung: Krisen als Wendepunkte

Das Krisennarrativ der Bekehrung wurde von der Literaturwissenschaftlerin Anne H. Hawkins[21] am Beispiel des Damaskuserlebnisses des Paulus umfassend analysiert:

„Und plötzlich umstrahlte ihn ein Licht aus dem Himmel; und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: Saul, Saul, was verfolgst du mich? Er aber sprach: Wer bist du, Herr? Er aber ⟨sagte⟩: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Doch steh auf und geh in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du tun sollst!“ (Apg 9,3-6)[22].

Solche Erzählungen von religiösen Bekehrungen weisen nach Hawkins ähnliche Strukturen wie Krisennarrative auf. Beide ordnen eine Biografie unter einem übergreifenden Thema, fungieren als Modell für Leser:innen und beanspruchen, universelle Erfahrungen abzubilden. Sie teilen das Leben in drei Abschnitte: In religiösen Konversionserzählungen gliedert sich das Leben in die Zeit des *sündhaften Lebens*, der *Umkehr* und des *neuen Lebens*.[23] Im Kontext von Krisenerzählungen finden sich ähnliche Muster: das Leben vor der Krise, die transformative Erfahrung der Krise und das Leben nach dieser Veränderung. Religiöse Bekehrungen werden dabei als Triebkräfte eines grundlegenden personalen Wandels dargestellt, der Überzeugungen, Werte und Verhaltensweisen tiefgreifend verändert.[24] Nach seiner Heilung lässt Saulus sich taufen, wird zum Paulus und tritt als Missionar für den christlichen Glauben ein. Die christliche Tradition verknüpft diese Lebenswende mit einer Krise – die des Verlusts des Augenlichts – und stellt damit eine narrative Struktur bereit, die bis heute in Erzählungen von Krisen als Wendepunkten wiederkehrt.

Dieses Narrativ lässt sich auf die Umweltkrisen übertragen. Extreme Wetterlagen, Waldbrände und andere natürliche Prozesse erscheinen als *Zeichen*, die die Menschheit zu einer grundlegenden Umkehr und zu einem ökologisch verträglichen Lebensstil aufrufen. Das Narrativ der Bekehrung zeichnet sich dabei durch eine scheinbar klare Struktur aus:

[21] Vgl. Hawkins, *Reconstructing illness*, 40.
[22] Brockhaus, *Elberfelder*, Apostelgeschichte 9,3-6.
[23] Vgl. ebd.
[24] Vgl. Hawkins, *Reconstructing illness*, 41 f.

Die Zeit vor der Konversion wird als *schlecht* dargestellt, während das Leben nach der Umkehr entsprechend als *gut* zu prophezeien wäre.

Zu erwähnen ist die hermeneutische Schwierigkeit, dass eine Eindeutigkeit nicht im Zeichen selbst liegt. Zeichen bedürfen stets der Interpretation durch Prophet:innen, die sie glaubwürdig deuten können. Theologiegeschichtlich ist diese Eindeutigkeit deswegen wiederum selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion geworden. Martin Luther, der Theologe der zugespitzten Ambivalenz, betont die Gleichzeitigkeit des *Alten* und des *Neuen*. Für ihn ist die Lebenswende kein punktuelles Ereignis, sondern ein kontinuierlicher, ungewisser Prozess: „[D]er alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden."[25]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Krise im Narrativ der Bekehrung als Zeichen für die Notwendigkeit einer Umkehr zu deuten ist. Wird dieses Zeichen verstanden, eröffnet sich folglich durch die zeichenhafte Krise erst die Chance der Umkehr in Richtung einer positiven Zukunft. Neben seiner strukturierenden Funktion lässt sich das Bekehrungsnarrativ somit auch pädagogisch verstehen: als Erzählform, in der die Krise zur lehrhaften Botschaft wird.

3.2. Schöpfung und Fall: Krise als Bestandteil der Weltordnung

Die biblisch geordnete Welt der Schöpfung ist nicht die Welt, in der die Menschheit heute lebt, sondern das Paradies, aus dem sie vertrieben wurde und das in Erzählungen fortlebt. Zwischen der ursprünglichen Schöpfungsordnung und der gegenwärtigen Welt steht die Urkrise des Falls – die Vertreibung aus dem Paradies. Die Welt nach dem Fall ist eine Welt nach der Krise, eine zweite Ordnung, in der Lebenschancen zwar weiter bestehen, jedoch ständig durch neue Krisen bedroht werden. Dieses Krise-Chance-Narrativ ist tief in der Schöpfungsgeschichte verankert.[26] Krise und Chance sind demnach grundlegende Bestandteile einer Welt, die alles umfasst – einer Welt, die nicht symmetrisch ist, aber dennoch darauf angelegt sein sollte, Chancen zu eröffnen.

Bemerkenswert ist, dass die biblische Schöpfungserzählung während des babylonischen Exils entstand – einer Zeit von Zerstörung und De-

[25] Meyer, *Luthers kleiner Katechismus*, 23.

[26] Vgl. dazu weiterführend Dietrich Bonhoeffers Auslegung des *Sicut deus* (103–106) und des *Falls* (107–113), in dem er das Ineinander von Schöpfung und Fall als Chance in der Krise darstellt (vgl. Bonhoeffer et al., *Schöpfung und Fall*).

portation. In dieser Notlage, als der Jerusalemer Tempel zerstört worden war, diente die Vergewisserung der universalen Herrschaft Gottes als Antwort auf die Krise.[27] Der monotheistische Gottesgedanke mit seiner radikalen Universalisierung wurde zum Kind dieser Zeit. Die sieben Tage der Schöpfung und das Bild des Gartens Eden stehen exemplarisch für das theologische Vertrauen, dass selbst nach der Vertreibung aus dem Paradies noch eine Ordnung besteht, die dem Leben Sinn und Halt verleihen kann.

In der christlichen Theologie drückt der Schöpfungsgedanke dieses Vertrauen in eine neue, von Gott getragene Weltordnung aus. Krisen mögen Teil dieser Welt sein, doch sie erschüttern nicht das grundlegende Vertrauen in den göttlichen Bund. Das Sommerlied *Geh aus, mein Herz, und suche Freud* (1653) von Paul Gerhardt reflektiert dieses Vertrauen in einer Welt, deren Schönheit und Ordnung die Güte des Schöpfers bezeugen. Gerhardt schrieb es im Schatten der Schrecken des Dreißigjährigen Krieges und gerade darin liegt seine theologische Tiefe:

„Geh aus, mein Herz, und suche Freud
In dieser lieben Sommerzeit
An deines Gottes Gaben:
Schau an der schönen Gärten Zier
Und siehe, wie sie mir und dir
Sich ausgeschmücket haben. [...]

Erwähle mich zum Paradeis
und lass mich bis zur letzten Reis
an Leib und Seele grünen,
so will ich dir und deiner Ehr
allein und sonsten keinem mehr
hier und dort ewig dienen.“[28]

Gerhardt besingt die überwältigende Schönheit der Natur, die in ihrer Ordnung auf den Ursprung aller Dinge verweist und in das Gotteslob mündet. Gemäß der barocken physikotheologischen Perspektive wird diese Schönheit als Zeichen der göttlichen Schöpfungsmacht verstanden. Doch die christliche Schöpfungserzählung war nie naiv: Sie kennt die Krise des Falls und hält dennoch daran fest, dass die Welt – trotz aller Bedrohungen – eine ist, in der Chancen möglich bleiben. Gerade

[27] Vgl. Dietrich, *Katastrophen im Altertum*, 96 f.
[28] Evangelisches Gesangsbuch, 503.

in der Spannung zwischen Krise und Hoffnung wird der Schöpfungsglaube zu einer Kraft der Erneuerung.

Zusammenfassend zeigt dieses zweite, kosmologische Narrativ die Krise nicht als Störung, sondern als integralen Bestandteil der Weltordnung – als die Kehrseite einer Medaille, die sowohl Krisen als auch Chancen umfasst.

3.3. Hoffnung und Aufschub: Krise als begrenzter Handlungsspielraum

Das letzte Narrativ befasst sich mit der Frage, was im Angesicht der sich entwickelnden Umweltkrisen zu hoffen bleibt. In der christlichen Theologie findet diese Erzählform ihren Ausdruck in einer doppelten Perspektive: Zum einen werden die Krisen durch Aufschub gemildert – die Umweltkrisen sind noch nicht vollständig entfaltet und ihre Folgen können zumindest vorläufig abgewendet oder abgeschwächt werden. Zum anderen richtet sich die Hoffnung auf eine endgültige Heilung, die jedoch in das Futurum verschoben wird.

Der Aufschub eröffnet einen begrenzten Handlungsspielraum angesichts der Krise. Obwohl sich die Auswirkungen der Krise bereits entfalten, bleibt ein Zeitfenster, innerhalb dessen Leben und Handeln noch möglich sind. Es gibt noch Räume verschiedener Handlungsoptionen. Davon zu unterscheiden ist die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung der Krise, die sich jenseits der gegenwärtigen Realität, am *Ende der Zeit*, ereignen wird.

Der dazugehörige theologische Topos ist die Apokalyptik. Diese findet eine anschauliche Darstellung in Albrecht Dürers berühmten Holzschnitten der *Apokalyptischen Reiter*[29], die die biblische Offenbarung des Johannes illustrieren. Im Drama der Endzeit, wie es in der Offenbarung beschrieben wird, nehmen die Ereignisse eine zunehmend katastrophale Zuspitzung. Die vier Reiter symbolisieren apokalyptische Kräfte, die die Welt erschüttern. Doch selbst inmitten dieses Dramas gibt es eine Unterbrechung: Ein Engel, häufig als Katechon (der Aufhalter) bezeichnet, tritt auf, versiegelt Satan in einem Abgrund und ermöglicht ein tausendjähriges Friedensreich. Erst danach kommt es zum endgültigen Kampf zwischen Gut und Böse, worauf das himmlische Jerusalem – das Reich Gottes auf Erden – errichtet wird. Das Ende der Zeit ist damit noch nicht erreicht.

[29] Vgl. Dürer, *Die apokalyptischen Reiter* und *Die Fesselung des Drachen und das Neue Jerusalem.*

Apokalyptische Figuren, geboren aus der Krise, prägen auch die Deutungen der Umweltkrisen. Das begrenzte Zeitfenster des Handelns, der *letzte Aufschub*, bevor irreversible Schäden eintreten, ist ein zentrales Motiv der Umweltbewegungen. Bekannt geworden sind in diesem Zusammenhang beispielsweise die folgenden Aussagen: „Welt brennt, Zeit rennt!"[30] und „Wir sind die letzte Generation"[31].

Zur Rationalität dieser apokalyptischen Erzählform gehört, dass die endgültige Überwindung der Krisen stets in das Futurum verlagert werden.[32] In Dürers Darstellungen bleibt das himmlische Jerusalem ein Hinweiszeichen: Der Engel zeigt darauf, doch es erscheint nie als eigenständiges Bild. Es bleibt eine Verheißung, ein Ziel jenseits der Gegenwart. Die Gegenwart zeichnet sich somit durch ein Realisierungsdefizit des Guten aus. Dennoch wird die Hoffnung auf Überwindung der Krisen nicht aufgegeben. Den Chancen, die sich in der Gegenwart eröffnen, haftet immer etwas Vorläufiges an, doch dieses Vorläufige bewahrt den offenen Raum für Handlung und Hoffnung. Schließlich handelt dieses apokalyptische Narrativ von Hoffnung und Aufschub davon, dass die Chance als begrenztes Zeitfenster in der Dynamik der Krise zu begreifen ist.

Aus den dargestellten religiösen Krise-Chance-Narrativen können nun mögliche Umgangsweisen mit den aktuellen Umweltkrisen erschlossen werden. Hierzu bedarf es jedoch einer systematischen Analyse und Einordnung. Daher wird im abschließenden Kapitel zunächst der Versuch unternommen, diese Narrative einzuordnen, bevor das Zusammenspiel von Krise und Chance im Sinne eines Krise-als-Chance-Narrativs reflektiert wird.

4. DIE KRISE-ALS-CHANCE-NARRATIVE

Die im letzten Kapitel dargestellten Krise-Chance-Narrative wurden als pädagogisch, kosmologisch und apokalyptisch charakterisiert. Im pädagogischen Motiv erscheint die Krise als deutbare Botschaft zur Umkehr, im kosmologischen als strukturelles Element einer ambivalenten Weltordnung und im apokalyptischen als begrenzter Handlungsspielraum, der Wandel unter Bedingungen der Zuspitzung ermöglicht.

[30] Fridays for Future Deutschland.
[31] Theisen: *Wir sind die letzte Generation.*
[32] Vgl. Körtner, *Systematische Theologie*, 170–174.

Die exemplarische Differenzierung, die im vorangehenden Kapitel erarbeitet wurde, bietet Orientierungspunkte, um die im zweiten Kapitel dargestellten Narrative von Umweltkrisen erweitern zu können. Die Krise wird entweder als *Zeichen* reduziert, in ein *größeres Ganzes* integriert oder als *window of opportunity* umgedeutet. Zudem wirken die Narrative als implizite Handlungsaufforderungen, die den Umgang mit Ungewissheit zwar thematisieren, jedoch auch moralisieren. Mit diesen Narrativen wird aufgefordert:

pädagogisch: Kehre um und folge dem Zeichen.
kosmologisch: Füge dich in die Weltordnung ein.
apokalyptisch: Nutze die Gelegenheit, die dir bleibt, und zwar schnell.

Auffällig ist, dass diese Narrative die Krise weder explizit auf einen *Anfang* noch auf ein *Ende* verschieben. Sie beharren nicht auf der Krise der Krise, auf dem Recht der Resignation, sondern entfalten vielmehr Sinnpotenziale. Offen bleibt jedoch, wie Narrative von Krise-als-Chance in ihrem Sinnanspruch angemessen interpretiert und kritisch reflektiert werden können. Der Philosoph Gilles Deleuze zeigt – motiviert durch Leibniz' Monadologie – in diesem Zusammenhang eine originelle Perspektive auf, um mit der Dynamik von Krisen umzugehen. Sein *Konzept der Falte* fungiert als Metapher für Transformation, Komplexität und die Interaktion zwischen Innerem und Äußerem. Krisen, die häufig als Brüche oder Widersprüche wahrgenommen werden, können mit Deleuze als *gefaltete Zustände* verstanden werden, in denen scheinbare Gegensätze ineinandergreifen und neue Sinnpotenziale entstehen.[33] Deleuze erklärt hierzu:

„Das Fernste wird innerlich, durch eine Umwandlung ins Allernächste: das Leben in den Falten. Das ist der Zentralraum, von dem man nicht mehr befürchtet, er sei leer, da man dort auf das Selbst trifft. Hier wird man seiner Geschwindigkeit Herr, man wird seiner Moleküle und seiner Singularitäten relativ Herr: [...] als Inneres im Äußeren."[34]

Krisen erzeugen ein Spannungsfeld, das nicht durch Erzählungen von außen oder dualistische Modelle von innen aufzulösen ist. Stattdessen ermöglicht das Konzept der Falte, die Ungewissheit der Situation bewusst anzunehmen und die verschiedenen Dimensionen miteinander in Beziehung zu setzen.

[33] Vgl. Deleuze, *Die Falte*, 45.
[34] Deleuze, *Foucault*, 172.

Durch die Faltung, verstanden als bewusste Wahrnehmung und reflexive Auseinandersetzung mit Ungewissheiten, eröffnen sich neue Deutungsräume, in denen Krisen als kreative Prozesse erfahrbar werden. In diesen Zwischenräumen entstehen neue Falten. Ein zentraler Aspekt des Konzepts der Falte besteht daher in der Ermöglichung von Sinnpotenzialen unter Krisenbedingungen. Die Falte ermöglicht es, die vermeintlichen Gegensätze von Krise und Chance nicht aufzulösen, sondern in ihrer Spannung produktiv zu entfalten. Dies macht deutlich, dass die Wirklichkeit der Krise – als erzählte, interpretierte Krise – erst im Prozess der Sinngebung und durch den Umgang mit inneren Widersprüchen konturiert wird. Krisen erscheinen daher häufig als Ausdruck eines gestörten oder verlorenen Sinnzusammenhangs. Die ihnen inhärente Ungewissheit erweist sich dabei nicht nur als Bedrohung, sondern auch als Öffnung. Die Falte erzeugt eine Unruhe, indem sie ermöglicht, Krisen nicht als Endpunkte, sondern als Übergänge zu verstehen, in denen neue Sinnhorizonte erschlossen werden können.

Die zuvor dargestellten theologischen Narrative lassen sich vor dem Hintergrund von Deleuze‘ Konzept der Falte neu interpretieren. Jedes religiöse Symbol und jede theologische Vorstellung enthält durch den Prozess der Faltung eine inhärente Offenheit, die vorschnelle Sinnzuschreibungen verhindert, indem sie auf etwas jenseits ihrer selbst verweist. Narrative korrigieren und transformieren sich dabei fortlaufend im Akt des Erzählens wechselseitig:

Bekehrung:	Die Konversion bleibt immer eine biografisch offene Möglichkeit und kein sichergestelltes Faktum.
Schöpfung:	Die Vorstellung einer geordneten Welt ist ohne den Fall nicht denkbar.
Apokalypse:	Selbst die Apokalypse hält Überraschungen bereit; sie ist eine Erzählung des Unerkannten.

Religion bewegt sich am Rand von Sinndeutung, an der Kante der Falte, wo diese brüchig wird und als Brücke erkannt werden kann. In dieser Ambivalenz hat die Religion ihre eigene Rationalität: Sie reflektiert das Unbehagen einer vorschnellen Sinnzuschreibung und bewahrt die Offenheit, die in Krisen liegt.

5. FAZIT UND AUSBLICK

Religiöse Krisennarrative können wesentlich zur Reflexion über Umweltkrisen beitragen, indem sie Sinnhorizonte eröffnen und den Umgang mit Ungewissheit im Spannungsfeld von Krise und Chance strukturieren. Diese Krise-als-Chance-Narrative erfüllen eine doppelte Funktion: Sie bieten Orientierungsrahmen, die alternative Deutungen und Handlungsoptionen eröffnen, und ermöglichen zugleich ein kritisches Innehalten, um vorschnelle Verknüpfungen von Krise und Chance zu hinterfragen. Besonders in Übergangszonen zwischen Sinn und Sinnlosigkeit schaffen sie reflexive Räume, die das Bewusstsein für die eigene Handlungsfähigkeit und Verantwortung stärken.

Aktuelle Narrative der Umweltkrisen fokussieren oft auf deren *Anfang* oder *Ende*, indem sie Zukunftsszenarien der völligen Zerstörung oder einer Welt ohne Menschen entwerfen. Die explizite Einbeziehung von Ungewissheit als eigenständige Dimension bleibt dabei jedoch unzureichend reflektiert. Demgegenüber integrieren religiöse Krisennarrative die Ungewissheit in umfassende Sinnzusammenhänge, welche die Krisen zwischen Anfang und Ende *rahmen*. Eine weiterführende Untersuchung könnte erörtern, inwieweit für narrative Strukturen die Ungewissheit nicht als ein Defizit, sondern als notwendiges, inhärentes Element der Krisenerzählung zu begreifen ist.

Das Deleuze'sche Konzept der Falte, das in diesem Beitrag zur Ordnung religiöser Narrative herangezogen wurde, eröffnet die Möglichkeit, Krisen als Übergangszonen zu verstehen, in denen sich Gewissheit und Ungewissheit reziprok durchdringen. In einer weiterführenden Analyse wäre zu zeigen, wie die Ungewissheit auch in Umweltkrisennarrative produktiv integriert werden kann, ohne vorschnelle Sinnzuschreibungen oder deterministische Handlungsimperative zu erzeugen. Dies wäre besonders für die Umweltethik und die theologische Ethik relevant, die zunehmend gefordert sind, Ungewissheit als integralen Bestandteil von Entscheidungs- und Handlungsprozessen zu konzeptualisieren.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Der Beitrag untersucht, wie theologisch-ethische Narrative angesichts der ökologischen Krise produktiv mit Ungewissheit umgehen können. Dabei wird Ungewissheit nicht als bloßes Wissensdefizit verstanden, das durch verbesserte Daten oder

Prognosen überwindbar wäre, sondern als grundlegende Dimension ethischer Orientierung. Damit wird ein Übergang sichtbar von einem stabilitätsorientierten zu einem prozessorientierten Verständnis ethischen Urteilens. Der Beitrag schließt somit an der Verschiebung von kritischer zu transformativer Sozialethik an. Theologische Narrative werden dabei nicht als statische Normgeber verstanden, sondern als dynamische Ressourcen der Sinnbildung, die in Zeiten der Krise neue Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnen: Transformation wird durch die kreative Bearbeitung von Sinn in Zeiten der Krise angestoßen.

Auch im Hinblick auf den Diskurs um den Anthropozentrismus plädiert der Beitrag für eine perspektivische Neuausrichtung, indem er religiöse Krisennarrative als relationale Vermittlungsformen zwischen Mensch und Natur interpretiert. Die narrative Falte öffnet einen Raum, in dem die Sonderstellung des Menschen nicht einfach aufgehoben, sondern neu als Verantwortung in Beziehung verstanden wird, nicht als Herrschaft aus Distanz.

Das zeigt sich besonders in der Bedeutung religiöser Narrative als Möglichkeitsräume, in denen Krise, Ungewissheit und Hoffnung in Beziehung gesetzt werden. Sie sind keine Hilfsgrößen zur Moralisierung der Krise, sondern Ausdruck einer anderen Rationalität.

Für den Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik bedeutet das: Es genügt nicht, die Sozialethik ökologisch zu erweitern oder um neue Narrative zu ergänzen. Vielmehr muss das Verständnis von Religion als Raum selbst neu gedacht werden, in dem unter den Bedingungen von Ungewissheit Orientierung möglich bleibt, ohne Sicherheit zu versprechen. Religion wird so zu einer hermeneutischen Praxis in der Falte der Krise: ambivalent, brüchig und gerade deshalb unverzichtbar.

Literatur

Becker-Lindenthal, Hjördis, *Sokrates im Anthropozän. Gedanken zum Menschenmöglichen im Ausgang von Blumenberg und Valéry*, in: Valdivia Orozco, Pablo/Allerkamp, Andrea (Hg.), Paul Valéry. Für eine Epistemologie der Potentialität, Heidelberg 2017, 155–173.

Bonhoeffer, Dietrich et al, *Schöpfung und Fall*, Gütersloh 1989.

Braungart, Georg, *Poetik der Natur. Literatur und Geologie*, in: Anz, Thomas (Hg.), Natur – Kultur. Zur Anthropologie von Sprache und Literatur, Paderborn 2009, 55–77.

Brockhaus, Rudolf, *Elberfelder Bibel*, Witten 2006.

Colebrook, Claire, *Death of the posthuman: Essays on extinction*, Michigan 2014.

Crumb, Robert: *A Short History of America*, Sausalito 1979.
Deleuze, Gilles, *Foucault*, Frankfurt a. M. 1992.
Deleuze, Gilles, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M. 2000.
Dietrich, Jan: *Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive*, in: Forschungen zum Alten Testament 81 (2012), 85–116.
Dürer, Albrecht, *Die apokalyptischen Reiter*, unter: https://id.rijksmuseum.nl/200122691 (abgerufen am 05.02.2025).
Dürer, Albrecht, *Die Fesselung des Drachen und das Neue Jerusalem*, unter: https://id.rijksmuseum.nl/200122708 (abgerufen am 05.02.2025).
Erll, Astrid/Roggendorf, Simone, *Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative*, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera, Neue Ansätze in der Erzähltheorie, Trier 2002, 73–113.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi*, München 2015.
Fridays for Future Deutschland, *100 Tage – Welt brennt, Zeit rennt!*, unter: https://fridaysforfuture.de/100-tage-2025/ (abgerufen am 05.02. 2025).
Ghosh, Amitav, *Die große Verblendung. Der Klimawandel als das Undenkbare*, München 2017, (engl. The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable, Chicago 2016).
Havea, Peni H., et al, *Impact of climate change on spirituality*, in: Pacific Dynamics: Journal of Interdisciplinary Research 3/1 (2019), 33–45.
Hawkins, Anne H., *Reconstructing illness: Studies in pathography*, West Lafayette 1999.
Kolberg, Elizabeth, *The Sixth Extinction. An Unnatural History*, New York 2014.
Körtner, Ulrich H. J., *Systematische Theologie*, in: Beyerle, Stefan et al. (Hg.), Apokalyptik, Tübingen 2024, 157–179.
Koschorke, Albrecht, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. 2012.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee*, Hamburg 1968.
Meyer, Johannes, *Luthers kleiner Katechismus: Der deutsche Text in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Berlin 2020.
Nassehi, Armin, *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München 2021.
Reckwitz, Andreas, *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*, in: Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021, 23–150.

Rosa, Hartmut, *Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft*, in: Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021, 151–252.

Sloterdijk, Peter, *Das Anthropozän – ein Prozess-Zustand am Rand der Erd-Geschichte?*, in: Renn, Jürgen/Scherer, Bernd (Hg.), Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge, Berlin 2015, 25–44.

Sontag, Susan, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt a. M. 1991.

Schneider, Birgit, *Der Anfang einer neuen Welt. Wie wir uns den Klimawandel erzählen, ohne zu verstummen*, Berlin 2023.

Steffen, Will/Grinevald, Jacques/Crutzen, Paul/McNeill, John, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, in: Philosophical Transactions of the Royal Society A 369 (2011), 842–867.

Theisen, Manfred, *Wir sind die letzte Generation*, München 2023.

Thomas, Günter, *Gott ist zielstrebig (I–IV). Theologie im Schatten der Corona-Krise*, unter: https://zeitzeichen.net/node/8206 (abgerufen am 05.02.2025).

White, Hayden, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore 2019.

Zalasiewicz, Jan, *The Earth After Us – What Legacy will Humans Leave in the Rocks?*, New York 2008.

Anpassung als Leitmotiv im Umgang mit der ökologischen Krise: aber an was?

Patrick Lindermüller

Auf der 28. UN-Klimakonferenz (COP 28) im Dezember 2023 erzeugte der damalige französische Minister für ökologischen Wandel, Christophe Béchu, einiges Aufsehen. Béchu sprach sich dafür aus, sein Land für einen Temperaturanstieg um 4 Grad zu rüsten. Der französische Minister rechtfertigte sich damit, dass „[e]in Anstieg um 4 Grad [für Frankreich] [...] nicht pessimistisch [ist], sondern [...] sich auf genau das [stützt], was uns die Fachleute vom Weltklimarat sagen. Sie rechnen heute mit einer Klimaerwärmung, die weltweit zu einem Temperaturanstieg zwischen 2,8 und 3,2 Grad führt, was 4 Grad für unser Land bedeutet."[1]

Anpassungsmaßnahmen, wie sie Béchu provoziert und wie sie im Tech-Bereich Konjunktur ‚feiern', sind äußerst ambivalent anzusehen. Denn einerseits gehen sie häufig von stabilen und dauerhaften Voraussetzungen aus, die jedoch keineswegs gegeben sein müssen. Andererseits spalten sie das rhizomatische Kausalgeflecht der ökologischen Krise in einzelne, zusammenhangslos für sich stehende Probleme. Allerdings ist ebenso Diskussionsstand, dass die ökologische Krise ohne Anpassungsmaßnahmen nicht zu bearbeiten ist, insofern andere Maßnahmen, wie etwa eine Reduktion der Treibhausgase (THG), nicht sofort Wirkung zeigen**.** Es stellt sich damit die Frage, wie Anpassung als Motiv im Umgang mit der ökologischen Krise angemessen zu denken ist, um beiden Problemhorizonten gerecht zu werden.[2]

Im Folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit Philipp Staabs 2022 erschienenem

[1] Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15.

[2] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235, 237 und vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15.

Band „Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft“[3]. In diesem konstruiert der Berliner Soziologe die Anpassung an eine krisenhafte Welt als leitendes Motiv der Praxis der kommenden Gesellschaft. Die Wahl, auf diese Studie Staabs zurückzugreifen, hat ihren Grund einerseits darin, dass Staabs Werk in Medien und Wissenschaft prominent diskutiert wird und wurde. Zum anderen liegt die Wahl Staabs darin begründet, dass er in seiner soziologischen Studie eine Denkart von Anpassung skizziert, wie sie gegenwärtig gesellschaftlich en vogue scheint und im Umgang mit der ökologischen Krise immer wieder normativ gefordert wird – die Ähnlichkeit zu den Forderungen Béchus sind auffallend. Dies ermöglicht einerseits, die damit verbundenen Probleme in situ aufzeigen zu können, und andererseits, kontrastierend ein angemesseneres Verständnis von Anpassung zu skizzieren.[4] Dazu wird folgendermaßen vorgegangen:

Zunächst wird das Motiv der Anpassung als Hintergrundmotiv verschiedener Maßnahmenstrategien im Umgang mit der ökologischen Krise eingeführt. Vor diesem Hintergrund wird in einem zweiten Unterpunkt Staabs soziologisch erhobenes Motiv der Anpassung entfaltet und in Bezug zur ökologischen Krise gestellt. Der dritte Unterpunkt legt verschiedene Kritikpunkte an Staabs Motiv der Anpassung offen, insofern dieses als normativ leitend für den Umgang mit der ökologischen Krise verstanden wird. Der vierte Unterpunkt entwickelt ausgehend von dieser Kritik ein Anpassungsmotiv, welches als Leitmotiv zum Umgang mit der ökologischen Krise angemessener scheint als das Anpassungsmotiv, das Staab für die kommende Gesellschaft ausmacht. Dieses kann als transformatives Anpassungsverständnis begriffen werden. Exemplifiziert werden die Ausführungen der Unterpunkte drei und vier anhand des Hochwasserschutzes.

[3] Staab, *Anpassung*.

[4] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15 und vgl. Leggewie, *Technocracy*. Zur Medienresonanz vgl. etwa Baureither/Staab, *Welt* und vgl. Reinecke/Staab, *Leben*. Zur Resonanz in den Wissenschaften vgl. Deutscher Ethikrat, *Gerechtigkeit* und vgl. Leggewie, *Technocracy*.

1. ANPASSUNG ALS HINTERGRUNDMOTIV VERSCHIEDENER MAßNAHMENSTRATEGIEN ZUM UMGANG MIT DER ÖKOLOGISCHEN KRISE

In Hinblick auf den Umgang mit den negativen Auswirkungen der ökologischen Krise werden vier Maßnahmenstrategien unterschieden: die Reduzierung von Treibhausgasemissionen (Mitigation), die Anpassung an klimatische Veränderungen (Adaption) und das sogenannte Climate-Engineering, das sich in großmaßstäbliches Kohlenstoff-Management (Carbon Dioxide Removal, CDR) und in die Beeinflussung der Strahlungsbilanz der Erde (Solar Radiation Management, SRM) differenzieren lässt.[5]

Das Ziel der Mitigation ist, die atmosphärische Treibhausgaskonzentration und infolgedessen die globale Erderwärmung auf einen bestimmten Wert zu begrenzen. Dadurch soll ein gefährlicher anthropogener Klimawandel vermeiden werden. Mitigation setzt damit an dem Kausalzusammenhang zwischen Treibhausgasemissionen und Erderwärmung an.[6]

Adaptive Maßnahmen zielen dagegen darauf, die Schadensdimensionen der ökologischen Krise durch Anpassung zu reduzieren, jedoch nicht auf eine Eindämmung des Ausstoßes von Treibhausgasemissionen. Anpassungsmaßnahmen sind notwendig, da auch bei sofortiger Beendigung der Treibhausgasemissionen negative Implikationen des vorangegangenen Ausstoßes eintreten werden.[7] Adaptive Maßnahmen beschränken sich nicht auf einen einzelnen Lebensbereich, sondern umfassen sämtliche Dimensionen. Die Umsetzung solcher Maßnahmen kann spontan geschehen, durch den Markt reguliert oder politisch geplant werden. Kritisch wird dabei immer wieder die Frage der Finanzierung in Hinblick auf Verursachung und Betroffenheit diskutiert.[8]

Carbon Dioxide Removal als dritte Umgangsform mit der ökologischen Krise zielt darauf, atmosphärisches CO2 zu binden, jedoch nicht den Treibhausgasausstoß zu reduzieren. Die CO2-Bindung kann durch technische Maßnahmen geschehen oder durch Absorption. Carbon Dioxide Removal Methoden weisen damit Ähnlichkeiten zu adaptiven

[5] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 233.
[6] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 233.
[7] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235.
[8] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235.

Maßnahmen auf, insofern sie sich an die negativen Auswirkungen der ökologischen Krise anpassen.[9]

Solar Radiation Managment als vierte und letzte Umgangsform mit der ökologischen Krise visiert eine Senkung der Durchschnittstemperatur der Erde an: jedoch nicht durch die Reduktion von Treibhausgasemissionen, sondern indem der Strahlungshaushalt beeinflusst wird. Insofern kann Solar Radiation Management ebenso wie Carbon Dioxide Management im weiten Sinne als adaptive Maßnahme gelten, da es sich an die negativen Effekte der ökologischen Krise anpasst. Die Beeinflussung des Strahlungshaushalts kann beispielsweise durch die Ausbringung von Aerosolen oder die Änderung der Albedo von Wolken und Oberflächen geschehen. Kritisch ist in Hinblick auf Solar Radiation Management zu betrachten, dass dessen Einsatz zwar das Problem der Erderwärmung löst, jedoch einzelne Spielformen des Solar Radiation Managements Folgeprobleme, wie eine Versauerung der Ozeane, schaffen. Weiter bestehen ungeklärte Risiken, etwa wie stark Solar Radiation Management Maßnahmen das Niederschlagsgeschehen beeinflussen. Zuletzt sind auch die Folgeprobleme, welche sich aus einer Beendigung der Maßnahmen in der Zukunft ergeben könnten, kaum einzuschätzen.[10]

Insgesamt zeigt sich damit, dass klassische Anpassungsmaßnahmen sowie Climate Engineering Maßnahmen, welche ich adaptiv lese, keine Lösung der Ursachen der ökologischen Krise anstreben, da sie keine Reduzierung der Treibhausgasemissionen anzielen. Beide sind *allein* an dem Motiv der Anpassung als Anpassung an den Status quo der ökologischen Krise orientiert. Sie tragen damit zur Erhaltung und zur Intensivierung der ökologischen Krise bei: Primär durch die Prolongierung der Möglichkeit der Treibhausgasemission, sekundär durch Folgeprobleme der Anpassungsmaßnahmen wie etwa die Ozeanversauerung.[11]

Anpassung als Anpassung an den Status quo der ökologischen Krise bildet daher kein angemessenes Motiv für den Umgang mit der ökologischen Krise. Anpassung kann dem entgegen aber auch als ein dynamisches Motiv verstanden werden: als transformative Anpassung. Anpassung in diesem Sinne ist nicht am Status quo der ökologischen Krise orientiert, sondern zielt auf das Leben in einem neuen, intakten ökologischen System. Ein solches transformatives Anpassungsmotiv nimmt

[9] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 237.
[10] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 237.
[11] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235-237 und vgl. Staab, *Anpassung*, 32, 67-71.

klassische Anpassungsmaßnahmen und adaptive Climate Engineering Maßnahmen wie auch mitigative Maßnahmen in Anspruch. Allerdings ordnet es diese so einander zu, dass die klassischen Anpassungsmaßnahmen und die adaptiven Climate Engineering Maßnahmen nur insoweit in Anspruch genommen werden, als sie notwendig sind, um die grundlegenden Bedingungen für den Vollzug eines gelingenden, menschlichen Lebens zu gewährleisten. Im Folgenden ist ein solches transformatives Anpassungsmotiv zu entfalten, das Anpassung als Anpassung an eine Welt versteht, in der vulnerable Ökosysteme nicht mehr durch den menschlichen Einfluss zerstört werden sollen, sondern auf neue Weise im Gleichgewicht gehalten werden können. Als Kontrast ist allerdings zuerst Staabs Motiv der Anpassung an eine krisenhafte Welt noch einmal genauer zu erläutern.[12]

2. KRISENHAFTE ANPASSUNG – STAABS LEITMOTIV DER KOMMENDEN GESELLSCHAFT

Staab beginnt seine Analyse der kommenden Gesellschaft mit einem Zitat Bruno Latours. Dieser schreibt in seinem 2017 erschienenen Artikel *Refugium Europa:* „Gemeinsam müssen wir ein Territorium finden, das für uns alle bewohnbar ist. Darin liegt die neue Universalität."[13]

Latours Aussage ist dabei als der Sinnhorizont zu verstehen, vor dem Staab Anpassung als zentrales Motiv kommender Gesellschaft entfaltet.[14] Anpassung im Sinne einer Anpassung an eine krisenhafte Welt löse das moderne Leitmotiv des „Fortschritt[s] als gesellschaftlichem Projekt konstanter Perfektionierung, grenzenloser Selbstentfaltung und immer weiterer Erschließung, Gefügigmachung und Vernutzung von Zukunft durch ein heroisches Subjekt [ab]."[15]

Die Verschiebung von Fortschritt zu krisenhafter Anpassung als gesellschaftlichem Leitmotiv in der Spätmoderne resultiere zum einen

[12] Vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 63-70.
[13] Latour, *Refugium*, 138.
[14] Vgl. Staab, *Anpassung*, 7f., 32.
[15] Staab, *Anpassung*, 27.

aus dem Verlust der Steuerungsfähigkeit[16] der Krisen der „ersten Dekaden des 21. Jahrhunderts“[17]. In Folge dieser rücke die Gesellschaft[18] „in ihrer Selbstwahrnehmung und den entsprechenden sozialen Praktiken Selbsterhaltungsprobleme gegenüber einem modernen Programm der Selbstentfaltung in den Vordergrund“[19].

Diese Selbsterhaltungsprobleme differenziert Staab in „ökonomisch-soziale [...] Stabilisierungsprobleme“[20], „*subjektive* [...] Selbsterhaltungsprobleme“[21] und „Selbsterhaltungsprobleme im Bereich der Ökologie“[22]. Zum anderen resultiere die Verschiebung aus der Erfahrung, diese Selbsterhaltungsprobleme nicht (mehr) durch die Logik des Fortschritts lösen zu können. Einerseits ergebe sich dies daraus, dass Fortschritt zunehmend durch ausbeuterische Verhaltensweisen und eine „konsumzentrierte[] Lebensweise“[23] imprägniert sei, andererseits systemisch der Fortschritt die Selbstentfaltung stets auf Kosten von Selbsterhaltung betreibe.[24]

Krisenhafte Anpassung, die ausgehend von diesen beiden Hintergründen zum leitenden Motiv der kommenden Gesellschaft werde, könne nach Staab mithilfe der Heuristik der „[t]iefen Anpassung“[25] des britischen Nachhaltigkeitswissenschaftlers Jem Bendell verstanden werden. Diese entwickelt Bendell als Strategie für einen „‚außer Kontrolle geratenen Klimawandel‘“[26]. Im Umgang mit diesem sind für ihn vier Prinzipien bedeutsam: Resilienz, Verzicht, Wiederherstellung und Versöhnung.[27] Staab übernimmt diese vier Leitlinien als die zentralen Dimensionen seines Verständnisses der Anpassung als Leitmotiv der kommenden Gesellschaft. Diese fördere zunächst Resilienz, wozu Priorisierung, über das, was materiell und immateriell behalten werden

[16] Unter dem Steuerungsverlust versteht Staab, dass das spätmoderne Subjekt „das Vertrauen sowohl in die Selbstregulierungsfähigkeit der ‚äußeren Natur‘ als auch in ihre Kontrollier- oder Kalkulierbarkeit zu verlieren [scheint].“ Staab, *Anpassung*, 67.

[17] Staab, *Anpassung*, 7.

[18] Vgl. Staab, *Anpassung*, 7f., 32, 67.

[19] Staab, *Anpassung*, 32.

[20] Staab, *Anpassung*, 64.

[21] Staab, *Anpassung*, 60.

[22] Staab, *Anpassung*, 63.

[23] Staab, *Anpassung*, 49.

[24] Vgl. Leggewie, *Technocracy* und vgl. Staab, *Anpassung*, 7f., 27-29, 45f., 49, 54f., 60, 63, 66f., 71.

[25] Bendell, *Deep Adaptation*, 1.

[26] Bendell, *Deep Adaptation*, 6

[27] Vgl. hierzu auch: Bendell, *Deep Adaptation*, 2.

solle, erforderlich sei. Ausgehend hiervon fordere die kommende Gesellschaft Verzicht, da manche Normen, Praktiken und Werte um der Selbsterhaltung willen aufgegeben werden müssten. Im Sinne der dritten Dimension lege die kommende Gesellschaft vergangene Bewältigungsmuster frei und installiere diese. Schließlich, im Sinne der letzten Dimension, versöhne sich die kommende Gesellschaft mit den unvermeidlichen Krisen, wobei die „subjektive Selbsterhaltung im Angesicht massiver Verlusterfahrungen im Mittelpunkt stehe“[28]. Führe man diese Dimensionen zusammen, so zeige sich, dass in einer krisenhaft-adaptiven Gesellschaft inhaltlich individuelle und kollektive Anpassung zusammenfielen sowie eine Wende der Priorisierung von individuellen Ansprüchen hin zu kollektivem Wandel stattfinde. Dabei ergäben sich nach Staab allerdings nicht nur Zumutungen, sondern es werde letztlich Freiheit erwirkt: „subjektive Selbstverwirklichungsüberforderungen“[29], die aus „kapitalistische[n] Verwertungsimperative[n]“[30] resultierten, würden überwunden. Staab führt als Beispiele Krankheitsbilder wie Burn-Out oder depressive Erschöpfungssyndrome an. Durch die Überwindung des kapitalistischen Verwertungsimperativs, immer „erfolgreicher, einzigartiger, authentischer und kreativer [zu] sein“[31], würden Überforderungen vermieden und neue Freiheiten gewonnen.[32]

Krisenhafte Anpassung als das leitende Motiv für die ökologische Krise zu denken, bedeutet mit Staab nun, den Gegensatz zwischen adaptiven und mitigativen Maßnahmen aufzuheben. Dieser besteht nach Staab darin, dass mitigativen Maßnahmen zugestanden werde,[33] „sich mit den Ursachen des Klimawandels zu befassen – etwa durch den Ausbau neuer Mobilitäts- und Energiesysteme den CO2-Ausstoß zu verringern oder durch Aufforstung mehr Kohlenstoff zu binden –,[...] [adaptive Maßnahmen hingegen] als ein Programm des reinen Copings mit dessen Effekten behandelt [werden], d[ie] sich mit einer noch veränderbaren Tragödie bereits arrangiert habe[n] und daher nicht geeignet sei[en], dem erwarteten Temperaturanstieg etwas entgegenzusetzen.“[34]

[28] Staab, *Anpassung*, 68.
[29] Staab, *Anpassung*, 71.
[30] Staab, *Anpassung*, 71.
[31] Staab, *Anpassung*, 61.
[32] Vgl. Leggewie, *Technocracy* und vgl. Staab, *Anpassung*, 60f., 68-71.
[33] Vgl. Staab, *Anpassung*, 86f.
[34] Staab, *Anpassung*, 87.

Diesen Gegensatz gelte es aufzuheben, da die Uhr sich nicht zurückdrehen und die ökologischen Verhältnisse sich nicht grundlegend ändern lassen: „Der Wüste selbst wird kein Land mehr abgerungen [...]."[35] Die Aufhebung gelte es so zu denken, dass mitigative Strategien als Brückentechnologien fungierten, wohingegen adaptive Maßnahmen dauerhaft eingerichtet würden:[36] „Mitigation kann [...] als ein Brückenkonzept im Sinne einer graduellen Radikalisierung von Anpassungssemantiken gelten."[37]

In der Art dieser Aufhebung besteht nun die Differenz des Anpassungsmotivs aus Staabs Analysen zum transformativen Anpassungsmotiv. Denn während nach Staabs Motiv mitigative Strategien als Brücke zu adaptiven Strategien verstanden werden, begreift transformative Anpassung adaptive Strategien als Brücke, die mitigative Strategien dauerhaft ermöglichen. Daraus folgen schließlich die unterschiedlichen Orte, an die es sich anzupassen gilt: bei Staab die Anpassung an die ökologische Krise, beim Motiv der transformativen Anpassung an ein neues, intaktes ökologisches System, welches diese Krisen überwindet und im ständigen Werden ist.[38]

Zieht man die Debatten um den Hochwasserschutz in Bayern heran, um diese Ausführungen zu exemplifizieren, so stünde Staabs Anpassungsmotiv tendenziell im Hintergrund von Forderungen nach einem Ausbau von Hochwasserpoldern oder Staudämmen. Denn nur durch diese kann man sich dauerhaft an die ökologische Krise anpassen. Das transformative Anpassungsmotiv hingegen bildet den Horizont für Forderungen wie den Rückbau von Bodenversiegelung oder das Ausweisen von Moor- und Sumpfgebieten. Denn nur so ließe sich wieder ein intaktes ökologisches System gewinnen.[39]

3. ZWEI KRITISCHE ANFRAGEN AN DAS LEITMOTIV DER KRISENHAFTEN ANPASSUNG AUS SOZIALETHISCHER PERSPEKTIVE

Im Folgenden werden zwei grundliegende Anfragen an Staabs Motiv vorgebracht. Die erste Anfrage liegt auf erkenntnistheoretischer Ebene

[35] Staab, *Anpassung*, 88.
[36] Vgl. Staab, *Anpassung*, 87f., 90.
[37] Staab, *Anpassung*, 90.
[38] Staab, *Anpassung*, 87-90.
[39] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Bayerisches Landesamt für Umwelt, *Hochwasser;* vgl. Jerabek/Knopp, *Hochwasserschutz?*.

und richtet sich gegen die Annahme, dass die ökologische Krise, an die es sich anzupassen gilt, (absolut) unausweichlich sei. Die Annahme der (absoluten) Unausweichlichkeit ist falsch. Denn diese krisenhafte Welt ist vielmehr ein Szenarien-Modell, das durch bestimmte Prämissen-Setzungen, der Prolongierung des gegenwärtigen Ist-Zustands in die Zukunft, geformt ist. Diese Prämissen sind allerdings nicht unbestritten. Sie unterliegen vielmehr dem Einfluss menschlichen Handelns und sind vom wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs abhängig. Die Coronapandemie ist hierfür ein gutes Beispiel, insofern an ihr im Zeitraffer dieser Wandel von Szenarien durch neue Prämissen gut deutlich wurde.[40]

Für die Bearbeitung der ökologischen Krise bedeutet dies, nicht voreilig einseitige Endgültigkeiten zu postulieren, die die Handlungsfähigkeit einschränken oder gar torpedieren; sondern vielmehr in Debatten über den Klimawandel offen für verschiedene technische und politische Lösungsstrategien zu sein, um diesen so möglichst effektiv bearbeiten zu können.[41]

Genau diese Offenheit verhindert allerdings Staabs Motiv der Anpassung, wenn es die „Gegenwart durch einen adaptiven Zugriff auf die Zukunft zu stabilisieren und zu verlängern“[42] sucht, insofern es annimmt, dass „die Uhr [nicht] zurückzudrehen oder die Verhältnisse grundlegend zu verändern“[43] sind. In Bezug auf den Hochwasserschutz würde aus ihm etwa folgen, sich für Staudämme und Polder als dauerhafte Lösung einzusetzen, insofern die aktuellen Hochwasserlage als unabwendbar gilt. Dieser Schluss ist allerdings nicht notwendig. Denn die Hochwasserlage und die Art ihrer Bewältigung hängt von unserem eigenen Handeln und unserem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt ab.[44]

Dies führt zur zweiten Anfrage: der gerechtigkeitstheoretischen. Staabs Motiv der Anpassung als Leitmotiv für den Umgang mit der ökologischen Krise zieht starke Gerechtigkeitsanfragen innergesellschaftlicher, internationaler und intergenerationeller Dimension nach sich. Angesichts der Vielzahl und Breite dieser Anfragen, die Staabs Motiv

[40] Vgl. Anderl/Probst, *Unschärfe*, 27 und vgl. Grunwald, *homo temporalis*, 138-140.
[41] Vgl. Drobinski/Gerritzen/Strohschneider, *Wissenschaft*, 28.
[42] Staab, *Anpassung*, 89.
[43] Staab, *Anpassung*, 88.
[44] Vgl. Anderl/Probst, *Unschärfe*, 27; vgl. Bayerisches Landesamt für Umwelt, *Hochwasser*; vgl. Drobinski/Gerritzen/Strohschneider, *Wissenschaft*, 28; vgl. Grunwald, *homo temporalis*, 138-140; vgl. Jerabek/Knopp, *Hochwasserschutz?*.

der Anpassung nicht adressieren kann, stellt sich die Frage, ob es als leitendes Motiv für den Umgang mit ihr vertretbar ist.[45]

In Bezug auf die Gesellschaft stellt sich etwa die Frage, ob Staabs Motiv der Anpassung als gerecht gelten kann, insofern es Einzelne oder die verschiedenen Verwaltungsinstanzen (Bund, Land, Kommune) (finanziell) überproportional belastet, da andere (kostengünstigere) Möglichkeiten durch Transformation (noch) gegeben sind. Beispielhaft können hierfür die stetig steigenden Kosten für den Ausbau von Dämmen und Poldern gelten, die Kommunen, Länder und Bund nach Staabs Anpassungsmotiv zu leisten haben. Ebenso stellt sich die Frage der Gerechtigkeit innergesellschaftlich in Bezug auf Dimensionen wie Gesundheit und Eigentum, die beide durch die ökologische Krise beeinträchtigt werden. Mit Staabs Motiv scheint auf diese Anfragen allein eine zynische Antwort zu finden sein, wenn er schreibt: „Nicht alles lässt sich zurückdrehen, mit manchem muss man leben [...]."[46]

In internationaler Hinsicht stellt sich die Frage, ob Staabs Motiv der Anpassung als gerecht gelten kann, insofern besonders von der ökologischen Krise betroffene Länder sich häufig Anpassungsmaßnahmen im Sinne Staabs nicht leisten können, da diese zu teuer sind. Die Frage der internationalen Gerechtigkeit wird noch verschärft durch die Tatsache, dass häufig diese Länder am wenigsten zur Entstehung der ökologischen Krise beigetragen haben und heute beitragen.[47]

In intergenerationeller Hinsicht stellt sich schließlich die Frage der Gerechtigkeit in Bezug darauf, ob durch Staabs Motiv der Anpassung für die „zukünftige[n] Generationen die Mindestvoraussetzungen eines guten, gelingenden Lebens"[48] gewahrt werden können, insofern Staabs Motiv der Anpassung an sich nicht eine Überwindung und Bekämpfung der Ursachen der ökologischen Krise anzielt. Zu diesen Mindestvoraussetzungen zählen Möglichkeiten wie beispielsweise Nahrungsmittel anzubauen und soziale Beziehungen aufzubauen. Beides

[45] Vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 63.

[46] Staab, *Anpassung*, 89. Zum Absatz: Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235-237; vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Bayerisches Landesamt für Umwelt, *Hochwasser*; vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 63f.; vgl. Jerabek/Knopp, *Hochwasserschutz?*.

[47] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 235-237; vgl. Bayerisches Landesamt für Umwelt, *Hochwasser*; vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 65f.; vgl. Jerabek/Knopp, *Hochwasserschutz?*.

[48] Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 68.

wird durch die ökologische Krise und deren Verschärfung eingedämmt. Paradigmatisch steht hierfür Staabs Aussage, dass „[d]er Wüste [...] kein Land mehr abgerungen“[49] wird.[50]

Die beiden skizzierten Kritiken zeigen, dass Anpassung in Staabs Sinne als Motiv für die Bearbeitung der ökologischen Krise mit virulenten Anfragen und Problemen behaftet ist. Neben den beiden dargelegten Kritikpunkten gibt es weitere kritische Rückfragen[51] an Staabs Motiv, die im Kontext vorliegender Fragestellung nach einem angemessen Anpassungsmotiv im Umgang mit der ökologischen Krise nicht berücksichtigt wurden. In Anerkennung all dieser Rückfragen wird abschließend daher reflektiert, wie Anpassung angemessener als bei Staab gedacht werden kann, sodass sie als Motiv für die Christliche Sozialethik im Kontext ihrer Bearbeitung der ökologischen Krise fruchtbar werden kann.[52]

4. IDEEN FÜR EIN SOZIALETHISCH ANGEMESSENERES VERSTÄNDNIS VON ANPASSUNG ALS LEITMOTIV FÜR DEN UMGANG MIT DER ÖKOLOGISCHEN KRISE

Die genannten Anfragen an Anpassung als Motiv für die Bearbeitung der ökologischen Krise ergeben sich im Kern daraus, dass Anpassung als Anpassung an eine krisenhafte Welt gedacht ist: eine Welt mit „massive[n] Hungersnöte[n], Krankheiten, Überschwemmungen, Sturmschäden, Zwangsmigration und Krieg“[53]. Deren Unausweichlichkeit wird implizit vorausgesetzt.[54]

Wenngleich es düster aussieht, ist das Ausmaß der ökologischen Krise nicht deterministisch festgelegt. Vielmehr ist (graduelle) Besserung durch entsprechendes Handeln möglich. Um diese zu erreichen, bedarf es allerdings eines anderen Verständnisses von Anpassung als

[49] Staab, *Anpassung*, 88.

[50] Vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 67-70.

[51] Hierzu zählt etwa eine demokratietheoretische Rückfrage, die sich besonders in Bezug auf die politische Umsetzung des Anpassungsmotivs wie Staab sie denkt stellt. Vgl. Leggewie, *Technocracy*; vgl. Reinecke/Staab, *Leben*; vgl. Staab, *Anpassung*, 178-184; vgl. Weber, *Philipp Staab (2022)*.

[52] Vgl. Leggewie, *Technocracy* und vgl. Staab, *Anpassung*, 28, 48f., 71.

[53] Staab, *Anpassung*, 68.

[54] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Grunwald, *homo temporalis*, 138-140; vgl. Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit*, 63; vgl. Staab, *Anpassung*, 26f., 67-69, 180f.; vgl. Weber, *Philipp Staab*.

Handlungsmotiv. Hier ist das Motiv einer transformativen Anpassung dem der krisenhaften Passung eindeutig vorzuziehen. Denn die transformative Anpassung erkennt zielbestimmend die Möglichkeit an, auf eine Welt hinzuarbeiten, in der vulnerable Ökosysteme nicht mehr durch den menschlichen Einfluss zerstört werden, sondern auf neue Weise im Gleichgewicht gehalten werden. Dadurch sollen sich Ökosysteme bilden können, die dann als eine neue, intakte Mitwelt anzusehen wären. Menschliche Individuen sind dabei als Teil dieser zu verstehen, insofern sie durch diese Ökosysteme in verschiedenen Dimensionen ihres Lebensvollzugs bedingt sind: Exemplarisch etwa in Bezug auf ihre Gesundheit und Reproduktivität. Daher gilt es auf deren bestmöglichen Erhalt und Regeneration hin zu handeln, um so die grundlegenden Bedingungen für den gelingenden Vollzug menschlichen Lebens zu wahren.[55]

Aus einem solchen Motiv der Anpassung folgen *kurzfristig*[56] ‚klassisch"' und technisch-adaptive Maßnahmen als Lösungsstrategien der ökologischen Krise. Denn etwa auch eine sofortige Einstellung aller Treibhausgasemissionen birgt noch negative Auswirkungen, die grundlegende Bedingungen des Lebens gefährden: etwa durch Zerstörung von Lebensraum infolge von Hochwasser und Hitzeperioden. *Langfristig und dauerhaft* sind aus diesem Motiv von Anpassung heraus jedoch mitigative Lösungsstrategien anzuvisieren. Denn nur durch diese ist – entgegen Staabs Motiv krisenhafter Anpassung – eine Regeneration von Ökosystemen möglich, die die grundlegende Bedingung menschlicher Lebensvollzüge bilden. Solche mitigativen Lösungsstrategien, die die (technische) Vermeidung und Reduzierung von Treibhausgasemissionen anzielen, stellen die Transformation wirtschaftlicher Sektoren, etwa der Ökologisierung der Agrarwirtschaft, dar. Sie betreffen gleichzeitig auch eine Umgestaltung des individuellen Verhaltens, etwa den Übergang von einer Konsum- zu einer Reparaturkultur.[57]

Anpassung in diesem Sinne, also als transformative Anpassung in Richtung einer neuen, intakten Mitwelt als Motiv zur Bearbeitung der

[55] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Deutscher Ethikrat, *Gerechtigkeit*, 63-70; vgl. Europäische Kommission, *Pressemitteilung*; vgl. Grunwald, *homo temporalis*, 138-140; vgl. Grunwald, *Umweltrisiken*, 52, 54; vgl. von Redecker, *Bleibefreiheit*, 128f., 139f., 143-145; vgl. Weber, *Freundschaft*, 57.

[56] Wie lange ‚kurzfristig' und ‚langfristig' empirisch jeweils zeitlich zu füllen ist, ist eine Frage, die mithilfe der Klimawissenschaften zu beantworten ist.

[57] Vgl. Baatz/Ott, Ethik, 235; vgl. Barataud/Husson/Mariette, Klimakollaps?, 15; vgl. Deutscher Ethikrat, Klimagerechtigkeit, 63-70, 104f.; vgl. Dewitz, Landwirtschaft, 29; vgl. Staab, Anpassung, 32, 67-71.

ökologischen Krise zu verstehen, hat, wie schon angerissen wurde, vor allem darin seinen Grund, dass die prognostizierte krisenhafte Welt, von der häufig in Klimawandeldiskursen die Rede ist und an die es sich auch nach Staab anzupassen gilt, nicht (absolut) unausweichlich ist. Diese krisenhafte Welt ist vielmehr eine Prognose, der die Annahme bestimmter Prämissen vorausgeht, z. B. die Prolongierung des gegenwärtigen Ist-Zustands in die Zukunft. Die Wahrheit dieser Prämissen ist allerdings nicht unbestritten und unausweichlich. In Reflexion empirischer Daten und bei aller epistemischen Vorsicht ist es nach wie vor möglich, angesichts der krisenhaften Prognosen auf die Herstellung einer neuen, intakten Mitwelt hinzuwirken. Es ist deren Verwirklichung, an die es sich als Zielbestimmung anzupassen gilt.[58]

Theologisch wird ein solches transformatives Motiv der Anpassung mit dem Ziel der neuen, intakten Mitwelt expressis verbis in Franziskus' Apostolischem Schreiben Laudate Deum eingeholt. In dessen Fazit resümiert er, dass „menschliches Leben ohne andere Lebewesen nicht verstanden und [...] aufrechterhalten werden kann." (LD 67) Allerdings sei diese Erkenntnis durch die „Vorstellung eines [...] allmächtigen, unbegrenzten Menschen" (LD 68) verdeckt. Diese gelte es durch einen Kulturwandel auf einen „‚situierten Anthropozentrismus'" (LD 67) zu durchbrechen. Dadurch werde es politisch mittels eines „Multilateralismus[,] ‚von unten'" (LD 38) möglich, „Transformationsprozesse in Gang zu setzen, die aus der Tiefe der Gesellschaft heraus wirken" (LD 71) und auf eine intakte Mitwelt zielen, in die wir „‚durch unsere Leiblichkeit'" (LD 68) eingebettet sind und in der wir uns relational in die Tiefe entfalten könnten. (LD 38, 40, 61, 63, 66-72)

Exemplarisch in Bezug auf den Hochwasserschutz würde dieses Motiv bedeuten, im ‚klassisch-adaptiven' Bereich Maßnahmen zu forcieren, wie den Rückbau von Bodenversiegelung, das Ausweisen von Moor- und Sumpfgebieten oder die Wiederbelebung von Fließgewässern. Im technischen Bereich wäre an die Entwicklung von Instrumentarien zu denken, die natürliche Vorlagen haben (Bioengeneering), oder im politischen Bereich an die Auszeichnung von multifunktional genutzten Retentionsflächen und Widmungen. Solche Alternativen sind orientiert am Motiv der transformativen Anpassung an die neue,

[58] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Grunwald, homo temporalis, 138-140; vgl. Grunwald, *Umweltrisiken*, 52, 54.

intakte Mitwelt, die grundlegende Bedingung für den gelingenden menschlichen Lebensvollzug bildet.[59]

5. FAZIT ZUR ANPASSUNG ALS STRATEGIE IM UMGANG MIT DER ÖKOLOGISCHEN KRISE

Im vorangegangenen Text sollte die wesentliche Differenz zwischen Staabs Motiv der krisenhaften Anpassung und dem Motiv der transformativen Anpassung aufgezeigt werden. Während Staabs Motiv der Anpassung ausschließlich eine krisenhafte Welt denkt, insbesondere in der scheinbar unentrinnbaren ökologischen Krise, zielt das Motiv der transformativen Anpassung auf die Regeneration und Neubildung von Ökosystemen, und damit auf eine Welt, in der Menschen nicht-krisenhaft leben können. Diese unterschiedlichen Ziele ziehen unterschiedliche Maßnahmenstrategien nach sich: Während aus Staabs Motiv mitigative Strategien als Brücke zu adaptiven Strategien verstanden werden, begreift das transformative Anpassungsmotiv adaptive Strategien als (kurzfristige) Brücke, die dauerhafte mitigative Strategien ermöglichen.[60]

Daraus ergibt sich weiter, dass transformative Anpassung als Motiv im Umgang mit der ökologischen Krise nicht einfach mit Mitigation gleichzusetzen ist. Vielmehr ist sie einerseits komplexer, insofern sie adaptive und mitigative Maßnahmen aufnimmt und sich auf das Ziel der Wiederherstellung einer nicht krisenhaften Welt ausrichtet. Und andererseits ist sie mit dieser Zielrichtung positiv bestimmt, während Mitigation mit dem Ziel der Reduzierung bzw. Vermeidung von Treibhausgasemission hinter solch einer positiven Zielbestimmung zurückbleibt.[61]

Diese positive Bestimmung ist es schließlich, die das Motiv der transformativen Anpassung für die sozialethische Bearbeitung der ökologischen Krise wertvoll macht. Denn diese positive Zielbestimmung er-

[59] Vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15; vgl. Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland e. V., *Ökologischer Hochwasserschutz*, 19; vgl. Franziskus, *Laudate Deum*, 67f., 70f.; vgl. Garschagen/Ludwig, *Realität*; vgl. Grunwald, *homo temporalis*, 138-140; vgl. Jerabek/Knopp, *Hochwasserschutz?*; vgl. Staab, *Anpassung*, 26f., 70f.; vgl. von Redecker, *Bleibefreiheit*, 128f., 139f., 143-145.

[60] Vgl. Staab, *Anpassung*, 87-90.

[61] Vgl. Baatz/Ott, *Ethik*, 233, 235, 237, und vgl. Barataud/Husson/Mariette, *Klimakollaps?*, 15.

möglicht es, von Anfang den Erhalt bzw. die Regenerierung vulnerabler Ökosysteme in der sozialethischen Bearbeitung der ökologischen Krise mitzudenken. Dies ist bedeutsam, da diese Ökosysteme für den gelingenden Vollzug menschlichen Lebens grundlegende Bedingungen darstellen: Sie sind beispielsweise notwendig, um die Gesundheit zu wahren, da sie Zugang zu sauberem Trinkwasser bereitstellen. Anpassung als Anpassung an die krisenhafte Welt kann von dieser positiven Zielperspektive nicht ausgehen, insofern sie sie von Beginn an negiert. Dass die Negation nicht notwendig ist, wurde allerdings dargestellt; ebenso, dass das Motiv der krisenhaften Anpassung durch die Negation das potenzielle Scheitern menschlichen Lebens hinnimmt. Beide Gründe sollten, nicht zuletzt aus christlich-sozialethischer Sicht, genügen, um sich von krisenhafter Anpassung als Leitmotiv abzuwenden und sich transformativer Anpassung zuzuwenden: auch wenn dieser Wandel angesichts der Medienpräsenz des Motivs der krisenhaften Anpassung schwer scheint.[62]

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Im Eingang des Sammelbandes wurde die Frage gestellt, ob die ökologische Krise einen Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik anstößt. Um dieser Frage nachzugehen, wurden vier mögliche Weisen eines christlich-sozialethischen Paradigmenwechsels aufgespannt: der Wechsel von Anthropozentrismus zu Physiozentrismus, von einer kritischen zu einer transformativen Sozialethik, von Holozän zu Anthropozän sowie der Wandel der Lehrverkündigung.

In Bezug auf die Frage des Paradigmenwechsel ließe sich ausgehend von meinem Beitrag von einem Wechsel von Holozän zu Anthropozän sprechen. Demnach ist der „Mensch ein entscheidender Einflussfaktor für die Veränderungen in den geologischen, biologischen und atmosphärischen Systemen der Erde" geworden, wie es in der Einleitung des Sammelbandes formuliert wird. Diesen menschlichen Einfluss gilt es im christlich-sozialethischen Vokabular und der Grammatik einzuholen. Zwei Impulse für solch eine Einholung seien exemplarisch gegeben. Zum einen gilt es, Begriffe zu transformieren: etwa in den Begriff der Gerechtigkeit die Verzahnung von sozialen und ökologischen Fragen einzuholen. Die Stellungnahme ‚Klimagerechtigkeit' des Deutschen Ethikrates aus dem Jahr 2024 gibt hier spannende Einblicke. Zum anderen gilt es, diese Begriffe grammatikalisch-sozial-

[62] Vgl. Deutscher Ethikrat, *Gerechtigkeit*, 63-70; vgl. Staab, *Anpassung*, 87-90; vgl. von Redecker, *Bleibefreiheit*, 128f., 139f., 143-145.

ethisch angemessen anzuwenden: etwa ausgehend von meinem Beitrag, Anpassung nicht als Anpassung an eine krisenhafte Welt zu denken, sondern als Anpassung an eine neue, intakte Welt. Beides fordert wie das Erlernen einer Fremdsprache heraus. Jedoch gelingt es allein so, der „gestalterische[n] Verantwortung des Menschen für den Zustand der Umwelt und des Klimas" (vgl. die Einleitung in diesem Band) gerecht zu werden und sich in einer neuen Welt zurecht zu finden.

Literatur

Anderl, Sybille/Probst, Maximilian, *Mit Unschärfe leben*, in: Die Zeit 80 (2025), 27.

Baatz, Christian/Ott, Konrad, *Ethik des Klimawandels*, in: Dierks, Jan/Ott, Konrad/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart 2016, 232-240.

Barataud, Fabienne/Husson, Laurent/Mariette, Stéphanie, *Fit für den Klimakollaps?*, in: Le Monde diplomatique 30 (2024), 15.

Baureither, Ulrike/Staab, Philipp, *‚Wir können die Welt höchstens reparieren'*, in: der Freitag. Die Wochenzeitung 36 (2023), 3.

Bayerisches Landesamt für Umwelt, *Anpassung an Hochwasser*, unter: https://www.lf<bayern.de/wasser/klimawandel_wasserhaushalt/anpassung/hochwasser/index.htm#:~:text=Die%20g%C3%A4ngige%20Bemessungsgr%C3%B6%C3%9Fe%20f%C3%BCr%20den,15%25%20f%C3%BCr%20das%20HQ100 (abgerufen am 07.09.2024).

Bendel, Jem, *Deep Adaptation. (Tiefenanpassung): Ein Wegweiser, um uns durch die Klimakatastrophe zu führen* (engl. *Deep Adaptation: A Map for Navigating Climate Tragedy*, 2018), unter: https://lifeworth.com/DeepAdaptation-de.pdf (abgerufen am 02.04.2025).

Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland e. V., *Ökologischer Hochwasserschutz. Raum für naturnahe Gewässer, Auen und Feuchtgebiete – Schutz für die Menschen*, Berlin 2002.

Deutscher Ethikrat, *Klimagerechtigkeit. Stellungnahme*, Berlin 2024.

Deutscher Ethikrat, *Gerechtigkeit und Verantwortung angesichts des Klimawandels. Öffentliche Anhörung. Transkript*, unter: https://www.ethikrat.org/veranstaltungen/anhoerungen/gerechtigkeit-und-verantwortung-angesichts-des-klimawandels/ (abgerufen am 15.01.2025).

Dewitz, Inka, *Landwirtschaft. Hier wird es knapp*, in: Heinrich-Böll-Stiftung/Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland e. V. (Hg.):

Wasseratlas. Daten und Fakten über die Grundlage allen Lebens, Berlin 2025, 28f.

Drobinski, Matthias/Gerritzen, Nana/Strohschneider, Peter, *‚Folgt der Wissenschaft – das ist eine Anmaßung'*, in: Publik-Forum 52 (2024), 28f.

Europäische Kommission. Vertretung in Deutschland, *Pressemitteilung. Beschlüsse der UN-Klimakonferenz COP28: Eine gute Nachricht für die ganze Welt*, unter: https://germany.representation.ec.europa.eu/news/beschlusse-der-un-klimakonferenz-cop28-eine-gute-nachricht-fur-die-ganze-welt-2023-12-13_de (abgerufen am 06.09.2023).

Garschagen, Matthias/Ludwig, Ralf, *‚Wir müssen uns an die neue Realität anpassen'*, unter: https://www.lmu.de/de/newsroom/newsuebersicht/news/wir-muessen-uns-an-neue-realitaeten-anpassen.html (abgerufen am 07.09.2024).

Grunwald, Armin, *Der homo temporalis im digitalen Wandel*, in: Barth, Martin/Hoff, Gregor Maria (Hg.), Digitale Welt – Künstliche Intelligenz – Ethische Herausforderungen, Baden-Baden 2023, 123-143.

Grunwald, Armin, *Umweltrisiken*, in: Dierks, Jan/Ott, Konrad/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.), Handbuch Umweltethik, Stuttgart 2016, 49-55.

Jerabek, Peter/Knopp, Daniel, *Bayern streitet: Woran hakt's beim Hochwasserschutz?*, unter: https://www.br.de/nachrichten/bayern/bayern-streitet-woran-hakt-s-beim-hochwasserschutz,UEpbXsF (abgerufen am 07.09.2024).

Latour, Bruno, *Refugium Europa*, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 135-148.

Leggewie, Claus, *Technocracy revisited? Rezension zu ‚Anpassung - Leitmotiv der nächsten Gesellschaft' von Philipp Staab*, unter: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82036-8 (abgerufen am 27.03.2024).

Reinecke, Stefan/Staab, Philipp, *‚Leben in einer Ära der Anpassung'*, unter: https://taz.de/Soziologe-Philipp-Staab-ueber-Klimakrise/!5905406/ (abgerufen am 31.08.2024).

Staab, Philipp, *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2022.

von Redecker, Eva, *Bleibefreiheit*, Frankfurt am Main ²2023.

Weber, Andreas, *Wir sollten in Freundschaft zu allem Lebenden existieren*, in: Philosophie-Magazin 14 (2024), 54-57.

Weber, Anne-Kathrin, *Philipp Staab (2022): Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, unter: https://www.fes.de/akademie-fuer-soziale-demokratie/buch-essenz/philipp-staab-2022-anpassung-leitmotiv-der-naechsten-gesellschaft-1 (abgerufen am 27.03.2024).

Kirchliche Dokumente

LD – Franziskus, *Laudate Deum. Apostolisches Schreiben an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise*, Rom 2023.

Schuld als umweltethische Kategorie. Die Schuldkonzepte von Paul W. Taylor und Hans Jonas im Vergleich

Timo Hartmann

1. EINLEITUNG

Flugscham, Verantwortung für nachfolgende Generationen, das Anthropozän als menschliches Verbrechen gegen den Planeten – im Kontext des anthropogenen Klimawandels erhalten Schuldkonzepte eine besondere Brisanz. Dass sie sich dabei von der Verwendung der Schuldkategorie im Umweltdiskurs des 20. Jahrhunderts abgrenzen, soll in diesem Aufsatz skizziert werden. Dazu werden zwei umweltethische Konzepte auf deren implizierte Schuldvorstellungen hin untersucht. Die Wahl fällt auf Paul Taylor und Hans Jonas, da sie mit zwei umweltethischen Grundhaltungen identifiziert werden können. Paul Taylors „Ethik der Achtung gegenüber der Natur" ist ausgewiesen *biozentrisch*, indem sie den Anspruch erhebt, nichtmenschliche Lebewesen als moralische Subjekte zu begründen. „Das Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas fordert, moralisches Handeln nach der Maxime des Fortbestands der Spezies Mensch auszurichten und ist somit *anthropozentrisch*.

Die Konzepte beider Autoren werden zunächst einzeln nachvollzogen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Verwendung des Schuldbegriffs und daran angrenzender Figuren wie Pflicht und Verantwortung. Zudem werden Bezüge zu ideengeschichtlichen Grundlagen hergestellt. Anschließend folgt ein Vergleich der Schuldvorstellungen anhand festgestellter Überschneidungen zum Umgang mit deontologischen Imperativen sowie zum Verhältnis von Emotion und Vernunft, um schließlich über die Folgen beider Schuldkonzeptionen für das praktische, moralische Handeln zu resümieren sowie einen vergleichenden Ausblick auf die Verwendung der Schuldkategorie im gegenwärtigen Kontext des anthropogenen Klimawandels geben zu können.

2. PAUL TAYLOR: BIOZENTRISCHE PFLICHT

Paul Taylor verwendet in seiner pflichtethisch-biozentrischen Analyse des Mensch-Natur-Verhältnisses im Schuldkontext die Begriffe *responsibility* und *due*. Es geht hier also nicht um einen nachträglichen Schuldspruch, wie er mit dem Englischen *guilt* zu verknüpfen wäre. Vielmehr geht es um die Haltung vor der eigentlichen Handlung, um das *Verantwortungs*bewusstsein, anderen Lebewesen bestimmte Verhaltensweisen aus Achtung zu schulden. Diese grundlegende Verantwortungshaltung besteht für Taylor in einer biozentrischen Ausweitung des kategorischen Imperativs.

2.1 Grundlegung durch den kategorischen Imperativ

Bei Kant erzeugt der kategorische Imperativ das Sittengesetz, das den individuellen Menschen dazu verpflichtet, seinen objektiv guten Willen subjektiv aus Achtung vor jenem Gesetz in die Tat umzusetzen. Pflicht definiert Kant daran anknüpfend als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."[1] Das (Sitten-)Gesetz wiederum ergibt sich aus der Gesetzgebungstätigkeit vernunftbegabter Wesen, indem sie ihr Handeln durch Übernahme der Perspektive anderer vernunftbegabter Wesen bewerten. Die objektivierende Verallgemeinerung dieses Prozesses von der Perspektive anderer auf die aller vernunftbegabter Wesen bildet dann der kategorische Imperativ.[2]

Wichtig für die Anknüpfung Taylors und das Verständnis von Pflicht als moralische Schuld ist nun, weshalb nach Kant die beiden gängigsten Formulierungen des kategorischen Imperativs äquivalente Formen desselben, einzigmöglichen Imperativs mit dem Prädikat kategorisch, also zweckunabhängig, sind. Die erste lautet bekanntermaßen: „ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden"[3], und die zweite: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."[4] Die Verbindung beider Formulierungen besteht im Konzept des Zwecks. Kategorisch kann ein Imperativ nur unabhängig von

1 Kant, *GMS*, 400.
2 Vgl. Kant, *GMS*, 413.
3 Kant, *GMS*, 402.
4 Kant, *GMS*, 429.

konkreten Zwecken sein. Die erste Formulierung besteht darum schlicht in der Forderung derselben Allgemeingültigkeit an moralische Gesetze oder anders: Ein Imperativ ist kategorisch, wenn er Selbstzweck ist. Er ist aber gerade deshalb Selbstzweck, weil diejenigen, an die er sich richtet, ihn ebenso hätten formulieren können, weil sie ebenfalls Selbstzweck sind. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß."[5] Andersherum werden andere Menschen immer dann nicht als bloßes Mittel genutzt, wenn sie „allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden."[6]

Insofern stehen die Gesetzgebung bzw. deren Anwendung und das Subjekt der Gesetzgebung auf einer gemeinsamen Stufe der Argumentation. „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat."[7] Vernunftlose Wesen hingegen haben „nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen".[8] Dieser Anthropozentrismus lässt sich aus Kohärenzgründen an jenen Stellen aufbrechen, an denen dem Menschen Exklusivität zukommt. „Dass ‚der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen' als Zweck an sich selbst existiert, ist die Voraussetzung, unter der ein kategorischer Imperativ möglich ist."[9] Dass aber nur der Mensch oder nur vernunftbegabte Wesen als Zweck an sich selbst existieren können, bedeutet dies nicht. „Die Annahme der Existenz eines Dinges, dessen Dasein Selbstzweck ist, ist also denknotwendig für die Vorstellung eines Kategorischen Imperativs"[10] ist darum eine abgeschwächte Variante. Dass dieses Ding der Mensch ist, begründet Kant einfach damit, dass „sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein [so] vor[stellt]."[11] Es ist also nicht einmal die Vernunft als Eigenschaft des Menschen, die ihm Würde und Exklusivität verleiht, sondern schlicht die „Denknotwendigkeit, sich als Mensch für selbstzwecklich zu halten."[12]

5 Kant, *GMS*, 432.
6 Kant, *GMS*, 438.
7 Kant, *GMS*, 435.
8 Kant, *GMS*, 428.
9 Klemme, *Kants Grundlegung*, 123.
10 Horn/Mieth/Scarano, *Immanuel Kant*, 245.
11 Kant, *GMS*, 429.
12 Horn/Mieth/Scarano, *Immanuel Kant*, 246.

Nichtmenschlichen Lebewesen durch die Einführung weiterer Kategorien neben der Vernunft mehr Wert als den eines bloßen Mittels zuzusprechen, scheint also grundsätzlich möglich, ohne den kategorischen Imperativ aufzugeben. Dies versucht Taylor mit der Kategorie des Wohls.

2.2 Von Würde und Person zu Wert und Wohl

Um trotz der biozentrischen Neuausrichtung an Kant anschließen zu können, muss Taylor zunächst erklären, wie das Prädikat „Zweck an sich" auch nichtmenschlichen Wesen zugesprochen werden kann, ohne dabei die Kohärenz des kategorischen Imperativs aufzugeben. Nur dann kann Tieren etwas aus Pflicht bzw. Achtung vor dem Sittengesetz geschuldet werden. Zunächst bezieht sich Taylor hierfür auf die Zweck-Mittel-Formulierung des kategorischen Imperativs: „The principle of intrinsic value states that, regardless of what kind of entity it is in other respects, if it is a member of the Earth's community of life, the realization of its good is something *intrinsically* valuable. This means that its good is prima facie worthy of being preserved or promoted as an end in itself and for the sake of the entity whose good it is. Insofar as we regard any organism, species population, or life community as an entity having inherent worth, we believe that it must never be treated as if it were a mere object or thing whose entire value lies in being instrumental to the good of some other entity."[13]

Taylor begründet die biozentrische Ausweitung des kategorischen Imperativs also mithilfe des Begriffs des Wohls *(good)*. War bei Kant die Vernunftbegabung das Verbindende unter den Menschen, ist es bei Taylor das Wohl, das die Verbindung zwischen allen Lebewesen darstellt. Dabei nimmt der Wohlbegriff allerdings nicht dieselbe Doppelfunktion ein wie die Vernunft, die ja Menschen sowohl zu moralisch Handelnden als auch zu Personen mit Würde macht. Das Wohl, also die Möglichkeit zur vollständigen Entfaltung der biologischen Kräfte, erzeugt für Taylor zwar die Möglichkeit für einen inhärenten Wert, zugeschrieben bzw. aktiv im Handeln beachtet werden könne dieser aber wiederum nur durch rational und autonom handelnde „valuers"[14].

[13] Taylor, *Ethics*, 201.
[14] Taylor, *Ethics*, 204.

Darum muss Taylor, anders als Kant, zwischen *agents* und *subjects* des Sittengesetzes unterscheiden.[15] *Agents* sind moralisch Handelnde, die in der Lage sind, das Sittengesetz im Sinne Kants in seiner Entstehung zu reflektieren und im Handeln zu befolgen. *Subjects* sind Entitäten, denen ein Wohl im obigen Sinn zugesprochen werden kann.

Der Anspruch bezüglich des inhärenten Wertes ist es, einzig deshalb zu existieren, weil eine Entität bessere oder schlechtere Existenzbedingungen haben kann, unabhängig von der Bewertung durch moralisch Handelnde. Die biozentrische Übertragung der deontologischen Humanethik auf die Umweltethik gelingt also nur, wenn Quasientsprechungen des Würde- und des Personenbegriffs plausibilisiert werden können. Der Versuch im Fall der Würde ist hierbei der Begriff des inhärenten Wertes. Im Fall der Person ist es die „entity-that-has-a-good-of-ist-own“[16].

2.3 Schuld(en) und ein biozentrisches Sittengesetz

Die Pflicht aus der Haltung der Achtung heraus lässt sich also von Kant übernehmen. Da die Achtung vor der Natur bei Taylor wiederum aus der Anerkennung des intrinsischen Wertes von Subjekten durch moralisch Handelnde entsteht, geht sie in der kantischen Achtung vor dem Sittengesetz auf, wenn gezeigt wird, dass der intrinsische Wert aller Lebewesen im Sinne des kategorischen Imperativs ein allgemeines Gesetz werden kann. Dies plausibilisiert Taylor wiederum in Rekurs auf die erste Formulierung des kategorischen Imperativs: „To be disposed to further, as an end in itself, the good of an entity in nature just because it is that kind of entity, is to be disposed to give consideration to every such entity and to place intrinsic value on the realization of its good.”[17]

Indem Taylor so sorgfältig das Anliegen vorträgt, Tiere und Pflanzen als Subjekte ernst zu nehmen, richtet er sich aktiv gegen anthropozentrische Umweltethik. Der intrinsische Wert eines Subjekts des umweltethischen Sittengesetzes ist unabhängig von dessen Nutzen für menschliche Ziele.[18] Andersherum müssen sich menschliche Ziele an moralischen Kategorien messen lassen, nicht an biologischen. Für Taylor ist es ein naturalistischer Fehlschluss, das Überleben der Spezies Mensch

[15] Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, 14.
[16] Taylor, *Respect for Nature*, 61.
[17] Taylor, *Ethics*, 204.
[18] Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, 46.

zur moralischen Pflicht zu erheben.[19] In Schuldkategorien gesprochen, schulden moralisch Handelnde Subjekten des Sittengesetzes Lebensschutz, da diese ein eigenes, unmittelbares Wohl besitzen. Dabei geht es jedoch nicht um eine Spezies als Ganze und erst recht nicht um die menschliche Spezies aufgrund einer Sonderstellung. Eine Sonderstellung für moralisch Handelnde besteht nur in Bezug auf moralische Pflichten, insofern sie in der Lage sind, moralische Entscheidungen zu treffen.

Pflichtethisch verstandene Schuld nach Taylor richtet sich also an vernunftbegabte Wesen, die in der Lage sind, die Geisteshaltung der Achtung gegenüber der Natur reflektiert einzunehmen und in der Folge nichtmenschlichen Wesen gegenüber verantwortlich sind, ihnen also Verhalten aus Achtung schulden. Hierbei handelt es sich nicht um eine strafrechtliche Schuld *(guilt)* im Sinne eines bereits begangenen Verbrechens, sondern um Schuld im Sinne von Verantwortlichkeit *(responsibility/due)*. Wenn man also Umweltschuld in Anlehnung an Taylors Biozentrismus versteht, gelangt man, insbesondere in Abgrenzung von ebenjener Tatschuld, zu einer vorbeugenden Geisteshaltung. Diese wird jedoch weniger der Natur als abstrakter Entität, sondern stets individuellen Subjekten entgegengebracht.

Ihnen schulden moralisch Handelnde Achtung – nicht, weil eine biologistische Ordnung der Dinge dies so geböte, sondern weil sie als Subjekte des biozentrischen Sittengesetzes anzusehen sind.

Vor diesem Hintergrund wählt Taylor bewusst den Begriff der Achtung (*respect*) und grenzt ihn von Liebe zur Natur ab.[20] Die Geisteshaltung der Achtung gegenüber der Natur muss geradezu unabhängig von emotionaler Anziehung und Abstoßung sein, um parallel zum deontologischen Sittengesetz formuliert werden zu können. Menschenwürde bzw. inhärenter Wert von Lebewesen sind die ultimativen Postulate, aus denen praktisches moralisches Handeln hervorgeht. Emotionen, wie etwa ein Schuldgefühl, sind höchstens Hilfen, um Tugenden wie moralische Stärke einzuüben, die die Erfüllung moralischer Pflichten erleichtern. Ist das Einüben der Haltung der Achtung gegenüber der Natur jedoch gelungen, können sich positiv verstärkende Gefühle bei der gelungenen Umsetzung moralischen Handelns gegenüber anderen Lebewesen einstellen. Es entsteht ein Wechselspiel zwischen Emotion und praktischer Vernunft.[21] Für den Schuldbegriff ergibt sich daher eine

[19] Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, 50.
[20] Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, 91.
[21] Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, 82.

Doppelfunktion. Wenn man es als moralisch Handelnder zulässt, sich moralischen Subjekten gegenüber schuldig zu fühlen, erleichtert das die tugendhafte Einübung der Haltung der Achtung gegenüber der Natur. Zugleich sind moralisch Handelnde nach Taylor jedoch genau dazu moralisch verpflichtet. Moralisch Handelnde *schulden* es Subjekten, sich ihnen gegenüber *schuldig* zu fühlen und auf ihren „claim-to-be-respected"[22] emotional und vernünftig zu reagieren.

3. HANS JONAS: PRINZIP VERANTWORTUNG

Dass Schuld eng mit Verantwortung verwandt ist, zeigt sich bei Hans Jonas. In seinem Hauptwerk „Prinzip Verantwortung"[23] taucht Schuld als Kategorie, wie bei Taylor auch, neben Pflicht, Freiheit und eben Verantwortung auf. Anders als bei Taylor fällt Schuld aber weder mit Pflicht noch mit Verantwortung zusammen. Grund hierfür mag auch die Vorarbeit von Jonas zur Erbsündenlehre des Augustinus[24] und somit der Zugang über eine christlich-religiöse Auseinandersetzung mit der Idee von Kollektivschuld sein. Insofern überrascht es auch nicht, dass neben die genannten Kategorien zusätzlich die Kategorie der Liebe tritt.

3.1 Verantwortung

„Der Mensch ist das einzige uns bekannte Wesen, das Verantwortung haben kann. Indem er sie haben kann, hat er sie."[25] Damit meint Jonas, dass wenn irgendetwas in der Welt vernünftigerweise als wertvoll angesehen werden kann und es Wesen gibt, die diesen Wert erkennen sowie über Handlungsfreiheit und insofern Macht verfügen, sie auch die moralische Pflicht besitzen, dieses wertvolle Sein zu schützen. Insofern sind Menschen für solches und vor solchem Sein verantwortlich, welches dadurch einen Anspruch an die Verantwortungstragenden stellt und so vom Objekt zum Subjekt wird. Aus der aktiven Rolle des wertvol-

[22] Taylor, *Respect for Nature*, 252.
[23] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung.*
[24] Jonas, *Augustin.*
[25] Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 3.

len Seins an sich als Träger ethischer Ansprüche folgert Jonas im Umkehrschluss die Werthaftigkeit der Verantwortung und die notwendige Existenz von Verantwortungstragenden.

Bei der sich organisch ergebenden Frage, was denn Sein zu wertvollem Sein macht, geht Jonas gar nicht allzu sehr ins Detail. Er will die Natur zwar mit Würde und Integrität entgegen der bloßen Nutzenperspektive versehen wissen, begründet dies jedoch schlicht mit der „Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur“[26]. Sein Anliegen ist also keine ausführliche Begründung von Werten innerhalb der Natur und auch keine Überwindung des Anthropozentrismus. Das überrascht aber auch gar nicht, braucht er doch die Werthaftigkeit des Seins nur als Zwischenstufe, um auf das eigentliche Thema der Verantwortung zu sprechen zu kommen. Dass Sein werthaftig sein kann, ist dabei ontologische Voraussetzung. Die umweltethische Dimension besteht schlicht darin, den Fortbestand von Verantwortung in der Welt sicherzustellen, was nur durch den Fortbestand der Menschheit und somit nur durch den Fortbestand von Lebensgrundlagen für die Menschheit möglich ist. Umweltschutz ist Menschenschutz bzw. in der bekannten Formulierung als Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“[27] Diesen Verantwortungsimperativ versteht Jonas als Voraussetzung des kategorischen Imperativs, da nur „echtes“, will heißen moralisches, menschliches Leben Adressat und Subjekt des Sittengesetzes sein kann.

Die Ausübung der Verantwortung besteht darin, die Folgen einer Handlung vorauszusehen. Genau das wird jedoch durch den zunehmenden technischen Fortschritt erschwert.[28] Jonas fordert darum eine ethische Grundhaltung, die an die neue Geschwindigkeit des Fortschritts angepasst ist und aktiv in die Informationsbeschaffung über die Folgen heutigen Handelns für das Leben kommender Generationen investiert: „Mit der Großtechnik haben wir uns dem Spruch verschrieben, daß die Welt von morgen der Welt von gestern nicht ähnlich sein wird.“[29] Da es sich aber um eine neue Grundhaltung handelt, die über die ethische Beurteilung von Einzelhandlungen insofern hinausgeht, dass sie das Wesen menschlichen Handelns in der Welt betrifft, sind Jonas’ Überlegungen in der Konsequenz auch anthropologischer Natur.

[26] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 246.
[27] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.
[28] Vgl. Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 5.
[29] Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 5.

Insbesondere in diesem Zusammenhang findet im „Prinzip Verantwortung“ die Kategorie Schuld Anwendung, die wiederum Parallelen zum vorherigen Werk „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem“ von 1965 aufweist.

3.2 Grundlegung durch das Erbsündendogma

Ziel der Ausführungen dort ist es, das im christlichen Erbsündebegriff angesprochene „Existenzialphänomen“[30] der Antinomie zwischen Freiheit und Unfreiheit des Menschen zu extrahieren und für die säkulare Philosophie anschlussfähig zu machen. Ausgangspunkt der augustinischen Auseinandersetzung mit der Kollektivschuld des Menschen ist die Gnadenlehre des Paulus im Römerbrief: „[D]as Wollen ist bei mir vorhanden, aber das Vollbringen des Guten nicht.“ (Röm 7,18; ELB). Der Mensch vermag ohne Gott schlechthin nichts. „Es besteht keine Suffizienz des Menschen bezüglich der Forderung Gottes“[31]. Darum ist er auf die Gnade Gottes angewiesen. Das Gesetz stellt insofern weder einen direkten Weg zum Heil dar, noch produziert es erst die Möglichkeit zur Sünde durch Übertritt der göttlichen Gebote. Vielmehr handelt es sich um einen Katalog dessen, was der Mensch ohne die Gnade nicht zu vollbringen vermag.

Dass das auf den guten Willen folgende Vollbringen des Guten nur gestärkt durch die Gnade möglich ist, ist für Augustinus Folge der Erbsünde. Die natura corrupta des Menschen verhindert es, seinen eigentlich guten Willen konsequent in die Tat umzusetzen. Jonas geht es hier um das im Ringen des Augustinus mit der Wirkung der Gnade aufgezeigte Verhältnis von Liebe und Furcht. Beide Emotionen beziehen sich bei Augustinus auf das Gesetz Gottes. Erst die Gnade Gottes lässt die Liebe zum Gesetz zur Furcht vor dem Gesetz hinzutreten.[32] Die Furcht allein lähmt, die Liebe befreit – nicht, weil durch die Gnade kein gutes Handeln mehr nötig ist, sondern weil es möglich wird.

Auf einer Metaebene interessiert Jonas nun der Prozess der Dogmatisierung der Erbsündenlehre, die ein fruchtbares Nebeneinander von Gnade und Freiheit verhindert habe.[33] Von einem Dogma wird die an juristischer Genauigkeit grenzende Formulierung einer objektiven

[30] Jonas, *Augustin*, 25.
[31] Jonas, *Augustin*, 34.
[32] Vgl. Jonas, *Augustin*, 48.
[33] Vgl. Jonas, *Augustin*, 81.

Glaubenswahrheit erwartet. Da bleibt nicht viel Platz für ein Nebeneinander scheinbarer Widersprüche von Freiheit und Unfreiheit und so wird die Paradieserzählung vom Sündenfall in eine binäre Entweder-Oder-Sprache gezwängt, die der eigentlichen Existenzialerfahrung menschlichen Lebens nicht gerecht wird, so Jonas.[34]

Das wurde wenig später innertheologisch sogar teilweise ähnlich gesehen. In seiner vergleichenden Studie zur postkonziliaren Forschung zum Erbsündendogma beschreibt etwa Heinrich Maria Köster einen vielfach zu beobachtenden Fokus auf eine Neuausrichtung der dogmatischen Methodologie. Auf der einen Seite hat das Zweite Vatikanum zwar durch die Zusammenschau von Schrift, Überlieferung und Kirche eine gewisse Dynamisierung der Dogmatik erst ermöglicht. Auf der anderen Seite wird aber bei aller Entwicklung aufgrund der Struktur der katholischen Kirche letztlich doch stets *eine* Interpretation lehramtlich festgelegt, was die Dynamisierung ein Stück weit im Keim erstickt.[35] Diese Problematisierung schlägt in dieselbe Kerbe wie die Kritik von Hans Jonas.

3.3 Existenzialerfahrungen

Dass Jonas eine zu starke Objektivierung qua Abstrahierung von ursprünglichen Existenzialerfahrungen in seinem eigenen Schreiben vermeiden möchte, liegt auf der Hand. So bestehen im „Prinzip Verantwortung" immer wieder solche Erfahrungen nebeneinander, die mit entsprechenden Vokabeln versehen werden. Als „Verantwortung im ursprünglichsten und massivsten Sinn"[36] bezeichnet er die Urheberschaft des Seins, wie sie unmittelbar Eltern für ihre Kinder und mittelbar auch der Staat für die Kinder innerhalb seines Staatsgebiets besitzt. Eltern stehen dabei im Spannungsfeld zwischen der Pflicht, *ein* Kind zu zeugen aus Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit und der Verantwortung *dem* tatsächlich geborenen, einzigartigen Kind gegenüber. Verbunden werden beide durch die Kategorie der Schuld: „Ein Element unpersönlicher Schuld wohnt der Seinsverursachung (der radikalsten aller Kausalitäten eines Subjektes) bei und durchdringt alle

[34] Vgl. Jonas, *Augustin*, 81.
[35] Vgl. Köster, *Urstand*, 109.
[36] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 241.

persönliche Verantwortung gegenüber ihrem vorher nicht befragten Objekt."[37]

Was bei der hermeneutischen Extraktion der Existentialerfahrungen aus der augustinischen Erbsündenlehre als Ringen um das Miteinander von Gnade und Freiheit aufgetaucht ist, findet sich hier nun wieder. Die Freiheit, ein Kind zu zeugen, wird sowohl in die natürliche Pflicht zum Fortbestand der Menschheit als auch in die individuelle Verantwortung für das gezeugte Kind als Person eingehegt. Der Schuldbegriff beschreibt diese Einhegung als Nebeneinander von Freiheit und Unfreiheit, Pflicht und Verantwortung, indem er die individuelle und die kollektive Ebene verknüpft – wie eine Erbsünde, die miterhalten, nicht aber selbst begangen wurde. Zur umweltethischen Schuld wird sie durch den stellvertretenden Charakter des Akts der Zeugung von Nachkommen: „Mitschuldig sind alle, denn die Tat der Erzeuger war generisch und nicht von ihnen erdacht (vielleicht nicht einmal gewußt) und die Anklage der Kinder und Enkel wegen versäumter Verantwortung [...] kann jeden jetzt Lebenden treffen."[38]

Es ist schlechthin unmöglich, ohne Einfluss auf künftige Generationen zu handeln. So verstandene Schuld, die sich direkt auf das im Werden befindliche Sein bezieht, ist also Pflicht und Unterlassung von Pflicht zugleich. Sie ist Pflicht zur Zeugung und Unterlassung von Pflicht im Versäumnis der Aufrechterhaltung menschlicher Generationen.

Die Emotion, die dieses komplexe Zusammenspiel aus Schuld, Pflicht und Verantwortung, aus theoretischer Geisteshaltung und praktischer Zurechnung ermöglicht, ist nach Jonas die Furcht. Erst das Empfinden von Furcht zeugt von der uneingeschränkten Realisation der potenziellen Folgen menschlichen Handelns für die Zukunft der Menschheit. Die Furcht allein ist jedoch kein moralischer Wert, muss also, damit sie nicht in den Fatalismus führt, mittelbar zu einem solchen erziehen. Dieser Wert ist die Verantwortung.

Von Augustinus kam jedoch der Impuls, dass der Übergang von Furcht zu echter Moralität, genannt Liebe, kein Selbstläufer ist. Es braucht die Gnade. Ganz so theologisch wird es bei Jonas nicht. Für ihn braucht es eine Heuristik, um den Übergang von der Furcht hin zur Verantwortung zu schaffen. Nach dem Grundsatz „in dubio pro malo"[39] soll im Zweifel über die langfristigen Folgen einer Handlung der

[37] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 241.
[38] Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 241-242.
[39] Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 10.

schlimmeren Prognose Achtung geschenkt werden. Diese Heuristik soll genutzt werden, um religiös konnotierte moralische Normen wie die Frugalität für die Ethik nutzbar zu machen, indem diese als Folgerung aus der Heuristik gewonnen werden. Schuld wiederum lässt sich in der Konsequenz auch bei Jonas zweierlei Kategorien zuordnen. Als Emotion ermöglicht sie mittelbar Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit mit dem Beispiel der Elternschaft als Brennglas. Als moralisches Konzept steht sie für das Unterlassen von Pflicht zur Erreichung dieses Ziels.

4. VERGLEICH

Nachdem die umweltethischen Konzepte von Paul Taylor und Hans Jonas mit besonderem Augenmerk auf die implizierten Schuldvorstellungen sowie deren Bezüge zum kategorischen Imperativ einerseits und der Dogmatisierung der augustinischen Erbsündentheologie andererseits im Einzelnen nachvollzogen wurden, ergeben sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede in drei zentralen Bereichen: im Verhältnis der beiden Konzepte zur Pflichtethik, in der Gegenüberstellung von Emotion und praktischer Vernunft sowie in den handlungspraktischen Folgen der Schuld.

4.1 Verhältnis der Imperative

Gemeinsam ist beiden Grundlegungen zur Umweltethik, dass sie die Pflichtethik Immanuel Kants zum Bezugspunkt haben. In welcher Form die Bezugnahme stattfindet, ist dabei jedoch auffällig verschieden. Hans Jonas lehnt die Formulierung seines zukunftsethischen Imperativs zum „Fortbestand echten menschlichen Lebens“ direkt an das „Handle so, dass“ des kategorischen Imperativs an. Die kantianische Idee der Handlungsmaxime überträgt er dabei in die Dimension der Zeit. Die moralische Bewertung erfolgt nicht mehr nur anhand des präsentischen Kriteriums der Universalisierung, sondern anhand der Vorausschau auf langfristige Folgen und daraus potenziell resultierende Handlungseinschränkungen für künftige Generationen.

Taylor bezieht sich inhaltlich detaillierter auf die beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs, wenn er zwischen moralisch Handelnden und Subjekten des biozentrischen Sittengesetzes unterschei-

det. So folgert er aus dem moralischen Anspruch, das Wohl eines bestimmten Lebewesens zu fördern, die Pflicht, dies für sämtliche Lebewesen zu tun. Einzige Voraussetzung, moralisches Subjekt zu sein, ist dadurch, ein eigenes Wohl zu besitzen. Dieser Anspruch wird so zur Maxime im kantischen Sinn. Die Ausweitung der Zweck-Mittel-Formulierung des kategorischen Imperativs geschieht noch linearer. Durch das Ersetzen des Würdebegriffs durch den des inhärenten Werts und des Personbegriffs durch den des Wohls, ist es Taylor möglich, die Gruppe derer, die nach Kant niemals als bloßes Mittel gebraucht werden sollen, auf alle Lebewesen auszuweiten.

Vergleicht man nun den Umgang der beiden Autoren mit der deontologischen Ethik für die eigenen Zwecke, wird man nicht umhinkommen, festzustellen, dass sich die Imperative widersprechen. Taylor macht dies explizit, wenn er sagt, dass sich das Sittengesetz stets an einzelne Subjekte richtet und es daher kein moralisches Ziel sein könne, das Überleben einer Spezies als Ganze zu sichern. Das Postulat dieses Ziels für die Spezies Mensch ist jedoch der Dreh- und Angelpunkt des Prinzips Verantwortung von Hans Jonas. Möglich ist dieser Widerspruch insbesondere, weil beide für den Begriff des Wertes an sich von starken ontologischen Voraussetzungen ausgehen. Taylor benennt die Förderung des Wohls individueller Lebewesen, Jonas die Existenz von Verantwortungstragenden als Wert an sich. In der Konsequenz ist moralisches Subjekt bei Jonas das Kollektiv Menschheit. Taylor richtet sich stets an Subjekte und macht dadurch klar, dass indirekter Umweltschutz einzig mit dem Ziel des Menschenschutzes seinem biozentrischen Konzept massiv zuwiderläuft.

Auch für den Vergleich der Schuldvorstellung macht die verschiedene Gewichtung von Individuum und Kollektiv einen Unterschied. Die Begrifflichkeiten selbst sind zunächst ähnlich definiert. Aus moralischer Pflicht schulden moralisch Handelnde Subjekten moralisch gutes Verhalten. Bei Taylor sind jedoch die Schuldner aus den genannten Gründen stets einzelne Entitäten. Schuld ist also stark subjektiviert und sehr konkret. Weil Subjekte ein Wohl besitzen, schulden ihnen moralisch Handelnde, dieses Wohl zu fördern. Danach soll jede Handlung ausgerichtet werden. Gezwungenermaßen ist die Situation bei Jonas abstrakter. Moralisches Subjekt ist das künftige Sein, das einen Handlungsanspruch an moralisch Handelnde stellt. Schuld ist insofern unpersönlich, aber omnipräsent. Nicht nur die konkrete Handlung, sondern auch das System, in dem gehandelt wird, ist von der Schuld bedroht, sollte es den Fortbestand der Menschheit gefährden. Dadurch

liegt der Schwerpunkt nicht auf schuldhaften Einzelhandlungen, sondern auf einem Stand der Schuld, in dem man sich als Teil der Menschheitsfamilie befindet.

4.2 Verhältnis von Emotion und Vernunft

Zunächst gilt auch hier, dass sich die beiden Autoren bei den Begrifflichkeiten und auch der grundlegenden Systematik einig sind. Gut kantianisch gehen sie davon aus, dass Emotionen an sich keinen moralischen Wert besitzen, sondern lediglich zum moralischen Handeln aus Pflicht erziehen bzw. dieses erleichtern können. Taylor thematisiert dies anhand der Liebe zur Natur, die zwar helfen kann, das Wohl von Lebewesen zu fördern. Moralisch richtiges Handeln aus Pflicht kann jedoch nicht von emotionaler Affektion abhängen. Bei Jonas ist es insbesondere die Heuristik der Furcht, die dieses Verhältnis thematisiert. Wenn es gelingt, bei moralisch relevanten Entscheidungen grundsätzlich einen gewissen Grad der Furcht vor den langfristigen Folgen zu verspüren, fühlt sich verantwortliches Handeln natürlicher an. Der moralische Wert bleibt aber die Verantwortung.

Auch konnte gezeigt werden, dass die Kategorie Schuld in der Verwendung beider Autoren mit Blick auf das Verhältnis von Emotion und Vernunft einen Sonderfall darstellt. Als Schuldgefühl bzw. Existenzialerfahrung produziert Schuld pflichtmäßige Handlungen, die in der vernünftigen Reflexion moralisch Handelnder zu Handlungen aus Pflicht werden. Auf der anderen Seite kann jedoch auch die Schuld selbst als vorbeugende Geisteshaltung sämtlichen Subjekten des Sittengesetzes mit dem Ziel der Wohlsteigerung bzw. dem Ziel der Ermöglichung von Zukunft gegenüber eingenommen und so moralisch relevante Handlungen danach ausgerichtet werden. Sie wird so zur existenziell erfahrbaren Variante des Pflichtbegriffs.

4.3 Schuldpotenz

Schuld markiert im alltäglichen oder auch im juristischen Kontext zunächst einmal einen Handlungsstopp. Handlungen werden bewertet und mit dem Stempel „schuldig“ versehen. Möglich ist dann zwar zumeist Wiedergutmachung oder Verzeihung. Erstere bezieht sich jedoch auf Handlungen nach der schuldhaften Handlung und zweitere ist ein Auslöschen der Schuld durch die geschädigte Person. Die Schuld selbst

ist dabei undynamisch. Handeln direkt aufgrund von Schuld ist seltener. Gängigster Fall hierfür sind finanzielle Schulden, die abbezahlt werden. Auch hier geht jedoch die erstgenannte Form des Verschuldens voraus.

In der umweltethischen Anwendung der beiden betrachteten Autoren liegt eine andere Gewichtung vor. Ob moralisch Handelnde nun Entitäten mit eigenem Wohl oder das Kollektivsubjekt Menschheit in ihrer Schuld zum Subjekt haben, die Schuld erzeugt stets präskriptive Imperative zum moralischen Handeln aus Pflicht und Emotionen zur Vorbeugung sittenwidrigen Verhaltens. Sie mahnt so zum Austritt aus der Resignation. In der aktuellen weltpolitischen Situation zum Umgang mit dem Klimawandel, in der rückwirkend nach Schuldigen gesucht und die Adaption immer mehr Gewicht vor der Mitigation gewinnt, ist eine solche Perspektive sicherlich bedenkenswert.

Das heißt nicht, dass die Retrospektive gänzlich außer Acht gelassen werden kann. Ganz im Sinne des klassisch-umweltethischen Verursacherprinzips haben die Entscheidungsträger:innen der großen Industrienationen selbstverständlich mehr Klimaschuld auf sich geladen, als vergleichbare Akteure in heutigen Schwellenländern. Dem wird zumindest im Ansatz etwa bereits durch das Prinzip der „gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten“[40] der Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen von 1992 Rechnung getragen. Dass dabei auch über Generationsgrenzen hinweg von Verantwortung gesprochen werden kann, lässt sich, wie gesehen, mit Hans Jonas erhellen. Bei ihm und Paul Taylor wird die Retrospektive jedoch stets durch die Prospektive ergänzt. Spätestens wenn im Anthropozän bereits der Zugehörigkeit zur Spezies Mensch Schuld anhaftet,[41] muss dieser transformatorische Aspekt der Schuld erneut aktiv in Erinnerung gerufen werden. Die Schuld der Vergangenheit muss zur Verantwortung der Zukunft werden. Beide treffen sich im Handeln der Gegenwart.

Die Theologie kann hierfür im Übrigen auf einen besonderen Trumpf setzen. Denn eine Voraussetzung dafür, *dass* aus Schuld tätige Verantwortung wird, besteht in der Hoffnung auf Vergebung im Falle des Scheiterns. Diese Hoffnung auf Vergebung der eigenen Schuld braucht es, um Verantwortung überhaupt übernehmen zu *wollen*. Die theologische Dimension besteht hier laut Markus Vogt darin, dass sich

[40] Vereinte Nationen, *Rahmenübereinkommen*, Artikel 3.
[41] Vgl. Jensen, *Ecologies of Guilt*, 54.

diese Hoffnung in letzter Instanz an Gott richten darf. „Die Verantwortung des Menschen ist in der Verantwortung Gottes für den Menschen geborgen, begrenzt und ermöglicht."[42]

5. FAZIT

Trotz der klaren Gegenüberstellung von anthropozentrischer und biozentrischer Perspektive halten sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Schuldvorstellungen in etwa die Waage.

In den Ausführungen Paul Taylors zur Ethik der Achtung gegenüber der Natur wird Schuld zum Großteil mit deontologischer Pflicht in Verbindung gebracht. Grund dafür ist der enge Bezug zum kategorischen Imperativ Immanuel Kants. Es konnte gezeigt werden, dass Taylor die dort verwendeten, auf vernunftbegabte Wesen bezogenen Begriffe Würde und Person in seiner bioethischen Konzeption durch die Begriffe des inhärenten Wertes und des moralischen Subjektes mit eigenem Wohl ersetzt. Für seine Vorstellung von Schuld ergab sich daraus eine starke Konzentration auf moralisch gebotene Handlungen, die individuelle moralisch Handelnde individuellen moralischen Subjekten schulden. Während die Konzeption seiner Ethik also subjektiviert ist, bezieht sich Schuld als Kategorie bei ihm insbesondere auf Handlungen.

Bei Hans Jonas hingegen läuft alles auf die Ausrichtung der Spezies Mensch als Kollektiv und ihrer Systeme nach dem Grundsatz der Lebens- und Entfaltungssicherung künftiger menschlicher Generationen hinaus. Die ethische Begründung hierzu entfaltet er anhand des Postulats, dass Verantwortung als Wert an sich in der Welt durch die Existenz von Verantwortungstragenden zu sichern sei. Schuld ist bei ihm angelehnt an seine Analysen zur Dogmatisierung der augustinischen Erbsündentheologie. So befinden sich innerhalb seines Konzepts moralisch Handelnde stets in einem Stand der Schuld, wenn sie ihr Handeln nach der Heuristik der Furcht und dem daraus entstehenden Prinzip Verantwortung ausrichten.

Gemeinsam ist beiden Konzepten einerseits, dass sie Schuld als zweierlei betrachten: als Emotion, die zu moralischem Handeln aus Pflicht erzieht, und als moralisches Konzept einer vorbeugenden Geisteshaltung.

[42] Vogt, *Verantwortung*, 168.

Andererseits sind beide Schuldvorstellungen vornehmlich Imperative zum moralischen Handeln und nicht fatalistische Statusmitteilungen mit Resignation als praktischer Handlungsfolge. Diese Doppelperspektivität von Prospektive und Retrospektive gilt es, im Kontext von Klimawandel und Anthropozän wach zu halten, damit aus der Schuld der Vergangenheit die Verantwortung der Zukunft wird.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Auf einer Metaebene sollte der vorliegende Beitrag am Beispiel der Schuld einen Vergleich des Umweltdiskurses des 20. Jahrhunderts mit den aktuellen Debatten anregen. Diese sind geprägt vom Anthropozän als Hermeneutik der Gegenwart. Denn obgleich die Geologie den jüngsten Antrag zur tatsächlichen Deklaration eines neuen Erdzeitalters nicht angenommen hat, ist die diskursprägende Wirkung des Anthropozäns ungebrochen. Das Zeitalter des Menschen ist ein Zeitalter der Schuld, ja der Speziesscham. Der Mensch ist zur Naturgewalt aufgestiegen, so die zugehörige Narration. Dieser Übergang kann aus meiner Sicht durchaus als Paradigmenwechsel bezeichnet werden.

Ob aus dieser Gegenwartsdiagnose bzw. der Diskussion darum nun Resignation oder Transformation erwächst, hängt auch davon ab, wie mit bestehenden ethischen Kategorien hantiert wird. Schuld ist eine solche. Die Christliche Sozialethik besitzt mit ihrer Brückenfunktion zwischen Kirche und Gesellschaft die Kompetenz, ggf. vergessene Aspekte solcher Kategorien durch Bezüge in die eigene Tradition wach zu halten. Die Doppelperspektivität von Retrospektive und Prospektive, die sich durch die Einbettung der Schuld in die Hoffnung auf Vergebung ausgerichtet auf transformatorische Verantwortung untermauern lässt, sollte hierfür als Beispiel dienen.

Literatur

Horn, Christoph/Mieth, Corinna/Scarano, Nico, *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar*, Frankfurt a. M. 2007.

Jensen, Tim, *Ecologies of Guilt in Environmental Rhetorics*, Cham 2019.

Jonas, Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen ^{2}1965.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984.

Jonas, Hans, *Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: Meyer, Thomas (Hg.), Zukunftsethik und Industriegesellschaft, München 1986.

Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900ff.

Klemme, Heiner F., *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein systematischer Kommentar*, Ditzingen 2017.

Köster, Heinrich Maria, Urstand, *Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. 25th Anniversary Edition. With a New Foreword by Dale Jamieson*, New Jersey 2011.

Taylor, Paul W. *The Ethics of Respect for Nature*, in: Environmental Ethics 3 (1981), 197-218.

Vereinte Nationen, *Rahmenkonvention der Vereinten Nationen über Klimaänderungen*, unter https://unfccc.int/resource/docs/convkp/convger.pdf (abgerufen am 08.04.2025).

Vogt, Markus, *Verantwortung*, in: Heimbach-Steins, Marianne/Becka, Michelle/Frühbauer, Johannes J./Kruip, Gerhard (Hg.): Christliche Sozialethik, Grundlagen – Kontexte – Themen, Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022, 156-169.

Politik und Frieden

Fordert das Anthropozän einen politischen Paradigmenwechsel? Zur normativen Orientierung am Beispiel von Heidenreichs Republikanismus der Nachhaltigkeit

Ivo Frankenreiter

Politik steht unter Druck. Verstanden als Organisation und Ordnung des Zusammenlebens sowohl im weiten Sinn einer geteilten Welt als auch im engeren Sinne konkreter Institutionen und Gesetze ist an dieser Feststellung zunächst wenig Überraschendes. Gerade die Erfahrung von Herausforderungen in der menschlichen Umwelt wie auch im Zusammenleben selbst ist es ja, auf die die Herausbildung politischer Ordnung reagiert. Mit der Diagnose des Anthropozäns als eines neuen Zeitalters, das der anthropogene Klimawandel für das gesamte Erdsystem eingeläutet habe, rückt jedoch gerade die Ablösung bisheriger Normalitäten in den Fokus. Für die Politik folgt daraus der Anspruch, dass die ökologische Krise gerade kein Problem wie alle anderen sei. Zugespitzt stellt sich die Frage, ob die Herausforderungen des Anthropozäns mit der Politik des Holozäns bewältigt werden können: Lassen sich soziale und ökologische Frage mit den gegebenen Mitteln beantworten oder verlangt das Anthropozän nach einer umfassenden Veränderung unseres Verständnisses und unserer Organisation von Politik?

Für einen solchen Ruf nach umfassender Veränderung steht die Forderung eines Paradigmenwechsels. Gegenüber dem wissenschaftstheoretischen Ursprung des Begriffs erschwert seine Ausweitung auf die Politik allerdings eine Klärung dessen, was jeweils als ein solches Paradigma angesprochen werden kann und was daraus für das Verhältnis von Erneuerung und Kontinuität folgen soll. Als Grundimpuls der Forderung eines Paradigmenwechsels lässt sich festhalten, dass die Veränderungen über ihr Normalmaß hinaus an die Grundlagen selbst gehen sollen. Für die politische Ordnung Deutschlands als freiheitlicher Verfassungsstaat bedeutet dies die Frage, ob die liberale Demokratie die Aufgaben der Politik im Anthropozän bewältigen kann oder ob hierfür andere Organisationsformen politischer Herrschaft notwendig sind.

Ein zuletzt viel diskutiertes Beispiel für diese Problematisierung des liberalen Politikverständnisses bietet Felix Heidenreichs „Demokratie und Nachhaltigkeit“[1]. Der darin entwickelte „*Republikanismus der Nachhaltigkeit*“[2] soll im Folgenden als Prüfstein für die Frage eines Paradigmenwechsels in der Politik diskutiert werden. Dafür wird im ersten Schritt Heidenreichs Problemanalyse rekonstruiert, von der aus sich sein Versuch erschließen lässt, von der Begründungsdiskussion hin zur Umsetzung nachhaltiger Politik zu kommen (1.). Der zweite Schritt prüft diesen Ansatz auf konzeptuelle Probleme und zeigt mögliche Ergänzungen auf (2.). Insgesamt liefert Heidenreich eine gute Problemanzeige für die Wichtigkeit, das Verständnis von Politik vom engen Blick auf demokratische Institutionen zu lösen und auf das Politische im weiteren Sinne der Gestaltung von menschlichen Gemeinschaften und damit des Verhältnisses der Einzelnen zur Gesellschaft hin zu weiten. Sein Republikanismus der Nachhaltigkeit droht darüber jedoch, die nötigen Leitplanken gerechter Herrschaftsordnungen aus dem Blick zu verlieren und so in neue Probleme sowohl der Legitimität als auch der wirksamen Umsetzung nachhaltiger Politik zu führen. Gebündelt auf die Frage des Paradigmenwechsels hin vertritt der vorliegende Beitrag damit die These, dass sich mit Heidenreich kein Paradigmenwechsel in der Verfassung des Politischen als liberale Demokratie rechtfertigen lässt, wohl aber ein prinzipielles Überdenken unserer Erwartungshaltungen an die Politik und der Erzählungen, die unser Verständnis von Demokratie speisen (3.).

1. REPUBLIKANISMUS DER NACHHALTIGKEIT GEGEN DIE SACKGASSEN LIBERALER NACHHALTIGKEITSPOLITIK

Heidenreichs Problemanalyse setzt dabei an, dass Nachhaltigkeit als ‚demokratieneutrales‘ Thema behandelt wird (1.1). Die Ursache sieht er im liberalen Grundverständnis von Politik, weshalb er diesem sein Plädoyer für einen Wechsel zum Republikanismus gegenüberstellt (1.2). Für die republikanische Umsetzung nachhaltiger Politik rücken dadurch zwei Schlüsselfaktoren in den Blick. Gegenüber einem zu starken Fokus auf Freiheit soll die Perspektive auf die Gestaltung geteilter Lebenswelten geweitet werden (1.3.1). So erschließen sich die Mittel,

[1] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*.
[2] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 33.

um das dominante Ideal des ‚unternehmerischen Selbst' abzulösen und gezielt auf die Herausbildung eines ‚nachhaltigen Selbst' hinzuarbeiten (1.3.2).

1.1 Demokratieneutralität: Nachhaltigkeit als End-of-Pipe-Problem

Wie geht eine demokratisch verfasste Gesellschaft mit ihren Herausforderungen um? Heidenreich nimmt zunächst ganz grundsätzlich liberale Demokratien als Verfassungsstaaten in den Blick.[3] Die Verfassung legt Institutionen und Verfahren fest, mit denen politische Fragen zu klären und kollektiv verbindliche Entscheidungen zu treffen sind. Nachhaltigkeit als Ziel soll am Ende solcher Prozesse herauskommen. Als „ein Problem *wie andere auch*"[4] wird es durch die gegebenen Institutionen und Verfahren umgesetzt. In diesem Sinne handelt es sich um ein „‚End-of-Pipe'-Problem"[5]: Die liberalen, verfassungsstaatlichen Institutionen bilden die Röhre (*pipe*), an deren Ende die fertigen Lösungen für politische Probleme herauskommen sollen.

Heidenreichs Punkt ist nun, dass damit eine Festlegung getroffen ist, derzufolge die Ergebnisse solcher Prozesse ihren Ausgangsbedingungen gegenüber neutral zu sein haben. Die demokratischen Prozesse selbst können durch das, was am Ende der Röhre herauskommt, nicht in Frage gestellt werden. Auf diese mangelnde Reflexivität der liberalen Ordnung zielt seine Kritik daran, Nachhaltigkeit auf ein End-of-Pipe-Problem zu reduzieren. Die Konsequenz sieht er in einer Entpolitisierung dieses und anderer Themen: Weil die politischen Prozesse selbst nicht in Frage gestellt werden, werden Probleme lediglich als eine Art Regelfall der öffentlich zu verwaltenden Angelegenheiten und nicht mehr als im eigentlichen Sinne politische, durch gemeinsame Anstrengung zu lösende behandelt.

Ergebnis dessen ist die Verbreitung einer Haltung, für die Heidenreich die Bezeichnung „Solutionismus"[6] übernimmt: Die Vorstellung, dass es „für jedes denkbare Problem eine technische Lösung"[7] geben müsse, unterstütze die Annahme, dass diese Lösung am Ende der Röhre aus den gegebenen Institutionen und Prozessen erzeugt werde.

[3] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 12–18.
[4] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 14.
[5] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 12.
[6] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 226.
[7] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 226.

Zusammengefasst läuft seine Problemanalyse darauf hinaus, dass nachhaltige Demokratie bisher deshalb nicht gelingt, weil die Demokratie – speziell in Ländern wie Deutschland – in einer Weise verfasst ist und betrieben wird, dass ein Thema wie Nachhaltigkeit systematisch nachrangig als reines Anwendungsproblem behandelt wird.[8] Angesichts der Alternative, die Anpassung der Gesellschaft an den Klimawandel entweder als „‚Absturz' [oder] ‚weiche Landung'"[9] zu erleben, steht das bessere Ziel zwar nicht in Frage. Ohne eine umfassende „Repolitisierung des Nachhaltigkeitsbegriffs"[10] sieht uns Heidenreich dennoch klar auf das erste Szenario zusteuern.

1.2 Von der Begründung zur Umsetzung: liberal vs. republikanisch

Die scheinbare Neutralität der Nachhaltigkeit gegenüber dem Politischen und der Demokratie sieht Heidenreich in den prinzipiellen Weichenstellungen des Liberalismus begründet. Die Gegenüberstellung von ‚liberal' und ‚republikanisch' als zwei „‚Grammatiken' politischen Denkens"[11] versteht sich dabei explizit als eine „Schärfung des Arguments"[12], die gegenüber dem ‚deliberativen' Synthese-Modell von Habermas den unversöhnlichen „*Widerstreit*"[13] „zwischen liberalen Abwehrrechten und notwendiger Ausweitung des Steuerungsbedarfs"[14] in den Fokus rückt. Im Kern des liberalen Denkens steht demzufolge allein die „Einhegung von Staatstätigkeit zur Sicherung negativer Freiheiten"[15]. Mit einem solchen „*methodologische[n] Individualismus*"[16] wird individuelle Freiheit zur Grundbedingung, die dann im politischen Prozess durch Begründungsdiskussionen zu überzeugen ist, um anschließend die Politik gestalten zu können.[17]

[8] Zu den Eigenheiten komplexer Probleme vgl. Frankenreiter, *Transformationsethik*, 361–363 mit weiteren Verweisen.
[9] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 23.
[10] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 11f.
[11] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 97.
[12] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 97, Fn. 4.
[13] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 139.
[14] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 139.
[15] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 103.
[16] Schaal/Heidenreich, *Einführung*, 52.
[17] Durch die binäre Gegenüberstellung entsteht an vielen Stellen der Eindruck, dass die als ‚liberal' kritisierte Gegenseite angemessener als ‚libertär' einzuordnen wäre. Der Vorschlag in Forst, *Kontexte*, über eine Differenzierung unterschiedlicher „Kontexte

Für Heidenreich besteht die Sackgasse liberaler Nachhaltigkeitspolitik also darin, dass in endlosen Diskussionen darauf gewartet wird, dass sich die politischen Subjekte endlich mehrheitlich für eine Umsetzung wirklich nachhaltiger Politik entscheiden würden – auch wenn diese eben eine Beschränkung ihrer eigenen Freiheit darstellt.[18] Dagegen setzt er seinen ‚Republikanismus der Nachhaltigkeit'. Dieser soll den zentralen Vorteil bieten, Freiheit gerade als kollektive Selbstbindung positiv zu akzentuieren und damit auch Nachhaltigkeitspolitik nicht als Einschränkung, sondern als positive Umsetzung des republikanischen Freiheitsverständnisses anzusehen.[19] So soll ein Ausweg aus der Sackgasse gefunden werden, Freiheit und Nachhaltigkeit als sich gegenseitig ausschließende Alternativen zu verstehen. Republikanische Freiheit will gerade hier ansetzen, um Freiheit *zu, in* und *durch* Nachhaltigkeit zu verwirklichen.

Für diesen Übergang von der bloßen Begründung von Nachhaltigkeitspolitik hin zu ihrer Umsetzung findet Heidenreich die entscheidenden Mittel in der republikanischen Tradition. Im Unterschied zum liberalen Menschenbild des primär selbstgenügsamen und eigennutzorientierten, *atomistischen* Subjekts mit absoluter Freiheit, die dann sekundär im Zusammenleben eingeschränkt wird, soll sie den Blick dafür öffnen, „dass Menschen nicht nur kontingenterweise oder notgedrungen zusammenleben, sondern erst als politische Wesen ihr Potenzial erfüllen."[20] Zwischenmenschliche Gemeinschaft und damit auch der Staat sind deshalb auch nicht nur eine Sache des funktionalen Nutzens, gewissermaßen als notwendiges Übel zur Absicherung des Überlebens und als Austragungsort der Konkurrenz oder Aggregation von Interessen. Sie haben vielmehr einen „intrinsischen Wert"[21], weil die Menschen ihre normativen Orientierungen erst im Zusammenleben tat-

der Gerechtigkeit" die unterschiedlichen Argumentationsebenen liberaler und kommunitarischer bzw. republikanischer Ansätze zugänglich zu machen, könnte hier durchaus weiterhelfen. Heidenreich verweist zwar für „[e]ine ausführliche Diskussion [der] Differenzen" zwischen Kommunitarismus und Republikanismus auf dieses Werk (Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 95 f., Fn. 1). Für die Konstruktion seines eigenen ‚liberalen' Gegenübers lässt er es jedoch außer Acht.

18 Zum Scheitern liberal organisierter Nachhaltigkeit vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 107–114.

19 Vgl. die Diskussion unterschiedlicher Freiheitskonzepte in Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 120–137 sowie den nächsten Abschnitt.

20 Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 102. Vgl. ausführlicher Schaal/Heidenreich, *Einführung*, 74–82.

21 Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 102.

sächlich ausbilden können. Die Umsetzung republikanischer Nachhaltigkeitspolitik soll gegenüber dem *methodologischen Individualismus* des liberalen Denkens demnach durch diesen Übergang hin zu einem „*methodologischen Holismus*" gelingen, für den „die Basis alles Theoretisierens über das Politische [...] die Gemeinschaft oder genauer der Mensch innerhalb der Gemeinschaft [ist]."[22]

1.3 Schlüsselfaktoren der Umsetzung: Lebenswelten für ein nachhaltiges Selbst

1.3.1 Freiheit und Lebenswelt

Die Grundfrage auf dem Weg von der Begründungsdiskussion zur Umsetzung nachhaltiger Politik dreht sich für Heidenreich darum, was es bedeutet, frei zu sein, sich als freies Subjekt zu verstehen und nicht zuletzt die Mitmenschen als solche zu verstehen. Zur Konturierung seines republikanischen Verständnisses diskutiert er die konzeptuellen Unterscheidungen, mit denen Isaiah Berlin, Philip Pettit, Claus Dierksmeier und Axel Honneth die Frage zu beantworten suchten.[23] Die begriffliche Zielrichtung dieser Diskussionen liegt jeweils im Wechsel von dem, was Heidenreich als liberales Verständnis ansieht – einer Fixierung auf negative Freiheit und ihre Synonyme bei den verschiedenen Autoren – hin zu dem, was er als republikanische Alternative betrachtet, eben eine ‚positive' oder mit Dierksmeier ‚qualitative Freiheit': Freiheit nicht nur quantitativ eingeebnet als Vermehrung von Möglichkeiten, sondern immer mit dem Akzent auf der Frage, welche Qualität die Optionen im menschlichen Zusammenleben haben oder haben sollten.[24] Besonders mit Honneths ‚sozialer Freiheit' kommt dabei ein stark hegelianischer Zug zur Geltung: Freiheit soll nicht in einem Subjekt als absolutem Nullpunkt verortet werden, von dem sie dann entweder nach Belieben verwirklicht wird oder durch andere eingeschränkt wird; vielmehr sei

[22] Schaal/Heidenreich, *Einführung*, 61. In der nachgeschobenen Differenzierung ‚Mensch in Gemeinschaft' lässt sich allerdings die Öffnung auf eine Synthese als Drittes sehen, das mit der zuvor als eindeutig konstruierten Gegenüberstellung von liberalem Individualismus und republikanischem Holismus ausgeschlossen schien; vgl. dazu die Diskussion unten.

[23] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 120–137.

[24] Gerade hier fällt allerdings auf, wie sehr die Abgrenzung zwischen liberal und republikanisch selbst schon Teil der Diskussion ist: Während bspw. Dierksmeier sein Ringen um ‚qualitative Freiheit' explizit innerhalb des politischen *Liberalismus* verortet, nimmt Heidenreich auch dieses Konzept für seine *republikanische* Tradition in Anspruch; vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 127, Fn. 35; Dierksmeier, *Freiheit*, 11–14.

Freiheit wesentlich als etwas zu sehen, was nur sozial zustande kommen *kann*, womit Menschen erst im sozialen Zusammenhang überhaupt dazu kommen können, *frei* etwas zu tun oder zu denken.

Auch ohne in die Einzelheiten der terminologischen Diskussion einzusteigen, lässt die jeweils vorgenommene Gegenüberstellung Heidenreichs Impuls deutlich werden: wegzukommen von einem nur auf Abgrenzung und Reinhalten der eigenen Freiheit fixierten Blick, um sich einem positiv im Zusammenarbeiten mit anderen zu gestaltenden Freiheitsverständnis zu öffnen. Weil es demnach eben kein primär schon bestehendes, souveränes Subjekt gibt, das dann erst sekundär frei entscheiden würde, kommt jedes Subjekt überhaupt nur als „Resultat von Subjektivierung“[25] in den Blick. Subjekt-Werdung findet laufend statt, bleibt unabgeschlossen, und vollzieht sich in Wechselwirkung mit der jeweiligen Umgebung als der „Lebenswelt“ dieses Subjekts: einem „*Ensemble interagierender technisch-materieller, sozial-kultureller und individuell-mentaler Infrastrukturen, das Handlungsroutinen ermöglicht.*“[26] Diese ineinandergreifende Trias unterschiedlicher Infrastrukturen prägt, wie Menschen aufwachsen, wie sie sich als Menschen im Verhältnis zur Welt verstehen können, und begründet damit erst ihre Orientierung dafür, was Freiheit bedeuten kann und wie sie biographisch gestaltet werden soll.

Heidenreich verdeutlicht diesen Zusammenhang an zwei Beispielen städtischer Architektur, die er idealtypisch als „Minneapolis 1956“ und „Kopenhagen 2025“ gegenüberstellt.[27] Ziel dieser Darstellung ist es, zu veranschaulichen, dass etwa die Art und Weise, wie ein Verkehrsnetz bereitgestellt wird, Auswirkungen darauf hat, wie Menschen, die mit einem solchen Verkehrsnetz leben, ihre Freiheit entwickeln und ausdrücken wollen: Wer in Minneapolis 1956 lebt, wo alle relevanten Orte öffentlichen Lebens wie die *shopping mall* nur mit dem Auto erreichbar sind – bspw. weil es keinen öffentlichen Nahverkehr gibt und alle Distanzen zu groß sind, um sie mit dem Fahrrad zurückzulegen –, *wird* dadurch zu einem Menschen, für den der Individualverkehr mit dem eigenen Auto unmittelbar zum eigenen Freiheitsverständnis gehört. Am anderen Ende des Spektrums führen in Kopenhagen 2025 ein ausgebautes Radverkehrsnetz und öffentlicher Nahverkehr dazu, dass Subjekte sich in einer Weise herausbilden und erleben, für die der Verzicht auf ein eigenes Auto zu keinen prinzipiellen Freiheitskonflikten führt

[25] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 63.
[26] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 78; vgl. insg., 64–94.
[27] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 91–94.

und umgekehrt ein autofreies Stadtleben zur positiven Entfaltung werden kann.

Die Unterschiede im Resultat solcher Infrastrukturen lenken dann den Blick auf ihre Entstehung zurück. In beiden Fällen handelt es sich um die Umsetzung gezielter politischer Planung unter Berücksichtigung spezifischer Interessen und verfügbarer Ressourcen. Die „Gestaltung von Lebenswelten“[28] wird so geradezu zur Definition von Politik: Das Verkehrsnetz als Element technisch-materieller Infrastruktur entsteht als ein Produkt sozial-kultureller sowie individuell-mentaler Infrastrukturen und prägt zugleich seinerseits deren weitere Veränderungen mit. In der Lebenswelt tritt die Politik nicht nachträglich als optionales Betätigungsfeld zum Subjekt hinzu, sondern geht ihm immer schon entscheidend voraus. Dementsprechend liegt hier auch das Feld, auf dem effektive Nachhaltigkeitspolitik umgesetzt wird oder zum Scheitern verurteilt ist.

1.3.2 Vom unternehmerischen zum nachhaltigen Selbst

Mit diesem Fokus auf Lebenswelten[29] und ihre Gestaltung tritt Heidenreichs Schlüsselidee für einen Republikanismus der Nachhaltigkeit in den Blick. Im Kern geht es dabei um die Frage, *welche Lebenswelten welche Subjekte* hervorbringen. Als vorherrschend erscheint hier das Ideal eines „unternehmerischen Selbst“, das im Sinne einer souveränen Selbstoptimierung seine Umwelt als strategische Ressource dafür begreift, die eigenen Optionen zu erweitern und seine Wirkungspotenziale zu vergrößern.[30] Im Hintergrund dieser Überlegungen stehen dabei Foucaults Arbeiten zur Subjektwerdung durch „Selbsttechnologien“[31], an die ab den 1980ern besonders der Neoliberalismus mit seinem Gesellschaftsmodell habe anknüpfen können. Für dessen Subjekte müssten die Imperative einer Transformation zu nachhaltiger Politik notgedrungen als abzulehnende Einschränkung und Fremdbestimmung erscheinen.

Genau hier zeigt sich aber zugleich der Hebel für das skizzierte Verständnis von Politik. Es kann für Heidenreich gerade nicht darum ge-

[28] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 63.

[29] Mögliche Bedeutungsunterschiede zwischen Singular und Plural bleiben bei Heidenreich etwas unklar. So bleibt etwa offen, inwiefern mehrere Subjekte in einer geteilten Lebenswelt leben und inwiefern ein Subjekt zugleich in mehreren Lebenswelten lebt. Ohne klarere Eingrenzung scheinen all diese Möglichkeiten denkbar.

[30] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 231–235.

[31] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 231.

hen, sich in einem statischen Sinne nur auf die synchrone Mehrheitsbildung unter fertigen, souverän-freien Subjekten zu fokussieren. Stattdessen gilt es, in einem dynamischen Verständnis des Politischen an der Gestaltung von Lebenswelten anzusetzen, um über die gezielte Veränderung ihrer Infrastrukturen das unternehmerische durch ein „nachhaltige[s] Selbst“[32] abzulösen.

Bevor sich der Blick im nächsten Abschnitt auf offene Herausforderungen dieses Ansatzes richtet, lohnt es sich, zunächst seine wesentlichen Erträge zu sichern. Mit seiner Problematisierung eines absolut-gesetzten, nur an seiner eigenen Beliebigkeit orientierten Subjekts steht Heidenreich in einer breiten Tradition politisch-philosophischer Kritik. Dass von einer Menge solcher Menschen bestenfalls eine gemeinsame Sicherung des eigenen Überlebens, aber keine wirksame Bekämpfung von räumlich und zeitlich entgrenzten Gefahren wie dem Klimawandel zu erwarten ist, dürfte daher kaum auf Widerspruch stoßen. Wenn Nachhaltigkeit nur als langfristiges Ziel in gemeinsamer Anstrengung umgesetzt werden kann, dann ist sie darin auf eine breite Basis aktiver Unterstützung angewiesen, die ihre Wurzeln im freien Handeln der beteiligten Menschen haben muss. Diese Unterstützung gibt es nur, wenn ausreichend viele Menschen nachhaltige Politik nicht als aufgezwungene Einschränkung wahrnehmen, sondern als positive Zielvorstellung für sich selbst und ihr Zusammenleben in einer räumlich und zeitlich für andere offenen Umwelt. Demokratie und ökologische Transformation werden auf Dauer nur gemeinsam gelingen oder scheitern.[33]

2. OFFENE HERAUSFORDERUNGEN UND MÖGLICHE ERGÄNZUNGEN

Für die Leitfrage dieses Beitrags nach einem Paradigmenwechsel der Politik im Anthropozän erscheinen besonders zwei Anfragen an Heidenreichs Republikanismus relevant. Beide haben mit dem Zusammenspiel von operativen und normativen Aspekten zu tun. Im Anschluss an deren Darstellung lassen sich dann zwei mögliche Ergänzungen skizzieren, um diese Schwächen auszugleichen.

Ein erstes Problem für die Umsetzung ergibt sich aus der logischen Zuordnung von Lebenswelt und Subjekt. Wenn ‚nachhaltige Selbste‘

[32] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 231.
[33] Vgl. Vogt, *Transformation*, o.S.

nicht durch diskursive Begründung und individuelle Entscheidung, sondern erst durch entsprechende Lebenswelten hervorgebracht werden, dann stellt sich die Frage, wer die benötigten Lebenswelten gestalten kann. Auch die Lebenswelten des unternehmerischen Selbst – um in der obigen Gegenüberstellung zu bleiben – sind ja gezielt so gestaltet und werden interessengeleitet reproduziert. Wie aussichtsreich kann es dann sein, mit Heidenreich bspw. „an die Selbstwirksamkeit der Bürgerinnen und Bürger [zu] appellieren, [um] subsidiäre Sphären der kollektiven Autonomie [zu] schaffen“[34], wenn mit seiner Kritik vorausgesetzt werden muss, dass bisher zumindest die überwiegende Mehrheit als unternehmerisches Selbst agiert, sich also gerade gegen solche Maßnahmen entscheiden würde? Während Heidenreich die Begründungsdiskussion um solche Alternativen einerseits als ‚liberal‘ ablehnt, scheint er andererseits ihr Ergebnis schlicht als schon in seinem Sinne gegeben vorauszusetzen. Dies wiederum führt zur Frage danach, wie gut ein solcher Ansatz als tatsächlich pluralismusfähiges Bottom-up funktionieren kann, oder in welchem Maße er am Ende gewissermaßen schlicht ein Bottom-up der eigenen Position fordert, dem sich die anderen Positionen eben anzuschließen haben, bis sie erfolgreich selbst zu ‚nachhaltigen Selbsten‘ werden. Mit Blick auf die von Heidenreich für die republikanische Umsetzung diskutierten Beispiele, besonders Expertenbeiräte und Bürgerräte,[35] wird daraus die offene Frage, welche Lebenswelten sie wohl hervorbringen würden, wenn sie schon heute für deren großflächige Gestaltung zuständig wären.

Diese Offenheit als solche unterscheidet den Republikanismus freilich noch nicht von anderen Verständnisweisen freiheitlicher Demokratie. Die negative Rolle, die liberalen Abwehrrechten im Verhältnis zum republikanischen Steuerungsbedarf zugesprochen wird, ruft jedoch als zweite Anfrage an Heidenreich diejenige nach konzeptuellen Grenzen des politischen Gestaltungsbereichs auf den Plan. Auch wenn sich Heidenreich an mehreren Stellen explizit gegen antiliberale Extreme abgrenzt,[36] bleibt unklar, welche systematische Verankerung etwa individuelle Grundrechte in seinem Republikanismus haben können. Ohne solche Leitplanken scheint der *methodische Holismus* seines Republikanismus kein Korrektiv gegenüber einem kollektivistischen Gemeinwohl mehr denken zu können: Wer für das Gemeinwohl zu sprechen

[34] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 235.
[35] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 144–166.
[36] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 114, Fn. 43, 115f.

beansprucht, kann jede Einschränkung seines Zugriffs auf die Lebensgestaltung der Menschen als haltlose Folge ungeeigneter Lebenswelten diskreditieren. Derartig republikanisch umgesetzte Nachhaltigkeitspolitik stünde somit in der Gefahr, im Erreichen des Ziels die Grundlage für dessen Legitimierung zu verlieren bzw. doch wieder auf das langfristige Überleben der eigenen Gemeinschaft zu reduzieren.[37]

Eine wesentliche Ergänzung an dieser Stelle wäre Jens Kerstens Vorschlag eines „ökologischen Grundgesetzes" als Aktualisierung der deutschen Verfassung.[38] Entscheidend dabei ist, dass Nachhaltigkeit nicht nur an einer einzelnen Stelle bspw. als zusätzliches Staatsziel aufgenommen wird, sondern flächendeckend in die rechtlichen Weichenstellungen der Demokratie eingeht. Anders als Heidenreich setzt Kersten dafür unmittelbar bei den liberalen Grundstrukturen der Demokratie an, um gerichtliche Auseinandersetzungen als Raum für deren nachhaltige Ausgestaltung zu gewinnen.[39] Im Unterschied zu Heidenreich akzentuiert er damit, dass dieser Rahmen nach wie vor benötigt wird, wenn bei konkreten Verfahren wie Bürgerräten oder Mehrheitsentscheidungen keine grundrechtsverletzenden Resultate in Kauf genommen werden sollen. Auch für Kerstens Vorschlag stellt sich freilich die große Frage nach der Chance für die Umsetzung derart weitreichender Verfassungsänderungen. Im Unterschied zu Heidenreich bietet er jedoch eine klare juristische Zielvorstellung, die Teil des liberalen, demokratischen Ringens um begründete Mehrheiten werden kann.

Gerade für die Frage der prozessualen Umsetzung könnte eine zweite Ergänzung daran ansetzen, dass bei Heidenreich der Bereich der ethischen Gemeinschaften, bspw. Religionen, weitestgehend unberücksichtigt bleibt. Sie scheinen als eine Art Nebenschauplatz oder sogar Störfaktor zwischen den Subjekten und dem Republikanisch-Politi-

[37] An Schärfe gewinnt dieses Problem nicht zuletzt dadurch, dass die Erhöhung der „Input-Legitimation" für Heidenreich zu den expliziten Vorzügen des republikanischen Modells gehört: vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 102–104, 137f., 157f.

[38] Kersten, *Grundgesetz*. Zur Vorbereitung der Erweiterung rechtlicher Kategorien wie „Person" vgl. Kersten, *Anthropozän-Konzept*.

[39] Vgl. Kersten, *Grundgesetz*, 191f. Die Auslagerung der politischen Auseinandersetzung in die Gerichtssäle kann allerdings selbst wiederum die Entpolitisierung von Nachhaltigkeit vorantreiben – und als Gegenreaktion auf die „Justizialisierung politischer Konflikte regelmäßig die Politisierung der Justiz nach sich zieh[en]", vgl. Manow, *Beobachtung*, 91-136, zit. 95.

schen aufzutreten, ohne eine wirklich konstruktive Rolle in der Konstituierung von Subjekten und ihren Lebenswelten zu haben.[40] Demgegenüber könnten solche Gemeinschaften durchaus eine – bei Heidenreich fehlende – vermittelnde Instanz auf dem Weg zu den nötigen Mehrheitsbildungen sein. Die Gefahr eines Zirkelschlusses aus nachhaltiger Politik als Gestaltung nachhaltiger Lebenswelten, die wiederum erst das nachhaltige Selbst als Akteur nachhaltiger Politik hervorbringen können, ließe sich über die stufenweise Realisierung in solchen Gemeinschaften in eine Art prozessuale Spirale auflösen. Hinzu kommt, dass das republikanische Verständnis von Politik und Freiheit ein positives Verständnis kollektiver, „autopaternalistischer"[41] Selbstbindung voraussetzt. Religiöse Traditionen mit ihrem konstitutiven Vergangenheitsbezug als Kombination von Auswahl und Weitergabe – zu denken wäre bspw. an die Kanonisierung biblischer Schriften als kollektive Selbstbindung – können gerade in dieser Hinsicht einen positiven Erfahrungsraum bereithalten. Auch für das Ziel nachhaltiger Politik sind religiöse Gemeinschaften damit wichtige Akteure der zu bewältigenden Transformation.[42] Sie konkretisieren ein gemeinschaftsbildendes Ethos und können auf Basis ihres rationalen Begründungsanspruchs zur vermittelnden Instanz eines „auf eine grundlegende Überwindung von Partikularität und damit auf Kommunikabilität"[43] angelegten Dialogs werden. Ihre Relevanz besteht allerdings nicht zuletzt in der enormen Ambivalenz ihrer gesellschaftlichen Wirkungen, gerade weil auch hier Verständnis und Perspektive auf politische Fragen bei Weitem nicht selbstverständlich sind und ihrerseits großen Veränderungen über die Zeit unterliegen. Deren gewissermaßen ‚binnenpolitische' Gestaltung hin zu einer nachhaltigen Orientierung führt folglich auf ein eigenes Feld offener Herausforderungen.[44]

[40] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 172.

[41] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 170.

[42] Vgl. Heimbach-Steins/Stockmann, *Impuls*; Ostheimer/Blanc, *Levels*.

[43] Vogt, *Spannungsfeld*, 720, hier exemplarisch für das Christentum und den Anspruch christlicher Ethik ausgeführt, der seinen Impuls zur Universalisierung gerade aus dem „programmatische[n] Blick auf die Ausgegrenzten" (725) gewinnt. So bleibt die dynamische Spannung zwischen Innen- und Außenverhältnis der partikularen ethischen Gemeinschaft als Raum des Politischen erhalten, anstatt sich in die beiden Pole von Subjekt und republikanischer Staatsgemeinschaft aufzulösen.

[44] Vgl. bspw. die Lerngeschichte der Katholischen Kirche in Bezug auf den liberalen Verfassungsstaat in Deutschland: Menke, *Tag*, 115–132.

3. REPUBLIKANISMUS DER NACHHALTIGKEIT: MEHR HALTUNGSWECHSEL ALS POLITISCHER PARADIGMENWECHSEL

Im Anschluss an die Darstellung und Diskussion des Ansatzes kann im letzten Schritt nun ihr Ertrag auf die Frage hin gebündelt werden, ob ein solcher Republikanismus, der sich explizit die Nachhaltigkeit zum Programmbegriff erhebt, damit auch als Paradigmenwechsel der Politik einzuordnen ist. Wie zu Beginn bereits angedeutet, zielt die Untersuchung damit auf eine möglichst grundlegende Ebene des betrachteten konzeptuellen Zusammenhangs. Gefragt wird also, ob sich diese grundlegendste Ebene im Anthropozän zu verändern hat bzw. verändert werden sollte. Ein erstes Problem der Verwendung des Paradigmenbegriffs hierfür besteht allerdings schon in seiner begrenzten Übertragbarkeit, wurde er doch von Thomas Kuhn ursprünglich speziell in Bezug auf naturwissenschaftliche Forschung und ihre internen Zusammenhänge von Annahmen, Theorien und Hypothesen eingeführt.[45] In Bezug auf normative Diskurse hat Gary Slater die Verwendung von *anchoring distinctions* als vergleichbar innersten Kern vorgeschlagen.[46] Mögliche Leitunterscheidungen wie Individuum/Gesellschaft, Selbstbestimmung/Fremdbestimmung oder Minderheit/Mehrheit bieten zwar einen produktiven Ausgangspunkt, um die unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen in liberaler und republikanischer Tradition auszubuchstabieren. Ein Paradigmenwechsel vom einen Grundmodell zum anderen im Sinne der Ersetzung einer *anchoring distinction* durch eine andere lässt sich allerdings wohl kaum als klare Grenzziehung nutzen. Beide Methoden zur Konzeptualisierung eines solchen Übergangs scheinen daher nicht unmittelbar auf ein Verständnis der Politik im Allgemeinen oder auch der Demokratie im Besonderen übertragbar. Was sich aber im Sinne der umgangssprachlichen Verwendung des ‚Paradigmenwechsels' übernehmen lässt, ist der Impuls, etwas auf die Notwendigkeit hin zu befragen, gerade in dessen innerstem Kern etwas grundlegend Anderes zur Geltung zu bringen.

Angewendet auf die Fragestellung dieses Beitrags wäre Heidenreichs Vorschlag damit in einem starken Sinne so zu lesen, dass sein Republikanismus der Nachhaltigkeit als Grundprinzip des Politischen an die Stelle der liberalen Verfassungsordnung treten solle. Tatsächlich gibt

[45] Kuhn, *Structure*.
[46] Vgl. Slater, *Home*, 37–49.

es Formulierungen in dieser starken Richtung, bspw. den unversöhnlichen Widerstreit zwischen liberalen Abwehrrechten und republikanischem Steuerungsbedarf[47] oder das notwendige Scheitern liberaler – nicht etwa ‚libertärer' oder ‚libertaristischer' – Nachhaltigkeitspolitik.[48] Für diese Lesart stellen sich jedoch die beiden oben skizzierten Probleme in voller Härte: Zum einen würde ein solcher Republikanismus mit der konzeptuellen Verankerung von Grundrechten und Minderheitenschutz eine wesentliche Quelle normativer Legitimation verlieren; zum anderen würde es zur radikal offenen Frage, was in Verfahren wie Bürgerräten ohne die liberalen Leitplanken tatsächlich alles umgesetzt würde – und damit auch, wie groß hier wohl die Chance auf sozialverträgliche Nachhaltigkeit wäre. Zumindest scheinen die beiden extremen Alternativen strukturell nicht weniger wahrscheinlich, entweder in nationalistischen Alleingängen den Klimawandel eher zu leugnen als zu lösen oder aus der Einsicht in die Dimensionen der ökologischen Herausforderung dann doch zu einer Art Ökodiktatur zu greifen.

Als ein solcher Paradigmenwechsel ist der Republikanismus der Nachhaltigkeit deshalb sowohl aus funktionalen wie aus normativen Gründen abzulehnen. Allerdings spricht auch viel dafür, dass Heidenreich selbst seinen Impuls nicht in diesem starken Sinne als Aufhebung der liberalen Verfassungsordnung versteht, sondern eher auf eine Vermittlungsebene der Haltung zu dieser Ordnung zielt: auf die ‚Grammatik', mit der das republikanische Denken „ein spezifisches und kohärentes Bild des demokratischen Prozesses [strukturiert], das sich aber nicht deduktiv, sondern eher narrativ ergibt"[49] und uns so ermöglicht, die politische Ordnung und uns selbst darin zu verstehen, ohne jedoch klare Vorentscheidungen in Bezug auf ihre konkrete rechtliche Ausgestaltung zu implizieren. Auf dieser Ebene trifft er dann auch viele richtige Probleme, gerade in Bezug auf Erwartungshaltungen an die Politik, und ist auch seinen Analysen der Nicht-Neutralität von Lebenswelten für unser Selbstverständnis gelebter Freiheit zuzustimmen. Komplexe Probleme wie die politische Transformation zu einer nachhaltigen Gesellschaft sind in der Tat nicht mit reinem ‚End-of-Pipe-Solutio-

[47] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 139 sowie oben Abschnitt 1.2.

[48] Vgl. Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 107–114. Ein ähnliches Problem findet sich auch bspw. in Deneens Kritik am Liberalismus als „Ideologie": Auch hier stehen mit Identitäts- und Wirtschaftspolitik zwei großformatige Ausprägungen des ‚Liberalen' im Vordergrund, während die Frage nach einer ‚liberalen' Verfassung, etwa im Sinne allgemeiner Freiheitsrechte, in den Hintergrund tritt; vgl. Deneen, *Liberalism*.

[49] Heidenreich, *Nachhaltigkeit*, 97.

nismus' lösbar. Das Liberale als klares Gegenüber zur Abgrenzung aufzubauen, bietet hier durchaus einen gewissen Vorteil für die Zugänglichkeit des Problemverständnisses. Allerdings erzeugt dieses Vorgehen zugleich die Schattenseite, dass Heidenreichs Republikanismus der Nachhaltigkeit gerade im apodiktischen Klang einiger Formulierungen selbst Züge einer unterkomplexen Lösung annimmt. Wo die Kritik am Liberalismus – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – eine Infragestellung des freiheitlichen Rechtsstaats impliziert, ist damit auch dem Anliegen gerechter Nachhaltigkeit wenig geholfen. Die größere Herausforderung liegt heute daher nicht in der begrifflichen Ablösung des Liberalismus durch das ‚richtige' Gegenstück, sondern in seiner laufenden Erneuerung als „offene Methode"[50], um den so vielfältigen wie berechtigten, selbstkritischen und gegen ihn gerichteten Diagnosen ihre angemessene Therapie folgen zu lassen.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

In der Auseinandersetzung mit Heidenreichs „Demokratie und Nachhaltigkeit" macht mein Artikel zunächst dessen Impuls für eine Veränderung der „analytischen Folie" deutlich: Ökologische Krise und die Umsetzung nachhaltiger Politik sind als Herausforderungen ernst zu nehmen. Aktuell scheint allzu klar, dass wir bisher weder national noch international auf einem erfolgversprechenden Weg sind. Mit Heidenreich ist Demokratie nicht als statische Ordnung zu betreiben, die sich nach eigenem Belieben mit externen Problemen beschäftigen kann oder sich eben in der eigenen Freiheit gefällt. Ihre heutigen Probleme warten nicht geduldig irgendwo außerhalb auf ihre Lösung, sondern betreffen die Rahmenbedingungen des politischen Prozesses selbst: Wenn Demokratie an der ökologischen Frage scheitert, verliert sie damit auch die Möglichkeit einer tragfähigen Antwort auf die soziale Frage und noch grundlegender den Anspruch auf eine verantwortliche politische Problemlösung. Nachhaltigkeit ist nicht ‚demokratieneutral'.

Für die CSE bedeutet das, die Diagnose des Anthropozäns ernst zu nehmen, mit Laudato si' die soziale und die ökologische Frage als untrennbar verbunden zu verstehen und alles eigene Arbeiten daran zu prüfen bzw., wo geboten, neu auszurichten: Unser Sehen muss neben zwischenmenschlichen Beziehungen auch die ökologischen Umweltbeziehungen mit einbeziehen. Das verändert unsere Urteilsfindung, sowohl in ihrer Problembeschreibung als auch in den Prinzipien ihrer

[50] Ash, *Lösungen*, 37.

Abwägung. Gerechtigkeit und Verantwortung lassen sich nur eingebettet in die ganze Komplexität der Mensch-Umwelt-Beziehungen angemessen konzipieren.

Konsequenterweise verändert sich damit auch unser Handeln. Wie mein Artikel herauszuarbeiten versucht, hat die CSE guten Grund, Heidenreichs normativen Anspruch ernst zu nehmen, nicht bei einer starren Fixierung auf negative Freiheitsrechte stehenzubleiben – und sich selbst daraufhin zu prüfen, wo ihre Arbeit von dieser Verkürzung bestimmt war und ist. Anders als Heidenreich nahezulegen scheint, sollte dieser normative Anspruch aber nicht zum Ziel haben, die Freiheitsrechte der liberalen Ordnung zugunsten eines offenen Felds republikanischer Auseinandersetzungen aufzugeben. In diesem Sinne wäre ein Paradigmenwechsel also gerade die falsche Reaktion! Eine Integration von ökologischer und sozialer Frage wird nicht dadurch gelingen, dass die ökologische Seite schnell und dynamisch beantwortet wird im Vertrauen darauf, dass sich die Beantwortung der sozialen Seite dann schon von selbst einstellen wird. So wenig liberale Demokratie ohne Nachhaltigkeit gelingen kann, so wenig wird eine gerechte Nachhaltigkeit ohne freiheitliche Ordnung gelingen.

Literatur

Ash, Timothy G., *Neue Lösungen für neue Probleme: Warum (und wie) sich der Liberalismus im 21. Jahrhundert neu erfinden muss*, in: Fücks, Ralf/Manthe, Rainald (Hg.), Liberalismus neu denken. Freiheitliche Antworten auf die Herausforderungen unserer Zeit (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld 2022, 19–39.

Deneen, Patrick J., *Why Liberalism Failed*, New Haven/London 2017.

Dierksmeier, Claus, *Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung*, Bielefeld 2016.

Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main 1994.

Frankenreiter, Ivo, *Prozessontologische Transformationsethik. Versuch einer Epistemologie des Wandels in Natur, Umwelt und Gesellschaft* (Beiträge zur Nachhaltigkeitsforschung; Band 36), Marburg 2024.

Heidenreich, Felix, *Nachhaltigkeit und Demokratie. Eine politische Theorie* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; Band 2388), Berlin 2023.

Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils, *Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr" – Die Enzyklika* Laudato si' *und die Rolle der Kirche als* Change Agent, in: Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.), Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?, Baden-Baden 2019, 11–54.

Kersten, Jens, *Das Anthropozän-Konzept. Kontrakt – Komposition – Konflikt*, Baden-Baden 2014.

Kersten, Jens, *Das ökologische Grundgesetz*, München 2022.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (International encyclopedia of unified science), Chicago u. a. [2]1970.

Manow, Philip, *Unter Beobachtung. Die Bestimmung der liberalen Demokratie und ihrer Freunde* (Edition Suhrkamp; Band 2796), Berlin 2024.

Menke, Christoph, *Am Tag der Krise. Kolumnen. Mit einem Vorwort von Carl Hegemann*, Berlin 2018.

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

Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne* (UTB), Opladen/Toronto [3]2016.

Slater, Gary, *Our Common, Bordered Home* (Gesellschaft – Ethik – Religion; Band 22), Paderborn 2023.

Vogt, Markus, *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion*, in: Korff, Wilhelm/Vogt, Markus (Hg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik: Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2016, 711–737.

Vogt, Markus, *Sozialökologische Transformation braucht und fördert Demokratiekompetenz*, in: *DENK-doch-MAL* (4/2024), o.S, unter: https://denk-doch-mal.de/markus-vogt-sozialoekologische-transformation-braucht-und-foerdert-demokratiekompetenz-transformation-und-demokratieverdruss-gesellschaftlicher-zusammenhalt-in-gefahr/ (abgerufen am 21.08.2025).

Wovon wir leben?
Ein sozialethischer Blick auf die Gemeinsame Agrarpolitik der Europäischen Union

Esther Jünger

Wovon leben wir? Eine einfache Antwort auf diese Frage lautet: von Nahrung. Unbezweifelbar setzt das Leben des Menschen Nahrung voraus. Folglich fundiert eine funktionierende Ernährungswirtschaft jede stabile Gesellschaft. Durch die ökologische Krise ist allerdings die europäische Ernährungswirtschaft bedroht, was z. B. aus dem Bericht „Europäische Bewertung der Klimarisiken“[1] der Europäischen Umweltagentur (EUA) aus dem Januar 2024 hervorgeht. Dort heißt es, dass die Europäische Union (EU) durch politische Maßnahmen langfristig effektive Veränderungen in der Ernährungswirtschaft anstoßen müsse.[2] Andernfalls, so die EUA, könnte die Ernährungssicherheit in Europa nicht ausreichend gesichert werden: „Weitere klimatische Auswirkungen auf die Lebensmittelerzeugung innerhalb und außerhalb Europas können bis Mitte des Jahrhunderts zu kritischen Risiken für die Ernährungssicherheit auf dem Kontinent führen.“[3] Bereits ab der Mitte des Jahrhunderts sei es also zu befürchten, dass Extremwetterereignisse ernste Krisen der Nahrungsmittelversorgung auslösen könnten, von deren negativen Folgen zuerst und vor allem vulnerable Gruppen einer Gesellschaft betroffen wären.[4]

Zu diesen befürchteten Krisen addieren sich außerdem eine zunehmende Erosion und Erschöpfung der Böden sowie der Verlust der Biodiversität. In der Folge werden die Böden immer weniger fruchtbar, weniger resistent (beispielsweise gegen Dürreperioden) und die Pro-

1 Europäische Umweltagentur, *Bewertung, 1.*
2 Vgl. Europäische Umweltagentur, *Bewertung*, 3-4.
3 Europäische Umweltagentur, *Bewertung*, 17.
4 Vgl. Europäische Umweltagentur, *Bewertung*, 17-18.

duktivität durch natürliche Bestäubung nimmt ab. Dem könnten jedoch nachhaltigere Weisen der Landwirtschaft entgegenwirken und dazu beitragen, die Ernährungssicherheit in der EU stabil zu halten.[5]

Das Ziel der nachhaltigen Transformation der Ernährungswirtschaft kann in dieser Weise ausgehend vom Menschenrecht auf Nahrung begründet werden. Dies entspricht der sozialethischen Tradition, an die sich dieser Beitrag anschließt; denn den nachfolgenden Überlegungen geht ein umfassender gerechtigkeitstheoretischer Diskurs um das Problem des Welthungers voraus, was unter (1) „Bedrohung der Ernährungssicherheit durch die ökologische Krise" erläutert wird. Die normative Begründung für konkrete transformative Ziele einer nachhaltigen und gerechten Gestaltung der Ernährungswirtschaft, ist die Aufgabe einer sozial-ökologischen Ethik der Ernährungswirtschaft. Gleichzeitig müssen normative Zielsetzungen aber auch nicht nur politisch anerkannt, sondern in entsprechende institutionelle Steuerungsmaßnahmen umgesetzt werden. In der EU kommt hierbei der sogenannten Gemeinsamen Agrarpolitik (GAP) eine wichtige Rolle zu. In (2) „Normative Ziele in der GAP" werden deswegen normative Ziele untersucht, die in der GAP bereits anerkannt scheinen und die für eine sozial-ökologische Ethik der Ernährungswirtschaft anschlussfähig sein könnten. Die Ergebnisse dieser Betrachtung werden dann in (3) „Kritik der Ernährungswirtschaft bei Corine Pelluchon" mit der Philosophie der Ernährung der französischen Philosophin kontrastiert. Pelluchon argumentiert dafür, die Ernährungswirtschaft aus ethischen Gründen von anderen Wirtschaftssektoren grundsätzlich zu unterscheiden. Abschließend werden die verschiedenen Aspekte in einem Fazit zum sozialethischen Blick auf die Ernährungswirtschaft zusammengeführt (4).

1. BEDROHUNG DER ERNÄHRUNGSSICHERHEIT DURCH DIE ÖKOLOGISCHE KRISE

Durch veränderte Umweltbedingungen und mögliche Extremwetterereignisse ist die Nahrungsmittelversorgung in Europa – und damit die Erfüllung des Menschenrechts auf Nahrung – nicht mehr langfristig gesichert. Zum Menschenrecht auf Nahrung heißt es im UN-Sozialpakt, Art. 11 § 2:

[5] Vgl. WBGU, *Gefährdung*, 4-5 und 98-105 oder Thomaschewski, *Agrarwirtschaft*, z.B. 21-25.

„(2) In Anerkennung des grundlegenden Rechts eines jeden, vor Hunger geschützt zu sein, werden die Vertragsstaaten einzeln und im Wege internationaler Zusammenarbeit die erforderlichen Maßnahmen, einschließlich besonderer Programme, durchführen

1. zur Verbesserung der Methoden der Erzeugung, Haltbarmachung und Verteilung von Nahrungsmitteln durch volle Nutzung der technischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse, durch Verbreitung der ernährungswissenschaftlichen Grundsätze sowie durch die Entwicklung oder Reform landwirtschaftlicher Systeme mit dem Ziel einer möglichst wirksamen Erschließung und Nutzung der natürlichen Hilfsquellen."[6]

Ausgehend von den hier formulierten menschenrechtlichen Pflichten und der bereits dargestellten Gefährdung der Böden und der Ernährungssicherheit scheint es deutlich, dass die „Reform landwirtschaftlicher Systeme"[7], die der Nahrungsmittelversorgung dienen sollen, anzustreben ist. Diese Forderung ist als solche allerdings nicht neu.

Bereits Paul VI. identifiziert 1967 in Populorum Progressio (PP) den Welthunger als ein Problem der internationalen Gerechtigkeit. Der Diskurs setzt sich z.B. fort in De Iustitia In Mundo (IM, Römische Bischofssynode 1971) und Sollicitudo Rei Socialis (SRS, Johannes Paul II., 1987). Kennzeichnend ist für diese Texte der Verweis auf die Priorität der Menschenrechte vor anderen partikularistischen Entwicklungszielen.[8] Diese Argumentationslinie findet sich auch im nicht-christlichen ethischen Diskurs über das Hungerproblem in unterschiedlicher Ausgestaltung z.B. bei Amartya Sen[9] oder Thomas Pogge[10]. Letzterer argumentiert besonders dafür, dass es eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung dafür gebe, internationale politisch-ökonomische Strukturen so zu gestalten, dass sie zur Erfüllung der Menschenrechte beitragen können.[11]

Nun hat sich angesichts der ökologischen Krise außerdem die Erkenntnis durchgesetzt, dass die gerechte Gestaltung der Ernährungswirtschaft auch unter der Perspektive intergenerationaler Gerechtigkeit zu diskutieren ist. Hier stellt die Ethik der Gemeingüter eine wichtige Brücke dar.[12] Denn nur wenn das Gemeingut des fruchtbaren Bo-

6 Vereinte Nationen (Generalversammlung), *ICESCR*, Art. 11 §2.
7 Vereinte Nationen (Generalversammlung), *ICESCR*, Art. 11 §2.
8 Vgl. z.B. PP 22, PP 59 oder PP 61 oder besonders ausdrücklich IM 64.1 und IM 64.7.
9 Vgl. Sen, *Ökonomie*, 196-229 und 247-297.
10 Vgl. Pogge, *Weltarmut*, 283-305.
11 Vgl. Hahn, *Gerechtigkeit*, 44-50 und 103-11.
12 Vgl. z.B. Rotondi/Santori (Hg.), *Economics*.

dens erhalten wird, kann die Ernährungssicherheit als Aspekt des Gemeinwohls langfristig gesichert und weiter gefördert werden. Den Boden als Gemeingut aber entgegen besseren Wissens weiter zu schädigen, stellt eine Verletzung der ethischen Pflichten zu einem international und intergenerational gerechten Gebrauch dieses Gutes dar, weil so das Menschenrecht auf Nahrung der zukünftigen Generationen gefährdet wird.[13] In Laudato si' 93 heißt es dazu: „Heute sind wir uns unter Gläubigen und Nichtgläubigen darüber einig, dass die Erde im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe ist, dessen Früchte allen zugutekommen müssen." (LS 93) Dies kann in Hinblick auf die Produktion und den Handel mit Nahrung sowohl im internationalen als auch im intergenerationalen Sinne wörtlich verstanden werden.

Die Ernährungswirtschaft soll also nachhaltiger werden. Diese Forderung in konkrete transformative Ziele und Umsetzungsmaßnahmen umzuwandeln, stellt sich in der politisch-ökonomischen Praxis jedoch als kaum zu bewältigende Herausforderung dar. Gemäß einem institutionalistischen Verständnis nach Pogge, sind es dabei die komplexen politisch-ökonomischen Grundstrukturen der Gesellschaft, die verändert werden müssen. Im Folgenden sollen in diesem Sinne die GAP der EU und die in ihr enthaltenen neun Standards zur Erhaltung von Flächen in gutem landwirtschaftlichen und ökologischen Zustand (GLÖZ) als Beispiele für solche politisch-ökonomische Grundstrukturen genauer betrachtet werden. Die GAP wurde erst kürzlich mit dem Ziel der Förderung von mehr Nachhaltigkeit in den landwirtschaftlichen Betriebsweisen reformiert und enthält vier normative Ziele, die in (2) diskutiert werden.

2. NORMATIVE ZIELE IN DER GAP

Die erste Gründungsverordnung der GAP wurde 1962 unterzeichnet. Anlässlich des 60jährigen Jubiläums der GAP schreibt die EU-Kommission folgendes:

„Die Menschen in Europa und darüber hinaus genießen seit Generationen eine große Vielfalt hochqualitativer Nahrung. Das ist nicht zufällig der Fall. (...) 60 Jahre nach ihrer Geburt, unterstützt die GAP

[13] Vgl. Kommission Weltkirche, *Perspektiven*, 13f. und 38-47.

heute den offenen Binnenmarkt für Agrargüter in der EU, gewährleistet bezahlbare Preise, bewahrt einige der höchsten Sicherheits- und Umweltstandards und hält ländliche Gemeinden dynamisch."[14]

Die GAP basiert der Rechtsform nach auf drei Allgemeinen Verordnungen, die für alle Mitgliedsstaaten der EU aktuell von 2023 bis 2027 gelten.[15] In ihnen wird festgelegt, welche politischen Interventionen zur Steuerung der Agrarwirtschaft durchgeführt werden können. Es obliegt dann den einzelnen EU-Mitgliedsstaaten, Interventionen auszuwählen und in nationalen Strategiepapieren zu konkretisieren. Dabei ist das wichtigste Element ein System von Direktzahlungen an Landwirt:innen durch die EU, das an die Erfüllung verschiedener Bedingungen geknüpft ist.

Einige Hauptziele der GAP werden unter anderem in der EU-Verordnung 2021/2115 festgehalten:

„Zu den Zielen gehört eine größere Ergebnis- und Marktorientierung der GAP, die Förderung der Modernisierung und der Nachhaltigkeit, einschließlich der Nachhaltigkeit der land- und forstwirtschaftlichen und der ländlichen Gebiete in ökonomischer, sozialer, umwelt- und klimapolitischer Hinsicht, zu fördern sowie zu helfen, den Verwaltungsaufwand für die Begünstigten im Zusammenhang mit den Rechtsvorschriften der Union zu verringern."[16]

Weitere Ziele der GAP sind die Steigerung der Produktivität sowie die Stabilisierung der Märkte, die Sicherung der Nahrungsmittelverfügbarkeit zu angemessenen Preisen, sowie die Förderung einer fairen Bezahlung und des allgemeinen Lebensstandards von Landwirt:innen.[17]

Die Aufzählung enthält vier normative Ziele: erstens die Anerkennung der fundamentalen Bedeutung der Ernährungswirtschaft, zweitens die Verantwortung für die Ernährungssicherheit in Europa, drittens die Verpflichtung zur Förderung von Nachhaltigkeit und zuletzt

[14] Europäische Kommission, Feeding Europe, 1 (übersetzt von Esther Jünger). Der positiven Selbstdarstellung stehen kritische Meinungen gegenüber (z.B. Dohrn, Ende, 214: „Mit Milliarden aus Steuergeldern wurde über Jahrzehnte eine natur- und umweltschädliche Überproduktion unterstützt, die vor allem den kleinen landwirtschaftlichen Betrieben noch nicht einmal viel nützte. Sie wurden in einem Kreislauf von Subvention und Intensivierung der Produktion gefangen gehalten, und gaben reihenweise ihre Betriebe auf.").

[15] Gültig sind 2025 folgende grundlegende GAP-Verordnungen des Europäischen Parlaments und des Rates: Verordnung (EU) 2021/2116, Verordnung (EU) 2021/2115, Verordnung (EU) 2021/2117, Verordnung (EU) 2024/1468.

[16] Europäisches Parlament, *Verordnung (EU) 2021/2115*, L435/1.

[17] Vgl. Europäische Kommission, *Factsheet*.

viertens eine größere Marktorientierung als anzustrebendes Ziel. Diese verschiedenen Aspekte fassen sich im System der Direktzahlungen in einer einfachen, aber wichtigen Frage zusammen: Wie viel Geld bekommen Landwirt:innen für die Erfüllung welcher Bedingungen? Im Folgenden werden einige dieser Bedingungen aus dem Strategieplan Deutschlands für 2023-2027[18] erläutert.

Grundsätzlich ist im Strategieplan einerseits die Einkommensgrundstützung für Nachhaltigkeit, die für alle Landwirt:innen, die über die GAP Direktzahlungen beantragen, basal ist, von den ergänzenden Zahlungsregelungen andererseits zu unterscheiden. So gibt es beispielsweise eine ergänzende Einkommensstützung für Junglandwirt:innen. Für die gegebene Fragestellung soll neben der Einkommensgrundstützung außerdem auf die zusätzlichen Öko-Regelungen näher eingegangen werden. Damit Zahlungen über die Einkommensgrundstützung erhalten werden können, müssen Grundanforderungen der Betriebsführung und die neun GLÖZ eingehalten werden.[19] Die GLÖZ-Standards beinhalten unter anderem die Verpflichtung zur Erhaltung von Dauergrünland (GLÖZ 1) oder zur Bereitstellung eines Mindestanteils von nicht-produktiven Flächen. Demgegenüber enthalten die Öko-Regelungen sieben weitere und freiwillige Maßnahmen zum Schutz von Biodiversität und Bodenfruchtbarkeit, wie etwa den Anbau besonders vielfältiger Kulturen (Öko-Regelung 2) oder den Verzicht auf den Einsatz chemisch-synthetischer Pflanzenschutzmittel (Öko-Regelung 6). Die Öko-Regelungen bauen überwiegend auf den GLÖZ auf, stellen aber eine Steigerung des ökologischen Schutzgrades dar.[20]

Dass es die Einkommensgrundstützung gibt, lässt sich mithilfe des Prinzips der Anerkennung begründen. Die GAP ermöglicht es, dass Landwirt:innen in Europa ein „angemessenes Einkommen“[21] erhalten können. Denn in der Praxis steht der Sektor Ernährungswirtschaft unter einem hohen wirtschaftlichen Druck, der sich aus niedrigen Einkommen, Abhängigkeit von Umweltbedingungen, Zeitverzug zwischen Angebot und Nachfrage und anderen Faktoren ergibt.[22] Aufgrund der besonderen gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der Ernährungswirtschaft ist es erforderlich, diese trotz der benannten Faktoren möglichst

[18] Für die vollständige Übersicht zum Strategieplan vgl. Bundesanstalt für Landwirtschaft und Ernährung (BLE), *GAP kompakt*.
[19] Vgl. BLE, *GAP kompakt*, 12-19.
[20] Zu den Öko-Regelungen im Einzelnen vgl. BLE, *GAP kompakt*, 8-11.
[21] Europäische Kommission, *Factsheet*.
[22] Vgl. Europäische Kommission, *Factsheet*.

funktional zu halten, und hierfür eben auch politisch und aktiv durch finanzielle Steuerung einzugreifen.

Die Erfüllung des zweiten Ziels, die Ernährungssicherheit in der EU zu sichern, hängt in hohem Maße davon ab, ob diese Steuerungsmaßnahmen gelingen und die Anerkennung bei den Landwirt:innen ankommt. Um die Einkommensgrundstützung zu erhalten, müssen allerdings die genannten Bedingungen erfüllt werden. Die GLÖZ beinhalten in diesem Zusammenhang gewisse Mindeststandards im Hinblick auf die Förderung von Nachhaltigkeit. Dem dritten Ziel der Förderung von Nachhaltigkeit sind außerdem die ergänzenden Öko-Regelungen zuzuordnen.

Doch warum sind die GLÖZ und die Öko-Regelungen voneinander unterschieden? Scheinbar sollen Landwirt:innen nicht grundsätzlich auf einen derart hohen Schutzgrad verpflichtet werden, wie er sich in den Öko-Regelungen ausdrückt. Hierfür könnten verschiedene Gründe angeführt werden. Sie alle hängen mit der Abwägung der vier normativen Ziele, die oben aufgezählt wurden, zusammen. In den Debatten über die GAP werden dabei insbesondere die Nachhaltigkeitsforderungen in Frage gestellt, weil befürchtet wird, dass sie das Erreichen der anderen Ziele zu sehr erschweren. Sie könnten als Infragestellung der Anerkennung verstanden werden. Sie könnten zu geringerer Flächenproduktivität und zu größerer Unsicherheit in Bezug auf die zu generierenden Erträge führen. Sie könnten den wirtschaftlichen Druck auf die landwirtschaftlichen Betriebe vergrößern und deren Wettbewerbsfähigkeit schwächen. So sind es vor allem Nachhaltigkeitsforderungen, die bei Zielkonflikten abgeschwächt werden.

Die EU-Kommission hat zum Beispiel im Frühjahr 2024 als Reaktion auf die anhaltenden Bauernproteste die Verpflichtung zur Bereitstellung von nicht-produktiven Flächen (GLÖZ 8) deutlich eingeschränkt und weitere Änderungen der anderen GLÖZ-Standards vorgeschlagen, die im Mai 2024 unter anderem in der Verordnung 2024/1468 festgehalten wurden.[23] Umweltverbände und Nachhaltigkeitsforscher:innen

[23] Europäisches Parlament, *Verordnung (EU) 2024/1648*.

reagierten mit scharfer Kritik. Norbert Röder[24] beurteilt dies als „Rückschritt um 15 bis 30 Jahre“ [25], Katrin Böhning-Gaese[26] befürchtet „potentiell dramatische Folgen für die Ernährungssicherheit“ [27] und Guy Pe'er[28] wird sogar noch deutlicher und spricht davon, dass „sich die landwirtschaftlichen Ökosysteme bereits in einem äußerst schlechten Zustand befinden“ und, „dass die landwirtschaftlichen Systeme zusammenbrechen“[29] könnten.

In ihrer Kritik weisen die genannten Personen auf den wichtigen Zusammenhang zwischen Nachhaltigkeit und langfristiger Ernährungssicherheit hin: Werden Nachhaltigkeitsbedingungen nicht ausreichend umgesetzt, gefährdet dies die Ernährungssicherheit insbesondere der kommenden Generationen.

Neben dem Nachhaltigkeitsziel, das eng mit der intergenerationalen Ernährungssicherheit verbunden ist, sollten allerdings auch die Ziele der kurzfristigen, gegenwärtigen Ernährungssicherheit und der sozialökonomischen Anerkennung für die Landwirt:innen nicht kompromittiert werden. Anders verhält es sich aus sozialethischer Perspektive jedoch mit dem Ziel der Marktorientierung. Die Marktorientierung als ein selbständiges normatives Ziel, welches in jedem Fall und unter allen Umständen anzustreben ist, undifferenziert neben die anderen drei Ziele (Ernährungssicherheit, Anerkennung und Nachhaltigkeit) zu stellen – und somit eine Gleichwertigkeit der vier Ziele zu suggerieren – ist begründungsbedürftig. Denn prima facie scheint es sich allenfalls um ein instrumentelles Zwischenziel zu handeln, das der Erreichung anderer normativer Ziele dienlich sein könnte, und dessen Normativität sich insofern erst aus dieser instrumentellen Hinordnung – zum Beispiel auf das Ziel der Erfüllung von Menschenrechten – erschließt.[30]

[24] Norbert Röder ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Thünen-Institut in Braunschweig.

[25] Science Media Center Germany, *Umweltstandards*.

[26] Katrin Böhning-Gaese ist Direktorin des Forschungszentrums für Biodiversität und Klima der Senckenberg Gesellschaft für Naturforschung und Professorin am Institut für Ökologie, Evolution und Diversität an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

[27] Science Media Center Germany, *Umweltstandards*.

[28] Guy Pe'er ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Arbeitsgruppe Biodiversität und Mensch, Deutsches Zentrum für integrative Biodiversitätsforschung (iDiv) Halle-Jena-Leipzig, und im Department für Ökosystemleistungen, Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (UFZ), Leipzig.

[29] Science Media Center Germany, *Umweltstandards*.

[30] Vgl. hierzu erneut IM 64.1 und IM 64.7.

Eine zentrale Aufgabe der sozial-ökologischen Ethik der Ernährungswirtschaft ist es, dieser Differenzierung weiter nachzugehen und zu fragen, in welchem Sinn die Marktorientierung als normatives Ziel begründet, aber auch begrenzt werden kann. Impulse in diese Richtung gibt Corine Pelluchon.

3. KRITIK DER ERNÄHRUNGSWIRTSCHAFT BEI CORINE PELLUCHON

In „*Wovon wir leben? Eine Philosophie der Ernährung und der Umwelt*“[31] entwickelt die französische Philosophin eine sozial-ökologische Ethik als Anthropologie des Sich-Ernährens und als zentralen Ausgangspunkt jeder Philosophie und Ethik. Sie kommt so zu einer Kritik der gegenwärtigen Weise des Wirtschaftens mit Nahrungsmitteln und ersten Gedanken für eine demokratische Transformation dieses Wirtschaftssektors.

Im Zentrum der Überlegungen steht bei Pelluchon der Begriff des „leben von“[32], und zwar zunächst in einem fundamental körperlichen Sinne. Als körperliches Subjekt kann der Mensch nur unter bestimmten „biologischen, sozialen und umweltbedingten Voraussetzungen der Existenz“[33] überhaupt sein. Dieser Gedanke endet nun bei Pelluchon aber nicht etwa in einem Nicht-Schadensprinzip. Stattdessen plädiert sie dafür, eine „Ethik der Verwundbarkeit“[34] durch eine neue Ethik des Sich-Ernährens und des Genusses[35] zu ersetzen. Sie schreibt: „‘Leben von‘ – das heißt von einer guten Suppe ebenso wie von Luft und Licht, vom Kino, vom Spazierengehen, von Arbeit, von Liebe, vom Schlaf, von der Stadt und vom Land.“[36] Nach Pelluchon habe Ethik die Aufgabe, zur Ermöglichung eines Lebens beizutragen, in dem das „leben von“ in einem positiven Sinne als gut erfahren und zum Genuss werden kann. Diese Ermöglichung spielt sich bei Pelluchon sowohl auf der Ebene der Gestaltung von gesellschaftlichen und politischen Infrastrukturen als auch in der individuellen Lebensführung ab.

Pelluchon nimmt dabei den Einzelnen radikal in die Verantwortung, wenn sie beispielsweise urteilt:

[31] Pelluchon, *Wovon wir leben.*
[32] Vgl. Pelluchon, *Wovon wir leben*, 10f.
[33] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 10f.
[34] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 18.
[35] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 18.
[36] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 17.

„Jedes Mal, wenn wir essen, ist unsere Verantwortlichkeit gegenüber den anderen Menschen und den anderen Lebewesen angesprochen (...). Die Ernährung bindet uns an die anderen Wesen, (...), an die Kreisläufe von Produktion und Handel, an die Transportmittel."[37]

Im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft diagnostiziert sie den Verlust des „Geschmackssinns"[38] als die Fähigkeit zum Genuss und in der Konsequenz als Fähigkeit dazu, gut und böse zu unterscheiden:

„Eine Menschheit, die den Geschmackssinn verloren hat, sieht das Böse, das sie anrichtet, nicht mehr. Sie sieht die Verunstaltung der Welt nicht mehr, duldet die Zerstörung der Landschaften und das Verschwinden von Arten und fördert eine Ausbeutung der Ressourcen, die von der Ausbeutung der Menschen nicht zu trennen ist und die zu Hungersnot und Krieg führt."[39]

Den verloren gegangenen Geschmackssinn wieder zu kultivieren, betreffe nun – so Pelluchon – auch ganz unmittelbar die Art und Weise wie Menschen sich (wörtlich gemeint) ernähren:

„Eine Menschheit, die den Geschmackssinn kultiviert, indem sie zuallererst einmal Respekt hat vor denen, die die Nahrung zubereiten, vor den Bauern, die den Boden bearbeiten, und vor den Tieren, (...) ist eine Menschheit, die ihr Gleichgewicht wiederfindet. Ethik und Gerechtigkeit sind ohne diesen Ausgangspunkt undenkbar."[40]

Ausgehend von diesen Grundüberlegungen ist es nun wenig verwunderlich, dass Pelluchon an einigen Stellen ausdrücklich Kritik an der gegenwärtigen Form der Landwirtschaft übt. Dabei fordert sie beispielsweise eine „Rückeroberung des Sinns der Landwirtschaft"[41] und schreibt hierzu:

„Versteht man die Landwirtschaft als einen Bestandteil der menschlichen Weisheit, der die Kultur der Welt bezeichnet (...) bezeichnet sie die richtige Produktion der Nahrung und die Förderung einer richtigen Ernährung, also einer Ernährung, die zugleich durch ihre Herkunft und weil sie den Menschen zuträglich ist, gesund ist."[42]

Ob es nun so etwas wie die eine richtige Produktion oder die eine richtige Ernährung gibt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Dass es allerdings notwendig ist, ethisch darüber zu diskutieren, wie das System Ernährungswirtschaft gestaltet werden soll, scheint mehr als

[37] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 25.
[38] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 64.
[39] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 64.
[40] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 64.
[41] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 96.
[42] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 112.

nachvollziehbar. Und dass zu diesem Zwecke auch darüber kritisch reflektiert werden muss, welchem Sinn die Landwirtschaft eigentlich dient, ebenfalls. Denn es gibt hier einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Wirtschaften mit irgendwelchen beliebigen Gütern einerseits und solchen Gütern, die von menschenrechtlicher Relevanz sind, andererseits:

„Außerdem ist es unumgänglich, zu untersuchen, mit welcher Art von Gut man es zu tun hat, wenn man von der Nahrungsversorgung spricht, und sich zu fragen, ob es legitim ist, Getreide so zu verkaufen wie Fernsehgeräte."[43]

Pelluchon plädiert deswegen dafür, dass der Sektor der Ernährungswirtschaft wegen seiner besonderen Bedeutung grundlegend von den anderen Wirtschaftssektoren zu unterscheiden ist. Er müsse „den unbarmherzigen Gesetzen eines Marktes entzogen werden, der zwar als frei gilt, aber in Wirklichkeit dereguliert ist, weil er weder den Wert der gehandelten Waren noch den der Akteure, die von ihnen leben, berücksichtigt."[44]

Pelluchon sieht die Wurzel des Übels z.B. der ungerechten Ernährungsverteilung und Dysfunktionalität der nicht-nachhaltigen Produktionsweisen vor allem in einer fehlgeleiteten politischen Ökonomie der Ernährungswirtschaft. Grundlegende Veränderungen der institutionellen Rahmenbedingungen seien erforderlich. Im zweiten Teil ihres Buches argumentiert sie, dass es für den Vollzug dieser Veränderungen einen Wandel der repräsentativen Demokratie brauche. Für Pelluchon scheinen die Probleme nur zu bewältigen, wenn das Fundament des demokratischen Systems reformiert wird.[45]

Viele der skizzierten Gedanken Pelluchons sind prima facie einleuchtend. Als Impulse können sie in der christlichen Sozialethik in Form von weiterführenden Fragen aufgenommen werden, deren Beantwortung Aufgabe einer systematischen, sozial-ökologischen Ethik der Ernährungswirtschaft sein könnte. Solche Fragen und Aufgaben werden im nächsten und abschließenden Teil dieses Beitrags zusammengefasst.

[43] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 167.
[44] Pelluchon, *Wovon wir leben*, 180.
[45] Vgl. hierzu Pelluchon, *Wovon wir leben*, 282-324.

4. FAZIT ZUM SOZIALETHISCHEN BLICK AUF DIE ERNÄHRUNGSWIRTSCHAFT

Pelluchon würde wohl die in der GAP formulierten Ziele begrüßen, dass Anerkennung der Landwirt:innen notwendig ist, dass es eine politische Verpflichtung zur Gewährleistung von Ernährungssicherheit gibt sowie eine Verpflichtung der Förderung von Nachhaltigkeit. Anders verhält es sich bezüglich des Ziels der Marktorientierung als einem selbstständigen normativen Ziel. Aus sozialethischer Perspektive hat die Erfüllung der Menschenrechte – in diesem Fall des Rechts auf Nahrung – stets Priorität vor der Erfüllung partikularer, nationalstaatlicher Marktinteressen. Die Marktorientierung als ein scheinbar gleichwertiges normatives Ziel ohne stärkere Differenzierung neben Ernährungssicherheit, Nachhaltigkeit und Anerkennung zu stellen, ist deswegen zumindest kritisch zu betrachten. Was heißt das nun für einen sozialethischen Blick auf die GAP und die Aufgaben einer sozial-ökologischen Ethik der Ernährungswirtschaft?

Eine sozial-ökologische Ethik der Ernährungswirtschaft kann an die normativen Ziele Anerkennung, Ernährungssicherheit und Nachhaltigkeit, die in der GAP bereits inkorporiert sind, anknüpfen und diese als ethisch begründete Werturteile ausformulieren, indem sie die menschenrechtlichen Begründungs- und Abwägungszusammenhänge expliziert und als kritische Folie den konkreten Vorschriften der GAP gegenüberstellt. Dabei sollte genau untersucht werden, ob und inwiefern sich die Normativität der Marktorientierung in der GAP negativ oder positiv auf die Erfüllung der anderen Ziele und insgesamt auf den Verlauf der sozial-ökologischen Transformation der Ernährungswirtschaft auswirkt.

Angesichts der ökologischen Krise muss die Sozialethik den gerechtigkeitstheoretischen Diskurs um das Welthungerproblem außerdem noch stärker als bisher als ein intergenerationales Problem ausdifferenzieren. Die Ernährungswirtschaft ist dabei wegen ihres unmittelbaren Bezugs auf das Menschenrecht auf Nahrung klar von anderen Wirtschaftssektoren zu unterscheiden. Doch welche Nachhaltigkeitspflichten können den Landwirt:innen im landwirtschaftlichen Umgang mit dem Gemeingut Boden, dessen Bedeutung zu Beginn dieses Beitrags kurz erläutert wurde, auferlegt werden und welche Maßnahmen der Wertschätzung können entsprechend von der Gesellschaft erbracht werden?

Festzuhalten ist in jedem Fall, dass Institutionen wie die GAP und die beschriebenen GLÖZ als grundsätzliche Nachhaltigkeitspflichten, eine entscheidende Rolle für das Gelingen der sozial-ökologischen Transformation der Ernährungssysteme innehaben.

Wenn stärkere Nachhaltigkeitspflichten in der politischen Ökonomie der Ernährungswirtschaft erfolgreich implementiert werden könnten, würde dies bedeutend zur Bewältigung der Herausforderung einer Transformation hin zu mehr Nachhaltigkeit beitragen. Der erforderliche gesellschaftliche Konsens hierfür liegt jedoch aktuell nicht vor. Als beispielsweise die Sachverständigengruppe für Weltwirtschaft und Sozialethik der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz im September 2024 eine Studie zur globalen Landnutzung[46] veröffentlichte, in der sie unter anderem vom „Leitbild einer gemeinwohlorientierten Anerkennungskultur“[47] spricht und die dringliche Erforderlichkeit einer Landnutzungswende vorbringt, folgten unter anderem vehemente Abwehrreaktionen z. B. des Bayerischen Bauernverbandes.[48] Dem kann nur durch intensive Wissenschaftskommunikation zwischen Sozialethiker:innen einerseits und politischen Akteur:innen sowie den betroffenen Landwirt:innen andererseits begegnet werden. Denn die sozial-ökologische Transformation der Ernährungswirtschaft zu nachhaltigeren Weisen der Produktion ist notwendig, um das Gemeingut des fruchtbaren Bodens zu schützen und den befürchteten Krisen in der Nahrungsmittelversorgung vorzubeugen und sie zu verhindern.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Die ökologische Krise und die Erkenntnis, dass die gegenwärtigen Strukturen der globalen Gesellschaft und Wirtschaft nicht nachhaltig sind, sondern langfristig selbst-zerstörerisch – weil sie als Konsequenz teilweise dramatische Gefährdungen der Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit nach sich ziehen – hat zu Perspektiverweiterungen des Gerechtigkeitsbegriffs geführt, die ich als paradigmatische Erweiterungen bewerte. Eine dieser Erweiterungen lässt sich dabei an meinem Beitrag zur gerechten Gestaltung der Ernährungswirtschaft sehr deutlich nachvollziehen: die zeitliche Erweiterung der Gegenwartsperspektive, in der Gerechtigkeit

[46] Kommission Weltkirche, *Ernährungssicherheit.*

[47] Kommission Weltkirche, *Ernährungssicherheit*, 11.

[48] Vgl. Bayerischer Bauernverband, *Dialog* und für weitere Berichterstattung zum Konflikt KNA, *Landvolkbewegung* und KNA, *Bischof Voderholzer.*

vor allem für die aktuell lebenden Menschen der globalen Gesellschaft diskutiert wurde, um die Perspektive der Zukunft mit Blick auf die kommenden Generationen und die Erde, die wir diesen hinterlassen werden. Wird diese Erde eine fruchtbare, lebensfreundliche Erde sein oder eine, in der die Erfüllung des Rechts auf Nahrung kontinuierlich gefährdet sein wird? Dabei hat die Zukunftsperspektive allerdings die der Gegenwart nicht einfach abgelöst, sondern die Herausforderung besteht gerade in dem Umstand, dass beides miteinander zu vermitteln ist.

Literatur

Bayerischer Bauernverband, *Studie der Bischofskonferenz: Dialog mit Kirche nötig*, unter: https://www.bayerischerbauernverband.de/themen/land-verband/studie-der-bischofskonferenz-dialog-mit-kirche-noetig-34594 (abgerufen am 09. Mai 2025).

Bundesanstalt für Landwirtschaft und Ernährung (BLE), *GAP kompakt 2024*, Bonn ^{2}2024, unter: https://www.wibank.de/resource/blob/wibank/615600/efb7111fec830dbc59f862df642e898c/gap-kompakt-2024-data.pdf (abgerufen am 08. Mai 2025).

Dohrn, Susanne, *Das Ende der Natur. Die Landwirtschaft und das stille Sterben vor unserer Haustür*, Berlin 2017.

Europäische Kommission, *Feeding Europe: 60 years of common agricultural policy*, Offizielle Internetseite der EU 2022, unter: https://agriculture.ec.europa.eu/document/download/f783ebe8-8405-4e86-8646-354c758e274a_en?filename=60-years-cap_en.pdf&prefLang=de (abgerufen am 08. Mai 2025).

- *Factsheet. A greener and fairer CAP*, Offizielle Internetseite der EU unter: https://agriculture.ec.europa.eu/common-agricultural-policy/cap-overview/cap-glance_en?prefLang=de (abgerufen am 08. Mai 2025).

Europäisches Parlament und Rat der Europäischen Union, *Verordnung (EU) 2021/2115 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 2. Dezember 2021, mit Vorschriften für die Unterstützung der von den Mitgliedstaaten im Rahmen der Gemeinsamen Agrarpolitik zu erstellenden und durch den Europäischen Garantiefonds für die Landwirtschaft (EGFL) und den Europäischen Landwirtschaftsfonds für die Entwicklung des ländlichen Raums (ELER) zu finanzierenden Strategiepläne (GAP-Strategiepläne) und zur Aufhebung der Verordnung (EU) Nr. 1305/2013 sowie der Verordnung (EU) Nr. 1307/2013*, L 435/1-L 435/186, Brüssel 2021, unter:

https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32021R2115 (abgerufen am 08. Mai 2025).

- *Verordnung (EU) 2021/2116 des europäischen Parlaments und des Rates vom 2. Dezember 2021 über die Finanzierung, Verwaltung und Überwachung der Gemeinsamen Agrarpolitik und zur Aufgebung der Verordnung (EU) Nr. 1306/2013*, Amtsblatt I. 435/187-I.435/261, Brüssel 2021, unter: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32021R2116&from=IT (abgerufen am 08. Mai 2025).
- *Verordnung der (EU) 2021/2117 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 2. Dezember 2021 zur Änderung der Verordnungen (EU) Nr. 1308/2013 über eine gemeinsame Marktorganisation für landwirtschaftliche Erzeugnisse, (EU) Nr. 1151/2012 über Qualitätsregelungen für Agrarerzeugnisse und Lebensmittel, (EU) Nr. 251/2014 über die Begriffsbestimmung, Beschreibung, Aufmachung und Etikettierung von aromatisierten Weinerzeugnissen sowie den Schutz geografischer Angaben für aromatisierte Weinerzeugnisse und (EU) Nr. 228/2013 über Sondermaßnahmen im Bereich der Landwirtschaft zugunsten der Regionen in äußerster Randlage der Union*, Amtsblatt I.435/262-I.435/314, Brüssel 2021, unter: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32021R2117 (abgerufen am 08. Mai 2025).
- *Verordnung (EU) 2024/1468 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 14. Mai 2024 zur Änderung der Verordnungen (EU) 2021/2115 und (EU) 2021/2116 in Bezug auf Standards für den guten landwirtschaftlichen und ökologischen Zustand, Regelungen für Klima, Umwelt und Tierwohl, Änderungen der GAP-Strategiepläne, Überprüfung der GAP-Strategiepläne und Ausnahmen von Kontrollen und Sanktionen*, Amtsblatt L vom 24.05.2025, Brüssel 2024, 1-8, unter: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401468 (abgerufen am 08. Mai 2025).

Europäische Umweltagentur, *Europäische Bewertung der Klimarisiken (EUA Bericht 01/2024)*, Luxemburg 2024, unter: https://www.eea.europa.eu/en/analysis/publications/european-climate-risk-assessment?activeTab=cf11b466-fb60-4b6a-a1f2-6f64aedb34e1# Translations (abgerufen am 08. Mai 2025).

Hahn, Henning, *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt 2009.

Katholische Nachrichtenagentur (KNA), *Katholische Landvolkbewegung verteidigt Bischofskonferenz-Studie*, unter: https://www.katholisch.de/artikel/56856-katholische-landvolkbewegung-verteidigt-bischofskonferenz-studie (abgerufen am 09. Mai 2025).

- *Bischof Voderholzer distanziert sich von Agrarstudie der Kirche*, unter: https://www.katholisch.de/artikel/56808-bischof-voderholzer-distanziert-sich-von-agrarstudie-der-kirche (abgerufen am 09. Mai 2025).

Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Ernährungssicherheit, Klimaschutz, Biodiversität: Ethische Perspektiven für die globale Landnutzung. Eine interdisziplinäre Studie im Rahmen des Dialogprojektes zum weltkirchlichen Beitrag der katholischen Kirche für eine sozialökologische Transformation im Lichte von Laudato si'*, in: Studien der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" Bd. 23, Bonn 2024.

Pelluchon, Corine, *Wovon wir leben. Eine Philosophie der Ernährung und der Umwelt*, Darmstadt 2020, (fr. *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris. 2015).

Pogge, Thomas, *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin 2011, (engl. *World Poverty and Humen Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge 2002).

Rotondi, Valentina und Santori, Paolo (Hg.), *Rethinking Economics Starting from the Commons. Towards an Economics of Francesco*, Heidelberg 2024.

Science Media Center Germany, *EU will Umweltstandards für Landwirte im Eilverfahren aufweichen*, unter: https://www.sciencemediacenter.de/angebote/24056 (abgerufen am 08. Mai 2025).

Sen, Amartya, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000, (engl. *Development as Freedom*, Oxford 1999).

Thomaschewski, Dieter (Hg.), *Zukunftsfähige Agrarwirtschaft. Basis für gesunde Ernährung, Klimaschutz und den Kampf gegen den Hunger*, Stuttgart 2022.

Vereinte Nationen (Generalversammlung), *Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*, Vertragsreihe 999 1966 , unter: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/Redaktion/PDF/DB_Menschenrechtsschutz/ICESCR/ICESCR_Pakt.pdf (abgerufen am 08. Mai 2025).

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), *Welt im Wandel: Die Gefährdung der Böden*, Jahresgutachten, Berlin 1994.

Kirchliche Dokumente

IM – Römische Bischofssynode, *De Iustitia In Mundo*, Rom 1971.

LS – Franziskus, *Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.
PP – Paul VI., *Enzyklika Populorum Progressio. Über die Entwicklung der Völker*, Rom 1967.
SRS – Johannes Paul II., *Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis*, Rom 1987.

Sozialökologisch gerechter Frieden. Überlegungen zur Weiterentwicklung des Paradigmas des gerechten Friedens nach Laudato si‘

Noreen van Elk

1. EINLEITUNG

Laut dem Copernicus-Bericht 2024 war das Jahr 2024 das wärmste seit Beginn der Aufzeichnungen. Zudem war es das erste Jahr, in dem die globale Durchschnittstemperatur 1,5 Grad über dem vorindustriellen Niveau lag.[1] Die in dem Copernicus-Bericht vorgelegten Daten decken sich mit den Befunden weiterer Studien und Beobachtungen, wie z.B. denen des IPCC[2] und bestätigen, dass die globale Erderwärmung und deren Folgen eine der größten globalpolitischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ist und bleiben wird.

Spätestens seit dem Pontifikat von Papst Franziskus und der Veröffentlichung der Enzyklika Laudato si‘ werden die globale Erderwärmung und die daraus resultierende Klimakrise[3] als wichtiges Thema der kirchlichen Sozialverkündigung betrachtet. Auf die Notwendigkeit des Klimaschutzes und die Bedeutung einer nachhaltigen Lebensweise hinzuweisen, ist zum zentralen Aufgabenbereich des Lehramtes geworden. Das Prinzip der Nachhaltigkeit wird gar, neben den klassischen Sozialprinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität, als weiteres Sozialprinzip der Soziallehre gehandelt.[4] Folglich gibt es auch im

1 Vgl. COPERNICUS, *The Annual Climate Summary*, 1.

2 Vgl. IPCC, *Climate Change 2022*.

3 Um den Zustand des sich allmählich verändernden Erdklimas zu beschreiben, sind viele verschiedene Begrifflichkeiten im Umlauf, wie z.B. Klimawandel, Erderwärmung, Klimakatstrophe, Klimakrise, ökologische Krise, Klimanotstand, usw. Im Folgenden wird nur noch der Begriff „Klimakrise“ verwendet. Diese Formulierung wurde gewählt, weil sie am ehesten zum Ausdruck bringt, dass die Auswirkungen des Klimawandels krisenhaft sind.

4 Vgl. Veith, *Nachhaltigkeit*.

Bereich der Christlichen Sozialethik bereits eine langjährige und tiefgründige Auseinandersetzung mit dem Thema. Angesichts dieses *state of the art* ist es auffällig, dass das Thema der Klimakrise im Bereich der christlichen Friedensethik bislang jedoch relativ unterbeleuchtet bleibt.

In diesem Artikel wird zum einen die bisherige friedensethische Befassung mit der Klimakrise sowie der aktuelle Forschungsstand zum Klima-Konflikt-Nexus[5] in anderen Disziplinen skizziert. Zum anderen wird gezeigt, dass die Christliche Friedensethik mit dem Paradigma des gerechten Friedens eine Perspektive einbringen kann, die eine Bereicherung der Diskussion über die Klimakrise darstellt und den Fokus von dem genauen (empirischen) Zusammenhang zwischen Klima, Krieg und Konflikt weglenken kann. Es wird argumentiert, dass die spezifisch christlich friedensethische Perspektive des gerechten Friedens dazu beitragen kann aufzuzeigen, dass Klimaschutzmaßnahmen mehr sind als Maßnahmen zur Bekämpfung der Klimakrise oder der Adaption, sondern auf direkte und indirekte Weise für den Schutz und die Sicherung des globalen Friedens unabdingbar sind. Um dies zu verdeutlichen, werden Modelle entwickelt, um den Klimaschutz in das sogenannte Vier-Säulenmodell des gerechten Friedens von Schockenhoff[6] zu integrieren.

2. STAND DER CHRISTLICH FRIEDENSETHISCHEN FORSCHUNG IN BEZUG AUF DIE KLIMAKRISE

Im Folgenden soll eine erste Übersicht über den bisherigen Stand der friedensethischen Forschung in Bezug auf die Klimakrise im deutschsprachigen Bereich gegeben werden.[7] Im Sammelband „Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts“[8] wird das Thema an verschiedenen Stellen erwähnt. So beschreibt Lienkamp in seinem Artikel über Ressourcenkonflikte die Klimakrise als relevante Größe in deren Entstehung. Lienkamp benennt Maßnahmen gegen die

[5] Im Folgenden wird mit der Formulierung „Klima-Konflikt-Nexus“ auf den Zusammenhang zwischen Klimakrise und (gewaltsamem) Konflikt und/oder Krieg verwiesen.

[6] Vgl. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 578–665.

[7] Auch wenn hierzu eine intensive Recherche betrieben wurde, erhebt diese Übersicht keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[8] Bock/Frühbauer/Küppers/Sturm, *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts.*

Klimakrise zudem als wichtige Pfeiler „einer präventiven Friedens- und Sicherheitspolitik [...]“[9]. Auch Markus Vogt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Klimakrise eine Bedrohung für den globalen Frieden darstellt und der Klimaschutz zu „einer vorausschauend integrierten Friedenspolitik“[10] dazugehört. Nicht zuletzt hebt Hildegard Hagemann die Klimakrise als Katalysator der Migration hervor[11] und betont, dass die durch die Klimakrise erzeugten Bewegungsströme friedensethisch relevant sind, weil „die Perspektivlosigkeit einerseits und die wachsende Xenophobie anderseits [...] den Frieden [gefährden]“[12].

In neueren und richtungweisenden Übersichtsstudien zur christlichen Friedensethik von Schockenhoff (2018)[13] und Schrage (2022)[14] wird die Klimakrise zwar als friedensethische Herausforderung erwähnt, allerdings nur sporadisch. Schrage kommt auf dieses Thema nur in seiner Behandlung der direkten Konfliktprävention und der internationalen Schutzverantwortung zu sprechen[15] und bei Schockenhoff wird die Klimakrise in Zusammenhang mit dem Paradigma des gerechten Friedens, als Form der strukturellen Gewalt, erwähnt.[16] Im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften argumentiert Johannes Frühbauer 2018, dass das Thema „Klima und Krieg“ ein Thema für die Christliche Friedensethik im 21. Jahrhundert sein sollte.[17] Markus Vogt beschäftigt sich 2021 in einem *zebis*-Beitrag mit dem Titel „Klimawandel und Umweltkonflikte als Krisenmultiplikatoren“[18] zudem ausführlich mit dem Thema.

Die aktuellste Auseinandersetzung mit dem Thema im Kontext der kirchlichen Friedenslehre, und somit im weiten Sinne der christlichen Friedensethik ist das am 21. Februar 2024 von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentliche Bischofswort „Friede diesem Haus“ (FdH), in dem das Thema Klimawandel und Ressourcenknappheit im Kontext bewaffneter Konflikte besondere Aufmerksamkeit bekommt. Bereits im ersten Kapitel ist die Rede von der „Relevanz der ökologischen Krise

9 Lienkamp, *Die wachsende Konkurrenz um die Güter der Erde*, 243.
10 Vogt, *Friedensethik als Impuls für sozialethische Grundlagenreflexionen*, 29.
11 Vgl. Hagemann, *Was für eine Migrationspolitik braucht die Europäische Union?*, 138; 145.
12 Hagemann, *Was für eine Migrationspolitik braucht die Europäische Union?*, 146.
13 Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*
14 Schrage, *Friedens- und Konfliktethik*.
15 Vgl. Schrage, *Friedens- und Konfliktethik*, 142 f.
16 Vgl. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 508.
17 Vgl. Frühbauer, *Friedensethik im 21. Jahrhundert*, 245.
18 Vogt, *Klimawandel*.

für gegenwärtige und zukünftige Konflikte [...]“ (FdH 12). In weiteren Ausführungen wird die Klimakrise als „Sicherheitsrisiko“ (FdH 113 ff.) bzw. „Risikomultiplikator“ (FdH 116) benannt. Die deutschen Bischöfe weisen darauf hin, dass „[d]ie Folgen des Klimawandels [...] bei verschärfter Ressourcenverknappung und weiterem Bevölkerungszuwachs die Wahrscheinlichkeit von Verteilungskonflikten steigen [lassen]“ (FdH 115). An anderer Stelle ist im Bischofswort die Rede davon, dass „Klimawandel und Ressourcenkonflikte [...] heute eine zentrale Gefährdung des Friedens [sind]“ (FdH 134).

Zusammenfassend zeigt sich, dass die friedensethische Auseinandersetzung mit dem Thema noch deutlich am Anfang steht. Im nächsten Abschnitt wird der Forschungsstand zum Klima-Konflikt-Nexus in den anderen Disziplinen[19] skizziert und reflektiert, welche Perspektiven sich aus einer Rezeption dieser Literatur für die friedensethische Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Klimakrise, bewaffneten Konflikten und Kriegen ableiten lassen.

3. ZUM ZUSAMMENHANG VON KLIMAKRISE, KONFLIKTEN UND KRIEGEN

Aus den obengenannten Beiträgen zur friedensethischen Relevanz des Klimawandels geht jeweils hervor, dass es zwischen der Klimakrise und Krieg bzw. gewaltsamen Konflikten einen irgendwie gearteten (kausalen) Zusammenhang gibt. Auch wenn die Vermutung naheliegt, dass unter den Auswirkungen der Klimakrise gewaltsam ausgetragene Konflikte (z.B. im Kampf um knapper werdende natürliche Ressourcen) zunehmen werden, wäre es nicht richtig, einen solchen (kausalen) Zusammenhang einfach anzunehmen. Wie Theisen et al. richtig beobachten, ist die Debatte zu diesem Thema nicht selten den Fakten voraus oder steht zu den (empirischen) Belegen gar in Widerspruch.[20] Um die Frage zu klären, ob und wie die Klimakrise ein Thema für die Christliche Friedensethik ist, muss der Zusammenhang zwischen der Klimakrise und (der Zunahme von) Kriegen bzw. gewaltsam ausgetragenen Konflikten genauer betrachtet und geklärt werden. Um dies zu leisten,

[19] Beispielhaft zu nennen sind an dieser Stelle die Politikwissenschaften, die Friedens- und Konfliktforschung sowie die Sozial- und Verhaltenspsychologie.

[20] Vgl. Theisen/Gleditsch/Buhaug, *Is climate change a driver of armed conflict?*, 613.

gilt es zunächst, die einschlägige Literatur zu diesen Zusammenhängen zu rezipieren. Dabei zeigt sich: Diese ist erstaunlich umfangreich.[21]

Die Frage nach dem Zusammenhang von Klima und der Stabilität politischer Ordnungen (einschl. des Auftretens von Krieg, bewaffneten Konflikten und autoritären Regierungsformen) ist nicht neu, ganz im Gegenteil. Es lässt sich seit der Antike eine lange Tradition der Befassung mit dem Einfluss von klimatischen Bedingungen auf den Bereich des Politischen nachzeichnen, z.B. bei Hippokrates, Aristoteles und Platon.[22] Im 18. Jahrhundert suchte der französische Philosoph Montesquieu in seinem Buch *De l'esprit des loix* (*Vom Geiste der Gesetze*) nach Erklärungsansätzen für das Vorkommen unterschiedlicher Regierungsformen in unterschiedlichen Ländern. Montesquieu stellte dabei unter anderem die aus heutiger Sicht höchstumstrittene These auf, dass die Völker der nördlich gelegenen Länder, wo kühlere klimatische Bedingungen vorherrschen, mutiger und stärker seien, wobei die Menschen in südlichen, wärmeren Ländern hingegen zu Feigheit und Passivität neigten und sich von ihren Leidenschaften treiben ließen.[23] Diese klimatischen Unterschiede seien, so Montesquieu, verantwortlich dafür, dass es zu der Ausformung unterschiedlicher Staats- und Regierungsformen kommt.[24] Obschon derart naturalistische und pauschalisierte Erklärungsansätze heute auf wenig Akzeptanz stoßen dürften, gewinnt die Frage nach dem Zusammenhang von Klima, Konflikt und politischen Ordnungen gerade vor dem Hintergrund der Klimakrise aktuell neues Momentum. Ein besonderes Augenmerk der Forschung liegt dabei auf der Frage, ob die Anzahl von gewaltsam ausgetragenen Konflikten und Kriegen bei steigenden Temperaturen zunimmt. Dies kann aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Man kann die Ebene des Individuellen und des Interpersonellen anschauen und den direkten Einfluss von (sich verändernden) klimatischen Bedingungen auf das menschliche Handeln und Zusammenleben erforschen.[25] In der Konfliktforschung legt man hingegen den Schwerpunkt auf gruppeninterne und gruppenübergreifende Gewalt und versucht zu klären,

[21] Eine Metastudie von Beaumont und de Coning aus 2022 analysiert allein schon ein Datenset von 643 Publikationen zum Thema Klima-Konflikt Nexus (Vgl. Beaumont/de Coning, *Coping with Complexity*, 698).

[22] Vgl. Beckstein, *Zu heiß für Demokratie?*, 7 f.

[23] Vgl. Beckstein, *Zu heiß für Demokratie?*, 9.

[24] Vgl. Beckstein, *Zu heiß für Demokratie?*, 2 ff.

[25] Vgl. z.B. Miles-Novelo/Anderson, *Climate Change and Psychology*.

ob diese Formen der Gewalt in Zusammenhang mit klimatischen Einflüssen stehen.[26] Der genaue Zusammenhang bleibt in den verschiedenen Disziplinen bis heute jedoch umstritten, wie unten dargelegt wird.

3.1 Belege für den Klima-Konflikt Nexus

Belege dafür, dass es eine positive Korrelation zwischen hohen Temperaturen und der menschlichen Neigung zur Aggression gibt, lassen sich in mehreren Studien finden. Burke u. a. argumentieren bereits 2009, dass es eindeutige Verbindungen zwischen höheren Temperaturen und dem Vorkommen von Bürgerkriegen im subsaharischen Afrika gibt. Eine Steigung der Temperatur um 1 Grad geht laut Forschern mit einer 4,5-prozentigen Zunahme des Vorkommens von Bürgerkriegen im selben Jahr und mit einer 0,9-prozentigen im nächsten Jahr einher.[27] Aus dieser Analyse leiten die Forscher ab, dass generell von einer Zunahme gewaltsam ausgetragener Konflikte auszugehen ist, wenn sich das globale Klima stetig weiter erwärmt.

Auch Miles-Novelo und Anderson zeigen, dass steigende Temperaturen im Kontext der Klimakrise zu einem Anstieg der Gewaltbereitschaft führen könnten, sowohl direkt als auch indirekt.[28] In einer weiteren Metastudie über mehr als 600 Publikationen zum Thema des Zusammenhangs von Klimakrise und Konflikt fasst Scartozzi die verschiedenen in der Literatur vorkommenden Darstellungen des Klima-Konflikt-Nexus zusammen und kommt zu einem ähnlichen Bild wie Miles-Novelo und Anderson. Zum einen belegt auch die Metastudie von Scartozzi, dass zwischen direkten und indirekten Kausalzusammenhängen unterschieden werden kann.[29] Zum anderen werden auch hier die verschiedenen sozio-politischen und sozio-ökonomischen Folgen der globalen Erderwärmung als Ursache für die Entstehung von Konflikten dargestellt.[30]

In einer Metastudie aus 2014 finden Hsiang und Burke zudem „consistent support for a causal association between climatological changes and various conflict outcomes [...]".[31] Zudem meinen die Autoren, dass

[26] Vgl. z.B. Theisen, *Climate Change and Violence.*
[27] Vgl. Burke/Miguel/Satyanath/Dykema/Lobeli, *Warming Increases the Risk of Civil War in Africa,* 20670.
[28] Miles-Novelo/Anderson, *Climate Change and Psychology*, 38.
[29] Scartozzi, *Reframing Climate-Induced Socio-Environmental Conflicts*, 715 f.
[30] Scartozzi, *Reframing Climate-Induced Socio-Environmental Conflicts*, 716.
[31] Hsiang/Burke, *Climate, Conflict, and Social Stability*, 39.

sich dieser Zusammenhang sowohl überregional als auch überzeitlich konsistent belegen lässt.[32] Hsiang und Burke schlussfolgern daraus: „[the] growing literature demonstrates that climate's influence on security persists in both historical and modern periods, is generalizable to populations around the globe, arises from climatic events that are both rapid and gradual, and influences numerus types of conflict that range across all spatial scales".[33]

Aus dieser Analyse wird abgeleitet, dass die aktuelle Klimakrise auch ein Risiko für das erhöhte Auftreten gewaltsam ausgetragener Konflikte darstellt und somit zu einer „key vulnerability of modern societies"[34] wird.

3.2 Anfragen an den Klima-Konflikt Nexus

Auch wenn der vorstehende Abschnitt den Eindruck erwecken dürfte, dass es eine solide Datenlage für die Bestätigung des Klima-Konflikt-Nexus gibt, ist diese Forschung großer Kritik ausgesetzt. Die Haltbarkeit und Überzeugungskraft dieser Studien wird von vielen Autor:innen in Frage gestellt. Zuletzt stellte sogar der IPCC in seinem Bericht aus dem Jahr 2022 fest, dass "[t]here is insufficient evidence at present to attribute armed conflict to human-induced climate change."[35]

Gleditsch kritisierte bereits 1998 die häufig aufgestellte These, dass klimatisch bedingte Ressourcenprobleme zu einer Zunahme gewaltsamer Konflikte führen.[36] Gleditsch begründet seine Kritik mittels einer Analyse von neun Defiziten:

"(1) there is a lack of clarity over what is meant by 'environmental conflict'; (2) researchers engage in definitional and polemical exercises rather than analysis; (3) important variables are neglected, notably political and economic factors which have a strong influence on conflict and mediate the influence of resource and environmental factors; (4) some models become so large and complex that they are virtually untestable; (5) cases are selected on values of the dependent variable; (6) the causality of the relationship is reversed; (7) postulated events in the

[32] Vgl. Hsiang/Burke, *Climate, Conflict, and Social Stability*, 42.
[33] Hsiang/Burke, *Climate, Conflict, and Social Stability*, 52.
[34] Hsiang/Burke, *Climate, Conflict, and Social Stability*, 53.
[35] IPCC, *Climate Change 2022*, 53.
[36] Vgl. Gleditsch, *Armed Conflict and The Environment.*

future are cited as empirical evidence; (8) studies fail to distinguish between foreign and domestic conflict; and (9) confusion reigns about the appropriate level of analysis."[37]

Auf ähnliche Weise wird in einer Studie von Buhaug u. a. argumentiert, die die obengenannte Metastudie von Hsiang und Burke in den Blick nimmt und kritisiert. Die Autor:innen stellen fest, dass die Studie „suffers from shortcomings with respect to sample selection and analytical coherence."[38]. Im Gegensatz zu Hsiang und Burke finden die Forscher:innen „no evidence of a convergence of findings on climate variability and civil conflict"[39]. Die bisherigen Daten und Studien reichen aus Sicht der Autor:innen nicht aus, um einen solchen Zusammenhang zweifelsfrei zu belegen. Zukünftige Forschung sollte daher eine deutlich breitere (zeitlich, geographisch, usw.) Perspektive einnehmen.[40]

Adams u. a. setzen auch bei den methodischen Defiziten der Klima-Konflikt-Nexus-Forschung an und argumentieren, dass die wissenschaftlichen Belege für das Verhältnis von Klimakrise und gewaltsamen Konflikten schwer fassbar seien: „scientific evidence of this relationship remains elusive due to heterogeneous research designs, variables, data sets and scales of analysis"[41]. Die Forscher gehen der Frage nach, ob bei der Auswahl an *case studies* zur Überprüfung des Zusammenhangs ein „sampling bias" vorliegt. Ein solcher Bias würde implizieren, dass überproportional die Fälle ausgewählt werden, in denen es bereits gewaltsame Konflikte gibt: „This suggests that studies on climate-conflict links that research one or a few individual countries are disproportionally focusing on cases that are already experiencing violent conflict."[42]

In einer weiteren Übersichtsstudie kommen auch Theisen u. a. zu dem Schluss, dass es keine ausreichenden Belege für die Klima-Konflikt-Verbindung gibt.[43] Die Forscher betonen, dass es, um zutreffende Aussagen zu machen, ein besseres Verständnis und besseres empirisches Modelling geben muss in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Klimaveränderungen und Konflikt.[44] Dafür bedarf es mehr

[37] Gleditsch, *Armed Conflict and The Environment*, 381.
[38] Buhaug et al., *One effect to rule them all?*, 392.
[39] Buhaug et al., *One effect to rule them all?*, 394.
[40] Vgl. Buhaug et al., *One effect to rule them all?*, 396.
[41] Adams/Ide/Barnett/Detges, *Sampling Bias in Climate–Conflict research*, 200.
[42] Adams/Ide/Barnett/Detges, *Sampling Bias in Climate–Conflict research*, 200.
[43] Vgl. Theisen/Gleditsch/Buhaug, *Is Climate Change a Driver of Armed Conflict?*, 622.
[44] Vgl. Theisen/Gleditsch/Buhaug, *Is Climate Change a Driver of Armed Conflict?*, 621.

„high-quality case studies“[45]. Scartozzi nimmt die methodischen Defizite vieler Studien zum Anlass, die bisherige Forschung zum Klima-Konflikt-Nexus einer Generalkritik zu unterziehen: „despite hundreds of published studies, there is still low confidence in the validity of the findings due to a lack of consistency of evidence and low degree of agreement. Low consistency has often been attributed to lack of shared methodological, theoretical frameworks”[46]. Nicht zuletzt schließen sich Beaumont und de Coning dieser Beobachtung an. Auch wenn das Interesse an der Erforschung dieses Zusammenhangs sehr groß ist, bleiben die empirischen Zusammenhänge aus Sicht der Autoren „highly uncertain“[47]. Die Forscher schlussfolgern sogar, dass „[...] the crudest climate-causes-conflict-theories are now dead in the water”[48].

Als Zwischenfazit festzuhalten ist also, dass es viel Kritik an der bisherigen Forschung gibt, die einen Kausalzusammenhang zwischen Klimakrise und Konflikt zu belegen versucht, dies aber nicht bedeutet, dass der Zusammenhang generell verneint wird. Die meisten Autor:innen, die sich kritisch zu diesem Zusammenhang verhalten, gehen davon aus, dass der Zusammenhang, wenn überhaupt, indirekt und multikausal ist und die Klimakrise bis auf Weiteres (d.h. bis zum Vorhandensein einer besseren empirischen Datenlage) nur als eine Variable in der Entstehung bewaffneter Konflikte betrachtet werden sollte und es weiterer, hochqualitativer, empirischer Forschung bedarf, um den genauen Zusammenhang eindeutig klären zu können.

4. KLIMAKRISE, CHRISTLICHE FRIEDENSETHIK UND DAS PARADIGMA DES GERECHTEN FRIEDENS

Die Analyse des bisherigen Forschungsstands zeigt, dass es für die einfache Annahme des Klima-Konflikt-Nexus (noch) keine ausreichende empirische Grundlage gibt. Dies stellt für die friedensethische Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex selbstverständlich eine Hürde dar. Zum einen zeigt es, dass eine, wie oben im Ansatz durchgeführte, kritische Rezeption der einschlägigen Literatur zum Klima-Konflikt-Nexus unverzichtbar ist. Ausgehend von einer kritischen Re-

[45] Theisen/Gleditsch/Buhaug, *Is Climate Change a Driver of Armed Conflict?*, 621.
[46] Scartozzi, *Reframing Climate-Induced Socio-Environmental Conflicts*, 697.
[47] Beaumont/Coning, *Coping with Complexity*, 1.
[48] Beaumont/Coning, *Coping with Complexity*, 3.

zeption dieses Forschungsstandes, muss zum heutigen Zeitpunkt andererseits festgestellt werden, dass die Klimakrise nicht selbstverständlich oder -erklärend ein Thema für die Christliche Friedensethik ist, sondern die Relevanz dieses Themas erst systematisch aufgezeigt und dargelegt werden muss. Wenn es für die Annahme, auf die eine friedensethische Auseinandersetzung mit dem Klima-Konflikt-Nexus aufbaut, keine empirisch fundierte Grundlage gibt, erübrigt sich dann nicht überhaupt eine solche Auseinandersetzung?

Die Antwort ist ein eindeutiges „Nein". Denn ein solches Argument geht davon aus, dass der genuine Interessensgegenstand der christlichen Friedensethik bewaffnete Konflikte und Kriege sind und schlussfolgert daraus, dass die Klimakrise also kein Thema für die Friedensethik sei, wenn Konflikte und Kriege nicht bewiesenermaßen durch die Klimakrise hervorgerufen werden. Auch wenn die Friedensethik tatsächlich aus der ethischen Auseinandersetzung mit Krieg und bewaffneten Konflikten historisch gewachsen ist, besteht ihre heutige Aufgabe schon längst nicht mehr ausschließlich in der Bewertung von Kriegen und Konflikten bzw. deren (Il-)Legitimität. In der Folge hat sie sich auch von einem ausschließlich negativen Friedensbegriff, der Frieden als Abwesenheit von Krieg und Gewalt definiert, längst verabschiedet.[49] Insofern muss der ungeklärte Zusammenhang zwischen der Klimakrise und einer Zunahme gewaltsam ausgetragener Konflikte nicht notwendigerweise bedeuten, dass die Klimakrise für die Friedensethik keine Relevanz hat. Worin könnte diese aber stattdessen bestehen? Aufschluss bietet ein Blick auf das Paradigma des gerechten Friedens.

Wie Schockenhoff zutreffend formuliert, „enthält der Friedensbegriff einen Bedeutungsüberschuss, der über die bloße Abwesenheit des Krieges hinausreicht"[50] Ein positiver Friedensbegriff nimmt auch die Formen von Gewalt in den Blick, die struktureller Natur sind.

„Wo Menschen durch extreme Armut, durch Hunger oder Mangelernährung, durch Verfolgung und religiöse Diskriminierung sowie durch den fehlenden Zugang zu Bildungseinrichtungen und medizinischer Basisversorgung an der Entfaltung ihres Lebens gehindert werden, erleiden sie Gewalt, auch wenn sie deren Folgen nur mittelbar als physische Beeinträchtigung von Leib und Leben spüren. Auch lassen sich Phänomene wie Naturzerstörung oder die Versteppung ganzer

[49] Dies bedeutet jedoch nicht, dass der negative Friedensbegriff generell an Bedeutung verloren hat (vgl. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 505).

[50] Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 506.

Landstriche infolge des Klimawandels in ihren Auswirkungen auf die von ihnen betroffenen Menschen als strukturelle Gewalt deuten."[51]

Dieses breite Verständnis von Gewalt deckt sich mit dem Friedens- und Gewaltbegriff, der in der christlichen Friedensethik spätestens seit dem „Paradigmenwechsel" vom Paradigma des gerechten Krieges zum Paradigma des gerechten Friedens zentral ist. Das hinter dem Paradigma stehende Leitbild wird im Bischofswort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede" (GF) aus dem Jahr 2000 wie folgt zusammengefasst:

„Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig. Daraus folgt positiv: ‚Gerechtigkeit schafft Frieden'." (GF 59)

Damit wird deutlich, dass, neben dem positiven Friedens- und breiten Gewaltbegriff, Fragen der (sozialen) Gerechtigkeit für die Friedensethik von übergeordneter Bedeutung sind und immer auch als Fragen des Friedens betrachtet werden. Auch wenn sich eine direkte Verbindung zwischen einer globalen Zunahme gewaltsam ausgetragener Konflikte empirisch nicht belegen lässt, ist unumstritten, dass die Klimakrise in einer Verschärfung sozialer Ungleichheit und sozialer Ungerechtigkeit resultiert. Damit ist die Klimakrise ein genuines Thema der christlichen Friedensethik.

Die Herausforderung, die die Klimakrise und ökologische Krise für die Christliche Friedensethik darstellt, ist demnach mit der Bezeichnung „Klima und Krieg" oder „Zusammenhänge zwischen Klima und Krieg" nicht zutreffend bezeichnet. Die schwierigen und multikausalen Zusammenhänge sind für die Christliche Friedensethik vielleicht sogar zweitrangig. Eine friedensethische Befassung mit der Klimakrise sollte die gut belegten und vielfältigen Auswirkungen der Klimakrise auf die globale soziale Gerechtigkeit und soziale Gleichheit fokussieren. Eine solche Perspektive deckt sich mit der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Klimakrise z.B. in den päpstlichen Enzykliken. Papst Franziskus hebt in seiner Enzyklika Laudato si' (LS) mehrfach hervor, dass die Sorge für die Ökologie eine Frage sozialer Gerechtigkeit und somit des Friedens ist.

[51] Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 508.

5. KLIMASCHUTZ IM VIER-SÄULEN-MODELL DES GERECHTEN FRIEDENS NACH SCHOCKENHOFF (2018)

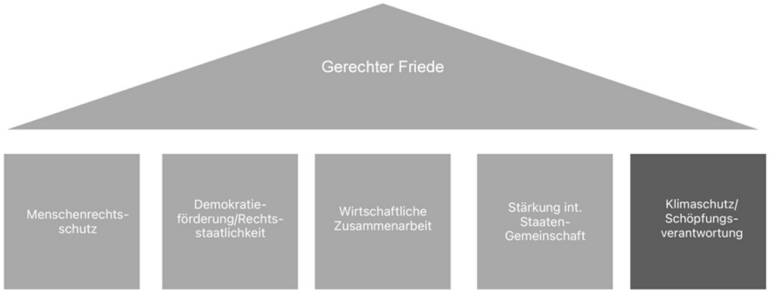
Die Enzyklika Laudato si' weist darauf hin, dass die Frage des Klimaschutzes bzw. der Schöpfungsverantwortung inhärent eine Frage der Friedenssicherung ist. Dies betont auch Markus Vogt:

„Das Paradigma des ‚Gerechten Friedens' der Katholischen Soziallehre verpflichtet dazu, Klimaschutz als notwendigen und integralen Bestandteil der Friedenssicherung zu verstehen [...] Der Anspruch der Gerechtigkeit ist das entscheidende Scharnier, das Friedenssicherung und Klimaschutz miteinander verbindet"[52].

Es stellt sich demnach die Frage, ob es nicht an der Zeit wäre, den Klimaschutz als eigene Größe in das Paradigma des gerechten Friedens zu integrieren. Eine solche Integration wäre in verschiedener Weise denkbar. Am hilfreichsten zeigt sich die Heranziehung des von Schockenhoff (2018) entwickelten Vier-Säulen-Modells des gerechten Friedens, welches Menschenrechtsschutz, Demokratieförderung, (internationale) wirtschaftliche Zusammenarbeit und Stärkung der internationalen Staatengemeinschaft als die vier zentralen Säulen eines gerechten Friedens definiert.[53] Die Integration des Klimaschutzes in das Paradigma des gerechten Friedens würde demnach über eine Integration in das Vier-Säulen-Modell erfolgen. Im Folgenden sollen denkbare Modelle einer solchen Integration kurz, und zunächst nur skizzenhaft, dargestellt werden.

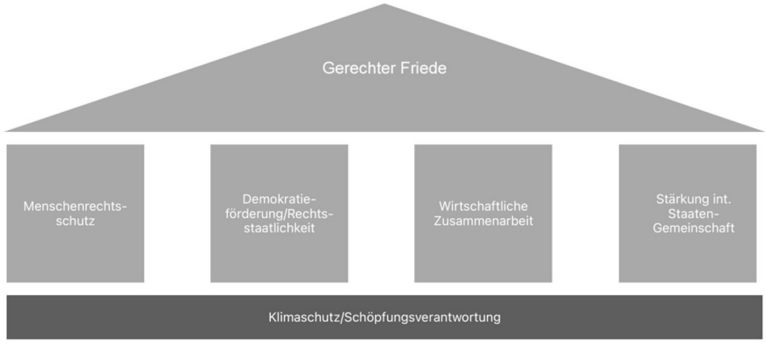
Zum einen könnte man argumentieren, dass Klimaschutz/Schöpfungsverantwortung eine weitere Säule des Paradigmas des gerechten Friedens bilden sollte. Neben den genannten vier Säulen, wird die Sorge um das gemeinsame Haus bzw. der Klimaschutz als weitere notwendige Säule eines gerechten Friedens modelliert.

[52] Vogt, *Klimawandel*, Abschnitt 7.
[53] Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 578–665.



Modell 1: Klimaschutz als Säule des GF

In einem zweiten Modell bildet der Klimaschutz keine eigene Säule, sondern wird als „Basis" der genannten vier Säulen dargestellt. Dieses Modell würde der Tatsache Rechnung tragen, dass der Klimaschutz von übergreifender Bedeutung für die Sicherung eines gerechten Friedens ist und jeweils auch für die Realisierung der anderen Säulen notwendig ist.



Modell 2: Klimaschutz als Säule Basis des GF

Bei näherer Betrachtung überzeugen beide Modelle nur bedingt. Dem ersten Modell gelingt es zwar, die Bedeutung des Klimaschutzes für die Sicherung eines gerechten Friedens darzulegen, es verfehlt aber anzuerkennen, dass der Klimaschutz auch für die anderen Säulen von Bedeutung ist und nicht ohne Berücksichtigung der anderen Säulen gedacht werden kann. Dies zeigt sich dann, wenn man sich die Auswirkungen der Klimakrise auf die einzelnen Säulen genauer anschaut. Die Klimakrise fördert z.B. Ungleichheit und Armut, erschwert den Zugang zu

natürlichen Ressourcen, bringt ökologisch bedingte Migrationsströme hervor und stellt ein Risiko für die globale Gesundheit dar. Diese Klimafolgen machen deutlich, dass sich die Klimakrise also auch auf den Bereich der Menschenrechte, der Demokratie, auf die Wirtschaft und die internationale Zusammenarbeit auswirkt.[54]

Das zweite Modell erweckt hingegen den Eindruck, dass Klimaschutz die Basis der Säulen bildet und könnte darüber hinwegtäuschen, dass jede einzelne Säule auch unabhängig vom Klimaschutz ihre Daseinsberechtigung und Notwendigkeit für die Sicherstellung eines gerechten Friedens haben kann. Das Modell kann mit anderen Worten dahingehend falsch interpretiert werden, dass ohne die „Basis" des Klimaschutzes, der gerechte Friede *per definitionem* auf wackeligen Beinen steht. Auch wenn hier argumentiert wird, dass Klimaschutz eine notwendige Variable für die Sicherstellung des gerechten Friedens ist, wäre eine solche Essentialisierung kritisch zu sehen.

Ein drittes Modell, welches die Schöpfungsverantwortung bzw. den Klimaschutz als integralen Kontext modelliert, in dem die Friedenssicherung nach dem Modell des gerechten Friedens erfolgen muss, könnte eine Lösung darstellen. Eine solche Modellierung trägt der Tatsache Rechnung, dass das Paradigma des Gerechten Friedens heute nur noch im Kontext der sich verändernden Welt, die von der Klimakrise geprägt ist, zu denken ist. Daraus folgt, dass die kirchliche Befassung mit dem Thema Frieden einer umweltethischen Konkretisierung bzw. Kontextualisierung bedarf:[55]

„Der Begriff der sozial-ökologischen Transformation birgt das Potenzial, die dafür notwendige Brücke zwischen Gerechtem Frieden und Laudato si' zu schaffen. In diesem Sinne wäre es konsequent, die kirchliche Friedenslehre zu erweitern und den ‚sozial-ökologischen Frieden' als notwendige Ergänzung des ‚gerechten Friedens' zu begreifen"[56].

Vielleicht sollte man sogar so weit gehen und in Erwägung ziehen, das Paradigma des gerechten Friedens vor dem Hintergrund der Klimakrise und unter Berücksichtigung der aktuellen Entwicklungen in der Soziallehre (Nachhaltigkeit als „neues" Sozialprinzip, Franziskus'

[54] Auf den genauen Zusammenhang zwischen Klimaschutz und den vier genannten Säulen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Dazu bedürfte es zunächst einer ausführlicheren Diskussion der vier Säulen und darauffolgend einer vertiefteren Analyse der Klimafolgenforschung unter dem Gesichtspunkt dieser vier Säulen. Die Darstellung der Modelle ist hier nur skizzenhaft, soll zum Weiterdenken anregen und zukünftig weiter ausgearbeitet werden.

[55] Vgl. van Elk, *Friedlicher Wohlstand?*, 44 f.

[56] Van Elk, *Friedlicher Wohlstand?*, 44 f.

Sozialenzyklika) nicht nur zu erweitern, sondern in Richtung eines „sozial-ökologisch gerechten Friedens“ zu überarbeiten. Modelliert würde eine solche Überarbeitung des Paradigmas des gerechten Friedens dem ersten Modell ähneln und Klimaschutz als weitere Säule in das Modell aufnehmen, aber das Paradigma des gerechten Friedens des Weiteren selbst in den Kontext der klimabedingten Notwendigkeit einer sozial-ökologischen Transformation stellen:



Modell 3: sozial-ökologisch gerechter Friede

Zum einen spiegelt dieses Modell besser wider, dass die anderen Säulen des bisherigen Paradigmas auch im Kontext der Klimakrise und im Sinne der sozial-ökologischen Transformation von Bedeutung sind und bleiben, jedoch nur im Kontext der sozial-ökologischen Transformation gedacht werden können. Zum anderen wird sie um den Bereich des Klimaschutzes notwendigerweise ergänzt. Wünschenswert bleibt auch bei diesem Modell eine genauere Abbildung der Art und Weise, wie die sozial-ökologische Transformation die anderen Säulen informiert. Um dies zu konkretisieren, bedürfte es zunächst einer Präzisierung der Bedeutung der jeweiligen Säulen im Kontext der sozial-ökologischen Transformation. Im Rahmen dieses Artikels kann eine solche Konkretisierung leider nicht mehr geleistet werden. Das hier angeregte Modell soll aber einen Ausgangspunkt für eine solche Konkretisierung und ein Weiterdenken bieten.

6. FAZIT

Dieser Artikel hat verdeutlicht, dass die Klimakrise als Gegenstand der Friedensethik ein komplexes und vielschichtiges Thema darstellt. Zunächst wurde gezeigt, dass eine Fokussierung auf die Klimakrise als

Konfliktursache für eine friedensethische Auseinandersetzung aufgrund methodischer Hürden in der Forschung schwierig bleibt. Folglich wurde argumentiert, dass der Klima-Konflikt-Nexus für die friedensethische Auseinandersetzung mit der Klimakrise nicht prioritär ist und die Frage nach dem genauen Zusammenhang von Klima, Krieg und Konflikt zwar relevant bleibt, aber für die friedensethische Auseinandersetzung mit dem Thema nicht entscheidend ist. Mit dem Modell des Gerechten Friedens konnte gezeigt werden, dass das Paradigma eine mehr als solide Basis für die Auseinandersetzung mit der Klimakrise und ihren Auswirkungen bietet. Es wurde dargelegt, dass die Klimakrise auch dann eine Friedenskrise ist, wenn sie keine direkten Gewaltfolgen hat. Mit dem Versuch der Integration des Klimaschutzes bzw. der Schöpfungsverantwortung in das Vier-Säulen-Modell des gerechten Friedens nach Schockenhoff wurden erste Denkanstöße für eine umweltethische Konkretisierung des Paradigmas im Sinne eines „sozial-ökologisch gerechten Friedens" formuliert.

Der Beitrag der christlichen Friedensethik zur Debatte über den Klima-Konflikt-Nexus besteht also zusammenfassend darin, das enge Verständnis von „Konflikt" und dem zugrundeliegenden negativen Friedensbegriff in dieser Debatte zu öffnen und zu zeigen, dass der Frieden auch dann von der Klimakrise bedroht ist, wenn diese nicht oder nur schwer empirisch nachweisbar gewaltsam ausgetragene Konflikte erzeugt. Die Perspektive des gerechten Friedens, welcher hier als sozial-ökologisch gerechter Frieden umgedeutet wurde, ermöglicht es zu zeigen, dass der eigentliche bedeutsame Nexus der zwischen Klima und globaler Gerechtigkeit ist. Denn ohne Gerechtigkeit kann es keinen Frieden geben.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Mein Artikel „Sozialökologisch gerechter Frieden - Überlegungen zur Weiterentwicklung des Paradigmas des gerechten Friedens nach Laudato si'" ist von der in der Einleitung dieses Tagungsbandes definierten und beschriebenen Frage nach dem Paradigmenwechsel in der christlichen Sozialethik kaum zu trennen. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht die Beobachtung, dass die Klimakrise nicht nur eine ökologische oder soziale, sondern auch eine friedensethische Herausforderung darstellt und ein umfassendes Umdenken innerhalb der christlichen Friedensethik erfordert. Dieses Umdenken wird als Erweiterung oder Überarbeitung der bisherigen dominanten Paradigmen (z.B. des gerechten Friedens) begriffen und

steht somit beispielhaft für den (notwendigen) Paradigmenwechsel in der christlichen Sozialethik angesichts der Klimakrise. Der Artikel greift dabei hauptsächlich die normative Dimension des Paradigmenwechsels auf. Es geht darum, zu fragen, wie die Christliche Friedensethik im Kontext der Klimakrise und der notwendigen sozial-ökologischen Transformation der Gesellschaft ausgerichtet sein sollte, um den aktuellen Herausforderungen gerecht zu werden und die Frage nach dem Zusammenhang von Klimakrise, Konflikt, Krieg und Frieden angemessen thematisieren zu können. Mit dem Vorschlag eines friedensethischen Paradigmenwechsels hin zu einem Modell des ‚sozialökologisch gerechten Friedens' werden die Klimakrise und die notwendige sozialökologische Transformation der Gesellschaft als konstitutiver Kontext für alle friedensethischen Erwägungen gemacht und wird der Klimaschutz bzw. die Sorge um das gemeinsame Haus zur unabdingbaren Voraussetzung für die zukünftige, nachhaltige und dauerhafte Sicherung des gerechten Friedens dargestellt. Damit reflektiert der Artikel exemplarisch unter anderem den sich abzeichnenden Paradigmenwechsel in der kirchlichen Sozialverkündigung nach Laudato si', bei dem die sozialökologische Frage in den Mittelpunkt der Sozialverkündigung gestellt wird und plädiert für eine Christliche Friedensethik, die ganz in der Linie dieses Paradigmenwechsels steht.

Literatur

Adams, Courtland/Ide, Tobias/Barnett, Jon/Detges, Adrien, *Sampling Bias in Climate–Conflict Research*, in: Nature Climate Change 8 (2018), 200–203.

Beaumont, Paul/Coning, Cedric de, *Coping with Complexity: Toward Epistemological Pluralism in Climate–Conflict Scholarship*, in: International Studies Review 24 (2022).

Beckstein, Martin, *Zu heiß für Demokratie? Eine Neubetrachtung Montesquieus politischer Klimatheorie*, in: Politische Vierteljahresschrift 65 (2024), 1–21.

Bock, Veronika/Frühbauer, Johannes/Küppers, Arnd/Sturm, Cornelius (Hg.), *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Münster 2015.

Buhaug, H./Nordkvelle, J./Bernauer, T./Böhmelt, T./Brzoska, M./Busby, J. W./Ciccone, A./Fjelde, H./Gartzke, E./Gleditsch, N. P./Goldstone, J. A./Hegre, H./Holtermann, H./Koubi, V./Link, J. S. A./Link, P. M./Lujala, P./O'Loughlin, J./Raleigh, C./Scheffran, J./Schilling, J./Smith, T. G./Theisen, O. M./Tol, R.

S. J./Urdal, H./Uexkull, N. von, *One Effect to Rule Them All? A Comment on Climate and Conflict*, in: Climatic Change 127 (2014), 391–397.

Burke, Marshall/Miguel, Edward/Satyanath, Shanker/Dykema, John A./Lobeli, David B., *Warming Increases the Risk of Civil War in Africa*, in: Proceedings of the National Academy of Sciences - PNAS (2009), 20670–20674.

COPERNICUS, *The Annual Climate Summary. Global Climate Highlights*, unter: https://climate.copernicus.eu/global-climate-highlights-2024 (abgerufen am 12.05.2025).

Gleditsch, Nils Petter, *Armed Conflict and The Environment: A Critique of the Literature*, in: Journal of Peace Research 35 (1998), 381–400.

Hagemann, Hildegard, *Was für eine Migrationspolitik braucht die Europäische Union?*, in: Bock, Veronika/Frühbauer, Johannes/Küppers, Arnd/Sturm, Cornelius (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Münster 2015, 131–150.

Hsiang, Solomon M./Burke, Marshall, *Climate, Conflict, and Social Stability: What Does the Evidence Say?*, in: Climatic Change 123 (2014), 39–55.

IPCC, *Climate Change 2022. Impacts, Adapation and Vulnerability (Summary for Policymakers, Technical Summary and Frequently Asked Questions)*, unter: https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/downloads/report/IPCC_AR6_WGII_SummaryVolume.pdf (abgerufen am 12.05.2025).

Johannes Frühbauer, *Friedensethik im 21. Jahrhundert – ein Bericht zur deutschsprachigen Literatur*, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 59 (2018), 225–252.

Lienkamp, Andreas, *Die wachsende Konkurrenz um die Güter der Erde. Ressourcenkonflikte aus schöpfungstheologischer und christlich-ethischer Sicht*, in: Bock, Veronika/Frühbauer, Johannes/Küppers, Arnd/Sturm, Cornelius (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Münster 2015, 227–244.

Miles-Novelo, Andreas/Anderson, Craig A., *Climate Change and Psychology: Effects of Rapid Global Warming on Violence and Aggression*, in: Current Climate Change Reports 5 (2019), 36–46.

Scartozzi, Cesare M., *Reframing Climate-Induced Socio-Environmental Conflicts: A Systematic Review*, in: International Studies Review 23 (2021), 696–725.

Schockenhoff, Eberhard, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg 2018.

Schrage, Marco, *Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss*, Stuttgart, Deutschland 2022.

Theisen, Ole Magnus, *Climate Change and Violence: Insights from Political Science*, in: Current Climate Change Reports 3 (2017), 210–221.

Theisen, Ole Magnus/Gleditsch, Nils Petter/Buhaug, Halvard, *Is Climate Change a Driver of Armed Conflict?*, in: Climatic Change 117 (2013), 613–625.

van Elk, Noreen, *Friedlicher Wohlstand? Über das komplexe Verhältnis von Wohlstand und (gerechtem) Frieden*, in: forschung.praxis.dialog (2024), 39–48.

Veith, Werner, *Nachhaltigkeit*, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik: ein Lehrbuch, Münster 2004, 302–314.

Vogt, Markus, *Friedensethik als Impuls für sozialethische Grundlagenreflexionen*, in: Bock, Veronika/Frühbauer, Johannes/Küppers, Arnd/Sturm, Cornelius (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Münster 2015, 17–30.

Vogt, Markus, *Klimawandel und Umweltkonflikte als Krisenmultiplikatoren*, unter: https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/klimawandel-und-umweltkonflikte-als-krisenmultiplikatoren-von-prof-dr-markus-vogt-lmu-muenchen/ (abgerufen am 12.05.2025).

Kirchliche Dokumente

FdH – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *„Friede diesem Haus". Friedenswort der deutschen Bischöfe*, Bonn 2024.

GF – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Gerechter Friede*, Bonn 2013.

LS – Franziskus, *Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Bonn 2015.

Mensch-Natur-Verhältnisse

Human/Nonhuman as Anchoring Distinction for Environmental Ethics

Gary Slater

1. INTRODUCTION

Jacques Derrida once wrote, "The animal looks at us, and we are naked before it. Thinking perhaps begins there."[1] The present chapter applies this view to the thinking that attends environmental ethics. Its key claim is that the distinction between human and nonhuman anchors the key terms, concepts, and debates that have defined environmental ethics since the field's inception more than half a century ago. This claim is banal as a means of gaining insight into environmental ethics, much less any of the more localized problems and arguments that exist within it. Yet its very banality is in fact useful as a way both to track the shifts that have characterized the field across time and explore points of intersections between environmental ethics and other fields. The chapter takes a particular interest in (a) the rise of "Anthropocene" as a permeating reference point within environmental-ethical discourse, and (b) the relationship between environmental and Christian social ethics. A simple way to describe this chapter, then, is as an effort to use the notion of human/nonhuman as environmental ethics' anchoring distinction to evaluate the impact of the Anthropocene – specifically, the questions of whether/how it has been a "paradigm shift" for the field – and probe potential intersections between environmental and Christian social ethics.

Contrary to Derrida's framing, the thinking here, when it comes to environmental ethics, has little to do with perceptions of human nakedness on the part of nonhumans. However, Derrida's view that thinking "begins" with recognition of a human/nonhuman gap is well taken, as it implies one's capacity to recognize not just the integrity or the moral

[1] Derrida/Wills, *The Animal That Therefore I Am*, 397.

worth of nonhuman life, but also the interpretive agencies that exist beyond the boundaries of our species. In a time like the present, when not just the ecological consequences of industrialized humanity but also the intersections of ecological with an entangled set of postcolonial, social, and political issues have become impossible to ignore, the question, not just of human/nonhuman, but of the nature of distinction itself has become one of urgent ethical importance. Even if the present chapter remains limited in its scope and aims, this wider context bears keeping in mind.

The chapter moves in three steps. First, it unpacks the notion of "anchoring distinction," which, like an anchor, has the key qualities of being submerged and maintaining locational fixity. This section anticipates certain objections to the notion of anchoring distinctions – specifically that it is reductive or banal – and outlines certain applications and virtues – specifically the capacity of anchoring distinctions to chart longitudinal changes within a discourse and integrate a given field with one or more others in a spirit of interdisciplinarity. Second, the chapter explores the notion of human/nonhuman as the perennial anchoring distinction for environmental ethics. This section then interrogates the impact of the Anthropocene, a genuinely transformative event that, it is argued, nevertheless does not represent a paradigm shift. Third, the chapter looks at the intersection between the anchoring distinctions for environmental ethics and that of Christian social ethics, which, it is claimed, is Church and society, arguing, albeit briefly, that the human/nonhuman and Church/society distinctions can be fruitfully brought together.

2. ANCHORING DISTINCTIONS

An anchoring distinction is the most fundamental distinction within a given normative discourse. It is a *sine qua non*, in that, without it, the ideas and claims that are generated and received as the discourse is carried out would make no sense. An idea derived in large part from the writings of American philosopher C.S. Peirce on the logic of relations,[2]

[2] For a specialist treatment of Peirce's logic, see Leila Haaparanta's chapter, Peirce's *Philosophy of Logic*, in the Oxford Handbook of C.S. Peirce, edited by Cornelis De Waal. For the foundational (if criticized) compilation of primary-source texts from Peirce, see the *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

and to a lesser extent the theories of categorization of Eleanor Rosch,[3] the notion of anchoring distinctions was developed within a larger effort to explore links between environmental and migration-oriented ethics.[4] For present purposes, it suffices to explain that to refer to a distinction as "anchoring" connotes two things: that it is below the surface of things and that it locationally fixes that which it anchors. These characteristics can be considered in turn.

Submerged. To unpack the notion that anchoring distinctions are submerged below a given discourse, it is helpful first to clarify exactly how I understand the term "discourse". Three characteristics of discourses are essential. First, discourses refer to real objects in the world. Second, because of their communal character, discourses bear a normative dimension. These points hardly need making regarding ethics, which clearly refers to real-world reference points, and which is clearly a normative discourse. As Elizabeth Bucar and Aaron Stalnaker have defined it, ethics is intellectual reflection on morality, an unimpeachable claim that can nonetheless be amended to add that ethicists are not simply *reflecting* on morality, but *evaluating* morality, and indeed, evaluating the arguments and projects of their peers.[5] As Hille Haker puts it, "Although ethics cannot be reduced to norms and prescriptions, they are still part of practical reason that includes both argumentation and interpretation as its methods"[6]. Third, discourses rest upon implicit assumptions, which is how one gets to the idea that being submerged is a key characteristic of anchoring distinctions. The notion of the implicit is important with respect to both the intelligibility and the normativity of a given discourse.[7] The implicit tends to function within a discourse as a shared framing, even as the specific perspectives within the framing

[3] Rosch, *Principles of Categorization.*

[4] Slater, *Our Common, Bordered Home.* The section devoted explicitly to anchoring distinctions can be found on pages 43-49, from which many of the key points in the present section have been drawn.

[5] Bucar/Stalnaker, *Introduction. The Third Wave of Comparative Religious Ethics*, 1. For additional arguments on the normative dimension of ethics, including those that respond specifically to Bucar and Stalnaker, see: Ranganathan/Woodard-Lehmen's *Scripture, Tradition, and Reason in Christian Ethics: Normative Dimensions.* For further reflections on the normativity of discourses per se, see Norman Fairclough's *Critical Discourse Analysis.*

[6] Haker, *Recognition and Responsibility*, 14.

[7] The idea that discourses rest on implicit foundations has been well covered. For an extended argument as to the link between the implicit and normative discourses, see Robert Brandom's *Making it Explicit.* For an exploration of this link with respect to the study of religion in particular, see Gary Slater's *The Implicit as a Resource for Engaging Normativity in Religious Studies.*

are contested – in fact, it is the very fact that a framing is shared framing that makes differences meaningful within that frame.

When it comes to ethical discourses, it is important that the implicit must include an anchor that takes the form of a distinction. Since the work of ethics is essentially to generate accounts, and since these accounts are presented as lectures, papers, articles, and books, the role played by distinctions in formulating arguments is essential. Distinctions are indispensable to thinking, particularly when it comes to thinking about normative claims, which seek to show how *this* is better than *that*. When it comes to human/nonhuman as anchoring distinction for environmental ethics, the idea is that, whatever arguments are being made explicitly by environmental ethicists, there is an implied claim that something is wrong in some way with the relationship between humans and nonhumans. This, in turn, implies at the deepest level an anchor of human/nonhuman as distinct-but-in-relation.

Locationally fixed. In her classic paper, "Principles of Categorization," Eleanor Rosch describes two "general and basic principles" for the formation of categories: providing maximum information with the least cognitive effort, and structuring information in such a way that the perceived world is not experienced as arbitrary or unpredictable.[8] Rosch's two principles are helpful for understanding how anchoring distinctions represent key categories relative to a given discourse. As with Rosch's principles, a distinction anchors a given discourse by organizing complex information in a way that is not arbitrary or unpredictable.

Ethical discourse is essentially public, encompassing interlocutors from the media, politics, and everyday life. This means that, even though it has certain institutional gatekeepers – university faculties or clergy, for example – the external boundaries of an ethical discourse are essentially vague or fuzzy. Since its boundaries are undefined, it is impossible therefore to say precisely where the "center" of a given ethical discourse may be. Nevertheless, it is possible to see how some distinctions can be relatively central to a given discourse, a bit like how Rosch's categorization research explored how a sofa is more central to the category of "furniture" than a lamp. With respect to environmental ethics, the distinction between climate adaptation versus mitigation, for example, is more central to the discourse than, say, the distinction between forced and voluntary migration. For migration ethics, the reverse would be true. An anchoring distinction can be understood as the *most* central distinction imaginable, sitting below other distinctions in a

[8] Rosch, *Principles of Categorization*, 28.

way that keeps them in place and lends them intelligibility and meaning.

It is important to be clear that an anchoring distinction, in spite of taking the form of a single contrast pair, is not meant to be understood as a dualism, nor is it a metaphysical dichotomy.[9] Anchoring distinctions are not supposed to reduce a whole set of arguments or literatures to two terms, much less pit those terms against each other as antagonists. Anchoring distinctions are analytical rather than ontological, a distinction put nicely by Walter Mignolo in his notion of "thinking from dichotomous concepts rather than ordering the world in dichotomies."[10] Nor does a given anchoring distinction need to be understood as eternal or unchangeable; there is nothing to prevent the testing out of various possible candidates for the anchoring distinction of a given field.[11] Even if the idea implies that there can only be one anchoring distinction for a given field at a given time – and admittedly, it is difficult to imagine, on a practical level, how a given anchoring distinction can be altered or substituted for that field once it has taken hold – there is nothing to prevent considerations of multiple possibilities or engage in lively debates about the subject. One cannot pin down in some specific time or place when one term becomes the other in an anchoring distinction. Moreover, the fact that anchoring distinctions are not fixed onto the ethically vital questions of *how* the anchoring distinction in question was first drawn, how it continues to be redrawn, and who gets to draw the distinction at all.

There are at least two potential complaints about anchoring distinctions that bear anticipating and forestalling. A first complaint is that it is simply banal. For instance, one could say that present/past relation is the anchoring distinction of the discipline of history, but that reveals nothing about history as a discipline, really, much less any specific time

[9] For more on the difference between distinction and dualism, see Brandom, *Making It Explicit*, 615; for more on the difference between distinction and metaphysical dichotomy, see Hillary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Distinction and Other Essays*, 11.

[10] Mignolo, *Local Histories/Global Designs*, 85.

[11] In terms of Peircean logic, the assertion of a given anchoring distinction is basically an abductive claim, that is, it is hypothetical, and it remains hypothetically possible at any given point that some set of empirical conditions might force a reconsideration as to how well it really works to say that X is the anchoring distinction for Y discourse.

period or text or argument. A second complaint is that a given anchoring distinction is not descriptively accurate, or perhaps not comprehensive enough with respect to its discourse.[12]

These concerns can be addressed by calling attention to at least three virtues that come with the idea of anchoring distinctions. First is its help in assessing key claims and concepts. For example, take the concept of sustainability, which is a vital part of environmental ethics.[13] One might ask, say, whether it is sustainable for NATO to supply weapons to Ukraine indefinitely, and that would be denotationally consistent with the word "sustainable". Yet that is not itself an environmental-ethical issue, since it is not relevant to the human/nonhuman anchoring distinction. Obvious as this particular example may be, it nevertheless helps show that the anchoring distinction clarifies how even key concepts within the field do and do not bear on the major commitments of the discourse. Second, anchoring distinctions are helpful for tracing trajectories longitudinally. On the basis of the persistence of the distinction, one can trace changes and assess them relative to the consistency of the pair within the distinction. Changes become clearer in contrast to that. As is demonstrated in the next section of this chapter, it is possible to see, for example, what it means to talk about Anthropocene as part of the history of environmental ethics. Third, the notion is helpful for the task of integrating multiple discourses via their respective anchoring distinctions. Because it is simpler to think about one distinction in regard to another, thinking about the relation of multiple anchoring distinctions facilitates thinking about the relation of the respective discourses more broadly.

When it comes to integrating discourses via anchoring distinctions, focusing on distinctions *within* respective discourses is a way to avoid an excessive focus on distinctions *between* those discourses. To be clear, this is not about choosing one distinction over another as a preference for a given discourse, just as a given anchoring distinction is not about

[12] For example, there have been vital works of scholarship that prefer the framing of human/*more-than*-human to the human/*non*human distinction asserted here. The source of the "more-than" framing is widely considered to be David Abram's book, *The Spell of the Sensuous*, from 1996. For a more recent example, see Nurit Bird-David's 2017 book, *Relatives*. The normative bases of the "more than" framing are compelling; these include humility on the part of humans, as well as the conviction of intrinsic value in nonhuman nature. For present purposes, however, the logically simpler x/not-x framing is preferred, as it is the boundary itself that is the focus, as opposed to the relative quantities, much less qualities, across the respective sides of the human/nonhuman boundary.

[13] See, for example, Jenkins, *The Future of Ethics*.

choosing one side or the other within a distinction. Rather, it is about attending to the consequences of different particular balances between connection and distinction. In logic, as in life, distinctions and connections *per se* are ubiquitous to the point of meaninglessness. Identity and difference are ever linked: to emphasize identity in one way is to imply difference in another way, and vice versa. For example, when exploring how environmental ethics relates to that of migration – whose anchoring distinction can be asserted as stranger/neighbor – clarifying each discourse's most important distinction, considered *within* each respective discourse, thus serves the integration of both discourses *together*. The basis for this claim is that, so long as one can be reasonably confident that they have found the distinction that anchors a given discourse, then that distinction, in a way, represents – that is, can be made to stand in for – that discourse. If one can do the same thing for a second, separate discourse, then integrating the discourses becomes, at least in part, a function of integrating the distinctions. This, in turn, generates certain specific ways of probing encounters within concrete spaces. And that becomes quite interesting, because once one starts to explore how the anchoring distinctions for migration ethics and ecological ethics intersect, relationships emerge that cut across domains in rich and challenging ways.[14]

3. ENVIRONMENTAL ETHICS AND THE ANTHROPOCENE

This section of the chapter is dedicated to exploring the claim that human/nonhuman is indeed the anchoring distinction for environmental ethics, with special consideration given to what this means for the Anthropocene as a potential paradigm shift for the field.

To put it in very basic terms, one is never going to do environmental ethics without humans, but environmental ethics is never only about humans. For a rather elementary example, imagine a species of bear whose habit lies very near to a national park. Because of the tendency of adult male bears to kill the offspring of other males, the females have learned to bring their cubs into the park, where dangerous adult males are less likely to tread out of fear of humans and their weapons. This

[14] See, for example, excluding migrants in the name of protecting the earth, which has become an increasingly prominent "green nationalism" among Europe's far-right parties. See: Ruser/Machin's *Nationalising the climate*. For a North American counterpart, see Hultgren's *Border Walls Gone Green*.

leads to a pattern by which adult female bears and their cubs encounter the visitors to the national park, which is exactly the scenario in the human encounter with this species of bear that is most dangerous. Were it a question of studying the tendency of adult males to kill others' offspring, that would be an environmental science question – biology, specifically – but not an ethical question. Conversely, if such behaviors were practiced by humans, that would be an ethical question, but not an environmental-ethical one. It is precisely the interaction between human and nonhuman in this case that makes the question of how to address the risk of bear-related violence a question of environmental ethics.

The claim that human/nonhuman is the anchoring distinction of environmental ethics is borne out in the history of the discipline, evident in many of its foundational texts, concepts, and debates. In such cases as Rachel Carson's seminal study on the effects of pesticides in *Silent Spring* or Lynn White's influential claim that the anthropocentrism of Christianity represents the "roots" of ecological crisis, the key claims are only intelligible against a backdrop of human/nonhuman relationality. The well-covered distinction within environmental ethics between conservationism and preservationism likewise depends on the extent to which humans are understood to interact with nonhuman environments. Robin Attfield has claimed that the "four main theories of environmental ethics" are anthropocentrism, sentientism, biocentrism, and ecocentrism, and that the field of environmental ethics "was launched by philosophers who wanted to distance themselves from the first of these stances."[15] Markus Vogt has also asserted the debate over anthropocentrism as interminable within environmental ethics.[16]

Has the advent of the Anthropocene changed the fundamental human/nonhuman anchoring for the field? It has certainly been a rupture of sorts. The Anthropocene has been transformative for many fields, including those in the humanities.[17] For his part, Ivo Frankenreiter has linked the Anthropocene with environmental ethics, in particular, as an "ethics of transformation."[18] And this is not even to engage in what is exactly entailed by the idea itself with respect to the earth, the implications of which extend beyond the remit of any particular group

[15] Attfield, *Applied Ethics*, 122.

[16] Vogt, *Christliche Umweltethik*, 52-54.

[17] See: Chakrabarty, *The Climate of History*. See also: Bonneuil/Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*.

[18] Frankenreiter, *A Process Ontological Approach to Creation and to the Ethics of Transformation*.

of scholars. As for environmental ethics specifically, however, the Anthropocene has not dislodged human/nonhuman from its position as the field's anchoring distinction. Without ignoring the key emerging debates that cut into and across the categories of "human" and "nonhuman," it is possible to argue that the advent and apotheosis of the Anthropocene in fact makes the human/nonhuman distinction more prominent, just as it makes environmental ethics more urgent.

The human/nonhuman distinction continues to anchor the field in implicit as well as explicit ways. For example, the human/nonhuman distinction continues to be present in the context of the Anthropocene explicitly in the planetary boundaries framework developed by Johan Rockström, Will Steffen, and their colleagues, who explicitly refer to a safe operating space "for humanity" as decisive for determining the nine boundaries that comprise this approach.[19] The human/nonhuman distinction also continues to be present implicitly, such as when the term "Anthropocene" is challenged on the grounds that the unified humanity implied by that term is insufficiently precise as a designation of responsibility for environmental degradation.[20] This is also the case with respect to critiques of ecological commitments as neglecting questions of social justice, particularly those related to the legacy of colonialism, which depend, logically, on the notion of an intelligible humanity as a coherent object of critique.[21]

Of particular significance as an example of the implicit presence of human/nonhuman in Anthropocene-era environmental ethics are the "new materialists," a diffuse coterie of thinkers who nonetheless share a common impulse to problematize, confound, or even dissolve the human/nonhuman boundary. This impulse stems from both social and ecological motivations. Socially, for example, Whitney Bauman has pointed out that "the drawing of the human/nonhuman boundary is the site at which many women and people of color become animal."[22] Ecologically, Donna Haraway has adopted a stance of scrambling and mixing categories on the basis of a commonly earth-bound or chthonic character. Referring to the etymology of "trouble" in terms of stirring

[19] Rockström et al., *Planetary Boundaries*.

[20] See, for example, the alternatives of "Capitalocene" (Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*) or "Chthulucene" (Haraway, *Staying With the Trouble*), as well as the "patchy" Anthropocene of Anna Tsing and her colleagues (Tsing/Mathews/Bubandt, Nils, *Patchy Anthropocene*).

[21] See: Whyte, *Is It Colonial Déjà Vu?*

[22] Bauman, *Planetary Economies*, 155.

up, making cloudy, and intermingling, she suggests a relationality of "oddkin" across species distinctions.[23]

The new materialist critique of the human/nonhuman distinction is understandable. Not only have excessively conceived binaries been the source of so many ills, especially modern ills – all the way down to basic modern logics, which are often heavily propositional and binaristic – but binaries are not even true in an ontological sense. Even so, from the standpoint of environmental ethics in the Anthropocene, it is not ultimately advisable – nor, arguably, even possible – to seek to abandon the human/nonhuman distinction.[24] This does not mean that one should try to define unequivocally what and where the human/nonhuman boundary precisely is. As Brian Massumi sagely advises, "Do not presume that you have access to a criterion for categorically separating the human from the animal."[25] Nevertheless, that a boundary does exist remains crucial to the task of environmental ethics in the Anthropocene. To paraphrase a title from Haraway, then, an appropriate stance is to stay with the distinction as well as the trouble.

To assert the persistence of the human/nonhuman distinction as anchoring for environmental ethics is not to say that the Anthropocene has not affected the field. At least three impacts can be identified. First, the coherence of both "human" and "nonhuman" as categories has been destabilized on both sides of the human/nonhuman distinction, which confounds, in turn, the distinction itself without necessarily reducing its relevance. As Clive Hamilton has argued, the Anthropocene both undermines and reaffirms dualism.[26] Second, there is at least the possibility that, in the fluidity of the destabilization just mentioned, human/nonhuman comes to appear less like a fixed, permanent distinction and more like one that exists within a larger interrogation of categorization and distinction. The extent to which this is happening is an open question, but points from Dipesh Chakrabarty about the distinction between "lumpers" (those who seek to unify disparate points of evidence into common categories) and "splitters" (those who seek the reverse) indicates some development on this front.[27] Third, with the consequences of environmental degradation so obvious and mounting, environmental ethics in the Anthropocene simply becomes more urgent

[23] Haraway, *Staying With the Trouble*, 1 and 4.
[24] For a more extensive examination of some of the problems of the new materialism, see: Lettow, *Turning the turn*.
[25] Massumi, *What Animals Can Teach Us About Politics*, 91.
[26] Hamilton, *Defiant Earth*, 99.
[27] Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, 18.

as well as more analytically challenging.[28] Such notions as Timothy Morton's "hyperobjects," Stephen Gardiner's "moral storms," or Mike Hogue's "wicked problems" attest to this.[29] In light of these developments, the continuity of the human/nonhuman distinction as anchoring within environmental ethics is helpful for the self-understandings of the field.

To conclude this section of the chapter, even if, on the terms by which human/nonhuman has been framed as environmental ethics' anchoring distinction, the Anthropocene is not seen to represent a paradigm shift for the field, this is also not very meaningful. More interesting, rather, is the question of how the continuity of that anchoring distinction places the changes carried along by the notion of the Anthropocene into clarifying relief. Also interesting is how environmental ethics can partner with other disciplines toward common moral and analytical challenges, an imperative for which the integrative function of anchoring distinctions is potentially helpful. The final section of the chapter explores this idea with respect to potential intersections of environmental ethics and Christian social ethics.

4. THINKING WITH CHRISTIAN SOCIAL ETHICS

To quote the Society of Christian Social Ethics, the discipline is "an interdisciplinary 'bridging subject' between church and society or social, human and environmental sciences," one that "proves to be indispensable for a responsible contemporary society and necessary learning processes within the Church itself."[30] This suggests that church/society is the anchoring distinction for Christian social ethics. It is important to

[28] See: Rasmussen, *Earth-honoring Faith*.

[29] See, respectively: Morton, *Hyperobjects*; Gardiner, *A Perfect Moral Storm*; Hogue, *American Immanence*.

[30] Society of Christian Social Ethics (AG Christliche Sozialethik), *The importance of Christian Social Ethics*, 3. It bears noting that a scholar of Christian social ethics may not see the Church – any church – as an essential referent for their work. To that extent, one can imagine other candidates as anchoring for the field. Still, even if the above statement from the AG Christliche Sozialethik is not taken as representative of Christian social ethics as a whole, it is important to note that, whatever "Church" may mean as an institution, the theological subdiscipline of ecclesiology is an essential referent for capturing the idea that Christianity is a tradition whose participants are both more than the specific CSE community and less than society as a whole. Therefore, to mediate that community and society as a whole is what can be understood, in a loose sense, by the claim that "church/society" is the anchoring distinction for the field.

be clear that there is a reciprocity of sorts between church and society that Christian social ethics navigates. In one direction, a church serves as a moral guiding force that makes prescriptions in response to social ills. Conversely, social conditions can occasion reflection on the part of a church for how it might reflect on its own history or adjust its positions as needed. Although these processes are often difficult, in any case, the idea of reciprocity or at least mutuality on the part of church and society is valuable and important.

What does it mean to integrate these distinctions, and is such an effort even worthwhile? In a sense, exploring the relationship of environmental and Christian social ethics is one of exploring how human/nonhuman and church/society intersect. In spite of the fact that, for example, the Catholic Church has pronounced itself to be an expert in humanity, the idea of integrating church/society and human/nonhuman anchoring distinctions is not meant to be unidirectional, nor is it meant to be transformative. The process of thinking about environmental and Christian social ethics together is subtler and more piecemeal than that.[31]

What can be said is that there is at least the possibility of a promising and mutually beneficial encounter here between the two disciplines. On one side, the human/nonhuman distinction can help disclose both Christianity's long history of anthropocentric practices and its capacity for reform; on the other, the church/society distinction can activate cultural resources that inspire environmentally supportive practices and even, via the God/creation distinction that anchors Christian thought itself, promote salutary and humbling reflections on transcendence.

On the part of human/nonhuman, in other words, there is an opportunity for the church to reconsider mistaken practices and reimagine its own vocabularies in ecological terms.[32] On the part of church/society, there is a possibility of inspiring environmentally salutary cultural practices that emerge from but do not limit themselves to religious sources. As Sigurd Bergmann puts it, "Religions offer substantial cultural skills."[33] With ethically promising implications, Bergmann notes

[31] For an examination of the theological dimension of the Anthropocene—albeit without consideration of the question of paradigm shifts, explicitly—see: Henriksen, *Theological Anthropology in the Anthropocene.*

[32] See: Scheid, *The Cosmic Common Good.* See also: Malcom, *Reading the Signs of the Times.*

[33] Bergmann, *Developments in Religion and Ecology*, 14.

how, at least for some, "theology stands for a pluralist, pragmatist commitment to work with the cultural inheritances that inform how particular communities of discourse interpret the world around them."[34] There is also the key point that the "church" side of the church/society distinction has its *own* anchoring distinction, in the sense that Christian thought has perennially been anchored by the distinction of God/creation.

From this fundamental distinction, Christian positions on other distinctions follow. As Richard B. Miller puts it, "Individuals who trespass the boundary separating finite from infinite being, extending themselves beyond human limitations, are judged as guilty of the most fundamental wrongdoing, the sin of pride. [...] Ignoring one set of boundaries leads prideful humanity to ignore other limits as well; a wrongly ordered moral psychology is illusory and dangerous."[35] This suggests something valuable when a line of inquiry is initiated that begins with God/creation and extends through church/society into human/nonhuman, since God is categorically different than any other referent for a distinction, with something radical about the nature of distinction itself. In particular, linking distinctions in this way introduces an element of transcendence that, in addition to the moral virtue of humility, also introduces a valuable analytical element of possibility and openness. Christian reflections on this topic in view of tradition – Nicholas of Cusa, for example – represent a valuable potential area of relevance for Christian social-ethical collaborations with environmental ethics.[36]

5. CONCLUSION

In many respects this chapter has been quite limited in scope, both with respect to the specific question of paradigm shifts and with respect to the moment itself, which may seem to call for radical rethinking. As William Connolly put it in his book *Facing the Planetary*, quoting Foucault, "There are times in life when the question of knowing if one can think differently than one thinks, and perceive differently than one sees, is

[34] Bergmann, *Developments in Religion and Ecology*, 14.

[35] Miller, *Christian Attitudes toward Boundaries*, 15.

[36] See, for example, the work of Catherine Keller, particularly *Cloud of the Impossible* (on the nature of distinctions, influenced meaningfully by Nicholas of Cusa) and *Political Theology of the Earth* (on political-theological-ecological imbrications).

absolutely necessary if one is to go on looking and reflecting at all."[37] It may seem, therefore, that insisting on the persistence of a human/nonhuman distinction in environmental ethics is stubbornly refusing to consider different ways of thinking. Be that as it may, a real contribution is possible here in terms of tracking changes, integrating discourses, or perhaps just keeping a genuine and valuable focus on distinctions in the nature of this sort of work. In its simplest terms, there are valuable further inquiries that can build on this work.

Impetus for a Paradigm Shift?

On the question of the notion of a "paradigm shift" in environmental ethics, the short answer, from the perspective of my chapter on anchoring distinctions, is simple: there has been no paradigm shift. It is the longer answer, however, that bears unpacking. First, it must be admitted that it is intrinsic to the notion of an anchoring distinction that, so long as a given anchoring distinction adequately characterizes a discourse, a paradigm shift is categorically impossible. Indeed, as a sine qua non relative to which the arguments, key terms, and commitments of environmental ethics make sense, the human/nonhuman environmental-ethical anchoring distinction is itself a sort of paradigm for that discourse. More interesting than asking whether there has been a paradigm shift, then, is exploring the Anthropocene-induced shifts within environmental ethics that are called into clarifying relief by the underlying continuity of the human/nonhuman anchoring distinction. Rather than risking the charge of epistemic incommensurability that might reasonably be leveled at the primary exemplars of the paradigm shift notion, the anchoring distinction approach renders such Anthropocene-era shifts within the field intelligible: such shifts include the destabilization of both "human" and "nonhuman" as analytical categories, the enlistment of the human/nonhuman distinction within the broader task of navigating distinctions and connections amidst transformation, and the coupling of moral and analytical urgency.

Bibliography

Abram, David, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York 1996.

Attfield, Robin, *Applied Ethics. An Introduction*, Cambridge 2023.

[37] Connolly, *Facing the Planetary*, 63; for the original, see: Foucault, *History of Sexuality* (Vol. 2), 9.

Bauman, Whitney, *Planetary Economies*, in: Rieger, Joerg/Rowe, Terra Schwerin (ed.), Liberating People, Planet, and Religion, Intersections of Ecology, Economics, and Christianity, Lanham, MD, 2024, 155-172.

Bergmann, Sigurd, *Developments in Religion and Ecology*, in: Jenkins, Willis/Tucker, Mary Evelyn/Grim, John (ed.), Routledge Handbook of Religion and Ecology, London 2017, 13-21.

Bird-David, Nurit, *Us, Relatives: Scaling and Plural Life in a Forager World*, Berkeley, CA, 2017.

Bonneuil, Christophe/Fressoz, Jean-Baptiste (ed.), *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, London 2016.

Brandom, Robert, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive Commitment*, Cambridge, MA, 1994.

Bucar, Elizabeth/Stalnaker, Aaron, *Introduction. The Third Wave of Comparative Religious Ethics*, in: Bucar, Elizabeth/Stalnaker, Aaron (ed.), Religious Ethics in a Time of Globalism, Shaping a Third Wave of Comparative Analysis, New York 2012.

Carson, Rachel, *Silent Spring*, New York 1962.

Chakrabarty, Dipesh, *The Climate of History. Four Theses*, in: Critical Inquiry 35-2 (2009), 197–222.

Chakrabarty, Dipesh, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, IL, 2021.

Clayton, Philip, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*. Oxford 2004.

Connolly, William E., *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham 2017.

Derrida, Jacques/Wills, David, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, in: Critical Inquiry 28-2 (2002), 369-418.

Fairclough, Norman, *Critical discourse analysis. The critical study of language*, London 2013.

Frankenreiter, Ivo, *A Process Ontological Approach to Creation and to the Ethics of Transformation*, in: Eckolt, Margit (ed.), Creation – Transformation – Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology, Münster 2022, 95-107.

Foucault, Michel, *A History of Sexuality*. Vol. 2: The Use of Pleasure, Hurley, Robert (trans.), New York 1985.

Gardiner, Stephen M., *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford 2011.

Haaparanta, Leila, *Peirce's Philosophy of Logic*, in: De Waal, Cornelis (ed.), Oxford Handbook of C.S. Peirce, Oxford 2024, 193-207.

Haker, Hille, *Recognition and Responsibility*, in: Religions 12-467 (2021), 1-18.

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

Haraway, Donna J., *Staying With the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, NC, 2016.

Henriksen, Jan-Olav, *Theological Anthropology in the Anthropocene. Reconsidering Human Agency and its Limits*, London 2023.

Hogue, Michael S., *American Immanence. Democracy for an Uncertain World*, New York 2018.

Hultgren, John, *Border Walls Gone Green. Nature and Anti-Immigrant Politics in America*. Minneapolis, MN, 2015.

Jenkins, Willis, *Ethics After Humanity*, in: Journal of Religious Ethics 51-4 (2023), 611-638.

Jenkins, Willis, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*. Washington, D.C., 2013.

Keller, Catherine, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015.

Keller, Catherine, *A Political Theology of the Earth*, New York 2018.

Lettow, Susanne, *Turning the turn. New materialism, historical materialism and critical theory*, in: Thesis Eleven 140-1 (2017), 106-121.

Malcom, Hannah, *Reading the Signs of the Times. Nature-Culture Dualism and Human Feeling in the Anthropocene*, in: Hastings, Thomas John/Saether, Knut-Willy (ed.), Views of Dualism in Nature, Rethinking Philosophical, Theological, and Religious Assumptions in the Anthropocene, London 2023, 147-172.

Massumi, Brian, *What Animals Can Teach Us About Politics*, Durham 2014.

Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, NJ, 2012.

Miller, Richard B., *Christian Attitudes toward Boundaries. Metaphysical and Geographical*, in: Miller, David/Hasmi, Sohail H. (ed.), Boundaries and Justice. Diverse Ethical Perspectives, Princeton 2001, 15-37.

Moore, Jason W. (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA, 2016.

Morton, Timothy, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, MN, 2013.

Peirce, Charles S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1–6, in: Hartshorne, Charles/Weiss, Paul (ed.), Cambridge, MA, 1931-35.

Putnam, Hillary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, MA, 2002.

Ranganthan, Bharat/Woodard-Lehman, Derek (ed.), *Scripture, Tradition, and Reason in Christian Ethics. Normative Dimensions*, Cham, Switzerland 2019.

Rasmussen, Larry, *Earth-honoring Faith. Religious Ethics in a New Key*, Oxford 2012.

Rockström, J./Steffen, W./Noone, K./Persson, Å./Chapin III, F. S./Lambin, E./Lenton, T. M./Scheffer, M./Folke, C./Schellnhuber, H./Nykvist, B./De Wit, C. A./Hughes, T./Van der Leeuw, S./Rodhe, H./Sörlin, S./Snyder, P. K./Costanza, R./Svedin, U./Falkenmark, M./Karlberg, L./Corell, R. W./Fabry, V. J./Hansen, J./Walker, B./Liverman, D./Richardson, K./Crutzen, P./Foley, J., *Planetary boundaries. Exploring the safe operating space for humanity*, in: Ecology and Society 14-2 (2009), 32.

Rosch, Eleanor, *Principles of Categorization*, in: Rosch, Eleanor/Lloyd, Barbara (ed), Cognition and categorization, Hillsdale, NJ, 1978, 27-48.

Ruser, Amanda/Machin, Alexander, *Nationalising the climate. Is the European far-right turning green?* In: Green European Journal (2019), at: https://www.greeneuropeanjournal.eu/nationalising-the-climate-is-the-european-far-right-turning-green/ (accessed on 11.02.2023).

Scheid, Daniel, *The Cosmic Common Good*, Oxford 2015.

Slater, Gary, *Our Common, Bordered Home. Laudato si' and the Promise of an Integrated Migration-Ecological Ethics*, Leiden 2024.

Slater, Gary, *The Implicit as a Resource for Engaging Normativity in Religious Studies*, in: Religions 8-11 (2017), 1-15.

Society of Christian Ethics (AG Christliche Sozialethik), The *Importance of Christian Social Ethics for Society, University, Theology and Church. A Position Paper of the Society of Christian Social Ethics*, in: General Assembly of the Association of Christian Social Ethics (Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik), 2018, at: https://www.christliche-sozialethik.de/wp-content/uploads/2021/02/Positionspapier_englisch.pdf (accessed on 27.05.2025).

Tsing, Anna Lowenhaupt/Mathews, Andrew S./Bubandt, Nils, *Patchy Anthropocene. Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. An Introduction to Supplement 20*, in: Current Anthropology 60-S20 (2019), 186-197.

Vogt, Markus, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2021.

White, Lynn, *The historical roots of our ecologic crisis*, in: Science 155-3767 (1967), 1203-1207.

Whyte, Kyle P., *Is It Colonial Déjà Vu? Indigenous Peoples and Climate Justice*, in: Adamson, Joni/Davis, Michael (ed.), Humanities for the Environment, New York 2018, 88–105.

Natur als unsere Dienstleisterin? Eine Diskussion des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen

Larissa Knauf

1. EINLEITUNG

„*Natur* ...

Anthropozän. Kapitalozän. Chthuluzän.

Diese drei Begriffe bilden Vorschläge dazu, wie die gegenwärtige erdzeitgeschichtliche Epoche, in der das bekannte Erdklima und die Artenvielfalt des Holozäns abgelöst werden, genannt werden soll. Die verschiedenen Begriffe drücken Einigkeit darüber aus, dass massive ökologische Verschiebungen[1] geschehen, die das Leben auf der Erde tiefgreifend umgestalten. Gleichzeitig beherbergen sie eine bestehende Uneinigkeit über die Wurzel dieser irreversiblen Verschiebungen innerhalb dessen, was *wir* gemeinhin unter *Natur* verstehen. Sind spezifisch entstandene historische Situationen, bestimmte Gesellschaftssysteme oder ist der Wesenskern des Menschen diese Wurzel? Letzteres suggerieren Befürworter:innen der Bezeichnung „Anthropozän".

... *als unsere* ...

Wenn ökologische Verschiebungen dem Wesenskern *des Menschen* zugeschrieben werden, ohne gesellschaftliche und historische Kontexte zu berücksichtigen, ergibt sich in zugespitzter Form folgendes Bild:

[1] Innerhalb dieses Beitrags bezeichnet der Begriff *ökologische Verschiebungen* die Konsequenzen anthropogener Eingriffe in ökologische Systeme, deren globalen Reichweiten, Ausmaße und Dynamiken bislang unbekannt sind und die gegenwärtige wie zukünftige Lebensverhältnisse maßgeblich prägen. Beispiele hierfür sind die gegenwärtigen Prozesse des Klimawandels und des Artensterbens.

Der Mensch, aktuell 8,2 Milliarden Entitäten (Seins-Einheiten), beschreibt sich als Homo Sapiens. Er datiert sein Entstehen auf ungefähr 300.000 Jahre vor heute.[2] Dieser Mensch verursachte innerhalb der letzten knapp 200 Jahre einen signifikanten Anstieg der globalen Oberflächentemperatur.[3] Im Jahr 2024 überschritt diese nach Angaben des Copernicus Climate Change Service erstmals „so gut wie sicher"[4] den Schwellenwert von 1,5°C im Jahresmittel (Stand: Oktober 2024). Der Mensch überschritt sein anteiliges Emissionsbudget zur Einhaltung des in Paris beschlossenen 1,5°C-Ziels im sogenannten globalen Norden bereits im Jahr 1986, im sogenannten globalen Süden hat er im Jahr 2024 weniger als die Hälfte dieses Budgets emittiert.[5] Der Mensch diskutiert, ob derzeitige Raten von aussterbenden Arten, die auf menschliches Handeln zurückgeführt werden können, ein sechstes Massenaussterben der Erdzeitgeschichte eingeläutet haben.[6] Der Mensch konzipierte die moderne Wissenschaft, auf der „der Menschen Herrschaft aber über alle Dinge beruht [...]. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam besiegen."[7]

Dieses Bild offenbart die Grenzen der Vereinheitlichung von Menschen und verweist auf die Relevanz der Berücksichtigung spezifisch entstandener historischer Situationen und bestimmter Gesellschaftssysteme.

... Dienstleisterin?"

Das Begreifen von *Natur* als frei entnehmbare Ressourcen sowie Orte der Abfall- und Emissionsabgaben stößt an seine Grenzen.[8] Jason Moore benennt die Grenze als das „End of Cheap Nature"[9] für die kapitalistische Ökonomie. Ein Lösungsvorschlag der neoklassischen Umweltökonomie ist: Nichtmenschliche Entitäten[10] sollen nicht mehr als

2 Richter u. a., *The age of the hominin fossils*, 293–296.
3 NASA, *Evidence*; IPCC, *Technical Summary*, 44.
4 ECMWF, *Copernicus*.
5 Fanning/Hickel, *Compensation*, 1078f.
6 Bouchet, *The sixth mass extinction*.
7 Bacon, *Das neue Organon*, 136.
8 Steffen u. a., *Planetary boundaries*.
9 Moore, *Capitalism in the web of life*, 291–300.
10 In diesem Beitrag wird bevorzugt der Begriff *nichtmenschliche Entitäten* verwendet. Dies geschieht in Abgrenzung zum Begriff *Natur*, der den zahlreichen, differenten Entitäten und ihren dynamischen Kontexten durch seine Vereinheitlichung und Singularisierung nicht gerecht wird. Zudem ist der Begriff *Natur* eng verknüpft mit einer dualistischen Gegenüberstellung von Mensch und Natur. *Nichtmenschliche Entitäten* hinge-

kostenlose – oder billige – Ressourcen leichtfertig aus ihren Kontexten entfernt werden können, sondern erhalten monetären Wert. Zu diesem Zweck werden sie im Rahmen der Umweltökonomie nun als Dienstleistungen konzipiert, die von Ökosystemen erbracht werden. Denn: „Capital values only what it can count."[11]

Dieser Beitragstext greift die in der Einleitung angedeuteten Fragen nach den Verhältnissen von menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten, epistemischen und umweltethischen Weltzugängen sowie kapitalistischen Ökonomien auf. Anhand einer Diskussion des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen werden Argumentationen von Befürworter:innen der Begriffe Anthropozän, Kapitalozän und Chthuluzän aufgezeigt. Ziel des Beitrags ist nicht eine vollständige Systematisierung von Argumentationslinien, sondern das Sichtbarmachen verschiedener, möglicher Denkrichtungen und umweltethischer Ausgangspositionen, um Verhältnissen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Entitäten zu begegnen.

2. KONZEPT DER ZAHLUNGEN FÜR ÖKOSYSTEMDIENSTLEISTUNGEN (PES)

Das Konzept der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen (Payments for Ecosystem Services [PES]) zählt zu den marktorientierten Naturschutzinstrumenten der neoklassischen Umweltökonomie. Diese Instrumente erfahren einhergehend mit der Liberalisierung von Märkten seit den 1970er Jahren eine wachsende Beliebtheit.[12] Ziel dieser Liberalisierung ist, Natur- und Klimaschutz[13] weniger durch ordnungsrechtliche Vorgaben und stattdessen vermehrt gemäß neoklassisch-ökonomischer Prinzipien zu steuern. In diesem Rahmen wird naturwissenschaftliche Forschung von neoklassisch-ökonomischer Seite aufgegriffen und in entsprechende Konzepte übersetzt.

gen soll auf Unterschiede zwischen Entitäten verweisen, ohne diese in trennende Kategorien einzuordnen. Diese Unterschiede sind zudem nicht zwingend statisch und abhängig von jeweiligen Erkenntniszugängen. Die Wahl dieses Begriffs ist dabei nicht als abschließend zu verstehen.

11 Moore, *Capitalism in the web of life*, 112.

12 Nicolaus, *Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen*, 15.

13 Die Begriffe Natur- und Klimaschutz werden innerhalb dieses Beitrags synonym verwendet. Im allgemeinen folgen sie der Definition: „Während Naturschutz die Natur vor dem Menschen bewahren will, will Umweltschutz die natürliche Umwelt für den Menschen bewahren" Hupke, *Naturschutz*, 31.

Ein führendes Beispiel dafür sind wachsende freiwillige Märkte für CO_2-Zertifikate. Die Möglichkeit zur Etablierung von CO_2-Märkten wurde im Kyotoprotokoll im Jahr 1997 grundgelegt.[14] Das bedeutet, dass der Ausstoß anthropogener Treibhausgase mittels gegenläufiger Prozesse ausgeglichen werden kann, die nichtmenschliche Entitäten erbringen – etwa Wäldern, die Kohlenstoff binden. Diese völkerrechtliche Vereinbarung hat allerdings, wie auch folgende Schlüsselabkommen, etwa das im Jahr 2015 beschlossene Pariser Klimaschutzabkommen, keine Trendwende in der Höhe globaler jährlicher Treibhausgasemissionen verursacht.[15]

Das PES-Konzept knüpft an die Konzeption des CO_2-Handels an[16] und die Anzahl implementierter PES-Projekte wächst.[17] Nichtmenschliche Entitäten werden in diesem Zusammenhang mit monetären Werten belegt, um ihre konventionelle kapitalistische Umwandlung – das heißt, Extraktion, Verarbeitung und Kapitalmehrwertschaffung – durch Menschen zu minimieren oder zu verhindern. Ökosystemdienstleistungen sind nach dem dafür einschlägigen „Millennium Ecosystem Assessment" „the benefits people obtain from ecosystems"[18]. Trotz variierender konkreter Definitionen bleibt der Zweck von Ökosystemdienstleistungen jeweils gleich: Das menschliche Wohlergehen.[19] Die Services, die dieses Wohlergehen sicherstellen, werden gemäß Common International Classification of Ecosystem Services (CICES) in bereitstellende, regulierende und erhaltende sowie kulturelle Ökosystemdienstleistungen kategorisiert.[20] Dazu zählen beispielsweise die Regulierung von Pflanzenwachstum für menschliche Ernährung, die Speicherung von Grundwasser, die Steuerung von Nährstoffkreisläufen, Mechanismen der Bestäubung sowie die Bereitstellung von Erholungsorten wie Wäldern oder Küsten.

Es wird angenommen, dass die Substitution zahlreicher Ökosystemdienstleistungen – sollten sie einmal irreversibel zerstört worden sein – technisch unmöglich oder ökonomisch nicht durchführbar ist.[21]

Im Rahmen des PES-Konzepts sollen Menschen, die rechtlich über im oben beschriebenen Sinne wertvolle nichtmenschliche Entitäten

[14] Vereinte Nationen, *Protokoll von Kyoto*, Artikel 6; 12; 17.
[15] Europäische Kommission u. a., *GHG emissions*, 12.
[16] Fairhead u. a., *Green grabbing*, 244.
[17] Le u. a., *Payments for ecosystem services programs*, 2.
[18] Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and human well-being*, V.
[19] Danley/Widmark, *Evaluating*, 134.
[20] CICES, *Structure*.
[21] Dempsey/Robertson, *Ecosystem services*, 761.

verfügen, Zahlungen für deren Erhalt oder Wiederherstellung erhalten – und dadurch von einer extraktiven ökonomischen Nutzung absehen. Diese Zahlungen können getätigt werden von NGOs, staatlichen Institutionen und/oder den Nutznießer:innen dieser Dienstleistungen.

Es besteht unter Ökonom:innen allerdings keine Einigkeit über die adäquateste Methode zur monetären Bewertung von Ökosystemdienstleistungen.[22] Als Berechnungsgrundlage können Marktpreise, Zahlungsbereitschaften, Kostenvergleiche von Handlungsalternativen, Opportunitätskosten (entgehende Gewinne) oder Wiederherstellungskosten herangezogen werden.[23] Ebenso wie der ökonomische Rahmen sind auch die ökologischen, sozialen und politischen Kontexte jeder Ökosystemdienstleistung unterschiedlich. Das führt zu einer Uneinheitlichkeit bzw. Vielgestaltigkeit von konkreten PES-Projekten.[24] Dennoch werden durch einige PES-Projekte auch zahlreiche ökologische Benefits erzielt und ein Beitrag zum Naturschutz geleistet.[25]

Daher werden die Konzeptionierung von PES (PES-Konzept) und die tatsächliche Umsetzung in Projekten (PES-Projekte) innerhalb dieses Beitrags zwar als aufeinander wirkende, aber separate Bereiche betrachtet. Im Folgenden erfolgt eine einführende Auseinandersetzung mit der Umweltethik, um PES-Projekte sowie das -Konzept umweltethisch verorten zu können.

3. UMWELTETHISCHE EINORDNUNG

Für eine umweltethische Einordnung des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen (PES) wird der sogenannte umweltethische Argumentationsraum betrachtet, der verschiedene Positionen der Umweltethik versammelt. Die umweltethische Kernfrage ist, welche Entitäten in die Moralgemeinschaft inkludiert werden, das heißt, welchen Entitäten jeweils ein intrinsischer Wert, also ein Eigenwert, zugesprochen wird. Die Antworten darauf bewegen sich auf einem Kontinuum zwischen Anthropozentrik und Physiozentrik. Die Anthropozentrik erkennt ausschließlich in Menschen intrinsischen Wert und stellt den Menschen ins Zentrum moralischer Berücksichtigung. Die Physiozent-

[22] Dempsey/Robertson, *Ecosystem services*, 766.
[23] Grunewald/Schweppe-Kraft, *Ansätze*, 90–109.
[24] Engel u. a., *Designing*, 668; Le u. a., *Payments for ecosystem services programs*, 20.
[25] Le u. a., *Payments for ecosystem services programs*, 6; Projekt F.R.A.N.Z., *Ergebnisse*.

rik schreibt hingegen menschlichen als auch nichtmenschlichen Entitäten in unterschiedlichen Ausprägungen und Varianten einen intrinsischen Wert zu – was bedeutet, dass ihnen moralische Berücksichtigung um ihrer selbst willen zukommt.[26]

Abbildung 1 zeigt verschiedene Positionen, wie den Sentientismus, der allen empfindungsfähigen Entitäten Eigenwert zuschreibt oder den Holismus, der dies ausweitet auf alle seienden Entitäten. Es werden die Kriterien verschiedener Positionen für die Aufnahme in die Moralgemeinschaft genannt, sowie jene Entitäten, die diese Kriterien erfüllen.

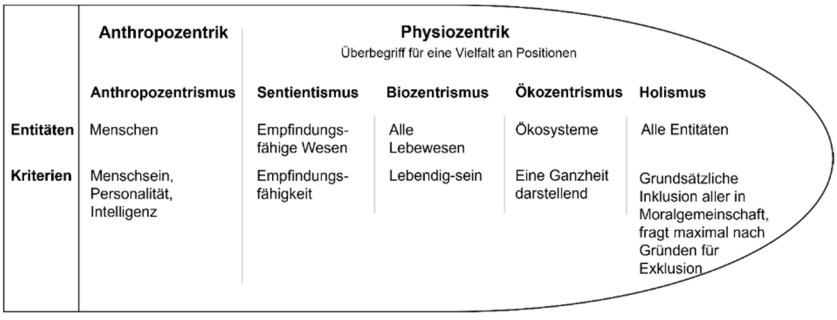


Abbildung 1: Übersicht umweltethischer Argumentationsraum

Da Menschen innerhalb aller umweltethischer Positionen Teil der Moralgemeinschaft sind, können menschliche Interessen an Leistungen, die von nichtmenschlichen Entitäten erbracht werden, zunächst auch in verschiedenste umweltethische Argumentationen integriert werden. Innerhalb der zahlreichen, global verteilten und je unterschiedlich gestalteten PES-Projekte – so die Annahme – lassen sich daher auch unterschiedlichste umweltethische Positionen finden.

Das PES-Konzept hingegen reiht sich in den Anthropozentrismus[27] ein, der in westlichen Gesellschaften dominierend ist.[28] Dieser Anthropozentrismus wird im PES-Konzept dadurch deutlich, dass der Schutz

[26] Ott u. a., *Handbuch Umweltethik*, 8-16.

[27] Der Begriff des Anthropozentrismus innerhalb dieses Beitrags entspricht streng jenem im Text geschilderten ethischen Anthropozentrismus. Er ist zu unterscheiden von einem epistemischen Anthropozentrismus, der darauf hinweist, dass ethisches Denken grundsätzlich an menschliche Perspektiven gebunden ist. (vgl. Krebs, *Naturethik*, 345) Diese menschlichen epistemischen Weltzugänge wiederum sind jedoch vielfältig.

[28] Washington u. a., *The trouble with anthropocentric hubris*, 285–298.

nichtmenschlicher Entitäten nicht an den höchstmöglichen Wert, den Eigenwert, geknüpft wird. Stattdessen werden Schutzmöglichkeiten an monetäre Werte und Eigentumsverhältnisse gekoppelt. Dadurch werden nichtmenschliche Entitäten nicht lediglich auf instrumentelle Werte reduziert, wie es per Definition von Ökosystemdienstleistungen („beneftis [for] people")[29] geschieht, sondern eine Zuschreibung intrinsischen Werts wird konzeptionell ausgeschlossen, indem sich die Wirkmacht einer solchen Zuschreibung nicht entfalten kann. Dieser im PES-Konzept verankerte Anthropozentrismus verbunden mit Kapitallogiken verweist allgemein auf kapitalistische Ökonomien. Im Folgenden wird das Konzept daher im Verhältnis dieser Ökonomien sowie menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten betrachtet.

4. PES IM VERHÄLTNIS VON KAPITALISTISCHEN ÖKONOMIEN, NICHTMENSCHLICHEN UND MENSCHLICHEN ENTITÄTEN

Die Instrumentalisierung nichtmenschlicher Entitäten ist tief in kapitalistischen Ökonomien verankert. Daraus folgt die genannte Konzeption nichtmenschlicher Entitäten als Ressourcen und Abfallsenken, einteilbar in mehr und weniger ökonomisch wertvolle Einzelteile, die zum Wohle des Menschen verwertet werden und dabei ein passives Gegenüber darstellen. Diese anthropozentrische und dualistische Konzeption ist zentral in modernen ökonomischen Denkweisen.[30] Nach Lynn Whites berühmtem Artikel „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" ermögliche diese Denkweise dem menschlichen Handeln erst, derart mit seiner Umwelt umzugehen, dass ökologische Verschiebungen in gegebenem Ausmaß entstehen.[31] Diesen ausgelösten ökologischen Verschiebungen soll nun unter anderem mittels des Konzepts der Zahlungen für Ökosystemdienstleistunden (PES) mit der gleichen anthropozentrischen Haltung begegnet werden, um das trianguläre Missverhältnis der Bereiche *Ökonomie*, *nichtmenschliche Entitäten* und *Menschen* zu beheben.

Innerhalb der Politischen Ökologie wird dieses Verhältnis mittels des Konzepts der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, also dem „dynamischen Beziehungsmuster"[32] der drei Verhältnisbereiche, erfasst. Im

[29] Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and human well-being*, V.
[30] Washington u. a., *The trouble with anthropocentric hubris*, 288.
[31] White, *Historical roots*, 155f.
[32] Becker u. a., *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*, 77.

Rahmen dessen wird für westliche Gesellschaften ein kapitalistisches Naturverhältnis als dominierend identifiziert. Dieses beinhaltet unter anderem die genannte Praxis der Instrumentalisierung von nichtmenschlichen Entitäten bzw. den genannten Anthropozentrismus. Ein weiteres prägendes Merkmal eines solchen Naturverhältnisses ist die Erhebung des Tauschwertes – des sich auf Märkten ergebenden monetären Wertes – über den Gebrauchswert – dem tatsächlichen Nutzwert einer Ware.[33] Diese Erhebung spiegelt sich im PES-Konzept wider, wenn zwar ein hoher Gebrauchswert von Ökosystemdienstleistungen erkannt wird, diese aber erst durch die Etablierung eines Tauschwertes geschützt werden können.

Das trianguläre Verhältnis wird in der Kapitalismustheorie der US-amerikanischen Philosophin und feministischen Theoretikerin Nancy Fraser noch umfassender sichtbar gemacht. Fraser benennt die Hintergrundbedingungen für Ökonomien, die auf Kapitalwachstum basieren. Diese sind *Natur*, soziale Reproduktion, Politik und Expropriation. Diese vier Bedingungen versorgen kapitalistische Ökonomien mit Ressourcen, Arbeitskräften, rechtlichen Rahmen für Eigentum, Handel und Verträge sowie neuen Extraktionsgebieten. Umgekehrt werden diese Hintergrundbedingungen jedoch ausgehöhlt, da ihre Reproduktionszyklen oder Eigenlogiken übergangen werden. Mit dem Blick auf die Bedingung der *Natur* bzw. nichtmenschlichen Entitäten zeigt sich die Aushöhlung in Form von ungehemmter Ressourcenextraktion und Habitatsveränderungen und manifestiert sich unter anderem im anthropogenen Klimawandel und globalen Artensterben. Die Widerstände gegen diese Aushöhlungen führen zu Konflikten, die Nancy Fraser als Grenzkämpfe bezeichnet.[34]

Das PES-Konzept kann folglich innerhalb eines fraserschen Grenzkampfgebiets zwischen Ökonomie und *Natur* verortet werden. Da durch das Konzept einzelne nichtmenschliche Entitäten monetarisiert und auf veränderte Weise in die Logik der Kapitalakkumulation integriert werden, werden einerseits Zugriffsmöglichkeiten auf diese Entitäten verändert und ihre traditionelle kapitalistische Umwandlung erschwert oder verhindert. Andererseits wird der Kampf aus mehreren Gründen nicht befriedet, wovon zwei im Folgenden genannt werden:

a) Es besteht die Unsicherheit, dass zahlreiche nichtmenschliche Entitäten im Kontext von PES-Konzepten und -Projekten unberücksichtigt bleiben. Diese Unsicherheit besteht für jene, die

[33] Brand/Görg, *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*, 39.
[34] Fraser, *Allesfresser*.

sich schwerlich in monetäre Werte übersetzen lassen[35], die aufgrund von Wissenslücken übersehen werden[36] und für alle Entitäten, die nicht als zum menschlichen Wohlergehen beitragend anerkannt werden.

b) Aber auch Entitäten, die einen monetären Wert erhalten, sind nicht endgültig vor ihrer irreversiblen Umwandlung durch Menschen geschützt. Diese zweite Unsicherheit ergibt sich aus der Subsumption nichtmenschlicher Entitäten unter die Kapitalakkumulation, die den Tauschwert über den Gebrauchswert erhebt. Das heißt, ein endgültiger Schutz von Ökosystemdienstleistungen ist nicht gewährleistet. Die Ökosystemdienstleistungen des Waldes x beispielsweise werden nur so lange bewahrt, wie ihr monetärer Wert über dem der Holzverwertung gehalten wird. Der Ausgangskonflikt nach Fraser, das heißt die Aushöhlung nichtmenschlicher Entitäten durch kapitalistische Ökonomien, wird demnach nicht nachhaltig gelöst. Vielmehr bedeutet die Integration nichtmenschlicher Entitäten in den Bereich kapitalistischer Ökonomien eine Grenzverschiebung zugunsten derselben und eine Blockade physiozentrischer Positionen.

Der Begriff des *Kapitalozäns* verweist auf diese strukturelle Verankerung gegebener ökologischer Verschiebungen in kapitalistischen Systemen und bietet eine Alternative zum Begriff des *Anthropozäns*. Kernelement der tiefgreifenden geologischen Eingriffe ist demnach nicht der Mensch an sich, sondern die Strukturen kapitalistischer Gesellschaften.

Aus den Annahmen der Befürworter:innen des Begriffs Kapitalozän ergibt sich, dass die bloße Erweiterung der instrumentellen Wertschätzung nichtmenschlicher Entitäten um eine monetäre Inwertsetzung keine angemessene Antwort auf die gegenwärtigen ökologischen Verschiebungen darstellt. Da eine anthropozentrische Weltperspektive aber ausschließlich eine instrumentalisierende Wertung vornehmen kann, muss die umweltethische Position, die damit einhergehende Hierarchisierung aller Entitäten sowie grundsätzlich die Kategorisierung von Mensch und Natur hinterfragt werden.

[35] Turnhout u. a., *Rethinking biodiversity*, 155; 159.
[36] Hortal u. a., *Seven shortfalls*, 523–49.

5. INFRAGESTELLUNG DES ANTHROPOZENTRISMUS

Vor dem Hintergrund, dass gesellschaftliche Naturverhältnisse innerhalb von Gesellschaften nicht homogen sind[37], können auch mehr als instrumentelle Wertzuschreibungen gefunden werden, die das Konzept der Ökosystemdienstleistungen (PES) ausschließt[38].

Einige dieser vielfältigen nicht-anthropozentrischen Naturverhältnisse eröffnen potenziell Perspektiven, die sensitiv für das *Entanglement* sind, in dem sich menschliche Entitäten befinden.[39] *Entanglement* wird in diesem Beitrag verstanden als *anarchistische, situierte Verstrickungen.* Solche Verstrickungen ohne [α, a] Herrschaft [ἀρχή, archē] schließen ein universelles Hierarchisieren und damit verbundene kategorische Abwertungen von bestimmten Entitäten – das heißt Anthropozentrismen – aus. Denn die *Entanglements* zwischen allen Entitäten sind zahlreich und differenziert, sodass ein grundsätzliches Hervorheben einer Entitätengruppe nicht vorgenommen werden kann. Das Situierte der Entanglements verweist darauf, dass sich diese historisch durch je spezifische Kontexte entwickelt haben und weiterentwickeln. Es lassen sich beispielsweise keine identisch gewachsenen Rotbuchen finden, da sie sich immer unterscheiden in Standort, Zeitpunkt der Keimung, ausgesetzten Wind-, Wetter-, Klimaverhältnissen, den umgebenden Arten und Ökosystemen, und vielem mehr.

Rosi Braidotti bezeichnet die gegenwärtige historische Situation als „posthumane Situation", die „einen grundlegenden Wandel in unserer Vorstellung dessen, was eigentlich unsere Gattung, unser Gemeinwesen und unser Verhältnis zu anderen Bewohnern dieses Planeten ausmacht"[40] bedeutet. Dieser Wandel des Verhältnisses zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten zeichnet sich in verschiedensten Bereichen ab.

So nimmt Papst Franziskus in der Enzyklika Laudato si' Abstand vom lange gehegten starken Anthropozentrismus innerhalb der katholischen Kirche und versucht den Herrschaftsauftrag des Menschen abzumildern in die Rolle eines „verantwortlichen Verwalter[s]" (LS 116) der Erde. Die Vereinten Nationen und die „Intergovernmental Science-Po-

[37] Graf, *Pluralität der Naturverhältnisse*, 253–262.

[38] Turnhout u. a., *Rethinking biodiversity*, 158; IPBES, *Global assessment*, 73; Kachler u. a., *Intrinsic.*

[39] Vgl. Tsing, *Pilz*; Turnhout u. a., *Rethinking biodiversity*; Braidotti, *Posthumanismus*, Kapitel 2.

[40] Braidotti, *Posthumanismus*, 7.

licy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)" registrieren eine „neue Ethik, [...] die die Dominanz instrumenteller Werte herausfordert"[41]. Der Ansatz der „Rechte der Natur" zielt darauf ab, nichtmenschliche Entitäten als juristische Personen zu behandeln, was den Zugang zu ökonomischer Verwertung massiv einschränken und mit dem Anthropozentrismus westlicher Gesellschaften brechen würde.[42] Als Initiative ging dieser Ansatz bisher primär von indigenen Gemeinschaften aus und war bereits in verschiedensten Ländern erfolgreich, sodass beispielsweise der Whanganui Fluss in Neuseeland, der Klamath Fluss in Kalifornien und der Rivière Magpie in Kanada einen juristischen Personenstatus erhalten haben.[43] Allgemein erkennen Wissenschaftler:innen aus westlich geprägten Kontexten zunehmend die Relevanz dieser indigenen und lokalen Wissenssystemen, welche keinem westlichen Anthropozentrismus folgen, für unter anderem den Erhalt nichtmenschlicher Entitäten[44]. Diese Wissenssysteme waren und sind epistemischer Gewalt ausgesetzt[45] und verdeutlichen dadurch die tiefgreifende Wirkmacht epistemischer Positionen.

Diese Wirkmacht zeigt sich exemplarisch in Donna Haraways Vorschlag eines weiteren Begriffs für die gegenwärtige Epoche – einem Begriff, der weniger auf Ursachen zielt, sondern vielmehr auf das Beschreiben gegenwärtiger Verstrickungen bzw. Entanglements.

6. ALLE ENTITÄTEN ALS GEGENSEITIGE LEBENSLEISTER:INNEN?

Haraway ergänzt für die tiefgreifenden globalen Gegebenheiten, die mittels der Begriffe Anthropozän und Kapitalozän aufgegriffen werden, den Begriff des *Chthuluzäns*. Dieser beschreibt nicht ausschließlich die Zerstörungskraft verschiedener Menschen oder kapitalistischer Systeme, sondern begibt sich in die Abermillionen terrestrischen Entanglements aller Entitäten hinein. Der Begriff des Chthuluzäns verbindet in seiner Bedeutung das griechische *khthôn* und *kainos* – erneuert und erdverbunden. Im Denkrahmen des Chthuluzäns wird das gemein-

41 IPBES, *Global assessment*, 74 (eigene Übersetzung).
42 Busse/Adloff, *Rechte*, 13f.
43 Berge, *Warum immer mehr Flüsse*.
44 IPBES, *Global assessment*, 77f; Bardsley/Wiseman, *Socio-Ecological*; Bingham u. a., *Quantifying*; IPBES Secretariat, *Indigenous*.
45 Agarwal, *gender*, 135f; Backhouse, *Wissen(schaft)*; Carstens/Preiser, *Exploring relationality*, 2f.

same Werden und verstrickte Agieren aller Entitäten in ihren jeweiligen spezifischen Kontexten in den Mittelpunkt gerückt. Der Fokus liegt dabei auf der Gegenwart, in der sich Vergangenheit und mögliche Zukünfte bündeln. Gemeinsames Fortbestehen wird durch responsables Handeln im Jetzt, also Handlungsweisen, die innerhalb ihrer spezifischen Kontexte antworten und verantworten, gesichert.[46]

Im Chthuluzän ergibt die Vorstellung einer Natur als Dienstleisterin für Menschen im Sinne neoklassischer Ökonomie keinen Sinn, da keine dualistische Trennung und Hierarchisierung von *Natur und Mensch* konstruiert wird. Es wirken hingegen alle Entitäten und Prozesse als Dienstleister:innen und sind darüber hinaus noch je verschiedenes mehr. Gemäß dieser Perspektive werden Ökosystemdienstleistungen, verstanden als Fürsorge-Beziehungen, nicht nur von nichtmenschlichen zu menschlichen Entitäten erbracht, sondern auch reziprok und untereinander.

Das Konzept der Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen (PES) verliert damit nicht alle Bedeutung. Unter Berücksichtigung aller Entanglements bzw. Fürsorge-Beziehungen, die erst durch nicht-anthropozentrische Perspektiven als intrinsisch wertvoll erkennbar werden, entsteht im Gegenteil das Potenzial, dass das PES-Konzept an Tiefe gewinnt. Denn die Forschung zu Ökosystemdienstleistungen hält eine Informationsfülle über die vielfältigen Entanglements zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten bereit. So werden zahlreiche Facetten der psychischen und physischen Gesundheit von Menschen durch verschiedene nichtmenschliche Entitäten beeinflusst.[47] Bäume im städtischen Raum kühlen die Umgebung an heißen Tagen, filtern Schadstoffe und verbessern dadurch die Luftqualität, reduzieren Lärm, sind Lebensraum für weitere Arten und verschönern nicht zuletzt das Stadtbild[48], um nur einige positive Effekte zu nennen, die die Relationen zwischen Menschen und Stadtbäumen mit sich bringen. Die Wirkmacht dieser Relationen spiegelt sich ebenso in der Forschung zur Ayahuasca Pflanze: Diese kann im Rahmen von Zeremonien[49] die Weltsicht von Menschen verändern, Lebensstile subjektiv verbessern und

46 Haraway, *Unruhig bleiben*, Einleitung; Kapitel 4.

47 Sandifer u. a., *Exploring*, Tabelle 1.

48 Savo u. a., *Evaluation*, 3.

49 Es wird Bezug genommen auf eine Studie, die Ayahuasca-Zeremonien der peruanischen NGO „Takiwasi" untersucht, welche „traditionelle Rituale der amazonischen Medizin mit Psychotherapie und gemeinschaftlichem Leben" (Manuel-Navarrete u. a., *Ayahuasca*, 3; eigene Übersetzung) kombiniert.

umweltfreundliche Verhaltensweisen hervorrufen.[50] Diese Bandbreite an Beispielen verdeutlicht das untrennbare Da-Sein menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten und das Entanglement ihres Wohlbefindens.

Zwar ist die Forschung zu Ökosystemdienstleistungen in ihrer Perspektive und ihrem Zweck bislang tendenziell einseitig. Das schmälert jedoch nicht ihr Potenzial aus erzielten Forschungsresultaten weitere Erkenntnisse für responsable Beziehungen abzuleiten und darüber hinaus in folgender Forschung das Wohlbefinden nichtmenschlicher Entitäten zu implementieren – etwa durch die Berücksichtigung der Gesundheit nichtmenschlicher Entitäten, der Bedürfnisse von Stadtbäumen oder Ayahuasca Pflanzen. In diesem Sinne scheint das Konzept der Ökosystemdienstleistungen dafür prädestiniert, Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten zu vertiefen.

Das P im PES-Konzept, also die Zahlungen, die gegenwärtig angestrebt und getätigt werden, um nichtmenschlichen Entitäten weniger anthropogene Umwandlung zuzumuten, ist ebenso nicht leichtfertig abzulehnen. Zwar ergibt sich aus Kapitel 4, dass das PES-Konzept ökologischen Verschiebungen nicht angemessen begegnet und die Idee, nichtmenschliche Entitäten in kapitalistische Ökonomien zu integrieren, überwunden werden muss. Eine solche Überwindung kann erreicht werden, indem die instrumentelle Wertung als primäre Begründung für den Schutz nichtmenschlicher Entitäten abgelöst wird. Allerdings sind Zahlungen nicht per se kapitalistisch, d.h. auf Kapitalakkumulation ausgelegt. Vielmehr führen sie in vielen PES-Projekten dazu, dass verschiedenste Entitäten geschützt werden und Raum erhalten. Denn Verwalter:innen von Ökosystemdienstleistungen können zu umweltfreundlicheren Handlungsweisen ermächtigt werden, wenn ökonomische Zwänge abgebaut werden. Dementsprechend können Zahlungen – in einer Umdeutung des PES-Konzepts – Freiräume eröffnen, die es ermöglichen, Werte jenseits der Instrumentalisierung nichtmenschlicher Entitäten neu zu entdecken und in Handlungen zu integrieren. Mit dieser fein veränderten Ausgangslage zielt das PES-Konzept nicht mehr – wie es in der neoklassischen Ökonomie angelegt ist – darauf ab, *Natur* in Märkte zu integrieren, sondern vielmehr darauf, sie durch Monetarisierung und den damit verbundenen Abbau ökonomischer Zwänge dauerhaft aus kapitalistischen Marktlogiken herauszulösen.

Eine Abkehr vom anthropozentrischen Fundament und eine Umdeutung der Zahlungen als Ermöglichung von Handlungsoptionen

[50] Manuel-Navarrete u. a., *Ayahuasca*, 3.

könnten den Weg ebnen für eine Antikapitalisierung des PES-Konzepts. Diese würde die von Fraser konstruierte *Natur*-Ökonomie-Grenze zugunsten nichtmenschlicher und menschlicher Entitäten verschieben. Eine solch veränderte Ausrichtung des Konzepts eröffnet die Möglichkeit zu einem Beziehungsreichtum, der für manche Menschen durch die Hybris des Anthropozentrismus verschleiert ist und für andere blockiert wird. Zugleich hat eine Antikapitalisierung das Potenzial, PES-Projekte aus der Prekarität volatiler Zahlungssysteme und dem neoklassisch-ökonomischen Quantifizierungszwang zu befreien.

Demnach wird in Anbetracht ökologischer Verschiebungen keine patriarchale Revolution forciert, die in Zerstörungswut gegenüber bislang hegemonialen neoklassisch-ökonomischen Konzepten mündet, sondern ein feministisches Sammeln und Neukombinieren von Konzepten und Praktiken, die im Jetzt aufzufinden sind. In diesem Sinne folgt dieser Beitrag Rosi Braidotti, wenn sie schreibt: „Paradigmen wechseln nicht mit einem Knall, sondern mit einem Wimmern."[51]

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

In Anbetracht dieses Beitrags lässt sich die Begriffswahl für die gegenwärtige Epoche mit der Frage nach einem möglichen Paradigmenwechsel verbinden. Denn diese Wahl offenbart eine grundlegende Haltung gegenüber gegenwärtigen sozial-ökologischen Krisen. Während der Anthropozän-Begriff gewohnte Subjektverständnisse und Hierarchien zwischen Menschen und Nichtmenschen weitgehend aufrechterhält, sprengt eine Chthuluzän-Erzählung genau diese und verlangt nach einer Neusortierung. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Bereitschaft, ethisch-anthropozentrische Weltbilder aufzulösen, um sozial-ökologischen Verschiebungen zu begegnen.

Die Diskussion des PES-Konzepts verdeutlicht dies exemplarisch daran, dass es im klassischen Verständnis anthropozentrisch ist und sich als eine „kumulative Ergänzung der vorherigen Theorien"[52] einordnen lässt. Sobald der Mensch jedoch umweltethisch dezentriert wird, werden „grundlegend neue Denkschemata"[53] initiiert. Dieser Beitrag ertastet eine Synthese dieser beiden Seiten und verwischt damit gewissermaßen auch die Frage nach dem Paradigmenwechsel. Diese lässt sich im Rahmen dieses Beitrages daher nicht eindeutig beantworten

[51] Braidotti, *Materie*.
[52] Vgl. die Einleitung in diesem Band, 13.
[53] Vgl. ebd.

und wird vielmehr von den Perspektiven der Lesenden und ihrer Übertragung auf die Christliche Sozialethik bestimmt.

Literatur

Adloff, Frank/Busse, Tanja, *Welche Rechte braucht die Natur? Eine Einleitung und ein Vorschlag*, in: Adloff, Frank/Busse, Tanja (Hg.), Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, Frankfurt am Main ²2023, 9-24.

Agarwal, Bina, *The gender and environment debate. Lessons from India*, in: Feminist Studies 18 (1992), 119–158.

Backhouse, Maria, *Wissen(schaft) und lokales ökologisches Wissen*, in: Gottschlich, Daniela/Hackfort, Sarah/Schmitt, Tobias/von Winterfeld, Ute (Hg.), Handbuch Politische Ökologie. Theorien, Konflikte, Begriffe, Methoden, Bielefeld 2022, 483-489.

Bacon, Francis, *Das neue Organon*, in: Buhr, Manfred (Hg.), Das neue Organon, Berlin 1962.

Bardsley, Douglas K./Wiseman, Nathanael D., *Socio-ecological lessons for the anthropocene. Learning from the remote Indigenous communities of Central Australia*, in: Anthropocene 14 (2016), 58–70.

Becker, Egon/Hummel, Diana/Jahn, Thomas, *Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept*, in: Groß, Matthias (Hg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden 2011, 75–96.

Berge, Chloe, *Warum immer mehr Flüsse zu juristischen Personen erklärt werden*, in: National Geographic (2022), unter https://www.nationalgeographic.de/umwelt/2022/04/warum-immer-mehr-fluesse-zu-juristischen-personen-erklaert-werden (abgerufen 15.01.2025).

Bingham, Heather/Chauvenet, Alienor/Corrigan, Colleen/Kingston, Naomi/Lewis, Edward/Shi, Yichuan, *Quantifying the contribution to biodiversity conservation of protected areas governed by Indigenous peoples and local communities*, in: Biological Conservation 227 (2018), 403–412.

Bouchet, Philippe/Cowie, Robert H./Fontaine, Benoît, *The sixth mass extinction: Fact, fiction or speculation?*, in: Biological Reviews 97 (2022), 640–663.

Braidotti, Rosi, *Die Materie des Posthumanen. Kontexte und Ausblicke des neuen Materialismus*, in: springerin 1 (2016), unter: https://www.springerin.at/2016/1/die-materie-des-posthumanen/ (abgerufen am 15.01.2025).

Braidotti, Rosi, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt am Main/New York 2014, (engl. The posthuman, Cambridge/Malden 2013).

Brand, Ulrich/Görg, Christoph, *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*, in: Gottschlich, Daniela/Hackfort, Sarah/Schmitt, Tobias/von Winterfeld, Ute (Hg.), Handbuch Politische Ökologie. Theorien, Konflikte, Begriffe, Methoden, Bielefeld 2022, 37-50.

Carstens, Melanie/Preiser, Rika, *Exploring relationality in african knowledge systems as a contribution to decoloniality in sustainability science*, in: Ecosystems and People 20 (2024).

Common International Classification of Ecosystem Services (CICES), *Structure of CICES*, (2025), unter: https://cices.eu/cices-structure/ (abgerufen am 04.04.2025).

Danley, Brian/Windmark, Camilla, *Evaluating conceptual definitions of ecosystem services and their implications*, in: Ecological Economics 126 (2016), 132–38.

Dempsey, Jessica/Robertson, Morgan M., *Ecosystem services: Tensions, impurities, and points of engagement within neoliberalism*, in: Progress in Human Geography 36 (2012), 758–779.

Engel, Stefanie/Pagiola, Stefano/Wunder, Sven, *Designing payments for environmental services in theory and practice. An overview of the issues*, in: Ecological Economics 65 (2008), 663–674.

Europäische Kommission: Joint Research Centre, *GHG emissions of all world countries*, Luxemburg 2023.

European Centre for Medium-Range Weather Forecasts (ECMWF), *Copernicus. 2024 virtually certain to be the warmest year and first year above 1.5°C*, unter: https://climate.copernicus.eu/copernicus-2024-virtually-certain-be-warmest-year-and-first-year-above-15degc (abgerufen am 05.12.2024).

Fairhead, J./Leach, M./ Scoones, I., *Green grabbing: a new appropriation of nature?*, in: The Journal of Peasant Studies 39(2) (2012), 237–261.

Fanning, Andrew L./Hickel, Jason, *Compensation for atmospheric appropriation*, in: Nature Sustainability 6 (2023), 1077–1086.

Fraser, Nancy, *Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt*, Berlin ²2023, (engl. *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet – and what we can do about it*, London 2022).

Graf, Jakob, *Pluralität der Naturverhältnisse. Kapitalistische und nicht-kapitalistische (Re-)Produktionsweisen in der ökologischen Krise*, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 52 (2022), 253–262.

Grunewald, Karsten/Schweppe-Kraft, Burkhard, *Ansätze zur ökonomischen Bewertung von Natur*, in: Grunewald, Karsten/Bastian, Olaf (Hg.), Ökosystemdienstleistungen: Konzept, Methoden und Fallbeispiele, Berlin/Heidelberg 2012, 90-110.

Haraway, Donna, Unruhig bleiben: *Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt am Main 2018, (engl. *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, United States 2016).

Hortal, Joaquín/De Bello, Francesco/Diniz-Filho, José Alexandre F./Lewinsohn, Thomas M./Lobo, Jorge M./Ladle, Richard J., *Seven shortfalls that beset large-scale knowledge of biodiversity*, in: Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics 46 (2015), 523–549.

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

IPBES, *Indigenous and local knowledge dialogue reports*, unter: https://www.ipbes.net/ilk-dialogue-reports (abgerufen am 15.01.2025).

IPCC, Technical summary, in: IPCC (Hg.), *Climate change 2021 – The physical science basis*, Cambridge 2023, 35–144.

Kachler, Jana/Felipe-Lucia, María R./Isaac, Roman/Bonn, Aletta/Martín-López, Berta, *Intrinsic, instrumental and relational values behind nature's contributions to people preferences of nature visitors in Germany*, in: Ecosystems and People 20 (2024).

Krebs, Angelika, *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main 1997.

Le, T. Tuyet-Anh/Vodden, Kelly/Wu, Jianghua/Bullock, Ryan/Sabau, Gabriela, *Payments for ecosystem services programs. A global review of contributions towards sustainability*, in: Heliyon 10 (2024).

Manuel-Navarrete, David/DeLuca, Serena/Friso, Fabio/Politi, Matteo, *Ayahuasca ceremonies, relationality, and inner-outer transformations to sustainability. Evidence from Takiwasi Center in Peru*, in: Ecosystems and People 20 (2024).

Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and human well-being. Wetlands and water - Synthesis*, Washington DC 2005.

Moore, Jason W., *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital*, London/New York 2015.

NASA, *Evidence – NASA science*, 2024, unter https://science.nasa.gov/climate-change/evidence/ (abgerufen am 04.04.2025).

Nicolaus, Kristin, *Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen*, Wiesbaden 2018.

Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske, *Einleitung*, in: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.), Handbuch Umweltethik, Stuttgart 2016, 1-18.

Projekt F.R.A.N.Z., *Ergebnisse. Für Ressourcen, Agrarwirtschaft und Naturschutz mit Zukunft*, unter: https://www.franz-projekt.de/ergebnisse (abgerufen am 09.01.2025).

Richter, Daniel/Grün, Rainer/Joannes-Boyau, Renaud/Steele, Teresa E./Amani, Fethi/Rué, Mathieu/Fernandes, Paul/u. a., *The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the middle stone age*, in: Nature 546 (2017), 293–296.

Sandifer, Paul A./Sutton-Grier, Ariana E./Ward, Bethney P., *Exploring connections among nature, biodiversity, ecosystem services, and human health and well-being. Opportunities to enhance health and biodiversity conservation*, in: Ecosystem Services 12 (2015), 1–15.

Savo, Valentina/D'Amato, Luca/Bartoli, Flavia/Zappitelli, Ilaria/Caneva, Giulia, *Evaluation of main regulating, provisioning, and supporting ecosystem services of urban street trees. A literature review*, in: Ecosystem Services 71 (2025).

Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan/Cornell, Sarah E./Fetzer, Ingo/Bennett, Elena M./Biggs/u. a., *Planetary boundaries. Guiding human development on a changing planet*, in: Science 347 (2015).

Tsing, Anna Lowenhaupt, *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, Berlin 2018, (eng. *The Mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*, United States 2015).

Turnhout, Esther/Waterton, Claire/Neves, Katja/Buizer, Marleen, *Rethinking biodiversity. From goods and services to "living with"*, in: Conservation Letters 6 (2013), 154–161.

Vereinte Nationen, *Das Protokoll von Kyoto zum Rahmenübereinkommen der Vereinten Nationen über Klimaänderungen*, Kyoto 1997.

Washington, Haydn/Piccolo, John/Gomez-Baggethun, Erik/Kopnina, Helen/Alberro, Heather, *The trouble with anthropocentric hubris, with examples from conservation*, in: Conservation 1 (2021), 285–298.

White, Lynn, *The historical roots of our ecologic crisis*, in: Science 155 (1967), 1203–1207.

Kirchliche Dokumente

LS - Franziskus, *Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.

Welche Erde hinterlassen wir? Nachhaltige Bestattungsmethoden im Lichte einer ganzheitlichen Ökologie

Jana Paulina Lobe

In der Christlichen Sozialethik wird viel vom gelingenden, vom ‚guten Leben' gesprochen: Die südamerikanische Tradition *buen vivir* durchzieht die Sozialenzyklika *Laudato si'*.[1] Doch auch das Sprechen über einen ‚guten *Tod*' kann ökologisch-theologische Debatten auf ungeahnte Weise bereichern. Die Rückverwandlung irdischen Lebens im (Erd-)grab soll in diesem Beitrag als ein Schauplatz der Einsicht konzipiert werden, „dass alles miteinander verbunden ist", wie Papst Franziskus in LS 138 schreibt.[2]

Ein Perspektiv- und womöglich Paradigmenwechsel ist im vorliegenden Beitrag somit zweifach gegeben: Er wendet sich zunächst von den Lebenden zu den Toten sowie im übergeordneten Rahmen von einer primär anthropo- zu einer physiozentrischen Betrachtungsweise. Dabei geht Franziskus' Umwelt-Enzyklika aus dem Jahr 2015 eine ungeahnte Verwandtschaftsbeziehung mit philosophischen Ansätzen aus dem Neomaterialismus und den kulturwissenschaftlichen *Multi-Species*-Studies ein.

Mit der Ausbildung des letztgenannten Teilbereichs wurde in meiner Disziplin, der Kulturanthropologie, bereits im Jahr 2021 ein Paradigmenwechsel proklamiert.[3] So sah sich eine Wissenschaft, die den Menschen so prominent im Namen trägt, schon lange mit der Frage konfrontiert, wie sie ihr Erkenntnisinteresse auf die Beziehungen zwischen einzelnen Lebensformen ausweiten und die vormals dichotom

1 Vgl. Vogt, *Die erste Umweltenzyklika Laudato si'*, 5.

2 Papst Franziskus, *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*, im Folgenden abgekürzt mit LS.

3 Welz, *More-than-human futures*, 36 f.

voneinander geschiedenen Sphären ‚Natur' und ‚Kultur' zusammendenken kann. Mit dem Zusammendenken über Einzeldisziplinen hinaus wird einer „zeitgemäßen, interdisziplinär vernetzten [...] christlichen Umweltethik"[4] Rechnung getragen. (Inwieweit) kann die Auseinandersetzung mit Zerfall, Verwesung und Zersetzung aber einen lebensbejahenden und -erhaltenden Paradigmenwechsel darstellen?

1. HINTERGRUND: AUS DEM KELLER DES „GEMEINSAMEN HAUSES"

Im „gemeinsamen Haus", so die Metapher in LS, sind die ökologischen Konsequenzen unseres Ab-Lebens bislang in den Keller verbannt.[5] Die individuelle Todesverdrängung, die Ernest Becker 1973 in seinem Werk „The Denial of Death" konstatierte, kann mit dem kollektiven Verdrängen der Klimaproblematik in Verbindung gebracht werden.[6] Für Bewohner:innen der westlichen Industrieländer, auf deren Leben Umweltprobleme noch keinen direkt spürbaren Einfluss haben, lauern die Auswirkungen der Klimakrise ebenso wie die eigene Sterblichkeit als drohende Schatten in ferner Zukunft. Die Thematisierung existentieller Fragen ist nicht nur individualpsychologisch, sondern auch gesamtgesellschaftlich schwierig, schmerzhaft, womöglich gar verstörend. Die sozio-ökologische Krise aber erfordert eine umfassende Beschäftigung mit Verantwortlichkeiten ‚von der Wiege bis zur Bahre'. Dabei sollte auch die konventionelle Bestattungspraxis der Nachhaltigkeitsfrage ausgesetzt werden, insbesondere hinsichtlich ihrer umweltschädlichen Aspekte.

Im Forschungsprozess meiner kulturwissenschaftlichen Masterarbeit „Ein Tod mit Bio-Siegel? Konzepte der Nachhaltigkeit in der gegenwärtigen Sepulkralkultur"[7] zeigte sich, dass sich die Bestattungsbranche – wenn auch in Abstufungen – der umgreifenden Handlungsmaxime der nachhaltigen Entwicklung stellt. In einem qualitativen,

[4] Vogt, *Die erste Umweltenzyklika Laudato si'*, 2.

[5] Die intrikate sprachliche Konzeption in Anlehnung an das in Lateinamerika geläufige Bild des „Haus der Erde" arbeitet Vogt heraus, wenn er auf den Zusammenhang zwischen *oikos, Ökologie, Ökonomie und Ökumen*e hinweist. Vgl. Vogt, *Die erste Umweltenzyklika Laudato si'*, 5f.

[6] Vgl. Becker, *The Denial of Death*; Pihkala, *Death, the environment, and theology*, 287-294.

[7] Lobe, *Ein Tod mit Bio-Siegel.*

multimethodischen Ansatz wurde dabei die gegenwärtige Sepulkralkultur hinsichtlich Konzeptionen von ‚Nachhaltigkeit' untersucht.[8] Die von mir interviewten deutschen Bestatter, Kremationstechniker und Startup-Gründer:innen ermöglichten mir Einblicke in einen Aufbruch der Branche hin zu einer umweltverträglichen Begräbniskultur. Die qualitative Inhaltsanalyse eines Korpus von Medienbeiträgen zeigte, dass besonders auf internationaler Ebene Bemühungen, beim ‚letzten Schritt' auf dieser Erde den CO_2-Fußabdruck zu verringern, zu zahlreichen kreativen Lösungen führen. Anhand zweier Innovationen, der Bestattungsmethode der Reerdigung von MEINE ERDE sowie des Myzel-Sargs des Unternehmens Loop Biotech, soll in diesem Beitrag diskutiert werden, welches Menschenbild und welche sozialen Herausforderungen sich daran manifestieren.[9] Auf einer theoretischen Ebene wird im Folgenden erörtert, ob sich an den zugrundeliegenden Konzepten ein Paradigmenwechsel abzeichnet.

2. STATUS QUO: DIE LEICHE ALS UMWELTPROBLEM?

In Schuldnarrativen mancher Umweltethiker:innen wird der Mensch als ‚Schurke' oder ‚Schädling' verurteilt.[10] Er belastet, ja ‚verschmutzt' die Erde nicht nur durch sein Handeln, sondern durch sein rein stoffliches Dasein. Auf einer elementar-materiellen Ebene ist dies – so unangenehm dieser Fakt sein mag – zutreffend.

Bei der Erdbestattung werden medizinische Endoprothesen wie künstliche Knie- oder Hüftgelenke mit in den Boden verbracht, außerdem Giftstoffe, Pharmazeutika und Schwermetalle, die sich im Laufe eines medikalisierten Lebens im Organismus angesammelt haben. Von Leichen geht eine *body burden* aus, die irdischen Überreste können Boden und Grundwasser schädigen. Damit hat sich die kollektive Schuld

[8] Darin wurde der Begriff ‚Nachhaltigkeit' – von Markus Vogt als ein viertes Prinzip der katholischen Soziallehre vorgeschlagen (vgl. Vogt, *Das Prinzip Nachhaltigkeit*) – umfänglich terminologisch eingeordnet. Darauf sei hier verwiesen, da sowohl der Begriff ‚Ökologie', den Papst Franziskus wählte, als auch ‚Nachhaltigkeit', wie er in meinem Forschungsfeld vorherrschte, statt eines monothematischen Fokus auf ‚Umwelt' i.S.v. ‚Natur' eine ganzheitliche Betrachtungsweise implizierte.

[9] Mit der Nennung der Unternehmen geht keinerlei Unterstützung, Bewertung oder Verurteilung ihrer Geschäftspraktiken einher.

[10] Vgl. Ott, *Menschenbilder*, 851.

der „Menschheit des post-industriellen Zeitalters“[11] in unsere biologischen Körper eingeschrieben. Doch auch die letzte Hülle ist zumeist ökologisch problematisch: Die mehrheitlich aus osteuropäischen Ländern importierten Särge sind durch chemiehaltige Lacke versiegelt,[12] die Totenkleidung aus Kunstfaser verbleibt bis zu 30 Jahre im Erdreich, die angebotenen Schmuckurnen sind unverrottbar.[13] Tatsächlich würde ein gesunder Friedhofsboden mit dem Eintrag dieser Stoffe fertig, doch die meisten Nekrosole sind zersetzungsmüde. Durch Überbelegung oder mangelnde bodenkundliche Kenntnis der Friedhofsverwalter:innen sind Verwesungsstörungen auf 20-30 Prozent deutscher Friedhöfe verbreitet.[14]

Die Kremation wird gemeinhin als die umweltfreundlichere Alternative gesehen, doch erfordert sie beträchtlichen Energie- und Ressourcenaufwand. Die 164 deutschen Krematorien produzieren jährlich bis zu 250 000 Tonnen CO_2.[15] Trotz der gesetzlich vorgeschriebenen Feinstaubfilter werden bei den Verbrennungsvorgängen Schadstoffe freigesetzt. Schwefeloxide, giftige Gase und Zytostatika müssen als Sondermüll in Salzstöcken endgelagert werden. Für einen befragten Bestatter liegt der entscheidende Unterschied in den Folgen des Einäscherungsprozesses eines Körpers: „[W]ir brauchen Energie, um ihn zu verbrennen. Und das, was wir zurückbekommen, ist energieLOS. [...] Da ist nichts mehr drin, wo die Mikroorganismen sich drüber freuen würden.“[16] Die sterile Human-Asche könne dem Erdboden nichts zurückgeben. Es scheint, als kontaminierten wir die Erde, von der wir genommen sind.

3. TRANSFORMATION: DIE LEICHE ALS NÄHRENDE BLUMENERDE?

In *Laudato si‘* mahnt Papst Franziskus in Anlehnung an Franz von Assisi, dass wir erhalten werden von Mutter oder Schwester Erde.[17] Doch er

[11] Papst Franziskus, LS 165.
[12] Vgl. Haffert, *Eiche massiv oder Faserplatte.*
[13] Vgl. Grüne Linie, *Wie geht das?*
[14] Vgl. Zimmermann, *Entwicklung einer umweltgerechten Erdbestattungspraxis*, 1.
[15] Vgl. Fründt, *Das erste klimaneutrale Krematorium Deutschlands.*
[16] Kentrup, zit. in Lobe, 101.
[17] Vgl. Papst Franziskus, LS 1.

diagnostiziert gleich darauf: „Wir vergessen, dass wir selber Erde sind“[18].

Dies führt das Berliner Startup MEINE ERDE haptisch und medienwirksam vor Augen. In 40 Tagen wird ein Mensch bei der sogenannten *Reerdigung* in „fruchtbare Erde transformiert“.[19] Der als revolutionär apostrophierte zugrundeliegende Prozess der ‚Natürlichen Organischen Reduktion‘ wurde von der US-amerikanischen Architektin Katrina Spade 2012 für Menschen angepasst. Ihr Unternehmen *Recompose* machte die Humankompostierung in den USA bekannt, mittlerweile ist sie in zwölf US-Bundesstaaten legalisiert.

In Deutschland wurde die *Reerdigung* von Betriebswirt Pablo Metz und Bioingenieur Max Hüsch entwickelt. In einem europaweiten Pilotprojekt ist ihre Durchführung seit der ersten *Reerdigung* in Mölln 2022 in Schleswig-Holstein zugelassen.

Der Ablauf sei im Folgenden kurz beschrieben: Der nackte Leichnam wird in einem ‚Kokon‘ genannten, sargähnlichen Edelstahlbehälter durch die körpereigenen Mikroorganismen innerhalb weniger Wochen zu Humus abgebaut. Dabei wird ein natürlicher Prozess mit „grüner Technologie vereint“[20]. Durch die Herstellung eines optimalen Milieus für die aeroben Bakterien wird die Zersetzung um ein Vielfaches beschleunigt. Die Beigabe von pflanzlichem Material stellt ein ideales Kohlenstoff-Stickstoff-Verhältnis her, um „die organische Materie sehr effizient in Erde“[21] umzuwandeln. Neben kontinuierlicher Sauerstoffzufuhr wird der Kokon sanft hin- und hergewiegt, um Feuchtigkeitsverteilung zu gewährleisten. Die im Anschluss verbleibenden Knochen werden – analog zum Verfahren im Krematorium – maschinell zerkleinert, bevor sie der Erde beigemischt werden.

Besonders umweltfreundlich ist die *Reerdigung* laut der Betreiber deshalb, da sie durch den Verzicht auf Sarg und Kleidung Ressourcen schone. Im Gegensatz zur Kremation kommen keine fossilen Energieträger zum Einsatz, der Prozess selbst benötige nur 25–30 kWh Strom.[22]

Die zweijährige Pilotphase mit insgesamt 16 durchgeführten *Reerdigungen* führte zu einer Anpassung des Schleswig-Holsteinischen Bestattungsgesetzes mit einer „Erprobungsklausel“.[23] MEINE ERDE hofft auf

[18] Papst Franziskus, LS 2.
[19] MEINE ERDE, *Startseite*.
[20] Ebd.
[21] MEINE ERDE, *Reerdigung*.
[22] MEINE ERDE, *Warum ist die Reerdigung eine besonders umweltfreundliche Bestattungsform?*
[23] MEINE ERDE, *Schleswig-Holstein unterstützt weiterhin die Reerdigung*.

Novellierung weiterer föderaler Bestattungsgesetze, wofür sich das Unternehmen mit umfangreicher Aufklärungs- und Lobbyarbeit einsetzt. In Bayern war dem kein Erfolg beschieden: 2023 begründete der damalige Gesundheitsminister Klaus Holetschek die Ablehnung damit, dass die *Reerdigung* eine „Verletzung der Würde des Verstorbenen und des Pietätsempfindens der Allgemeinheit" nahelege, weshalb „ökologische Aspekte allenfalls von untergeordneter Bedeutung" seien.[24]

Ausgehend von dieser ethisch-kulturellen Bewertung tun sich erste Fragen auf: Kollidiert die *Reerdigung* mit der Totenwürde, wenn der menschliche Körper, salopp formuliert, dieselben Prozesse durchläuft wie Küchenabfälle? Wie kann verkürzendes Materialitätsdenken vermieden werden, wenn die Toten zu oder *auf* Biomasse reduziert werden? Dabei wird der philosophische Graubereich des Status eines Leichnams betreten. Im Moment des Sterbens vollzieht sich „ein radikaler ontologischer Absturz [...] durch den irreversible[n] Übergang von der Person zur Sache."[25] Als leblose Entität ist die Leiche in das Reich der Materie einzuordnen, sie verwehrt sich aber jeder Verdinglichung, denn formell und symbolisch ist der tote Körper noch immer Repräsentant des Verstorbenen. Seine Personalität bleibt über den Tod hinweg gewahrt.

Ohne eine theologische Einordnung mag die gesellschaftliche Akzeptanz dieser ‚Umwandlung' erschwert sein. Wohl auch deshalb findet sich auf der Homepage der *Stiftung Reerdigung* ein Videostatement des Moraltheologen Peter Schallenberg, in dem er bekundet, dass es aus ethischer Sicht an der *Reerdigung* nichts zu beanstanden gebe.[26]

Abschließend sei darauf verwiesen, dass sich darüber hinaus weitere ethische Fragen an die Einführung der *Reerdigung* knüpfen, die in einem medial geführten Diskurs ausgehandelt werden. Der Berufsverband Deutscher Bestatter etwa beklagte mehrfach die Intransparenz des Unternehmens, die viele Fragen unbeantwortet ließe, zuvorderst, ob sichergestellt werden könne, dass die Würde der Verstorbenen durchgehend gewahrt werde.[27] Noch immer liegen zu wenige unabhän-

[24] Vgl. Holetschek, zit. in: Latsch, *Bestattungen: Reerdigung verboten.*

[25] Birnbacher, *Philosophisch-ethische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams*, 927.

[26] Stiftung Reerdigung, Expert:innenmeinung.

[27] Vgl. Bundesverband Deutscher Bestatter e. V.: *Stellungnahme: Kompostierung von Verstorbenen in Deutschland.*

gige Studien über die propagierten Umweltvorteile vor. Auch die Klärung medizinethischer und hygienischer Fragen im Hinblick auf Arbeits- und Gesundheitsschutz der Mitarbeitenden steht noch aus.[28]

4. ZUSAMMENDENKEN: DIE LEICHE ALS MEDIUM DES „BECOMING-WITH“

„Contrary to nature's beautiful end-of-life cycle, people not only parasitize during life, but even after death they leave their scar on this beautiful planet“[29] ist auf der Homepage des niederländischen Startups Loop Biotech zu lesen. Mit seinen Produkten als Mediatoren möchte es Kund:innen den Weg vom Parasiten zum Symbionten ermöglichen: Bioingenieur Bob Hendrikx hat mit dem *Living Cocoon* einen Sarg aus Pilzkulturen entwickelt, der den Zersetzungsprozess ebenfalls radikal beschleunigt. Mithilfe des als Myzelium bezeichneten Pilzgeflechts könne der menschliche Körper in nur drei Jahren zersetzt werden, was in einem herkömmlichen Holzsarg etwa fünfmal so lange dauert. Myzelium, laut Hendrikx „nature’s biggest recycler“[30], ist in der Lage, Toxine zu neutralisieren und wird auch in der Industrie für Schadstoffbeseitigung eingesetzt. Durch die Wahl eines Loop-Sarges könne nicht nur die Umweltbelastung durch Bestattungen verringert werden, zugleich werde die Natur auch durch die Nährstoffe des menschlichen Körpers bereichert: „Instead of polluting our environment with dead materials, we change the system by growing living materials that enrich nature.”[31] Diese ‚Systemveränderung‘ erfolgt folgendermaßen: Das Myzel wird in einer Zuchtanlage in Delft angebaut, mit Hanffasern versetzt und innerhalb von sieben Tagen in einer Passform getrocknet. In seiner danach styroporartigen Textur könne der Sarg auf unbestimmte Zeit gelagert werden. Durch die Trocknung werde das Wachstum der Pilze unterbrochen, die ruhenden Organismen jedoch würden aktiviert, sobald sie bei der Beisetzung in der Erde wieder mit Bodenwasser in Berührung kommen.[32]

[28] Vgl. ebd.
[29] Loop Biotech, *About Us*.
[30] Ebd.
[31] Ebd.
[32] Loop Biotech, *FAQ*.

5. THEORETISCHE KONTAKTZONEN: EIN PARADIGMENWECHSEL?

Sanft eingebettet in ein Netzwerk von Pilzen wird der Mensch hier als ein Wesen verstanden, das mit allem anderen Lebendigen verwandt ist. Als Ersatz für das lange vorherrschende theologische Verständnis des *Dominium terrae* befindet Julia Enxing den Begriff der ‚Mitgeschöpflichkeit' für den Gedanken planetarer Solidarität für geeignet.[33]

Dies liest sich wie eine Entsprechung zu den ‚Companion Species', welche die US-amerikanische Biologin und feministische Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway 2003 in den Mittelpunkt ihres gleichnamigen Manifests stellte.[34] Das Konzept der ‚Gefährt:innenschaft' ist nur eine der vielen ethisch-ontologischen Neuausrichtungen, mit denen sie geistes- und naturwissenschaftliche Diskurse seit Beginn ihrer Publikationstätigkeit in den 1980ern prägt. Ihre Theoriekonstrukte können hier nicht *in extenso* ausgeführt werden; ihre Denklinien aber lassen sich als in immer neuen Figurationen versinnbildlichte, antiessentialistische Grenzübergänge beschreiben, die die Interdependenz von menschlichen und mehr-als-menschlichen Entitäten betonen. Verbunden sind diese in einer alle Spezies umfassenden Verwandtschaftsbeziehung: „[A]ll earthlings are kin in the deepest sense [...] all critters share a common ‚flesh'."[35]

Unsere sterblichen Überreste also gehen Beziehungen ein mit unseren Mitgeschöpfen, auf die wir wesentlich angewiesen sind, um in den Kreislauf des Werdens und Vergehens aufgenommen zu werden.[36] Damit wird der in *Laudato si'* beklagte „despotische Anthropozentrismus"[37], dem die Zerstörung der Umwelt zu Last gelegt wird, gleich zweifach unterminiert: Der kategorial ambivalente Status des Leichnams zwingt uns zur Erkenntnis, dass wir nur vermeintlich passive Partner für symbiotische Verbindungen sind. Nicht wir sind es qua unserer instrumentellen Vernunft, die ab hier formen, gestalten, tätig sind. In einer *Symbiogenesis* mit Kleinstlebewesen, einem *becoming-with* menschlicher

[33] Enxing/Räubig, *Perspektiven*, 118.
[34] Haraway, *Companion Species Manifesto*.
[35] Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene*, 162.
[36] Darauf verweist auch Papst Franziskus in LS 34: „Doch für das gute Funktionieren des Ökosystems sind auch die Pilze, die Algen, die Würmer, [...] und die unzählige Vielfalt von Mikroorganismen notwendig. Einige zahlenmäßig geringe Arten, die gewöhnlich unbemerkt bleiben, spielen eine grundlegend entscheidende Rolle, um das Gleichgewicht eines Ortes zu stabilisieren."
[37] Papst Franziskus, LS 68.

und nichtmenschlicher Entitäten, sehen wir – so unschön die konkrete Vorstellung auch sein mag – das kunstvolle Gefüge einer *creatio continua*, in dem jedem Organismus seine Rolle zukommt: „[I]f we appreciate the foolishness of human exceptionalism then we know that becoming is always becoming with, in a contact zone where the outcome, where who is in the world, is at stake."[38]

In diesem Miteinander-werden findet sich auch eine Kontaktzone zwischen *Laudato si'* und Donna Haraways säkularem Neomaterialismus, die Simon Reiners aufzeigte.[39] Wie er umfassend herausarbeitet, lässt sich dies allerdings eher als eine zarte und recht selektive Annäherung an Haraways gewagte Gedankenexperimente beschreiben. Dass Franziskus ihre Schrift(en) rezipiert hat, wird im Nachfolgeschreiben der Enzyklika offensichtlich: Im acht Jahre später veröffentlichten *Laudate Deum* bezieht er sich auf die offen antikatholische Haraway. Zur Verwunderung vieler Katholik:innen erscheint ihr Buch *When Species Meet* in Fußnote 41, ein Umstand, der umso gewichtiger ist, da sie die einzige Frau unter den drei zitierten, zeitgenössischen Wissenschaftler:innen ist.[40]

Gemäß Franziskus' ganzheitlicher Ökologie sind in Gottes Schöpfung alle Kreaturen mit Eigenwert beschenkt und in untrennbaren Beziehungen verwoben. Die menschliche Einsicht in diese weltumspannende Verbindung sei allerdings durch das „technokratische Paradigma" verstellt.[41] Im darauffolgenden Abschnitt beschreibt Franziskus seine Haltung als einen „situierten Anthropozentrismus"[42], welcher an das epistemologische Konzept des „situierten Wissens"[43] Haraways gemahnt. Dieses beschreibt die Illusion eines universellen, neutralen Standpunktes, den sie als ‚god-trick' der Wissenschaften entlarvt.[44] Wenngleich eine bewusste Anknüpfung an diesen dezidiert atheistischen Argumentationsgang zweifelhaft ist, kann Franziskus' reflek-

[38] Haraway, *When Species Meet*, 244.

[39] Reiners, *Begegnungen im Anthropozän*.

[40] Dass der referenzierte Passus dabei auf eine beliebig wirkende Stelle ihres Buches verwies, führte bei Haraway selbst zu Belustigung. Vgl. Herzler-McCain, *Feminist scholar Donna Haraway reacts to inclusion in Pope Francis' climate letter*. Die US-amerikanische Theologin Christiana Zenner weist erzürnt darauf hin, dass keine Bezugnahme auf ökofeministische Theologinnen erfolgte. Vgl. Hertzler-McCain, *Theologians and scientists praise, critique Pope Francis' climate exhortation*.

[41] Vgl. Papst Franziskus, *Laudate Deum*, 66.

[42] Ebd., 67.

[43] Haraway, *Situated Knowledge*.

[44] Vgl. ebd., 193.

tierte Neuauflage eines Anthropozentrismus mit Haraways proklamierter historischer Kontextgebundenheit des Wissens in Verbindung gelesen werden. Franziskus nimmt keine egalitär-biozentrische Position ein, sein Verständnis der Lebensformen ist gradualistisch: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen. [...]“[45]. Wie Haraway betont er die Verwandtschaft der Arten in einer „universale[n] Familie“[46], reicht aber nicht an ihr physiozentrisches „making kin“ heran: „He is not prepared to align with Haraway and claim that bacteria are the greatest transforming agents on planet Earth [...]“.[47] Die posthumanistischen Ansätze Haraways werden in ihren patriarchalen Hierarchien destabilisierenden Konsequenzen nicht mitgetragen.[48] Für Deane-Drummond ist Franziskus gleichwohl der „Prophet im Anthropozän“[49].

Dem als neues geologisches Zeitalter diskutierten Begriff des ‚Anthropozäns‘ setzt Haraway ihre Wortneuschöpfung des ‚Chthuluzäns‘ entgegen. Damit möchte sie den Fokus vom Menschen (*anthropos*) auf die schlammige Muttererde (*chthon*) lenken, die kontinuierlich durch Tod, Fäulnis und Zerfall lebender Materie entsteht. Sie fordert den menschlichen Exzeptionalismus in einer erdigen Neuausrichtung radikal heraus: „We are humus, not Homo, [...] we are compost, not posthuman.“[50] Wenn, um bei der bildreichen Sprache der Enzyklika zu bleiben, die Räume des gemeinsamen Hauses besehen werden, so ist es Haraway, die sich in den Kellerraum vorwagt, die bei einer Neuordnung des ‚Haushalts‘ auch das produktive Moment des Sterbens in den Blick nimmt.

6. KRITIK: ENTSORGUNGSMENTALITÄT UND EFFIZIENZDRUCK?

Auf dem Instagram-Kanal von Loop Biotech wird provokativ gefragt: „Are you waste or compost?“[51] Ein Bekenntnis zum positiv konnotierten

45 Papst Franziskus, LS 90.
46 Papst Franziskus, LS 89.
47 Deane-Drummond, *Pope Francis: Priest and Prophet in the Anthropocene*, 260.
48 Dies kann angesichts der Institution des Apostolischen Stuhls in einer auf historischem Patriarchalismus fundierten Organisation wenig verwundern.
49 Vgl. Deane-Drummond, *Pope Francis: Priest and Prophet in the Anthropocene.*
50 Haraway, *Staying with the Trouble*, 101f.
51 Loop Biotech (Instagramchannel), *Are you waste or compost?*

‚Kompost' in dieser rhetorischen Marketingfrage geht mit der Unterstützung des Unternehmens einher. Entsprechend werden auch T-Shirts mit der Aufschrift „I am compost" vertrieben.[52] Wenn auch wohl unbeabsichtigt, so wird in derartigen Werbestrategien eine Sicht des Leichnams als reinigungsbedürftiges Verarbeitungsprodukt impliziert. Auch wenn sich diese Aussage auf die unseren Körpern eingeschriebene, der Natur entfremdete Lebensweise bezieht, ist die Konzeption menschlicher physischer Überreste als detox-bedürftiger Abfall fragwürdig. Zum einen muss davor gewarnt werden, ins Fahrwasser misanthropischer Reinigungsfantasien zu geraten, wie sie im Extremfall in der Tiefenökologie anzutreffen sind.[53] Zum anderen rückt die Frage nach der Zugänglichkeit derartiger Produkte in den Fokus: Was nun, wenn Loop-Produkte nicht in Anspruch genommen werden, sei es durch finanzielle Hürden oder juristische Hindernisse? Es besteht die Gefahr, den Tod als ‚Gleichmacher' zu negieren und eine Dichotomie zwischen privilegierten, ‚gereinigten' Leichen und solchen, die durch Nicht-Konsum ‚Abfall' bleiben, herzustellen.

Bei beiden vorgestellten Neuerungen wird der Eingang in den ökologischen Kreislauf optimiert, technisiert und forciert – die angestrebte und angepriesene Nachhaltigkeit wird mit einer von Schnelllebigkeit geprägten Erwartungshaltung und Effizienzdenken verquickt. Proaktives Handeln ist angesichts der Dringlichkeit der ökologischen Krise zu begrüßen, doch es ist zumindest bedenkenswert, ob man im Vertrauen auf derartige Technologien nicht dem „kinetischen Imperativ"[54] permanenter Beschleunigung erliegt, der den postmodernen Lebenswandel prägt. Verfangen wir uns in einem aktionistischen Zirkelschluss des Anthropozäns, indem wir Gleiches mit Gleichem lösen möchten?[55] Für Vogt sind „Langsamkeit und Bedachtsamkeit [...] Haltungen, in denen der Mensch nicht mit eigenen Kräften als *homo faber* agiert, sondern [...] sich sozialen und ökologischen Rhythmen anvertraut."[56] Wie hüten wir uns davor, dem „technokratischen Paradigma"[57] nicht erneut zu verfallen? Zurecht weisen Weber und Kurt darauf hin, dass „[i]ndustrialized countries are able to abuse the myth of a reconciliation between nature and technology in order to advance profit-oriented bio-economics [...]

[52] Loop Biotech Store, *Loop T-shirt*.
[53] Vgl. Ott, *Menschenbilder*, 852.
[54] Höhn, *Tempo ohne Limit*, 141.
[55] Vgl. Folkers/Marquardt, *Kosmopolitik des Ereignisses*, 100.
[56] Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 397.
[57] Papst Franziskus, LS 111.

and reify the economic [...] predominance."[58] Im Sinne einer kritischen Sozialethik muss auch hier eine Sensibilisierung für die Kontexte erfolgen: Bei beiden jungen Unternehmen handelt es sich um Startups in westlichen Industrieländern, die ein Marktmonopol besitzen. Ihre Einbindung in das kapitalistische System geht mit Zwängen einher, denen sie sich nicht entziehen können, wenn sie darin bestehen wollen: Sie sind verwoben in eine globalisierte Wirtschaftsordnung, die wesentlich auf sozialen Ungleichheiten basiert. Die Gefahr des Greenwashings und die Kommerzialisierung eines höchst sensiblen Marktbereichs muss stets mitbedacht werden.

7. REFLEXION: *MUSS* DER LETZTE FUßABDRUCK GRÜN SEIN?

Es stellt sich die Frage, ob auch in der eigenen Sterbevorsorge Verantwortung dafür übernommen werden muss, die „ökologische Umkehr"[59] voranzutreiben. Persönliche Wertsetzungen und Inhalte des Pietätsempfindens sind so individuell wie der Umgang mit Verlust und Trauer. Während das Wissen um ökologische Alternativen für manche Bestattungsplanende eine große Erleichterung darstellt, sind andere nicht in der Lage, diese Aspekte zu berücksichtigen. Hier muss der Überforderungseinwand geltend gemacht werden: Sollen setzt Können voraus. In der konkreten Situation eines Todesfalls erweist sich, angesichts der Vielzahl an Entscheidungsschritten, die an Hinterbliebene herangetragen werden, die Berücksichtigung der Umweltgüte oft als nachrangig. In Trauergesprächen ist von Bestattungsdienstleister:innen ethisch höchste Sensibilität geboten und ein moralischer Zeigefinger angesichts der Bestattungspräferenz unangebracht. So dürfen die wichtigen Debatten um Änderung des Lebensstils keinesfalls eine individualverantwortliche Überfrachtung nach sich ziehen. In einer emotionalen Ausnahmesituation muss gewährleistet sein, dass die Toten eine angemessene Ehrung erhalten und die Lebenden ihnen in zuträglicher Form gedenken können. Deshalb sollte das Anliegen zukunftsorientierter Sepulkralkultur sein, dass die Frage, ob der letzte Fußabdruck ein grüner ist, nicht eine individuell verhandelbare Wahl, sondern eine kollektiv ermöglichte Tatsache ist.

[58] Weber/Kurt, *Towards cultures of aliveness*, 60.
[59] Papst Franziskus, LS 216-221.

Die „gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortlichkeiten“[60] in diesem Handlungsfeld benötigen gesellschaftliche Aufmerksamkeit und institutionelle Umgestaltung. Insbesondere in der Entscheidung für eine Bestattungsform zeichnen sich dabei strukturelle Schwierigkeiten ab: Das Selbstbestimmungsrecht des Individuums ist auf Wahlmöglichkeiten angewiesen, ein Faktum, dem die rigide deutsche Bestattungsgesetzgebung allerdings entgegensteht. Sie verwehrt es, eigenen Überzeugungen hinsichtlich der postmortalen Behandlung Ausdruck zu verleihen. Dies äußert sich etwa in dem in Sachsen-Anhalt und Sachsen noch immer geltenden Sargzwang,[61] veralteten Regularien bezüglich der Grabestiefe[62] oder dem Festhalten an Aschekapseln bei der Kremation, zu denen längst ökologische Alternativen entwickelt wurden.

Die *Reerdigung* ist bislang nur in einem Bundesland erlaubt, der Loop-Sarg liegt mit etwa 1000 Euro eher im hochpreisigen Sektor und sein Import gleicht einem bürokratischen Hürdenlauf.[63] Wenn nachhaltige Bestattungsformen und -produkte allerdings nicht auf einer breiten Basis verfügbar sind oder sich gar zu einem auf eine begüterte Elite beschränkten Statussymbol entwickeln, dann liegt, um in der Bodenmetaphorik zu bleiben, fruchtbares Potential brach. Gerade hier greifen die sozialen, ökonomischen und ökologischen Aspekte ineinander: „[E]in wirklich ökologischer Ansatz [verwandelt] sich immer in einen sozialen Ansatz […], der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss“.[64]

Für die im Bestattungswesen tätigen Interviewpartner:innen entsprang mehrheitlich aus ihrem Berufsethos eine Verantwortung, den Menschen ins Zentrum ihres Handelns zu stellen. Eine Ausweitung der Pietätspflichten über den menschlichen Leichnam hinaus aber sprach einer meiner Interviewpartner an: „Und dann schließt sich aber der Kreis, dass man dann auch sagt ‚Okay, wir gehen jetzt respektvoll mit Ihrer Mutter um. Wir gehen aber genauso respektvoll auch mit der Mutter Erde um.‘“[65]

Inwieweit kann man aus sepulkralkultureller Forschung Erkenntnisse destillieren, die für eine öko-theologische Positionsbestimmung gewinnbringend sind? Um es mit Elmar Nass zu sagen: „Die damit [=

[60] Papst Franziskus, LS 170.
[61] Vgl. Köhne, Mario, *CDU hält an Sargpflicht in Sachsen-Anhalt fest.*
[62] Vgl. Zimmermann, *Entwicklung einer umweltgerechten Erdbestattungspraxis*, 1.
[63] Vgl. Interview mit urnfold, zit. in Lobe, 136.
[64] Vgl. Papst Franziskus, LS 49.
[65] Kentrup, zit. in Lobe, XLV.

mit Sterben und Tod] verbundene Kultur ist aussagekräftig für das herrschende Lebensverständnis insgesamt und für die entsprechenden Verständnisse für Menschenwürde und Zusammenleben."[66]

Wenn auch die flächendeckende Etablierung der *Reerdigung* oder des Loop-Sargs im Spekulativen verbleiben muss, vermögen die vorgestellten gesellschaftlichen Suchbewegungen und Aushandlungsprozesse ihren Beitrag dazu leisten, dass wir uns unserer Verantwortung sowie unserer Vergänglichkeit stellen. In anderer Weise, als es konventionelle Bestattungsformen taten, zwingen die dargestellten Entwicklungen dazu, die langfristigen, ökologischen Konsequenzen der herkömmlichen Bestattungspraktiken zu berücksichtigen.

Für Ernest Becker sind wir nichts anderes als „complex and fancy worm food."[67] Eine derart unverblümte Sicht können und wollen in einer Gesellschaft, die den Tod tabuisiert, die wenigsten entwickeln. Womöglich also müssen wir unseren Pietätsbegriff nachjustieren, um ökologische Potentiale in der Bestattungslandschaft voll ausschöpfen zu können. Das ambige „Welche Erde hinterlassen wir?" ist somit eine Frage, die weit über die stoffliche Zusammensetzung und Bodengüte hinausgeht. Der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff schreibt: „Wir sind die Erde, die empfindet, denkt und liebt."[68] Als ‚denkende und liebende Erde' sollten wir nicht nur auf die materielle Transformation eines Substrats im Boden sehen, sondern wahrnehmen, welche Vielzahl an gefährdeten Organismen an deren Gelingen beteiligt ist: „All jene Lebewesen also, deren Tod wir beschließen, jene ans Kreuz genagelten, deren Tod wir akzeptieren, [...] sind die vornehmlichen Gefährtinnen der göttlichen Solidarität".[69] Für Haraway ist unser Zeitalter „a kind of timeplace for learning to stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth."[70] Dass dieser Impuls, aufmerksam zu bleiben für den Klageruf, den die Erde ausstößt, und fortwährend nach Antworten zu suchen, auch durch das katholische Kirchenoberhaupt aufgegriffen wird, zeugt von einer vielversprechenden Dialogbereitschaft, denn „[u]ngewöhnliche und überraschende Verbindungen einzugehen ist [...] nötig, um im Anthropozän zu leben."[71] Mag es auch zunächst Befremden hervorrufen, wenn wir

66 Nass, *Christliche Sozialethik*, 233.
67 Becker, *The Denial of Death*, 87.
68 Boff, *Traum von einer neuen Erde*, 29.
69 Enxing, *Perspektiven im Anthropozän*, 115.
70 Haraway, *Staying with the trouble*, 2.
71 Reiners, *Begegnungen im Anthropozän*, 6.

uns als Humus begreifen: Dieser Perspektivwechsel ermöglicht es, neue Ansichten über unsere Rolle im Schöpfungsgefüge zuzulassen.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Inwieweit zeugen sepulkralkulturelle Einblicke und ungeahnte inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Papst Franziskus und der unkonventionellen Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway von einem Paradigmenwechsel für die CSE?

Als ein paradeigma, ein Vorbild im altgriechischen Ursprungsinn, steht die Formulierung von Franziskus' ganzheitlicher Ökologie für eine grundsätzliche Öffnung zu interdisziplinärem Austausch und für eine Verständigung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Das Ringen um eine gemeinsame Sprache einte ihn mit den theoretischen Neubestimmungen und -positionierungen innerhalb aller Geisteswissenschaften.

Angesichts der ökologischen Krise betonte Papst Franziskus die Notwendigkeit einer umfassenden Betrachtung von Lebenssystemen und Sterbezyklen und warf damit auch Licht auf geteilte Verantwortungen über das menschliche Leben hinaus. Temporal verstanden, als solidarisches Sorgen um ein umweltverträgliches Ableben, entzog sich dieser Bereich bislang der unmittelbaren sozialethischen Bearbeitung. Indem die Verwobenheit des Werdens und Vergehens und der Interdependenzen, die diese prägen, in ‚Laudato Si' herausgearbeitet werden, zeichnet sich eine lehramtliche Tendenz ab, sich physiozentrischen Denkschemata anzunähern.

Diese Rekalibrierung ist eng an die Persönlichkeit von Papst Franziskus geknüpft, dessen Tod am 21. April 2025 das Verfassen dieser Stellungnahme überschattet. Die zahlreichen postumen Würdigungen bestärkten den Eindruck, dass seine Amtszeit einen innertheologischen Prozess wesentlich angestoßen und mitgestaltet hat. Der Paradigmenwechsel für die Christliche Sozialethik könnte darin liegen, auch die Erde, zu der er nun wird, in ihre Betrachtungen einzubeziehen.

Literatur

Becker, Ernest, *The Denial of Death*, New York 1973.

Birnbacher, Dieter, *Philosophisch-ethische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams*, in: Stefenelli, Norbert (Hg.), Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien 1998, 927-932.

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

Bundesverband Deutscher Bestatter e. V., Stellungnahme, *Kompostierung von Verstorbenen in Deutschland*, unter: https://www.bestatter.de/fileadmin/bestatter/news/pressethemen/20240228_BDB_Kompostierung_Stellungnahme.pdf. (abgerufen am 24.09.2024).

Deane-Drummond, Celia, *Pope Francis: Priest and Prophet in the Anthropocene,* in: Environmental Humanities 8, 2 (2016), 256-262.

Enxing, Julia/Räubig, Philipp, *Perspektiven im Anthropozän. Über Ursprünge, Transformationen und Visionen einer Theologie der Mitgeschöpflichkeit*, in: Mitscherlich-Schönherr, Olivia/Cojocaru, Mara-Daria/Reder, Michael (Hgg.): Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog, Berlin 2024, 107-123.

Folkers, Andreas/Marquardt, Nadine, *Kosmopolitik des Ereignisses. Gaia, das Anthropozän und die Welt ohne uns*, in: Bath, Corinna/Meißner, Hanna u. a. (Hgg.): Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus, Münster 2017, 98-114.

Fründt, Steffen, *Das erste klimaneutrale Krematorium Deutschlands,* unter: https://www.welt.de/wirtschaft/article236678657/Bestattungen-Das-erste-klimaneutrale-Krematorium-Deutschlands.html. (abgerufen am 24.09.2024).

Grüne Linie, *Wie geht das?*, unter: https://gruene-linie.net/#wie-geht-das (abgerufen am 15.08.2024).

Haffert, Claus, *Eiche massiv oder Faserplatte – Sarghersteller unter Importdruck*, unter: https://www.greenpeace-magazin.de/ticker/eiche-massiv-oder-faserplatte-sarghersteller-unter-importdruck-von-claus-haffert-dpa. Erstellt am 20.11.2020 (abgerufen am 24.09.2024).

Haraway, Donna, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in: Environmental Humanities 6, 1 (2015), 159-165.

Haraway, Donna, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Anthropocene*, Durham 2016.

Haraway, Donna, *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of partial Perspective*, in: Dies., Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, New York 1991, 183-201.

Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.

Haraway, Donna, *When Species Meet*, Minneapolis and London 2008.

Hertzler-McCain, Aleja, *Feminist scholar Donna Haraway reacts to inclusion in Pope Francis' climate letter*, unter: https://www.ncronline.org/

earthbeat/justice/feminist-scholar-donna-haraway-reacts-inclusion-pope-francis-climate-letter. (abgerufen am 24.09.2024).

Hertzler-McCain, Aleja, *Theologians and scientists praise, critique Pope Francis' climate exhortation*, unter: https://www.ncronline.org/earthbeat/faith/theologians-and-scientists-praise-critique-pope-francis-climate-exhortation. (abgerufen am 11.01.2024).

Höhn, Hans-Joachim, *Tempo ohne Limit. Gesellschaft und Religion in der Beschleunigungsfalle?*, in: Vogt, Markus/Gigl, Maximilian (Hgg.), Christentum und moderne Lebenswelten. Ein Spannungsfeld voller Ambivalenzen, Paderborn 2021, 140-151.

Köhne, Mario, *CDU hält an Sargpflicht in Sachsen-Anhalt fest*, unter: https://www.mdr.de/nachrichten/sachsen-anhalt/sarg-pflicht-bestattung-100.html. Erstellt am 17.01.2025 (Abgerufen am 08.03.2025).

Latsch, Gunther, *Bestattungen: Reerdigung verboten*, in: DER SPIEGEL 44 (2023), unter: https://www.spiegel.de/panorama/bestattungen-reerdigung-verboten-a-3ed18748-49f8-4c8e-bdcb-8e5085cdb4ce. (abgerufen am 15.01.2025).

Lobe, Jana Paulina, *Ein Tod mit Bio-Siegel? Konzepte der Nachhaltigkeit in der gegenwärtigen Sepulkralkultur*, Bamberg 2025, unter: https://doi.org/10.20378/irb-110654 (abgerufen am 16.10.2025).

Loop Biotech, *About Us*, unter: https://loop-biotech.com/about-us/ (abgerufen am 13.01.2025).

Loop Biotech, *FAQ*, unter: https://loop-biotech.com/de/faq/ (abgerufen am 11.01.2025).

Loop Biotech (Instagramchannel), *Are you waste or compost?* (Reel), unter: https://www.instagram.com/share/reel/BAIH8-F2DR. Erstellt am 16.10.2024 (abgerufen am 11.01.2025).

Loop Biotech Store, *Loop T-shirt*, unter: https://shop.loop-biotech.com/products/i-am-compost-shirt?srsltid=AfmBOoqBFlzLeYqbv6-m4fOgYbUb3ytrVWhRV_GjHfYtAuTdo-yvV7yP (abgerufen am 11.01.2025).

MEINE ERDE, *Reerdigung*, unter: https://www.meine-erde.de/reerdigung (abgerufen am 13.01.2025).

MEINE ERDE, *Startseite*, unter: https://www.meine-erde.de/ (abgerufen am 13.01.2025).

MEINE ERDE, *Schleswig-Holstein unterstützt weiterhin die Reerdigung*, unter: https://www.meine-erde.de/presse/mitteilungen/schleswig-holstein-unterstutzt-weiterhin-die-reerdigung. (abgerufen am 13.01.2025).

Nass, Elmar, *Christliche Sozialethik. Orientierung, die Menschen (wieder) gewinnt* (= Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 13), Stuttgart 2020.

Ott, Konrad, *Menschenbilder und Anthropologie in der Umweltethik*, in: Zichy, Michael (Hg.), Handbuch Menschenbilder, Wiesbaden 2024, 847-864.

Pihkala, Panu, *Death, the environment, and theology*, in: Dialog 57 (2018), 287-294.

Reiners, Simon, *Begegnungen im Anthropozän. Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten* (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissen schaftlichen Forschung, Nr. 79), Frankfurt a.M. 2021.

Stiftung Reerdigung, *Expert:innenmeinung*, unter: https://www.stiftung-reerdigung.de/expertinnen (abgerufen am 12.01.2025).

Vogt, Markus, *Die erste Umweltenzyklika Laudato si'. Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre*, in: Jahrbuch des Vereins zum Schutz der Bergwelt, Bd. 81/82 (2016), 1-12.

Vogt, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit, 39; zugl.: Luzern, Univ., Habil.-Schr), München 2009.

Weber, Andreas/Kurt, Hildegard, *Towards cultures of aliveness. Politics and poetics in a post-dualistic age*, in: Solutions 60 (2015), 58-65.

Welz, Gisela, *More-than-human Futures: Towards a Relational Anthropology in/of the Anthropocene*, in: Hamburger Journal für Kulturanthropologie 13 (2021), 36-46.

Zimmermann, Iris, *Entwicklung einer umweltgerechten Erdbestattungspraxis im Hinblick auf die Folgewirkungen auf Böden, Grundwasser und Atmosphäre* (Schriftenreihe - Institut für Pflanzenernährung und Bodenkunde, 97), Kiel 2012.

Kirchliche Dokumente

LS - Franziskus, *Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.

LD - Franziskus, *Apostolisches Schreiben Laudate Deum an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise*, Rom 2023.

Wirtschaftskritik

Die Normativität alternativer Wirtschaftsmodelle. Eine exemplarische Analyse mit paradigmatischem Charakter aus theologisch-ethischer Perspektive

Anna Karger-Kroll

1. WIRTSCHAFT, WACHSTUM UND WOHLSTAND? ZUM ANLIEGEN ALTERNATIVER WIRTSCHAFTSANSÄTZE

Wirtschaftliches Handeln orientiert sich im Sinne eines auf Marktfreiheit und Kapitalismus basierenden Wirtschaftsmodells in erster Linie an der Leitmaxime des Wachstums, verspricht Wachstum doch zugleich Wohlstandsmaximierung. Die der kapitalistischen Marktlogik immanente Steigerungs- und Gewinnorientierung führt jedoch nicht nur zu sozialer Ausbeutung und enormer Ungleichheit, sondern geht auch mit negativen ökologischen Auswirkungen einher und damit mit einer systematischen Zerstörung natürlicher Lebensgrundlagen.[1] Auch Papst Franziskus hebt in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'* hervor, dass der dem Kapitalismus immanente Wachstumsimperativ die Lüge bezüglich der unbegrenzten Verfügbarkeit der Güter des Planeten voraussetze, „die dazu führt, ihn bis zur Grenze und darüber hinaus ‚auszupressen'" (LS 106). Franziskus' Kritik am Kapitalismus kommt insbesondere in *Evangelii Gaudium* zur Geltung, worin er die prominente These „Diese Wirtschaft tötet" (EG 53) formuliert. Entsprechend hebt er in diesem Schreiben seine zunehmende Skepsis gegenüber einem (liberal-)kapitalistischen Wirtschaften hervor[2] und macht auch in *Laudato si'* darauf aufmerksam, dass alle Bestrebungen, die Welt zu hüten und zu verbessern, voraussetzen, „dass sich die Lebensweisen, die Modelle von Produktion und Konsum und die verfestigten Machtstrukturen [von Grund auf] ändern" müssen (LS 5). So ruft er dazu auf, „nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen" (LS 16), folglich danach zu fragen, wie sich die Bedingungen unseres

[1] Vgl. u. a. Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 14-18.
[2] Siehe insbesondere EG 53-60.

Produzierens und Konsumierens verändern lassen, um ein gerechtes Miteinander auf dieser einen Erde zu ermöglichen.

Dieses Anliegen spiegelt sich auch im Diskurs um alternative Wirtschaftsansätze wieder, in dem konkrete Maßnahmen und Ansätze diskutiert werden, die nicht nur bestehende kapitalistische Strukturen kritisieren, sondern auch für ein Umdenken hin zu nachhaltigeren und gerechteren Wirtschafts- und Lebensweisen votieren. Es werden demnach auf kritisch-konstruktiver Ebene „konkrete und detaillierte Vorschläge zur Umgestaltung der gegenwärtig existierenden Wirtschaftsweise und -ordnung gemacht“[3], mit dem Ziel, „mehr soziale Gerechtigkeit, weniger soziale Ungleichheit und Armut, mehr Solidarität und Gemeinwohl, weniger Umweltverbrauch und -zerstörung, mehr ‚gutes Leben‘ statt materielle Wohlstandsmehrung“[4] zu erlangen. Auffallend hierbei ist, so die Beobachtung Stübingers, dass explizit auf ethisch-normative Aspekte Bezug genommen wird und der Diskurs um nachhaltige Wirtschaftsmodelle demnach hochgradig normativ aufgeladen ist. Begriffe wie Gemeinwohl, Solidarität, Gerechtigkeit, Suffizienz oder die Frage nach einem gelingenden Leben prägen diesen. Eine normative Klärung solcher ethischer Grundbegriffe sowie deren vertiefte Reflexion finden jedoch vergleichsweise selten statt. Dabei bedürfen diese Prinzipien einer normativen Begründung und inhaltlichen Präzisierung, damit sie als Zielformulierung an Prägnanz und somit an Relevanz gewinnen und ihnen nicht droht, zu einer Leerformel zu werden.[5] So ist es das Anliegens des Beitrages, nicht nur grundlegend für die Normativität dieses Diskurses zu sensibilisieren, sondern zugleich auf dieses Desiderat zu reagieren und aufzuzeigen, welchen Mehrwert ein theologisch-ethischer Zugang für den Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle haben kann. Entsprechend wird in einem ersten Schritt aufgezeigt, inwiefern eine normative Begründung und inhaltliche Präzisierung bestimmter Grundbegriffe aus sozialethischer Perspektive zur Profilierung alternativer Wirtschaftsmodelle beitragen können. Exemplarisch wird hierbei auf den Suffizienzgedanken bei Paech und den Gemeinwohlbegriff bei Felber eingegangen. Darüber hinaus zeichnet sich der Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle dadurch aus, dass unterschiedliche Ansätze diskutiert werden, die einen Beitrag zur sozial-ökologischen Transformation leisten wollen. Inwiefern sie dem damit verbundenen Anspruch einer Großen Transformation gerecht

[3] Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 25.
[4] Ebd., 26f.
[5] Vgl. ebd., 18f, 27.

werden können, wird exemplarisch erneut an Paech und Felber aufgezeigt. Als normativer Bezugspunkt wird hierbei das Postulat der Nachhaltigkeit aus christlich-sozialethischer Perspektive herangezogen. Insgesamt bieten die folgenden Ausführungen eine skizzenhafte Analyse mit exemplarisch-paradigmatischem Charakter, die aufzeigen soll, welchen Beitrag die christliche Sozialethik für diesen – sicherlich an Relevanz zunehmenden – Diskurs leisten kann.

2. ZUR NORMATIVEN BEGRÜNDUNG UND SYSTEMATISIERUNG ETHISCHER GRUNDBEGRIFFE

Wie bereits einleitend hervorgehoben, ist der Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle geprägt von normativen Grundbegriffen, die oftmals gesetzt, jedoch selten begründet oder kritisch reflektiert werden. Inwiefern ein theologisch-ethischer Zugang auf dieses Desiderat reagieren kann, wird im Folgenden am Suffizienzgedanken bei Paech und am Gemeinwohlbegriff bei Felber konkretisiert, womit zugleich aufgezeigt wird, inwiefern solch ein Zugang nicht nur zur Präzisierung normativer Grundbegriffe beitragen, sondern zugleich kritisch-konstruktiv Impulse setzen kann, wie alternative Wirtschaftsansätze auch auf normativer Ebene überzeugen können.

2.1. Der Suffizienzgedanke bei Nico Paech

Als ein prominenter Vertreter der Postwachstumsökonomie gilt Niko Paech. Mit seinem Werk „Befreiung vom Überfluss“[6] zeichnet er einen Weg in die Postwachstumsökonomie, der insbesondere von der Frage nach dem gelingenden Leben geleitet ist, welches naheliegend das Interesse an einer eingehenderen Auseinandersetzung mit seinem Ansatz aus theologisch-ethischer Perspektive weckt.

Paechs Postwachstumsökonomie beruht grundlegend auf den Maximen der Reduktion, Suffizienz und Subsistenz, wobei er in der Begründung dieser Prinzipien vom „System der Fremdversorgung“ (64) ausgeht. Dieses bezieht sich auf eine Lebensweise, in der die eigene Existenzsicherung von äußeren Umständen abhängig ist und sich insbesondere durch ein hohes Konsumniveau auszeichnet, welches wiederum

[6] Siehe hierzu Paech, *Befreiung vom Überfluss*. Die in Kapitel 2.1. vorzufindenden Seitenangaben in runden Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

mit negativen ökologischen Auswirkungen einhergeht (vgl. 26-36, 64-70). Mit diesem Fremdversorgersystem ist nach Paech zugleich das „Risiko des sozialen Absturzes" (70) verbunden, denn „wenn Arbeitsplätze wegfallen, hohe Preise die Kaufkraft senken oder die externe Zufuhr lebensnotwendiger oder kritischer Inputs ausbleibt" (70), ist es aufgrund mangelnder Möglichkeiten und (handwerklicher) Fähigkeiten nicht mehr möglich, das eigene Dasein abzusichern. Um dem entgegenzuwirken, plädiert Paech für einen „Rückbau des maßlos gewordenen Fremdversorgungsniveaus" (70). So spricht er sich zum einen für eine *De-Globalisierung* aus. Solch eine „Abkehr von räumlich entgrenzten Wertschöpfungsstrukturen" (116) schont nicht nur die Umwelt; zugleich geht sie „mit dezentralen und durchschnittlich kleineren Produktionskapazitäten" (116) einher. Insgesamt zielt dieser Prozess auf eine „Rückkehr zur Sesshaftigkeit" (58), erfolgt die Güterversorgung doch „vorrangig lokal und regional" (61). Zum anderen spricht sich Paech für eine *De-Industrialisierung* aus und nennt hierfür drei Maßnahmen: (1) Gemeinschaftsnutzung, durch die die Nutzung bestimmter Gebrauchsgegenstände intensiviert werden könnte bzw. nur eine geringere Anzahl von Gebrauchsgegenständen benötigt werde; (2) Pflege, Instandhaltung und Reparatur, die die Nutzungsdauer solcher Güter verlängere; und (3) Eigenproduktion (vgl. 120-122). Diese drei Maßnahmen zielen letztlich auf „lokale Eigenarbeit und Selbstversorgung" (118f). All die genannten Aspekte unterstützen eine Abkehr vom Fremdversorgersystem und versprechen dadurch nicht nur einen schonenderen Umgang mit der Natur, wird doch auf übermäßiges Produzieren und Konsumieren verzichtet; zugleich kann durch diese Befreiung vom Überfluss, durch dieses höhere Maß an Resilienz, ein höheres Maß an Souveränität erlangt werden (vgl. 130).

Bereits diese Überlegungen deuten an, dass Paech eine Vorstellung vom gelingenden Leben vertritt, die mit einem Lebensstil der Sesshaftigkeit, Reduktion, Suffizienz und Subsistenz umschrieben werden kann. Entsprechend verwundert es auch nicht, dass im Fokus seiner Ausführungen die *individuellen Ökobilanzen* (99) stehen und er entsprechend für eine Subjektorientierung im Nachhaltigkeitsdiskurs votiert, wobei jegliche vom Subjekt ausgeübte Tätigkeiten für solch eine Bilanzierung berücksichtigt werden müssten (vgl. 97-101). Dies scheint ihm insbesondere angesichts ambivalenter Einstellungen und/oder Handlungen von Relevanz; denn inwiefern trägt beispielsweise der Besitzer eines Passivhauses zur nachhaltigen Entwicklung bei, wenn dieser jede Woche zugleich eine Flugreise antritt (vgl. 97ff)? Angesichts solcher

Ambivalenzen und der damit einhergehenden Logik des Greenwashings kommt Paech zu dem Schluss, dass Lebensstile nur dann nachhaltig sein können, wenn sich ein nachhaltiger Lebensstil in allen Lebensbereichen widerspiegelt. Demnach kann seiner Ansicht nach auch nur die gesamte individuelle Ökobilanz wirklich aussagekräftig sein.

Bezüglich Paechs Postwachstumsansatz kann also festgehalten werden, dass dieser in erster Linie das Individuum adressiert, votiert Paech doch für eine Vorstellung eines gelingenden Lebens, welches sich in einem suffizienten und unabhängigen und dadurch in einem nachhaltigeren Lebensstil widerspiegelt. Sicherlich muss solch ein individueller Lebensstil durch unterschiedliche Maßnahmen der De-Globalisierung und der De-Industrialisierung unterstützt werden; letztlich geht es Paech, so auch Stübinger, aber um einen „kulturellen und mentalen Bewusstseinswandel“[7]. Im Fokus stehen demnach die Individuen, „welche durch den allmählichen Wandel vom Konsumenten zum ‚Prosumenten‘ oder ‚Koproduzenten‘ die ökonomische Souveränität erlangen, kraft eigener substanzieller, manueller und sozialer Kompetenzen Industrieproduktionen zu ersetzen“ (123). Impulse für solch einen Bewusstseinswandel, der mit den Begriffen der Suffizienz oder Genügsamkeit in Verbindung gebracht werden kann, finden sich auch in der Tradition vieler Religionen oder philosophischer Schulen, die nach Schneidewind zur Erkenntnis gelangt sind, „dass Selbstbegrenzung nichts mit Freudlosigkeit und Kasteiung zu tun hat“[8]: Die Genügsamkeit, so auch die Enzyklika *Laudato si‘*, „die unbefangen und bewusst gelebt wird, ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben, sie bedeutet nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil“ (LS 223): Ein genügsamer Lebensstil führt zu einem höheren Maß an Freiheit, zu einem höheren Maß an Souveränität und dadurch zu einem gelingenderen Leben. Auch Gabriel hebt hervor, dass es die Botschaft religiöser Ethiken ist, „dass freiwillige Selbstbeschränkung im Hinblick auf die eigenen materiellen Bedürfnisse ein Mehr an humaner Selbstverwirklichung und innerer Freiheit mit sich bringt"[9]. Ohne näher auf die Impulse christlicher Traditionen für solch einen suffizienten Lebensstil

[7] Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 53. Für solch einen Bewusstseinswandel plädieren untere anderem auch Maja Göpel in ihrem Werk *The Great Mindshift* oder Schneidewind unter Bezugnahme auf Appiah in seinem Werk *Die Große Transformation*.

[8] Schneidewind, *Die Große Transformation*, 176.

[9] Gabriel, *Ökonomik – Theologie – Sozialethik*, 49.

einzugehen,[10] deuten diese Überlegungen bereits an, dass eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Suffizienz zur normativen Begründung und Konsolidierung der Postwachstumsökonomie Paechs beitragen kann.[11]

2.2 Der Gemeinwohlgedanke bei Christian Felber

Im Unterschied zu Paechs Postwachstumsökonomie steht bei Felbers Ansatz der Gemeinwohl-Ökonomie[12] nicht das Subjekt im Fokus, sondern politische Rahmenbedingungen zur Förderung des Gemeinwohls, wobei insbesondere wirtschaftliche Unternehmen einen Beitrag leisten sollen. Da Felber selbst den Gemeinwohl-Begriff als einen Leitwert bezeichnet, der die christliche Soziallehre prägt (vgl. 39), scheint es naheliegend, der Frage nachzugehen, auf welches Verständnis von Gemeinwohl Felber in seinem Wirtschaftsmodell rekurriert und welche Impulse die christliche Sozialethik unter Berücksichtigung der katholischen Sozialverkündigung für diesen bieten kann.

Um diesen Fragen nachzugehen, wird zunächst der Ansatz von Felber skizziert. Für seine Gemeinwohl-Ökonomie wählt Felber grundlegend drei inhaltliche Zugänge: (1) Er vertritt den Standpunkt, dass in der Wirtschaft dieselben Werte und Verhaltensweisen belohnt und gefördert werden sollten, die auch zwischenmenschliche Beziehungen gelingen lassen: „Vertrauensbildung, Wertschätzung, Kooperation, Naturverbundenheit, Solidarität und Teilen“ (11). (2) Diese Werte sollten in der Wirtschaft konsequent umgesetzt werden. (3) Entsprechend dieser Werte ist der Zweck allen Wirtschaftens nicht mehr die Mehrung des Kapitals, sondern die des Gemeinwohls (vgl. 10f). Damit dieser Wandel hin zu einer Gemeinwohl-Ökonomie gelingen kann, ist, so Felber, eine Abkehr von den bisherigen Systemregeln der freien Markt-

[10] Siehe hierfür den Beitrag von Johanna Kalian in diesem Band.

[11] Der von Paech geforderte Bewusstseinswandel hin zu einem suffiziente(re)n Lebensstil geht des Weiteren damit einher, dass der Begriff der Leistung nicht mehr lediglich auf Erwerbsarbeit reduziert werden darf; auch Care-Tätigkeiten oder wertschöpfende Tätigkeiten gilt es als Leistung anzuerkennen und entsprechend zu ermöglichen. Solch eine Neujustierung des Leistungsbegriffs ist kennzeichnend für diverse alternative Wirtschaftsmodelle, insbesondere für feministische Ansätze, auf welche Anne Konsek in ihrem Beitrag in diesem Band verweist.

[12] Siehe hierzu Felber, *Die Gemeinwohl-Ökonomie*. Die in Kapitel 2.2. vorzufindenden Seitenangaben in runden Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

wirtschaft notwendig: eine Abkehr von Gewinnstreben und Konkurrenz hin zu einem wirtschaftlichen Handeln, welches von Kooperation und Solidarität geprägt ist (vgl. 66). Sicherlich bedarf es auch weiterer flankierender Reformen, damit eine Gemeinwohl-Ökonomie gelingen kann. So plädiert Felber beispielsweise dafür, „dass kein Mensch Eigentum an der Natur besitzen darf, allem voran an Grund und Boden" (106).[13] Des Weiteren ist es nach Felber dem Gemeinwohl dienlich, eine Obergrenze für Privateigentum festzulegen (vgl. 89f); auch dem Erbvermögen gilt es eine Obergrenze zu setzen (vgl. 95-97).

Angesichts dessen, dass der Begriff des Gemeinwohls essentiell für Felbers Ansatz ist, drängt sich die Frage auf, welches Verständnis von Gemeinwohl in seinem Werk vertreten wird. Diesbezüglich schreibt er, dass die einzige immanente Bedeutung des Begriffs des Gemeinwohls das Wohl aller Menschen im Sinne eines Verfassungsziel sei, Gemeinwohl somit die wichtigsten Werte einer demokratischen Gesellschaft zusammenfasse (vgl. 10), dieser Begriff ansonsten in einem demokratischen Diskussions- und Entscheidungsprozess mit Inhalt gefüllt werden müsse, „da der Begriff a priori nicht feststeht und sich im Lauf der Zeit wandeln kann" (39). Sicherlich ist solch eine Dynamik des Gemeinwohl-Begriffs diesem angesichts sich stets wandelnder Lebensrealitäten zu eigen. Doch so unmöglich eine inhaltlich-statische Zuschreibung dieses Begriffs mit konkreten (politischen) Maßnahmen scheint, kann zumindest am Begriff des Gemeinwohls als einem grundlegenden normativen Prinzip festgehalten werden. Hierfür bietet die christliche Sozialethik unter Berücksichtigung der katholischen Sozialverkündigung wertvolle Impulse. So wird in der Pastoralen Konstitution *Gaudium et Spes* Gemeinwohl definiert als „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen" (GS 26). Auch in *Laudato Si'* findet sich eine große Anzahl an Aussagen zum Gemeinwohl, die zudem eine Ausdifferenzierung dieses Begriffs implizieren. So wird unter anderem die globale, ebenso die intergenerationelle Perspektive bedacht, die für eine Ausrichtung am Gemeinwohl angesichts der ökologischen Krise notwendig sind.[14] Wenn für den hiesigen Kontext zudem bedacht wird, dass der Mensch „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft" (GS 64) ist, Wirtschaft

[13] Siehe hierzu weiterführend die Überlegungen von Weber, *Eigentum an nicht-erneuerbaren natürlichen Ressourcen. Umwelt- und wirtschaftsethische Reflexionen über die gegenwärtige Eigentumsordnung.*

[14] Vgl. Gabriel, *Ökonomik – Theologie – Sozialethik*, 47f.

„im Dienst des Gemeinwohls und der menschlichen Würde steht“[15], Wirtschaft den Menschen somit Bedingungen ermöglichen soll, um ein gutes Leben zu führen, gilt es angesichts der ökologischen Krise hervorzuheben, dass zentral für gute Lebensbedingungen heute und in Zukunft auch die ökologische Dimension ist.[16] Entsprechend ist die „ökologische Gestaltung der Wirtschaft ein wesentlicher Aspekt ihrer sozialethischen Zweckbestimmung“[17]; und sofern eine ökologische Gestaltung der Wirtschaft essentiell ist, Wirtschaft zugleich im Dienste des Gemeinwohls steht, können sich die Prinzipien des Gemeinwohls und der Nachhaltigkeit durchaus ergänzen.[18]

Diese skizzenhaften Überlegungen zeigen bereits an, dass ein sozialethischer Zugang zur normativen Bestimmung des Begriffs des Gemeinwohls als grundlegendes Prinzip in Felbers Gemeinwohl-Ökonomie beiträgt und zugleich eine Profilierung dieses alternativen Wirtschaftsansatzes im Kontext der sozial-ökologischen Transformation unter Berücksichtigung der ökologischen Dimension unterstützen kann. Darüber hinaus sensibilisiert solch eine sozialethische Auseinandersetzung mit der Gemeinwohl-Ökonomie Felbers für weitere ethische Fragestellungen, deren Klärung Argumente für sein alternatives Wirtschaftsmodell bieten könnten. So ist in seinem Ansatz zum Beispiel das Verhältnis zwischen Gemein- und Individualwohl unklar. Diese unklare Verhältnisbestimmung führt nach Steigenberger zu der Kritik, dass Felbers Gemeinwohlökonomie „explizit das Wohl der Gemeinschaft über das Wohl des Individuums [stellt], was automatisch dazu führen muss, dass sich das Individuum dem ‚Gemeinwohl‘ – wie auch immer dieses definiert wird – unterwerfen muss und in seiner Freiheit massiv eingeschränkt wird“[19]. Mit dieser Kritik geht zudem der Verdacht einher, dass bestimmte Personengruppen nicht berücksichtigt oder sogar sozial benachteiligt werden könnten. Schließlich ist es möglich, dass bestimmte Interessen von Personengruppen nicht durch das Gemeinwohl vertreten sind, eine Vorstellung des Gemeinwohls sogar bestimmten Interessen von Personengruppen entgegenstehen,[20] was der Intention des Gemeinwohls in christlicher Tradition, der Förderung des Wohls aller Menschen, ja gerade zuwiderlaufen würde. Des Weiteren

[15] DBK, *Raus aus der Wachstumsgesellschaft*, 12.
[16] Vgl. Goldschmidt/Kolev, *75 Jahre*, 69.
[17] Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, 84.
[18] Vgl. hierzu auch DBK, *Raus aus der Wachstumsgesellschaft*, 11.
[19] Steigenberger, *Gemeinwohlökonomie am Prüfstand*, 13.
[20] Vgl. hierzu auch Goldschmidt/Wolf, *Gekippt*, 79f.

deuten die bereits oben angeführten Begrenzungen hinsichtlich Eigentum und Erbvermögen darauf hin, dass Gleichheit ein leitendes Prinzip in der Gemeinwohl-Ökonomie Felbers ist, um sozialen Ungleichheiten vorzubeugen. Felber bezeichnet das Prinzip der Gleichheit sogar als ein absolutes Prinzip, welches nicht begrenzt werden darf; Freiheit sei für ihn dagegen nur relativ. Dass es für ihn demzufolge ein Freiheitsbegrenzungs", jedoch kein Gleichheitsbegrenzungsprinzip gebe, begründet er exemplarisch am Beispiel des Eigentums, denn spätestens beim Erreichen des Extrems der Ungleichverteilung, also „wenn ein Mensch die ganze Welt besäße und für alle anderen nichts übrig bliebe“ (108), wird offensichtlich, dass das Eigentumsrecht relativ begrenzt werden müsse. An diese Ausführungen Felbers kann erneut die Frage nach seinem Gleichheits- und Freiheitsverständnis und deren Verhältnis zueinander gestellt werden, wobei sich noch eine weitere Debatte anschließt: die Egalitarismus-Nonegalitarismus-Debatte, in der der Frage nachgegangen wird, wieviel Gleichheit gerecht ist bzw. inwiefern Gleichheit für Gerechtigkeit konstitutiv ist. Diese Überlegungen verdeutlichen nochmals, dass ein sozialethischer Zugang nicht nur zur normativen Fundierung des Begriffs des Gemeinwohls beitragen, sondern zugleich für angrenzende Fragestellungen sensibilisieren kann, deren Klärung für eine Profilierung der Gemeinwohl-Ökonomie Felbers durchaus gewinnbringend sein kann.[21]

3. ZUR GRUNDLEGENDEN LEITPERSPEKTIVE DER NACHHALTIGKEIT

Die vorangegangenen Überlegungen haben aufgezeigt, dass der Diskurs um alternative Wirtschaftsansätze durchaus von ethischen Grundbegriffen geprägt ist, die durch eine sozialethische Reflexion nicht nur normativ begründet, sondern ebenso präzisiert werden können, sodass sie gerade nicht zu einer Leerformel verkommen. Durch solch eine

[21] Die Gemeinwohl-Ökonomie Felbers bietet darüber hinaus noch weitere Ansatzpunkte für eine sozialethische Auseinandersetzung. So hebt Felber beispielsweise neben der Orientierung am Gemeinwohl das kooperative, auch solidarische Handeln hervor und verweist somit auf ein klassisches Prinzip der christlichen Sozialethik, welches inhaltlich von seiner Seite aus erneut kaum präzisiert wird. Inwiefern Felbers Solidaritätsverständnis auch den Subsidiaritätsgedanken impliziert, bleibt ebenso unklar. Auffallend an seinen Ausführungen ist zudem, dass er Kooperation als klaren Gegensatz zu Konkurrenz ansieht. Eine andere Verhältnisbestimmung bietet hierbei beispielsweise Vogt, *Wettbewerb und Barmherzigkeit.*

ethisch-normative Fundierung und Systematisierung bestimmter Prinzipien bietet die christliche Sozialethik zudem kritisch-konstruktiv Impulse, wie alternative Wirtschaftsansätze gestaltet und auch auf normativer Ebene überzeugen können. Hierfür bietet sich noch ein weiterer Zugang an: Sowohl Paech als auch Felber schlagen ja alternative Wirtschaftsmodelle vor, die einen Beitrag zur sozial-ökologischen Transformation leisten wollen. Inwiefern diese dem damit verbundenen Anspruch der Mehrdimensionalität gerecht werden, wird im Folgenden eruiert. Hierbei wird auch auf das Postulat der Nachhaltigkeit aus christlich-sozialethischer Perspektive als normativer Maßstab Bezug genommen und damit zugleich überlegt, welche weiteren Impulse eine Orientierung an diesem Postulat der Nachhaltigkeit für mögliche Systematisierungen und Profilierungen alternativer Wirtschaftsansätze bieten kann. Folglich wird in einem ersten Schritt das Anliegen der Großen Transformation sowie eine christlich-sozialethische Perspektive auf den Begriff der Nachhaltigkeit dargelegt, bevor anschließend Paechs und Felbers Ansatz fokussiert werden.

3.1. Nachhaltigkeit als Leitperspektive der sozial-ökologischen Transformation

Angesichts des Ausmaßes, der Dynamik sowie der engen Wechselwirkungen zwischen Klima, (globaler) Wirtschaft und Gesellschaft fordert das Hauptgutachten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen *Welt im Wandel* eine „Große Transformation“[22]. Grundlegend für diese ist das Postulat der Nachhaltigkeit, welches dazu auffordert, „den Bedürfnissen der heutigen Generation [zu entsprechen, AKK], ohne die Möglichkeiten zukünftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen“[23]. Diese Leitperspektive der Nachhaltigkeit geht zugleich mit dem Anspruch einher, „dass ökonomische, soziale und umweltverträgliche Entwicklung gleichzeitig vorangetrieben werden müssen“[24], ergänzt und begleitet durch einen „tiefgreifenden Kultur-, Bewusstseins- und Wertewandel“[25]. Solch ein umfassendes Verständnis von Nachhaltigkeit spiegelt sich auch in der Umweltenzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus wieder, in der hierfür der Begriff der

[22] WBGU, *Welt im Wandel*, 66.
[23] Ebd., 419.
[24] Ebd.
[25] DBK, *sozial-ökologische Transformation*, 18.

ganzheitlichen Ökologie gebraucht wird;[26] schließlich ist der Klimawandel ein globales Phänomen, welches nicht nur mit schwerwiegenden Umweltproblemen einhergeht, sondern ebenso mit ernsten und durchaus auch konfliktbehafteten sozialen, wirtschaftlichen, politischen und distributiven Herausforderungen (vgl. LS 25), die alle eng aufeinander bezogen sind (vgl. LS 137). Angesichts dieser unterschiedlichen, aber doch voneinander abhängigen Spannungen ist es nicht mehr möglich, „eine spezifische und unabhängige Lösung für jeden Teilbereich des Problems zu finden" (LS 139). So ist der Begriff der ganzheitlichen Ökologie nicht nur mehrdimensional auszulegen; zugleich müssen auch die Dynamiken und Wechselwirkungen der einzelnen Dimensionen berücksichtigt werden. Für solch eine Lesart bietet sich auch das Postulat der Nachhaltigkeit aus christlich-sozialethischer Perspektive an. Schließlich hebt dieses hervor, dass Nachhaltigkeit nicht nur als ethisches Prinzip bezüglich des Umweltschutzes aufgefasst werden darf; auch ökonomische und soziale Faktoren – sowohl bezogen auf die Gegenwart als auch auf die Zukunft – sind in ihrer Wechselwirkung zu berücksichtigen.[27] Vogt benennt in seiner christlichen Umweltethik sogar acht Dimensionen von Nachhaltigkeit[28] und hebt diesbezüglich hervor: „Nur wenn alle acht Zugangsweisen berücksichtigt werden, verdichten sich die Perspektiven der Nachhaltigkeit zu einem sozialethischen Prinzip, das als Grundlage für einen neuen Gesellschaftsvertrag taugt."[29] Vogt betont jedoch nicht nur, dass Nachhaltigkeit mehrdimensional gedacht werden muss; zugleich betont er, dass die unterschiedlichen Dimensionen insbesondere in ihrer Eigendynamik und Wechselwirkung berücksichtigt werden müssen. So schreibt er, dass das Postulat der Nachhaltigkeit nur dann richtig verstanden werden kann, „wenn seine unterschiedlichen Dimensionen nicht isoliert nebeneinander in den Blick kommen, sondern integral in ihrer vielschichtigen Verflechtung. Nachhaltigkeit zielt auf eine Methode des

[26] Sicherlich ist in diesem Kontext darauf hinzuweisen, dass der Begriff der Nachhaltigkeit selbst in der Enzyklika nicht erwähnt wird. Vgl. hierzu (auch weiterführend) Vogt, *Globales Gemeinwohl und Nachhaltigkeit*, 186, 199f.

[27] Vgl. zu den Grundelementen des Prinzips der Nachhaltigkeit Kruip, *Umweltethik und Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, 320f; Veith, *Nachhaltigkeit*, 303, 311; Vogt, *Christliche Umweltethik*, 49-51.

[28] Vogt nennt folgende Dimensionen der Nachhaltigkeit: ökologisch/forstwirtschaftlich, politisch, gerechtigkeitstheoretisch, sozioökonomisch, demokratisch, kulturell, zeitpolitisch und theologisch. Vgl. hierzu ausführlicher Vogt, *Christliche Umweltethik*, 482-505.

[29] Ebd., 482.

Denkens, nämlich das Denken in Beziehungszusammenhängen. Es handelt sich um ein auf Relationalität angelegtes Konzept."[30]

Solch ein methodisch-systemtheoretisches Verständnis fordert schließlich Denk- und Handlungsansätze, die sich mit dem Begriff der Vernetzung umschreiben lassen. Korff hat für dieses Postulat der Gesamtvernetzung den Begriff der *Retinität* geprägt.[31] Gemäß diesem Prinzip ist „Umweltethik nicht als Bereichsethik zu konzipieren, sondern als ein umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme neuzeitlicher Gesellschaft"[32]. Inwiefern die alternativen Wirtschaftsmodelle von Paech und Felber diesem Anspruch gerecht werden, gilt es nun zu erörtern.

3.2. Paechs und Felbers Beitrag zur sozial-ökologischen Transformation

Paechs Postwachstumsansatz ist, wie bereits angeführt, ein alternatives Wirtschaftsmodell, welches sich stark am Subjekt orientiert; trotzdem ist Paech bewusst, dass der von ihm geforderte Bewusstseins- und Lebensstilwandel durch weitere politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen flankiert werden muss, um wirklich gelingen zu können. Ein Bottom-Up-Prozess – so wie es Goldschmidt und Wolf formulieren[33] –, der beim Individuum ansetzt, genügt demnach nicht, um den Herausforderungen der sozial-ökologischen Transformation umfassend zu begegnen. Entsprechend formuliert Paech konkrete Maßnahmen einer Postwachstumspolitik (vgl. 134-141), die im Kontext seiner Postwachstumsökonomie durchaus stringent sind, jedoch zu Kontroversen führen können. Denn inwiefern bzw. wie weit darf Politik in die Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte eingreifen, insbesondere dann, wenn die Spannung zwischen dem politisch-gesellschaftlichen Anspruch der Nachhaltigkeit und der Realität des Alltags als Überforderung empfunden werden kann; man im schlimmsten Fall sogar dem „Hohn des Bessergestellten"[34] ausgesetzt ist, da man sich diesen Lebensstil nicht leisten kann? Folglich ist es erforderlich, dass sich eine Neuausrichtung wirtschaftlichen Handelns auch an den Kriterien der Realisierbarkeit

[30] Ebd., 483.
[31] Vgl. ebd., 337. Siehe für eine erste Auseinandersetzung mit dem Begriff der *Retinität* nach Korff Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 347-357.
[32] Vogt, *Christliche Umweltethik*, 337.
[33] Vgl. Goldschmidt/Wolf, *Gekippt*, 72.
[34] Goldschmidt/Wolf, *Gekippt*, 76.

und der sozialen Verträglichkeit messen lassen muss; Umweltpolitik ist ohne Sozialpolitik nicht möglich.[35]

Felbers Ansatz, welcher als Kontrapunkt zu Paechs radikalem Bottom-Up-Prozess angesehen werden kann, setzt dagegen umfassend auf staatliche Maßnahmen und rechtliche Vorschriften, die für Felber für die Förderung des Gemeinwohls und damit für eine nachhaltigere Zukunft essentiell sind. Bereits in den vorangegangenen Überlegungen wurde hervorgehoben, dass Nachhaltigkeit und Gemeinwohl in einem Ergänzungsverhältnis stehen können; das Verständnis von Nachhaltigkeit als systemisches Denken hebt jedoch hervor, dass Nachhaltigkeit nicht in Gemeinwohl aufgehen kann. Sicherlich berücksichtigen beide Postulate die gegenwärtigen Herausforderungen der sozial-ökologischen Krise, jedoch nehmen sie hierfür unterschiedliche Perspektiven ein: „Eigentumstheoretische Konflikte im Umgang mit Kollektivgütern lassen sich präziser anhand des Gemeinwohlkonzeptes entfalten“[36] und verweisen, so Vogt, auf die Notwendigkeit einer differenzierteren Gerechtigkeitstheorie.[37] Die Perspektive der Nachhaltigkeit ist dagegen „ein normativer Kompass für die Transformation der Mensch-Natur-Verhältnisse im Anspruch eines ökosozial tragfähigen Gesellschaftsvertrages. Sie ist von daher mehr als bloß eine Entfaltung der zeitlich-intergenerationellen Dimension des Gemeinwohls“[38]. Nachhaltigkeit meint vielmehr „ein systemisches Denken angesichts der ‚Vergesellschaftung von Umweltproblemen‘“[39], denen jedoch nicht – darauf weisen bereits die oben angeführten Überlegungen zu Felber hin – lediglich durch staatliche Maßnahmen und rechtliche Vorschriften begegnet werden kann. Dies könnte im schlimmsten Fall zum Vorwurf der „Ökodiktatur“ führen. Um dies zu vermeiden, gilt es die unterschiedlichen Handlungsebenen und Dimensionen von Nachhaltigkeit in ihrer Wechselwirkung zu bedenken; hierfür bietet das christlich-sozialethische Verständnis von Gemeinwohl und Nachhaltigkeit wertvolle Perspektiven, wobei sich weiterführend auch eine nähere Auseinandersetzung mit den Begriffen der Freiheit und Gerechtigkeit aus christlich-sozialethischer Perspektive anbietet.

Trotz der hier skizzierten Kritik ist hervorzuheben, dass sowohl Paech als auch Felber durchaus relevante Impulse für ein alternatives

[35] Vgl. hierzu auch DBK, *Raus aus der Wachstumsgesellschaft*, 71; Goldschmidt/Wolf, *Gekippt*, 73-76, 90.
[36] Vogt, *Globales Gemeinwohl und Nachhaltigkeit*, 191.
[37] Siehe hierzu insbesondere Vogt, *Christliche Umweltethik*, 491.
[38] Vogt, *Globales Gemeinwohl und Nachhaltigkeit*, 191.
[39] Ebd.

Wirtschaften bieten, wobei natürlich grundlegend der Frage nachgegangen werden kann, ob das Konzept einer ökosozialen Marktwirtschaft vielleicht nicht bereits genügt, den gegenwärtigen sozialen und ökologischen Herausforderungen adäquat zu begegnen.[40] Solch eine Neujustierung der sozialen Marktwirtschaft würde zudem nicht unmittelbar mit einem Verzicht auf Wachstum einhergehen, scheint es doch auch ratsam, nicht generell auf Wachstum zu verzichten. Hierbei kann exemplarisch auf den Zusammenhang zwischen Wachstum und Beschäftigung oder auf die Herausforderung der Finanzierung sozialer Sicherungssysteme hingewiesen werden. Des Weiteren gibt es Bereiche, die positive Auswirkungen auf das Wohlergehen und die Lebensqualität haben und gerade deswegen wachsen sollten.[41] Folglich gilt es stets abzuwägen, „in welchen Bereichen die Chancen für Umweltschutz durch weniger Wachstum besser sind, und wo sie durch mehr oder anderes Wachstum steigen."[42] Ein genereller Verzicht auf Wachstum scheint letztlich zu undifferenziert, um dem Anspruch einer Großen Transformation gerecht zu werden.

4. DER MEHRWERT CHRISTLICHER SOZIALETHIK FÜR DEN DISKURS UM ALTERNATIVE WIRTSCHAFTSMODELLE

Ohne näher auf die Frage einzugehen, welches Wirtschaftsmodell nun am ehesten den Herausforderungen der sozial-ökologischen Krise begegnen kann, haben die bisherigen Ausführungen dargelegt, dass ein christlich-sozialethischer Zugang zur Debatte um alternative Wirtschaftsmodelle nicht nur für die Normativität dieses Diskurses sensibilisieren kann. Zugleich kann solch ein Zugang zur Begründung und Systematisierung normativer Prinzipien beitragen, wodurch das Profil einzelner Grundbegriffe dieser Debatte bzw. einzelner alternativer Wirtschaftsmodelle gestärkt werden kann. Exemplarisch kann hierbei nochmal auf den Begriff des Gemeinwohls verwiesen werden. Solch eine ethisch-normative Fundierung sowie kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit einzelnen Ansätzen bietet darüber hinaus wertvolle Impulse, wie wirtschaftliches Handeln angesichts der geforderten sozial-

[40] Vgl. hierzu auch Kruip, *Wirtschaft*, 267. Siehe für die Notwendigkeit solch einer sozialökologischen Ausrichtung der freien Marktwirtschaft auch DBK, *Raus aus der Wachstumsgesellschaft*, 10; EKD/DBK, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Nr. 148; Vogt, *Christliche Umweltethik*, 493.

[41] Vgl. DBK, *Raus aus der Wachstumsgesellschaft*, 50-54.

[42] Vogt, *Christliche Umweltethik*, 179.

ökologischen Transformation gelingen kann. Hierfür scheint auch das hier hervorgehobene integrative Verständnis von Nachhaltigkeit und der damit verbundene systemische Ansatz gewinnbringend, führt dieser Zugang doch dazu, Nachhaltigkeit nicht nur auf eine Dimension zu beschränken, sondern die unterschiedlichen Dimensionen in ihrer Dynamik und Wechselwirkung zu bedenken. Mit solch einem Verständnis von Nachhaltigkeit kann Wirtschaft, „wie das griechische Wort *oikonomía* – Ökonomie – sagt, die Kunst sein, eine angemessene Verwaltung des gemeinsamen Hauses zu erreichen" (EG 206), und das in seiner Ganzheitlichkeit.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Mein Beitrag hebt hervor, dass ein christlich-sozialethischer Zugang zu einer ethisch-reflektierten Fundierung und Systematisierung nicht nur einzelner normativer Grundbegriffe, die den Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle prägen, sondern auch ganzer alternativer Wirtschaftsansätze beitragen kann. Dies gelingt einer christlichen Sozialethik nicht nur durch normativ-reflektierende Begründungen und Überlegungen, ist das Postulat der Nachhaltigkeit, so Vogt, doch vor allem eine Methode des Denkens in Beziehungszusammenhängen. Insbesondere angesichts der sozial-ökologischen Krise scheint solch ein methodischer Zugang notwendig, würden andernfalls die unterschiedlichen Dimensionen, die von dieser Krise herausgefordert werden, sowie deren Dynamiken und Wechselwirkungen in solch einem Diskurs kaum bedacht werden. Solch ein vernetztes Denken führt methodisch-systemtheoretisch schließlich zu einem Paradigmenwechsel. Ebenso ist es dieser methodische Zugang zum Begriff der Nachhaltigkeit, der letztlich nicht nur einen kritisch-konstruktiven Beitrag zum Diskurs um alternative Wirtschaftsmodelle leisten kann, sondern auch zur Pluralen Ökonomik, deren Anliegen es ist, ökonomische Phänomene angesichts gegenwärtiger Herausforderungen aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten, um, so Goldschmidt, „kreative und vor allem an der Realität ausgerichtete Ideen und Lösungsansätze zu entwickeln"[43].

[43] Goldschmidt, *Kritiker der pluralen Ökonomik*, 20.

Literatur

Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. *Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998.

Emunds, Bernhard, *Von der gesellschaftlichen Ermöglichung der Geldwirtschaft. Solidaristische Impulse für die Wirtschaftsethik*, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 63 (2022), 25-51.

Felber, Christian, *Die Gemeinwohl-Ökonomie. Eine demokratische Alternative wächst*, Wien 2014.

Gabriel, Ingeborg, *Ökonomik – Theologie – Sozialethik*, in: Gabriel, Ingeborg/Kirchschläger, Peter G./Sturn, Richard (Hg.), Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus, Ostfildern 2017, 23-49.

Goldschmidt, Nils, *Was die Kritiker der pluralen Ökonomik nicht verstehen. Ökonomen sollten anfangen, die verengte Sicht ihres Faches zu öffnen*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.08.2016, 20.

Goldschmidt, Nils/Kolev, Stefan, *75 Jahre Soziale Marktwirtschaft in 7,5 Kapiteln*, Freiburg i. Br. 2023.

Goldschmidt, Nils/Wolf, Stephan, *Gekippt. Was wir tun können, wenn Systeme außer Kontrolle geraten*, Freiburg i. Br. 2021.

Göpel, Maja, *The Great Mindshift. How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations go Hand in Hand*, Basel 2016.

Kruip, Gerhard, *Umweltethik und Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, in: Sautermeister, Jochen/Bergold, Ralph/Schröder, André (Hg.), Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für eine Gesellschaft von morgen, Freiburg i. Br. 2017, 319-332.

Kruip, Gerhard, *Wirtschaft*, in: Heimbach-Steins, Marianne/Becka, Michelle/Frühbauer, Johannes H./Kruip, Gerhard (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022, 261-279.

Paech, Niko, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München [12]2021.

Schneidewind, Uwe, *Die große Transformation. Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt am Main [4]2019.

Steigenberger, Karin, *Gemeinwohlökonomie am Prüfstand. Eine umfassende und kritische Analyse*, in: Dossier Wirtschaftspolitik 8 (2013).

Stübinger, Ewald, *Alternative Wirtschaftsansätze und die Frage der Gerechtigkeit*, Stuttgart 2023.

Weber, Christoph, *Eigentum an nicht-erneuerbaren natürlichen Ressourcen. Umwelt- und wirtschaftsethische Reflexionen über die gegenwärtige Eigentumsordnung*, Marburg 2020.

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin ²2011.

Veith, Werner, *Nachhaltigkeit*, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Band 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 302-314.

Vogt, Markus, *Wettbewerb und Barmherzigkeit. Wirtschaftsethische Analysen zu zwei konträren Paradigmen*, in: Gabriel, Ingeborg/Kirchschläger, Peter G./Sturn, Richard (Hg.), Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus, Ostfildern 2017, 171-182.

Vogt, Markus, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2021.

Vogt, Markus, *Globales Gemeinwohl und Nachhaltigkeit*, in: Heimbach-Steins, Marianne/Möhring-Hesse, Matthias/Kistler, Sebastian u.a. (Hg.), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen, Paderborn 2020, 185-207.

Vogt, Markus, *Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive*, in: Hauff, Michael von (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Aus der Perspektive verschiedener Disziplinen, Baden-Baden 2014, 218-235.

Vogt, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München ³2013.

Kirchliche Dokumente

EG – Franziskus, *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Rom 2013.

GS – Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Rom 1965.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (EKD/DBK) (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*, Hannover/Bonn 1997.

Kommission der Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann. Eine interdisziplinäre Studie im Rahmen des Dialogprojektes zum weltkirchlichen Beitrag der katho-*

lischen Kirche für eine sozial-ökologische Transformation im Lichte von Laudato si' (Studien der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ 22), Bonn 2021.

LS – Franziskus, *Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien*, Bonn 2018

.

Degrowth-Utopien und Commoning-Praktiken als Wegweiser zum sozialökologischen Pfadwechsel? Ein feministisch-sozialethischer Kommentar

Anne Konsek

1. EINLEITUNG: SOZIALÖKOLOGISCHE TRANSFORMATION ZWISCHEN ABBRUCH UND AUFBRUCH

Dass die anthropogenen Einflüsse auf globale Klima- und Ökosysteme verheerende Folgen haben werden, lässt sich schon lange nicht mehr durch politische Fortschrittsrhetorik oder posthumanistische Technikfantasien kaschieren. Obwohl sowohl auf der epistemischen Ebene unstrittig ist, dass „unser Haus brennt“[1] und mit den OECD-Staaten zudem die historischen und aktuellen Hauptverursacher bekannt sind,[2] als auch auf der ethischen Ebene entsprechende normative Schutzmaßnahmen weltbildübergreifend begründet werden können,[3] bleibt eine *umfassende* sozialökologische Transformation bisher aus.[4] Angesichts der Beharrungskräfte eingelebter Praxis und realpolitischer Zielkonflikte ist in den sozialwissenschaftlichen Diskursen der letzten Jahre plausibel dafür argumentiert worden, dass die so dringend benötigte ‚große Transformation‘[5] zum einen nachvollziehbare moralische Begründungen und Ursachen bekämpfende, vernetzte und vernetzende Maßnahmen benötigt. Zum anderen speist sich die Motivation für den zähen und auf allen gesellschaftlichen Ebenen anstrengenden Trans-

1 Vgl. zur Formulierung und Erläuterung: Weber, *Stecker umpolen*, 435, Anm. 13.
2 Vgl. u. a. Crutzen/Will, *How long?*, 251–257; Lessenich, *Sintflut*, 18f.
3 Siehe exemplarisch: Egan-Krieger u. a., *Zukunftsverantwortung*, 10–17.
4 Vgl. zu dieser Diagnose exemplarisch: Celikates, *System Change not Climate Change?*, 9–14.
5 Als Transformation verstehe ich im Folgenden einen intentionalen, gestaltenden aber doch ungleichzeitigen Entwicklungsprozess, der durch zielgerichtetes und mittelbewusstes Eingreifen von Akteur:innen geprägt ist. Vgl. dazu: Brie, *Transformation*, 118f.

formationsprozess aber auch aus realistischen und zukunftseröffnenden Perspektiven, d. h. positiven Ideen davon, wie nachhaltige Existenzweisen aussehen und handlungspraktisch umgesetzt werden könnten. Aus diesem Grund wird gefordert, wieder „mehr Utopie“[6] zu wagen.[7] Ohne eine Perspektive auf eine bessere Zukunft, ohne Hoffnung auf die Möglichkeit, dass diese Welt sich ändern und gestalten lässt, drohe die Normativität des Faktischen sonst alle Veränderungsbemühungen zu ersticken.[8]

Um dabei ideologischen, „retrotopischen“[9] Instrumentalisierungen vorzubeugen, ist es wichtig, die an den Krisenerfahrungen anhebende Suche und Imagination gerechterer, nachhaltigerer Existenzweisen in einer kritisch-emanzipatorischen Analyse der konkreten gesellschaftlichen Dynamiken zu verwurzeln und von dort aus – im Sinne Erik O. Wrights ‚realer Utopien‘[10] – ein Bewusstsein für die Veränderbarkeit der als alternativenlos verinnerlichten Lebens-, Praxis-, und Organisationsformen zu entwickeln.[11]

Nimmt man die hier skizzierte Notwendigkeit eines vernetzten Denkens und das Votum für eine problemsensible Rehabilitierung utopischer Energien als Gelingensbedingungen des sozialökologischen Pfadwechsels ernst, gilt es entsprechend besonders solche Ansätze ins Gespräch zu bringen, die analytische Kritik und utopisches Denken zu verbinden vermögen.[12]

Weil sie „eine Vielzahl kritisch-diagnostischer als auch transformationstheoretischer Perspektiven“[13] anbieten und „Konturen eines wünschenswerten demokratischen Transformationsprozesses“[14] ermitteln, scheint es naheliegend, einen Blick auf sogenannte *Décroissance-, Degrowth- (D) oder Postwachstumsansätze (PW)*[15] zu werfen. Dieser Blick

6 Zur Formulierung: Lessenich, *Vorwort*, 6–8.

7 Vgl. dazu z. B.: Görgen/Wendt (Hg.), *Sozial-ökologische Utopien;* Brie (Hg.), *Realutopien*; Adloff/Caillée (Hg.), C*onvivial Futures.*

8 Vgl. zur Problematisierung: Jaeggi, *Fortschritt*, 35.

9 Vgl. zur Formulierung: Bauman, *Retrotopia*, 79f. Unter Retrotopien versteht Bauman den Reflex auf die Zumutungen der Gegenwart mit einer regressiven, verklärenden Vergangenheitsreinstallation zu reagieren.

10 Siehe dazu ausführlich: Wright, *real Utopias*, 58f; 191–265f.

11 Eine problemsensible Relektüre des utopischen Denkens habe ich versucht in: Weber, *Stecker umpolen*, 438-441.

12 Vgl. dazu: Muraca, *Utopie*, 183–188.

13 Eversberg/Muraca, *Degrowth*, 487.

14 Schmelzer/Vetter, *Degrowth*, 16.

15 Grundsätzlich müssen diese Ansätze sowohl in ihrer historischen Genese als auch in ihren inhaltlichen Ausrichtungen unterschieden werden. Insofern ich mich hier auf Schnittmengen konzentriere, spreche ich im Folgenden synonym von Degrowth- und

könnte nicht nur deshalb lohnenswert sein, weil Potenziale von D/PW-Ansätzen für umweltethische Fragen in der deutschsprachigen christlichen Sozialethik bisher kaum systematisch erschlossen worden sind und der geforderte sozialethische Paradigmenwechsel somit bisher mögliche Mitstreiter:innen übersieht.[16] Eine fehlende kritische Auseinandersetzung mit den mittlerweile transnationalen und interdisziplinär vernetzten D/PW-Bewegungen droht zudem die Sprachfähigkeit der Theologie in akademischen Nachhaltigkeitsdiskursen zu kompromittieren.

Im folgenden Beitrag will ich deshalb in einem ersten Schritt die Grundanliegen und Thesen von D/PW-Ansätzen skizzieren (2). Daran anschließend gilt es, exemplarisch mit *Commons* bzw. *Commoning* eine konkrete D/PW-Praxis zu erläutern und damit sowohl strukturelle als auch kulturelle Alternativen zu gegenwärtigen, dominanten Wirtschafts- und Lebensformen aufzuzeigen (3). In einem dritten Schritt möchte ich unter den Vorzeichen feministischer Kritik offene Anfragen formulieren und am Beispiel des *Commoning Care* vertiefen (4). Im Sinne einer kurzen Ergebnissicherung sollen dann die emanzipatorisch-transformativen Impulse für den sozialökologischen Pfadwechsel gesammelt und mit dem sozialethischen Subsidiaritätsprinzip vermittelt werden (5).

2. POSTWACHSTUMSANSÄTZE ALS REVISIONIERUNG EINER ALTERNATIVEN ZUKUNFT

D/PW-Ansätze verbinden die Ergebnisse der Nachhaltigkeitsforschung, eine Grundlagenkritik an der Mainstream-Ökonomik und soziale Gerechtigkeitsfragen miteinander.[17] Auf Basis der Diagnose einer mit multiplen Krisen[18] konfrontierten Gegenwart ist für diese Ansätze kennzeichnend, dass sie die Ursachen dieser Krisen in der ungebrochenen „neoklassischen“[19] Fixierung auf wirtschaftliches Wachstum sehen.

Postwachstumsansätzen und kürze diese durch D/PW ab. Vgl. zu einer ausführlichen Differenzierung u.a.: Adler, *Wachstumskritik*, 47–110.

16 Ausnahmen bilden hier z.B.: DBK (Hg.), *Raus aus der Wachstumsgesellschaft.*

17 Vgl. hierzu und zur folgenden Darstellung: Adler, *Wachstumskritik,* 111–222*;* Eversberger/Muraca, *Degrowth,* 487f; Schmelzer/Vetter, *Degrowth*, 148–158; D´Alisa/Demaria/Kallis, *Degrowth*, 17–38; Seidl/Zahrnt, *Postwachstumsgesellschaft*, 1–22, Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze,* 68f.

18 Siehe dazu z. B.: Demirović, *VielfachKrise.*

19 Vgl. dazu: Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 41.

Eine solche Fixierung werde zum einen durch die in strukturellen Pfadabhängigkeiten reproduzierte Autorität kapitalistischer Steigerungslogiken und zum anderen in der Inszenierung einer kausalen Verknüpfung wirtschaftlichen Wachstums, gemessen am BIP, mit Frieden, Wohlstand, Freiheit und Sicherheit verstetigt. Im internationalen D/PW-Diskurs wird deshalb nach strukturellen und kulturellen Arrangements gesucht, die es ermöglichen, diese internalisierte Verknüpfung zu re-politisieren.

Die kritische Analyse der Folgen ungebrochener Wachstumsfixierung – von massiven ökologischen Desynchronisationen durch die ökonomische Überlagerung natürlicher Regenerationsrhythmen über soziale Ungleichheiten bis hin zu individuellen Entfremdungserfahrungen – ist insgesamt natürlich nicht neu. Neben dem *Club of Rome*, der bereits in den 60er Jahren auf die planetaren Auswirkungen extraktivistischen Wirtschaftens hingewiesen hat, ist unter dem Stichwort der *Décroissance* besonders in Frankreich die sozial-, entwicklungs- und wirtschaftspolitische Orientierung an Wachstum und Steigerung scharf kritisiert worden.[20] Diese Impulse und Analysen werden gegenwärtig interdisziplinär weiterentwickelt und im Blick auf die drängenden ökologischen und sozialen Probleme aktualisiert.[21]

Auch wenn die einzelnen Analysen und Lösungsvorschläge im Detail variieren, lassen sich doch drei gemeinsame programmatische Fluchtpunkte identifizieren:[22] Zum einen teilen spätmoderne D/PW-Konzepte die Überzeugung, dass die mit fortgesetztem ökonomischen und physischen Wachstum einhergehenden ökologischen Risiken und sozialen Unrechtsstrukturen weder durch ein sogenanntes ‚grünes Wachstum' kompensiert, noch durch (bio)-technologische Innovationen in ausreichendem Maße behoben werden können. Relative und absolute Entkopplungen sind angesichts von Bumerang- und Rebound-Effekten somit keine realistischen Szenarien nachhaltiger Zukünfte. Angesichts der destruktiven Auswirkungen wachstumsfixierten Wirtschaftens wird

[20] Inspiriert vom rumänischen Wirtschaftswissenschaftler und Gründer der ökologischen Ökonomie, Nicholas Georgescu-Roegen, gelten im frankophonen Raum als Vordenker:innen dabei André Amar, Alain Hervé, Lucie Fore oder André Gorz.

[21] Vgl. zu den Strömungen der Wachstumskritik sowie politischen Entwicklungen in der BRD: Adler, *Wachstumskritik,* 47–80; 118–137.

[22] Vgl. z. B. Schmelzer/Vetter, *Degrowth,* 146–205.

gefordert, systemische Funktionen und soziale Reproduktion möglichst *wachstumsunabhängig* zu gestalten, d.h. nicht länger an BIP-Steigerung oder Kapitalakkumulation zu binden.[23]

Zweitens verbindet sich in D/PW-Konzepten die Kritik am gesellschaftlichen, ökologischen und ökonomischen Status quo mit *Visionen einer alternativen Gesellschaftsformation.*[24] Sie hinterfragen die strukturell und kulturell internalisierte Verbindung von Wachstum, Wohlstand und gelingendem Leben und legen den Fokus auf wachstumsunabhängige Ideen eines guten, gelingenden Lebens für alle: Dabei schließt „‚(f)ür alle' (....) eine Vielfalt von Lebensstilen und sozial differenzierten Lebensweisen ein, ist aber mit sozialen Ungleichheiten unvereinbar"[25]. Nachhaltige Entwicklung, wirkliche, d. h. vernetzt denkende und Ursachen bekämpfende Transformation, basiert demnach zum einen darauf, die systemische aber auch lebensweltliche Autorität von Wachstums- und Steigerungsimperativen zu brechen und zum anderen alternative Wirtschaftsformen zu entdecken sowie Ideen eines gelingenden Lebens jenseits von Ressourcenakkumulation und unter der Bedingung ökologischer Nachhaltigkeit demokratisch auszubuchstabieren.

D/PW-Konzepte helfen aber nicht nur dabei, eine notwendige, erstrebenswerte und real mögliche gesellschaftliche Alternative theoretisch zu imaginieren. Vielmehr verstehen sie sich, drittens, als eine praktisch-konkret-utopische *Bewegung*, d. h. ein aktivistisch-emanzipatorisches Programm, durch das – in Erinnerung an Serge Latouch – eine „Dekolonialisierung unserer Vorstellungswelt und ein Ent-ökonomisieren der Realitäten"[26] neu möglich wird. Mit anderen Worten zielen D/PW-Ansätze immer auch auf die Sichtbarmachung, Bereitstellung und Verstetigung von gemeinschaftlichen Erfahrungsräumen, in denen mental und physisch von Wachstums- und Steigerungsimperativen entkoppelte Lebens- und Subjektivierungsformen schon jetzt erprobt sowie als wertvoll und zukunftsweisend erfahrbar werden. D/PW-Ansätze sind also immer auch praktische ‚Werkstätten der Befreiung'

[23] D/PW-Forderungen führen dabei nicht zwangsläufig zu einem negativen BIP, wenngleich die konsequente Umsetzung von Nachhaltigkeitsmaßnahmen zeitweise einen Rückgang oder eine Stagnation des BIP bedeutet. Vgl. D´Alisa u. a., *Degrowth*, 21.

[24] Im Folgenden kann ich nicht auf die Wachstums- bzw. Wirtschaftskritik eingehen, die sich an den ungerechten macht- und herrschaftsförmigen Beziehungen zwischen globalem Norden und Süden entzündet. Vgl. dazu: Adler, *Wachstumskritik*, 122–124; 131–137.

[25] Adler, *Wachstumskritik*, 151.

[26] Latouche, *»Décroissance«*, 203.

und ‚Nowtopias'[27], die einen mittel- bzw. langfristigen Umbau der Gesellschaft vorbereiten und ihre transformative Wirksamkeit über die analytische Rekonstruktion und real-utopische Vision alternativer, wachstumsunabhängiger Wirtschafts-, Gesellschaft- und Lebensweisen gewinnen.

Diese hier natürlich nur grob schraffierten Koordinatenachsen gegenwärtiger D/PW-Konzepte können und wollen nicht mehr sein als eine erste Orientierungshilfe in den mittlerweile weit verzweigten Debatten. Aber auch in der kursorischen Skizze der Grundanliegen und analytischen Perspektiven sind strukturelle wie kulturelle Veränderungsimpulse sichtbar geworden, die dabei helfen können, die neoliberale[28] Metaerzählung einer unauflöslichen Verbindung von Wachstum, Wohlstand, Sicherheit und Bedürfnisbefriedigung zu überwinden.

Insofern D/PW-Konzepte neben einer ursachenbasierten Analyse zugleich eine positive Idee davon entwickeln, wie nachhaltige Existenzweisen aussehen und handlungspraktisch umgesetzt werden könnten, verbinden sich in ihnen kritisches und utopisches Denken. Im nächsten Reflexionsgang soll mit den sogenannten *Commons*[29] nun ein solcher Veränderungsimpuls als D/PW-Praxis weiter konkretisiert und als entökonomisierender Mechanismus einer wachstumsunabhängigen Gesellschaftsorganisation erläutert werden.

3. COMMONS – WERKZEUGE DER ENT-ÖKONOMISIERUNG

Die von D/PW-Vertreter:innen geforderte *Wachstumsunabhängigkeit* und eine *Ent-ökonomisierung* der Lebenswelt zielt, wie skizziert, darauf, die umfassende Ausbreitung systemischer Imperative sowie die damit einhergehende Autorität ökonomischer Handlungslogik zu kontrastieren. Dazu werden sowohl in heterodoxen Ökonomien als auch im Rah-

[27] Vgl. Muraca, *Utopie*, 185-186. Hier zeigt sich nicht zuletzt auch die Nähe zu Buen Vivir- oder Konvivialitätspraktiken. Auf diese Verbindungslinien kann ich hier nicht eigens eingehen. Vgl. dazu exemplarisch: Kothari u. a., *Buen Vivir*, 362–375.

[28] Mit Luki Schmitz verstehe ich Neoliberalismus „als hegemoniale Ideologie der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit", deren „zentrale Merkmale (...) die Verkopplung von ökonomischen und sozialen Freiheitsversprechen und ökonomischer Produktivitätssteigerung" sind. Schmitz, *Commons*, 69, Anm. 1.

[29] Siehe dazu und zum folgenden Abschnitt: Helfrich/Bollier, *Commons*, 90–94. Euler, *Commons*, 10–16.

men von D/PW-Utopien unterschiedliche makro-, meso- und mikroökonomische Optionen diskutiert: von Alternativwährungen, Arbeitszeitverkürzung oder bedingungslosem Grundeinkommen, über Entscheidungsdezentralisierung in Form von Genossenschaften und Kooperativen, bis hin zu Umverteilung von Arbeit und Kapital oder der Neuverhandlung von Eigentumsrechten und Deprivatisierung.[30] Für eine weiterführende Diskussion bieten sich dabei besonders solche Impulse, Handlungsoptionen oder Politiken an, die – mit Frank Adler gesprochen – im Sinne realer Utopien schon jetzt, d. h. „unter den gegebenen sozioökonomischen kapitalistischen Verhältnissen (...) durchsetzbar" sind, zudem „die Ursachen und Bedingungen für die (Re)Produktion entfremdeter Bedürfnisse und damit korrespondierender Vorstellungen von Wohlstand und Fortschritt"[31] in den Blick nehmen und schließlich nicht nur „von avantgardistisch-kulturkritischen Milieus, sondern auch von größeren Bevölkerungsgruppen und deren politischen Repräsentant(inn)en als lebensweltliche Verbesserung, als sozialer Fortschritt empfunden werden"[32] könn(t)en.

Zu solchen Impulsen zählt die auch in Gemeinwohl- und Solidarökonomien immer wieder diskutierte Stärkung der Allmende, d.h. von Allgemeingütern oder sogenannten *Commons*.[33] Die damit bezeichnete Idee einer Kollektivierung, d. h. gemeinschaftlichen Nutzung und Pflege von Orten, Einrichtungen, Flächen, Techniken, Wissen, Diensten oder Werkzeugen, ermöglicht einen Zugang zu sozialen und natürlichen Ressourcen unabhängig von Kaufkraft und Kapital. Neben dieser egalitarisierenden Dimension kann die gemeinsame Nutzung von limitierten Ressourcen zudem deren Bedeutung für ein gelingendes Leben jenseits neoliberaler Konsumpfade deutlich und damit als etwas schützenwertes (neu) erfahrbar machen. Unter der Prämisse der solidarischen Selbstverwaltung solcher *Commons* durch lokale, verantwortungsbewusste und kooperative Gemeinschaften fließen dabei konkrete Wissensformen in die nachhaltige Ressourcenpflege und -organisation ein. In diesem Sinne fungiert die kollektive Verwaltung, Nutzung und Pflege von Gemeingütern als praktische Voraussetzung für ein alternatives, solidarisches Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell und kann, in Elinor Ostroms Worten, die „Fähigkeiten der Menschen zur

[30] Vgl. dazu exemplarisch die Erläuterungen und Beiträge in: D'Alisa u. a. (Hg.), *Degrowth*.

[31] Zu diesem und zum folgenden Zitat: Adler, *Postwachstumspolitiken*, 27.

[32] Adler, *Postwachstumspolitiken*, 27-28.

[33] Siehe zur Darstellung: Stübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 137f.

Selbstorganisation und zur Kooperation“[34] stärken. Anstelle entkontextualisierter, wettbewerbsorientierter Produktion und Distribution werden im *Commoning* – d. h. der Praxis konkreter partizipativ-inklusiver Aushandlungsprozesse über Produktion, Priorisierung oder Verteilung der *Commons* – schließlich Formen bedarfsorientierter Herstellung und Verteilung aber auch konvivialer Techniknutzung unterstützt und als alternative, dezentralisierte, versorgende Wirtschaftsform (er)lebbar gemacht.

Commoning lässt sich vor diesem Hintergrund als triadische Praxis aus „einer Ressource (die stofflich oder immateriell sein kann), den Menschen, die diese Ressource nutzen (Commoners) und dem Aushandlungsprozess darüber, wie diese Ressourcen genutzt werden sollen, also den Aneignungsregeln“[35] verstehen.[36] Die konkret-utopische Veränderungskraft von solidarischen *Commoning*-Ansätzen ergibt sich folglich nicht nur, weil sie de jure eine neue Handlungsmatrix gegenüber der „entpersonalisierten, individualisierten, entgrenzten, spezialisierten und beschleunigten Kultur des modernen Kapitalismus“[37] anbieten. Insofern unterschiedliche *Commoning*-Praktiken zudem bereits jetzt weltweit in kleinen lokalen Projekten und Initiativen aber auch kommunalpolitischen Agenden realisiert sind, können sie als *de facto* umsetzbare *Bottom-up*-Alternative zu neoliberalen Wirtschaftslogiken geltend gemacht werden.[38]

So inspirierend *Commoning*-Ansätze für den in D/PW-Utopien geforderten Aufbau neuer sozialer Beziehungen und Versorgungsstrukturen sowie alternative Formen des Wirtschaftens sind, so kritisch wurden gemeinwohl- und gemeingüterorientierte Ansätze seit ihren Anfängen rezipiert.[39] Im Folgenden soll es nun weniger um die meist an der ‚Tragödie der Allmende‘ (Garrit Hardin) anhebenden Problematisierungen gehen. Vielmehr möchte ich im Gespräch mit feministischen Wachstumskritiken den Fokus auf zwei Punkte legen, die geklärt werden müs-

[34] Ostrom, *Was mehr wird*, 30. Vgl. insgesamt auch ebd. 25f.

[35] Exner/Kratzwald, *Commons*, 23.

[36] Vgl. dazu auch Helfrich/Bollier, *Commons*, 90f.

[37] Zum Zitat und zu Erläuterung der normativen Prämissen: Elsen, *Gemeinwesen*, 109.

[38] Vgl. Elsen, *Gemeinwesen*, 113f; Helfrich/Bollier, *Commons*, 93f. Klassische Beispiele für Commoning-Praktiken sind der gemeinschaftsgeführte Wohnungsbau, gemeinschaftlich genutzte und gepflegte Agrar- und Weideflächen oder solidarische Landwirtschaft, kollektiv gestaltete Mobilitätsinfrastrukturen, freie und gemeinschaftlich gepflegte digitale Informationsplattformen oder kollektiv gemanagte Energiewirtschaft.

[39] Vgl. zur Diskussion exemplarisch: Helfrich/Bollier, *Commons*, 92f; Strübinger, *Alternative Wirtschaftsansätze*, 136-145.

sen, um Commoning als wirksame, transformative Praxis im Sinne konkret-utopischer D/PW-Konzepte ausweisen zu können: Zum einen die in *Commoning*-Ansätzen nicht adressierten normativen Geschlechterordnungen und zum anderen die mit dem „community turn"[40] diagnostizierte „Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage"[41]. Beide Punkte verweisen auf die Notwendigkeit, im Rahmen konkret-utopischer D/PW-Praktiken immer auch die in den Frauenbewegungen seit den 1960er Jahren vorgetragene Forderung, die alltägliche Grenzziehung zwischen Erwerbs- und Sorgearbeit, zwischen einer monetären Ökonomie und einer nicht-monetären Versorgungsökonomie zu problematisieren und neu auszuhandeln.[42] Ohne die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit in D/PW-Utopien drohen diese sonst ihr emanzipatorisch-transformatives Potenzial zu verspielen und damit nicht zuletzt in die kapitalistische Logik der Nutzenfokussierung resorbiert zu werden.[43]

4. FEMINISTISCHE PERSPEKTIVEN AUF COMMONS-ANSÄTZE

4.1 Feministische Wirtschaftskritik und die Frage der unbezahlten Care-Arbeit

Auch wenn in den Geistes- und Sozialwissenschaften spätestens mit den Frauen- und Bürgerrechtbewegungen des letzten Jahrhunderts strukturelle und kulturelle Bedingungen einer geschlechtergerechten Gesellschaft systematisch analysiert worden sind und damit zentral zur Demokratisierung der Demokratie beigetragen haben, ist die normative Perspektive der Geschlechtergleichberechtigung in vielen Bereichen – D/PW-Diskurse eingenommen – immer noch sekundär.[44] Ohne hier das weite, heterogene Feld feministischer Beiträge ausreichend würdigen zu können, lässt sich die Analyse und Überwindung der in wirtschaftlicher Logik eingeschriebenen Geschlechter- und Herrschaftsverhältnisse als Zielhorizont feministischer Kritik markieren.[45]

[40] van Dyk/Haubner, *Community Kapitalismus*, 128.
[41] van Dyk/Haubner, *Community Kapitalismus*, 9.
[42] Vgl. dazu exemplarisch: Knobloch, *Versorgen*, 17f.
[43] Vgl. dazu: Boltanski/Esquerre, *Integraler Kapitalismus*, 160f.
[44] Siehe zu dieser Diagnose auch: Schmelzer/Vetter, *Degrowth*, 112f. Um diesem strukturellen Vergessen entgegenzuwirken hat sich auf der fünften internationalen Degrowth-Tagung 2016 die Feminisms and Degrowth Alliance (FaDA) gebildet.
[45] Vgl. dazu auch: Herrigel/Peter, *Degrowth*, 49f.

Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Problematisierung der für wachstumsorientiertes Wirtschaften charakteristischen Fokussierung auf Produktivität und Tauschwert sowie einem damit einhergehenden Verständnis von Arbeit als Lohn- und Erwerbsarbeit. Adelheid Biesecker und andere feministische Ökonom:innen haben nicht nur auf analytischer Ebene kritisiert, dass dabei die *reproduktiven* und *fürsorgenden* Dimensionen von Arbeit aus dem Blick kommen und so nicht zuletzt die regenerativ-reproduktiven Zyklen und Rhythmen der Natur kompromittiert werden.[46] In dieser Trennung von produktiven und reproduktiven Dimensionen sind zudem geschlechtsspezifische Rollencodes eingeschrieben, die semantisch, kulturell und strukturell durch weitere dichotome Gegenüberstellungen (öffentlich/privat, aktiv/passiv usw.) gestützt werden. Die unbezahlten Care-Leistungen, Fürsorgezeiten und andere meist weiblich assoziierte reproduktiv-rekreationale Tätigkeiten werden so unsichtbar gemacht oder als Arbeit zweiter Klasse wahrgenommen – obwohl sie das kapitalistische Wirtschaftssystem in Milliardenhöhe subventionieren.[47]

Vor diesem Hintergrund wird seit Jahrzehnten um die Anerkennung unbezahlter Sorgearbeit gerungen und ein konsequenter Perspektivwechsel hin zu einer vorsorgenden, sorgenden, (re)produktiven Ökonomie gefordert.[48] Insofern personenbezogene Sorgenotwendigkeiten weder durch Vermeidung noch technologische Substitution in ausreichendem Maße erfüllt werden können, ist auf der strukturellen Ebene eine *Verlagerung* der vormals unbezahlten Sorgearbeit in die monetäre Ökonomie zu beobachten.[49] Auf den ersten Blick scheint diese Verlagerung als ein wünschenswertes Programm geschlechtergerechter sozialer Reproduktion: Zuvor unbezahlte, informelle, ungesehene Sorgearbeit erfährt Wertschätzung in Form monetärer Entlohnung und wird so als Teil der ökonomischen Potenz innerhalb der Gesellschaft sichtbar.

[46] Dazu exemplarisch: Biesecker/Hofmeister, *(Re)Produktivität*, 79-80.
[47] Vgl. dazu: EconomieFeministe (Hg.), *Zur Unbezahlten Arbeit.*
[48] Exemplarisch: Knobloch, *Versorgen*, 17f; Biesecker/Hofmeister, *(Re)Produktivität*, 85–88.
[49] Siehe dazu und zum Folgenden: Dengler/Lang, *Feminism*, 310f.

4.2 Care-Arbeit zwischen Monetarisierung und Commoning

Legt man jedoch die hier skizzierte D/PW-Perspektive hinzu, zeigt sich auf den zweiten Blick ein ambivalentes Bild: So geht die Monetarisierung von Sorgetätigkeiten letztlich mit einer Inwertsetzung und Kommodifizierung, d. h. einer Applikation der Tauschwertlogik auf soziale Tätigkeiten, einher.[50] Insofern zudem die wirtschaftliche Sichtbarkeit von bezahlten Care-Tätigkeiten nicht notwendig zu deren sozialer Anerkennung führt, erhöht sich mit der Verlagerung und der gleichzeitigen Integration von Frauen in die Erwerbstätigkeit der soziale und ökonomische Erwartungsdruck. Solange also die notwendigen Sorgearbeiten nicht durch verlässliche, *allen* gleichermaßen zugängliche, versorgende Infrastrukturen übernommen werden, ist es Frauen weder möglich der Erwerbstätigkeit so nachzugehen, dass sie die gleichen Einkommen erhalten wie Männer bzw. nicht in Care-Tätigkeiten involvierte Personen.[51] Noch verringert sich mit der Integration von Frauen in die Erwerbstätigkeit der soziale Druck auf sie, d.h. sie stehen solange unter der Doppelbelastung sowohl im bezahlten Job als auch in Care-Arbeiten zufriedenstellende Performance liefern zu müssen, wie Care-Tätigkeiten nicht auch gesellschaftlich als vollumfängliche Arbeit anerkannt werden. Es ist insgesamt also fraglich, ob eine alleinige *strukturelle* Verlagerung vormals unbezahlter Sorgearbeit in die monetäre Ökonomie den geforderten Perspektivwechsel herbeiführen und dabei helfen kann, die historisch und *kulturell* gewachsene Trennung zu überwinden. Zudem verstetigt sich in der Monetarisierung von Sorgearbeit die kapitalistische (Wachstums-)Logik und verlängert somit tendenziell die problematisierte Separierung von Produktion und Reproduktion, von Konsum und Landnahme, von Wirtschaftspotenz und Frauenunterdrückung.[52]

Bringt man die Frage nach einer alternativen, d. h. wachstumsunabhängigen *und* geschlechtergerechten Organisation von Sorgearbeit ins Gespräch mit den hier skizzierten *Commons*-Ansätzen, eröffnet sich unter dem von Corinna Dengler und Miriam Lang in den Diskurs eingebrachten Stichwort *Commoning Care* jedoch ein Handlungsspielraum, durch den sowohl der folgenreichen Trennung als auch der neuerlichen Inwertsetzung und Kommodifizierung ein Veto entgegengesetzt werden kann.

[50] Vgl. zur Argumentation auch: Dengler/Lang, *Commoning Care*, 10f.
[51] Siehe dazu auch: Herrigel/Peter, *Degrowth*, 55f.
[52] Vgl. dazu auch: Frederici, *Feminism*, 384–387.

Mit *Commoning Care* ist zunächst nichts anderes gemeint, als in den partizipativen Aushandlungsprozessen über kollektive Gesellschafts- und Arbeitsorganisation *auch* reproduktive Arbeit zum Gegenstandbereich der *Commons* zu machen. Es geht also darum Care-Tätigkeiten so zwischen den Geschlechtern bzw. innerhalb einer Gemeinschaft aufzuteilen und zu organisieren, dass sie verantwortungsvoll und verlässlich erfüllt werden können und dadurch Frauen und Männer nicht nur de jure sondern auch de facto die gleichen Chancen in der Erwerbstätigkeit haben. Insofern im *Commoning Care* mit der Bedeutung von Sozialbeziehungen die von Frauen geleistete Arbeit auch jenseits einer Monetarisierung wieder in den Blick kommt und neue Zentren des kollektiven Lebens erobert werden könnten, wäre die Wertschätzung von Care-Arbeit zudem nicht notwendig mit deren Ökonomisierung verbunden, d.h. könnte auch unabhängig von monetärem Ausgleich (wieder) als gleichwertige und relevante Arbeit gesellschaftlich anerkannt werden.

4.3 Commoning Care und die Verantwortung des Staats

Corinna Dengler und Miriam Lang machen in diesem Zusammenhang jedoch darauf aufmerksam, dass ein solches *Commoning Care* letztlich nur dann als eine *emanzipatorisch-transformative* Praxis gelten kann, wenn in der Kollektivierung und Dezentralisierung der Staat nicht vollständig aus seiner Sorgeverantwortung entlassen wird, d. h. die institutionellen Infrastrukturen und finanziellen Unterstützungssysteme nicht einfach eingezogen, sondern vielmehr bedarfsorientiert und für alle zugänglich ausgebaut werden. Auch Silke van Dyk und Tine Haubner problematisieren angesichts der Wandlungsfähigkeit des neoliberalen Kapitalismus, dass ein unkritisches *Commoning* und eine Mobilisierung informeller, d. h. gemeinschaftlicher Care-Strukturen letztlich mit dem Risiko der Verantwortungsdiffusion einhergehen.[53] Anstatt eine neue, wertschätzende Perspektive auf Care-Arbeit zu gewinnen, droht der Staat durch die Überführung von Versorgungsleistungen in gemeinschaftliche Care-Strukturen aus der Verantwortung entlassen und die Gemeinschaft, besonders aber Frauen, mit den z. T. (über)fordernden Versorgungs- und Sorgenotwendigkeiten abermals alleine zu lassen.

[53] Van Dyk/Haubner, *Community-Kapitalismus*, 59f.

Die Utopie einer gemeinschaftsorientierten Organisation sozialer Reproduktion schlägt so potenziell um in einen ideologischen Community-Kapitalismus. Erinnert man darüber hinaus an die Machtförmigkeit sozialer Beziehungen, die auch in *Commoning*-Prozessen nicht einfach verschwinden[54] – in den Erwartungshaltungen fürsorgender Solidargemeinschaften potenziell sogar unkenntlich gemacht werden! –, zeigt sich die Ambivalenz des in *Commons*-Ansätzen praktizierten *community turns*.

Will man *Commoning Care* dennoch als transformativ-emanzipatorische D/PW-Praxis profilieren und damit eine zukunftseröffnende Perspektive anbieten, darf weder über diese faktischen und potenziellen Machtstrukturen hinweggesehen werden, noch der Eindruck entstehen, im *Commoning* sei eine geschlechtergerechte Verteilung von Sorgearbeit immer schon garantiert. Im Gegenteil: Solange es immer noch eine kulturell verinnerlichte Vergeschlechtlichung von Arbeit gibt und damit auch deren soziale Anerkennung und Wertschätzung assoziiert ist, drohen sich diese stereotypen Geschlechterbilder auch in *Commoning*-Praktiken und Politiken zu wiederholen.

Auch deshalb gibt Silvia Federici zu bedenken: „...(t)he collectivization of reproductive work and housing is not to naturalize housework as a female vocation. It is rather to refuse to obliterate the collective experiences, the knowledge, and the struggles that women have accumulated concerning reproductive work, a history that has been an essential part of our resistance to capitalism."[55]

Es erweist sich vor dem Hintergrund dieser Ambivalenzen deshalb als unumgänglich, die feministische Kritik von Beginn an zu einer integralen Perspektive in jedwedem D/PW-Diskurs über gesellschaftliche Neuorganisation, wirtschaftliche Rekonfiguration und nachhaltige Subjektwerdung zu machen.[56] Vor dem Hintergrund der feministischen Kritiken gilt es *Commoning* – auch und gerade von (ver)sorgenden Dienstleistungen – entsprechend als Bottom-up-Prozess zu profilieren, der *den Staat als Teil der Commoning-Trias* mitdenkt und noch vor einer monetären Verlagerung eine *geschlechtergerechte Verteilung* von Care-Arbeiten anstrebt.

[54] Vgl. dazu u. a. Schmitz, *Commons*, 65.
[55] Frederici, *Feminism*, 389.
[56] In dieser Forderung folge ich besonders: Dengler/Lang, *Commoning Care*, 25f.

5. FAZIT

Welche Take-Aways lassen sich aus diesen Untersuchungen zum konkret-utopischen Charakter von D/PW-Ansätzen für die Sozialethik identifizieren? Was hat umgekehrt vielleicht auch die christliche Sozialethik dem D/PW-Diskurs oder dem *Commoning* zu sagen?

Unter den Vorzeichen der Suche nach den Gelingensbedingungen eines so dringend benötigten sozialökologischen Pfadwechsels lässt sich zum einen dafür argumentieren, dass D/PW-Ansätze durch ihr konkret-utopisches Profil, in dem sowohl strukturelle als auch kulturelle Dimensionen berücksichtigt werden, hohes motivationales Potenzial aufweisen. In der Diskussion von Commons-Ansätzen, die als D/PW-Praxis akzentuiert worden sind, hat sich exemplarisch zeigen lassen, wie die Forderung nach einer wachstumsunabhängigen, bedarfsorientierten, lebensweltlich reintegrierten und in der Kollektivierung demokratisierbaren Wirtschaft praktisch umgesetzt werden könnte – aber auch welche Hürden solche im guten Sinne konkret-utopischen Ideen nehmen müssen. Natürlich ist Commoning nur ein Mosaiksteinchen auf dem Weg zu einer solchen gesellschaftlichen Transformation und müsste in der Konkretisierung, wie am Beispiel des Commoning Care diskutiert, immer auch feministische Perspektiven mitdenken. Gleichwohl lässt sich deren Sichtbarmachung als D/PW-Praxis und ihre kritische Einordnung auch deshalb als ein wichtiger Wegweiser zur sozialökologischen Transformation ausweisen, weil damit zum einen die Reimagination einer alternativen Lebens- und Existenzweise jenseits konkurrenzkapitalistischer Wachstumslogiken unterstützt wird. Zum anderen kann und wird Commoning als reale Utopie auch schon unter den Vorzeichen gegenwärtiger Wirtschafts- und Gesellschaftsformationen erprobt. Dieser Umstand ist auch deshalb bedeutsam, weil kommunitäre Organisationsformen besonders in Ländern, denen sozial- und wohlfahrtsstaatliche Unterstützung historisch nicht offensteht, gesellschaftlich verbreitete Praxis sind. Der D/PW-Diskurs könnte von diesen Commoning Care-Praktiken lernen, sie für die eigenen Kontexte adaptieren und so (neo-)koloniale, eurozentrische Engführungen vermeiden.

Die geschlechtersensible Perspektivierung von Commoning-Praktiken hat besonders für die Organisation sozialer Reproduktion jedoch gezeigt, dass diese nur dann als transformativ-emanzipatorische Praxis im D/PW-Sinne geltend gemacht werden können, wenn kritisch-feministische Analysen von vornherein mitgedacht werden. Ein Ergebnis

aus dem Mitdenken dieser Analysen für das Commoning Care ist die Notwendigkeit seiner sukzessiven, den Sozialstaat nicht aus seiner Verantwortung entlassenden Bottom-up-Einführung. An dieser Stelle wäre es m. E. nun überaus sinnvoll, das Gespräch über realistische, faire und geschlechtergerechte Implementierungen der Commoning-Ideen (und mittelfristig auch anderer D/PW-Vorschläge!) um die Perspektive Christlicher Sozialethik zu erweitern. So erscheint es zum einen im Blick auf die erläuterten Herausforderungen zielführend, neben der demokratischen, geschlechtergerechten Aushandlung konkreter Arbeits(um)verteilung und einem Bottom-up-Aufbau von Strukturen des (Ver-)Sorgens, auch die einzelnen Verantwortlichkeiten insgesamt subsidiär zu gestalten. Subsidiarität als Organisationsprinzip könnte in diesem Zusammenhang sowohl vertikal, d. h. im Blick auf staatliche bzw. institutionelle Unterstützungsformen, als auch horizontal, d. h. im Blick auf die geschlechtergerechte Umverteilung von (ver)sorgender Arbeit, operationalisiert werden. Bottom-up-Bewegungen könnten so auf rechtliche und strukturelle Infrastrukturen treffen, die Empowerment und Selbstorganisation auf der je kleineren sozialen Ebene ermöglichen und den sozialökologischen Pfadwechsel als Gemeinschaftsprojekt adressieren. In diesem Sinne kann die christliche Sozialethik im D/PW-Diskurs das Motto ‚Souveränität durch Subsidiarität' stark machen.[57] In Erinnerung an das sozialethische Profil einer repräsentationssensiblen Anwaltschaft für vergessene, ungehörte Perspektiven, könnte ein weiterer Beitrag darin bestehen, diese Anwaltschaft als ‚Hermeneutik des Verdachts' auch in D/PW-Praktiken wirksam werden zu lassen, d. h. dort Unruhe zu stiften, wo die Harmonisierung von Spannungen auf Kosten Dritter geht. Bringt man diese Überlegungen schließlich mit der Frage nach einem Paradigmenwechsel in der Sozialethik zusammen, lässt sich festhalten: Der Paradigmenwechsel und damit die konsequente Adressierung und Suche nach den Gelingensbedingungen eines sozialökologischen Pfadwechsels ist für die Sozialethik keine optionale Tätigkeit, sondern eine praktische Notwendigkeit, die sich aus der normativen Aufgabe ihrer ‚leidsensiblen Zeitgenossenschaft'[58] ergibt.

[57] Auch Friederike Harbermann hat die subsidiäre Organisation im Care-Arbeits-Diskurs stark gemacht: Habermann, *Ecommony*, 158f; 175f. Vgl. auch die Erläuterungen in: Weber, *Subsidiarität*, 44–125.

[58] Ausführlich: Weber, *Subsidiarität*, 31.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Der Paradigmenwechsel und damit die konsequente Adressierung und Suche nach den Gelingensbedingungen eines sozialökologischen Pfadwechsels ist für die Sozialethik keine optionale Tätigkeit, sondern eine praktische Notwendigkeit, die sich aus der normativen Aufgabe ihrer ‚leidsensiblen Zeitgenossenschaft' ergibt. Im Beitrag wird das emanzipatorisch-transformatorische Potenzial von Degrowth- und Postwachstumsansätzen für diesen Pfadwechsel diskutiert. Auch wenn sie in ihrem konkret-utopischen Profil die vernetzende Ursachenanalyse mit zukunftseröffnenden Praktiken verbinden, zeigt sich in der Diskussion des Commoning Care als exemplarischer Degrowth-Praxis die Notwendigkeit, feministische Kritik mitzudenken.

Literatur

Adler, Frank, *Wachstumskritik, Postwachstum, Degrowth. Wegweiser aus der (kapitalistischen) Zivilisationskrise*, Hamburg 2022.

Adloff, Frank/Caillée, Alain (Hg.), *Convivial Futures. Views from a Post-Growth Tomorrow*, Bielefeld 2022.

Bauman, Zygmunt, *Retrotopia*, Cambridge 2017.

Biesecker, Adelheid/Hofmeister Sabine, *(Re)Produktivität als ein sozial-ökologisches ‚Brückenkonzept'*, in: Katz, Christine u.a. (Hg.), Nachhaltigkeit anders denken. Veränderungspotenziale durch Geschlechterperspektiven, Wiesbaden 2015, 77–91.

Brie, Michael (Hg.), *Mit Realutopien des Kapitalismus transformieren? Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 2*, Hamburg 2015.

Brie, Michael/Reißig, Rolf/Thomas, Michael (Hg.), *Transformation. Suchprozesse in Zeiten des Umbruchs*, Münster u. a. 2016.

Boltanski, Luc/Esquerre, Arnaud, *Die Entstehung des integralen Kapitalismus*, in: Dörre, Klaus/Rosa, Hartmut/Becker, Karin/Boese, Sophie/Seyd, Benjamin (Hg.), Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften, Wiesbaden 2019, 147–163.

Celikates, Robin, *System Change not Climate Change? Ziviler Ungehorsam im Zeichen der Klimakatastrophe*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Ökologie und Demokratie, 72 (21-22/2022), 9–14.

Crutzen, Paul J./Steffen, Will, *How long have we been in the Anthropocene Era?* In: Climatic Change 3/2002, 251–257.

D´Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hg.), *Degrowth – Handbuch für eine neue Ära*, München 2016.

Demirović, Alexander u. a. (Hg.), *VielfachKrise im finanzdominierten Kapitalismus*, Hamburg 2011.

Dengler, Corinna/Lang, Miriam, *Feminism Meets Degrowth. Sorgearbeit in einer Postwachstumsgesellschaft*, in: Knobloch, Ulrike (Hg.), Ökonomie des Versorgens. Feministisch-kritische Wirtschaftstheorien im deutschsprachigen Raum, Weinheim/Basel 2019, 305–330.

Dengler, Corinna/Lang, Miriam, *Commoning Care: Feminist Degrowth Visions for a Socio-Ecological Transformation*, in: Feminist Economics 28 (1/2022), 1–28.

van Dyk, Silke/Haubner, Tine, *Community Kapitalismus*, Hamburg 2021.

EconomieFeministe (Hg.), *Zur unbezahlten Arbeit von Frauen in Deutschland*, unter: https://economiefeministe.ch/faktenblaetter-zur-unbezahlten-arbeit-von-frauen-in-deutschland/ (abgerufen am 06.02.2025).

Egan-Krieger, Tanja von/Ott, Konrad/Voegt, Lieske, *Der Schutz des Naturerbes als Postulat der Zukunftsverantwortung*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Ökologische Gerechtigkeit 24 (2007), 10–17.

Elsen, Susanne, *Die Ökonomie des Gemeinwesens. Sozialpolitik und Soziale Arbeit im Kontext von gesellschaftlicher Wertschöpfung und -verteilung*, Weinheim/München 2007.

Euler, Johannes, *Conceptualizing the Commons: Moving Beyond the Goods-based Definition by Introducing the Social Practices of Commoning as Vital Determinant*, in: Ecological Economics 29 (1/2018), 10–16.

Eversberg, Dennis/Muraca, Barbara, *Degrowth-Bewegungen. Welche Rolle können sie in einer sozial-ökologischen Transformation spielen?*, in: Dörre, Klaus u.a. (Hg.), Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften, Wiesbaden 2019, 487–503.

Exner, Andreas/Kratzwald Brigitte, *Die Produktion der Commons*, in: Dies. (Hg.), Solidarische Ökonomie und Commons, Wien 2012, 23–43.

Federici, Silvia, *Feminism and the Politics of the Common*, in: Hlavajova, Maria/Sheikh, Simon, Former West. Art and the Contemporary after 1989, Utrecht/Cambridge 2016, 379–390.

Görgen, Benjamin/Wendt, Björn (Hg.): *Sozial-ökologische Utopien. Diesseits oder jenseits von Wachstum und Kapitalismus?* München 2020.

Habermann, Friederike, *Ecommony. UmCARE zum Miteinander*, Sulzbach am Taunus, 2016.

Helfrich, Silke/Bollier, David, *Commons*, in: D´Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hg.), Degrowth – Handbuch für eine neue Ära, München 2016, 90–94.

Herrigel Johanna/Peter, Anja, *Degrowth aus Perspektive feministischer Ökonomie*, in: Franzini, Luzian u. a. (Hg.), Postwachstum. Aktuelle Auseinandersetzungen um einen grundlegenden Gesellschaftlichen Wandel, 47–59.

Jaeggi, Rahel, *Fortschritt und Regression*, Berlin 2023.

Knobloch, Ulrike, *Versorgen – Fürsorgen – Vorsorgen. Normative Grundlagen einer Sorgeökonomie als allgemeine Wirtschaftstheorie und die Ethik des Vorsorgenden Wirtschaftens*, in: Netzwerk Vorsorgendes Wirtschaften (Hg.), Wege Vorsorgenden Wirtschaftens, Marburg 2013, 17–38.

Kothari, Ashish/Demaria, Federico/Acosta, Alberto, *Buen Vivir, Degrowth, and Ecological Swaraj. Alternatives to Development and the Green Economy*, in: Development 57 (3/2014), 362–375.

Latouche, Serge, *Inzwischen kennt die französische Öffentlichkeit den Begriff »Décroissance«. Interview mit Serge Latouche*, in: Seidl, Irmi/Zahrnt, Angelika (Hg.), Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft, Marburg 2010, 201-204.

Lessenich, Stephan, *Vorwort. Transformation im Dialog: Mehr Utopie wagen*, in: Acosta, Alberto/Brand, Ulrich, Radikale Alternativen. Warum man den Kapitalismus nur mit vereinten Kräften überwinden kann, München 2018, 6–8.

Lessenich, Stephan, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München 2016.

Martinez-Alier, Joan, *Environmental Justice and Economic Degrowth. An Alliance between two Movements*, in: Capitalism Nature Socialism 23 (1/2012), 51–73.

Muraca, Barbara, *Utopie*, in: D´Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hg.), Degrowth – Handbuch für eine neue Ära, München 2016, 183–188.

Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea, *Degrowth/Postwachstum*, Hamburg 2019.

Schmitz, Luki Sarah, *Commons als konkrete feministische Utopie? Zur Diskussion des Begehrens nach Utopien in neoliberalen Strukturen*, in: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 1/2019, 59–72.

Seidl, Irmi/Zahrnt, Angelika, *Postwachstumsgesellschaft. Verortung innerhalb aktueller wachstumskritischer Diskussionen*, in: Ethik und Gesellschaft 1/2012, 1–22.

Stübinger, Ewald, *Alternative Wirtschaftsansätze und die Frage der Gerechtigkeit* (Ethik - Grundlagen und Handlungsfelder 18), Stuttgart 2023.

Weber, Anne, *‚Den Stecker umpolen' – Hartmut Rosas Postwachstumsutopie als Impuls für die neuen politischen Theologien?*, in: Bohrmann, Lukas/Kreutzer, Ansgar (Hg.), Politische Theologien. Aufbrüche und Neukonzipierungen, Freiburg/Basel/Wien 2025, 431-450.

Weber, Anne, *Subsidiarität in der eskalatorisch akzelerierten Spätmoderne. Eine kritische Relektüre im Spiegel herausgeforderter Demokratie.* Unveröffentlichte Inauguraldissertation 2024.

Wright, Erik Olin, *Envisioning Real Utopias*, London/New York 2010.

Kirchliche Dokumente

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien*, Bonn 2018.

Mehr als Verzicht. Reflexionen des Suffizienz-Prinzips der Postwachstumsökonomie aus theologischer Perspektive

Johanna Kalian

1. SUFFIZIENZ – EINE EINORDNUNG

Aus dem Lateinischen stammend, lässt sich der Begriff *Suffizienz* mit „Genügsamkeit" übersetzen. Im ökonomischen Nachhaltigkeitsdiskurs bildet *Suffizienz* – neben *Effizienz* und *Konsistenz* – eine der drei großen Nachhaltigkeitsstrategien.[1] Suffizienz oder Genügsamkeit findet sich auch in der theologischen Tradition als Konzept und lässt sich mit dem Nachhaltigkeitsdiskurs verbinden. Im vorliegenden Beitrag wird zunächst das Prinzip der Suffizienz in Abgrenzung zu anderen Nachhaltigkeitsstrategien erläutert und begründet. Im Anschluss wird das Verhältnis von Freiheit und Suffizienz bestimmt und erörtert, welche Rolle Suffizienz bereits im kirchlichen und theologischen Nachhaltigkeitsdiskurs spielt. Unter Rückgriff auf das Armutsideal aus der franziskanischen Theologie wird schließlich der Frage nachgegangen, welche theologischen und spirituellen Ressourcen für den Nachhaltigkeitskontext fruchtbar gemacht werden können. Das Christentum und die Theologie bieten in diesem Zusammenhang einerseits aus der Tradition kommende Erfahrungswerte im Kontext von Genügsamkeit, aber auch Hoffnungsbilder, mit welchen eine Transformation, wie sie durch das wachstumskritische Suffizienzprinzip gefordert wird, durch Narrative getragen werden kann.

[1] Vgl. Tröger/Wullenkord, *Was ist genug?*, 45.

1.1 Suffizienz als Nachhaltigkeitsstrategie

Um das Prinzip der Suffizienz folgend von den anderen beiden Nachhaltigkeitsprinzipien (*Effizienz* und *Konsistenz*) abgrenzen zu können, erfahren ebendiese Strategien – insbesondere die Suffizienz – zunächst eine grundlegende Einordnung:

Effizienz (1): Ist von Effizienz die Rede, so wird grundsätzlich eine verbesserte Nutzung der Ressourcen angestrebt.[2] Ziel ist, mit „möglichst wenig Input den gleiche[n] Output oder bei gleichem Input mehr Output [zu] erzielen"[3]. Beispiele für die Anwendung von *Effizienz* sind verbrauchsärmere Autos oder Energie-Plus-Häuser.[4]

Konsistenz (2): Die Konsistenz zielt hingegen auf die Optimierung des Produktdesigns ab, sodass Emissionen und Abfälle möglichst vermieden werden. Biologisch abbaubare Produkte, Kreislaufwirtschaft oder erneuerbare Energien fallen unter dieses Nachhaltigkeitsprinzip.[5]

Effizienz- und Konsistenzmaßnahmen lassen sich durchaus kombinieren. Am Beispiel des Autos ließe sich einerseits der Energieverbrauch in Produktion und Betrieb senken (*Effizienz*), andererseits ein möglichst klimaneutraler Treibstoff als Antrieb bereitstellen (*Konsistenz*).[6]

Suffizienz (3): Suffizienzmaßnahmen verfolgen im Unterschied zur *Effizienz* und *Konsistenz* die Reduktion des Ressourcen- und Naturverbrauchs als Gesamtes[7] – der Zweck einer ökonomischen Aktivität an sich wird hinterfragt.[8]

Das Nachhaltigkeitsprinzip der *Suffizienz* unterscheidet sich in seiner Ausrichtung wesentlich von jenen der *Konsistenz* und *Effizienz*, die primär auf technologische Veränderungen abzielen, wodurch Lebens- und Verhaltensweisen Einzelner sowie soziale Transformationsprozesse aus dem Blickfeld geraten.[9] Besonders deutlich werden die grundlegenden Differenzen zwischen *Effizienz/Konsistenz* und der *Suffizienz* mit Blick auf das Verhältnis von Wirtschaftswachstum und Ressourcenverbrauch. Hinter Effizienz- und Konsistenzmaßnahmen steckt die An-

2 Vgl. Pufé, *Nachhaltigkeit*, 127.
3 Pufé, *Nachhaltigkeit*, 127.
4 Vgl. Pufé, *Nachhaltigkeit*, 127.
5 Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 124 f.
6 Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 125.
7 Vgl. Tröger/Wullenkord, *Was ist genug?*, 46.
8 Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 126.
9 Vgl. Tröger/Wullenkord, *Was ist genug?*, 46.

nahme, ökonomisches Wachstum ließe sich durch technologische Innovationen von den Ressourcenverbräuchen entkoppeln. Daher finden diese Strategien insbesondere dann Anwendung, wenn „Grünes Wachstum" angestrebt wird,[10] wie es politisch etwa von bedeutenden internationalen Organisationen (z.B. IPCC, OECD...) verfolgt wird.[11] Grünes Wachstum beruht dabei auf der Annahme, „durch öko-effiziente Innovationen den Stoffwechsel mit der Natur auch bei fortgesetztem BIP-Wachstum und ökonomischer Expansion ökologisch nachhaltig zu gestalten".[12] Suffizienzmaßnahmen lassen sich dementgegen dem wachstumskritischen Spektrum und vor allem der Postwachstumsbewegung zuordnen.[13]

1.2 Begründungen zur Suffizienz

In ebendiesem Postwachstumsdiskurs, in welchem der Fokus zumeist auf der *Suffizienz* – im Gegensatz zur *Effizienz und Konsistenz* – liegt, lassen sich zwei grundlegende Argumentationslinien nachzeichnen, die eine stärkere Ausrichtung an der *Suffizienz* einfordern:

Ökologisch/ökonomische Ebene (1): Dass sich ökonomisches Wachstum bei gleichzeitig angestrebter Entkopplung vom Ausstoß von Treibhausgasemissionen weiter realisieren lässt, wird im wachstumskritischen Diskurs angezweifelt. Das Wachstumsparadigma steht dabei nicht erst seit dem raschen Fortschreiten der Klimakrise in den letzten Jahren in der Kritik. Bereits 1972 machte der Club-of-Rome-Bericht *Grenzen des Wachstums* darauf aufmerksam, dass unendliches Wachstum auf einem endlichen Planeten nicht möglich sei.[14] Bestrebungen, CO_2-Emissionen vom wirtschaftlichen Wachstum zu entkoppeln, zeigen nur begrenzt Erfolg. Nachweisen lässt sich bisher nämlich nur eine relative und keine absolute Entkopplung,[15] welche in Studien immer wieder als ungenügend deklariert wird. Verwiesen sei an dieser Stelle auf eine 2023 in Lancet Planetary Health erschienene Studie,[16] in welcher die Studienautoren festhalten, dass „high-income countries have not

[10] Vgl. Paech, *Befreiung vom Überfluss*, 72 f.
[11] Vgl. Adler, *Wachstumskritik, Postwachstum, Degrowth*, 68.
[12] Adler, *Wachstumskritik, Postwachstum, Degrowth*, 68.
[13] Vgl. Tröger/Wullenkord, *Was ist genug?*, 47.
[14] Vgl. Meadows/Meadows/Zahn/Milling, *Die Grenzen des Wachstums*, 74.
[15] Vgl. Psenner, *Wachstum neu denken!*, 7.
[16] Vgl. Vogel/Hickel, *Is green growth happening?*

achieved green growth, and are very unlikely to be able to achieve it in the future"[17].

Psychologisch/individuelle Ebene (2): Neben planetaren Wachstumsgrenzen und dem Vorwurf, eine absolute Entkopplung lasse sich nicht erreichen, lassen sich auch auf individueller Ebene „Wachstumsgrenzen" aufzeigen. Die Zunahme von Konsumoptionen trifft auf ein nicht vermehrbares Aufmerksamkeitspotenzial, wodurch sich die angestrebte positive Konsumwirkung verkehren kann. Diese „zeitökonomischen" Grenzen werden immer weiter ausgereizt – denn mehr Konsum benötigt mehr Zeit[18] und es ist ebendiese „Zeitknappheit, die einer hohen Lebensqualität entgegen[steht]"[19].

Die Postwachstumsökonomie – wie sie von Niko Paech skizziert wird – mit ihrer expliziten Ausrichtung am Suffizienzprinzip verfolgt einen stark individualethischen Ansatz, der innerhalb wachstumskritischer Debatten durchaus unter Kritik steht. So fordern die Wirtschaftswissenschaftler:innen Corinna Dengler und Matthias Schmelzer einen postwachstumsökonomischen Ansatz, der weniger auf die individuellen Lebensstile fokussiert bleibt, sondern als öffentliche Aufgabe anzusehen ist.[20] Nach Paech ist der Fokus jedoch zunächst auf individualethische Ansätze zu richten, da sich politische Mehrheiten derzeit nicht erreichen lassen.[21] Er formuliert dabei das Problem, allein auf politische Transformation ohne einen vorhergehenden kulturellen Wandel zu setzen, folgendermaßen:

„Dieselbe Wähler_innenmehrheit, die mit lautstarkem Furor fehlenden Klimaschutz beklagt, stellt diesen zugleich unter den kategorischen Vorbehalt, dass der eigene Lebensstil unantastbar ist, und identifiziert außerdem neue Modernisierungsdefizite [...], die schnellstens durch Wachstum zu beheben seien, was in toto die Quadratur des Kreises erfordern würde."[22]

In Anlehnung an die sozialwissenschaftliche Diffusionstheorie nach Rogers[23] müsse sich daher zunächst ein „informeller Wandel" etablieren, der sich durch Gruppenprozesse, in welchen Gegenkulturen zur gelebten Wachstumsorientierung eingeübt werden, vollzieht. Dieser

[17] Vogel/Hickel, *Is green growth happening?*, 759.
[18] Vgl. Paech, *Postwachstumsökonomie. Lebensqualität durch Selbstbegrenzung*, 195–197.
[19] Paech, *Postwachstumsökonomie. Lebensqualität durch Selbstbegrenzung*, 197.
[20] Vgl. Dengler/Schmelzer, *Anmerkungen zu Niko Paechs Postwachstumsökonomie*, 192.
[21] Vgl. Paech, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, 183.
[22] Paech, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, 183.
[23] Vgl. Rogers, *Diffusion of Innovations*.

„gelebte Widerstand" versteht sich dabei nicht als politikverdrossen, sondern begünstigt ein politisches Anknüpfen daran, ohne die eigenen Wähler:innen zu verlieren.[24] Nichtsdestotrotz sind es ebenfalls politische und institutionenethische Maßnahmen, die den Weg zu einer Postwachstumsökonomie ebnen müssen. Unternehmen käme beispielsweise die Aufgabe zu, ihre Produktbestände verstärkt auf Renovierung und eine längere Nutzungsdauer auszurichten.[25] Auch Niko Paech selbst skizziert in seinen Umrissen einer Postwachstumsökonomie institutionenethische und politische Umsetzungsstrategien.[26] Nicht nur in der Begründung von Suffizienz, sondern auch in ihrer Umsetzung lassen sich damit zwei Ebenen (*individual-* und *institutionenethisch*) ausmachen.

1.3 Suffizienz – eine reine Verzichtsdebatte?

Auch wenn dem Suffizienzprinzip vor allem in der Postwachstumsdebatte ein zentraler Stellenwert zukommt, steht es ebenso unter Kritik. So wird Suffizienz im Diskurs zu Nachhaltigkeit immer wieder als Verzichtsdebatte abgetan. Die Wirtschaftswissenschaftler:innen Martina und Hans Corsen sprechen beispielsweise davon, dass in der Nachhaltigkeitsliteratur zwischen einem „Verzichts- und Fortschrittsmodell" unterschieden wird. Das so bezeichnete „Verzichts-Modell" wird mit „Öko-Askese", „Romantisierung des einfachen Lebens" oder „Öko-Esoterik" gleichgesetzt.[27] Doch lässt sich Suffizienz so einfach als reine Verzichtsdebatte abstempeln, die nicht mehr als den Verlust von Freiheit bedeutet?

Klar ist, dass Suffizienz als „Antithese zur modernen Wachstumsorientierung"[28] – wie sie der Wachstumskritiker Paech bezeichnet – über eine rein ökonomische Debatte hinausreicht. Hartmut Rosa stellt wirtschaftliches Wachstum in einen größeren Zusammenhang, den er folgendermaßen beschreibt: „(Economic) growth, (technological) acceleration and (sociocultural) innovation for modern subjects undeniably carry a genuine promise; they are tied to our conceptions of freedom

[24] Vgl. Paech, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, 184.
[25] Vgl. Adler, *Wachstumskritik, Postwachstum, Degrowth*, 383 f.
[26] Vgl. Paech, *Befreiung vom Überfluss*, 131–141.
[27] Vgl. Corsten/Corsten, *Nachhaltigkeit*, 28 f.
[28] Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung.*

and happiness"[29]. Rosa kritisiert diese Beschleunigungsprozesse zudem, weil sie zu einem systematischen Aggressionsverhältnis zur Welt führen.[30]

Wenn Suffizienz daher mit Verzicht gleichgesetzt wird, ist immer ein Augenmerk darauf zu richten, welche Vorstellungen damit verbunden sind und inwiefern diese dazu dienen, die Wachstumslogik aufrechtzuerhalten. Dass Suffizienz nicht unbedingt als Verzicht verstanden werden muss, sondern sogar einen Freiheitsgewinn für Einzelne bedeuten kann, legen alternative Freiheitsvorstellungen im Kontext von Suffizienz offen. Dutz und Paech weisen etwa darauf hin, dass derzeitige Freiheitsauslegungen grundsätzlich einer Transformation bedürfen, und hinterfragen den von Rosa beschriebenen Konnex von (wirtschaftlichem) Wachstum und Freiheit/Glück. So machen sie etwa auf die bereits skizzierten Wachstumsgrenzen auf individueller Ebene aufmerksam, die im Kontext von Freiheit und „Verzicht" wachstumsorientierte Freiheitsvorstellungen anfragen: Die Möglichkeit an „Handlungsoptionen, Informationsverarbeitung und Entscheidungsbedarfe[n]"[31] lässt sich nicht mehr bewältigen.[32] „Erst kommt die Befreiung von Unmündigkeit, Knappheit und Not, dann der Überfluss und zunehmend grenzenlose Selbstverwirklichung, irgendwann wird die Zeit zum Engpassfaktor und die Konsumverstopfung leitet zum Burn-Out über."[33] Suffizienz lässt sich vor diesem Hintergrund durchaus als Freiheitsgewinn verstehen, weil sie sich ebendiesem Steigerungswahn entzieht.[34] Zudem muss jenen Positionen, in welchen Suffizienz als unvereinbar mit dem modernen Freiheitsverständnis deklariert wird, stets entgegengehalten werden, dass „eine Freiheit, deren Ausübung sich ihrer eigenen Existenzgrundlage beraubt, in einem unauflösbaren Widerspruch stranden [müsse]."[35]

1.4 Suffizienz als Thema im kirchlichen / theologischen Nachhaltigkeitsdiskurs

Suffizienz als Nachhaltigkeitsprinzip wird nicht nur im ökonomischen Nachhaltigkeitsdiskurs rezipiert, sondern findet bereits Anklang im

[29] Rosa, *Available, accessible, attainable*, 42.
[30] Vgl. Rosa, *Demokratie braucht Religion*, 41.
[31] Dutz/Paech, *Wege aus der Bequemokratie*, 53.
[32] Vgl. Dutz/Paech, *Wege aus der Bequemokratie*, 53 f.
[33] Dutz/Paech, *Wege aus der Bequemokratie*, 54.
[34] Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 215.
[35] Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 213 f.

kirchlichen und theologischen Bereich. Folgend werden einige kirchliche und theologische Auseinandersetzungen mit Suffizienz skizziert:

„Die Genügsamkeit, die unbefangen und bewusst gelebt wird, ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben, sie bedeutet nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil“[36]. Sie mache frei für „die vielen Möglichkeiten, die das Leben bietet“[37], und könne dabei helfen, einer Ermüdung zu entkommen, einzelne Momente intensiver zu erleben und sich den unbefriedigten Bedürfnissen zu widmen.[38] Die Betonung der Genügsamkeit in Papst Franziskus' „Umwelt“-Enzyklika Laudato si' erinnert unweigerlich an die Suffizienz-Debatte. In Laudato si' äußert sich Papst Franziskus an mehreren Stellen kritisch über das Wachstumsparadigma und stellt sich damit unmittelbar in die wachstumskritische Tradition. So weist Papst Franziskus unter anderem darauf hin, dass Wachstum nicht automatisch mit Fortschritt oder einer Verbesserung der Lebensqualität gleichgesetzt werden dürfe,[39] „technologisches Wachstum“ gerade nicht zu einer „Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen“[40] führe oder es grenzenloses Wachstum auf einem begrenzten Planeten nicht geben könne. Die Idee eines unendlich fortschreitenden Wachstums bezeichnet Papst Franziskus sogar explizit als Lüge.[41]

Während Suffizienz im politischen Diskurs zu Nachhaltigkeit kaum eine Rolle spielt, wird Suffizienz als Thema im kirchlichen Kontext in den letzten Jahren verstärkt aufgegriffen. Das *Ökumenische Netzwerk Klimagerechtigkeit*[42] fordert mit seiner Aktion „Mehr Mut zu Suffizienz“[43] aktiv zur Begrenzung auf und begründet dies in seinem Aktionsheft Suffizienz auch aus theologischer Perspektive:[44] Die Theologin Sarah Köhler bezeichnet Suffizienz als Freiheit zur Gerechtigkeit und stellt diese

[36] LS 223.
[37] LS 223.
[38] Vgl. LS 223.
[39] Vgl. LS 46.
[40] LS 105.
[41] Vgl. LS 106.
[42] Bundesweites Bündnis von mehr als 100 kirchlichen Institutionen aus den Bereichen Umwelt und Entwicklung, das seit 2018 das kirchliche Engagement für Klimagerechtigkeit in Kirche, Politik und Gesellschaft stärken will.
[43] Weitere kirchliche Aktionen, in welchen auf Suffizienz gesetzt wird, sind im deutschsprachigen Raum unter anderem die Initiative der Umweltbeauftragten der Katholischen und Evangelischen Kirche Österreichs (https://www.autofasten.at/site/mitmachen).
[44] Vgl. Ökumenisches Netzwerk Klimagerechtigkeit, *Es reicht.*

in einen Zusammenhang mit der *iustitia connectiva* und *iustitia divina*.[45] In einen ähnlichen Kontext stellt die Theologin Ruth Gütter Selbstbegrenzung, da ebenso nach biblischem Verständnis Selbstbegrenzung und Freiheit nicht als zwei gegensätzliche Pole zu verstehen sind: „Vielmehr bewährt sich Freiheit gerade darin, sich aus Verantwortung gegenüber Gott und aus Liebe zum Nächsten selbst begrenzen zu können."[46]

Dass ausgerechnet in kirchlichen und theologischen Debatten Suffizienz und wachstumskritische Positionen aufgegriffen werden, lässt die Frage aufkommen, ob die christlich-theologische Tradition inhaltliche Ressourcen anzubieten hat, die ein Erstarken von Suffizienz-Debatten befördern. Die Vermutung liegt nahe, dass es die Suffizienzpraktiken der christlichen Tradition sind, welche die (katholische) Theologie anschlussfähig an postwachstumsökonomische Ansätze machen. Im Folgenden wird am Beispiel des franziskanischen Armutsideals versucht aufzuzeigen, welche praktisch-theologischen Implikationen im Kontext der Suffizienz konkret fruchtbar gemacht werden können.

2. FREIWILLIGE ARMUT ALS NACHFOLGE – AM BEISPIEL DER FRANZISKANISCHEN THEOLOGIE

Ein Blick in die Schriften von Franz und Klara von Assisi macht unweigerlich deutlich, dass für sie die sogenannte *heilige Armut* eine bedeutende Rolle einnimmt. So heißt es in der nicht bullierten Regel des heiligen Franziskus: Die Brüder sollen darin bestrebt sein, „der Demut und Armut unseres Herrn Jesus Christus nachzufolgen".[47] Auch im Testament von Klara von Assisi findet sich eine besondere Betonung der freiwilligen Armut: „Immer und immer wieder haben wir uns freiwillig unserer heiligsten Herrin Armut verpflichtet […]"[48].

Das franziskanische Armutsideal scheint zunächst wenige Übereinstimmungen mit dem Suffizienzprinzip aus wachstumskritischen Strömungen aufzuweisen. Suffizienz ist schließlich nicht mit Armut gleichzusetzen – vielmehr bedeutet Suffizienz, genug zu haben und sich nicht mehr zu nehmen. Suffizienz hängt jedoch mit unfreiwilliger Armut zusammen: Nimmt das Nehmen, das Zuviel, überhand, produziert dies

[45] Vgl. Köhler, *Die Freiheit zur Gerechtigkeit*, 6–8.
[46] Vgl. Gütter, *Eine Ethik des Genug*, 9.
[47] Berg/Lehmann, *Franziskus-Quellen*, 77.
[48] Grau/Schlosser, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, 307.

zugleich Armut bei anderen[49] – wie Katrin Bederna es folgendermaßen formuliert: „Fehlende Suffizienz ist ein Grund unfreiwilliger Armut anderer."[50] Ebendieser Zusammenhang ist es, der beim franziskanischen Armutsideal deutlich wird. Die freiwillige franziskanische Armut ist die Voraussetzung für eine Solidarisierung mit Menschen in jener Not[51], „wie sie wirklich Arme erleben müssen"[52]. In Bezug auf die franziskanische Armut ließe sich daher konstatieren, dass es sich dabei um eine Form der freiwilligen Armut handelt, die unter dem Aspekt der Suffizienz mit ihrem Fokus auf der freiwilligen Einschränkung derer, die ein Zuviel haben, sehr wohl geltend wird. Bei Franziskus und Klara findet somit keine Verherrlichung der unfreiwillig Armen statt, sondern der Zusammenhang zwischen Armut und Reichtum wird deutlich. Damit wird die Gerechtigkeitsfrage gestellt, die auch in der aktuellen Suffizienzdebatte virulent wird: „Insoweit nachhaltige Entwicklung unvermeidbar einem globalen Verteilungsproblem entspricht, existiert eine Obergrenze für den materiellen Wohlstand, der einem einzelnen Individuum zustehen kann."[53] Im Kontext der Wachstumskritik bezeichnet Bederna die franziskanische Armut daher nicht nur als Gegenspielerin des Reichtums, sondern vor allem als Gegenspielerin des Wachstums, der ein ökonomiekritisches Potential innewohnt.[54]

In einer wachstumsorientierten Gesellschaft bildet Suffizienz zudem einen exponierten Gegenpol zu Vorstellungen, die stark von der Wachstumslogik geprägt werden. Sie wird häufig als wenig innovativ oder rückschrittlich abgewertet. Suffizienz verlangt daher einen Mut zur Unzeitgemäßheit, der eingeübt werden muss.[55] Das franziskanische Armutsideal war ebenso eine Lebensform der Revolution, durch welche eine Begegnung mit den unfreiwillig Armen auf Augenhöhe erst möglich wurde.[56] Insofern verwundert es nicht, dass die Enzyklika Laudato si' mit dem Sonnengesang von Franz von Assisi beginnt[57] und ihm einige Kapitel gewidmet werden: „An ihm wird man gewahr, bis zu welchem Punkt die Sorge um die Natur, die Gerechtigkeit gegenüber den

[49] Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 25.
[50] Bederna, *Alles wird gut?*, 25.
[51] Vgl. Rotzetter, *Klara von Assisi*, 126.
[52] Rotzetter, *Klara von Assisi*, 126.
[53] Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 174.
[54] Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 32.
[55] Vgl. Paech, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, 193.
[56] Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 29.
[57] Vgl. LS 1.

Armen, das Engagement für die Gesellschaft und der innere Friede untrennbar miteinander verbunden sind."[58] Papst Franziskus fordert in der Enzyklika – in Anlehnung an die franziskanische Spiritualität – ein Starkwerden der Genügsamkeit, der er ein befreiendes Potential zuspricht.[59] Lernen lässt sich dies unter anderem am Leben und an den Forderungen des hl. Franz von Assisi, der seine Armutsforderung nicht um ihrer selbst willen vertrat, sondern als Lebensform der Freiheit, des Verschenkens, der Revolution und letztlich als Nachfolge Jesu.[60] Den Begriff des Verzichts greift Papst Franziskus im franziskanischen Kontext durchaus auf, allerdings besteht dessen Charakter im „Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand und ein Objekt der Herrschaft zu verwandeln"[61].

Immer wieder werden Freiheit und Verzicht im Suffizienzkontext gegeneinander ausgespielt. Dabei wird häufig übersehen, dass auch wachstumsorientierte Systeme freiheitsbedrohend sein können. Nicht nur, weil ein Wirtschaftssystem, das auf Wachstum basiert, langfristig die natürlichen Lebensgrundlagen und damit die Voraussetzung für menschliche Freiheit schlechthin bedroht, sondern auch, weil aus dieser Wirtschaftsform neue Abhängigkeiten entstehen: „Wohlstand erzeugt immense Abhängigkeiten"[62] und „kann zu lebensbedrohlichem Ballast werden […]"[63]. Wachstum als Grundlage der wirtschaftlichen Verhältnisse führt zu einer Beschleunigung, der Gesellschaften nachkommen müssen, um den Status quo aufrechtzuerhalten.[64] Wenn es daher zu einem Spannungsverhältnis zwischen Freiheit, Verzicht und Nachhaltigkeit kommt, muss die Frage aufgeworfen werden, ob es nicht auch an einem fehlgeleiteten Freiheitsbegriff liegen könnte, der Suffizienzanliegen konterkariert. Der Wirtschaftswissenschaftler André Reichel gibt zu bedenken, dass gerade die Postwachstumsökonomie mit ihrem starken Impetus für Suffizienz sich als „Ökonomie der Freiheit der Vielen"[65] darstellen kann. Das Wahrnehmen der Begrenztheit des Planeten ermögliche zudem überhaupt erst ein Leben in Freiheit

[58] LS 10.
[59] Vgl. LS 223.
[60] Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 29–31.
[61] LS 11.
[62] Paech, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, 188.
[63] Paech, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, 188.
[64] Vgl. Rosa, *Demokratie braucht Religion*, 30.
[65] Reichel, *Jenseits des Wachstumszwangs*, 66.

und Würde für alle Menschen.[66] Mit Blick auf die franziskanische Armutstradition lässt sich interessanterweise feststellen, dass die Besitzlosigkeit nicht mit einem Freiheitsverlust gleichgesetzt wird, sondern mit einem Freiheitsgewinn. Die neu gewonnene Freiheit konstituiert sich aus dem Freiwerden von der Angst um den eigenen Besitz und der Vermehrung und Verteidigung desselben.[67] Besonders deutlich wird diese Haltung beim Lyriker und Franziskaner Iacopone da Todi, der der Armut eine Laude widmet[68] und diese als „renno de tranquillitate“[69] (dt.: *Reich der Gelassenheit*) bezeichnet und mit der „libertate“[70] (*Freiheit*) verknüpft.

Wenngleich sich die Radikalität des Armutsideals nicht eins zu eins auf Suffizienzforderungen im Kontext der Klimakrise übertragen lässt, werden durch die franziskanische Armutsforderung jene Aspekte deutlich, die in der Klimakrise wieder virulent werden: der Zusammenhang zwischen jenen, die zu viel haben, und jenen, die nicht genug haben – im Kontext der Wachstumskritik: Leben auf Kosten des Planeten und aller, die nicht zu den Profiteur:innen des wirtschaftlichen Wachstums zählen, wobei sich der „Profit“ selbst für die vermeintlichen Gewinner:innen mit Blick auf die zeitökonomischen Grenzen des Konsums durchaus umkehren kann. Mit den Worten Bedernas lässt sich in der ökologischen Krise von der franziskanischen Armut insbesondere das Entzaubern „dieses Immer-Mehr und Immer-Größer“[71] lernen.[72]

3. SPIRITUALITÄT/RELIGIOSITÄT ALS RESSOURCE FÜR SUFFIZIENZ?

Am Beispiel des franziskanischen Armutsideals wurde deutlich, dass das (katholische) Christentum Traditionen hervorbringt, die sich mit Suffizienz in Verbindung bringen lassen – es ließen sich an dieser Stelle weitere Traditionen aufzählen, wie die ignatianische Spiritualität des ‚Verspürens und Schmeckens‘[73] oder Dankbarkeit bei David Steindl-

66 Vgl. Reichel, *Jenseits des Wachstumszwangs*, 66.
67 Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 30 f.
68 Vgl. Da Todi, *Laude*, 97–102.
69 Da Todi, *Laude*, 97.
70 Da Todi, *Laude*, 102.
71 Bederna, *Alles wird gut?*, 33.
72 Vgl. Bederna, *Alles wird gut?*, 32 f.
73 Siehe Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Würzburg 1998, (nach dem spanischen Urtext übersetzt von Peter Knauer).

Rast[74]. Anknüpfend an die aus der Tradition stammenden Beispiele der christlichen Spiritualitätsgeschichte, soll nun die Frage im Mittelpunkt stehen, welchen Beitrag Religiosität und Spiritualität heute zu einer verstärkten Suffizienzorientierung leisten können.

Über einen langen Zeitraum wurde Religion nicht mit den Themen Nachhaltigkeit und Klimawandel in Zusammenhang gebracht. Dies mag vor allem daran liegen, dass zumeist technologische oder ökonomische Diskurse in Bezug auf Nachhaltigkeit Beachtung fanden.[75] Gerade das Beispiel der Suffizienz verdeutlicht hingegen, inwieweit nachhaltige Transformation mit einem kulturellen Wandel und weniger mit einem rein technologischen verbunden ist. Nach Jens Köhrsen ist Religion „prädestiniert dafür, diesen Wandel voranzutreiben, da sie die Wertvorstellungen und Weltanschauungen vieler Menschen rund um den Globus beeinflusse“[76]. Diese Möglichkeit liegt zum einen in der Organisation von Religionsgemeinschaften begründet: Kirchen verfügen über verschiedene Kanäle, durch welche sie Transformationen vorantreiben oder eben auch behindern können, etwa durch finanzielle und materielle Ressourcen oder ihre Öffentlichkeitspräsenz.[77] Abgesehen davon, dass Religionsgemeinschaften damit einen geeigneten Ort darstellen, an welchem Nachhaltigkeitsanliegen verfolgt werden können, ist weiters zu eruieren, was (christliche) Religiosität und Spiritualität im Kontext der Wachstumskritik beitragen können.

Interessant für diesen Zusammenhang sind Rosas Ausführungen zu mit Wachstum verbundenen Steigerungslogiken. Rosa sieht seine Resonanztheorie als eine kulturelle Alternative zur wachstumsbedingten Steigerungslogik. Er beschreibt fünf Elemente, die Resonanz ermöglichen: „Etwas berührt mich, ich antworte darauf, ich erfahre mich als selbstwirksam, ich kann dem entgegengehen und dieses Ding zum Sprechen bringen, dabei verändere ich mich, und zugleich transformiert sich das, was mir da begegnet.“[78] Der Religiosität spricht Rosa dabei eine besondere Bedeutung zu. Sie biete nämlich jene Räume, in denen Resonanz stattfinden kann – eine Fähigkeit, die seiner Ansicht nach ein entscheidendes Gegenmittel in einer wachstumsorientierten Gesellschaft darstellt:[79] „Sie [Religion] verfügt über die Elemente, die uns daran erinnern können, dass eine andere Weltbeziehung als die

[74] Siehe Steindl-Rast, David, *Die Achtsamkeit des Herzens*, München [2]1988.
[75] Vgl. Köhrsen, *Religion und Ökologie*, 478.
[76] Köhrsen, *Religion und Ökologie*, 478.
[77] Vgl. Köhrsen, *Religion und Ökologie*, 478.
[78] Rosa, *Resonanz statt Reichweitenvergrößerung*, 76.
[79] Vgl. Rosa, *Demokratie braucht Religion*, 66 f.

steigerungsorientierte, auf Verfügbarmachung zielende möglich ist."[80] Als Beispiel nennt er das Zeitkonzept des Kirchenjahres, in dem Innovation, Steigerung und Wachstum fehlen – schließlich passiert jedes Jahr das Gleiche. An diesem Zeitkonzept fehlt ein ökonomisiertes Verständnis von Zeit als wirtschaftlicher Ressource. Ebenso skizziert Rosa Resonanzmöglichkeiten in Bezug auf das Raumkonzept von Kirche. In der Kirche als Raum kann nichts verfügbar gemacht, dominiert oder unter Kontrolle gebracht werden.[81]

Wie bereits deutlich geworden ist, sind es gerade nicht technologische Weiterentwicklungen, sondern vielmehr kulturelle Transformationsprozesse, die es für die Umsetzung von Suffizienzmaßnahmen braucht. Ängste und Hoffnungslosigkeit lassen Menschen jedoch am Status quo festhalten und Veränderungen werden als bedrohlich wahrgenommen.[82] Ebendiese sind aber mit Blick auf die Forderungen nach Suffizienz erforderlich. Wie kann daher der Übergang von Gefühlen der Angst, Ohnmacht und eventuell auch Gleichgültigkeit hin zu einem Mut zur Veränderung führen? Nach der Theologin Ruth Gütter sind es Visionen und Narrative der Hoffnung, die Ängste überwinden können. Solche Narrative sind im christlichen Glauben angelegt – etwa in Hoffnungsbildern der Bibel wie die kommende Stadt Gottes (Off 21,2–5) etc. – und erhalten insbesondere bei anstehenden Transformationsprozessen eine besondere Relevanz.[83] Ein kultureller Wandel – wie ihn einige Wachstumskritiker:innen fordern – muss von Narrativen getragen werden. Wissenschaftliche Daten alleine, auch wenn sie katastrophenähnliche Zustände verheißen, vermögen noch keine Transformation anzustoßen. Narrative, die Prozesse begleiten können, lassen sich nicht nur biblisch verorten, sondern ebenfalls in Liturgie und Gebet.[84] Leitend kann die Frage sein: „Was heißt die Immanenz Christi in der Schöpfung für anthropogene Mitweltzerstörung sowie den Nachhaltigkeitsimperativ ganz konkret und praktisch?"[85]

Ein rein kognitiver Ansatz, nach dem es nur fehlende Einsichten seien, die einen verantwortbaren Umgang mit der Schöpfung gewährleisten, reicht in diesem Kontext nicht aus. Wenn es vielmehr einen Kulturwandel braucht, der nicht nur die kognitive Ebene, sondern

[80] Rosa, *Demokratie braucht Religion*, 67.
[81] Vgl. Rosa, *Resonanz statt Reichweitenvergrößerung*, 67 f.
[82] Vgl. Gütter, *Freiheit zur Begrenzung*, 277.
[83] Vgl. Gütter, *Freiheit zur Begrenzung*, 277 f.
[84] Vgl. Beringer, *Transformation zur Nachhaltigkeit - Nachfolge und Bekenntnis*, 287 f.
[85] Beringer, *Transformation zur Nachhaltigkeit - Nachfolge und Bekenntnis*, 288.

auch die emotionale anspricht, dann kommt der Religiosität eine bedeutende Rolle zu.[86]

4. FAZIT UND AUSBLICK

Suffizienz als Nachhaltigkeitsprinzip sieht sich einem nicht unwesentlichen Problem gegenübergestellt: Sie wird politisch im Kontext der Klimakrise kaum aufgegriffen, geschweige denn als Ziel formuliert. Demgegenüber zeigen Ergebnisse zur Entkopplung von ökonomischem Wachstum und dem Ausstoß von Treibhausgasen, dass Suffizienz unbedingt gefordert ist. Dass sich Suffizienzmaßnahmen keiner großen Beliebtheit erfreuen, hängt eng mit wachstumsorientierten Vorstellungen von Freiheit und Verzicht zusammen. Wenn man die Ergebnisse zum Zusammenhang von Klimawandel und Wirtschaftswachstum ernstnimmt und der Suffizienz einen größeren Raum gewähren möchte, bedürfen ebendiese Vorstellungen unweigerlich einer Transformation. Es sind Fragen wie: *Was bedeutet Wohlstand abseits von ökonomischen Größen? Wie wollen wir leben? Was brauchen wir für ein Leben in Freiheit?* etc., die es neu zu beantworten gilt – Fragen, die im kirchlichen und theologischen Diskurs schon lange verhandelt werden und im Kontext der Suffizienz aufgegriffen werden können. Es ist daher kein Zufall, dass Wachstumskritik ausgerechnet im theologischen Diskurs ihren Platz findet. Diese Kritik ist eng mit christlichen Traditionen verbunden, in welchen Suffizienz gelebt wurde und wird. Am Beispiel des franziskanischen Armutsideals wurde deutlich, dass Freiheit nicht automatisch mit Besitz verknüpft ist, sondern sich sogar aus der Besitzlosigkeit konstituieren kann. Wenn Suffizienz zudem als Kulturleistung, die sich zunächst in Gegenkulturen etablieren muss, verstanden wird, dann kommt der Spiritualität eine besondere Aufgabe zu – denn es braucht Narrative der Hoffnung und des Mutes, die eine Transformation begleiten. Christliche Ressourcen, die in diese Debatte eingespielt werden können, sind vorhanden – als kritischer Stachel in einer Welt, in der Beschleunigung das höchste Gebot ist.

[86] Vgl. Vogt, *Gottesperspektiven im Nachhaltigkeitsdiskurs*, 255.

Anstoß zum Paradigmenwechsel?

Die Annahme, dass sich unendliches Wachstum auf einem endlichen Planeten nicht realisieren lässt, und die Korrelation zwischen ökonomischem Wachstum und dem Ausstoß von Treibhausgasen wirft vor dem Hintergrund der Klimakrise die Frage auf, welche alternativen ökonomischen Konzepte, die nicht auf weiterem Wachstum beruhen, aufgegriffen werden können. Suffizienz als postwachstumsökonomisches Nachhaltigkeitsprinzip stellt eine alternative Strategie dar und lässt sich mit theologischen Traditionen und Konzepten verbinden. Die Rezeption von Suffizienz in der christlichen Sozialethik setzt dabei zwei Paradigmenwechsel entscheidend voraus: (1) einen Wechsel hin zu jenen Nachhaltigkeitsstrategien, welche nicht der hegemonialen Wachstumslogik verpflichtet sind, und (2) eine Entwicklung von Freiheitskonzepten (unter Rückgriff auf christliche Traditionen und Narrative), mit welchen sich Suffizienz auch als Lebensform der Freiheit und nicht ausschließlich des Verzichts verstehen lässt.

Literatur

Adler, Frank, *Wachstumskritik, Postwachstum, Degrowth. Wegweiser aus der (kapitalistischen) Zivilisationskrise*, München 2022.

Bederna, Katrin, *Alles wird gut? Franziskanische Inspirationen zur Klimakrise*, Würzburg 2021.

Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard (Hg.), *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, Kevelaer 2009.

Beringer, Almut, *Transformation zur Nachhaltigkeit - Nachfolge und Bekenntnis. Gedanken zu einer evangelischen Leitkultur im Anthropozän.*, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München 2018, 281–292.

Corsten, Martina/Corsten, Hans, *Nachhaltigkeit. -Anspruch und Wirklichkeit-*, in: Hippe, Alan/Wirsam, Jan (Hg.), Nachhaltigkeit und Innovation in internen und externen Unternehmensbeziehungen. Festschrift für Prof. Dr. Klaus Bellmann zum 80. Geburtstag, Wiesbaden 2023, 21–52.

Da Todi, Iacopone, *Laude*, Rom/Bari 1974.

Dengler, Corinna/Schmelzer, Matthias, *Anmerkungen zu Niko Paechs Postwachstumsökonomie. Plädoyer für weniger Individualethik, mehr Kapitalismuskritik und eine intersektionale Gerechtigkeitsperspektive*, in: zfwu 22 (2021), 191–195.

Dutz, Katharina/Paech, Niko, *Wege aus der Bequemokratie - Loslassen will gelernt sein*, in: Rietmann, Stephan/Sawatzki, Maik (Hg.), Zukunft der Beratung. Von der Verhaltens- zur Verhältnisorientierung?, Wiesbaden 2018, 45–71.

Grau, Engelbert/Schlosser, Marianne, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, Kevelaer 2001.

Gütter, Ruth, *Freiheit zur Begrenzung. Protestantisch-theologische Impulse für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München 2018, 271–279.

Gütter, Ruth, *Eine Ethik des Genug*, in: Hake, Astrid/Göpfert, Jörg/Jiménez, Sonja/Edel, Romeo/Köhler, Sarah/Gütter, Ruth, *Es reicht. Mehr Mut zu Suffizienz! Kirchliches Bündnis fordert politische Initiative zur Verbrauchsreduktion*, unter: https://www.kirchen-fuer-klimagerechtigkeit.de/fileadmin/kfk_redaktion/Bilder_Aktionen/2023/Suffizienz_Aktionsheft_web.pdf (abgerufen am 13.11.2024), 9.

Hake, Astrid/Göpfert, Jörg/Jiménez, Sonja/Edel, Romeo/Köhler, Sarah/Gütter, Ruth, *Es reicht. Mehr Mut zu Suffizienz! Kirchliches Bündnis fordert politische Initiative zur Verbrauchsreduktion*, unter: https://www.kirchen-fuer-klimagerechtigkeit.de/fileadmin/kfk_redaktion/Bilder_Aktionen/2023/Suffizienz_Aktionsheft_web.pdf (abgerufen am 13.11.2024).

Köhler, Sarah, *Die Freiheit zur Gerechtigkeit*, in: Hake, Astrid/Göpfert, Jörg/Jiménez, Sonja/Edel, Romeo/Köhler, Sarah/Gütter, Ruth, *Es reicht. Mehr Mut zu Suffizienz! Kirchliches Bündnis fordert politische Initiative zur Verbrauchsreduktion*, unter: https://www.kirchen-fuer-klimagerechtigkeit.de/fileadmin/kfk_redaktion/Bilder_Aktionen/2023/Suffizienz_Aktionsheft_web.pdf (abgerufen am 13.11.2024), 6–8.

Köhrsen, Jens, *Religion und Ökologie*, in: Sonnberger, Marco/Bleicher, Alena/Groß, Matthias (Hg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden ²2024, 477–489.

Meadows, Dennis L./Meadows, Donella/Zahn, Erich/Milling, Peter, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972, (engl. *The Limits to Growth*, New York 1972).

Paech, Niko, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München [10]2018.

Paech, Niko, *Postwachstumsökonomie: Von der aussichtslosen Institutionen- zur Individualethik*, in: zfwu 22 (2021), 168–190.

Paech, Niko, *Postwachstumsökonomie. Lebensqualität durch Selbstbegrenzung*, in: Meyer, Christiane (Hg.), "Transforming our world". Zukunftsdiskurse zur Umsetzung der UN-Agenda 2030, Bielefeld 2022, 195–202.

Paech, Niko, *Suffizienz als Antithese zur modernen Wachstumsorientierung*, in: Folkers, Manfred/Paech, Niko (Hg.), All you need is less, München 2020, 119–215.

Psenner, Roland, *Wachstum neu denken!*, in: Pechlaner, Harald/Habicher, Daria/Innerhofer, Elisa (Hg.), Transformation und Wachstum. Alternative Formen des Zusammenspiels von Wirtschaft und Gesellschaft, Wiesbaden 2021, 5–8.

Pufé, Iris, *Nachhaltigkeit*, Konstanz [3]2017.

Reichel, André, *Jenseits des Wachstumszwangs: Postwachstumsökonomie als Wirtschaft der Freiheit.*, in: GLOBART (Hg.), (UN)ORDNUNG. Was die Welt zusammenhält, Berlin/Boston 2018, 59–67.

Rogers, Everett M., *Diffusion of Innovations*, New York [4]1995.

Rosa, Hartmut, *Available, accessible, attainable. The mindset of growth and the resonance conception of the good life*, in: Henning, Christoph/Rosa, Hartmut (Hg.), The good life beyond growth. New perspectives, New York 2018, 39–53.

Rosa, Hartmut, *Resonanz statt Reichweitenvergrößerung*, in: Becker, Maximilian/Reinicke, Mathilda (Hg.), Anders wachsen! Von der Krise der kapitalistischen Wachstumsgesellschaft und Ansätzen einer Transformation, München 2018, 57–77.

Rosa, Hartmut, *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*, München [8]2023.

Rotzetter, Anton, *Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau*, Freiburg im Breisgau 1993.

Tröger, Josephine/Wullenkord, Marlis, *Was ist genug? Begründung, Potenziale und Empfehlungen für mehr Suffizienz(orientierung)*, in: psychosozial 45 (2022), 44–59.

Vogel, Jefim/Hickel, Jason, *Is green growth happening? An empirical analysis of achieved versus Paris-compliant CO_2-GDP decoupling in high-income countries*, in: Lancet Planetary Health 7 (2023), 759–769.

Vogt, Markus, *Gottesperspektiven im Nachhaltigkeitsdiskurs*, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän.

Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München 2018, 248–258.

Kirchliche Dokumente

LS – Franziskus, *Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Rom 2015.

Schlussfazit

Paradigmenwechsel sozial-ökologische Krise: Schlussfazit

Timo Hartmann, Esther Jünger, Pavlos Leußler, Alexandra Palkowitsch

In diesem Sammelband haben sich zwölf Wissenschaftler:innen zu unterschiedlichen Aspekten eines drängenden sozialethischen Themas geäußert: Was die Texte verbindet, ist die Tatsache, dass sie alle die sozial-ökologische Krise als Grundvoraussetzung ihrer Überlegungen bestimmen, sei es als Anlass der Fragestellung, Perspektiven- oder Methodenerweiterung. Es geht in den Aufsätzen darum, einen angemessenen Zugang zur Bewältigung ihrer je spezifischen Fragen zu entwickeln. Für den Sammelband wurde in diesem Sinne in der Einleitung eine doppelte Zielsetzung formuliert:

Erstens sollte die breite Vielfalt der Themenbereiche deutlich werden, die von der sozial-ökologischen Krise betroffen sind und sich angesichts ebenjener aktuell in einem Wandel befinden. Zu diesem Anliegen sprechen die unterschiedlichen Texte für sich: es geht um Anpassung, Ungewissheit und Schuld, um Demokratie, Ernährung und Frieden, um Mensch-Natur-Verhältnisse, Fragen der Lebensführung sowie um ein zukunftsfähiges Wirtschaftsverständnis. Der Sammelband gibt damit einen Einblick in die Breite der sozialethischen Themenfelder in Zeiten der sozial-ökologischen Krise.

Zweitens sollte sich dieser Band auf einer Metaebene damit auseinandersetzen, ob und inwiefern es sinnvoll ist, in der Sozialethik von einem Paradigmenwechsel oder von paradigmatischen Veränderungen zu sprechen, die – so die zu prüfende These – durch die sozial-ökologische Krise in den letzten Jahrzehnten angestoßen wurden. Diese Frage klingt in manchen Beiträgen schon im Haupttext an und wird in allen Aufsätzen in einer abschließenden Stellungnahme explizit behandelt. Alle Autor:innen gelangen somit zu einer Einschätzung vor dem Hintergrund ihrer zuvor angestellten Überlegungen. Die Ergebnisse aus den Stellungnahmen sollen hier vor dem Hintergrund der Einleitung resümiert werden.

Die meisten Autor:innen gehen von einem Wechsel oder einer Erweiterung der sozialethischen Paradigmen aus, sei es in Form bestehender oder noch zu erreichender Veränderungen des Diskurses. Für die in der Einleitung genannten drei Intentionen des Konzepts des Paradigmenwechsels (historische Tendenz, normativer Anspruch und analytische Folie) lässt sich Folgendes festhalten: Die historische Dimension wird in den Stellungnahmen kaum behandelt. Meist wird davon ausgegangen, dass es so etwas wie ein altes, nicht mehr angemessenes, und ein neues, der sozial-ökologischen Krise besser entsprechendes Denken gibt. Durch welche sozialgeschichtlichen Kontexte sich ersteres auszeichnet, wird wenig thematisiert. Auch die Frage von gegenläufigen Strömungen in Zeiten der alten Paradigmen spielt kaum eine Rolle. Die Veröffentlichung von *Laudato si'* und der Diskurs rund um den Anthropozänbegriff dienen aber in mehreren Stellungnahmen als Bezugspunkte und bilden so wesentliche Wegmarken des Wechsels hin zu neuen Paradigmen.

Der in der Einleitung genannte normative Aspekt des Paradigmenwechsels ist in den Stellungnahmen sehr präsent. Durchgängig wird explizit oder implizit davon ausgegangen, dass die Christliche Sozialethik vor dem Anspruch steht, mit ihrem Denken den Herausforderungen der sozial-ökologischen Krise gerecht zu werden. Der Wechsel hin zu dem jeweils geforderten neuen Denken wird als moralische Notwendigkeit verstanden, die in der gegenwärtigen Situation aus den normativen Grundanliegen der Sozialethik folgt. Bei Anne Konsek heißt es dementsprechend, dass der Paradigmenwechsel „für die Sozialethik keine optionale Tätigkeit, sondern eine praktische Notwendigkeit [ist], die sich aus der normativen Aufgabe ihrer ‚leidsensiblen Zeitgenossenschaft' ergibt".

Als analytische Folie sollte das Konzept des Paradigmenwechsel außerdem dabei helfen, herauszufinden, inwiefern sich sozialethisches Denken angesichts der sozial-ökologischen Krise verändert bzw. verändern soll. Vergleicht man die Stellungnahmen miteinander, lassen sich drei grobe Linien ausarbeiten: Erstens die diskursprägende Wirkung des Begriffs Anthropozän für die Sozialethik. Zweitens das Bewusstsein einer komplexen Verwobenheit der Krisenphänomene, die von Franziskus in *Laudato si'* einprägsam beschrieben wurde und die nun in der Bearbeitung konkreter Fragestellungen fortgeschrieben wird. Drittens die strittige Frage, was dies für das Mensch-Natur-Verhältnis und das Selbstverständnis der Sozialethik in diesem Kontext bedeuten kann.

1. BEGRIFF DES ANTHROPOZÄNS

Die Autor:innen in diesem Band sprechen sich überwiegend dafür aus, dass die Anerkennung der umfassenden gestalterischen Verantwortung des Menschen angesichts der sozial-ökologischen Krise, eine unumkehrbare Perspektivenerweiterung für die Sozialethik bedeutet. Der Mensch ist selbst zu einer Art Naturgewalt geworden (Timo Hartmann) und muss sich bei der Frage nach der gerechten Gestaltung der sozialen, gesellschaftlichen Zusammenhänge stets den ökologischen Wirkungen und Konsequenzen bewusst sein – bzw. noch stärker bewusst werden. Es ist davon auszugehen, dass die ökologische Perspektive die soziale Perspektive aber nicht ersetzen kann. Beide Perspektiven scheinen untrennbar verbunden und müssen im Begriff der sozial-ökologischen Gerechtigkeit in Demokratie, Wirtschaft und Frieden miteinander vermittelt werden. Zur Beschreibung dieser Verhältnisse wird von den Autor:innen mehrfach an die Diagnose des Epochenwechsels hin zum Anthropozän angeknüpft (in den Stellungnahmen etwa bei Ivo Frankenreiter, Timo Hartmann und Patrick Lindermüller). Das entspricht dem schon in der Einleitung angesprochenen Paradigmenwechsel vom Holozän zum Anthropozän. Hinter die grundlegende Einsicht in die ökologische Wirkungsmacht des Menschen und die damit verbundene Verantwortung gibt es den Beiträgen entsprechend kein Zurück. Einen Schritt weiter geht Larissa Knauf. Sie argumentiert, dass das Anthropozän-Konzept zu sehr in einem ethisch-anthropozentrischem Weltbild verbleibt und bringt als eine mögliche Alternative die Erzählung des Chthuluzäns nach Donna Haraway ein.

2. KOMPLEXE VERWOBENHEIT NACH *LAUDATO SI'*

Die kirchliche Anerkennung der Verwobenheit der sozialen und der ökologischen Perspektive wurde von Papst Franziskus in *Laudato si'* grundlegend dargestellt. Die Beiträge in diesem Band zeigen auf vielfältige Weise, wie sich die Verwobenheit konkret äußert. Religion kann dabei in unterschiedlicher Art und Weise Ressource sein, was der Theologie die Aufgabe gibt, diese Ressourcen für die Gesellschaft zu erschließen und dabei auch das eigene Selbstverständnis zu hinterfragen und neu zu denken. In diesem Sinne beschreibt David Renz die Religion als eine „hermeneutische Praxis", die „unverzichtbar" sei. Für Jana Lobe ist das gemäß der „ganzheitlichen Ökologie" Franziskus' auch als

eine Öffnung zu stärkerem interdisziplinärem Austausch insbesondere mit den Naturwissenschaften zu verstehen.

3. TRANSFORMATION DES NATUR- UND SELBSTVERSTÄNDNISSES

In Zukunft muss noch stärker die Frage in den Blick genommen werden, welches Naturverständnis aus ethischer Perspektive zugrunde gelegt wird. Kann die sozialethische Frage nach einer gerechten Gesellschaftsordnung in ihren verschiedenen Facetten, die aktuell trotz der Anerkennung der Komplexität noch überwiegend anthropozentrisch orientiert ist, weiterhin mit den etablierten Grundbegriffen und Differenzierungen arbeiten? Hier gehen die Stellungnahmen teilweise auseinander.

In einigen Stellungnahmen wird betont, dass viele der bereits etablierten Prinzipien und Grundbegriffe der CSE geeignet und eine wichtige Voraussetzung sind, um den Herausforderungen der Krise begegnen zu können. So hat beispielsweise Anne Konsek zufolge die Sozialethik von je her die normative Aufgabe einer „leidsensiblen Zeitgenossenschaft" und ist dadurch zur Perspektivenerweiterung auf die ökologischen Zusammenhänge fähig. Es gibt innerhalb ihrer Fachtradition verschiedene begriffliche und konzeptuelle Anknüpfungspunkte, um einen noch stärkeren Fokus auf ökologische Fragestellungen zu legen. Anna Karger-Kroll spricht von einem „methodisch-systemtheoretischen" Paradigmenwechsel, zu dem die Sozialethik durch ihren Begriff der Nachhaltigkeit in Beziehungszusammenhängen insbesondere in der Wirtschaftsethik beitrage. Ivo Frankenreiter betont die Wichtigkeit der Grundidee einer liberalen demokratischen Gesellschaftsordnung und warnt vor einer vorschnellen Verabschiedung etablierter sozialethischer Prinzipien zugunsten einer einseitigen ökologischen Perspektive. Stattdessen sei mit *Laudato si'* an der Verbundenheit im Begriff der sozial-ökologischen Gerechtigkeit festzuhalten. Gary Slater, der die Grundunterscheidung von Menschlichem und Nicht-Menschlichem als weiterhin gültigen Ausgangspunkt umweltethischen Überlegens erörtert, hält die Rede vom Paradigmenwechsel in dieser Hinsicht für nicht zutreffend, findet jedoch, dass gerade innerhalb des Gerüsts dieser Grundunterscheidung die Veränderungen in der Umweltethik verständlich werden.

Andere Stellungnahmen heben nötige Fortschreibungen der CSE hervor, wie z.B. Johanna Kalian, die auf den Begriff der Suffizienz als ein „postwachstumsökonomisches Nachhaltigkeitsprinzip" verweist, an das die CSE noch stärker anschließen sollte, oder Esther Jünger, der zufolge die Fragen der intergenerationalen Gerechtigkeit durch die sozial-ökologische Krise in paradigmatischer Weise zu einer Perspektivenerweiterung der CSE geführt haben. Noreen van Elk zufolge vollzieht sich auch eine paradigmatische Erweiterung in der Friedensethik und der Idee eines „sozialökologisch gerechten Friedens", welche den konstitutiven Grundzusammenhang von sozial-ökologischer Gerechtigkeit und Frieden ausdrückt.

Larissa Knauf schließlich hält – ausgehend von ihrer Kritik der Idee der Ökosystemdienstleistungen, eine fundamentale Neuorientierung hinsichtlich des Mensch-Natur-Verhältnisses für erforderlich, die den Anthropozentrismus der Ethik stärker als solchen in Frage stellen sollte. In ähnlicher Weise bewertet auch Jana Lobe insbesondere die Äußerungen in *Laudato si'* als erste Anzeichen einer lehramtlichen Öffnung hin zum Physiozentrismus.

4. FAZIT

Es ist deutlich geworden, dass die Christliche Sozialethik eine Erweiterung und Änderung ihrer Perspektive braucht – es genügt nicht, die Ökologie als zusätzlichen Faktor in Fragestellungen einzubauen. Die Fragestellungen selbst müssen sich verändern, um die Realität des sozial-ökologischen Wandels angemessen darzustellen und in dieser veränderten Welt Ethik zu betreiben. Paradigmenwechsel in der Christlichen Sozialethik sind nur dann und deshalb notwendig, wenn und weil sie im Dienst des sozial-ökologischen Pfadwechsels (Anne Konsek) der Welt stehen. Wie genau das geforderte „Erlernen einer neuen Sprache" (angelehnt an Patrick Lindermüller) geht, darauf gehen die Antworten der Beiträge spürbar auseinander und liefern so zahlreiche Impulse für eine Diskussion, die noch in den Anfängen steht.

Autor:innenverzeichnis

Frankenreiter, Ivo, geb. 1988, Dr. theol., B.A. phil., studierte Theologie und Philosophie in Tübingen, Paris und München. Er ist Akad. Rat a.Z. am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: ivo.frankenreiter@lmu.de

Hartmann, Timo, geb. 1996, Lic. theol., M.Ed., studierte Theologie, Mathematik, Philosophie und Bildungswissenschaften in Mainz und Augsburg. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: timo.hartmann@lmu.de

Jünger, Esther, geb. 1991, Dr. theol., B.A. phil., studierte Theologie und Philosophie in Frankfurt am Main. Sie hat als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Philosophie München eine Walter-Benjamin-Stelle der DFG für das Projekt "Zur Nachhaltigkeit verpflichtet? Über den landwirtschaftlichen Umgang mit dem Gemeingut Boden in der Spannung zwischen Eigeninteressen und Gerechtigkeit" (Mai 2026 bis November 2028).

Kontakt: esther.juenger@hfph.de

Kalian, Johanna, geb. 1999, M.Ed., studiert/e Lehramt für die Fächer Deutsch und Katholische Religion und Katholische Fachtheologie. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im FWF-Projekt „Coloring white habits. Case studies on (dis)regard for white normativity and racial diversity in parishes in Belgium and Austria" (I 6832G).

Kontakt: johanna.kalian@univie.ac.at

Karger-Kroll, Anna, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Fachvertreterin für Theologische Ethik an der Universität Siegen.

Kontakt: anna.karger-kroll@uni-siegen.de

Knauf, Larissa, geb. 1996, M.A., studierte Wirtschaftswissenschaften (B.Sc.) an der TU Dresden und Umweltethik an der Universität Augsburg.

Kontakt: larissa.knauf@posteo.de

Konsek, Anne (geb. Weber), Prof., Dr. phil., Mag. theol., ist seit Anfang 2025 Professorin im Bereich Sozialwesen an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen. Davor war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsinstitut Philosophie Hannover.

Kontakt: a.konsek@katho-nrw.de

Leußler, Pavlos, geb. 1996, Mag. Theol., M.A., studierte katholische Theologie und Politikwissenschaft in Bonn und Münster. Er ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Kontakt: pavlos.leussler@uni-bonn.de

Lindermüller, Patrick, geb. 1995, Mag. Theol. B. A., Zertifikat für Interreligiöse Mediation studierte Theologie und Philosophie in Augsburg und Jerusalem. Er ist mit einer 50-%-Stelle als Pastoralreferent in der Diözese Augsburg angestellt und promoviert am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität Augsburg.

Kontakt: linde.jun@web.de

Lobe, Jana Paulina, geb. 1998, M.A., studierte Klassische Philologie und Europäische Ethnologie in Bamberg. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Promovendin an der Juniorprofessur für Europäische Ethnologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Kontakt: jana-paulina.lobe@uni-bamberg.de

Palkowitsch, Alexandra, geb. 1994, Dr. theol., studierte Katholische Religionspädagogik in Wien. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Christlichen Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Kontakt: a.palkowitsch@uni-bonn.de

Renz, David, geb. 1997, M.A. phil., B.Sc. (Biomathematik), seit 2019 Studium der evangelischen Theologie auf kirchliches Examen an der Universität Bonn. Von September 2022 bis März 2024 Masterstudium der Ethik an der Hochschule für Philosophie in München. Derzeit in Vorbereitung auf eine Promotion an der Universität Heidelberg.

Kontakt: david.renz@uni-bonn.de

Slater, Gary, born 1983, DPhil, MTh, studied philosophical theology at the University of Oxford. He is a Wissenschaftlicher Mitarbeiter at the Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Universität Münster, and editor of the American Journal of Theology and Philosophy.

Contact: garyslater@uni-muenster.de

Van Elk, Noreen, geb. 1991, BTh. M.A. PhD., studierte Katholische Theologie und Religionswissenschaften in Löwen (Belgien) und Berlin und promovierte an der Universität Groningen. Sie ist Universitätsassistentin (postdoc) am Fachbereich Sozialethik des Instituts für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Kontakt: noreen.van.elk@univie.ac.at