

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„Buen vivir“

Heißt gut leben auch anders leben?

Das Klima des Kongresses Wie sich Praktische Theologie im Anthropozän verändert

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

1. Tagungsbeobachtungen: Das Klima des Kongresses

1.1 Buen vivir und Epistemologien des Südens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Offenheit für Musterunterbrechungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Das epochal Neue des Anthropozän

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

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

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

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

²⁵ Hannes Bergthaller – Eva Horn, Anthropozän zur Einführung, Hamburg ³2022, 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Musterunterbrechung Anthro-Dezentrierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Musterunterbrechung ökologisch-queere Patriarchatskritik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Ausblick: Staying with the trouble

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

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

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

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