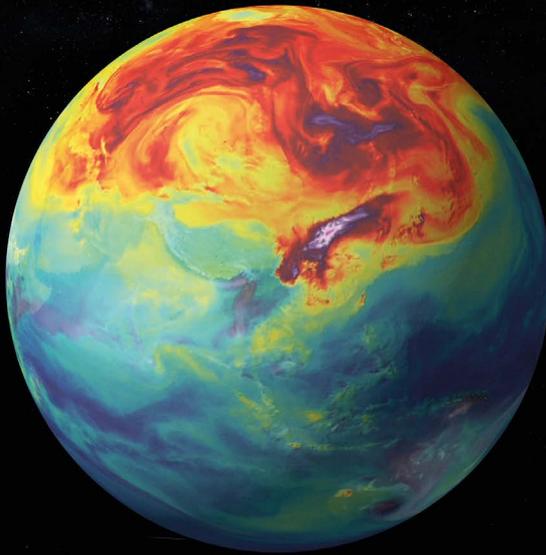




TAUWETTER

*... franziskanische Zeitschrift für Gerechtigkeit,
Frieden und Bewahrung der Schöpfung*



LEBEN IM ANTHROPOZÄN Das Zeitalter der Menschen

| Nr. 3/4 | Dezember 2021 | 36. Jahrgang | ISSN 1618-0550 |

Redaktion Tauwetter

Dinko Aracic, Peter Amendt OFM, Stefan Federbusch OFM
Verantwortlich im Sinne des Presserechts: Jürgen Neitzert OFM

Sie erreichen uns

Redaktion Tauwetter
Redaktionsleiter Stefan Federbusch ofm
Kreuzweg 23, 65719 Hofheim
Tel. 061 92.99 04 23
Fax 061 92.99 04-39
tauwetter@franziskaner.de
www.tauwetter.franziskaner.de

Gestaltung

kipconcept gmbh, Bonn

Titel

janiecbros/iStockphoto.com

Dankeschön

Tauwetter finanziert sich ausschließlich aus Spenden.
Wir möchten uns an dieser Stelle ausdrücklich bei allen bedanken,
die mit ihrem Beitrag diese franziskanische Zeitschrift mit
dem Schwerpunkt „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der
Schöpfung“ unterstützen.

Redaktion Tauwetter

Stadtsparkasse Düsseldorf
IBAN: DE 43 3005 0110 0010 1308 96
SWIFT/BIC: DUSSEDDXXX

Editorial

Der Mensch als Maß aller Dinge. So scheint es zumindest, wenn wir auf die gravierenden Veränderungen schauen, die der Mensch seit dem Beginn der Industrialisierung und insbesondere in den letzten Jahrzehnten bewirkt hat. So massiv sind die Eingriffe des Menschen in die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde, dass die Auswirkungen noch in 100.000 bis 300.000 Jahren zu spüren sein werden. Eine Arbeitsgruppe von Wissenschaftlern rief daher auf einem Internationalen Geologischen Kongress im südafrikanischen Kapstadt am 29. August 2016 das Erdzeitalter des Anthropozän (griech.: *anthropos* = Mensch) aus.

Geprägt wurde dieser Begriff vom niederländischen Chemiker und Atmosphärenforscher Paul Crutzen, der am 28. Januar 2021 im Alter von 87 Jahren gestorben ist. Im Jahr 2000 sprach er erstmals auf einem Kongress in Mexiko von einem neuen Zeitalter des Menschen. Während im Erdzeitalter des Holozän die Natur allmächtig ist, habe im Anthropozän der Mensch den Einfluss auf die Erde übernommen.

Welche Folgen hat dies für das Leben auf unserem Planeten Erde? Wie wirkt sich unser menschliches Handeln auf unsere eigenen Überlebenschancen aus?

Klaus Heidel geht der Frage nach, welche Aufgaben den Kirchen im Zeitalter des Menschen zukommen. Er stellt in sieben Thesen das Trostamt der Kirche im Anthropozän dar.

Aus der Fülle der literarischen Werke zur Situation unserer Welt und den Herausforderungen, die wir zu bestehen haben, werden von Stefan Federbusch vier vorgestellt, die in je eigener Weise dazu anregen, sich mit den Zeichen der Zeit auseinanderzusetzen.

Wir sind stets Mensch, um es zu werden.

Einen gelingenden Weg der eigenen Menschwerdung und eine anregende Lektüre wünscht Ihnen Ihre TAUWETTER-Redaktion

Inhalt

Editorial	3
Hoffnung wider allen Augenschein Klaus Heidel	5
Buchbesprechungen	
Pierre L. Ibisch / Jörg Sommer: Das ökohumanistische Manifest Stefan Federbusch OFM	31
Fabian Scheidler: Der Stoff aus dem wir sind Stefan Federbusch OFM	39
Maja Göpel: Unsere Welt neu denken Stefan Federbusch OFM	45
Yuval Noah Harari: Homo Deus Stefan Federbusch OFM	50

Hoffnung wider allen Augenschein

Sieben Thesen vom prophetischen Trostatmt der Kirche im Anthropozän¹

Klaus Heidel

Die Menschheit befindet sich im Anthropozän an einem Scheideweg, sie hat ihre Zukunft weitgehend selbst in der Hand. Noch kann eine möglichst holozänartige Gestaltung des Anthropozän gelingen. Sie ins Werk zu setzen, ist Aufgabe aller gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Akteure – von der lokalen bis zur globalen Ebene. Für die hierfür erforderliche sozial-ökologische Transformation gibt es aber weder Masterpläne noch zentrale Steuerungsinstanzen. Und erst im Nachhinein lässt sich beurteilen, welche Handlungsansätze am erfolgreichsten gewesen waren.

In einigen Weltgegenden sind Theologie, Kirchen², Christinnen und Christen wichtige Akteure. Dies gilt auch für Deutschland, auf das sich die folgende Skizze beschränkt. Ob die folgenden Thesen auch für weitere Länder bedeutsam sein könnten, muss an dieser Stelle offenbleiben.

Im Mittelpunkt dieser Skizze steht die Frage nach dem *besonderen* Beitrag des Christentums, der Kirche und ihrer Glieder zur erforderlichen Transformati-

1 Der Text ist die überarbeitete Fassung meines Vortrages, den ich am 22. November 2019 in Heidelberg bei meiner Verabschiedung in den Ruhestand gehalten habe.

2 Im Folgenden spreche ich von Kirchen im Plural, wenn Kirchen in ihren sichtbaren Sozialgestalten gemeint sind, Kirche im Singular verweist auf die unsichtbare und geglaubte Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und als Leib Christi.

on³. Mit *diesem* Fokus soll keinesfalls die Notwendigkeit bestritten werden, dass sich die Kirchen und ihre Glieder an all den vielfältigen zivilgesellschaftlichen Aktivitäten und Netzwerken beteiligen. Im Gegenteil, ich wünschte mir, es wäre dies noch viel mehr als bisher der Fall – von der Klimaallianz bis zum neuen Netzwerk Finanzwende, von Demonstrationen bis hin zur Lobbyarbeit – überall dort wünsche ich mir das engagierte Mittun von Kirchen und Christenmenschen. Und selbstredend führt an ökofairsozialer Beschaffung und EMAS-Zertifizierung kein Weg vorbei – wenn nur der grüne Hahn auf mehr Kirchtürmen krähen würde! All dieses Engagement kann gut *auch* theologisch begründet werden, doch all dies *bedarf* einer theologischen Begründung nicht. Und wenn wir ehrlich sind, müssen wir einräumen, dass in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen im Anthropozän die Kirchen und ihre Glieder eher nicht in der ersten Reihe stehen. Doch jenseits dieses notwendigen praktischen und politischen Engagements haben wir als Kirche und Christenmenschen etwas in den Diskurs einzubringen, was uns eigen, was unser Proprium, was unser besonderer Beruf ist. Hier sollten wir als Kirchen und Christenmenschen weniger zurückhaltend sein, es geht um die unerhörtesten Tiefen unseres Glaubens, um die gewagtesten Ausgriffe christlicher Theologie, es geht um Gott, sein Verhältnis zu uns, unser Verhältnis zu ihm und es geht um Gottes Verhältnis zur Schöpfung. Dieses christliche Proprium sind wir dem öffentlichen Diskurs über das Anthropozän schuldig, auch und gerade dann, wenn wir ihn *mit Absicht* interkulturell und interreligiös führen wollen – und zu einem solchen Vorhaben sehe ich keine Alternative.

Mit diesem Frageinteresse erinnere ich zunächst mit wenigen Strichen an einige Kerneinsichten über das Anthropozän als Ausgangspunkt der folgenden theologischen Überlegungen und Anregungen für Gestalt und Arbeit der Kirchen. Mit einem zweiten Schritt streife ich beiläufig das Erfordernis einer

3 Da ich weder Naturwissenschaftler noch Theologe bin, dilettiere ich. Da mag es wohl nicht ausbleiben, dass ich Manches falsch akzentuiere oder gar falsch sehe. Ich vermute aber, dass es in unserer überkomplexen Zeit gar nicht anders gehen kann, als dass wir im Bestreben, das Ganze zu erfassen und nicht bei Fragmentiertem zu bleiben, den Mut zum Dilettieren haben müssen. Freilich ist ein solcher Versuch, große Zusammenhänge zu begreifen, riskant, er wird ohne Vereinfachungen, Über- und Verzeichnungen nicht auskommen und steht unter dem Verdikt, das Walter Benjamin 1931 der Literaturkritik seiner Zeit entgegenschleuderte: „Der geile Drang aufs große Ganze ist ihr Unglück.“ Dennoch ich will das Risiko grundsätzlicher Anmerkungen wagen, auch wenn sie nichts mehr sind als vorläufige Diskursangebote.

Kultur der Nachhaltigkeit, um danach zur Frage zu gehen, was denn die Herausforderungen im Anthropozän Kirche und Theologie *theologisch* angingen. Diesem Schritt folgt der Versuch, über christliche Prophetie im Anthropozän nachzudenken. Fünftens werde ich andeuten, weshalb ich davon überzeugt bin, dass das kirchliche Trostamt im Anthropozän wichtiger denn je ist. Schließlich benenne ich einige konkrete Konsequenzen aus meinen Überlegungen für Gestalt und Arbeit der Kirchen.

Nähern wir uns dem mit dem Begriff Anthropozän Gemeinten, werden wir rasch feststellen, dass der Gebrauch dieses in den letzten zehn Jahren in Mode gekommenen Begriffes, der längst öffentliche Diskurse, Medien und selbst die Kunst erreicht hat, schwankt. Geologen zählen ihn zu den geochronologischen oder chronostratigraphischen Begriffen, mit denen sie Epochen der Erdgeschichte geologisch voneinander abzugrenzen gewohnt sind. Für sie ist der Mensch zum geologischen Faktor geworden, und dies wollen sie in den Sedimenten nachweisen. Anderen geht es mehr um die anthropogenen Eingriffe in das Erdsystem, die mit dem Erdsystem auch die Bedingungen für Leben auf der Erde grundlegend verändert haben. Drittens kann Anthropozän ein eher diffuses Gefühl von der – in der Regel als gefährlich bewerteten – Dominanz des Menschen auf der Erde auf den Begriff zu bringen versuchen. Diese relative begriffliche Unbestimmtheit scheint mir den Vorzug zu haben, dass sie die Verknüpfung unterschiedlicher Frageansätze erlaubt. Wie auch immer – der Begriff und seine in der Begriffsgeschichte einmalige Karriere verweisen auf ein weit verbreitetes Unbehagen mit dem Zustand der Erde.

Verletzung planetarischer Grenzen:

Die Signatur des Anthropozän

In der Tat ist dieser Zustand bedrohlich. Denn die Signatur des Anthropozän ist die Verletzung planetarischer Grenzen. Der noch jungen Erdsystemforschung ist es gelungen, für vier Prozesse und Systeme, die für das gesamte Erdsystem von entscheidender Bedeutung sind, diese planetarischen Grenzen zu quantifizieren – eine unglaubliche wissenschaftliche Leistung, die zumindest in der bundesdeutschen Öffentlichkeit kaum gewürdigt wird. Ich deute den Befund an:

Der Klimawandel zerstört die klimatischen Rahmenbedingungen des Holozän, die die Entwicklung der menschlichen Zivilisation, wie wir sie kennen, erst möglich gemacht hatten. Besonders folgenreich sind die Veränderungen in den großräumigen Zirkulationsmustern von Atmosphäre und Ozeanen: So verschiebt zum Beispiel der polare Jetstream seine Ausbuchtungen nach Norden und Süden, wodurch je nach Region mehrwöchige Hitzeperioden oder langanhaltende Kaltlufteinbrüche entstehen. Ein anderes Beispiel ist der Golfstrom, dessen Versiegen denkbar geworden ist.

Einen zweiten Prozess bilden die Veränderungen der Landnutzung, sie verletzen ökologische Habitate und Landschaften mit strukturellen Folgen für Flora und Fauna.

Drittens belasten und schädigen die Störungen biogeochemischer Kreisläufe, konkret die von Phosphor und Stickstoff, Natur und menschliche Gesundheit.

Schließlich ist der Verlust von Biodiversität weit fortgeschritten, manche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler halten das Artensterben für gefährlicher als den Klimawandel.

Die Folgen der anthropogenen Eingriffe in das Erdsystem sind von langer Dauer. So entscheiden zum Beispiel diese und die nächste Generation, wie hoch der Meeresspiegel in 1.000 bis 2.000 Jahren ansteigen wird. Unklar ist, in welchem Maße die Veränderungen des Erdsystems begrenzt oder gar wieder rückgängig gemacht werden können. Im Blick auf den Klimawandel und die Veränderung der Landnutzung scheint es hierfür noch ein kleines Zeitfenster von wenigen Jahrzehnten zu geben, hinsichtlich der biogeochemischen Kreisläufe und des Verlustes von Biodiversität aber ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass bereits Kippunkte überschritten wurden, jenseits derer keine menschlichen Steuerungsmöglichkeiten mehr bestehen.

All dies hat dazu geführt, dass heute die Erde in einem Zustand ist, in dem sie noch nie war. Der australische Philosoph Clive Hamilton sieht „einen Bruch in der Funktion des Erdsystems“⁴. Zugleich komme es jetzt darauf an, die Erde zu besänftigen, „und sich zu retten, vor sich selbst und vor der Natur, im Wissen

4 Hamilton 2017, S. 10.

darum, dass jede Störung des Erdsystems die Chancen verringert, dies tun zu können“⁵. Und der französische Soziologe und Philosoph Bruno Latour meint: „Das wird nicht ‚vorübergehen‘, daran werden wir uns gewöhnen müssen. *Das ist definitiv*“⁶.

Diese knappe Skizze der Herausforderungen im Anthropozän wäre unvollständig, würde sie nicht wenigstens benennen, dass das erdsystemische Anthropozän eine digitale Schwester bekommen hat. Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen schreibt hierzu in seinem diesjährigen Hauptgutachten: „Im digitalen Anthropozän schafft sich der Mensch Werkzeuge, mit denen er nun auch sich selbst fundamental transformieren kann und zwar durch eine immer engere Mensch-Maschine-Kooperation mit digitalisierter Technik und das immer engere Zusammenspiel mit KI bis hin zu technologischen Dystopien von ‚Human Enhancement‘ als einer technologisch gestützten Optimierung des Menschen“⁷. Das garstige Gespenst eines Trans- oder Posthumanismus scheint näher zu kommen.

Diese Hinweise führen zu meiner ersten These:

These 1: Vom Neuen im Anthropozän

Art und Intensität der Verletzung planetarischer Grenzen durch den Menschen haben zu einem neuen Zustand der Erde geführt, der die Zukunft der menschlichen Zivilisation bedroht. Zugleich verlockt der technologische Fortschritt im Zeitalter der Digitalisierung zu einer weitgehenden Veränderung des Menschen im Sinne einer Selbstoptimierung: Die menschliche Zivilisation steht vor einem globalen Strukturbruch.

5 A. a. O., S. 48.

6 Latour 2017, S. 31, Hervorhebungen im Original.

7 WBGU 2019, S. 10.

Vier alte Fragen neu und schärfer gestellt:

Herausforderungen für den christlichen Glauben im Anthropozän

Die hier nur angedeuteten Herausforderungen im Anthropozän werfen eine Reihe von Fragen auf, die für den christlichen Glauben und die christliche Theologie von zentraler Bedeutung sind. Vier dieser Fragenkreise will ich wenigstens knapp skizzieren.

Erstens werden wir Menschen gerade im Augenblick unserer größten Macht über die Erde in scharfer und neuartiger Weise mit der Unsicherheit unserer Existenz, ja, mit ihrer Endlichkeit konfrontiert. Denn es ist nicht ausgemacht, dass eine möglichst holozän-artige Gestaltung des Anthropozän noch gelingt. Gelänge sie nicht, würde uns ein „Verwüstungs-Anthropozän“ drohen, so Wolfgang Lucht, einer der beiden Leiter der Abteilung Erdsystemforschung im Potsdam Institut für Klimafolgenforschung. Doch selbst die künftige Entwicklung des sehr gut erforschten Klimawandels liegt im Dunkeln. Einerseits bieten vielfältige Bemühungen zur Reduktion der Treibhausgasemissionen ebenso wie technologische Entwicklungen – das KIT experimentiert gerade damit, CO₂ in Kraftstoff zu verwandeln – Anlass zur Hoffnung. Andererseits steigen die globalen Emissionen beständig, selbst in Deutschland sind sie seit 2009 kaum zurückgegangen und im Verkehr von 1990 bis 2017 gar um 2,8 Prozent gewachsen. So warnen mehrere neue wissenschaftliche Studien, der Menschheit drohe, wenn sie so weitermache wie bisher, bis zum Jahrhundertende eine durchschnittliche globale Erwärmung um 3°C über dem vorindustriellen Niveau. Schon jetzt scheint es ausgeschlossen, dass die Erwärmung in einigen Weltgegenden noch unter 2° begrenzt werden könnte, so in der Arktis, im Süden Spaniens und in großen Teilen Afrikas. Gewiss gibt es keine Veranlassung für irgendein Katastrophengerede, und gewiss wird die Menschheit auch bei einer durchschnittlichen globalen Erwärmung um 3°C nicht aussterben. Aber welche sozialen Folgen wird das haben und wie werden wir uns dann an die veränderten Rahmenbedingungen für menschliches Leben anpassen? Wie können wir uns schon jetzt darauf vorbereiten, dass eine solche Anpassung unumgänglich sein wird? Und lohnt sich dann unser Einsatz für eine Bewältigung der Herausforderungen im Anthropozän noch, wenn wir gar nicht wissen und nicht einmal wissen können, ob wir erfolgreich sein werden? Wie verkraften wir, dass es möglicher geworden ist, ein Ende zu denken? Hilft da, die menschlichen Urfahrungen mit Unsicherheiten, mit der Unbehautheit des Menschen, mit seiner, mit meiner Vergänglichkeit zu bedenken, von denen uns die Bibel erzählt?

Wie also gehen wir zweitens mit unserer Überforderung um? Denn natürlich ist beim Blick auf die Herausforderungen im Anthropozän ein Gefühl der Hilflosigkeit unvermeidbar, denn die Herausforderungen sprengen die Grenzen unserer individuellen Einflussmöglichkeiten. Sollte man daher nicht lieber das Ausmaß der Herausforderung verschweigen, wo doch die Angst vor Katastrophen weit eher paralyisiert als zum Handeln ermutigt? Sollte man nicht lieber Bilder vom Guten Leben bemühen, wenn man Verhaltensänderungen anstoßen möchte? Ich bin da skeptisch. Jede erfolgreiche Therapie beginnt mit der Diagnose. Und mein Nachbar mit seinem SUV wird nicht deshalb auf das Fahrrad umsteigen, weil ich ihm sage, dass Radfahren so viel gesünder sei. Auch wer regelmäßig Urlaubsreisen in andere Kontinente unternimmt, wird kaum aufgrund des Hinweises, wie schön Wanderungen im Kraichgau seien, sein Verhalten ändern. Ich halte es jedenfalls nicht für hilfreich, aus Angst vor einem Gefühl der Überforderung den Blick vom Ernst der Lage der menschlichen Zivilisation zu wenden. Hinzu kommt und grundsätzlicher, dass das Problembewusstsein zu dem gehört, was unser Menschsein ausmacht. Ein solches Problembewusstsein zeichne den Menschen als *homo quaerens* aus, so Volker Gerhardt: „Zur Problemwahrnehmung gehört das *Bewusstsein der eigenen Gefährdung*, die mit dem Risiko *eines möglichen Scheiterns* als *Bedrohung* erlebt werden kann“⁸. Es wird also darum gehen, sich dem Gefühl der Hilflosigkeit und den strukturellen Überforderungen für die Einzelne und den Einzelnen zu stellen und neue Wege im Umgang mit Hilflosigkeit und Überforderung zu finden. Dazu gehört unter anderem der Versuch, die Menschheit als ethisches Subjekt zu begreifen. So sei nach Volker Gerhardt die Menschheit die „Instanz des kollektiven wie des individuellen Handelns“⁹. Ähnlich Clive Hamilton, der meint: „Der Akteur, von dem wir sprechen, ist ein kollektiver“¹⁰. Damit aber gerät die Frage nach einer Strukturethik erneut in das Zentrum ethischen Interesses. Diese Frage entlastet die und den Einzelnen, weil ihr und ihm nicht aufgebürdet wird, was nur durch Strukturveränderungen zu erreichen sein könnte.

Drittens stellt sich im Anthropozän die alte Frage neu, was der Mensch darf und wo Grenzen für das technologisch Machbare liegen müssen. Schon denkt er darüber nach, wie er mit neuen Großtechnologien das Erdsystem überlisten

8 A. a. O., S. 58, Hervorhebungen im Original.

9 A. a. O., S. 45.

10 Hamilton 2017, S. 53.

kann, um die globale Erwärmung zu begrenzen. In den USA wird diese Debatte über Geoengineering prominent geführt, auch in den Kirchen. Wäre ein Strahlungsmanagement ein angemessener Ansatz – etwa das Ausbringen von Schwefelaerosolen in die Atmosphäre oder die Verspiegelung des Erdballes? Wäre es sinnvoll, CO₂ aus der Atmosphäre zu entfernen und zum Beispiel in die Erde zu pressen? Es gibt sehr ernsten Anlass für die Sorge, dass solche Technologien mit katastrophalen Kollateralschäden einhergingen. Und wer wollte im digitalen Anthropozän transhumanistischen Experimenten Einhalt gebieten, mit welcher Berechtigung, mit welchen Kriterien? Was also darf der Mensch, wo sind seine Grenzen, wer setzt sie ihm? Wie schließlich verhält sich der „Mensch als Tier“, so der emeritierte Berliner Philosoph Volker Gerhardt, zu anderen Tieren, wie zu der ihn umgebenden Natur? Wo sind hier seine Grenzen?

Viertens schließlich muss der notwendigen Rede von „dem Menschen“ und „der Menschheit“ die Rede von den gewaltigen strukturellen Unterschieden in den Lebensverhältnissen der Menschen beigegeben werden. Nicht zuletzt menschengemachte ökonomische und technologische Pfadabhängigkeiten haben die tiefe (und nicht neue) Kluft zwischen arm und reich, zwischen armen und reichen Ländern zementiert. Man denke nur an die Folgen der Finanzialisierung und der damit einhergehenden wachsenden Abhängigkeit wirtschaftlicher Akteure von Finanzinstitutionen und Strukturen der globalen Finanzarchitektur. Es geht also im Anthropozän nicht nur um die Spezies Mensch, sondern auch um den je konkreten Menschen und seine sozialen, ökonomischen und kulturellen Lebensbedingungen und damit nicht zuletzt um die Gestaltung der Ökonomie. Dass hierbei die Verletzung planetarischer Grenzen die soziale Kluft verschärft, zeigt, wie sehr die Herausforderungen im Anthropozän auch zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit geworden sind.

Diese Skizze von vier Fragenkreisen führt mich zu meiner zweiten These:

These 2: Von alten neuen Fragen im Anthropozän

Im Anthropozän stellen sich alte Fragen nach dem Menschen neu und in neuer Schärfe, auf die der christliche Glaube und mit ihm Theologie und Kirchen Antworten finden müssen. Diese Fragenkreise beziehen sich unter anderem auf die Vergänglichkeit und Endlichkeit des Menschen, auf seine Hilflosigkeit und Überforderung, auf seine Grenzen und auf die sozial gerechte Gestaltung der menschlichen Zivilisation unter den veränderten Rahmenbedingungen menschlicher Existenz.

Nachhaltigkeit ist nicht Umweltschutz:

Zur Notwendigkeit einer Kultur der Nachhaltigkeit

Schon der generelle Blick auf die Herausforderungen im Anthropozän zeigt, dass es um eine umfassende Neugestaltung der in den reichen Ländern vorherrschenden Lebens- und Wirtschaftsweisen und der von mächtigen wirtschaftlichen und politischen Akteuren durchgesetzten globalen Strukturen gehen muss. In diesem Sinne ist Nachhaltigkeit weit mehr als Umweltschutz. Auch das im gesellschaftlichen Diskurs noch immer dominierende Säulenmodell der Nachhaltigkeit ist nicht angemessen, da es unterstellt, die einzelnen Dimensionen menschlichen Handelns könnten unabhängig voneinander betrachtet werden. Doch Nachhaltigkeit setzt die unaufgebbare Verknüpfung des Sozialen, Politischen, Ökonomischen und Kulturellen zur Erreichung von Nachhaltigkeitszielen voraus. Eine „wirtschaftliche Nachhaltigkeit“ aber, die ökologische und soziale Ziele ökonomischen Zielen unterordnen würde, kann es nicht geben – um nur ein Beispiel zu nennen.

Daher kann die Rede von einer „Kultur der Nachhaltigkeit“ helfen, Engführungen zu vermeiden. Kultur meint hierbei die Gesamtheit menschlicher Lebensvollzüge – von individuellen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern über gesellschaftlich dominierende Narrative bis hin zu wirtschaftlichen Ordnungen. Eine Kultur der Nachhaltigkeit verknüpft also individuelles und kollektives Deuten und Verhalten und damit Immaterielles und Materielles in unauf lösbarer Weise miteinander und setzt die möglichst umfassende Beachtung planetarischer Grenzen ebenso voraus wie eine sozial gerechte und auf Kohärenz zielende Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft oder einen Wertewandel. Einer solchen Kultur der Nachhaltigkeit widersprechen daher zum Beispiel wirtschaftliche Ordnungen, die sich mit Vorrang an Wirtschaftswachstum und Renditeerzielung ausrichten¹¹.

11 Die britische Ökonomin Kate Raworth hatte 2017 eine „Donut-Ökonomie“ als Wirtschaftsmodell der Nachhaltigkeit vorgeschlagen. Danach muss wirtschaftliches Handeln die planetarischen Grenzen der neun für das Erdsystem zentralen Dimensionen ebenso einhalten wie zwölf Grundlagen für eine sozial gerechte und kohärente Gestaltung von Gesellschaften bereitstellen oder achten. Zu diesen Grundlagen gehören zum Beispiel der Zugang zu Gesundheit, Bildung und Wasser ebenso wie Geschlechtergerechtigkeit.

In der Perspektive einer Kultur der Nachhaltigkeit ist Kultur nicht von Natur geschieden: „Es gibt keine andere Definition der Natur als *diese* Definition der Kultur und keine andere Definition der Kultur als *diese* Definition der Natur“¹², so Bruno Latour. Ähnlich auch Volker Gerhardt, für den Kultur „eine Form der Natur“ ist¹³.

Diese Kultur der Nachhaltigkeit ist Ziel einer sozialökologischen Transformation, die auch als kultureller Wandel begriffen werden kann. In seiner Enzyklika *Laudato Si'* spricht Papst Franziskus von der „Dringlichkeit, in einer mutigen kulturellen Revolution voranzuschreiten“ (114). Zu einem solchen radikalen kulturellen Wandel könnten Theologie und Kirchen maßgeblich beitragen, so die Erwartung, die in den Reihen der Wissenschaft laut geworden ist.

Meine dritte These fasst die wenigen Bemerkungen zur Kultur der Nachhaltigkeit zusammen:

These 3: Von der Kultur der Nachhaltigkeit

Eine möglichst holozän-artige Gestaltung des Anthropozäns setzt eine Kultur der Nachhaltigkeit voraus, die ohne einen radikalen kulturellen Wandel nicht zu haben sein wird. Zu diesem kulturellen Wandel gehört die umfassende Neugestaltung der global herrschenden wirtschaftlichen Ordnungen.

Gottes Gegenwart in der Schöpfung:

Die Kirche vor einer neuen Bekenntnisfrage?

In der Tat sind Theologie und Kirchen, wie auch jede Christin und jeder Christ gut gerüstet, um „in einer mutigen kulturellen Revolution voranzuschreiten“. Seit Jahrzehnten und in vielfältiger Weise setzen sie sich für Gerechtigkeit, Frieden und Achtung der Schöpfung ein. Als theologische Begründung für dieses Engagement wird häufig jene Formel verwendet, die nach der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver zumindest im protestantischen Teil Deutschlands heimisch geworden ist: „Bewahrung der Schöpfung“. Sie verweist auf Genesis 2, 15, dort erhält der Mensch im Garten *in*

12 Latour 2017, S. 34, Hervorhebungen im Original.

13 Gerhardt 2019, S. 243.

Eden und somit noch vor dem Sündenfall den Auftrag, den Garten zu bebauen und zu hüten. Doch hieraus einen Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung abzuleiten, ist exegetisch problematisch. Hierauf hat Gerhard Liedke bereits 2006 hingewiesen. Nicht einsichtig ist die Gleichsetzung des Gartens *in* Eden mit der gesamten Schöpfung, auch der Zustand nach dem Sündenfall unterscheidet sich deutlich von dem zuvor. Denn Genesis 3 erzählt, wie Adam und Eva aus dem Garten in Eden vertrieben wurden, der Mensch von da an „unter Mühsal“ den Ackerboden bearbeiten musste, und als Wächter des Baumes des Lebens im Garten in Eden wurden Cherubim und nicht Menschen eingesetzt. Und wie sollte der Mensch die Schöpfung angesichts ihrer unermesslichen Größe, von der bereits ein Blick in den abendlichen Sternenhimmel eine Ahnung verleiht, bewahren können? Nein, nicht er, nur Gott allein kann seine Schöpfung erhalten. Nicht zuletzt spricht gegen die Rede von Bewahrung, dass die gesamte Schöpfung beständigen und immer auch gewaltförmigen Wandlungsprozessen unterzogen ist, und dies gilt für die Geschichte der Erde ebenso wie für den ganzen Kosmos, in dem unablässig aus Energie Materie und aus Materie Energie wird.

Angesichts der Problematik der Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ hilft weiter, zunächst nicht nach dem Menschen und seinem Auftrag, sondern nach Gott und seinem Verhältnis zu seiner Schöpfung zu fragen, wobei ich mich weitgehend auf das göttliche Verhältnis zur Erde beschränken möchte. Viel zitiert wird in diesem Zusammenhang Psalm 24, 1¹⁴: „Die Erde ist des HERRN und was darin darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen.“ Die Erde wird hier als Gottes Eigentum vorgestellt und der Verfügung des Menschen entzogen. In dieser Erde ist Gott gegenwärtig, auch wenn er nicht in ihr aufgeht. Davon jedenfalls ging Martin Luther in einer Schrift von 1527 aus, in der er sein Abendmahlsverständnis gegen das von Huldrych Zwingli abgegrenzt hatte. Im Anschluss an Jesaja 66 meint Luther, „das Gott sey wesentlich gegenwertig an allen enden und durch alle Creatur, ynn alle yhren stucken und orten das also die welt Gottes vol ist und er sie alle füllet“¹⁵. Die göttliche Gewalt müsse „an allen orten wesentlich und gegenwertig seyn, auch ynn dem geringsten baumblatt“¹⁶. Ähnliche Vorstellungen finden sich in der Theologiegeschichte

14 Bibelstellen zitiere ich nach der 2017 revidierten Übersetzung Martin Luthers.

15 WA 23, 134:34.

16 WA 23, 135:35.

immer wieder, für Jürgen Moltmann zum Beispiel ist „Gott in seinem Geist in der Schöpfung gegenwärtig“. Und der dänische lutherische Theologe Nils Hendrik Gregersen meint: „Es ist Gott, der in seiner göttlichen Fülle auf Erden gegenwärtig ist“¹⁷.

Nicht nur hat Gott eine Schöpfungsbeziehung, auch die Schöpfung hat eine Gottesbeziehung, die sich freilich von der Beziehung Mensch – Gott unterscheidet, so Ruth Gütter¹⁸. Immerhin berichten die Psalmen in immer neuen poetischen Worten, dass die ganze Schöpfung Gott lobe. Zudem verweist die Schöpfung auf Gott und hat Anteil an seiner Schönheit: „Denn es wird an der Größe und Schönheit der Geschöpfe ihr Schöpfer wie in einem Bild erkannt“, so das Buch der Weisheit im 13. Kapitel (Vers 5). Und in Psalm 19,2 heißt es: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste [Firmament, so die Zürcher Bibel, Weltall, so die BasisBibel] verkündigt seiner Hände Werk“.

Die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung hat durch die Menschwerdung Christi eine neue Qualität erfahren, denn Gott ist jetzt im auferstandenen Christus in der Schöpfung gegenwärtig. In der Enzyklika *Laudato Si'* lesen wir, der Auferstandene sei „mit seiner allumfassenden Herrschaft in der gesamten Schöpfung gegenwärtig [...]. Auf diese Weise erscheinen uns die Geschöpfe dieser Welt nicht mehr als eine bloß natürliche Wirklichkeit, denn geheimnisvoll umschließt sie der Auferstandene und richtet sie auf eine Bestimmung der Fülle aus. Die gleichen Blumen des Feldes und die Vögel, die er mit seinen menschlichen Augen voll Bewunderung betrachtete, sind jetzt erfüllt von seiner strahlenden Gegenwart“ (100).

Solche katholischen Glaubensaussagen, die panentheistisch anmuten könnten, korrespondieren mit Aussagen der zeitgenössischen protestantischen Theologie. Prominent ist hier Nils Hendrik Gregersen, der die Idee einer „tiefen Inkarnation“ entfaltet hat. Ausgehend vom Prolog des Johannesevangeliums, der „ein Stück Schöpfungstheologie“ sei¹⁹, verweist er darauf, dass der Logos als das die Schöpfung prägende Prinzip zwar in Jesus Mensch geworden sei, doch dass sich die Inkarnation nicht auf den Menschen beschränke. Denn wenn

17 Gregersen 2009, S. 167.

18 Gütter 2018, S. 272 f.

19 Gregersen 2009, S. 170.

es im 1. Kapitel des Johannesevangelium in Vers 14 heiße: „das Wort ist Fleisch geworden“, so meine das griechische Wort für Fleisch, nämlich sarx, nicht nur den Menschen, sondern alle sterblichen Wesen: „Der göttliche Logos wurde Mensch, aber als Folge betrat er auch die körperliche Welt, die ausgefllt ist mit Feldern, Füchsen und Spatzen“²⁰. Für den katholischen Theologen Markus Vogt gilt es, „im Aufschrei der Kreatur den leidenden Christus zu erkennen und Naturerfahrungen als möglichen Ort der Gottese Erfahrung in den Blick zu nehmen, ohne dabei die Natur unmittelbar zu divinisieren“²¹.

Eine Gestaltung der Schöpfungsbeziehung des Menschen als Gottesbeziehung verändert den Menschen. So heißt es in *Laudato Si'*: „Die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprgt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt“ (240).

Auch wenn sich die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung im Einzelnen durchaus unterscheiden, legen sie also dennoch übereinstimmend den Schluss nahe, dass es im Anthropozän bei der Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Schöpfung um das Verhältnis des Menschen zu dem in seiner Schöpfung prsented Gott geht. Damit aber wird die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen im Anthropozän für Theologie und Kirche zur Kernfrage, an deren Bearbeitung es sich zeigt, ob Theologie recht getrieben wird und Kirchen Kirche Jesu Christi sind. Stehen also Theologie und Kirchen so wie zu den Zeiten des Nationalsozialismus und der Apartheid wieder vor einer Bekenntnisfrage?

Hierbei ist zu bedenken, dass das Doppelgebot der Liebe, das den Menschen in gleicher Weise an Gott und an den Nächsten verweist, und die Rede Jesu von der Endzeit, in der Jesus nach Matthäus 25 das Verhalten des Menschen

20 Gregersen 2009, S. 169.

21 Vogt 2008, S. 250.

zu seinem Nächsten auf das Verhalten des Menschen zu sich, zu Christus bezieht, im Anthropozän eine neue Dimension bekommen. Denn wenn unsere Lebens- und Wirtschaftsweisen durch die Verletzung planetarischer Grenzen andere Menschen in Not und Elend stürzen, ist davon Gott unmittelbar betroffen.

Schließlich sei wenigstens noch angemerkt, dass es zum Wesen der Kirche gehört, in einer todbedrohten Welt von der Liebe Gottes Zeugnis abzulegen. So heißt es in einem Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahre 2012: „Die Kirche ist eine Gabe Gottes an die Welt, um die Welt zu verwandeln und dem Reich Gottes näherzubringen. Ihre Mission ist es, neues Leben zu bringen und die Gegenwart des Gottes der Liebe in unserer Welt zu verkünden“²².

Diesen Teil meiner Überlegungen beschließe ich mit meiner vierten These:

*These 4: Von Gottes Gegenwart in der Schöpfung und unserem Bekenntnis
Nicht eine Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“, sondern der Glaube an die Gegenwart Gottes in seiner gesamten Schöpfung und die Entdeckung des leidenden Christus im Aufschrei der Kreatur bieten dem christlichen Handeln im Anthropozän lebensdienliche Orientierung. Weil es in den Beziehungen des Menschen zum Nächsten und zur Schöpfung um seine Gottesbeziehung geht, geht es um grundlegende Dimensionen christlichen Glaubens, und es wird zum Kerngeschäft von Theologie und Kirchen im Anthropozän, sich den lebensbedrohenden Herausforderungen zu stellen. Dabei ist sorgsam zu prüfen, ob Christinnen und Christen und mit ihnen Kirchen und Theologie vor einer neuen Bekenntnisfrage stehen und was Inhalt eines möglichen Bekenntnisses sein könnte.*

**Die Zeichen der Zeit deuten:
Vom prophetischen Amt der Kirche**

Wenn es also Kirche und Theologie und mit ihnen allen Christenmenschen um Gott im Anthropozän geht – und wir können hier die Frage Dietrich Bonhoeffers

22 Ökumenischer Rat der Kirchen 2012, Ziffer 10.

aus dem Jahre 1944 mit hören, wer Christus heute für uns sei²³ –, dann geht es um die prophetische Frage nach Gott in der Gegenwart, es geht um die „Zeichen der Zeit“. Und damit bin ich mitten in meinem vierten Teil.

Im Anthropozän gehört es zu den vornehmsten Aufgaben von Theologie, Kirche und allen Christenmenschen, die Zeichen der Zeit „als Anruf Gottes“²⁴ deuten, so Markus Vogt. Es geht um unsere Erfahrung mit der Erfahrung und um die Welt hinter der Welt. In einer Zeit, in der die Menschheit am Scheidewege steht, wären daher Propheten hilfreich. Die hebräische Bibel erzählt uns, wie Propheten in Zeiten der Krisen – seien es soziale, politische oder auch militärische Krisen gewesen – die Krisen als Zeichen der Zeit und damit als Anruf Gottes interpretierten. Prophetisch war also zum Beispiel nicht der bloße Aufruf zu sozialer Gerechtigkeit, so wenig die bloße Wiederholung von Erkenntnissen der Erdsystemforschung prophetisch wäre, prophetisch war die Rede, weil sie Gott und das Verhältnis des Menschen zu ihm und damit das Verhältnis des Menschen zu seiner Nächsten ins Spiel brachte. Hierbei verbanden die Propheten des Alten Bundes mehrheitlich eine Anklage Gottes gegen Volk und Mächtige mit der Zusage von Heil im Falle der Umkehr. „Bekehrt euch, so werdet ihr leben“, heißt es bei Hesekiel 18, 32.

Nun aber gibt es, zumindest nach meiner Kenntnis, in unserer Zeit keine Prophetinnen und Propheten mehr, und vielleicht ist das gut so. Denn Geschichte und Gegenwart sind voll von Beispielen verhängnisvoller Propheten, die großes Leid über Menschen brachten und bringen. Da hilft auch die Unterscheidung von rechten und falschen Propheten nicht, denn sie alle berufen sich auf den Auftrag eines Gottes, ohne dass die Behauptung einer solchen Beauftragung einer Überprüfung zugänglich wäre. Müssen wir also heute auf Prophetie verzichten, wo wir sie doch nötiger denn je hätten, um die „prophetische Chance“ unserer Krise zu entdecken, einer Krise, „in der die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel steht“, so der südafrikanische Theologe Ernst Conradie²⁵?

Ich denke nicht und plädiere mit Nachdruck für ein prophetisches Amt der Kirche, das gemeinsam von allen Christinnen und Christen ausgeübt wird.

23 Dietrich Bonhoeffer an Eberhard Bethge am 30. April 1944.

24 Vogt 2018, S. 247.

25 Conradie 2019, S. 5.

Es ist Aufgabe der christlichen Gemeinschaft, gemeinsam und deliberativ die Zeichen der Zeit zu deuten und dabei unterschiedliche Sichtweisen und Interpretationen aufeinander zu beziehen. Gewiss geschieht dies schon ab und an und hier und dort, aber die Kirchen sind in ihrer Verfasstheit noch weit davon entfernt, Orte der gemeinsamen Interpretation der Zeichen der Zeit zu sein und dies als eines ihrer Kerngeschäfte zu begreifen. Diesem Mangel muss erstens mit einer Weiterentwicklung kirchlicher Ordnungen Abhilfe geschaffen werden – und dies auf allen Ebenen und in allen funktionalen Gliederungen kirchlichen Lebens. Zweitens und im Zusammenhange damit sind Orte und Formen der gemeinsamen Selbstbefähigung von Christinnen und Christen zu finden und zu entwickeln, um in der Gemeinschaft der Glaubenden gemeinsam die Zeichen der Zeit in lebenspraktischer Absicht zu lesen.

In der Perspektive einer solchen gemeinsamen prophetischen Schau können wir entdecken, in welcher Form, in welchem Maße und mit welchen Konsequenzen die gegenwärtige Krise der Menschheit auch – wenngleich nicht nur, diese Einschränkung ist mir wichtig – eine Folge der spirituellen Krise des Menschen, eine Folge seiner Existenz- und Sinnkrise im Beziehungsgeflecht Gott – Schöpfung – Mensch ist. In diesem Sinne meint Spiritualität, den Weltbezug als Gottesbezug zu deuten und in der spirituellen Beziehung zu Gott die Welt zu gestalten. Eine solche Spiritualität ist also „transformativ“, so der Ökumenische Rat der Kirchen, und „ökologisch“, so Papst Franziskus. Spiritualität wird sich dann „politisch artikulieren und bewähren“, und „Ethik wird vor allem eine Ethik der Strukturen“, wie der katholische Theologe Michael Rosenberger betont²⁶.

Hierbei hat die prophetische Rede wie schon in den Zeiten, von denen uns die hebräische Bibel berichtet, mit Widerständen zu rechnen, denn sie wird widerständig gegen Machtstrukturen und jene Lebensgewohnheiten sein, die sich nur zu Lasten von Menschen und Schöpfung aufrechterhalten lassen. Zu dieser Widerständigkeit gehört die Einsicht, dass es ein „Zu spät“ gibt, so der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Im Anschluss an die entsprechende Mahnung des Propheten Jesaja heißt es im Wort des Rates aus dem Jahre 2009 zur globalen Finanz- und Wirtschaftskrise: „Es gibt ein ‚Zu Spät‘. Auch wenn wir deutlich machen wollen, dass es Wege aus der Krise gibt – *diese* Gefahr dürfen

26 Rosenberger 2018, S. 260.

wir nicht verschweigen²⁷. Vor diesem Hintergrund kommt dann der Suche nach einer zeitgemäßen Form christlicher Apokalyptik als Widerstandstheologie beträchtliche Bedeutung zu, und dies gilt auch für die Aktualisierung einer Eschatologie, die die *verheißene* Neuschöpfung von Himmel und Erde auf die *gegenwärtige* Welt bezieht. Nicht zuletzt wird sich die gemeinsame Deutung der Zeichen der Zeit nicht vor der Frage drücken dürfen, wie Gott all das gegenwärtige und drohende Unheil im Anthropozän zulassen kann, die Theodizee steht also wieder mit Macht auf der Tagesordnung theologischen Denkens.

Mein Plädoyer für eine Stärkung des prophetischen Amtes der Kirche führt mich zu einer fünften These:

These 5: Vom prophetischen Amt christlicher Gemeinschaft

Im Anthropozän kommt dem prophetischen Amt der Kirche als gemeinsamem Amt aller Christinnen und Christen besondere Bedeutung zu. Kirchliche Ordnungen müssen so weiterentwickelt und Orte und Formen der Selbstbefähigung der Glieder der Kirche gefunden und gestaltet werden, dass dieser Bedeutung Rechnung getragen und Folgen der Widerständigkeit prophetischen Redens und Handelns ausgehalten werden können.

Gottes Versöhnungshandeln für die Schöpfung:

Trost und Ermutigung im Anthropozän

Dem prophetischen Amt der Kirche geht es nur deshalb um die Deutung der Krise der Menschheit als Krise der Gottes- und Schöpfungsbeziehung des Menschen, weil es ihm um das verheißene Heil für die Schöpfung und damit auch für den Menschen geht. Daher ist das prophetische Amt der Kirche vor allem ein Trostamt, das zu einer Umkehr zum Leben ermutigt und befähigt. Eine solche Zuschreibung mag zunächst erstaunen, denn in den Prophetenbüchern des Alten Testaments überwiegen Mahn- und Gerichtsworte. Doch Propheten verknüpften nicht nur mahnende Worte mit einer Heilszusage für den Fall einer Umkehr, eine entsprechende Stelle aus Hesekiel 18 habe ich bereits zitiert und weitere Beispiele lassen sich leicht finden, mitunter sprachen sie auch dem Volk in einer Notsituation Trost zu. So entstand nach der Zerstörung Jerusalems im

27 Kirchenamt der EKD 2009, S. 11, Hervorhebungen im Original.

Jahre 587 v. Chr. mit dem Buch des zweiten Jesaja ein ausgesprochenes Trostbuch, das die Heimkehr aus dem babylonischen Exil verhieß: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott“, lautet zu Beginn des Buches (Jesaja 40, 1) der Auftrag an den Propheten.

Hier geht es um einen Trost, der ins Leben führt, um einen „ganzheitlichen Vorgang“, der den Einzelnen und die Gesamtheit des Volkes einbezieht, so der badische Theologe Peter Riede²⁸. Zugleich wird deutlich, dass es eines Trösters bedarf. „Wo kein Tröster da ist [...], wird der Sinn des Lebens grundsätzlich in Frage gestellt“²⁹, um noch einmal Peter Riede zu zitieren. Und so soll christliche Gemeinschaft Trostgemeinschaft werden, wie Paulus betont: Der „Gott allen Trostes“ tröstet uns „in aller unserer Bedrängnis, damit wir auch trösten können, die in allerlei Bedrängnis sind, mit dem Trost, mit dem wir selber getröstet werden von Gott“ (2. Kor. 1, 4). Da wir gerade angesichts der Herausforderungen im Anthropozän das Tröstliche nur als Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit erkennen können und sich die Vorstellung von der Gegenwart des verheißenen künftigen Heils an unseren Alltagserfahrungen stößt, brauchen wir die Gemeinschaft der Christinnen und Christen als Lebens- Glaubens- und Erfahrungsgemeinschaft, in der wir immer wieder neu auf die Trostworte Gottes hören und sie uns einander zusagen als Ermutigung zu christlicher Praxis.

Denn dass dieser Trost alles andere als Vertröstung ist, zeigt sich wiederholt in der hebräischen Bibel, wenn Gott *denjenigen* Menschen seinen Beistand zusagt, die er mit einem Auftrag versieht. Als der junge Jeremia seiner Berufung zum Propheten mit Hinweis auf seine Jugend ausweichen wollte, sagte Gott zu ihm: „Sage nicht: ‚Ich bin zu jung‘, sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende, und predigen alles, was ich dir gebiete. Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin bei dir und will dich erretten, spricht der HERR“ (Jeremia 1,7+8). Gott verheißt dem ängstlichen Jeremia keinen Erfolg, sondern seinen Beistand, wenn er die Berufung annimmt. Und im Neuen Testament tröstet Jesus in seinen Abschiedsreden die Jünger mit den Worten: „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: den Geist der Wahrheit“ (Joh. 14, 15-17a).

28 Riede 2014, S. 5.

29 A. a. O., S. 2.

Auch Jesus verspricht seinen Jüngern keinen Erfolg, sondern den Beistand des Geistes der Wahrheit.

Beide Textstellen sind gerade angesichts der existentiellen Unsicherheiten im Anthropozän von Belang: Denn ein konsequentes und radikales Eintreten für eine Kultur der Nachhaltigkeit muss sich nicht auf Erfolgsaussichten gründen. Ob eine hinlänglich holozän-artige Gestaltung des Anthropozän noch gelingt, ist für unser Handeln unerheblich und liegt ja auch überhaupt nicht in unserer Macht. Denn unser Trost ist nicht eine Erfolgsverheißung, sondern Gottes Zusage, bei uns zu sein, wenn wir zum Leben umkehren. Erfolg, so scheint mir, ist keine christliche Kategorie. In diesem Sinne möchte ich an das berühmte Wort von Václav Havel erinnern, Hoffnung sei „nicht die Überzeugung, dass etwas klappen wird, sondern die Gewissheit, dass etwas seinen guten Sinn hat – egal, wie es am Ende ausgehen wird“³⁰.

Wie die Geschichte der Menschheit im Anthropozän ausgehen wird, wissen wir nicht. Christinnen und Christen glauben aber, dass Gottes Versöhnungshandeln wie dem Menschen auch der gesamten Schöpfung gilt. So schreibt Paulus: „Auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Römer 8,21). Eine ähnliche Hoffnung drückt die Erklärung zur Einheit aus, die von der zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 in Busan verabschiedet worden war: „Es ist Gottes Wille, dass die ganze Schöpfung durch die verwandelnde Macht des Heiligen Geistes versöhnt in der Liebe Christi in Einheit und Frieden zusammenlebt (Epheser 1)“³¹. Hier fällt ein Schlüsselwort für das prophetische Trostamt der Kirche im Anthropozän: Versöhnung. So heißt es im Christushymnus im ersten Kapitel des Kolosserbriefes, Gott wollte in Christus „alles“ versöhnen. Und im zweiten Brief des Paulus an die Korinther lesen wir im fünften Kapitel, Gott habe „in Christus die Welt mit sich versöhnt“ (V. 19). Diese kosmische Versöhnung ist zugleich Befreiung der Schöpfung, an der wir Menschen mitwirken können. Wenn wir das Leiden der Geschöpfe auf der Erde verringern und wenn wir nicht mehr als nötig in das Erdsystem eingreifen, dann „erwacht die Hoffnung der Schöpfung zu neuem Leben. In dieser Weise würdigt

30 Zit. nach Rosenberger 2018, S. 268.

31 Ökumenischer Rat der Kirchen 2013, Ziff. 1.

uns Gott, an der Befreiung der Schöpfung aktiv teilzuhaben³², so Gerhard Liedke. Wenn wir dies tun, lassen wir uns auf das kosmische Versöhnungshandeln Gottes ein, das Verheißung und Gegenwart ist. Sollten wir da in den Kirchen nicht eher von einer Kultur der Versöhnung als von Nachhaltigkeit sprechen, um deutlich zu machen, dass es uns immer in unseren Beziehungen zur Schöpfung und zu unseren Mitmenschen um Gottesbeziehungen geht, wie umgekehrt unsere Gottesbeziehungen ihren Niederschlag finden in unseren Beziehungen zur Schöpfung und zu unseren Mitmenschen, und dass diesen Beziehungen Versöhnung verheißen ist?

Der Glaube an die Versöhnung, die von Gott her geschieht, befreit uns von dem Gefühl der Überforderung im Anthropozän. Denn erstens ist Umkehr keine „moralische Leistung“, sondern „etwas, das dem Menschen als Gnade geschenkt wird“³³, wie Markus Vogt meint. Und zweitens müssen wir uns nicht stärker machen, als wir sind. Im zweiten Brief an die Korinther lässt Paulus Gott sagen: „Meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit“ (2 Korinther 12,9). Drittens müssen wir nicht die Welt retten, denn die Rettung der Welt ist das Geschäft Gottes und wir müssen nicht mehr tun, als wir zu tun vermögen.

Nicht zuletzt können wir die Botschaft von Kreuz und Auferstehung als Zeichen dafür lesen, dass der Tod nicht das letzte Wort hat und es eine Alternative zu den tödlichen Strukturen der Welt gibt. Als Versöhnte können wir diese Alternativen leben und entdecken, „dass Gottes Liebe durch die Verwundbarkeit des Kreuzes arbeitet“³⁴, wie der südafrikanische Theologe Ernst Conradie meint. Das dann wäre das wirkliche prophetische Trostamt der Kirche, dass wir inmitten aller Bedrohungen im Anthropozän Keimzellen versöhnten Lebens bilden, in denen Menschen ihre Ressourcen miteinander teilen, in denen sie sich zu einem sorgsamem Umgang mit den Mitgeschöpfen ermutigen und in denen sie einen doppelten Perspektivwechsel wagen. Denn, so noch einmal Conradie, „Dinge unterschiedlich sehen schafft eine andere Welt“³⁵. Dann entdecken wir im Nächsten Spuren Christi, und in der Schöpfung begegnet uns Gott. Auf der Suche nach seinen Spuren werden wir Gottes Schönheit entdecken, und

32 Liedke 2009, S. 39.

33 Vogt 2018, S. 255.

34 Conradie 2019, S. 6.

35 Ebd.

im staunenden Lobpreis der Schönheit der Schöpfung unsere Freiheit finden. Eine Freiheit, die uns die menschengemachten Pfadabhängigkeiten beiseite wischen lässt, die uns löst vom Konsumzwang, die uns ermächtigt, mutig todbringenden Strukturen entgegenzutreten und denjenigen Akteuren zu wehren, die solche Strukturen schaffen. Dann also werden wir wirklich politisch werden und streitbar der Stadt Bestes im Anthropozän suchen, ganz im Sinne des Propheten Jeremia, der dem verschleppten Volk Israel im fremden Babel zumutet, inmitten der garstigen Umwelt für das Beste zu wirken.

Die Überlegungen dieses Abschnitts fasse ich in meiner sechsten These zusammen:

*These 6: Vom Versöhnungshandeln Gottes und von gelebten Alternativen
Kirchen, ihre Gemeinden, Gruppen, Werke und Dienste können als christliche Trostgemeinschaften immer wieder Zeugnis vom kosmischen Versöhnungshandeln Gottes ablegen und dieses Zeugnis durch die Entwicklung gelebter Alternativen zu den tödlichen Strukturen der Welt bekräftigen. Entfalten sie eine Kultur der Versöhnung, ermutigen und ermächtigen sie zu mutigem und widerständigem Handeln auch gegen mächtige Strukturen und Akteure.*

**Die Entfaltung des prophetischen Trostamtes der Kirche:
Unterwegs zu einer ökumenischen ökologischen Reformation?**

Wie aber kann das prophetische Trostamt der Kirche im Anthropozän entfaltet, wie kann es gelebt werden, welcher kirchlichen Strukturen und Strukturereformen bedarf es? Was folgt aus dem prophetischen Trostamt für Gruppen und Gemeinden vor Ort, was für kirchliche Werke und Dienste, was für die kirchliche Wohlfahrtspflege, was für kirchliche Hochschulen und theologische Fakultäten? Das alles weiß ich (fast) noch nicht. Aber ich weiß, dass wir uns gemeinsam auf die Suche begeben und gemeinsam Neues erproben können – und dass wir uns nicht mit den Antworten von gestern zufrieden geben müssen.

Wenigstens einige Stichworte möchte ich nennen als Hilfsfragen für die gemeinsame Suche. Einige Anregungen finden sich auch im Impulspapier „Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse“, das 2017 im Rahmen des Ökumenischen Prozesses „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“ veröffentlicht wurde.

Eine Voraussetzung für die Deutung der Zeichen der Zeit ist der wache und scharfe Blick auf den Zustand der Erde im Anthropozän und auf mögliche Perspektiven für die menschliche Zivilisation. Hierfür ist eine Intensivierung des Austausches von Theologie und Kirchen mit der Erdsystemforschung ebenso erforderlich wie die Weitergabe wichtiger Ergebnisse der Erdsystemforschung an kirchliche Gliederungen, Gemeinden und Gruppen, zum Beispiel mit Hilfe der kirchlichen Bildungsarbeit. Gerade in unserer Zeit mit ihrer Vorliebe für Postfaktisches ist die Wahrnehmung wissenschaftlicher Erkenntnis unabdingbar, auch wenn sie Anlass zu Beunruhigungen bietet.

Zweitens ist zu fragen, wie die gemeinsame prophetische Deutung der Zeichen der Zeit gelingen und wie sie zu einem zentralen Anliegen der Kirchen in all ihren funktionalen und regionalen Gliederungen werden kann. Dies erfordert, fragmentierte Sichtweisen zu überwinden, die Vertretung von Partikularinteressen zugunsten gemeinsamer Suchen aufzugeben und versäulte kirchliche Strukturen, die jeweils nur den Blick auf einen Arbeitsbereich oder gar nur auf Teile desselben erlauben, so zu entwickeln, dass die reichen Erfahrungen in den unterschiedlichsten Arbeitsbereichen und Gliederungen miteinander ins Gespräch gebracht werden können. Nicht zuletzt ist grundlegende Voraussetzung für die Deutung der Zeichen der Zeit, dass in den Kirchen, in ihren Werken, Gliederungen, Gemeinden und Gruppen neue Lust am theologischen Fragen und Denken entsteht.

Drittens aber wächst die Fähigkeit zur Deutung der Zeichen der Zeit niemals allein aus theologischer Reflektion, sondern ist Frucht gemeinsamen spirituellen Lebens, einer gelebten transformativen und ökologischen Spiritualität. Denn die Zeichen der Zeit erschließen sich nur aus der Gottesbeziehung des Menschen, die von seiner Schöpfungsbeziehung nicht zu trennen ist, und sie werden nur in konkreten Lebenskontexten der Nachfolge Christi lesbar. Zu einer solchen lebenspraktischen Spiritualität gehört die Entdeckung des Heiligen als Gegenentwurf zu einer angeblich alternativlosen Welt, in der die Ökonomie alle Lebensbereiche unterwirft und sich verfügbar macht. In diesem Sinne heißt es in *Laudato Si'*: „Es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine ‚Mystik‘, die uns beseelt, ohne ‚innere Beweggründe‘, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen“ (216). Nicht zuletzt ist Ausdruck dieser spirituellen Ausrichtung der christlichen Gemeinschaft die beständige

und gemeinsame Bitte um den Geist der Wahrheit, denn, so Jesus zu seinen Jüngern, „der wird euch alles lehren“.

Viertens können Kirchen, ihre Werke, Dienste, Gemeinden und Gruppen zu einem lebendigen Zeugnis für die Möglichkeit einer Kultur der Versöhnung als Alternative zu herrschenden lebensfeindlichen Strukturen werden, indem sie neue Formen christlicher Gemeinschaften finden und leben, die sich durch gemeinsames spirituelles Leben, durch theologische Arbeit, durch das Teilen von Ressourcen und durch die beständige Ermutigung sowohl zu Genügsamkeit als auch zu mutigem politischen Tun unter Einschluss prophetischer Zeichenhandlungen auszeichnen. Solche Gemeinschaften im Geiste einer Kultur der Versöhnung werden zugleich Trostgemeinschaften sein, die in Zeiten struktureller Überforderung der und des Einzelnen und unvermeidbarer Gefühle der Hilflosigkeit Mut zum Handeln machen. Solche christlichen Gemeinschaften sind unverzichtbar, Aufbrüche im Anthropozän sind auf sie angewiesen. Denn es ist „zur Lösung einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert. Die isolierten Einzelpersonen können ihre Fähigkeit und ihre Freiheit verlieren, die Logik der instrumentellen Vernunft zu überwinden, und sind schließlich einem Konsumismus ohne Ethik und ohne soziales und umweltbezogenes Empfinden ausgeliefert. Auf soziale Probleme muss mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden, nicht mit der bloßen Summe individueller positiver Beiträge“ (LS 219), so Papst Franziskus.

Fünftens gehört es zum prophetischen Amt der Kirche, dass Kirchen, ihre Gliederungen, Werke, Gemeinden und Gruppen den Mut zur Widerständigkeit gegen lebensfeindliche Strukturen und Verhaltensweisen und zur entschiedenen Parteiergreifung für den leidenden Nächsten und die leidende Kreatur auch dann haben, wenn sie sich dadurch gesellschaftliche und politische Konflikte einhandeln.

Sechstens können Kirchen die erforderlichen Suchprozesse und Nuancen als Keimzellen einer neuen ökumenischen Reformation im Anthropozän werten und gestalten. Denn der alten Einsicht: *ecclesia semper reformanda* wächst jetzt neue Dringlichkeit zu. Ich finde es überaus ermutigend, dass inzwischen der Ruf nach einer neuen Reformation an vielen kirchlichen Orten immer lauter wird. So sieht Rasmussen einen „gemeinsame[n] Aufschrei für eine

ökologische Reformation“³⁶, die stattfinden müsse. Ernst Conradie vernimmt ein „Rufen nach einer andauernden Reformation der Christenheit“³⁷. Bereits im März 2016 hatte eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Volos von der „Notwendigkeit einer ökologischen Reformation aller christlichen Traditionen“ gesprochen und festgestellt: „Eine ökologische Reformation der Christenheit ist eine Angelegenheit der Buße, der Bekehrung und der Erneuerung aller christlichen Traditionen“.

Bereits diese wenigen Hilfsfragen für die Suche nach einer Entfaltung des prophetischen Trostamtes der Kirche zeigen, dass diese Suche ohne den Einsatz der notwendigen kirchlichen Ressourcen nicht gelingen kann. Daher schlage ich vor, dass die Kirchen mindestens zehn Prozent ihrer Haushaltsmittel und zehn Prozent ihrer persönlichen Ressourcen für diese Aufgabe einsetzen. Als jahrzehntelanges Mitglied kirchlicher Leitungsorgane weiß ich, dass der kirchliche Ressourceneinsatz kirchliche Prioritäten spiegelt. Im Anthropozän aber muss die Entfaltung des prophetischen Trostamtes Kirche die Priorität der Kirchen sein.

Ich schließe mit meiner siebten These:

These 7: Die Entfaltung des prophetischen Trostamtes der Kirche als Reformation

In vielfacher Weise berührt das prophetische Trostamt der Kirche die Gestalt der Kirchen. Es verknüpft wissenschaftliche Analysen über den Zustand der Erde, theologisches Denken, spirituelles Leben, christliche Gemeinschaft, die Suche nach gelebten Alternativen zu den herrschenden tödlichen Strukturen und prophetisches Reden und Handeln unauflösbar miteinander. Diese Verknüpfung weist den Weg hin zu einer ökumenischen ökologischen Reformation. Zugleich ist die Entfaltung des prophetischen Trostamtes der Kirche auf einen ausreichenden Einsatz kirchlicher Ressourcen angewiesen.

36 Rasmussen 2017, S. 7.

37 Conradie 2019, S. 4.

Zum Autor

Klaus Heidel, geb. 1952, ist Historiker. 1983 war er Mitbegründer und bis zum Eintritt in den Ruhestand Ende 2019 Mitarbeiter der Werkstatt Ökonomie e.V. in Heidelberg. Seine Schwerpunkte lagen in den Bereichen Bildungsarbeit, Studien, Lobby, Kampagnen und Netzwerkbildung.

Seit 2009 beschäftigt er sich mit Klimawandel und globalen Krisen im Anthropozän, seit 2011 mit Große Transformation und Kirche. Seit 2005 ist er mit der Koordination der Herausgabe und Redaktion des Kirchlichen Jahrbuches Gerechtigkeit betraut. Den Ökumenischen Prozess „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“ – ein bundesweites informelles Netzwerk von über 20 Kirchen und kirchlichen Organisationen – koordinierte er von 2013 bis 2019.

Von 1990 bis 2014 war er Mitglied in der Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden, von 2002–2009 Mitglied der EKD-Synode. 1998 nahm er als Delegierter der EKD an der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare teil, 2006 ebenfalls als Delegierter der EKD an der Neunten Vollversammlung in Porto Alegre und 2013 war er Berater der EKD bei der Zehnten Vollversammlung des ÖRK in Busan.

Literatur

[Anmerkung: das vom Autor erstellte Literaturverzeichnis wurde für diese Veröffentlichung gekürzt – bei Bedarf ist es über die Redaktion erhältlich]

Bertelmann, Brigitte; Heidel, Klaus (Hg.) (2018): *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München.

Conradie, Ernst M. (2019): *What is God really up in a time like this? Discerning the Spirit's movements as core task of Christian ecotheology* [unveröff. Manuskript].

Gerhardt, Volker (2019): *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München.

Gregersen, Niels Henrik (2009): *Deep Incarnation: The Logos Became Flesh*, in: Bloomquist, Karen L. (Ed.) (2009): *Transformative Theological Perspectives*, Minneapolis, S. 167-181.

Gütter, Ruth (2018): *Freiheit zur Begrenzung. Protestantisch-theologische Impulse für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, in: Bertelmann; Heidel (Hg.) (2018), S. 271-279.

- Haber, Wolfgang (2016): Anthropozän – Folgen für das Verhältnis von Humanität und Ökologie, in: Haber, Wolfgang; Held, Martin; Vogt, Markus (Hrsg.) (2016): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München, S. 19–37.
- Hamilton, Clive (2017): Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene, Cambridge, Malden.
- Heidel, Klaus (2018): Leben im Anthropozän. Anmerkungen zur Wirklichkeit im 21. Jahrhundert, in: Bertelmann; Heidel (2018), S. 17-38.
- Heidel, Klaus (2018): Für eine Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel, in Bertelmann; Heidel (2018), S. 79-88.
- Latour, Bruno (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.
- Lucht, Wolfgang (2018): Verwüstung oder Sicherheit: Die Erde im Anthropozän, in: Bertelmann / Heidel (2018), S. 39-52.
- Moltmann, Jürgen (2017): Die ökologische Wende in der christlichen Theologie, in: Biehl, Michael; Kappes, Bernd; Wartenberg-Potter (Hg) (2017): Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg, S. 27-40.
- Ökumenischer Prozess „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“ (2017): Auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Plädoyer für ökumenische Such- und Konsultationsprozesse. Ein Impulspapier [...], Heidelberg.
- Papst Franziskus (2015): Enzyklika Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom.
- Rasmussen, Larry L. (2017): Veni creator spiritus! Eine ökologische Reformation, in: Biehl, Michael; Kappes, Bernd; Wartenberg-Potter (Hg) (2017): Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg, S. 7-26.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (2009): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.
- Rosenberger, Michael (2018): Der Weg der „ökologischen Umkehr“. Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität im Anthropozän, in: Bertelmann / Heidel (2018), S. 259-270.
- Vogt, Markus (2018): Gottesperspektiven im Nachhaltigkeitsdiskurs, in: Bertelmann / Heidel (2018), S. 247-258.
- Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation, Berlin.
- Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2019): Unsere gemeinsame digitale Zukunft, Berlin.

Pierre L. Ibisch / Jörg Sommer: Das ökohumanistische Manifest

Stefan Federbusch OFM

Die franziskanische Sicht auf die Natur gründet auf der Prämisse der Existenz Gottes. Als von ihm ins Dasein gerufen, wird sie als Schöpfung angesehen. Durch alles Geschaffene hindurch leuchtet der Schöpfer auf, alles ist durchsichtig hin auf ihn. Der Mensch ist ebenfalls geschaffen, nach biblischem Verständnis allerdings, um als Ebenbild Gottes als eine Art Stellvertreter eine besondere Stellung einzunehmen. Aus der Sicht des hl. Franziskus ist der Mensch Teil des großen Ganzen und somit Teil der Mitwelt. Alles Geschaffene ist mit allem als Schwester oder Bruder in Geschwisterlichkeit im Netzwerk des Lebens verbunden.

Eine säkulare Version dieses Verständnisses liefern Pierre L. Ibisch und Jörg Sommer in ihrem ökohumanistischen Manifest. Es beruht auf zwei einfachen Grundsätzen: „1. Der Akzeptanz der ökologischen Grenzen und unserer Rolle als Bestandteil des Ökosystems und 2. dem universellen Menschenrecht auf ein Gutes Leben für alle Menschen heute und in den folgenden Generationen.“ (103) Die Autoren sehen im Ökohumanismus eine positive Zukunftsorientierung, da Menschsein und Ökologie vereinbar seien und weil unsere Befähigung zur Menschlichkeit gleichermaßen zur sozialen und zur ökologischen Frage beitragen könne. Dies aber nur dann, wenn wir unsere „Ökosystemvergessenheit“ überwinden, denn mit einem *erdvergessenen* Denken und Wirtschaften werden wir scheitern, noch bevor die ökologischen Grenzen erreicht sind (vgl. 16). Zugleich gibt es eine „Menschenvergessenheit“, die die zunehmende Ungleichheit und die Umweltflüchtlinge ignoriert, die aus ökologischen Gründen ihre angestammte Heimat verlassen müssen. Ein Ökozid ist zugleich ein Homozid.

„Es kann keine soziale Gerechtigkeit geben ohne einen gerechten Umgang mit den Naturressourcen“ (49).

Die Kombination dieser beiden Fragestellungen bietet Anknüpfungspunkte an die Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus, der ebenfalls darauf verweist, dass sich Ökologie und Soziales gegenseitig bedingen. Auch bei ihm findet sich die Forderung der Generationengerechtigkeit und die Konstatierung eines „Dritten Weltkriegs“. Pierre L. Ibisch und Jörg Sommer sehen den Krieg zwischen der Natur und den Menschen als „Dritten Weltkrieg“ (vgl. 59).

Die Autoren beginnen ihr Werk mit der Feststellung, dass es so nicht weitergehen kann und wir mit unseren alten Vorstellungen völlig brechen müssen. „Unser Denken muss vom Kopf auf die Füße gestellt werden, ja, es muss im wahrsten Sinne des Wortes *geerdet* werden. *Geerdetes Denken* wurzelt im Ökosystem. Es beginnt in der Natur und richtet sich auf den Menschen aus. Hieraus ergibt sich die neue Denkrichtung: die Natur als Ausgangspunkt, der Mensch als Ziel“ (8). Auch hier die säkulare Variante eines theologischen Verständnisses. Demut verweist uns vom lateinischen Wort *humilitas* auf den Humus, auf die Erde. Der Mensch als „Erdling“ hält sich bewusst, dass er von der Erde stammt und zu ihr zurückkehrt. Diese Erdverbundenheit, diese *humilitas* führt ihn zur *humanitas*, zur Menschlichkeit. Statt Selbstüberschätzung und Übermut braucht es die „Demut“ (40), die „grundfalsche anthropozentrische Sicht auf die Welt“ (39) zu erkennen. „Wir sind ein Tier, Produkt der Evolution und anhängige Komponente im globalen Ökosystem“ (39).

Im Sinne einer Philosophie des Anthropozäns möchten der Vorstandsvorsitzende und der stellvertretende Vorsitzende der Deutschen Umwelthilfe zu einem „Neuen Denken“ anregen. Dieses ist Notwendig, da wir in einer Zeit des Umbruchs leben, „die alles in den Schatten stellt, was die Menschheit zuvor bewältigt hat“ (10). In einem ersten Teil „Wer wir sind und wie wir sind“ skizzieren sie die Entwicklung des Menschen als Teil des Ökosystems Erde (13-54). In einem zweiten Teil beschreiben sie das, was sie „Die große Vergessenheit“ nennen (55-99). Teil drei erläutert die „Grundlagen des Ökohumanismus in zehn Thesen“ (101-151). Das Schlusskapitel bietet einen Ausblick „Vom Denken zum Handeln“ (153-158), das von einem Nachwort von Alberto Acosta „Die Menschheit *ist* Natur“ ergänzt wird (159-170). Illustriert ist das Werk mit vierzehn Graphiken von Kat Rückert-Weininger.

Der Humanismus stellt den Menschen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Den Autoren ist es wichtig zu betonen, dass es eines neuen Verständnisses bedarf, eines neuen Humanismus, der den Menschen nicht als quasi übernatürliches Geschöpf ansieht, „sondern als Lebewesen, das mit beiden Beinen im globalen Ökosystem steht. Der neue Humanismus ist nur ökologisch zu denken“ (17) – „Ökohumanismus heißt, den Humanismus zurück ins globale Ökosystem zu bringen“ (19). Das Neue Denken hat somit nicht mehr vom Menschen, sondern von der Natur auszugehen. Aus christlicher Perspektive ist nach dem Menschenbild zu fragen, das die Autoren vertreten. Auch hier sehe ich Parallelen zu einer theologischen Sicht des Menschen in der Spannung zwischen Sünder und Heiliger. „Ökohumanismus bedeutet, an die Stärken der Menschen und den Wert der Menschlichkeit zu glauben, zugleich die menschlichen Schwächen zu erkennen und einzuhegen. Er basiert gleichermaßen auf dem Gebot der Solidarität und der Verantwortung der Freiheit“ (19). Es gilt, den Menschen weder zu idealisieren noch abzuwerten. In Bezug auf das daraus folgende Weltbild halten die Autoren fest. „Ökohumanismus schöpft Kraft aus dem scheinbar unauflösbaren Gegensatz eines anthropozentrischen und gleichermaßen ökosystembasierten Weltbildes“ (19). Dieser Gegensatz löst sich dann auf, wenn wir als Menschen anerkennen: „Das, was menschlich ist und sein soll, kann und muss aus dem Ökosystem abgeleitet werden, von dem wir ein Teil sind“ (19).

Die Ambivalenz und Krisenhaftigkeit der Situation ergibt sich daraus, dass wir als Menschen einerseits Ökosystem sind, andererseits mit unseren Fähigkeiten dieses Ökosystem aber so massiv verändern, dass wir unsere eigenen Lebensgrundlagen zerstören. Wir schauern „ob unserer eigenen Wirkmächtigkeit“ (30), haben aber immer noch nicht wirklich begriffen, dass wir uns als Komponente der Natur zwar aus ihr herausdenken, aber nicht herausbewegen können. „Alle Regeln des globalen Ökosystems gelten auch für uns Menschen – uneingeschränkt und unveränderlich“ (32). Auch wenn wir die Welt massiv verändern: wir beherrschen sie nicht. „Wir sind Teil der Natur, nicht ihr Herrscher“ (98). „Das Naturwesen Mensch kann nur in und mit der Natur leben – eine einfache und eine zugleich revolutionäre Erkenntnis“ (36). Die Natur braucht den Menschen nicht, der Mensch aber die Natur. Daher bedürfe es auch keines „Naturschutzes“ (als anthropozentrischer Allmachtsphantasie), sondern eines „ökosystembasierten Menschenschutzes“ (38). In diesem Sinne wird auch der zunächst höchst irritierende Satz verständlich: „Wir können Natur weder schützen noch pflegen oder reparieren“ (39). Daher gilt: „Die Natur braucht nicht

unseren Schutz. Wir brauchen Respekt vor ihr“ (99). Denn: „Wir sind das Problem, nicht die Lösung“ (99).

Die Frage bleibt: Was ist ein „gutes“ Leben? Für die Autoren ermöglicht es den Menschen, „glücklich zu sein, ihr Potential zu erkennen und es zu entfalten, sich für andere und das größere Ganze einsetzen zu können“ (37). Es kann nur gelingen, wenn die Gesellschaften gut sind. „Gute Gesellschaften sind solche, zu denen der Zugang zu den Ressourcen des Glücks gerecht allen offen steht und in denen Menschen die Haltung der Menschlichkeit erlernen und bewahren können. Gute menschliche Gesellschaften stärken sich rückkoppelnd durch die Ermöglichung eines Guten Lebens, guter Haltung und guter Taten“ (48).

Aktuell besteht für den privilegierten Teil der Menschheit ein gutes Leben in einer Wunschbefriedigung, basierend auf der Ausbeutung fossiler Energie. Somit ist die Weltgesellschaft als ganze alles andere als gerecht. Den Autoren geht es mit dem Neuen Denken weniger um Regeln, sondern mehr um Haltungen. Auch hier eine Ähnlichkeit zu den Ansätzen des Papstes, für den Veränderungen ebenfalls eine Haltungsänderung, eine andere innere Einstellung und einen anderen Zugang zu den Dingen bedeuten. Die Aufgabe, „die Zivilisation zu pflegen und Menschen darin zu bestärken, menschenfreundlich zu fühlen, zu denken und zu handeln“ (47) fiel traditionell den religiösen Institutionen zu, nur verlieren zumindest die christlichen Kirchen ihre Prägekraft in der und für die Gesellschaft.

Die Autoren verweisen darauf, dass technologische Umwälzungen stets gesellschaftliche Veränderungen nach sich zogen und dies auch bei der vierten industriellen Revolution, der totalen Digitalisierung, so sein dürfte. Eine schmerzfreie Transformation ist unwahrscheinlich, zumal die Krisen immer komplexer und unlösbarer werden und zum Dauerzustand unserer Gesellschaft. Es ist eher von einem Kollaps auszugehen. Sie stimmen mit Papst Franziskus überein, dass sich die Probleme nicht rein technisch lösen lassen. „Die unsichtbaren Hände des Wirtschaftssystems reagieren derzeit auf steigende Kosten und Probleme mit der verstärkten Mobilisierung von Ressourcen, um die bestehenden Probleme besser beseitigen zu können. Der entstandene Weltenbrand wird also mit Treibstoff gelöscht, was im wahrsten Sinne des Wortes selbstverständlich nur zur weiteren Erhitzung beiträgt“ (70). Das kapitalistische Wachstums-Paradigma mit seinem systemisch rückkoppelnden Wachstums- und Verwertungszwang

vergleichen sie mit der Abhängigkeit eines Junkies. Die Abhängigkeit von diesem System sei bereits derart groß, „dass die von ihm selbst erzeugten Krisen nur durch Wachstum bewältigt werden können, um größere Disruptionen zu vermeiden“ (72). Die Schlussfolgerung: „Unser Geschäftsmodell ist überlebt, perspektivlos und defizitär. Die Insolvenzanmeldung ist überfällig“ (82). Die Verwertungslogik reiche bis in die Kompensationsvorstellungen hinein. „Die Idee, dass die Zerstörung eines Naturelements, eines lokalen Ökosystems, an anderer Stelle kompensiert und wiedergutmacht werden kann, ist Selbsttäuschung und vor allem durch Gesetze geregeltes Unrecht“ (85). Die Digitalisierung erzeuge nicht Nachhaltigkeit, sondern Wachstum. Sie ist „keine nachhaltige Therapie für unseren Planeten, eher eine Schmerztablette oder ein Narkotikum, in weiten Teilen sogar nur ein Placebo... Wer in dieser digitalen Welt die Lösung unserer Probleme sucht, hat sich tief in einen Zweckoptimismus verrannt, der am Ende nichts weiter leistet, als uns im Anblick des kollektiven Untergangs mit offenen Augen zu sedieren“ (89).

Einen wesentlichen zu diskutierenden Punkt sehe ich in der Thematik des Wissens. „Wir wissen genug, um uns ein Gutes Leben in der Natur einzurichten“ (99). Warum tun wir es dann nicht? Die Zwischenüberschriften geben einige Antworten: „Wir verwechseln unser Wissen über die Natur mit Macht über die Natur“ (96); „Wir haben so viel Wissen erworben, dass wir mit ihm das globale Ökosystem verändern, aber wir wissen nicht, was wir tun“ (95); „Wir beherrschen unser Wissen nicht mehr, wir haben die Kontrolle verloren“ (93); „Zu viel Information schafft Weisheit ab“ (92); „Ein Mehr an Wissen führt nicht zwangsläufig zu einem Mehr an Moral“ (90). Die Aufklärung habe uns Bildung beschert, „um mehr und besser zu wissen und [hat] uns gleichzeitig die Demut abtrainiert“ (140-141). Der Weg zu Menschlichkeit gehe nicht über Institutionen, sondern über soziale Prozesse. „Die Schlüssel dazu sind Selbstermächtigung und Selbstwirksamkeit“ (140). Im Sinne eines sozialen Prozesses gehe es um Entfaltungshilfe. Zu erlernen sei im Anthropozän insbesondere eine „ausgeprägte Komplexitätskompetenz“ (142). Es gelte, die Unvorhersehbarkeit und Undurchschaubarkeit komplexer Systeme anzuerkennen im Respekt vor ihren Verknüpfungen und Interaktionen. Ziel ist die Entwicklung einer „Haltung, die aus der dem Wissen erwachsenden Verantwortung entspringt“ (142).

Angesichts dieser „Tragödie des Wissens“ braucht es m. E. daher nicht mehr an Information, sondern an Lebenswissen, nicht mehr an theoretischem

Input, sondern an praktischer Erfahrung, nicht mehr an digitalem Knowhow, sondern an sinnlicher und sinnenträchtiger Begegnung mit der Natur. Es braucht das Staunen und die Faszination, die Dankbarkeit, die Ehrfurcht und den Respekt vor allem Lebendigen. Verhaltensänderungen dürften weniger durch Wissen denn durch emotionale Gehalte geschehen. Erst sie bringen im Wortsinn der Motivation in Bewegung.

Für die Autoren ist es Prinzip ökohumanistischen Denkens, keine Handlungen vorzuschreiben. Dementsprechend verzichten sie auf Handlungsanleitungen. Angewandt beispielsweise auf die Eigentumsfrage, lautet ihre Feststellung, dass eine abhängige Komponente (sprich Mensch) nicht das System besitzen kann, von dem es nur ein Teil ist. Dementsprechend sei Eigentum eine Illusion. Ihre These lautet, dass Freiheit, Wohlergehen und Zukunftsfähigkeit vom Eigentum entkoppelt werden muss. Da Eigentum eine ziemlich wirkmächtige und große Ungerechtigkeit schaffende „Illusion“ ist, stellt sich mir schon die Frage, was das denn konkret heißt und wie das gehen soll. Zumal die Utopien zu Fragen des Eigentums und der Gerechtigkeit – wie die Autoren selber zugeben – scheiterten (vgl. 122). Dieselbe Frage stellt sich bei unserem Wirtschaftssystem. Hier lautet die Auffassung der Autoren: „Die einzig akzeptable Leitwährung auf dieser Erde ist die Funktionstüchtigkeit von Ökosystemen“ (128). Wie erreichen wir diese Leitwährung? Mit dem Kapitalismus und seinem implementierten Wachstumszwang ja offensichtlich nicht.

Es braucht aus Perspektive der Autoren auf jeden Fall die Beteiligung möglichst vieler, also ein anderes Verständnis von Politik. Eine naturverträgliche, gerechte Gesellschaft kann „nur eine sein, in der die verantwortungsvolle *Teilhabe aller* die *Macht weniger* obsolet macht. Demokratie ist ihr Prinzip, Partizipation ihre Praxis“ (147). Eine permanente Demokratie werde Wahlen durch Diskurse ersetzen, Posten durch Aufträge und Parteien durch Plenen. Das ist in der Tat eine herausfordernde Vision!

Aber sie ist zu entwickeln, denn: „Wir müssen unsere Art zu leben ändern – oder wir gehen unter... die Lösung liegt nicht in neuen Regeln, sondern in neuem Denken: Und damit am Ende in Prinzipien. Das eben ist das Wesen des Ökohumanismus: Das Wissen, dass wir Menschen anders, ökosystem-kompatibel nicht nur leben, sondern *gut* leben können. Nicht weil wir es müssen, sondern weil wir es wollen“ (150).

Das ökohumanistische Manifest endet damit ebenso wie die Enzyklika Laudato Si´ mit einer Perspektive der Hoffnung. Beide weisen erstaunliche Parallelen auf. Auch wenn sich die Herangehensweise und die Deutung von Mensch und Natur im Ökohumanismus und in der Franziskanischen Schöpfungsspiritualität in manchem unterscheiden, sind ihre Konsequenzen doch ähnlich. Gemeinsam ist ihnen die Erkenntnis, als Mensch Teil der Natur bzw. der Schöpfung zu sein und somit in einem Netzwerk der Verbundenheit und gegenseitigen Abhängigkeit zu leben. Die Natur braucht uns nicht, wir brauchen sie. Aus franziskanischer Perspektive würde ich die Eigenwertigkeit der Natur stark machen als Anfrage an den Ökohumanismus, ob er die Natur in ihrer Subjekthaftigkeit wahrnimmt oder nur in Bezug auf uns Menschen. Derzeit wird ja diskutiert, ob nicht die Natur ein Rechtssubjekt ist und ihr bzw. einzelnen Teilsystemen aus ihr Rechte zustehen, z. B. ein Klagerecht.

Bibliographie

Pierre L. Ibisch, Jörg Sommer, Das Ökohumanistische Manifest.

Unsere Zukunft in der Natur, Hirzel Verlag, Stuttgart 2022, Preis: 15,- Euro

GRUNDLAGEN DES ÖKOHUMANISMUS IN ZEHN THESEN

1. Zwischen Mensch und Natur herrscht kein Widerspruch.
Ein Freund der Erde ist ein Freund der Menschheit.
2. Die Weisheit ist in uns allen.
Von und mit der Natur für den Menschen lernen.
3. Die Natur hat immer recht.
Naturgesetze sind nicht verhandelbar.
4. Es gibt kein Eigentum.
Die Illusion von Besitz braucht neue Antworten.
5. Wirtschaft ist ein Werkzeug.
Die Natur lehrt uns zukunftsfähiges Wirtschaften.
6. Technik ist keine Befreiung.
Menschlichkeit ist nicht programmierbar.
7. Glauben ist keine Handlungsanweisung.
Ökohumanismus und Spiritualität sind kompatibel.
8. Menschlichkeit ist eine Kompetenz.
Entfaltungshilfe ist es, nicht Bildung, was wir brauchen.
9. Macht ist eine Täuschung.
Gesellschaftliche Gestaltung ist nicht delegierbar.
10. Alles ist eine Frage der Prinzipien.
Wir brauchen Haltung statt Regeln.

Buchbesprechung

Fabian Scheidler: Der Stoff aus dem wir sind

Stefan Federbusch OFM

„Der größte Feind der Erkenntnis ist die Illusion des Wissens. Der Sinn dieses Buches ist es, in die Wand unseres eingebildeten Wissens eine Bresche zu schlagen, eine Öffnung, die uns erlaubt, die Welt und uns selbst wieder mit jenem staunenden Blick zu betrachten, der Kindern oft eigen ist“ (240). Die Kritik des Autors zielt auf die Reduktion eines naturwissenschaftlichen Denkens, das meint, allein aus diesem Wissen die Welt inklusive uns Menschen umfassend zu erklären. Sie zielt zugleich auf unser Unvermögen, uns von einem Weltbild zu trennen, das schon längst überholt ist, aber unser Selbstverständnis und unseren lebenspraktischen Alltag wesentlich bestimmt.

Wir sind bis heute von einem Weltbild geprägt, das durch die Quanten- und die Relativitätstheorie eigentlich seit hundert Jahren überholt ist. Dass sich das sogenannte „Mechanistische Weltbild“ des 16.-19. Jahrhunderts im allgemeinen Bewusstsein bis heute gehalten hat und weiterwirkt, hängt mit seiner Verflechtung mit dem Kapitalismus zusammen. Ziel des Kapitalismus ist die Geldakkumulation, also aus Geld immer mehr Geld zu machen. Das mechanistische Weltbild mit seiner Grundprämisse von (fester) Materie als Grundlage allen Seins und den mit ihm gegebenen Naturgesetzen und damit einer Vorstellung von separaten Bausteinen des Lebens liefert die ideale ideologische Voraussetzung für die wirtschaftlichen Mechanismen. „Die Vorstellung, dass die Welt aus getrennten und berechenbaren Bausteinen besteht, ist zentral für eine technokratische Gesellschaft, in der Mensch und Natur zu verfügbaren Teilen einer gigantischen Wirtschaftslogik degradiert werden“ (42-43). Die kapitalistische Wirtschaftsweise hat zwar einerseits für einen Teil der Weltbevölkerung einen nie dagewesenen Reichtum beschert, andererseits globale Krisen erzeugt, die

ein unvergleichliches Zerstörungspotential entfalten: des Klimas, der Artenvielfalt, der Böden, der Ressourcen. „Das Ergebnis des Versuchs, totale Kontrolle über die Natur auszuüben, erweist sich als Chaos und Vernichtung“ (162).

Fabian Scheidler zeigt in seinem Werk auf, wie sehr die Hauptvertreter des mechanistischen Weltbildes mit den Komponenten eines kapitalistischen Wirtschaftssystems verknüpft sind. Galileo Galilei (1564-1642) beispielsweise betrieb in seinem Haus in Padua eine Art Militäarakademie, in der er Offiziere in Kriegsführung unterrichtete. Während er an den Fallgesetzen arbeitete, eröffnete in Amsterdam die erste Aktiengesellschaft und wenig später die erste Wertpapierbörse. Durch die technokratische Sichtweise mit der Ideologie des Getrenntseins und der atomisierten Menschen kam es zu „jener tiefen Spaltung zwischen einem entwurzelten, ‚total verlassenen‘ Menschen und einer zum toten Objekt degradierten Natur“ (15). Die Ideologie des mechanistischen Weltbildes überlebt seine wissenschaftliche Widerlegung, weil „die Einsicht, dass die Welt ein unauftrennbares Gewebe ist, in dem es keine Einzelteile gibt, sondern nur Beziehungen, [...] in einer technokratischen und kapitalistisch geprägten Gesellschaft einfach nicht akzeptabel“ scheint (43).

Befreit man die moderne Wissenschaft (Biologie, Chemie, Physik) jedoch von ihrem ideologischen Überbau, dann zeigt sie uns statt einer toten Welt isolierter Objekte „ein Universum, das auf Verbundenheit, Selbstorganisation und Kreativität beruht“ (15). Wir Menschen sind keine geistlosen Maschinen oder biologische Roboter, sondern Teil eines alles umfassenden kosmischen Selbstentfaltungsprozesses. „Die Vorstellung eines isolierbaren, atomistischen Individuums ist daher sowohl auf physikalischer und biologisch-chemischer als auch auf psycho-sozialer Ebene eine Illusion“ (67). So beheimaten wir beispielsweise Billionen von Mikroorganismen auf der Haut und im Darm, ohne die wir gar nicht existieren könnten. Genomanalysen haben gezeigt, dass alle Lebewesen miteinander verwandt sind und wir im exakt wörtlichen Sinne *eine* Familie bilden (vgl. 109). Unsere Abhängigkeit als „Sternenstaub“ zeigt sich auch darin, dass innerhalb eines Jahres 98 Prozent der Atome unseres menschlichen Körpers ausgetauscht werden.

Fabian Scheidler möchte den „dunklen Schleier, den die technokratische Ideologie über die Welt und das menschliche Dasein geworfen hat“ (21), mithilfe der Wissenschaften selbst lüften. Es gelte, die Verbundenheit und die damit

einhergehende Verantwortung wiederzuentdecken, um den gesellschaftlichen Wandel zu gewährleisten, den wir brauchen, um der fortschreitenden Zerstörung unserer Lebensgrundlagen zu entgehen. Der Autor gliedert sein Werk in zwei Teile. Im ersten Teil „Die verkannte Natur“ geht es um Stoff (1), Leben (2) und Evolution und Kreativität (3). Der zweite Teil „Menschliche Gesellschaften und die Krise des Lebens auf der Erde“ beleuchtet Die vier Verbundenheiten und die Große Trennung (4), Das Ganze denken: Weltansichten und Kosmologien (5) sowie Planetare Krise und gesellschaftlicher Umbau (6). Ausgewählte Literatur, Anmerkungen sowie ein Register runden und bereichern das Ganze.

Im ersten Teil fragt Scheidler nach dem Stoff, aus dem (nicht nur) wir Menschen sind und was unter Leben zu verstehen ist. Lange gingen die Wissenschaftler davon aus, dass alles objektivierbar und berechenbar sein müsse. Die Quantentheorie hat dagegen aufgezeigt, dass unsere Welt nicht aus Materie besteht, sondern aus Anregungen von Energiefeldern. Wir Menschen sind ein Netzwerk von schwingenden Energiefeldern. Die bisherigen Vorstellungen über Kausalität, Raum und Zeit waren nicht mehr haltbar. Der Physiker Hans-Peter Dürr regt an, die Materie nicht als Objekte und Dinge, sondern als Prozesse, als Vorgänge und Beziehungen zu verstehen. Oder anders formuliert, die Welt der Lebewesen als ein großes Netzwerk zu sehen, das durch Bedeutung organisiert ist. Viele der Prozesse interpretieren wir im jeweiligen Kontext als Nachricht (Beispiel: Der Pfiff eines Fußball-Schiedsrichters auf Elfmeter löst massive Reaktionen des Publikums aus, obwohl physikalisch nichts anderes geschieht, als dass ein Mensch in ein kleines Plastikteil pustet.). Wir Menschen sind durch Atmung und Nahrungsaufnahme in permanenten Austauschprozessen. „Was durch außen dazukommt, wird nicht durch einfachen Energieaustausch resorbiert oder abgestoßen, sondern kann hochkomplexe selbstorganisierte Prozesse auslösen. Mit anderen Worten: Der Stoff, selbst schon kein Ding, sondern ein Prozess, wird zu etwas noch Unstofflicherem, nämlich zur Nachricht“ (61). Leben ist für uns Menschen sehr stark mit *Er*-leben verbunden. Resonanz erzeugen unsere Weltinnenräume.

Im zweiten Teil untersucht der Autor die Folgen für uns Menschen und für die Erde. Eine Frage ist beispielsweise, wohin uns diesbezüglich die Digitalisierung und der zunehmende Einsatz von Künstlicher Intelligenz führen wird, wenn der Mensch zum bloßen Algorithmus mutiert. „Der Versuch, Menschen in einen Datensatz zu verwandeln, ist Teil einer Kultur des Todes, die alles, was

Leben ausmacht – Spontaneität, fühlendes Erleben, Selbstorganisation und Kreativität -, durch Abstraktion und Berechnung ersetzt“ (170).

Was die Wissenschaft nicht leisten kann, ist, Sinnzusammenhänge zu stiften. Zu allen Zeiten haben Menschen Kosmologien entwickelt als Sinn- und Deutungsgefüge. Jede und jeder von uns ist in solche kollektiven Wahrnehmungs- und Erkenntnisorgane eingebunden. „Ihre Vorannahmen strukturieren, was auf welche Weise wahrgenommen wird, und erlauben so eine Orientierung“ (200). In diesen Kosmologien gibt es eine Wechselwirkung zwischen natürlicher Außen- und menschlicher Innenwelt. Der Autor verdeutlicht dies durch zwei Schaubilder, die das Haus der Erkenntnis mit Innensichten (Kosmologien Typ K) und Außensichten (Wissenschaft) und das Haus der Macht mit Pseudo-Kunst (Autoritäre Religionen) und Pseudo-Rationalität (Technokratische Ideologie) zeigen (203-204).

Was bedeutet dies für Veränderungsprozesse? „Kosmologischer Wandel ist keine Sache willkürlicher individueller Entscheidungen, sondern ein langwieriger kollektiver kreativer Prozess, der von den konkreten Organisationsformen der Gesellschaft nicht zu trennen ist. Wir werden nur in dem Maße anders denken und empfinden lernen, wie wir auch anders leben und unsere Ökonomie anders organisieren“ (201).

Das sechste Kapitel beschreibt zunächst das Grundproblem, dass trotz aller Proteste beispielsweise der „Fridays-for-Future-Bewegung“ die „politisch-ökonomische Maschine“ weitgehend ungerührt an ihnen vorbeizieht (207). Für den Autor ist dies kein Grund zur Resignation, denn komplexe Systeme ließen sich nicht linear umbauen. Komplexe soziale Systeme haben Entwicklungszyklen. „Sie entstehen, entfalten sich und sterben früher oder später“ (208). Der Übergang von einem System zum nächsten sei daher notwendigerweise ein chaotischer Prozess, der sich nicht planen und steuern lasse. Ein systemischer Übergang bestehe aus einer Kaskade von Kipppunkten, die sich über Jahrzehnte, gar über Jahrhunderte erstrecke. Entscheidend sei, was Menschen in den scheinbar unbewegten Phasen davor gedacht und getan haben. „Niemand kann wissen, was die Kristallisationspunkte für bestimmte Prozesse sein werden“ (210). Scheidler verweist auf Greta Thunberg, wo nicht abzusehen war, „dass ein Teenager mit Asperger-Syndrom und einem Pappschild vor dem schwedischen Parlament eine globale Klimabewegung in Gang setzen würde“ (210).

Ziel müsse es letztlich sein, das gängige Modell vom Kopf auf die Füße zu stellen. Aktuell gilt die Wirtschaft als übergeordnetes System, dem sich die Gesellschaft und die Umwelt fügen müsse. In der realen Welt spielt die Biosphäre die entscheidende Rolle, in die sich Gesellschaft und Ökonomie einordnen müssen. „Ein Subsystem kann das übergeordnete System niemals beherrschen und auch nicht unbegrenzt darin wachsen. Die beiden zentralen Prämissen der Industriegesellschaft – endloses Wachstum und Naturbeherrschung – sind aus diesem einfachen Grund tödliche Illusionen, die auf einer Verkehrung der realen Rangfolge beruhen“ (219). Daraus folgt: „Wenn sich zeigt, dass eine bestimmte Wirtschaftsordnung mit der Erhaltung der Biosphäre unvereinbar ist, muss sie geändert werden“ (220). Benötigt wird eine Ökonomie der Verbundenheit ohne Wachstums- und Profitzwang und eine Politik der Verbundenheit. Es braucht statt einer Herrschaft durch Technik eine Kultur der Kooperation mit komplexen lebenden (und anderen nichtlinearen) Systemen (233). Zur Überwindung der Großen Trennung gehört die Wiederkehr der Innenwelten und die Anerkennung unserer Wahrnehmung als Quelle von Wahrheit. „An die Stelle einer unmöglichen abstrakten Objektivität tritt keine subjektive Beliebigkeit, sondern *Intersubjektivität*, also der Dialog von Menschen über ihre Wahrnehmungen und über die Schlüsse, die daraus zu ziehen sind“ (235).

Mich beschäftigt schon lange die Frage, warum wir nicht tun, was wir wissen und weiter auf den Pfaden der Selbstzerstörung unserer Lebenswelt unterwegs sind. Das Werk gibt darauf eine schlüssige Antwort. Wir hängen noch immer im mechanistischen Weltbild fest, weil dieses die passende Fundierung für den Kapitalismus ist. Wissenschaftlich sind wir längst weiter. „Die Entdeckungsreisen und Irrfahrten der Physik und Biologie haben, das ist eine der wesentlichen Thesen dieses Buches, die Rätsel unserer Existenz keineswegs gelöst, sondern vertieft, präzisiert und in immer größerer Deutlichkeit hervortreten lassen“ (18). Der Autor kommt zu dem Schluss: „Wer und was wir sind, ist heute um keinen Deut weniger geheimnisvoll als zur Zeit der ersten Menschen“ (240). Oder um es etwas poetischer zu formulieren: „Dass Menschen Musik schaffen und wahrnehmen können, ist ein Spiegel der Tatsache, dass sie selbst aus etwas bestehen, das der Musik ähnlich ist“ (241).

Mit seiner Kritik an einem technokratischen Verständnis des Menschen und vor allem der Natur liegt Fabian Scheidler auf der Linie von Papst Franziskus. Der hat in seiner Enzyklika *Laudato si* ebenfalls deutlich gemacht, dass wir ein

neues Verständnis der Natur brauchen, das nicht auf Herrschaft, Kontrolle und Ausbeutung beruht, sondern auf Kooperation mit komplexen lebenden Systemen.

Um unsere Zukunft verantwortlich zu gestalten, bedarf es eines gesellschaftlichen Wandels, der ein verändertes Selbstverständnis und Verhältnis zur Natur zur Grundlage hat. Es bedarf wie oben benannt einer Wirtschaftsordnung, die dem Erhalt der Biosphäre dient. Einer Ökonomie der Verbundenheit ohne Wachstums- und Profitzwang. Dass diese möglich ist, belegen die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften. Wir müssen sie nur umsetzen. Ob dieses „nur“ gelingt, bleibt die spannende und überlebenswichtige Frage dieses Jahrzehnts.

Das vorliegende Werk leistet eine inspirierende Verständnishilfe, um unsere Welt und die Strukturen, die wir Menschen geschaffen haben, besser zu begreifen. Es wird seinem Titel gerecht, auf lesenswerte Weise den Stoff vorzustellen, aus dem wir sind, und seinem Untertitel, warum wir Natur und Gesellschaft neu denken müssen. Eines der ganz wichtigen Bücher für die zentrale Herausforderung unserer Zeit.

Zum Autor

Fabian Scheidler studierte Philosophie und Geschichte. Als Publizist schreibt er seit vielen Jahren über globale Gerechtigkeit und wurde mit dem Otto-Brenner-Medienpreis für kritischen Journalismus ausgezeichnet. Außerdem arbeitet er als Autor und Dramaturg für das Theater. 2015 erschien sein Buch „Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation“, es wurde in mehrere Sprachen übertragen. Das Nachfolgebuch „Chaos. Das neue Zeitalter der Revolutionen“ erreichte 2017 Platz 11 der Spiegel-Bestsellerliste Wirtschaft. 2019 folgten „Die volle und die leere Welt. Essays und Bilder“ sowie, als Herausgeber, „Der Kampf um globale Gerechtigkeit“.

Bibliografie

Fabian Scheidler, Der Stoff aus dem wir sind. Warum wir Natur und Gesellschaft neu denken müssen, 304 S., Piper Verlag, München 2021, Preis: 20,- Euro

Buchbesprechung

Maja Göpel: Unsere Welt neu denken

Stefan Federbusch OFM

Kennen Sie den fiesen Montag? Das ist der Punkt, wo ich mit frischem Schwung von einer Veranstaltung oder einem Vortrag komme, inspiriert und voller Ideen, was ich ab jetzt neu und anders mache. Doch im Alltag ist schnell alles wie immer. Maja Göpel hält Selbstwirksamkeit für das „beste Mittel, um in einer Krise von reaktivem Abwehren auf aktive Lösungsgestaltung zu schalten“ (189). Von daher gibt sie am Ende ihres Werkes drei Ratschläge mit: „Bleiben Sie freundlich und geduldig, aber bleiben Sie dran... Suchen Sie sich Mitstreiter... Und lassen Sie sich vom fiesen Montag nicht runterziehen. Die Woche hat mehr Tage als diesen einen... Der eigene innere Antrieb für eine Sache ist ein zuverlässigerer Motor als die Bestätigung und der Zuspruch von außen... Konzentrieren Sie sich auf das, was in Ihrer Macht liegt... bleiben Sie in Kontakt mit Ihrer ursprünglichen Intention. Für mehr können Sie nicht Verantwortung übernehmen, aber das ist schon eine ganze Menge. Und ganz wichtig zum Schluss: Füttern Sie Humor und das Lachen, die dürfen niemals untergehen. Zukunft machen ist Leben verbringen!“ (189-190).

Es mag ungewöhnlich scheinen, ein Werk vom Schluss her anzugehen, aber gerade beim Thema Weltveränderung scheint mir dies passend, um nicht allzu schnell wieder in Hilflosigkeit und Resignation zu versinken. Unsere Welt verändert sich gerade massiv – die Frage ist nur: in welche Richtung wollen und können wir die Transformationen gestalten?

In ihrer Einleitung bzw. Einladung macht die Autorin deutlich, dass sie kein Klimabuch schreibt, sondern ihr Hauptinteresse als Gesellschaftswissenschaftlerin der politischen Ökonomie gilt, also der Art und Weise, wie Menschen wirtschaften und ihr Zusammenleben gestalten. Maja Göpel fragt nach den

ökonomischen Theorien, die unser Denken, unser Handeln und unser Leben seit gut 200 Jahren bestimmen, nach den Ideen, Strukturen und Regeln, die unseren Planeten an den Rand des Kollapses gebracht haben. Sie will bisherige Denkstrukturen des *homo oeconomicus* durchbrechen und lädt dazu ein, unsere Welt neu zu denken. Ihr Buch „ist der Versuch, die großen Linien des heute zu spüren- den Zeitenwandels in möglichst zugänglicher Form darzulegen und ein paar Ideen und Sichtweisen darzubieten, die zwischen den scheinbar unauflösbaren Positionen der Bewahrer*innen und der Blockierer*innen vermitteln – damit wir Orientierung in den Suchprozess nach einer gemeinsamen nachhaltigen Zukunft bringen können“ (18).

Maja Göpel legt ihre Gedanken unter 9 Stichworten dar - Eine neue Realität / Natur und Leben / Mensch und Verhalten / Wachstum und Entwicklung / Technologischer Fortschritt / Konsum / Markt, Staat und Gemeingut / Gerechtigkeit / Denken und Handeln -, die sie jeweils mit einigen zusammenfassenden kursiv gedruckten Überlegungen abschließt.

Die neue Realität besteht darin wahrzunehmen, dass der Menschheit lange sehr viel Planet für wenig Mensch gegenüberstand, während es heute für immer mehr Menschen immer weniger Planet gibt (vgl. 36). In unserem Verhältnis zur Natur zeigt sich die mangelnde Nachhaltigkeit. Göpel legt dies anhand der immer geringer werdenden Biodiversität und der Bedeutung der Insekten für die Nahrungsmittelproduktion dar. Sie stellt dann die gängigen Wirtschaftstheorien nach Adam Smith, David Ricardo und Charles Darwin vor. Für sie „ist Wirtschaft also nichts anderes als der Versuch, als Egoist*in unter lauter Egoist*innen zu überleben, indem ich immer mehr produziere und Vermögen anhäufe, wobei am Ende auf wundersame Weise beständig mehr Wohlstand für alle herauskommt“ (61). Sind sie also schuld an den heutigen Zuständen? „Allen drei Vordenkern ist also gemein, dass Nachfolger*innen ihre zentralen Ideen aus dem Kontext genommen und sie zu vermeintlich universellen Gesetzmäßigkeiten <der> Ökonomie hochstilisiert haben“ (65). Doch darin liegt das Dilemma: „Die Mehrheit der Wirtschaftswissenschaften denkt den Menschen immer noch als eine egoistische Kreatur, der es nur um den eigenen Vorteil geht... Dieses Menschenbild ist falsch und muss dringend einem Update unterzogen werden. Ein System, das Egoismus belohnt, erzieht zum Egoismus. Wir brauchen eine Neubetrachtung der Werte, die Menschen in ihrer kooperativen Lebendigkeit stützen“ (73).

Aktuell gilt: „Wirtschaftswachstum in seiner heutigen Form heißt Klimawandel.“ Um die Erderwärmung zu begrenzen, braucht es somit eines Wirtschaftssystems, das ohne Wachstum auskommt bzw. ohne permanent steigenden Ressourcenverbrauch. Darauf hat bereits der Club of Rom mit seinem Bericht „Grenzen des Wachstums“ von 1972 verwiesen. Dennoch gilt noch immer: „Das Bruttoinlandsprodukt misst alles außer dem, was das Leben lebenswert macht“ (Robert Kennedy 1968). Zudem steigt die Ungleichverteilung zwischen Arm und Reich. Der Trickle-Down-Effekt geht nicht auf. Auch mangelt es nicht an Geld. „Es fehlt der ökonomische und politische Wille, die Vermehrung von Geld wieder expliziter mit der Schöpfung von Wert zu verbinden und die Abschöpfung von unverdientem Einkommen zu reduzieren“ (90). Es braucht daher „neue Begriffe und Konzepte, die ausdrücken, was wir künftig wichtig finden“ (96). Für die Autorin geht dies in Richtung: „Vom Produkt zum Prozess. Vom Förderband zum Kreislauf. Vom Einzelteil zum System. Vom Extrahieren zum Regenerieren. Vom Wettkampf zur Zusammenarbeit. Von Unwucht zur Balance. Vom Geld zum Wert“ (95).

Die Wertfrage äußert sich für die Autorin auch darin, wie wir „Fortschritt“ verstehen. „Wenn wir den technologischen Fortschritt weiter so einsetzen wie bisher und ihm keine klar andere Funktion geben als die des kurzfristigen ökonomischen Wachstums und der weiteren Zunahme an Konsum, verschieben wir die Lösung der Probleme unverändert rigoros in die Zukunft“ (111). Der Soziologe Stephan Lessenich hat es so auf den Punkt gebracht: „Wir leben nicht über unsere Verhältnisse, wir leben über die Verhältnisse der anderen.“ Im Fachjargon ist von Externalisierung die Rede, die Kosten werden ausgelagert in andere Länder, in andere Bereiche, zulasten anderer Menschen. Die Länder der EU brauchen noch einmal die Hälfte ihrer Fläche im Ausland, um den Lebensstandard zu erzeugen, den sie jetzt haben. Der Verhaltensökonom Armin Falk bringt es in den kategorischen Imperativ in Zeiten des Klimawandels: „Konsumiere so, wie du dir wünschen würdest, dass alle es tun“ (134).

Neben dem individuellen Ansatz braucht es für Maja Göpel den kollektiven: „Wir brauchen einen Politikwandel, der Nachhaltigkeit nicht als mögliches Nebenprodukt einer ökonomischen Wachstumsagenda behandelt, sondern direkt auf nachhaltiges Konsumieren, Produzieren und Investieren zielt... Wachstum als Mittel, nicht als absoluter Zweck“ (134).

Die Autorin verweist darauf, dass der Markt kein regelfreier Raum ist, sondern erst durch Regeln geschaffen worden ist. Demzufolge hat der Staat auch ein Eingriffs- und Regulierungsrecht. Dies gilt insbesondere auch dann, wenn weltweite Güter und Ressourcen knapp werden. Sie zitiert hier John Maynard Keynes: „Die wichtigsten Agenden des Staates betreffen nicht die Tätigkeiten, die bereits von Privatpersonen geleistet werden, sondern jene Funktionen, jene Entscheidungen, die niemand trifft, wenn der Staat sie nicht trifft.“ Dann wird der Verbrauch zu einer Frage der Gerechtigkeit, wie die Autorin am Beispiel der Flugkilometer demonstriert. Wenn Bill Gates 2017 mindestens 1600 Tonnen Kohlendioxid mit seinen Flugkilometern ausgestoßen hat, dann ist dies nicht nur umweltschädlich, sondern schlicht ungerecht, selbst wenn er sie für einen guten Zweck verfliegen hat. Denn er hat das Budget von 38 (!) Menschen aufgebraucht, soll das 1,5-Grad-Ziel der Begrenzung eingehalten werden.

Der Gerechtigkeitsaspekt mündet in die Überlegung: „Wie will man die ökologische Frage lösen, wenn man sie nicht auch als soziale Frage versteht?“ (163). Dies angesichts der Tatsache, dass die globale Ungleichverteilung seit 1980 permanent zunimmt. „Das reichste Prozent der Weltbevölkerung konnte in dieser Zeit mehr als ein Viertel des Vermögenszuwachses auf der Welt für sich sichern. Das reichste 0,1 Prozent hat sein Vermögen in diesen Jahren um dieselbe Summe gesteigert wie die unteren fünfzig Prozent“ (166). Gerechtigkeit ist daher für Göpel der Schlüssel für eine nachhaltige Wirtschaftsweise, wenn sie global funktionieren soll. Dazu ist es notwendig, „ein paar heilige Kühe der Wachstumserzählung [zu] schlachten“ (179-180). Hier trifft sie sich mit Papst Franziskus und seiner Enzyklika *Laudato si*, in der er ebenfalls die ökologische mit der sozialen Perspektive verbindet.

Nach den Anmerkungen und Quellen (193-200) sowie einem Quellenachweis (201-202) gibt es noch Tipps, sich weiter zu informieren (203-207). Neben Büchern werden hier vor allem Websites aufgelistet.

Das Werk vermittelt keine bahnbrechenden Neuigkeiten. Der Unterschied liegt tatsächlich darin, dass die Sachverhalte von einer Ökonomin und nicht einer Ökologin dargestellt werden. Das macht es an der ein oder anderen Stelle etwas mühsam, doch gelingt es der Autorin, auch weniger ökonomisch versierten Leser*innen den Sachverhalt anschaulich zu machen.

Sie hat ihr Buch vor Corona verfasst, doch Sätze wie die folgenden passen exakt in die derzeitige Lage: „Wir leben in krisenhaften Zeiten, und in Krisenzeiten ergibt es sehr viel Sinn, nicht mehr auf das zu starren, was wir individuell verlieren könnten. Da fokussieren wir uns auf das, was durch ein gemeinsames Nutzen vorhandener Ressourcen möglich ist.“ Angesichts der Corona-Pandemie stellt sich die Frage nach dem existentiell wirklich Wichtigem im Leben im Sinne des Suffizienzgedankens neu. Zudem erleben wir ein Eingreifen des Staates in persönliche und wirtschaftliche Belange, wie es das in Deutschland bislang nicht gab. Ein solches Eingreifen hätten sich Klimaaktivist*innen schon lange zum Schutz des Weltklimas gewünscht.

Die Corona-Pandemie mit ihren gravierenden Auswirkungen bietet den Rahmen, tatsächlich unsere Welt neu zu denken, vor allen unsere ökonomischen Strukturen, um den Umbau in Richtung einer nachhaltigen Wirtschaft konsequent in Angriff zu nehmen. Dies nicht im Sinne einer „netten“ Einladung, sondern einer zwingenden Notwendigkeit.

Zur Autorin

Prof.in Dr. Maja Göpel (1976) ist Politökonomin, Transformationsforscherin, Expertin für Nachhaltigkeitswissenschaft und die Generalsekretärin des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU). Zudem ist sie Hochschullehrerin, zuletzt im Rahmen einer Honorarprofessur an der Leuphana Universität Lüneburg. Sie ist Mitglied des Club of Rome, des World Future Council, der Balaton Group und Fellow am Progressiven Zentrum. Von Februar 2013 bis September 2017 war sie Leiterin des Berliner Büros des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie. Im März 2019 stellte sie in der Bundespressekonferenz die Initiative Scients for Future vor, bei der mehr als 26.000 Wissenschaftler*innen die Forderungen zu mehr klima- und Umweltschutz als gerechtfertigt erklärten.*

Bibliografie

Maja Göpel, Unsere Welt neu denken. Eine Einladung, 208 Seiten
Ullstein Verlag, Berlin 2020, Preis: 18,- Euro

Buchbesprechung

Yuval Noah Harari: Homo Deus

Stefan Federbusch OFM

Wir leben in einer Welt der Beschleunigung. Entwicklungen vollziehen sich in immer kürzeren Zeiträumen. Das macht die Vorhersage der Zukunft nicht leichter. Yuval Noah Harari nimmt den Lesenden mit seinem Werk „Homo Deus“ hinein in „Eine Geschichte von morgen“.

Schon vorab die Warnung: Das Werk ist nichts für empfindliche Seelen. Dass Gott die Existenz abgesprochen wird, sind wir mittlerweile gewohnt, doch auch manch andere Vorstellung muss dran glauben. Der freie Wille existiert nicht, die Freiheit erweist sich ebenso wie die Seele als leerer Begriff ohne Bedeutung (vgl. 381). Das freie Individuum ist nur eine erfundene Geschichte einer Ansammlung biochemischer Algorithmen (vgl. 410). Der Mensch als ein einziges, unteilbares Ich ist ein Mythos. „Das einzige authentische Ich ist genauso real wie die unsterbliche christliche Seele, der Nikolaus und der Osterhase. Wenn ich wirklich tief in mich hineinblicke, löst sich die scheinbare Einheit, die wir für selbstverständlich erachten, in eine Kakophonie widerstreitender Stimmen auf, von denen keine mein wahres Ich ist. Menschen sind keine Individuen. Sie sind ‚Dividuen‘“ (392). Bevor Sie in allzu große Verzweiflung darüber geraten, wer das ICH ist, das da gerade diese Buchbesprechung liest, lesen Sie sie doch zuvor zu Ende...

Wenn die Menschheit des dritten Jahrtausends erwacht, wird sie sich fragen, was auf ihrer Agenda steht. Harari geht davon aus, dass die Menschheit in der Lage ist, Hunger, Krankheit und Krieg auszurotten. Zugleich kann sie sich neuen Projekten widmen. Das im ersten Moment am unwahrscheinlichsten

klingende ist die Beseitigung des Todes. Neben der Schaffung der Unsterblichkeit steht auf der neuen menschlichen Agenda (Kap. 1) der Schlüssel zum Glück sowie die Frage der Göttlichkeit. „Nachdem wir die Sterblichkeit durch Hunger, Krankheit und Krieg verringert haben, werden wir nun darauf hinarbeiten, das Altern und sogar den Tod zu überwinden. Nachdem wir die Menschen aus bitterstem Elend gerettet haben, werden wir uns nun zum Ziel setzen, sie im positiven Sinn glücklich zu machen. Und nachdem wir die Menschheit über die animalische Ebene des Überlebenskampfes hinausgehoben haben, werden wir nun danach streben, Menschen in Götter zu verwandeln und aus dem *Homo sapiens* den *Homo deus* zu machen“ (34). Für den modernen Menschen sei der Tod lediglich ein technisches Problem, für das es eine technische Lösung gebe.

Ähnliches lässt sich vom Glück sagen. Hier gelte es lediglich, die Biochemie des Menschen zu manipulieren durch Produkte und Behandlungsmethoden, „die den Menschen einen endlosen Strom angenehmer Empfindungen verschaffen, so dass sie niemals ohne diese sein werden“ (62). Durch Biotechnologie, Cyborg-Technologie und die Erzeugung nicht-organischer Lebewesen sollte es dann letztlich gelingen, den Menschen auf eine neue Stufe zu heben und zu Göttern zu machen.

Sobald es den Menschen gelingt, ihren Verstand umzumodeln, ist für Harari die Menschheitsgeschichte an ihr Ende gekommen und es beginnt ein Prozess, den wir heute nicht begreifen können. Jede halbwegs interessante Prophezeiung müsse die Fähigkeit zur Umarbeitung des menschlichen Verstandes berücksichtigen und das sei unmöglich (vgl. 68). Von daher formuliert der Autor vorsichtig: „Meine Prognose betrifft das, was die Menschheit im 21. Jahrhundert zu erreichen *versuchen* wird – nicht, was sie tatsächlich erreicht“ (82). Somit sei seine historisch begründete Prognose weder ein politisches Manifest noch eine Prophezeiung, sondern Anregung zur Diskussion über unsere gegenwärtigen Wahlmöglichkeiten. Wissen hilft dabei nur bedingt. „Wissen, das Verhalten nicht verändert, ist nutzlos, aber Wissen, das Verhalten verändert, verliert rasch seine Relevanz. Je mehr Daten wir haben und je besser wir die Geschichte verstehen, desto schneller ändert die Geschichte ihren Lauf und desto schneller veraltet unser Wissen“ (84).

Allein mit diesen Themen und Thesen wäre ein Buch inhaltsschwer genug, doch das Ganze ist nur Vorspann, denn es ist lediglich die „Zukunft der

Vergangenheit“, „also eine Zukunft, die auf den Ideen und Hoffnungen beruht, welche die Welt in den letzten dreihundert Jahren bestimmt haben. Die wirkliche Zukunft – also eine Zukunft, die aus den neuen Ideen und Hoffnungen des 21. Jahrhunderts erwächst – könnte eine völlig andere sein.“ Es ist die Zukunft, die sich nach dem Zerfall des Humanismus auftut. „Vielleicht wird auch der Zusammenbruch des Humanismus segensreich sein. Die Menschen haben üblicherweise Angst vor Veränderung, weil sie das Unbekannte fürchten. Doch die größte Konstante der Geschichte ist, dass sich alles verändert“ (97).

In seinem geschichtlichen Abriss behandelt Teil I im Folgenden, wie Homo sapiens die Welt erobert, Teil II, wie Homo sapiens der Welt einen Sinn verleiht und Teil III, wie Homo sapiens die Kontrolle verliert. Dabei schildert Kap. 2 das Anthropozän, beispielsweise den Umgang des Menschen mit Tieren. Kap. 3 beschäftigt sich mit der Frage des Bewusstseins, u.a. mit der Seele, dem Geist und dem Sinn. Die Kapitel 4-7 beschreiben dann die Welt, wie sie der Mensch geschaffen hat und wie der Humanismus zur wichtigsten Religion von allen wurde. Ein zentrales Stichwort, das immer wieder begegnet, ist Algorithmus als „eine methodische Abfolge von Schritten...“, mit deren Hilfe sich Berechnungen anstellen, Probleme lösen und Entscheidungen treffen lassen“ (220).

Für Hariri besteht unsere Wirklichkeit aber nicht nur aus Algorithmen, sondern einer Mischung aus Wahrheit und Fiktion. „Verzerrt man die Wirklichkeit zu sehr, wird einen das schwächen, und man kann gegen klarsichtigeren Rivalen nicht mehr mithalten. Andererseits sind Menschen nur dann wirklich massenhaft zu mobilisieren, wenn erfundene Mythen im Spiel sind“ (234). Ein interessanter Hinweis in Zeiten der Fake-News! Seine These: „Im 21. Jahrhundert werden wir wirkmächtigere Fiktionen und totalitärere Religionen als jemals zuvor schaffen. Mit Hilfe von Biotechnologie und Computeralgorithmen werden diese Religionen nicht nur jede Minute unseres Daseins kontrollieren, sondern auch in der Lage sein, unseren Körper, unser Gehirn und unseren Geist zu verändern sowie durch und durch virtuelle Welten zu erschaffen. Es wird deshalb immer schwieriger, aber auch immer wichtiger werden, Fiktion und Wirklichkeit sowie Religion und Wissenschaft auseinanderzuhalten“ (244). Für Hariri ist Religion ein Instrument, die gesellschaftliche Ordnung zu wahren und Kooperation in großem Maßstab zu organisieren (vgl. 252), während Spiritualität eine Reise sei, ein „einsamer Weg für Individuen und weniger für ganze Gesellschaften“ (257). Während Religion eine Gesellschaftsordnung schaffe und aufrechterhalte, gehe

es Wissenschaft um Macht; als „Kollektivinstitutionen stellen Wissenschaft und Religion Ordnung und Macht über die Wahrheit“ (272). Aktuell gebe es eine Übereinkunft zwischen der Wissenschaft und dem Humanismus, der aber durch eine posthumanistische Religion abgelöst werden könnte.

Die moderne Übereinkunft bestehe darin, für Macht auf Sinn zu verzichten. Allerdings gibt es eine „raffinierte Ausstiegsklausel“ (301), indem Sinn gefunden bzw. geschaffen wird, ohne ihn aus einem großen kosmischen Plan herzuleiten. An die Stelle Gottes ist die humanistische Religion getreten. „Das ist das Hauptgebot, das uns der Humanismus mit auf den Weg gegeben hat: gib einer sinnlosen Welt einen Sinn. Entsprechend bestand die eigentliche religiöse Revolution der Moderne nicht darin, den Glauben an Gott zu verlieren, sondern den Glauben an die Menschheit zu gewinnen“ (302). Hariri zufolge wird zu Beginn des 21. Jh. der Zug des Fortschritts ein letztes Mal den Bahnhof namens Homo sapiens verlassen, denn den Menschen wird es so bald nicht mehr geben. Die Kirche werde keine Rolle mehr spielen, da sie sich mit den anderen theistischen Religionen von einer kreativen zu einer reaktiven Kraft gewandelt habe, die nur noch mit Rückzuggefechten beschäftigt seien (vgl. 372). Der Liberalismus des Jahres 2016 mit seinem Paket aus Individualismus, Menschenrechten, Demokratie und freiem Markt werde sich auflösen (vgl. 379).

Harari sieht drei praktische Entwicklungen: „1. Die Menschen werden ihren wirtschaftlichen und militärischen Nutzen verlieren, weshalb das ökonomische und das politische System ihnen nicht mehr viel Wert beimessen werden. 2. Das System wird die Menschen weiterhin als kollektiv wertschätzen, nicht aber als einzigartige Individuen. 3. Das System wird nach wie vor einige einzigartige Individuen wertschätzen, aber dabei wird es sich um eine neue Elite optimierter Übermenschen und nicht mehr um die Masse der Bevölkerung handeln“ (413). Grund dafür ist, dass sich die Intelligenz vom Bewusstsein abkoppelt. Menschen werden durch Algorithmen ersetzt und damit zu einer nutzlosen Klasse, die „nicht nur beschäftigungslos, sondern gar nicht mehr beschäftigbar sein“ (440) wird. Zahlreiche Berufe werden überflüssig, weil sie durch Algorithmen besser erledigt werden. Eine algorithmische Oberschicht könnte entstehen, die den Großteil des Planeten besitzt. Zudem könnte ein externer Algorithmus viel besser über mich Bescheid wissen als ich selbst, der ich nur eine Ansammlung verschiedener Algorithmen bin, beeinflusst von Genen und Umweltzwängen, die ihre Entscheidungen entweder deterministisch oder zufällig treffen, aber

niemals frei (vgl. 444). Zukünftig werden in meinem Körper eine Vielzahl biome-trischer Geräte, bionischer Organe und Nanoroboter eingebaut sein, die – stets online – mich vor Infektionen und Krankheiten schützen (vgl. 464).

Ansätze dieser Zukunft sind bereits jetzt sichtbar: Am Frankfurter Flug-hafen wurden gerade selbststeuernde Kleinbusse erfolgreich getestet. Folge: Alle Lenker öffentlicher Verkehrsmittel, alle Taxi-, Bus- und Bahnfahrer, werden demnächst überflüssig sein! Menschen laufen mit Gesundheitsbändern herum, die permanent ihre Vital-Funktionen überwachen. Die Zahl der Hypochonder dürfte wachsen! Suchmaschinen liefern mir mit ihren Algorithmen genau auf mich abgestimmte Ergebnisse und raten mir, was ich kaufen, essen, lesen soll, wählen aus, was ich an Informationen benötige.

Anstelle der alten wird es neue Religionen geben, geschaffen in Silicon Valley: der Techno-Humanismus und die Datenreligion (vgl. 475). Der Techno-Humanismus geht davon aus, dass der Mensch seinen Geist optimieren muss, um im Spiel zu bleiben. Er „will den menschlichen Geist optimieren und uns Zugang zu unbekanntem Erfahrungen und neuen Bewusstseinszuständen ermöglichen“ (477). Nicht mehr die Kranken werden geheilt, sondern die Gesunden optimiert. Die Datenreligion sieht die Zeit der Menschheit als abgelaufen. Völlig neue Wesenheiten werden das Regiment übernehmen. „Im 18. Jahrhun-dert drängte der Humanismus Gott an den Rand, indem er von einem deozen-trischen zu einem homozentrischen Weltbild überging. Im 21. Jahrhundert könnte der Dataismus die Menschen an den Rand drängen, indem er von einer homozentrischen zu einer datazentrischen Weltsicht wechselt“ (527).

„Im mittelalterlichen Europa hatten Priester und Eltern die Macht, den Ehepartner auszuwählen. In einer dataistischen Gesellschaft frage ich Google, auszuwählen“, schreibt Harari in einem Beitrag für die *Financial Times*. Unbe-merkt liefern wir uns immer mehr den algorithmisch gesteuerten Maschinen aus. Die Grenzen zwischen Körper, Technologie und Umgebung werden ver-schwimmen. Alles wird mit allem gekoppelt.

Die genannten Prozesse „werfen drei Schlüsselfragen auf, die sie, so hoffe ich, noch lange nach der Lektüre dieses Buches beschäftigen werden: 1. Sind Organismen wirklich nur Algorithmen, und ist Leben wirklich nur Datenver-arbeitung? 2. Was ist wertvoller – Intelligenz oder Bewusstsein? 3. Was wird aus

unserer Gesellschaft, unserer Politik und unserem Alltagsleben, wenn nichtbewusste, aber hochintelligente Algorithmen uns besser kennen als wir selbst?“ (536-537).

Mit diesen hochspannenden Fragen endet das Buch, auf die die Menschheit Antworten geben muss, um zu entscheiden, wie sich Menschsein in Zukunft gestalten wird.

Zum Autor

Yuval Noah Harari wurde 1976 in Haifa in Israel geboren. Er promovierte 2002 an der Oxford University. Aktuell lehrt er Geschichte an der Hebrew University in Jerusalem mit Schwerpunkt Weltgeschichte.

Von ihm erschien bereits „Eine kurze Geschichte der Menschheit“ (2013) und zuletzt „21 Lektionen für das 21. Jahrhundert“ (2019).

Bibliografie

Yuval Noah Harari, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, 576 S., C. H. Beck, München 13. Aufl. Februar 2018, Preis: 24,95 Euro

WWW.TAUWETTER.FRANZISKANER.DE