Zweitveröffentlichung

Laubach, Thomas; Lindner, Konstantin; Steinberger, Simon (Hrsg.)

Theology for Future : die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert

Datum der Zweitveröffentlichung: 02.06.2025

Verlagsversion (Version of Record), Buch

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-1082701

Erstveröffentlichung

Thomas Laubach, Konstantin Lindner, und Simon Steinberger (Hrsg.) (2024): Theology for Future : die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert, Freiburg: Verlag Herder.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.

Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode

Thomas Laubach / Konstantin Lindner /
Simon Steinberger (Hg.)

THEOLOGY for Future

Die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert

HERDER

Theology for Future

Theology for Future

Die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert

Herausgegeben von
Thomas Laubach, Konstantin Lindner und
Simon Steinberger

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen
(Buchinhalt und Umschlag) als
Open-Access-Publikation im Sinne der
Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0
(»Attribution 4.0 International«) veröffentlicht.
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz
zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Kikesawer / shutterstock
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-39717-2
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84717-2

Inhalt

Nachhaltigkeit als Programm. Auf dem Weg zu einer *Theology for Future* 7
Thomas Laubach / Konstantin Lindner / Simon Steinberger

Dankesworte 22

***

Keine Armut (SDG 1). Im Reich G*ttes ist kein Ort für Armut, aber vorrangig für Arme 23
Alexander Schmitt

Kein Hunger (SDG 2). Alttestamentliche Perspektiven auf soziale Ungleichheit und Umverteilung 40
Kathrin Gies / Jana Hock / Lena Janneck

Gesundheit und Wohlergehen (SDG 3). Christlich-fundierte Beratungspraxis als Beitrag zur Realisierung von „gutem Leben“ .. 57
Christoph Hutter / Agnes Rosenhauer

Hochwertige Bildung für alle (SDG 4). Zur Relevanz religiöser Bezugnahmen für eine nachhaltige Weltgestaltung 75
Konstantin Lindner / Stefanie Lorenzen

Geschlechtergleichheit (SDG 5). Von der Würde der Söhne* Gottes jenseits binärer Geschlechtlichkeit 91
Simon Steinberger / Thomas Laubach

Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen (SDG 6) 107
Kerstin Schlögl-Flierl

Bezahlbare und saubere Energie (SDG 7). Wege zu einer postfossilen Gesellschaft aus der Sicht Christlicher Sozialethik 123
Markus Vogt

Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum (SDG 8). Für eine Wirtschaft, die dem Menschen dient 137
Stefan Huber / Stefanie A. Wahl

Industrie, Innovation und Infrastruktur (SDG 9). Voraussetzungen für eine gelingende sozial-ökologische Transformation 153
Gerhard Kruip

Weniger Ungleichheiten (SDG 10). Menschen als gleiche und gleichrangige Ebenbilder Gottes 166
Thomas Laubach

Nachhaltige Städte und Gemeinden (SDG 11). *Tiny Houses* und alternative Wohnformen – rettende Trends? 182
Thomas Wabel

Nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen (SDG 12). Theologische Dimensionen von Verantwortung, Gerechtigkeit und Kultur .. 198
Clemens Wustmans

Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen (SDG 13). Glaube und Handeln in der Klimakatastrophe theologisch orientiert und reflektiert 212
Katrin Bederna

Leben unter Wasser (SDG 14). Theologische und tierethische Anfragen an den Nachhaltigkeitsdiskurs 229
Simone Horstmann

Leben an Land (SDG 15). Die Fraglichkeit des Menschen in der Welt und vor Gott 246
Simon Steinberger

Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen (SDG 16). Kirchliche Stellungnahmen zum Krieg in einer Welt unter Waffen .. 263
Jürgen Bründl

Partnerschaften zur Erreichung der Ziele (SDG 17). Partnerschaft statt Paternalismus als Modus der Umsetzung der SDGs 279
Anna Noweck

***

Verzeichnis der Autor:innen 294

Nachhaltigkeit als Programm
Auf dem Weg zu einer *Theology for Future*

von Thomas Laubach / Konstantin Lindner / Simon Steinberger

Nachhaltigkeit ist gegenwärtig in aller Munde. Das ursprünglich in der Forstwirtschaft etablierte Konzept eines *nachhaltig* wirtschaftenden Umgangs mit dem Baumbestand ist mittlerweile ein zentraler individueller wie gesellschaftlicher Referenzrahmen. Viele Menschen weltweit orientieren sich in ihrem Leben und Handeln an der Nachhaltigkeit. Sie ist aber auch zu einem wesentlichen Prinzip der Gestaltung von Betrieben, Institutionen und Gesellschaften geworden. Allerdings steht hier meist die ökologische Dimension von Nachhaltigkeit im Mittelpunkt. Kein Wunder angesichts der Herausforderungen, die der Raubbau an den natürlichen Ressourcen und die damit in Zusammenhang stehenden Folgen des rapide beschleunigten Klimawandels wie das massive Artensterben oder der Anstieg des Meeresspiegels darstellen. Mehr und mehr werden darüber hinaus lebensweltlich, politisch und gesellschaftlich sowie wissenschaftlich zwei weitere Dimensionen in den Blick genommen: die ökonomische sowie die soziale Nachhaltigkeit.

Our Common Future, der *Report of the World Commission on Environment and Development* (Brundtland-Report) trägt 1987 diese dreifache Dimension in den Nachhaltigkeitsdiskurs ein (https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf). In diesem politischen Konzept für nachhaltige Entwicklung werden in prominenter Weise Ökologie, Ökonomie und Soziales als zentrale Dimensionen von Nachhaltigkeit vorgestellt. Bisweilen werden diese ausgehend von unterschiedlichen Interessen in Opposition gebracht. Immer wieder wird etwa das Primat der Ökologie vor wirtschaftlichen Fragen oder das Primat des Sozialen vor Einschränkungen zugunsten des Umweltschutzes eingefordert. Mittlerweile wird – obgleich nach wie vor nicht unhinterfragt – die Forderung breit rezipiert, der zufolge alle drei Dimensionen idealerweise gleichberechtigt zu berücksichtigen sind. Erst wenn das garantiert ist, kann von Nachhaltigkeit in einem umfassenden Sinn gesprochen werden (Pufé 2017, 99–105): Eine nachhaltige Entwicklung geht also sorgsam mit der Natur um, sichert die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft und macht letztgenannte für die Zukunft ‚fit'; sie ist gerecht und trägt dazu bei, dass alle Menschen

friedlich zusammenleben. Diese Konturierung des Begriffs Nachhaltigkeit steht für den Versuch, eine Balance im weltweit vernetzten Handeln herzustellen: zwischen den Generationen, zwischen Menschen unterschiedlicher Regionen, zwischen Umwelt, Wirtschaft und Gesellschaft, zwischen Arm und Reich. Nachhaltigkeit in diesem Sinne ist zu einem „Lebensprinzip" (Vogt 2009, 117) geworden.

Damit markiert Nachhaltigkeit einen elementaren Auftrag für alle Bereiche menschlichen Reflektierens und Handelns. Es geht darum, gemeinsame Anstrengungen zu unternehmen, auch nachfolgenden Generationen ein menschenwürdiges Leben auf einem intakten Planeten Erde zu ermöglichen, der genügend Ressourcen für alle bietet. Diese Maßgabe adressiert folglich alle Wissenschaften: Sie sollen ihren Beitrag zu fachlich schlüssiger Integration der Nachhaltigkeitsthematik und ihrer Realisierung identifizieren. Auch die christlichen Theologien haben sich diesem Anspruch zu stellen. Nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem biblischen Schöpfungsauftrag (Gen 1,28) führen diese schon seit langem Diskurse, die sich im Sinne der ökologischen, ökonomischen und sozialen Dimension von nachhaltiger Welt- und Lebensgestaltung rezipieren lassen. Die Breitenwirksamkeit dieser Erträge scheint bis dato jedoch nur in Teilen gegeben. Nicht zuletzt deshalb stellt sich die Aufgabe, die Potenziale theologischer Beiträge zu den mittlerweile gesellschaftspolitisch hochbrisanten Debatten zu Fragen einer nachhaltigen Weltgestaltung verstärkt sichtbar zu machen. Theologien entfalten – mit Jürgen Habermas gesprochen – religiös-semantische Potenziale, „die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft" (Habermas 2005, 149) haben, und bringen sie in öffentliche Diskurse ein; und zwar so, dass diese Potenziale auch für nicht-gläubige Menschen verstehbar werden.

Ein prominentes, nicht-theologisches Referenzfeld, in dem der Nachhaltigkeitsdiskurs seinen öffentlich sichtbaren und (gesellschafts-)politisch programmatischen Niederschlag findet, stellt die *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* dar, die die Vereinten Nationen 2015 veröffentlicht haben: Darin werden 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung (*Sustainable Development Goals* – SDGs) entfaltet, die weltweit in verschiedensten Zusammenhängen als Orientierungsgröße diskutiert werden. Auch für theologische Reflexionen können diese 17 SDGs als Anhaltspunkte dienen, die Beiträge wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Frage des Menschen nach Gott in Bezug auf die Thematik Nachhaltigkeit zu strukturieren und entsprechend auszuloten. Der vorliegende Sammelband widmet sich genau diesem Anliegen.

1. Impuls. Die Agenda für nachhaltige Entwicklung

Die *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* wurde am 25. September 2015 von der Generalversammlung der *Vereinten Nationen* verabschiedet. Die Regierungsvertreter:innen der UN-zugehörigen Länder haben ihre Nationen damit auf einen „Aktionsplan für die Menschen, den Planeten und den Wohlstand" verpflichtet, der sich der Absicht verschreibt, „den universellen Frieden in größerer Freiheit" zu festigen (UN 2015, Präambel). Der Anspruch, dabei keinen Menschen zurückzulassen, manifestiert sich unter anderem in der Priorisierung, „Armut in allen ihren Formen und Dimensionen" (UN 2015, Präambel) zu beseitigen. Im Fortgang des Aktionsplans wird eine transformativ ausgerichtete Vision für ein Miteinander auf dem Planeten Erde entfaltet: die 17 SDGs. Dabei sind insbesondere „5 Ps" im Fokus – Bereiche, „die für die Menschheit und ihren Planeten von entscheidender Bedeutung sind" (UN 2015, Präambel): *People* (Menschen), *Planet*, *Prosperity* (Wohlstand), *Peace* (Frieden), *Partnership* (Partnerschaft). Nachhaltige Entwicklung wird dabei – ganz in der Linie des Brundtland-Reports – in ökologischer, sozialer und ökonomischer Hinsicht konkretisiert. Menschenwürde und Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit bilden hierfür leitende Konzepte (UN 2015, Nr. 8), mit deren Hilfe die 17 SDGs realisiert werden sollen. Die 17 Ziele werden damit als „Blaupause für eine bessere und nachhaltigere Zukunft für alle" verstanden (https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/). Aufgegliedert in 169 Unterziele (*Targets*) geben sie den Korridor einer global nachhaltigen Entwicklung vor. Im Detail finden sich folgende Zielformulierungen (https://unric.org/de/17ziele/):

- SDG 1: *Keine Armut*. Armut in all ihren Formen und überall beenden.
- SDG 2: *Kein Hunger*. Den Hunger beenden, Ernährungssicherheit und eine bessere Ernährung erreichen und eine nachhaltige Landwirtschaft fördern.
- SDG 3: *Gesundheit und Wohlergehen*. Ein gesundes Leben für alle Menschen jeden Alters gewährleisten und ihr Wohlergehen fördern.
- SDG 4: *Hochwertige Bildung*. Inklusive, gleichberechtigte und hochwertige Bildung gewährleisten und Möglichkeiten des lebenslangen Lernens für alle fördern.
- SDG 5: *Geschlechtergleichheit*. Geschlechtergleichstellung erreichen und alle Frauen und Mädchen zur Selbstbestimmung befähigen.

- SDG 6: *Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen*. Verfügbarkeit und nachhaltige Bewirtschaftung von Wasser und Sanitärversorgung für alle gewährleisten.
- SDG 7: *Bezahlbare und saubere Energie*. Zugang zu bezahlbarer, verlässlicher, nachhaltiger und moderner Energie für alle sichern.
- SDG 8: *Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum*. Dauerhaftes, breitenwirksames und nachhaltiges Wirtschaftswachstum, produktive Vollbeschäftigung und menschenwürdige Arbeit für alle fördern.
- SDG 9: *Industrie, Innovation und Infrastruktur.* Eine widerstandsfähige Infrastruktur aufbauen, breitenwirksame und nachhaltige Industrialisierung fördern und Innovationen unterstützen.
- SDG 10: *Weniger Ungleichheiten*. Ungleichheit in und zwischen Ländern verringern.
- SDG 11: *Nachhaltige Städte und Gemeinden*. Städte und Siedlungen inklusiv, sicher, widerstandsfähig und nachhaltig gestalten.
- SDG 12: *Nachhaltige/r Konsum und Produktion*. Nachhaltige Konsum- und Produktionsmuster sicherstellen.
- SDG 13: *Maßnahmen zum Klimaschutz*. Umgehend Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen ergreifen.
- SDG 14: *Leben unter Wasser.* Ozeane, Meere und Meeresressourcen im Sinne nachhaltiger Entwicklung erhalten und nachhaltig nutzen.
- SDG 15: *Leben an Land*. Landökosysteme schützen, wiederherstellen und ihre nachhaltige Nutzung fördern, Wälder nachhaltig bewirtschaften, Wüstenbildung bekämpfen, Bodendegradation beenden und umkehren und dem Verlust der biologischen Vielfalt ein Ende setzen.
- SDG 16: *Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen*. Friedliche und inklusive Gesellschaften für eine nachhaltige Entwicklung fördern, allen Menschen Zugang zur Justiz ermöglichen und leistungsfähige, rechenschaftspflichtige und inklusive Institutionen auf allen Ebenen aufbauen.
- SDG 17: *Partnerschaften zur Erreichung der Ziele*. Umsetzungsmittel stärken und die Globale Partnerschaft für nachhaltige Entwicklung mit neuem Leben erfüllen.

Auch wenn diese Ziele für sich zu stehen scheinen, ist es unverzichtbar, ihre Zusammenhänge zu erkennen und in konkreten Plänen und Aktionen zu berücksichtigen. Armutsbekämpfung ist ein wesentlicher Faktor

für bessere Bildungschancen; Gesundheit ist mit dem Abbau von Ungleichheit verbunden; Klimaschutz ist ohne bezahlbare Energie kaum zu denken; um menschenwürdige Arbeit zu garantieren, braucht es globale Partnerschaften. Diese exemplarisch skizzierten Vernetzungen machen deutlich: Die *Agenda 2030* ist ein umfassendes und anspruchsvolles Programm nachhaltiger Entwicklungen auf allen Ebenen des Miteinanders auf dem Planeten Erde.

Dabei werden nicht nur ökologische, ökonomische und soziale Dimensionen miteinander verschränkt. Zugleich wird eine politische Agenda gesetzt. Die Integration von Umwelt und Entwicklung soll in alle politischen Felder hinein erfolgen, kulturell sollen sich neue, ökologische Lebensstile entwickeln, ein neues Wohlstandsmodell soll etabliert werden, das nicht mehr allein auf Wachstum angelegt ist. Damit einher geht die massive Kritik an der langjährigen Überzeugung, dass ein beschleunigter Fortschritt auch Entwicklung zentral befördert. Auch das demokratische Miteinander soll durch Pluralismus, Partizipation und Teilhabe gestärkt werden. Hinter dieser politischen Agenda steht unverkennbar die Gerechtigkeit als Zielprinzip. Sie wird entgrenzt und global verstanden. Sie umfasst über den Menschen hinaus auch die belebte und unbelebte naturale Umwelt. Sie gilt unabhängig von Herkunft und Geschlecht, Status und scheinbaren Ansprüchen. Zudem wird sie nicht zuletzt zeitlich ausgedehnt und auf die kommenden Generationen bezogen.

Die *Agenda 2030* formuliert mit ihren 17 SDGs einen Fahrplan für die Zukunft. Sie soll weltweit ein menschenwürdiges Leben ermöglichen und dabei die natürlichen Lebensgrundlagen dauerhaft bewahren. Der Grundgedanke ist: Alle – sowohl Einzelpersonen wie auch Staaten, Unternehmen oder Verbände – stehen in der Verantwortung, nachhaltige Entwicklung durch den grundlegenden Umbau von Strukturen und Prozessen sowie die Weiterentwicklung von Denk- und Verhaltensweisen voranzubringen. Hinsichtlich der Realisierung und der Evaluation der 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung, die den Handlungsplan in der Resolution (UN 2015, Nr. 39–46) operationalisieren, bauen die UN damit auf die Mitwirkung von Regierungen, Parlamenten, Zivilgesellschaften, lokalen Organisationen und globalen Institutionen sowie der Wissenschaft (UN 2015, Nr. 52). Hier kommen auch die christlichen Theologien ins Spiel. Sie sind aufgefordert, einen profunden und innovativen Beitrag für eine nachhaltige Weltgestaltung zu leisten.

2. Grundierung. Nachhaltigkeit und christlicher Glaube

Es ist auffällig, dass der Text der UN-Resolution „Religion" lediglich als Merkmal einer zu überwindenden Diskriminierung nennt (UN 2015, Nr. 19; Nr. 10.2). Kirchen ebenso wie andere religiöse Institutionen finden keine Erwähnung. Nichtsdestoweniger sind auch sie Adressat:innen der 17 SDGs. Denn als *global player* verfügen Kirchen und die Institutionen von Religionen über nicht zu unterschätzende geistige, personelle und materielle Ressourcen, die auf dem Weg zu einer nachhaltigen Entwicklung einen gewichtigen Beitrag leisten können.

Demgegenüber ist zu konstatieren, dass die Beschäftigung mit den Themenfeldern Mensch, Zusammenleben, Schöpfung, Armut und Arbeit – die Liste ließe sich erweitern – in der Theologie eine lange Tradition hat. In letzter Zeit ist diese Beschäftigung unter dem Interpretament „Nachhaltigkeit" in der theologischen Forschung und Lehre zunehmend in den Vordergrund gerückt: An mehreren Universitätsstandorten im deutschsprachigen Raum finden sich nachhaltigkeitsbezogene theologische Forschungsschwerpunkte und die Fülle an entsprechenden Publikationen wächst; auch (interdisziplinäre) Studiengänge mit Nachhaltigkeitsschwerpunkten wurden und werden eingerichtet. Dies zeigt zum einen, dass die Theologie den Auftrag der *Agenda 2030* auch als ihren Auftrag versteht. Zum anderen aber macht eine Umschau nachdenklich: In den Reflexionen über Frieden und Hoffnung, im Nachdenken, was den Menschen ausmacht und in welcher Welt wir leben wollen, haben theologische Beiträge gegenwärtig geringe Resonanz. Die Marktmacht in Nachhaltigkeitsdiskursen ist schwerpunktmäßig im Raum von Politik, Gesellschaft, Ökologie und ihren vorrangigen Referenzwissenschaften auszumachen.

Demgegenüber gilt es, die eminent theologale Dimension im globalen Engagement für eine nachhaltige Entwicklung zu betonen und in ihrer Relevanz sichtbar zu machen. So verfügt die Theologie beispielsweise mit der Option für die Armen, mit einem ganzheitlichen Verständnis von Schöpfung, mit dem Eintreten für eine Solidarität mit Mensch und Welt oder mit Programmen zur Förderung religiöser Bildung für nachhaltige Entwicklung über wertvolle Grundierungen, Perspektivweitungen und Positionen, die sie zu einer sprachfähigen Partnerin im interdisziplinären Forschen und praktischen Engagement für eine nachhaltige Entwicklung macht.

Dass christlich-theologische Reflexionen zum Thema Nachhaltigkeit sehr wohl ihre Wirkung entfalten können, zeigt insbesondere die Enzy-

klika *Laudato Si'* von Papst Franziskus aus dem Jahr 2015. Sie wurde unter anderem in den Kontexten von Politik und Wirtschaft – nicht unkritisch – rezipiert und hat weltweit dazu beigetragen, religiöse Perspektiven auf die Nachhaltigkeitsthematik sichtbar zu machen (u. a. Heimbach-Steins/Schlacke 2019). Franziskus stützt sich in seinem Text auf eine vielfältige wie weitsichtige theologische Expertise und eine reiche kirchliche Tradition. Denn schon seit langem wird in der jüdisch-christlichen Glaubenstradition und den zugehörigen Theologien um Konzepte für ein verantwortungsvolles Miteinander und Weltverhältnis gerungen. Dass die moderne ökologische Frage schon früh in den Theologien und Kirchen thematisiert wurde, ist außerhalb dieses Referenzrahmens nur wenig rezipiert worden. Die folgenden Belege mögen das exemplarisch skizzieren:

1972 erscheint der aufrüttelnde Bericht *The Limits to Growth* (dt. *Die Grenzen des Wachstums*), eine Studie zu Zukunftsperspektiven für die Weltwirtschaft im Auftrag des *Club of Rome*, einer Expertengruppe, die sich der Zukunft der Menschheit verpflichtet sieht. Dieser Bericht führt weltweit zu einer ersten expliziten Auseinandersetzung mit den globalen Folgen nicht-ökologischer Handlungsweisen. Doch bereits ein Jahr zuvor thematisiert Papst Paul VI. 1971 die ökologische Krise in seinem apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens*. Er schreibt:

> „Dessen werden sich die Menschen heute fast überstürzt bewusst: nämlich die Natur so unbedacht ausgeschlachtet zu haben, dass Gefahr besteht, sie zu zerstören, und dass der in solchem Missbrauch liegende Schaden wieder auf sie selbst zurückfällt. […] Es handelt sich um die Soziale Frage, die so weite Dimensionen hat, dass sie die gesamte Menschheitsfamilie erfasst." (Paul VI. 1971, Nr. 21)

In diesem Statement übt der Papst mit theologischen Argumenten Kritik an der neuzeitlichen Ausbeutung der Natur.

Damit steht er nicht allein. *Der Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) fordert 1975 auf seiner Vollversammlung in Nairobi eine „just participatory and sustainable society". Damit sind die Kirchen die Ersten, die im 20. Jahrhundert den Begriff „Nachhaltigkeit" auf die globale Agenda setzen (Bedford-Strohm 2018, Vorwort).

Eine dritte Station nimmt diesen Faden wiederum ökumenisch auf: 1983 leitet die in Vancouver tagende Vollversammlung des ÖRK einen *konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* ein. Dies initiiert eine globale, christlich getragene Reformbewegung mit dem Leitwort: „Umkehr in die Zukunft". Hier wird der Wille sichtbar,

Umweltzerstörung, Ungerechtigkeit und Unfrieden wahrzunehmen, zu analysieren und zu überwinden. Die erste europäische Ökumenische Versammlung greift unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit" 1989 in Basel dieses Programm auf und entfaltet eine breite Wirkung. Zum einen, weil erstmals seit den Konzilien der alten Kirche alle großen christlichen Denominationen (Anglikaner, Freikirchen und Friedenskirchen, Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe wie auch Reformierte) zusammentrafen. Zum anderen, weil in der Abschlusserklärung zur Mitarbeit an einer ökologisch verantworteten Weltordnung aufgerufen und zugleich kritisch die Rolle des Christentums reflektiert wird. Darin heißt es:

> „Wir haben versagt, weil wir nicht Zeugnis abgelegt haben von Gottes sorgender Liebe für alle und jedes Geschöpf und weil wir keinen Lebensstil entwickelt haben, der unserem Selbstverständnis als Teil von Gottes Schöpfung entspricht." (Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der Bischofskonferenzen Europas 1989, 43)

Diese kirchlichen Wegmarken werden von vielfältigen theologischen Vertiefungen begleitet. Sie zeigen sich in veränderten Interpretationen biblischer Schöpfungstheologie wie auch in neuen Entwürfen der theologischen Anthropologie, der Ekklesiologie oder der Eschatologie. In der christlichen Sozialethik etabliert sich Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip und in der Religionspädagogik werden in den letzten Jahren verstärkt Konzeptualisierungen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung entwickelt. Gerade aus theologischer Perspektive wird dabei der zentrale Gedanke der Gesamtvernetzung aller Wirklichkeitsbereiche stark gemacht. Gegen eine in ihren Auswirkungen zerstörerische Anthropozentrik, eine Fokussierung allein auf die Bedürfnisse des Menschen, betont die Theologie die Retinität (von lat. *rete*, das Netz), die Verstrickung aller Lebenswirklichkeiten miteinander (Korff 1989).

In vielen dieser theologischen Entwürfe werden praktische Perspektiven deutlich: Der Umgang mit dem Planeten Erde und mit den Lebewesen, die ihn bevölkern, steht in Korrespondenz mit einem christlich grundierten Selbstverständnis des Menschen, wenn und insofern er die Welt als gute Schöpfung Gottes deutet. Wo die Perspektive einer nachhaltigen Entwicklung Fragen nach Art und Maß des Verbrauchs von Ressourcen aufwirft, erfordert dies nicht zuletzt hochwertige und sensibilisierte religiöse Bildung mit dem Ziel, gutes Leben für alle zu ermöglichen. Religiöse Tiefendimensionen werden auch in der Reflexion auf Hunger, Wohlergehen, Geschlechtlichkeit, Wachstum und globale Vernetztheiten offenbar. Die damit verbundenen Handlungsoptionen zu realisieren, er-

scheint aus religiösen Gründen erstrebenswert. Davon hängt maßgeblich ab, wie der Mensch – auch und gerade im Blick auf kommende Generationen – ein Leben in Würde gestalten und das Wohlergehen aller Lebewesen (auf) der Erde konzeptualisieren und realisieren kann.

3. Anliegen. Die 17 SDGs theologisch reflektiert

Agenda 2030 und theologisches Nachdenken lassen sich in doppelter Weise aufeinander beziehen. Die *Agenda 2030* der Vereinten Nationen fokussiert Anliegen, die eine hohe Passung zu den skizzierten Referenzpunkten des theologischen Nachhaltigkeitsdiskurses aufweisen. Die theologische Durchdringung der *17 Ziele für nachhaltige Entwicklung* wiederum kann darauf bauen, dass diese verschiedene Anknüpfungspunkte für theologieproduktive Reflexionen und für religionspraktische Handlungskontexte (*Agenda*) benennen. Als *Ziele* lassen sich die Forderungen der UN-Resolution dann dahingehend lesen, dass sie zum einen religiöse Kompetenz grundieren und zum zweiten das religionsbezogene Wahrnehmen und Deuten der Welt wie auch das dementsprechende Handeln an einer Vision von dem ausrichten, was im Lichte der christlichen Hoffnung (oder heilsbedeutsamen Glaubensvorstellungen anderer Religionen) „sein soll". Auf dieser Basis kann *nachhaltiges* Reflektieren und Handeln theologisch ausbuchstabiert werden: allen Menschen – weltweit und in kommenden Generationen – die Chance auf ein Leben in Fülle zu ermöglichen. Mit *Entwicklung* wiederum lässt sich ein Verständnis der eigenen Geschichtlichkeit verbinden, die christlich motivierte und aus dieser Motivation heraus engagierte Akteur:innen sensibel werden lässt für die religiösen Kontexte, in denen ihr Engagement steht. Eine theologische Interpretation der *Ziele für nachhaltige Entwicklung* kann angesichts der damit verknüpften, zukunftsbedeutsamen Aufgaben darauf verweisen, dass Theologie als Ganzes einen elementaren Beitrag zu nachhaltigkeitsbezogenen Erfordernissen zu leisten vermag. Denn – so werden es die Beiträge im vorliegenden Sammelband zeigen – Rekurse auf die christliche Glaubenstradition und theologische Entfaltungen dazu können einen verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung sowie ein nächstenliebendes und solidarisches Miteinander aller Menschen fundieren.

Die Fokussierung auf Nachhaltigkeitsthemen im Sinne der *Agenda 2030* bedeutet für theologische Wissenschaften ein Doppeltes. Einerseits können die 17 SDGs theologisches Nachdenken zu den großen und drän-

genden Themen unserer Zeit leiten. Im Interesse an der Sprachfähigkeit gegenüber einer Weltwirklichkeit, die von den Folgen der Klimakrise (Meyer-Ohlendorf 2018), einer zunehmenden Zahl an kriegerischen Auseinandersetzungen, der Knappheit von Ressourcen und den damit einhergehenden Verteilungskonflikten, globalen Abhängigkeiten und gesellschaftlichen Zerreißproben geprägt ist, sieht sich die Theologie gefordert, ihre Potenziale zu erweisen und produktiv wie interdisziplinär Handlungsoptionen zu entwickeln. Andererseits können – wie oben skizzenhaft dargelegt – die christlichen Theologien „aus dem Vollen schöpfen" und mit erprobten wissenschaftlichen Erträgen und Praktiken aufwarten, die es ermöglichen, den (christlichen) „Grund der Hoffnung" allerorts und zu allen Zeiten (1 Petr 3,15b) zur Sprache zu bringen. Im Sinne einer anthropologisch gewendeten Theologie, die die Potenziale menschlicher Selbst- und Weltdeutung im Horizont Gottes perspektivieren will, ist daher zu konstatieren: Theologische Wissenschaften sind in Nachhaltigkeitsfragen verlässliche wie kritisch-produktive Partner.

Die 17 SDGs eröffnen – so die Grundthese des vorliegenden Sammelbandes – prädestinierte Referenzkontexte für solche theologischen Reflexionen und Expertisen. Sie erweisen Theologie als sprachfähig und produktiv nicht nur in Bezug auf gegenwärtige Herausforderungen, sondern auch im Blick auf die Gestaltung einer Zukunft, die kommenden Generationen Chancen eröffnet und Lebensräume bietet. In diesen Nachhaltigkeitsdiskursen zeigt sich überdies, ob bzw. dass das ureigene Anliegen der Theologien eingelöst werden kann, gewinnbringende Potenziale zu bieten und „auf der Höhe der Zeit" kommunikabel zu sein.

Diesem Unterfangen ist der vorliegende Band verschrieben. Die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung werden in je einem Beitrag von evangelischen und katholischen Theolog:innen untersucht. Im Stil eines Handbuchs sind die Ausführungen folgendermaßen strukturiert:

- Eine kurze *Hinführung* skizziert Dimensionen des jeweiligen Nachhaltigkeitsziels beispielhaft und weist die Relevanz seiner Thematisierung theologisch aus.
- In der *grundlegenden Vergewisserung* wird das jeweilige SDG vorgestellt. Der Blick auf dessen nähere Entfaltung in den Unterzielen sowie eine Einordnung in die Nachhaltigkeitsagenda der UN bereiten dabei das Fundament für spezifisch theologische Perspektiven.
- Die *theologische Einordnung* vernetzt die Anliegen des SDGs mit Anknüpfungspunkten in der jüdisch-christlichen Tradition. Hier wird auf biblische, kirchliche, systematisch-theologische und praktisch-

theologische Konzepte rekurriert; auch (christliche) Handlungspraxen und (Hilfs-)Organisationen sowie philosophische und weitere wissenschaftliche Referenzdiskurse werden thematisiert.
- Anschließend stellen die Autor:innen in *exemplarischen Perspektiven* Bezüge zwischen dem behandelten SDG und ihrem eigenen Forschungsfeld her: An einem spezifischen Beispiel illustrieren sie so die Relevanz theologischer Wissenschaft für den Nachhaltigkeitsdiskurs im Gefolge der *Agenda 2030*. Die Bandbreite der Exempel reicht von exegetischen über ethische, fundamentaltheologische und dogmatische bis hin zu religionspädagogischen Entfaltungen. Beachtenswert dabei ist: Aus der Perspektive anderer theologischer Wissenschaften würde sich in Bezug auf das jeweilige SDG freilich eine andere, spezifische Nuancierung ergeben.
- In einer *Schlussbetrachtung* findet sich – je nach thematischer Struktur – ein Resümee, das zum Weiterdenken anregt, oder ein Ausblick auf weitere Kontexte, in denen die theologische Beschäftigung mit dem SDG relevant ist. Auch auf Anknüpfungspunkte für die Kooperation mit anderen Wissenschaftsbereichen wird hier verwiesen.

4. Perspektiven. Theologie in Nachhaltigkeitsdiskursen

Die in diesem Sammelband präsentierten Einordnungen zu den 17 SDGs verweisen auf den reichhaltigen Ertrag theologischer Forschung für Nachhaltigkeitsdiskurse. Schon in der Analyse und Kritik der einzelnen Nachhaltigkeitsziele zeigen sich die kritischen Potenziale theologischer Sichtweisen, wenn beispielsweise nachhaltigkeitsbezogene Konzepte auf ihre Normativität, auf ihre Fokussierungen (was bspw. in den Unterzielen verhandelbar ist und welche Aspekte demgegenüber „unverfügbar" erscheinen) oder ihre „blinden Flecken" (etwa hinsichtlich der mangelnden Berücksichtigung struktureller Zusammenhänge oder eines problematischen Begriffs von „Entwicklung") befragt werden. Implizite Annahmen und ungenannte, aber stabile Voraussetzungen wie Logiken der Perpetuierung oder der Maximierung werden ebenso klar herausgearbeitet wie Zielkonflikte, ausbleibende Priorisierungen und Positionierungen.

Zugleich belegen die 17 Artikel auch, dass die 17 SDGs theologieproduktives Potenzial besitzen: Sie eröffnen Referenzräume, innerhalb derer theologische Wissenschaften zur Reflexion ihres Beitrags für eine nachhaltige Lebens- und Weltgestaltung angefragt werden und dadurch ihre

Relevanz für aktuelle Fragestellungen erweisen können. Die verschiedenen Überlegungen im Kontext der 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung sind dabei durch theologische Grundlinien miteinander vernetzt. So bildet sich u. a. das Ringen um die theologische Deutekategorie der „Zeichen der Zeit" über die Ausführungen der unterschiedlichen Beiträge hinweg ab. Überdies machen die verschiedenen Einordnungen und Analysen zur Umweltenzyklika *Laudato Si'* (2015) den Plural an Zugängen, Deutungen und Positionierungen sichtbar, welcher das produktive Potenzial theologischer Stimmen in Nachhaltigkeitsdiskursen kennzeichnet.

All diese theologiebezogenen Aspekte sind nicht zuletzt im Horizont der ‚Halbzeit' der *Agenda 2030* zu bedenken: Der im Mai 2023 veröffentlichte UN-Fortschrittsbericht hinsichtlich der Realisierung der SDGs liefert einen eher ernüchternden Befund. António Guterres, Generalsekretär der Vereinten Nationen, leitet den Halbzeitbericht folgendermaßen ein: „Bei mehr als 50 Prozent der Zielvorgaben der Nachhaltigkeitsziele wurden nur geringe und unzureichende Fortschritte erzielt; bei 30 Prozent ist es gar zu einem Stillstand oder zu Rückschritten gekommen." (UN 2023, 2) Vor allem „in den Bereichen Armut, Hunger und Klima" (UN 2023, 2) zeigen sich große Probleme, die unter anderem aus den Folgen der Covid-19-Pandemie, aber auch aus der so genannten „Dreifachkrise aus Klimawandel, dem Verlust der biologischen Vielfalt und Umweltverschmutzung" (UN 2023, 2) sowie aus dem Ukrainekrieg und weiteren Kriegshandlungen resultieren. Besonders brisant ist, dass darunter die so genannten „Entwicklungsländer" mehr als alle anderen Länder leiden. Die UN schlagen vehementer denn je Alarm und fordern einen „Plan zur Rettung der Menschen und unseres Planeten" (UN 2023, 2). Guterres artikuliert trotz dieser drastischen Befunde aber auch eine Hoffnung, die in den gemeinsamen Anstrengungen der UN-Mitgliedsstaaten gründet. Doch auch diese Anstrengungen garantieren nicht eine nachhaltigere Welt. So belegt der im Zweijahresrhythmus veröffentlichte Indikatorenbericht zu „Nachhaltige Entwicklung in Deutschland" (Statistisches Bundesamt 2023), dass nicht alle SDG-Forderungen im nationalen Kontext entsprechend umgesetzt werden konnten – wie es z. B. der Anstieg der Siedlungs- und Verkehrsflächen (UN 2023, 2, 90) oder die kaum messbaren Fortschritte bei der Aufrechterhaltung der Artenvielfalt (UN 2023, 2, 124) erweisen.

Die Kluft zwischen der *Agenda 2030* und der tatsächlichen Realisierung vieler SDGs ist also groß. Darüber können auch theologische Reflexionen nicht hinwegsehen. Sie besitzen zwar keine Ressourcen-Macht in

ökonomischer oder gar ökologischer Hinsicht, um die Einholung der Nachhaltigkeitsziele zu unterstützen. Gleichwohl können die Theologien mit ihren theoretischen wie praxisorientierten Überlegungen einen Beitrag dazu leisten, um nicht zuletzt von der christlichen Hoffnungsperspektive her ganz im Sinne von Guterres auf diesen ernüchternden Befund zu reagieren. Die in diesem Band gebündelten theologischen Perspektiven für einen nachhaltigen Umgang der Menschheitsfamilie mit dem Planeten Erde und seiner belebten sowie unbelebten Mit-Welt verweisen auf eine produktive Kraft: Denn theologische Reflexionen leiten vielfach praktische Umsetzungen und folglich Engagement an – auch und nicht zuletzt im Kontext der 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung. Beispielsweise zeigen viele Beiträge dieses Sammelbandes, dass gerade religiös bzw. kirchlich motiviertes und institutionalisiertes Engagement orientierende, aber auch personale und ökonomische Ressourcen freisetzen kann. Kirchliche Strukturen sowie die Strukturen anderer weltweit vernetzter Religionsgemeinschaften bieten über Länder- und damit auch Wohlstandsgrenzen hinweg die Chance, Ziele nachhaltiger Entwicklung zu realisieren. Das zeigen etwa global operierende kirchliche Hilfswerke, die – weil sie auf vorhandenen Pfarreistrukturen aufsetzen können – nur einen geringen Anteil der zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen für die Aufrechterhaltung von Verteilungs- und Organisationsstrukturen aufwenden müssen. Folglich bleiben mehr Möglichkeiten, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips vor Ort starke Hilfs- und Gestaltungsstrukturen zur Umsetzung von SDG-Vorhaben zu etablieren. Dies erweist nicht zuletzt ein zentrales christliches Potenzial: den von Franziskus prominent entfalteten *Oikos*-Gedanken, in der „Sorge für das gemeinsame Haus […] die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen“ (Franziskus 2015, Nr. 13) und auf diese Weise Transformationen über religionsbezogene und andere Grenzen hinweg zu erwirken.

Bei all dem darf nicht verschwiegen werden, dass auch religiöse und kirchliche Strukturen selbst im Horizont der 17 SDGs kritisch betrachtet werden müssen. Dies wird ebenfalls anhand der theologischen Reflexionen deutlich, wenn beispielsweise die katholisch-lehramtliche Vorstellung von „Frau“ und „Mann“ im Kontext der Forderung nach Geschlechtergleichheit kritisiert wird oder auch die Frage nach der Gewaltgeschichte oder dem kriegerischen Potenzial religiöser Vorstellungen gestellt wird.

Insgesamt zeigt sich: Die 17 SDGs befördern, leiten und fokussieren theologisches Reflektieren. Sie geben der Theologie zu denken – und

zwar nicht als aufgesetztes, neues Feld. Die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung können vielmehr als grundlegender hermeneutischer Schlüssel fungieren: Sie laden einerseits zu einer kritischen Relecture ein, insofern mit ihnen vorliegende theologische Entfaltungen kritisch und produktiv befragt werden können. Andererseits sind sie Impulsgeber für (neue) Themen theologischen Denkens und daraus abgeleiteter Praxis. In diesem Sinne werden abschließend ausgewählte Forschungsperspektiven einer *Theology for Future* skizziert, deren Bearbeitung „Nachhaltigkeit als Programm" theologischer Wissenschaften erweisen kann:

- Die seit einigen Jahren praktizierte theologische Rezeption post- und dekolonialer Ansätze kann im Licht des Nachhaltigkeitsdiskurses dazu beitragen, produktive Rückfragen an das *Wie* christlichen Engagements für die Menschen in der einen Welt zu stellen.
- Eine interdisziplinär-theologisch grundierte, im Referenzrahmen der 17 SDGs angesiedelte Kritik am Anthropozentrismus wiederum vermag neue Perspektiven der Deutung des Menschen im Ganzen der Schöpfung zu entfalten.
- In diesem Zusammenhang vorgenommene Bezugnahmen auf die Menschenrechte, welche nicht zuletzt im SDG-Diskurs starkes Gewicht besitzen, können die Aktualität und Relevanz theologischer Reflexionen für nachhaltigkeitspolitische Kontexte im demokratischen Horizont verankern.
- Zudem erscheint es lohnenswert, der Umsetzung des Programms Nachhaltigkeit in kirchlichen und religiösen Einrichtungen empirisch nachzugehen, um beispielsweise zu klären, mit welchen Schwerpunkten und auf welcher (religiösen) Argumentationsbasis diese Einrichtungen ihren Beitrag zu nachhaltiger Entwicklung leisten.

Nicht zuletzt können die theologischen Reflexionen zu den 17 SDGs die Theologie als Gesprächspartnerin in das interdisziplinäre Feld des wissenschaftlichen Nachhaltigkeitsdiskurses (zurück) bringen, aber auch als Impulsgeberin christlich bzw. religiös grundierter Nachhaltigkeitspraxis fungieren. Dieses Ziel verfolgt auch vorliegender Sammelband im Sinne einer *Theology for Future*.

Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich (2018), Vorwort Impulspapier „Geliehen ist der Stern, auf dem wir leben“ (EKD-Texte 130).

Franziskus (Papst) (2015), Enzyklika Laudato Si’ über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.

Habermas, Jürgen (2005), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.

Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.) (2019), Die Enzyklika Laudato si’. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?, Baden-Baden.

Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der Bischofskonferenzen Europas (1989), Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ (Basel 15.–21.05.1989). Schlussdokument; http://www.unifr.ch/iso/assets/files/Basel_Dokument.pdf

Korff, Wilhelm (1989), Leitideen verantworteter Technik, in: Stimmen der Zeit 114, 253–266.

Meyer-Ohlendorf, Nils (2018), Framing-Check: Klimawandel. Dieser Begriff ist ein Sieg für alle, die nichts verändern wollen, in: Süddeutsche Zeitung vom 14.12.2018; https://www.sueddeutsche.de/kultur/framing-check-klimawandel-begriff-1.4252824

Paul VI. (Papst) (1971), Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens“ (14.05.1971).

Pufé, Iris (^{3}2017), Nachhaltigkeit, Konstanz/München.

Statistisches Bundesamt (2023), Nachhaltige Entwicklung in Deutschland. Indikatorenbericht 2022, Wiesbaden.

UN (2023), Ziele für nachhaltige Entwicklung. Sonderausgabe des Berichts, New York.

UN (2015), UN-Resolution 69/2015; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf

Vogt, Markus (2009), Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf in theologischer Perspektive, München.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Dankesworte

Dieses Buch ist das Werk verschiedener Personen, denen wir zu Dank verpflichtet sind. Allen voran danken wir den Autorinnen und Autoren, die sich mit Verve auf das Unterfangen eingelassen haben, aus ihrer theologischen Disziplin heraus eines der 17 SDGs entlang eines vorstrukturierten Rasters zu bearbeiten. Ein großer Dank gilt überdies dem Verein Bamberger Theologische Studien e. V., der die vorliegende Publikation finanziell gefördert hat. Ebenso danken wir Alexander Schmitt für die zuverlässige und umsichtige redaktionelle Unterstützung. Ein Dank gilt auch Clemens Carl vom Herder-Verlag, der unser Projekt wohlwollend begleitet hat.

Nicht zuletzt möchten wir uns bei den Studierenden bedanken, die uns Herausgeber, aber sicherlich auch die Autorinnen und Autoren der einzelnen Beiträge durch ihr starkes Interesse an Nachhaltigkeitsthemen inspiriert haben: Sie repräsentieren die Zukunft und von daher ist es für uns ein selbstverständliches Anliegen, von ihnen und ihrem nachhaltigkeitsbezogenen Engagement für eine *Theology for Future* zu lernen.

Thomas Laubach, Konstantin Lindner und Simon Steinberger

* * *

Keine Armut (SDG 1)
Im Reich G*ttes ist kein Ort für Armut, aber vorrangig für Arme

von Alexander Schmitt

Realität und Existenz von ‚Armen' und Armut stellen gerade für die christliche Theologie eine grundsätzliche Herausforderung dar: *Einerseits* leben aktuell 7,8 % der Weltbevölkerung in extremer Armut (*World Poverty Clock*; www.worldpoverty.io, Stand: Januar 2024), also unter dem Existenzminimum. Dazu kommen noch viele weitere (innere und äußere) Armutsformen, die nicht oder nur schlecht messbar sind und daher auch kaum in Statistiken erfasst werden (können). Zugleich lebt ein kleiner Teil der Weltbevölkerung in extremem Reichtum. *Andererseits* verkündet die christliche Reich-G*ttes-Botschaft gerade ‚den Armen' Gerechtigkeit und ihre konkrete Befreiung aus Armut. Daraus ergibt sich für die christliche Theologie eine prinzipielle Anfrage: Wie lässt sich angesichts dieser Situation Theologie so treiben, dass (1) eine effektive Änderung der Verhältnisse eintritt und Armut beendet wird und (2) angemessen über G*tt gesprochen werden kann, sodass den Armen eine ‚Frohe Botschaft' verkündet werden kann, die ihre von Armut geprägte Lebensrealität auch wirklich ernst nimmt? Bilden die ‚Armen' und ‚Armut' nur ein weiteres Praxisfeld der Theologie oder haben sie eine andere, fundamentalere Rolle und Wirklichkeit in Theologie und Kirche? Wie ist schließlich aus theologischer Sicht das nachhaltige Entwicklungsziel, Armut in all ihren Formen und überall zu beenden, zu bewerten?

1. Keine Armut. Grundlegende Vergewisserungen

1.1 Das erste Ziel nachhaltiger Entwicklung

In der Präambel der Resolution 70/1 der UN-Generalversammlung *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development* vom 25.09.2015 (UN 2015) betonen die Vereinten Nationen die integrale Bedeutung der Bekämpfung von Armut als zentralem Problemfeld für die Erreichung aller Nachhaltigkeitsziele: Nur durch die Auslöschung von Armut als „größte[r] globale[r] Herausforderung und […] unabding-

bare[r] Voraussetzung für eine nachhaltige Entwicklung" (UN 2015, Präambel) seien das Wohlergehen von Menschen und Planet sowie globaler Frieden und Freiheit möglich. Die Resolution weist dabei – u. a. auch mit dem vollen Titel des ersten Nachhaltigkeitsziels „Armut in all ihren Formen und überall beenden" – darauf hin, dass der Armutsbegriff viele „Formen und Dimensionen" (UN 2015, Präambel) sowie Verortungen und Lokalisierungen umfasst. Schließlich verpflichten sich die Vereinten Nationen dazu, „niemanden zurückzulassen", und verstehen die Menschheit damit als eine solidarische Schicksalsgemeinschaft, deren kollektives Wohlergehen und Freiheit alle Menschen etwas angeht. Denn der normative Maßstab, auf den sich die UN-Generalversammlung mit dieser Resolution v. a. mit Blick auf die Bekämpfung von Armut verpflichtet, besteht darin, „sicherzustellen, dass alle Menschen ihr Potenzial in Würde und Gleichheit und in einer gesunden Umwelt voll entfalten können" (UN 2015, Präambel). Dieses Ziel, Armut – und alle damit zusammenhängenden Realitäten – überall zu beenden, solle bis zum Jahr 2030 als erstes Ziel dieser Nachhaltigkeits-Agenda erreicht werden. Das Ziel ist damit nicht als zeitlich vorgelagertes oder hierarchisch bedeutsamstes Ziel, sondern als Voraussetzung und Integration vieler weiterer Nachhaltigkeitsziele zu verstehen. Zu dieser Interrelation mit den anderen Nachhaltigkeitszielen tritt bei SDG 1 – wie auch bei den anderen Nachhaltigkeitszielen – eine weitere methodologische Anforderung hinzu: die simultane Berücksichtigung, Vermittlung und Ausbalancierung der drei Dimensionen des Ökonomischen, des Sozialen und des Ökologischen (UN 2015, Präambel). Die Nachhaltigkeitsziele sind also prinzipiell global, ganzheitlich, umfassend und komplementär konzipiert.

Der Text der Nachhaltigkeitsagenda differenziert SDG 1 weiter in Unterziele aus. Als wichtigstes Unterziel wird die Beendigung extremer Armut genannt, also der Zustand, wenn Menschen für ihren Lebensunterhalt mit weniger als 1,25 $ pro Tag (Stand: 2015) sorgen müssen. Weiterhin sollen die nationalen Armutsniveaus bis 2030 halbiert werden. Schließlich werden diejenigen Rechte und Praxisfelder benannt, in denen bis 2030 eine Änderung zur *Beendigung der Armut* erfolgen soll:

> „Bis 2030 sicherstellen, dass alle Männer und Frauen, insbesondere die Armen und Schwachen, die gleichen Rechte auf wirtschaftliche Ressourcen sowie Zugang zu grundlegenden Diensten, Grundeigentum und Verfügungsgewalt über Grund und Boden und sonstigen Vermögensformen, Erbschaften, natürlichen Ressourcen, geeigneten neuen Technologien und Finanzdienstleistungen einschließlich Mikrofinanzierung haben[.]" (UN 2015, Nr. 1.4)

Als Gründe dafür, warum so viele Menschen in Armut leben, nennen die UN „Arbeitslosigkeit, soziale Exklusion, hohe Vulnerabilität bestimmter Bevölkerungsgruppen für Katastrophen, Krankheiten und andere Phänomene, die sie davon abhalten, produktiv zu sein“ (UN 2020). Schließlich thematisieren die Unterziele von SDG 1 allgemein auch Maßnahmen zur Herstellung von Resilienz, Reduktion von Vulnerabilität (besonders im Zusammenhang mit gefährlichen, durch den Klimawandel bedingten Situationen) sowie „[a]uf nationaler, regionaler und internationaler Ebene solide politische Rahmen“ (UN 2015, Nr. 1.b).

1.2 Aktuelle Armutssituation und Prognose

Nach aktueller Definition der Vereinten Nationen ist ein Mensch von extremer Armut betroffen, wenn er:sie für seinen:ihren Lebensunterhalt mit weniger als 2,15 $ pro Tag sorgen muss (Hoesch 2021; Böhler 2021). Während extreme Armut in den letzten Jahrzehnten einen deutlichen Rückgang erlebt hat, haben die Auswirkungen der COVID-19-Pandemie diese positive Entwicklung vielfach wieder rückgängig gemacht. Die Erhöhung der Lebenshaltungskosten durch die Störung des globalen Marktes aufgrund der Auswirkungen des Ukraine-Krieges trifft Menschen in Armut deutlich stärker als Menschen, die nicht von Armut betroffen sind. Auch wenn die absoluten Zahlen an Menschen in extremer Armut nach einer Erhöhung 2020 mittlerweile wieder rückläufig sind, werden bei unverändertem Fortgang der aktuellen Entwicklungen im Jahr 2030 noch ungefähr 575 Millionen Menschen (6,8 % der Weltbevölkerung) in extremer Armut leben. Gemäß *World Poverty Clock* müssten (Stand: 26.12.2023) 276.675.974 Menschen weniger in extremer Armut leben, damit der aktuelle Stand im Einklang mit dem angestrebten Entwicklungsziel bis 2030 steht. Zusätzlich werden laut Prognose nur ein Drittel aller Länder bis 2030 ihre nationalen Armutsniveaus halbiert haben. In Ländern des sog. „Globalen Südens“ (v. a. lateinamerikanischen und afrikanischen Ländern) steigt die Armut aktuell sogar an. Die weltweite Situation ist in allen Punkten deutlich von einer Erreichung des Entwicklungsziels entfernt (UN 2023, 12–13; UNDP/OPHI 2023).

1.3 Dimensionen des Armutsbegriffs

Grundsätzlich lässt sich in den verschiedenen Diskursfeldern der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche (Politik, Wissenschaft, Medien) kein einheitlich definierter Armutsbegriff erkennen. Vielmehr konstruieren diese Felder jeweils unterschiedliche Armutsbegriffe. Daher ist ‚Armut' als relationaler Begriff zu verstehen, dessen Konstruktionsprozess (Wahrnehmungsparameter, Bewertungen, Begriffsbildung usw.) durch soziale Zuschreibungen, hegemoniale Wertvorstellungen sowie sozioökonomische, soziopolitische, sozioreligiöse usw. Verortungen und Rahmenbedingungen konstitutiv bestimmt wird (Butterwegge 2019, 8–9).

In formaler Hinsicht findet oftmals eine Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Armut statt, die sich jeweils im Bezugssystem des Mangels unterscheiden (d. h. sich nicht gegenseitig ausschließen): Von *absoluter Armut* bzw. *extremer Armut* ist ein Mensch betroffen, wenn es ihm:ihr nicht möglich ist, seine:ihre menschlichen Grundbedürfnisse sicherzustellen, d. h. wenn das Existenzminimum unterschritten wird. Von *relativer Armut* ist ein Mensch betroffen, wenn für sie:ihn derjenige durchschnittliche Lebensstandard, der in der jeweiligen Bezugsgeographie vorhanden ist, signifikant unterschritten wird (Ungleichheit). Dadurch ist keine adäquate Teilnahme am gesellschaftlichen Leben mehr möglich (Exklusion) (Butterwegge 2019, 9–12). Armut liegt immer mindestens als relative Armut vor.

Zusätzlich lässt sich *in inhaltlicher Hinsicht* fragen, worin die jeweilige Armut bzw. der jeweilige Mangel besteht:

- *‚äußere' Momente*, z. B. Nahrungsmittel, Trinkwasser, Kleidung, medizinische Grundversorgung, ökonomische Mittellosigkeit, Verschuldung, Arbeitslosigkeit, Lohnausbeutung, sozialer Ausschluss, mangelnde soziale und politische Teilhabe, Bildung (Butterwegge 2019, 13).
- *‚innere' Momente*, z. B. eine „Deprivation von Identitätsressourcen […], die ein nach Maßgaben begründeter Identitätsansprüche gutes Leben, das sich am Schlüsselwert von ‚Integrität' orientiert, erschweren oder unmöglich machen" (Sedmak 2017, 24) und mit den äußeren Momenten zusammenhängen können: Scham, psychisch-emotionaler Schmerz, Defizit an Selbstbewusstsein, Wut, Frustration, Lethargie, fehlende Zugehörigkeit, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung (Sedmak 2017, 24).

Die Frage nach einer Bekämpfung von Armut betrifft also sowohl die Außenseite als auch die Innenseite des Menschen; beide Dimensionen stellen entscheidende Faktoren in der konkreten Praxis eines gelingenden, guten Lebens dar, das jenen erschwert oder sogar vorenthalten wird, die unter Armut zu leiden haben (Sedmak 2017; Böhler 2021, 49–50).

Dialektisch konzipierte Armutsbegriffe bestimmen ‚Armut' relational und antagonistisch zum ‚Reichtum' – beide bilden eine „strukturelle Einheit" (Butterwegge 2020, 18) und bedingen sich wechselseitig. Nur unter Berücksichtigung von zugleich Armut und Reichtum sowie ihres gegenseitigen Bedingungsverhältnisses kann die sozioökonomische Ungleichheit in einer Gesellschaft bzw. der Welt analysiert und verstanden werden. Armut entsteht nicht parallel zum oder unabhängig vom Reichtum, sondern ist ein systemisch-strukturelles Problem, d. h. Grundbedingung, Funktion und Resultat der Reichtumsgenerierung. In diesem Sinne ist auch die Verantwortlichkeit für eine Beendigung der Armut v. a. eine Sache des reichen Teils einer Gesellschaft bzw. der Welt (Butterwegge 2020, 15–21). Diese Verantwortung wird umso dringender, je extremer die Armut wird (absolute Armut) und je mehr folglich ein menschenwürdiges Leben unmöglich wird.

Die Notwendigkeit, dieses dialektische Verhältnis zwischen Armut und Reichtum zu betonen, liegt auch im Vorhandensein einer ideologischen Denkform zu Armut und Reichtum/Wohlstand begründet, die im Armutsdiskurs das genannte dialektische Verhältnis ignoriert und diese beiden Momente isoliert voneinander betrachtet bzw. auf eine dritte, individualistische Größe bezieht. Christoph Butterwegge spricht in diesem Zusammenhang vom Narrativ des „meritokratische[n] Mythos" (Butterwegge 2020, 31). Dieses Narrativ legitimiert Armut und Reichtum bzw. Ungleichheit dadurch, dass es beide jeweils mit (im weitesten Sinn individueller) ‚Leistung' produktiv in Verbindung setzt und die strukturelle Verbundenheit von Armut und Reichtum auflöst. Im Extremfall werden Armut und Reichtum und damit Ungleichheit generell als positiver motivationaler Faktor für mehr Wachstum und Wohlstand verstanden (Eißel 2008). Dieses meritokratische (lat. *meritum* = Verdienst) Narrativ ist fest in die nationale und globale neoliberale, marktwirtschaftliche Metaphysik eingebettet, die eine egalitäre Chancengleichheit als Ausgangspunkt lediglich postuliert und soziale/globale Ungleichheit theoretisch legitimiert (Reitzig 2008; Altvater 2008, 65–66; Eißel 2008, 64–68). In globalem Rahmen findet sich diese Logik in dem – auch von den Entwicklungszielen implizit vorausgesetzten – Zusammenhang von einerseits Wohlstand und anderer-

seits Entwicklungsstand sowie Wirtschaftswachstum (und damit in der Teilnahme am kapitalistischen Weltwirtschaftssystem) wieder. Dieser Begründungslogik zufolge stellt das primäre Problem der ärmeren Länder ihre vermeintliche ‚Unterentwicklung' (d. h. ihre mangelhafte ‚Leistung') dar, die durch Entwicklung und Wirtschaftswachstum zu überwinden sei (Ziai 2016, 30–35). Dazu gehört zusätzlich die Annahme, dass der Reichtum der reichen Ländern nicht ein Hauptbestandteil des Armutsproblems ist, sondern wachsender Wohlstand der reichen Länder bis zu den ärmeren Ländern ‚durchsickert' und diese davon profitieren (sog. ‚trickle-down-Effekt') (Akinci 2018, 2). Mit dieser Argumentation verschleiert die neoliberale Metaphysik und Logik den strukturell-konstitutiven Zusammenhang von Armut und Reichtum und legitimiert damit die gegenwärtige globale Reichtums- und Armutsverteilung.

1.4 Kritik am Entwicklungskonzept des Resolutionstexts

Im Resolutionstext wird die Bekämpfung von Armut – wie auch das Thema „nachhaltige Entwicklungsziele" insgesamt – vollständig im Rahmen dieses entwicklungstheoretischen Modells konzipiert (Ziai 2016, 194–207). Die nachhaltige Beendigung von Armut solle sich durch *Entwicklung* und die Modifikation endogener Faktoren (z. B. den Entwicklungsstand eines Landes) ereignen. Armutssituationen sind aber ebenfalls durch verschiedenartige exogene Faktoren, besonders ökonomische Abhängigkeits- und Verschuldungsverhältnisse (Altvater 2008, 54–55; Eißel 2008, 69), Umweltkatastrophen oder sogar Ausbeutung bedingt (Katz 2022, 88–92). Auch müssen endogene und exogene Faktoren in ihrem wechselseitigen dialektischen Einflussverhältnis verstanden werden. Denn eine umfassende Analyse der Armutssituationen der verschiedenen Länder oder Regionen mit ihren je verschiedenen historischen Ursachen und Prozessen sowie der Rolle des Reichtums bzw. des reichen Teils der Nationen (und der Rolle der ökonomischen Abhängigkeit) ist für eine Bekämpfung der Armut unerlässlich (z. B. Maddock 2020). Stattdessen verbleibt das Entwicklungsparadigma der SDGs innerhalb einer (global-)kapitalistischen Rationalität sowie Praxis und legitimiert sowie verfestigt die Armut mitproduzierende kapitalistische Weltwirtschaftsordnung weiter (Ziai 2024).

Eine wirkliche Bekämpfung von Armut müsste daher insgesamt über z. B. *post-development*-Strategien eine eurozentrische Methodologie aufbrechen, die globale Ökonomie, besonders die transnationalen Konzerne

regulieren, z. B. den Kapitaltransfer vom Süden in den Norden einschränken, Verschuldungssituationen und Schuldendienst adressieren, Steuervermeidung von Konzernen beenden, illegale Finanzströme zum Erliegen bringen und Freihandel einschränken sowie auch effektiv den Klimawandel bekämpfen. Allerdings beinhaltet die Konzeption der SDGs gerade nicht, Machtdynamiken bzw. die lokalen, nationalen und globalen Machtverhältnisse zu verändern, sodass die tieferliegenden Probleme der Armut nicht adressiert werden *können* (Ziai 2021; Ziai 2024).

2. Keine Armut. Theologische Einordnungen

2.1 Biblische Perspektiven

Bereits in *alttestamentlicher* Zeit stellt Armut ein strukturelles Problem dar, das in den biblischen Texten immer wieder thematisiert wird. Zum Einen gab es Personengruppen, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Situation besonders von Armut betroffen waren (Witwen, Waisen); zum Anderen gerieten Menschen auch durch verschiedene strukturelle, sozioökonomische Mechanismen in Armut (Schuldsklaven, Tagelöhner, Bettler). An zahlreichen Stellen der Hebräischen Bibel wird (durch die Tora, durch die Prophet:innen) die Forderung nach Befreiung und Schutz der Armen erhoben (Ex 23,6) und die Ausbeutung bzw. Missachtung der Armen verurteilt (Am 2,6b–7a; Ps 72; 82; Sir 34,20–22) bis hin zur Begründung des göttlichen Strafgerichts mit der faktischen Unterdrückung der Armen (Jer 5,25–31). Institutionalisiert wird der Schutz der Armen besonders in den Sozialgesetzen der Tora (Ex 22,20–23; Lev 19,9–10; Dtn 14,28–29) sowie im Recht der Armen auf Almosen (Jes 10,1–2) zur Wiederherstellung der g*ttlichen Gerechtigkeit. Schon in der Hebräischen Bibel findet sich immer wieder der Schutz der Armen vor finanzieller Abhängigkeit und Ausbeutung, besonders im Schuldenerlassjahr (Dtn 15,1–11), im Zinsverbot v. a. den Armen gegenüber (Lev 25,35–38) sowie in der Reduktion der Schuldsklaverei auf sechs Jahre (Ex 21,2–6). Schließlich kommt in hellenistischer Zeit die Idee und Praxis der gemeinschaftlichen Versorgung der Armen auf. Die Texte der Hebräischen Bibel vollziehen jedoch keine Verklärung oder Spiritualisierung der Armut, die Konzeption eines Armutsideals gibt es hier somit nicht. Armut ist vielmehr ein g*ttwidriges Übel, das in einer g*ttgerechten Gesellschaft nicht existieren darf (Dtn 15,4–8) (Kessler 2006a; 2006b).

Auch in *neutestamentlicher* Zeit war Armut eine vielgestaltige Realität für zahlreiche Menschen. So ist von vielfältigen sozioökonomischen *Konflikten zwischen Armen* (z. B. Kleinbauern, Tagelöhnern/Mietarbeitern, Sklaven, Bettlern, sozial Ausgestoßenen, aufgrund von Schulden Gefangenen) und *Reichen* (v. a. Großgrundbesitzern) auszugehen, wie sie sich auch in den Gleichnissen Jesu (Mt 18,23–35; 20,1–16) wiederfinden. Die Botschaft Jesu sowie die Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde ergreifen explizit Partei für die Situation der Armen. Besonders im Lukas-Evangelium und im Jakobusbrief stellt die Bekämpfung von Armut ein zentrales Thema dar. Die Königsherrschaft G*ttes adressiert explizit besonders die Armen in all ihren Formen (z. B. die Seligpreisungen Lk 6,20b–23; Mt 5,3–12). Dabei weist der ‚Armen'-Begriff eine doppelte Konnotation auf: Zum Einen fehlt den Armen als *realen Armen* faktisch und geschichtlich das zum Leben Notwendige, ihnen werden ihre Rechte vorenthalten, sie werden von den Mächtigen unterdrückt und aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Zum Anderen sind Arme als *religiös konnotierte Arme* diejenigen, denen ein spezifisches Verhältnis des Schutzes und des Vertrauens zu G*tt zu eigen ist (Lk 6,20). Den Armen gegenüber bringt die Ethik Jesu eine „akzeptierende Barmherzigkeitsethik" (Theißen/Merz 2011, 337) und die Verheißung einer neuen Gerechtigkeit im Reich G*ttes entgegen. Gleichzeitig gelten für alle, die ihm nachfolgen wollen, „radikale und rigorose Nachfolgegebote" (Theißen/Merz 2011, 337) einerseits mit dem Ruf zur Umkehr zum Reich G*ttes (Mk 1,15), zu den Armen in seinem Zentrum (Mt 25,31–46) sowie zur Nachfolge (Lk 5,1–11) und andererseits mit der Drohung an die Reichen bei ausbleibender Umkehr (Lk 18,25). Auf dieser Basis weitet das frühe Christentum die alttestamentliche Armenfürsorge weiter aus (Theißen/Merz 2011, 164–165.246–247.337; Böttrich 2023).

2.2 Kirchengeschichtliche und lehramtliche Perspektiven

In Alter Kirche und Mittelalter wurde die urchristliche Armenfürsorge weiter fortgeführt und besonders im Hochmittelalter entstanden Hospitäler und Krankenpflegeorden. Als Begründungen wurden neben dem (Nächsten-)Liebesdienst auch die Erreichung eigenen Heils sowie die Verklärung der Armut genannt. Im Hochmittelalter entstand im Kontext der Armutsbewegungen parallel (und teilweise in Konkurrenz) zur ‚unfreiwilligen' Armut die (durchaus umstrittene) Vorstellung eines freiwilligen Armutsideals, dessen zentrales Anliegen jedoch nicht die Bekämp-

fung der Armut oder die Aufwertung der unfreiwilligen Armut war. Ab der Reformationszeit galt die Armenfürsorge nicht mehr an sich als heilsbringend, sondern als Ausdruck des Glaubens und das Armutsideal wurde abgewertet.

In der Neuzeit behielt die institutionelle Armenfürsorge ihre kirchliche Bedeutung. In der Folge des Pauperismus des 19. Jahrhunderts entstand die Katholische Soziallehre, die die „Soziale Frage" thematisierte, eine Sozialgesetzgebung befürwortete und eine Kritik am unregulierten Kapitalismus äußerte, aber das kapitalistische Weltwirtschaftssystem bis heute nicht grundsätzlich in Frage stellt (Müller 2020; Schneider 2020). Das Zweite Vatikanische Konzil benennt zwar mehrfach seine Solidarität mit den Armen (GS 1), die Gegenwart Christi in den Armen (LG 8) und die Forderung einer Armenfürsorge (GS 42). Allerdings kommt die Perspektive der Armen selbst auf dem Konzil kaum vor. Ihnen wird dort keine kirchenkonstitutive oder epistemologisch-hermeneutische Funktion als spezifischer theologischer (Erkenntnis-)Ort zugesprochen, wie es mit der expliziten (auf dem Konzil mehrheitlich zurückgewiesenen und in den Konzilstexten nicht zu findenden) Rede von einer „Kirche der Armen" formuliert würde. Erst auf der zweiten und dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Bischofsrates 1968 in Medellín (Kolumbien) und 1979 in Puebla (Mexiko) sowie in der ab den 1960er Jahren entstehenden lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wird die konkrete Lebensrealität der Armen ins Zentrum theologischer Reflexion gestellt und eine „vorrangige Option für die Armen" formuliert. Diese Option wird zwar auch in späteren lehramtlichen Texten gewürdigt und hat Eingang in die Katholische Soziallehre gefunden (Schlagnitweit 2021, 131–141); ihr grundlegend kritischer und re-/transformierender Impetus wurde in den Folgejahren jedoch bewusst wieder zurückgedrängt. Erst in den letzten Jahren hat Papst Franziskus die Zentralität der Armen wieder stärker ins kirchliche Bewusstsein gebracht, indem er immer wieder von einer „armen Kirche für die Armen" oder sogar einer „Kirche der Armen" gesprochen hat (Pittl 2020). Mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* formulierte er 2013 u. a. eine Fundamentalkritik am wachstumsorientierten, kapitalistischen Weltwirtschaftssystem und dessen zerstörerischen Auswirkungen (Segbers u. a. 2015). In diesem Text hebt er die zentrale Stellung der Armen im Volk G*ttes sowie die Notwendigkeit ihrer Befreiung hervor.

3. Die Armen und Armut im Reich G*ttes. Exemplarische Perspektiven

Insgesamt werden nur in den verschiedenen Befreiungstheologien die ‚Armen', ihre Lebensrealität sowie eine ‚Kirche der Armen' als wirklich integrale erkenntnis- und handlungsleitende Momente ins Zentrum theologischer Theoriebildung und Praxis gestellt. Daher soll im Folgenden die fundamentale Rolle der Armen in der Theologie am Beispiel von Aspekten aus den Befreiungstheologien von Ignacio Ellacuría (1930–1989) und Enrique Dussel (1934–2023) thematisiert werden.

Einen spezifisch theologischen (Erkenntnis-)Ort bilden die Armen gemäß Ellacuría insofern, als sie „die größte und skandalöse prophetische und apokalyptische Präsenz des christlichen Gottes darstellen und damit den privilegierten Ort christlicher Praxis und Reflexion" (Ellacuría 2011, 208–209). Dies gründet in der Praxis Jesu, „eine[r] Praxis von den Armen aus und mit den Armen[,] und richtet sich daher gegen die anderen, gegen die Enteigner und Herrscher" (Ellacuría 2011, 208). Für Ellacuría liegt gerade hierin „ein strikt dogmatisches Problem" (Ellacuría 2011, 208): Über die Realität, Praxis und Verkündigung Jesu findet eine wesentlich theologale Verknüpfung der Armen sowie der Armut mit dem* G*tt und der G*ttlichkeit Jesu statt (Ellacuría 2011, 208–209). Aus dieser Grundeinsicht leitet sich die Erkenntnis ab, dass die Armen in Kirche und Theologie nicht nur eine Priorität, sondern auch „‚absolute[n]' Charakter" (Ellacuría 2011, 212) haben, weshalb der Begriff ‚Kirche der Armen' eine Tautologie darstellt (Pittl 2020, 196) und es ‚außerhalb der Armen' kein Heil geben kann: „extra pauperes nulla salus" (Sobrino 2008, 75).

Bei seiner befreiungstheologischen Thematisierung der Armut sowie der Armen führt Ellacuría deren Relevanz auf allen theologischen Feldern aus:

- Zunächst verweist er auf die *soziale Realität* der Armen als sozioökonomisch Mittellose, dialektisch Ausgebeutete und politische Akteur:innen. In ethisch-politischer Hinsicht stellen die Armen das *dialektische Resultat gesellschaftlicher Tätigkeit* dar:

  „[E]s gibt Reiche, ‚weil' es Arme gibt[,] und Arme, ‚weil' es Reiche gibt. Hätten alle Menschen einen niedrigen Lebensstandard, wären sie nicht im eigentlichen Sinn arm; sie sind nur arm, wenn es zu einer unterschiedlichen sozialen Verteilung von Eigentum und materiellen Gütern kommt, vor allem wenn dieser soziale Unterschied aus der Interaktion von Menschen und Gruppen untereinander erwächst. Arm ist in diesem Sinne nicht derjenige, dem es an etwas mangelt, sondern der, dem etwas vorenthalten oder entrissen wird: ein

menschenwürdiges Leben, die Früchte seiner Arbeit, die ursprünglich gemeinschaftliche Bestimmung der Güter dieser Erde." (Ellacuría 2011, 187)

- In *theologaler* Hinsicht wird erkennbar, wer der* christliche G*tt ist und dass die Armen zu ihm* eine besondere Beziehung haben. Dabei stellt die Faktizität der Armut den „Skandal der Ohnmacht Gottes" (Ellacuría 2011, 190) dar, die ernst genommen werden muss.
- In *christologischer* Hinsicht besteht zwischen Jesus als dem Gekreuzigten und den Armen ein wesentliches inkarnatorisch-kenotisches Identitäts- und Sendungs-/Befreiungsverhältnis, das keine bekenntnishafte Verknüpfung aufweist (Mt 25,31–46) und den Armen das Reich Gottes zusagt: „Im Reich Gottes ist kein Ort für Armut" (Ellacuría 2011, 190), aber vorrangig für Arme. Nur von diesem Verhältnis her lässt sich die Christologie soteriologisch formulieren.
- In *soteriologischer* Hinsicht haben die Armen als vorrangige Adressat:innen des Evangeliums Anspruch auf ihre Befreiung aus Armut und sind als „gekreuzigte[s] Volk" (Ellacuría 2011, 195) bereits „offensichtlich erlöst und auserwählt" (Ellacuría 2011, 194). Reich G*ttes meint dabei auch und besonders ein konkret-geschichtliches Reich der materiellen Gerechtigkeit für die Armen und aus der Armut heraus zur ganzheitlichen Sicherung der Grundbedürfnisse. Weg von einer „Zivilisation des Reichtums" evangelisieren die Armen die anderen Menschen hin zu einer „Zivilisation der Armut", womit nicht die Verklärung von Armut, sondern der Entwurf einer solidarischen Gesellschaft gemeint ist, in der nicht mehr das Kapital den formativen Primat besitzt, sondern die Befriedigung von Bedürfnissen und die Menschenwürde in mitmenschlicher Gemeinschaft.
- In *ekklesiologischer* Hinsicht stellt Ellacuría den Begriff der „Kirche der Armen" ins Zentrum. Darunter versteht er (1) eine konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche, (2) eine arme Kirche und (3) eine wegen ihrer konkret-praktischen Option für die Armen von den Reichen verfolgte Kirche. Die Universalität der Kirche erhalte ihre konkrete Gestalt nur im konkreten Einbezug der vorrangigen Option für die Armen, die zugleich den gesellschaftlichen Ort der Kirche markieren (Ellacuría 2011).

Diese zentrale theologische Stellung ‚der Armen' in der Theologie verbindet die Theologie Dussels mit der theologischen Relevanz der Ökonomie. Für Dussel ist jede ethische Beziehung – besonders die Beziehung zu dem:r Armen – bis auf wenige punktuelle, direkte Begegnungen nicht ein-

fach unvermittelt oder direkt-personal, sondern liegt vermittelt vor und macht dadurch erst eine *reale Beziehung* aus. Diese Vermittlung ethischer Beziehungen erfolgt immer auf der Basis menschlicher Tätigkeit und im weitesten Sinn ihrer Resultate bzw. Produkte (z. B. Brot als produziertes Grundnahrungsmittel), weshalb von einer „produktualen Vermittlung" gesprochen werden kann. Ethisch relevant sind diese ‚Produkte', weil sie im interpersonalen Miteinander dem:r Anderen gegeben, genommen, vorenthalten, geschenkt usw. werden. Damit betrifft jedes Produkt direkt die Bedürfnisse und das Leben der anderen Menschen und wird so zu einer ethisch relevanten Kategorie sowie zu einer Frage von Leben und Tod. Über das Geben, das Vorenthalten, das Wegnehmen usw. eines ‚Produkts' menschlicher Tätigkeit entscheidet sich die Frage der Armut, ihrer Erzeugung und ihrer Beendigung. Somit macht die Tatsache der produktualen Vermittlung menschlicher Beziehungen die Ökonomie (als im weitesten Sinne Bereich bzw. Feld jeglicher produktualer Vermittlung) zu einem theologischen Feld und stellt an die Theologie die Anforderung, *ökonomische Fragen als theologische Fragen* aufzunehmen. Wenn also eine kapitalistische Weltwirtschaftsordnung bei ihrer Produktion von Reichtum so viel Armut hervorbringt, dann bildet die Kapitalismuskritik kein Thema über die Theologie hinaus oder in Anschluss an ihre Reflexion, sondern ist eine theologische Kernkategorie. Die Einsicht in die produktuale Vermittlung ethischer Beziehungen hat für Dussel auch Konsequenzen für das Verständnis von ‚Sakramentalität': Weil im sakramentalen Kontext auch eine Vermittlung durch im weitesten Sinn ‚Produkte', d. h. Resultate menschlicher Tätigkeit wie Brot/Wein, Worte oder Handlungen stattfindet, bildet *zum Einen* die Ökonomie auch eine sakramentale Kategorie. Und weil sich auch und besonders in der Ökonomie mit der Erzeugung oder Reduktion von Armut die theologische Frage nach geschichtlichem Heil und Gerechtigkeit entscheidet, können *zum Anderen* ‚Sünde' und ‚Erlösung' auch als ökonomisch-strukturelle Kategorien verstanden werden (Dussel 1985, 44–61.166–171; Dussel 1988). Weil das die ethische Beziehung vermittelnde ‚Produkt' also im weitesten Sinne Produkt bzw. Resultat menschlicher Tätigkeit ist, schließt die Frage nach Armut viele weitere Felder ein. So müssen in diesem Zusammenhang auch Fragen der Geschlechtergerechtigkeit theologisch reflektiert werden. Denn Geschlechterungerechtigkeiten werden v. a. durch eine machtförmige, heteronormative (d. h. durch eine auf Heterosexualität als gesellschaftlicher Norm beruhende) Geschlechterordnung mit ihren performativen Praktiken, Prozesse und strukturellen

Machtmechanismen als deren ‚Produkte' hervorgebracht und produzieren damit wiederum spezifische Formen von Armut (Ludwig 2012).

Für die Theologien von Ellacuría und Dussel bildet ‚der:die Arme' die Leitwirklichkeit und Leitkategorie theologischer Reflexion, stellt ihren erkenntnis- und handlungsleitenden Ort dar und hat für alle Themen theologischen Denkens (mit-)konstitutive Funktion. Daher steht für eine solche Theologie die Beendigung von Armut in all ihren Formen und überall auch im Zentrum ihres Denkens und Handelns. Dabei stellt der:die Arme mehr als nur den:die in globaler Perspektive Arme:n, Unterdrückte:n, Diskriminierte:n oder Ausgebeutete:n dar. Vielmehr ist er:sie auch der:diejenige, der:die das Reich G*ttes verbindlich einklagt und der:die das geschichtliche Kriterium des Reiches G*ttes darstellt.

4. Theologische Reflexion auf SDG 1

Einer christlichen Theologie muss *zum Einen* wirklichkeitsverändernd an einer Realisierung des Reiches G*ttes als geschichtlicher Größe eines menschenwürdigen Lebens in Fülle und Frieden und der aktiven, konkret-praktischen Teilnahme für eine bessere und gerechtere Welt ohne Armut gelegen sein. Denn eine konkret-praktische Vision vom Reich G*ttes (sowie ein effektiver Beitrag zu seiner Realisierung) sind mit der Armut als empirischer Realität nicht vereinbar. Wenn es sich bei dieser Einsicht um eines der erkenntnis- und handlungsleitenden Grundparadigmen theologischer Reflexion handelt und wenn man die genannten Konsequenzen aus einer Kritik am Entwicklungsparadigma der Nachhaltigkeitsziele teilt, dann kann/darf sich *zum Anderen* die Umkehr- und Nachfolgeforderung der jesuanisch-christlichen Reich-G*ttes-Botschaft nicht nur auf individuelle Fragen einer moralischen Lebensführung beziehen, sondern dann muss diese Einsicht auch das kollektive, strukturelle, sozioökonomische sowie soziopolitische Handeln betreffen. Dabei muss Dussels Theorie der produktual-ökonomischen Vermittlung ethischer Verhältnisse theologisch wirklich ernst genommen werden. Aus diesen Gründen muss jede theologische Reflexion methodisch mit einer kritischen sozioökonomischen Analyse der Lebenswirklichkeit der Menschen beginnen, wie sie in der Befreiungstheologie als „sozioanalytische Vermittlung" durchgeführt wird. In der Konsequenz muss – auch und besonders aus *theologischen* Gründen – ein theoretisch-strukturelles Umdenken und eine praktisch-strukturelle Handlungsumkehr erfolgen, die eine

grundsätzlich andere Weise des Wirtschaftens erfordert und eine fundamentale Entwicklungs- und Kapitalismuskritik einschließt. Christ:innen müssen dazu kritisch in Wirtschaftsfragen gebildet werden. Zusätzlich muss die Theologie weitere (im konventionellen Sinn) nicht-theologische Referenztheorien in ihre theologische Methodologie implementieren, die die Armutsproblematik im Rahmen eines ganzheitlichen Armutsbegriffs adressieren (z. B. post-/dekoloniale, *gender*-gerechte, antisemitismuskritische, *disability*-gerechte Theorien).

Daher lässt sich abschließend aus theologischer Perspektive der Versuch einer kritischen Reflexion des Entwicklungsziels „Armut in all ihren Formen und überall beenden" formulieren:

- Dem Entwicklungsziel liegt trotz der Rede von den vielfältigen Armutsformen eine ökonomische Engführung des Armutsbegriffs zugrunde, weshalb keine weiteren Armutsmomente thematisiert werden. Dagegen legt eine armutssensible Theologie auf einen ganzheitlichen Armutsbegriff (körperlich, geistig, spirituell) Wert. Allerdings finden sich einige Aspekte, die zu einem ganzheitlichen Armutsbegriff gehören, in anderen Nachhaltigkeitszielen wieder, wie etwa Geschlechtergerechtigkeit (SDG 5) oder menschenwürdige Arbeit (SDG 8).
- Der Zusammenhang zwischen Reich G*ttes und g*ttlicher Gerechtigkeit fordert die Verbindung der Armutsfrage mit der Frage nach umfassender Gerechtigkeit in einem Weltwirtschaftssystem, das Chancengleichheit behauptet.
- Bei der Armuts- und Gerechtigkeitsfrage wird mit zunehmender Eskalation der Klimakrise auch der exogene Faktor ‚Klimawandel' und die Resilienz gegen diesen eine immer größere Rolle spielen, weshalb die ökologische Frage auch als sozioökonomische Frage zu priorisieren ist.
- Das entwicklungstheoretische Paradigma, auf dem die Nachhaltigkeitsziele basieren, fragt die globalen Macht- und Ausbeutungsstrukturen nicht an, argumentiert im Rahmen einer kapitalistischen Weltwirtschaftslogik und operiert nicht mit einem dialektischen Armutsbegriff. Damit werden kapitalistische Strukturen und Strukturen der Kolonialität reproduziert und verfestigt. Will man effektiv Armut in all ihren Formen überall beenden, muss zum Einen anerkannt werden, dass der globale/nationale Reichtum hauptsächlich durch die Erzeugung globaler/nationaler Armut errungen wird. Zum Anderen ist ein primär entwicklungstheoretisches Denken zu überwinden, das ‚Armut' v. a. als mangelnde innere ‚Entwicklung' sowie die Beendigung von Armut

v. a. als Resultat einer geförderten inneren ‚Entwicklung' versteht. Reine Entwicklungsmaßnahmen sind angesichts der Funktionsweise des globalen Finanzkapitalismus weder ökologisch nachhaltig noch für eine effektive Bekämpfung von Armut geeignet.

- Der monetäre Indikator, den die Vereinten Nationen zur Bestimmung extremer Armut angeben, ist weder angemessen noch ausreichend. Er kann z. B. nicht pauschal für jede Region quantitativ gleich hoch angegeben werden. Zudem ist er durch weitere Indikatoren wie Gewaltniveau oder die Beschaffenheit sozialer Netze zu ergänzen (Ziai 2016, 33). Hierbei müssen auch die inneren Momente der Armut Berücksichtigung finden (Moser 2021, 344).
- Bei den SDGs handelt es sich weniger um ein Paket konkreter Maßnahmen mit klaren Verantwortlichkeiten und Verbindlichkeiten als um eine idealistische Vision einer Welt ohne Armut. Solange keine konkreten, verbindlichen und klar delegierten Maßnahmen konzipiert werden, kann sich nur wenig direkt ändern (Moser 2021, 344–345).
- Realpolitisch müsste noch konkreter über Anreize und wirksame Sanktionsmöglichkeiten für den Fall der Missachtung der Leitlinien nachgedacht werden. Ein erster Schritt dazu bestünde darin, die Ziele zur Armutsbeendigung als Menschenrechte zu formulieren. Denn während Ziele auch schrittweise umgesetzt werden, stellen Menschenrechte einen Mindeststandard dar, der nicht verletzt werden darf (Moser 2021, 345). Gerade die befreiungstheologische Betonung der Identität des menschgewordenen Gottes mit den Armen, seiner* Gegenwart bei den Armen sowie des Umgangs mit den Armen als Kriterium des Reiches G*ttes (Mt 25,31–46) resultiert in der fundamentalen Forderung, dass Armut und ein menschenwürdiges Leben nicht vereinbar sind und jegliche Armut daher bekämpft werden muss.

Literatur

Akinci, Merter (2018), Inequality and economic growth: Trickle-down effect revisited, in: Development Policy Review 36, O1–O24.

Altvater, Elmar (2008), Globalisierter Neoliberalismus, in: Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf (Hg.), Neoliberalismus. Analysen und Alternativen, Wiesbaden, 50–68.

Böhler, Thomas (2021), Armutsforschung und Armutsminderung, in: Schweiger, Gottfried/Sedmak, Clemens (Hg.), Handbuch Philosophie und Armut, Stuttgart, 49–55.

Böttrich, Christfried (2023), Armut/Arme (NT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/49935/

Butterwegge, Christoph (2020), Ungleichheit in der Klassengesellschaft, Köln.

Butterwegge, Christoph (2019), Armut (Basiswissen Politik/Geschichte/Ökonomie), Köln.

Dussel, Enrique (1988), Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.

Dussel, Enrique (1985), Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Ders., Herrschaft und Befreiung, Freiburg/Schweiz, 19–43.

Eißel, Dieter (2008), Ungleichheit und Armut als Movens von Wachstum und Wohlstand?, in: Huster, Ernst-Ulrich/Boeckh, Jürgen/Mogge-Grotjahn, Hildegard (Hg.), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden, 54–71.

Ellacuría, Ignacio (2011), Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i. Br.

Hoesch, Matthias (2021), Globale Armut, in: Schweiger, Gottfried/Sedmak, Clemens (Hg.), Handbuch Philosophie und Armut, Stuttgart, 41–48.

Katz, Claudio (2022), Dependency Theory after Fifty Years. The Continuing Relevance of Latin American Critical Thought (Studies in Critical Social Sciences 207), Leiden.

Kessler, Rainer (2006a), Armut/Arme (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/13829/

Kessler, Rainer (2006b), Reichtum (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33027/

Ludwig, Gundula (2012), Prekäre Körper, prekäre Politiken. Judith Butler und Queer Politics, in: Steen, Bart van der/Lukkezen, Jasper/Hoogenhuijze, Leendert van (Hg.), Linke Philosophie heute. Eine Einführung zu Judith Butler, Antonio Negri und Slavoj Žižek, Stuttgart, 15–51.

Maddock, Nick (2020), Exogenous and endogenous Growth Factors in rural Development. What works in rural development and how? hg. von EU und UNDP; www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/ge/undp_ge_povred_growth-factors-in-rural-development-2020_eng.pdf

Moser, Elias (2021), Die Sustainable Development Goals und Armut, in: Schweiger, Gottfried/Sedmak, Clemens (Hg.), Handbuch Philosophie und Armut, Stuttgart, 340–346.

Müller, Andreas (2020), Die Kirche der Armen. Theologische Motive aus der Alten Kirche, in: Pock, Johann/Polak, Regina/Sauer, Frank G. C./Tippow, Rainald (Hg.), Kirche der Armen? Impulse und Fragen zum Nachdenken, Würzburg, 165–180.

Pittl, Sebastian (2020), „Kirche der Armen" – Die Geschichte eines polymorphen Begriffs. Theologische Grundlagen, in: Pock, Johann/Polak, Regina/Sauer, Frank G. C./Tippow, Rainald (Hg.), Kirche der Armen? Impulse und Fragen zum Nachdenken, Würzburg, 195–215.

Reitzig, Jörg (2008), „Eine Kategorie des Unsinns …" Die soziale Gerechtigkeit im Visier der neoliberalen Theorie, in: Butterwegge Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf (Hg.), Neoliberalismus. Analysen und Alternativen, Wiesbaden, 132–146.

Schlagnitweit, Markus (2021), Einführung in die Katholische Soziallehre. Kompass für Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Freiburg i. Br.

Schneider, Bernhard (2020), Armut und Armenfürsorge in der Geschichte des Christentums. Mittelalter und Neuzeit, in: Pock, Johann/Polak, Regina/Sauer, Frank G. C./

Tippow, Rainald (Hg.), Kirche der Armen? Impulse und Fragen zum Nachdenken, Würzburg, 181–194.
Sedmak, Clemens (2017), Armut als komplexes System. Materiell, sozial, ökonomisch, spirituell – eine theoretische Begriffsbestimmung, in: Speelman, Willem Marie u. a. (Hg.), Armut als Problem und Armut als Weg, Münster, 23–31.
Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (2015), Die große Ökumene der Kirchen gegen den Kapitalismus. Von den Rändern ins Zentrum, in: Dies. (Hg.), „Diese Wirtschaft tötet" (Papst Franziskus) Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg, 10–25.
Sobrino, Jon (2008), The Eye of the Needle. No Salvation outside the Poor. A Utopian-Prophetic Essay, London.
Theißen, Gerd/Merz, Annette (2011), Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, 4. Auflage.
UN (2023), The Sustainable Development Goals Report 2023. Special Edition. Towards a Rescue Plan for People and Planet; https://sdgs.un.org/sites/default/files/2023-07/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023_0.pdf
UN (2020), No poverty. Why it matters; www.un.org/sustainabledevelopment/wp-content/uploads/2016/08/1_Why-It-Matters-2020.pdf
UN (2015), Resolution 70/1 „Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung" der Generalversammlung der UN (25.09.2015); https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf
United Nations Development Programme (UNDP)/Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI) (2023), Global Multidimensional Poverty Index 2023. Unstacking Poverty: Data for high-impact action.
Ziai, Aram (2024), Beyond the Sustainable Development Goals. Post-development Alternatives, in: Melber, Henning/Kothari, Uma/Camfield, Laura/Biekart, Kess (Hg.), Challenging Global Development. Towards Decoloniality and Justice, Cham.
Ziai, Aram (2021), Just a Fig Leaf?, in: Zeitgeister; www.goethe.de/prj/zei/en/art/22548507.html
Ziai, Aram (2016), Development Discourse and Global History. From colonialism to the sustainable development goals, London u. a.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Kein Hunger (SDG 2)
Alttestamentliche Perspektiven auf soziale Ungleichheit und Umverteilung

von Kathrin Gies / Jana Hock / Lena Janneck

Die Zahl der Hungernden war weltweit 20 Jahre lang gesunken, seit 2015 steigt sie jedoch wieder an. Als Hauptursachen sind Konflikte und Bürgerkriege wie in Syrien und im Jemen zu nennen. Die Corona-Krise hat seit 2020 insofern zu einer weiteren Anspannung der Situation beigetragen, als Lieferketten unterbrochen wurden, Einkommensmöglichkeiten verloren gingen und Landwirt:innen nicht mehr genügend Nahrungsmittel produzieren konnten. Zudem kommt es zu Ernteausfällen als Folge der Klimaerhitzung oder auch Heuschreckenplagen wie in Ostafrika. Verstärkt wurden Hunger und Ernährungsunsicherheit jüngst durch den russischen Angriffskrieg auf die Ukraine 2022, der Auswirkungen auf die globale Lebensmittelversorgung hat. Diese sind so massiv, dass die größte Ernährungskrise seit dem Zweiten Weltkrieg befürchtet wird. Vor allem afrikanische Staaten und Länder des globalen Südens, die über die Hälfte ihres Weizens aus der Ukraine und Russland, den Kornkammern der Welt, beziehen, sind gefährdet (https://17ziele.de/ziele/2.html; BMZ o. J.; LPB BW o. J.).

Die Bekämpfung von Hunger und die Ausrichtung auf soziale Gerechtigkeit, auf die SDG 2 zielt (Kap. 1), sind auch biblisch grundgelegt (Kap. 3) und führten im Laufe der Geschichte des Christentums zu vielfältigen Formen kirchlichen Handelns, von Almosen und Armenspeisungen bis hin zur Einrichtung kirchlicher Hilfswerke (Kap. 2). Sie können als theologische Grundüberzeugungen gelten, die einen spezifischen Beitrag zum Diskurs um die Agenda 2030 und die 17 SDGs leisten (Kap. 4).

1. Kein Hunger. Grundlegende Vergewisserungen

2022 waren 9,2 % der Weltbevölkerung, die auf gut 8 Milliarden Menschen geschätzt wird, von chronischem Hunger betroffen. Fast ein Drittel der Menschheit hatte 2021 keinen regelmäßigen Zugang zu ausreichend Nahrung. Hunger, Mangel- und Fehlernährung betreffen vor allem Kin-

der: Bei den Kindern unter fünf Jahren waren 2022 45 Millionen (ca. 7 %) akut unterernährt, 148 Millionen (ca. 22 %) wachstumsgehemmt, d. h. zu klein für ihr Alter, 37 Millionen (ca. 5,5 %) hingegen übergewichtig.

Erklärtes Ziel von SDG 2 *Kein Hunger* ist es, bis 2030 den Hunger und die Mangelernährung weltweit zu beenden, Ernährungssicherheit und eine bessere Ernährung zu erreichen und eine nachhaltige Landwirtschaft zu fördern. Dazu werden fünf Unterziele formuliert:

SDG 2.1	Den Hunger beenden und insbesondere Armen und Menschen in prekären Situationen Zugang zu nährstoffreicher und ausreichender Nahrung sichern.
SDG 2.2	Alle Formen der Mangelernährung beenden, v. a. bei Kindern, Mädchen, schwangeren und stillenden Frauen und älteren Menschen.
SDG 2.3	Die Produktivität und das Einkommen von Kleinbauern verdoppeln, u. a. durch gleichberechtigten Zugang zu Grund und Boden, Produktionsressourcen und Märkten.
SDG 2.4	Nachhaltige Lebensmittelproduktion und widerstandsfähige landwirtschaftliche Methoden sicherstellen, um den Ertrag zu steigern, zum Erhalt der Ökosysteme beizutragen und die Anpassung an Klimaänderungen zu erhöhen.
SDG 2.5	Die genetische Vielfalt in der Lebensmittelproduktion erhalten.

Als Maßnahmen zur Umsetzung von SDG 2 führen die UN an, dass Investitionen in ländliche Infrastruktur und Agrarforschung zu erhöhen, Handelsbeschränkungen und Verzerrungen auf den globalen Agrarmärkten zu korrigieren und alle Agrarexportsubventionen mit ähnlicher Wirkung abzuschaffen sowie extreme Schwankungen der Nahrungsmittelpreise zu begrenzen sind.

Gegenwärtig ist fast die Hälfte der derzeitigen Nahrungsmittelproduktion schädlich für die Erde, da sie den Ökosystemen zusetzt, zum Verlust biologischer Vielfalt führt und die Wasserknappheit verschlimmert. 2020 erschien eine Studie des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung (PIK 2020), die aufzeigt, wie man zehn Milliarden Menschen innerhalb der Belastungsgrenzen der Erde ernähren könnte: Bislang werde zu viel Land für die Tierhaltung und Nutzpflanzen verwendet, zu stark gedüngt und übermäßig bewässert. Um ausreichend Nahrung bereitzustellen und die Integrität der Biosphäre zu bewahren, sei ein technologisches und soziokulturelles Umdenken sowie ein entschlossenes politisches Handeln nötig: Ressourcenschonende landwirtschaftli-

che Methoden müssten eingesetzt und Lebensmittelverluste reduziert werden, und die Ernährung müsse umgestellt werden. Derzeitige Prognosen rechnen nicht mit derartigen Maßnahmen und gehen davon aus, dass auch im Jahr 2030 noch 7 % der Weltbevölkerung Hunger leiden werden.

2. Kein Hunger. Theologische Einordnungen

Basierend auf der biblischen Grundlegung gibt es in der Christentumsgeschichte eine lange Tradition des praktischen Engagements zur Überwindung von Hunger (Kap. 2.1). Dieses zeigt sich gegenwärtig u. a. im Engagement der kirchlichen Hilfswerke *Misereor* und *Brot für die Welt* (Kap. 2.2).

2.1 Kirchliches Engagement zur Überwindung von Hunger – ein historischer Überblick

Schon das frühe Christentum greift biblische Impulse wie das alttestamentliche Ideal der Werke der Barmherzigkeit (Kap. 3) oder die neutestamentliche, christologisch begründete Aufforderung zur Speisung von Hungernden auf (Mt 25,35), die auch in gemeinsamen Mahlfeiern ihren Ausdruck findet (Sutter Rehman 2016, 372–418). Das frühe Christentum profiliert sich durch karitatives Engagement und unterscheidet sich vom antiken Euergetismus dahingehend, dass sowohl der Kreis der gebenden Wohltäter:innen als auch der Kreis der Empfänger:innen erweitert wird. Bereits bestehende karitative Werte werden auf diese Weise christianisiert, erweitert und damit verbreitet (Schneider 2017, 79). Mit der Institutionalisierung der frühen Kirche stellen sich die Bischöfe bewusst in die Tradition des antiken Patronagesystems als Beschützer und Versorger der Bedürftigen. Dazu zählt u. a. die Etablierung von Fürsorgeeinrichtungen.

Wie schon in der Antike gehört auch im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit die Versorgung Hungerleidender zu den karitativen Aufgaben der Kirche, wobei diese neben den Bischöfen verstärkt auch durch Klöster übernommen wird. Bspw. sieht die Benediktsregel für jedes Klostergebäude einen separaten Gästebereich mit Küche für Gäste und Bedürftige vor. Daneben stellt das Almosen die bedeutsamste Form sozialer Hilfeleistung dar, zu dem die christliche Bevölkerung aufgerufen ist (Schneider 2017, 190–192). Mittelalterliche Armenspeisungen werden

als Ausdruck der Barmherzigkeit und Gottesliebe verstanden und sind daher vor allem religiös motiviert. Hungerkatastrophen werden als Strafe Gottes für Teufelspakte, Hexerei und unchristliches Verhalten gedeutet (Holzem 2017, 7–8). In der Frühen Neuzeit wird zudem zunehmend ein Zusammenhang zwischen Armut resp. Hunger und Nicht-Arbeit gesehen, sodass Arbeit (z. B. in sog. Arbeitshäusern) als geeignetes Mittel gegen Armut und Hunger angesehen wird. Die karitative Armenfürsorge im Mittelalter und der Frühen Neuzeit wirkt dabei in Bezug auf das vorherrschende Ständesystem systemstabilisierend, da sie die bestehende, als gottgeben verstandene Ordnung stützt.

Dies ändert sich erst im 19. Jahrhundert: Religiöse Deutungen von Hunger werden nicht mehr akzeptiert, und die zunehmende Massenarmut im Zuge der industriellen Revolution zeigt, dass die traditionelle Karitas nicht ausreicht, um Armut und Hunger zu beseitigen: Gesellschaftliche Regeln, Strukturen und Institutionen aktiv zu gestalten, rückt zunehmend in den Blick der katholischen Kirche und drückt sich bspw. in der nunmehr nicht mehr regionalen, sondern nationalen Koordinierung der zahlreichen unterschiedlichen Wohlfahrtsverbände und -vereine aus (etwa durch die Gründung des *Charitasverbands für das katholische Deutschland* 1897). Dies führt auch zur Entwicklung einer eigenständigen Katholischen Soziallehre (Holzem 2017, 12), die durch die Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. im Jahr 1891 grundgelegt wird. Im Blick sind dabei zunächst v. a. die europäischen Nationalstaaten und die Bekämpfung von Armut und Hunger in Europa und nicht weltweit.

Eine globale Perspektive bekommt der Kampf gegen Hunger kirchlicherseits erst in den 1950er und 1960er Jahren, was sich auf unterschiedliche Faktoren zurückführen lässt. Von Bedeutung sind das Ende der Kolonialherrschaft und damit einhergehend auch ein neues Verständnis von Mission: Statt aus der Ferne Macht über die Kolonien auszuüben, wird zunehmend die Stärkung einzelner Ortskirchen unter indigenem Führungspersonal zum Anliegen. In diesem Zusammenhang werden auch die großen kirchlichen Hilfswerke *Misereor* 1958 und *Brot für die Welt* 1959 gegründet. Sowohl beim Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) der katholischen Kirche als auch bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1961 in Neu-Delhi auf protestantischer Seite sind jeweils Vertreter:innen aus dem globalen Süden präsent und setzen eigene Akzente, die den kirchlichen Blick auf Regionen außerhalb Europas weiten. Dom Hélder Câmara (1909–1999), zu diesem Zeitpunkt ein noch kaum bekannter Weihbischof in Rio de Janeiro, formuliert beim Zweiten Vatika-

nischen Konzil etwa: „Sollen wir unsere ganze Zeit darauf verwenden, interne Probleme der Kirche zu diskutieren, während zwei Drittel der Menschheit Hungers sterben?“ (Holzem 2017, 3) Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965), die Enzyklika *Populorum Progressio* (1967) von Papst Paul VI., die sich als erste Sozialenzyklika ausschließlich der internationalen Entwicklung widmet, wie auch die Beschlüsse der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín 1968 sowie Puebla 1979 mit ihrer *Option für die Armen* sind kirchliche Dokumente, die die globale Neuausrichtung der katholischen Kirche sowie die kirchliche Verantwortung für die Welt und die Bekämpfung struktureller Ungleichheiten und Hunger klar zum Ausdruck bringen (vgl. dazu auch den Beitrag von Alexander Schmitt im vorliegenden Band). Papst Franziskus stellt sich in diese Tradition, wenn er die gerechte Verteilung von Lebensmitteln fordert und 2013 in seinem Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) formuliert: „Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden.“ (EG 53)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das christlich motivierte Engagement zur Bekämpfung von Hunger eine lange Tradition aufweist, sich dabei stets weiterentwickelt hat und bis in die heutige Zeit fortsetzt.

2.2 Das Engagement der kirchlichen Hilfswerke *Misereor* und *Brot für die Welt*

Die beiden Hilfswerke *Misereor* und *Brot für die Welt* werden in den späten 1950er Jahren mit dem Ziel gegründet, den weltweiten Hunger zu reduzieren. Das katholische Hilfswerk *Misereor. Bischöfliches Werk gegen Hunger und Krankheit in der Welt* wird im August 1958 mit einer Rede Kardinal Frings' vor der Vollversammlung der deutschen Bischöfe initiiert, die die Probleme der Mangelernährung und des Hungers in vielen Ländern thematisiert und Hunger als Verteilungsproblem benennt (Frings 1976). Zu dessen weltweiter Beseitigung sollen, orientiert am Evangelium und der Tradition der christlichen Barmherzigkeit, Spendensammlungen in der österlichen Bußzeit beitragen. Das evangelische Hilfswerk *Brot für die Welt* wird mit der Gründungsveranstaltung am 12.12.1959 in Berlin ins Leben gerufen (Diakonisches Werk 2008, 11). Es will nach der Überwindung der Nachkriegsnot in Deutschland durch Spenden in der Adventszeit einen Beitrag zur Überwindung der Not in anderen Ländern leisten. Zur Gründung der Hilfswerke führt auch die Einsicht in die Verstrickungen Deutschlands in koloniale Expansionsbestrebungen, die zu Ernährungsunsicherheit in ehemaligen Kolonien geführt haben (Berg 1962, 19–23).

Nach ihrer Gründung vergeben die beiden Hilfswerke in den 1960er Jahren die Spenden primär in Orientierung am Grundsatz der Nothilfe, v. a. im Fall von Hungersnöten. Dieses Gießkannenprinzip wird jedoch schon bald als wenig effizient eingeschätzt, sodass eine konzeptionelle Neuorientierung folgt. Beide Hilfswerke legen nun ihren Fokus auf den grundlegenden Kampf gegen den Hunger sowie die Förderung von Bildung und Gesundheit; erste Maßnahmen der Hilfe zur Selbsthilfe wie z. B. Lehrwerkstätten oder Musterfarmen dienen der langfristigen Vermeidung von Hunger (Berg 1962, 26–27). Ziel der frühen sogenannten Entwicklungshilfe ist es, einerseits die Industrialisierung der unterstützten Länder und andererseits die Konsumreduktion in Deutschland – gegen den Materialismus der Wirtschaftswunderzeit – zu fördern.

Die „Entwicklungshilfe" wandelt sich in den 1970er Jahren zur Entwicklungszusammenarbeit und betont die Bedeutung von Selbsthilfe und Partnerschaften vor Ort. Dabei wird der Fokus auf die Stärkung lokaler Selbstorganisierung und Eigeninitiative gerichtet. Daneben tritt – bedingt durch die zunehmende Politisierung im Zuge der 68er-Bewegung – die Bildungsarbeit in Deutschland, die auf Bewusstseinsbildung hinsichtlich der eigenen Rolle abzielt und strukturelle Änderungen anstoßen möchte (Diakonisches Werk 2008, 77–98). In diesen Kontext gehört die Forderung der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 im Papier *Welternährungskrise oder Krise der Entwicklung? Vorläufige Gedanken zu einer andersartigen Entwicklung*, dem sogenannten „Hungerpapier", mit der Förderung der Selbsthilfe auf qualitatives statt quantitatives Wachstum zu setzen. Zudem wird ein Schuldbekenntnis der Industrieländer gefordert, das den Zusammenhang der Armut des globalen Südens mit dem Reichtum des Nordens und seinem Lebensstil anerkennt (Diakonisches Werk 2008, 94).

Während staatliche Entwicklungszusammenarbeit in den 1980ern zunehmend neoliberal gestaltet ist und weiter auf Hungerbekämpfung durch Wirtschaftswachstum und Exportorientierung setzt, bemühen sich die kirchlichen Organisationen, die negativen Effekte staatlicher Entwicklungspolitik zu kompensieren und der resultierenden Einkommensschere mit einer differenzierten Förderung lokaler Projekte zu begegnen (EG 54). So werden zahlreiche agrarpolitische und ökologische Maßnahmen initiiert, die der Hungerprophylaxe dienen oder indirekt dem Hunger vorbeugen sollen – bspw. durch nachhaltige Landwirtschaft oder die Verbesserung von Einkommen und Bildung (Diakonisches Werk 2008, 124–125).

In den 1990er Jahren verbreitet sich das Konzept nachhaltiger Entwicklung. Damit einhergehend etablieren sich als Themen der Entwicklungszusammenarbeit u. a. Menschenrechte, Ökologie, Kapitalismuskritik, Flucht und Migration, die orientiert am Grundsatz des Empowerments und der Advocacy umgesetzt werden (Diakonisches Werk 2008, 162–163). Dazu kommen Kampagnen gegen Rüstungsproduktion, Waffenhandel und Kinderarbeit sowie das u. a. vom ÖRK und Papst Johannes Paul II. unterstützte Programm *Erlassjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung*. Darüber hinaus stehen die kirchlichen Hilfswerke vor der Herausforderung, einen Umgang mit der HIV/Aids-Pandemie, der daraus resultierenden Reduktion der Arbeitskräfte in der Landwirtschaft und dem steigenden Hunger zu finden. Dazu tragen ab der Mitte der 1990er Jahre die Förderung von Programmen v. a. für Frauen, die die sexuelle Selbstbestimmung stärken sollen, und Aufklärungsprogramme bei (Diakonisches Werk 2008, 144–146).

Im Jahr 2000 werden die *Millennium Development Goals* (MDGs) eingeführt, die erstmals globale Entwicklungsziele definieren und auch die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit beeinflussen. Trotz der globalen Entwicklungsziele bleiben Hunger und soziale Ungerechtigkeit u. a. infolge der Lebensmittelpreiskrise 2007–2008 und der Wirtschaftskrise 2009 große Herausforderungen. Die Arbeit der beiden kirchlichen Hilfswerke wird zunehmend menschenrechtsbasiert gestaltet; dies zeigt sich auch in der überarbeiteten Grundsatzerklärung *Den Armen Gerechtigkeit* von 2000 (Kemnitzer 2008, 176–184). Entwicklungszusammenarbeit orientiert sich am Bild von Entwicklung als Befreiung, die bedürfnisorientiert Eigenständigkeit und Selbstbestimmung fördert. Zudem tritt das Ziel, die Ernährungssicherheit trotz zunehmender Katastrophen in der Klimakrise zu sichern, stärker in den Fokus (Diakonisches Werk 2008, 189). Die anwaltschaftliche Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland zu den Themen Agrarpolitik, Nachhaltigkeit und Klimakrise beabsichtigt, mit einem weniger ressourcenaufwendigen und einem solidarischeren Lebensstil der westlichen Länder für ein gerechtes Miteinander von globalem Norden und Süden zu sorgen.

Mit dem weiten Nachhaltigkeitsbegriff der 17 SDGs werden 2015 intersektionale Ansätze verstärkt in die Arbeit der Hilfswerke integriert, bspw. die Verschränkung von Hunger (SDG 2) und (fehlender) Geschlechtergerechtigkeit (SDG 5). Einschränkungen durch Repressalien autoritärer Regierungen, welche die Konsolidierung einer stabilen, aktiven Zivilgesellschaft untergraben und deren Handlungsspielräume ein-

schränken, sind aktuelle Herausforderungen in der Entwicklungszusammenarbeit.

Durch ihr Engagement im Kampf gegen den Hunger tragen die beiden Hilfswerke *Misereor* und *Brot für die Welt* dazu bei, die kirchliche Tradition der Hungerhilfe mit einem modernen Konzept der Entwicklungszusammenarbeit fortzusetzen und für ein gerechtes Miteinander von globalem Norden und globalem Süden zu sorgen.

3. Hunger und Strategien der Überwindung von Hunger im Alten Testament. Exemplarische Perspektiven

Aus theologischer Perspektive stellt sich die Frage nach der Relevanz der biblischen Texte angesichts gegenwärtiger Problemkonstellationen. Die Texte können dabei im Hinblick auf ihre historischen Entstehungsbedingungen, ihre inhaltlichen Aussagen und ihre Rezeptionsgeschichte (Kap. 2) befragt werden. Eine an einer Hermeneutik der Gerechtigkeit orientierte Lektüre bietet Kriterien zur Beurteilung der Deutungsangebote der Texte und ihrer Rezeptionsgeschichte – auch im Blick auf eine theologische Fokussierung von SDG 2 *Kein Hunger.*

Untersucht wird, wie Hunger in den alttestamentlichen Texten in den Blick genommen wird (Kap. 3.1) und – in historischer Perspektive – welche Gründe für Hunger und Hungersnöte sie nennen (Kap. 3.2). Dabei geben die Texte verschiedene Deutungsangebote (Kap. 3.3) und verstehen die Bedrohung durch Hunger mehrheitlich als Gerichtshandeln Gottes. Sie zeigen Strategien der Überwindung von Hunger: So ist die Versorgung des Menschen mit ausreichend Nahrung schöpfungstheologisch verankert, und ausgehend von der Parteilichkeit Gottes für die Armen und Hungrigen wird auch der Mensch ethisch in die Pflicht genommen, für soziale Gerechtigkeit zu sorgen und Hunger zu beseitigen (Kap. 3.4). Eine an Gerechtigkeit orientierte Lektüre zeigt Konvergenzen im Hinblick auf SDG 2 auf (Kap. 3.5).

3.1 Zum Verständnis von Hunger

Hunger oder hungrig zu sein als subjektives tägliches Verlangen nach Nahrung, das durch körperliche Anstrengung verstärkt wird, kommt in den alttestamentlichen Texten nur an zwei Stellen in den Blick: Erzählt wird von David und seinem hungrigen Gefolge, dem Essen vorgesetzt

wird (2 Sam 17,29), und von dem Schmied, den seine Arbeit hungrig macht (Jes 44,12). An allen anderen Stellen ist mit Hunger ein dauerhafter Mangel von Nahrung gemeint, der für eine Gruppe von Menschen lebensbedrohlich werden kann. Hunger und Hungersnot werden mit demselben Lexem רָעָב *ra'ab* bezeichnet, das in allen Derivaten ca. 130-mal im Alten Testament belegt ist. Vor allem in poetischen und prophetischen Texten wird רָעָב *ra'ab* gemeinsam mit anderen Bildern für Bedrohungen wie „Schwert" oder „Seuche" zur abstrakten Chiffre göttlichen Strafhandelns (Michel 2010).

3.2 Gründe von Hunger und Hungersnot

Alttestamentliche Texte zeigen klimatische Veränderungen, Kriege und gesellschaftliche Ungleichgewichte als Gründe von Hunger und Hungersnot.

Klimatische Veränderungen, folglich Temperaturschwankungen oder kurzzeitige Veränderungen der Niederschlagsmenge, führten in den letzten 10.000 Jahren auch in der Levante zu Trockenzeiten, damit zu Dürren und schlechten Ernten, deren Ursachen nicht unmittelbar in der Verfügungsgewalt des Menschen stehen. Wie archäologische Untersuchungen zeigen, zwangen Phasen der Trockenheit die Menschen, Städte, die gesellschaftlich differenziert waren, aufzugeben und wieder flächendeckend Subsistenzwirtschaft zu betreiben. So fällt auch der erste außerbiblische Beleg einer Größe „Israel" auf der Stele des Merenptah (1208 v. Chr.) in die ausgehende Spätbronzezeit, die eine Phase extremer Trockenheit gewesen sein muss. Hier ist davon die Rede, dass Israel „kein Saatgut" mehr habe (TUAT I,6, 544–552). Diese Erfahrungen der Bedrohung der Existenz durch Dürren und schlechte Ernten, die zu Migrationsbewegungen führen, dürften im Hintergrund einiger narrativer Traditionen des Alten Testaments stehen, auch wenn diese mit großem zeitlichem Abstand zu den genannten außerbiblischen Quellen entstanden sind. So wandert z. B. Abraham mit seiner Familie nach Ägypten aus und Isaak nach Gerar zu den Philistern, um dort das Überleben zu sichern (Gen 12,10; 26,1; auch Gen 41,54; Rut 1,1). Während in diesen Erzählungen der Grund der Hungersnot nicht explizit genannt wird, ist es in den Elia-Erzählungen der ausbleibende Regen (1 Kön 18,1–2), der zur Dürre führt, und das Joëlbuch spricht von katastrophalen Bedrängnissen im Bild einer Heuschreckenplage, die die Ernte vernichtet (Joël 1,4; Am 4,9).

Neben diese natürlichen Ursachen von Ernteausfällen treten Hunger und Hungersnöte, die im Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen stehen. Eine Taktik militärischer Kriegsführung scheint im Alten Ägypten und in Mesopotamien die Belagerung von Städten gewesen zu sein, die zum Aushungern der eingeschlossenen Bevölkerung führt. In den Königsbüchern wird auch von einer Belagerung der Nordreichshauptstadt Samaria Anfang des 9. Jahrhunderts v. Chr. durch den Aramäerkönig Ben-Hadad und der Belagerung Jerusalems Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. durch Nebukadnezar, den König der Babylonier, erzählt. Die Belagerung Samarias führt zu Nahrungsmittelknappheit, damit zu Preissteigerung und einer Hungersnot, deren Schwere drastisch damit ausgemalt wird, dass die Bevölkerung Samarias ihre eigenen Kinder esse (2 Kön 6,24–25). Nach Monaten der Belagerung Jerusalems fliehen die Krieger und der Jerusalemer König aus der Stadt, als der Hunger zu groß geworden ist (2 Kön 25,1–4). Dabei spiegeln die alttestamentlichen Texte auch, dass besonders Kinder unter dem Hunger zu leiden haben und daher sterben (Klgl 2,1; Jer 18,21).

Die Ursachen von Hunger können aber auch innenpolitische bzw. gesellschaftliche Gründe sein, wenn er in Zusammenhang der Verschuldung oder Verelendung Einzelner oder sozialer Schichten steht bzw. bestimmte Personengruppen besonders gefährdet sind. In den sozialkritischen Passagen des Amosbuches wird zwar nicht explizit auf Hunger rekurriert, als Folge der Verschuldung der Armen und Rechtsbeugung durch die Reichen liegt er aber auf der Hand. Wenn also der maßlose Lebensstil der „Sorglosen in Zion und der Sicheren auf dem Berg von Samaria“ (Am 6,1), die auf Elfenbeinlagern liegen, sich auf ihren Ruhebetten räkeln, Fettschafe essen und Wein aus Schalen trinken (Am 6,4–6), verurteilt wird, wird deutlich, dass Armut und Hunger auch eine Frage der gerechten Verteilung von Ressourcen und des sozialen Ausgleichs sind. In jüngeren Texten – wohl aus der Perserzeit – wird die Gruppe der Hungernden mit Synonymen wie „Unterdrückte“ (Jes 58,6), „obdachlose Arme“ (Jes 58,7) oder „Nackte“ (Jes 58,7; Ez 18,7.16) belegt. Die Armen und Elenden suchen nach Nahrung; ihnen fehlen Kleider und Decken; ohne festen Wohnsitz übernachten sie in Höhlen (Ijob 24,5–8) (Kessler 2008, 117.144). Hunger erscheint hier in enger Verbindung mit Armut bzw. als durch diese verursacht.

3.3 Theologische Deutung von Hunger und Hungersnot

Hunger und Hungersnot werden im Bezugsrahmen der alttestamentlichen Texte theologisch gedeutet. Hunger und Hungersnot werden im Kontext von Krieg und Belagerung auf das Gerichtshandeln Gottes zurückgeführt und als Ausdruck des Zornes Gottes verstanden (Michel 2010). Dieser v. a. in prophetischen Texten dominierenden Deutung zufolge ist Gott selbst der Urheber der existentiellen Bedrohung. So spricht JHWH im prophetischen Wort Jeremias: „Und ich sende das Schwert, den Hunger und die Pest unter sie, bis sie ausgerottet sind aus dem Land, das ich ihnen und ihren Vätern gegeben habe." (Jer 24,10) Die Hungersnot erscheint als göttliche Strafe für das Volk, das nicht auf Gottes Wort hört. Die Deutung der Krise als Folge des eigenen kollektiven Fehlverhaltens macht den Menschen – dieser Logik folgend – wieder handlungsfähig: Wenn er sich Gott erneut zuwendet, kann auch die Bedrohung überwunden werden.

In deuteronomistischer Perspektive hat Hunger eine pädagogische Funktion: Die vierzig Jahre der Entbehrung in der Wüste werden als Demütigung und Prüfung verstanden, ob Israel die göttlichen Gebote bewahrt. Dem gegenüber zeige die Speisung mit dem Manna, dass allein die göttliche Zuwendung den Menschen am Leben halte. An diese Erklärung schließt die Aufforderung an, die Gebote Gottes zu halten. Dazu motiviert die Aussicht auf die Gabe des Landes, in dem Israel nicht in Armut sein Brot isst (Dtn 8,3–9). In den Fluchandrohungen im Buch Deuteronomium wird erneut vor Unfolgsamkeit gewarnt, wobei vor dem Hintergrund bereits erfahrener Belagerung, Aushungerung und Fremdherrschaft diese als Folge des Ungehorsams des Volkes gedeutet werden: Wenn Israel Gott nicht dient, werden es die Feinde erobern, denen es in Hunger und Durst dienen werde (Dtn 28,48; 32,24).

Im Zusammenhang weisheitlicher Vorstellungen, die dem sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang entspringen, wird vor Hunger als Folge von mangelnder Anstrengung oder frevlerischem Verhalten gewarnt (Collinet 2023, 48). So lautet eine Sentenz, die weniger kollektive Hungersnöte als eine individuelle Unterversorgung im Blick hat: „Faulheit versenkt in tiefen Schlaf, und eine träge Person muss hungern." (Spr 19,15). Während hier – positiv gesprochen – zu Arbeit zur eigenen Versorgung aufgefordert wird, bringt Bildad in einer Rede an Ijob Hunger des Einzelnen in Zusammenhang mit dessen ethischem Tun und seinem gottgefälligen Handeln. In drastischen Bildern wird das Schicksal

beschrieben, auf das der Gottlose zusteuert, der die Gemeinschaft schädigt. Dazu gehört auch, dass sein Reichtum sich in Hunger verwandeln werde (Ijob 18,12). Umgekehrt wird dem Gerechten in Aussicht gestellt, dass Gott ihn rette und in der Hungersnot sein Leben erhalte (Ps 33,19; 37,19; Spr 13,25 u. ö.).

3.4 Überwindung von Hunger

Als Grundüberzeugung der alttestamentlichen Texte kann gelten, dass die Schöpfung auf Fülle, nicht auf Mangel ausgerichtet ist und dass entsprechend Gott sich auf der Seite der Hungernden positioniert. In den alttestamentlichen Texten wird zudem deutlich, dass Hunger und Armut eng miteinander verknüpft sind und deren Bekämpfung Hand in Hand geht. Die Überwindung von Hunger ist damit ein zentrales Anliegen.

Als Schöpfer der Welt hat Gott der ersten Schöpfungserzählung folgend die Schöpfung auf die Versorgung des Menschen hin angelegt. Unmittelbar mit der Erschaffung des Menschen sind der Herrschaftsauftrag, der an den göttlichen Segen gebunden ist, und die Übergabe der Pflanzen und Bäume zur Nahrung verbunden (Gen 1,29). Der Hymnus Ps 104 betont die Versorgung aller Geschöpfe durch ihren Schöpfer: „Sie alle warten auf dich, dass du ihnen ihre Speise gibst zu ihrer Zeit. Du gibst ihnen: Sie sammeln ein. Du tust deine Hand auf: Sie werden gesättigt mit Gutem.“ (Ps 104,27–28)

Die Parteilichkeit Gottes für die Armen und Hungrigen wird in Ps 146 mit partizipialen Wesensaussagen im Gottesbild verankert: Die Versorgung des Menschen mit Nahrung und seine Sorge für die *personae miserae*, für Fremde, Waisen und Witwen, zeichnet Gott als Schöpfergott in dieser Perspektive wesensmäßig aus. In Ps 107 wird JHWH dafür gepriesen: „Denn er hat den durstenden Menschen gesättigt und den hungernden Menschen mit Gutem erfüllt.“ (Ps 107,9; vgl. Ijob 5,20)

Aus diesem Gottesbild erwächst ein Ethos, das vor allem im Hinblick auf strukturelle Armut, die aus fehlender sozialer Gerechtigkeit resultiert, und damit verbundenem Hunger auch den Menschen zur Versorgung der Notleidenden in die Pflicht nimmt. Diese Überzeugung steht sowohl im Hintergrund der Sozialkritik der Propheten als auch der biblischen Sozialgesetzgebung.

In der prophetischen Sozialkritik des Buches Amos wird dazu aufgefordert, das Gute zu lieben und angesichts von Ausbeutung der Armen und Rechtsbeugung durch die Reichen Recht und Gerechtigkeit herzu-

stellen (Am 5,14–15). Explizit wird die Versorgung der Hungernden im Zusammenhang der Frage nach dem rechten Fasten bei Jesaja erwähnt: Die Gegenwart Gottes wird daran geknüpft, dass der Hungrige gestärkt und der Gebeugte sattgemacht wird (Jes 58,6–10). Der ideale Gerechte ist nach Ez 18 der, der Gott auf die rechte Weise verehrt, den Reinheitsvorschriften folgt und sich für soziale Gerechtigkeit einsetzt: „Dem Hungrigen gibt er sein Brot und den Nackten bedeckt er mit Kleidung." (Ez 18,7). In hellenistischer Zeit wird diese Forderung an den Gerechten aufgrund von Versorgungsproblemen immer mehr zum Stereotyp. Zum Ideal des Frommen gehört es, Werke der Barmherzigkeit zu verrichten, Almosen zu geben und den Hungrigen Brot zu geben (Sir 7,10.32–33; Tob 1,7 u. ö.) (Kessler 2008, 179). Auf diese Weise wird den Hungrigen und Armen zumindest kurzfristig geholfen, wenngleich die Abhängigkeit der Armen von den Reichen eher verstärkt wird, als dass ein sozialer Ausgleich geschaffen wird.

In der Sozialgesetzgebung der Tora werden Möglichkeiten der Versorgung von Armen geregelt, die wiederum im Buch Ruth narrativ ausgestaltet sind. So gibt das sogenannte Nachlesegebot den Armen und Fremden die Möglichkeit, sich auf dem Feld und Weinberg nach der Ernte selbst mit Nahrung zu versorgen, indem bewusst nicht alles abgeerntet wird (Lev 19,9–10; 23,22). In Dtn 24,21 werden noch der Ölbaum als Nahrungsquelle und die Waise und die Witwe als Zielgruppe der Rechtsregelung ergänzt. Den Bedürftigen auf diese Weise zu ermöglichen, ihre Not selbst zu lindern, wird mit dem in Aussicht gestellten göttlichen Segen motiviert (Dtn 24,19) bzw. mit der Erinnerung an die eigene entbehrungsreiche Existenz in Ägypten (Dtn 24,22) oder theozentrisch mit „Ich bin JHWH, euer Gott" (Lev 19,10; 23,22) begründet.

Dass Hunger nicht sein soll und überwunden werden muss, ist somit eine zentrale Überzeugung der alttestamentlichen Texte, die in der Geschichte des Christentums immer wieder aufgegriffen wurde.

3.5 Zur Hermeneutik der alttestamentlichen Texte

Im Hinblick auf Ursachen der Bedrohung durch Hunger und Hungersnöte zeigen sich – auf einer historischen Ebene – einige Analogien zwischen den alttestamentlichen Texten und der gegenwärtigen globalen Situation, z. B. klimatische Veränderungen, Krieg oder gesellschaftliche Ungleichgewichte. Allerdings zeigen die alttestamentlichen Texte diese Szenarien als lokale Ereignisse, die keine weltweiten Ausmaße haben.

Die gegenwärtige Bedrohung durch Hunger hat jedoch aufgrund weltweiter Handelsbeziehungen globale Dimensionen. Während Menschen in der Antike nicht für klimatische Veränderungen verantwortlich waren, sind Klimaveränderungen, die in der Gegenwart zu Hungersnöten führen, menschengemacht.

Was die biblischen Texte aufzeigen, ist die existentielle Betroffenheit der Opfer, besonders der Kinder, ihre materielle Bedürftigkeit ebenso wie das Verlangen, der lebensbedrohlichen Krise in irgendeiner Form Sinn zusprechen zu können. Die theologischen Deutungsangebote, die die Texte bieten, können bestenfalls in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext plausibilisiert werden. Hunger als Folge der Schuld des Menschen, ob des Einzelnen oder des Kollektivs, und als pädagogisches Mittel Gottes zu begreifen, ist für eine an Gerechtigkeit orientierte Hermeneutik inakzeptabel.

Die Maßnahmen, zu denen die alttestamentlichen Texte auffordern, wie das Recht auf Nachlese oder die Aufforderung, für Arme zu sorgen, nehmen zwar die bedürftigen Anderen in den Blick und überlassen sie nicht sich selbst. Sie belassen sie aber in der Rolle des Opfers, bzw. sie bleiben Objekt der Zuwendungen der sozial besser Gestellten. Strukturelle Ungleichheiten werden auf diese Weise nicht verändert. Gleichwohl zeigen sich mit der Parteinahme für Arme und Hungernde und in der grundsätzlichen Aufforderung, Armut und Hunger zu überwinden, Grundüberzeugungen, in deren Sinnlinie auch SDG 2 *Kein Hunger* steht.

Die Forderungen, vor die SDG 2 *Kein Hunger* stellt, können in theologischer Perspektive – angesichts einer an Gerechtigkeit orientierten Hermeneutik – auch in Verbindung mit alttestamentlichen Schöpfungs- und Gottesvorstellungen gebracht werden. Mit Gen 1 sieht die von Gott als sehr gut beurteilte Schöpfung Nahrung für alle Menschen vor; der Fürsorge für die Armen und Hungernden wird so viel Bedeutung zugemessen, dass das Wesen Gottes darüber bestimmt wird (Ps 146). Auch in biblischer Perspektive soll nicht Hunger, sondern Gerechtigkeit, also Nahrung für alle sein. Insofern diese Überzeugung schöpfungstheologisch verankert ist, hat sie immer eine globale Dimension und ist auch ökologisch konturiert.

4. Kein Hunger. Der Beitrag von Kirche und Theologie

Die Parteilichkeit für Arme und Hungernde und das Engagement gegen Hunger gehören zu den Grundüberzeugungen der alt- und neutestamentlichen Texte und führten im Laufe der Christentumsgeschichte zu einer sowohl institutionellen Verpflichtung Armen und Hungernden gegenüber als auch zu einem individuellen Ethos der Unterstützung von Bedürftigen. In diese Linie gehört auch die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke *Misereor* und *Brot für die Welt*, die sich an den Erkenntnissen der Humanwissenschaften zur Entwicklungszusammenarbeit orientiert.

Neben dem praktischen Engagement der Kirchen, ihrer Mitglieder und Institutionen kommt der Theologie auch Bedeutung im gesamt-gesellschaftlichen Diskurs zu. So konzipiert das SDG 2 *Kein Hunger* Hungerbekämpfung vorrangig als Steigerung der Agrarproduktion, was angesichts der engen Verschränkung von Hunger und Armut nicht ausreicht, um Unterernährung zu beenden. Denn gerade Hungernde haben oft keinen Zugang zu Lebensmittelmärkten (so ja auch SDG 2.1). Zudem kollidiert eine gesteigerte Agrarproduktion mit hohen ökologischen Kosten, wie auch die Studie des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung zeigt (Kap. 1). Insbesondere exportorientierte Monokulturen, bei denen ein maximaler Gewinn angezielt wird, führen zu einer Übernutzung der Böden und somit zu einer langfristigen Abnahme der Bodenqualität (Vogt 2023, 295). Ganz grundlegend wird der Widerspruch zwischen ökologischen Zielen auf der einen Seite und ökonomischen sowie entwicklungspolitischen Zielen auf der anderen Seite von den 17 SDGs nicht aufgelöst (Vogt 2021, 515). Darüber hinaus berücksichtigt das SDG 2 die Ungleichverteilung von Nahrungsmitteln sowie den ungleichen Rohstoffverbrauch nicht in ausreichendem Maße:

> „Auch wenn es sich selten um monokausale Wirkungszusammenhänge handelt, lässt sich kaum bestreiten, dass die umfangreichen Importe von Tierfutter für den hohen Fleischkonsum in den Industrieländern sowie von Gemüse und Obst, die unter enormem Wasserbedarf im Süden produziert werden, dort das Recht zahlloser Menschen auf Nahrung in seiner faktischen Realisierungsmöglichkeit untergraben." (Vogt 2023, 296)

Die biblische Tradition umfasst die Grundüberzeugungen, dass ausreichend Nahrung für alle sein soll, dass dem Menschen Verantwortung übertragen ist und Gerechtigkeit sein soll. Dies kommt in suffizienztheoretischer Perspektive einer Aufforderung zur Umkehr der Reichen zugunsten der Armen gleich, deren Notwendigkeit auch die Diskrepanz

von Unterernährung und Übergewicht (Kap. 1) vor Augen führt. So fordert etwa Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* (LS) – anders als die 17 SDGs – für einige Teile der Welt sogar einen Wachstumsrückgang (LS 193) und kritisiert die kapitalistische Gewinnmaximierungslogik scharf. Soziale Ungleichheit ist auch ein ökologisches Problem, und ihr kann nur durch Suffizienz der Reichen begegnet werden. Mit der Forderung nach Umverteilung und Maßhalten zusätzlich zu technikzentrierten Lösungen und anstelle von Steigerung der Produktion können Theologie und Kirche einen ergänzenden Beitrag zur Entwicklung eines alternativen Wohlstandsmodells und zur Agenda 2030 leisten.

Literatur

Berg, Christian (1962), Brot für die Welt. Bemerkungen zur Entstehung und Bedeutung einer ökumenischen Aktion der evangelischen Christenheit in Deutschland, in: Berg, Christian (Hg.), Brot für die Welt. Dokumente, Berichte, Rufe (Schriften für Diakonie und Gemeindebildung 7), Berlin/Stuttgart, 19–33.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (o. J.), SDG 2: Kein Hunger. Den Hunger beenden, Ernährungssicherheit und eine bessere Ernährung erreichen und eine nachhaltige Landwirtschaft fördern; https://www.bmz.de/de/agenda-2030/sdg-2

Collinet, Benedikt (2023), „Der Hunger lastete schwer auf dem Land" (Gen 43,1). Hunger als Push-Faktor für Migrationsbewegungen und seine ambivalente Deutung in der Bibel, in: Hensel, Benedikt/Wetz, Christian (Hg.), Migration und Theologie. Historische Reflexionen, theologische Grundelemente und hermeneutische Perspektiven aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 74), Leipzig, 45–60.

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V. (EKD) für Brot für die Welt (Hg.) (2008), Den Armen Gerechtigkeit. 50 Jahre Brot für die Welt, Stuttgart.

Frings, Joseph (1976), Abenteuer im Heiligen Geist. Rede vor der Vollversammlung der deutschen Bischöfe in Fulda, 15.–21. August 1958, in: Bischöfliche Kommission für Misereor (Hg.), Misereor – Zeichen der Hoffnung. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, München, 13–34.

Holzem, Andreas (2017), Bedrohtes Leben – bedrohter Glaube (1400–1980). Religiöses und soziales Bewältigungshandeln in Hungerkatastrophen. Zur Einleitung, in: Holzem, Andreas (Hg.), Wenn Hunger droht. Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980) (Bedrohte Ordnungen 6), Tübingen, 1–31.

Kemnitzer, Konstanze Evangelia (2008), Der ferne Nächste. Zum Selbstverständnis der Aktion „Brot für die Welt" (Diakonie. Bildung – Gestaltung – Organisation 8), Stuttgart.

Kessler, Rainer (^{2}2008), Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt.

Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (LPB BW) (o. J.), 17 SDGs. Ziele für nachhaltige Entwicklung; https://www.lpb-bw.de/17-sdgs#c100318

Michel, Andreas (2010), Art. Hunger/Hungersnot (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/21634/

Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK) (2020), Die Welt ernähren, ohne den Planeten zu schädigen, ist möglich; https://www.pik-potsdam.de/de/aktuelles/nachrichten/die-welt-ernaehren-ohne-den-planeten-zu-schaedigen-ist-moeglich

Schneider, Bernhard (2017), Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen, Freiburg i. Br.

Sutter Rehmann, Luzia (^{2}2016), Wut im Bauch. Hunger im Neuen Testament, Gütersloh.

Vogt, Markus (2023), Brennpunkte ökologischer Gerechtigkeit aus christlicher Sicht, in: Schmitt, Alexander/Janneck, Lena/Huber, Stefan/Bertold Sophia (Hg.), (Un-)Gerechtigkeit!? Beteiligung des Christentums an einer (un-)gerechten Welt (Bamberger Theologische Studien 43), Bamberg, 283–316.

Vogt, Markus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Gesundheit und Wohlergehen (SDG 3)
Christlich-fundierte Beratungspraxis als Beitrag zur Realisierung von „gutem Leben“

von Christoph Hutter / Agnes Rosenhauer

Die Frage nach dem Gesundheitsverständnis verändert sich, wenn man sie durch die Beschlüsse der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 25.09.2015 rahmt. Die dort formulierte Agenda 2030 macht unmissverständlich klar, dass es nicht legitim ist, die Frage nach dem eigenen Wohlergehen von globalen Perspektiven abzulösen. Es gibt keine Insel der Glückseligen, auf der Menschen in Deutschland ihren Gesundheitsstatus immer weiter optimieren können, ohne danach zu fragen, was ihre Situation in größeren Kontexten bedeutet. Die tragende Struktur, der in der Präambel der UN-Resolution benannten ‚fünf Ps‘ zeigt, dass der Blick auf die einzelnen Entwicklungsziele stets einzubetten ist in die Frage, wie es eine Partnerschaft (partnership) zwischen allen Menschen mit ihren vielfältigen Belastungslagen (people) geben kann, die für alle ein Leben in Wohlstand (prosperity) und Frieden (peace) ermöglicht, ohne die Welt (planet) auszuzehren (UN 2015, Nr. 2). Die Verfasser des Papiers sind sich „bewusst, dass die Beseitigung der Armut [… dabei] die größte globale Herausforderung darstellt und eine unabdingbare Voraussetzung für eine nachhaltige Entwicklung ist“ (UN 2015, Nr. 3). Für eine deutsche Perspektive bedeutet dies, dass eine Umsetzung der Ziele nur möglich wird, wenn ein neues Verständnis von Wohlstand und Entwicklung gefunden wird. Was bedeuten Wohlergehen und Gesundheit in Zeiten sinkenden Wohlstands und zunehmender gesellschaftlicher Ungleichheit? Und: Was haben Theologie und kirchliches Engagement hier beizutragen? Wie sind die Begriffe Wohlergehen und Gesundheit biblisch konnotiert? Weiten und ergänzen sie womöglich den (aus globaler Perspektive sicherlich zu Recht) stark auf den physiologisch-medizinischen Sektor fokussierten Gesundheitsbegriff, der u. a. in der Senkung diverser Sterblichkeitsraten und Infektionsinzidenzien (UN 2015, Nr. 3.1–7) als Benennung von Unterzielen des SDG 3 entfaltet wird? Und: Bildet ein möglicherweise weiter gefasster Gesundheitsbegriff die theologisch-ekklesiologische Grundlage für den engagierten Einsatz von Kirchen und kirchennahen Organisationen im Bereich der „allgemeinen Gesundheitsversorgung“ (UN 2015, Nr. 3.8)?

1. Gesundheit und Wohlergehen. Grundlegende Vergewisserung

Blickt man auf den Beratungsalltag, so sind vier der unter „people" zusammengefassten Themen klassische Beratungsgegenstände: Armut, Gesundheit, Bildung und Ungleichheit werden dort ebenso alltäglich thematisiert, wie die Sorge um den Planeten und um Frieden. Dies bestätigt für unsere Fragestellung, was die UN für alle 17 Ziele postuliert: „Die Querverbindungen zwischen den Zielen für nachhaltige Entwicklung und deren integrierter Charakter sind für die Erfüllung von Ziel und Zweck der neuen Agenda von ausschlaggebender Bedeutung" (UN 2015, Nr. 1).

Jedoch: Bei einem Blick in die Resolution der Generalversammlung wird schnell klar, dass sich die UN mit ihrer globalen Perspektive und insbesondere in der Beschreibung der Zielperspektive von SDG3 samt der formulierten Unterziele auf medizinische Fragestellungen und eine Erhöhung der Lebenserwartung konzentriert. Dort stehen Themen wie die Senkung der Mütter- und Kindersterblichkeit, die Eindämmung von Aids, Tuberkulose und Malaria, Prävention und Behandlung von Substanzmissbrauch, medizinische Versorgungssicherheit, Senkung der Verkehrstoten, die Medikamenten- und Impfstoffentwicklung oder die Senkung umweltbedingter Gesundheitsrisiken weit oben auf der Tagesordnung (UN 2015, Nr. 3.1–4; 3.6–7; 3.9).

Die Bundesregierung schreibt in ihrem Fortschrittsbericht 2021 selbstbewusst, dass „das deutsche Gesundheitssystem […] international als Vorbild" angesehen wird (Die Bundesregierung 2021, 42). Unabhängig davon stimmt auch, dass die Corona-Pandemie an vielen Stellen eklatante Mängel und eine dramatische „Unvorbereitetheit" aufgezeigt hat. Es stimmt auch, dass gerade an den Rändern der Gesellschaft Absicherungen nicht greifen und deshalb privat und/oder kirchlich unterfüttert werden müssen (z. B. www.armut-gesundheit.de) und dass das Gesundheitssystem an manchen Stellen falsche Anreize setzt, indem Behandlungen pauschal vergütet werden.

Überdies gibt es in der Agenda 2030 zwei Hinweise, dass die Diskussionen um Wohlergehen und Gesundheit mit einer physiologisch-medizinischen Fokussierung nicht erschöpfend geführt sind. Erstens besteht die Agenda auf einem vernetzenden Blick: Auch andere Themen wie Ungleichheit oder Bildungsgerechtigkeit sind daraufhin zu befragen, wie sie mit dem Streben nach Wohlergehen zusammenhängen. Zweitens verwendet die UN-Resolution einen weiten Gesundheitsbegriff, indem sie von „körperlicher und geistiger Gesundheit" sowie von „physischem und

psychischem Wohlergehen“ spricht (UN 2015, Nr. 8). Hier öffnet sich die Türe für das Nachdenken über psycho-soziale Interventionsstrategien und die Frage, inwieweit Theologie und kirchliches Engagement einen Beitrag oder vielleicht sogar Erst-/Letztbegründung für das Erstreben der Nachhaltigkeitsziele, hier SDG 3, bilden können.

2. Gesundheit und Wohlergehen. Theologische Einordnungen

> „Es wäre fatal, wenn wir die Fragen der globalen Gesundheit allein auf medizinische Aspekte reduzieren würden. Es geht dabei um so viel mehr: ein menschenwürdiges Leben, ein Leben in Hoffnung, ein Leben in Würde. Hierzu hat unser christlicher Glaube viel beizutragen und wir sollten uns nicht schämen, unsere Überzeugungen im öffentlichen Diskurs zur globalen Gesundheit stärker zur Sprache zu bringen.“ (PM der DBK 196a vom 03.12.2022, 1)

Der Augsburger Bischof Bertram Meier führt in seiner Ansprache anlässlich der 100-jährigen Jubiläumsfeier des *Medmissio. Institut für Gesundheit weltweit* in theologisch-ethischer Sprache den eben genannten weiten Gesundheitsbegriff der UN-Resolution aus und macht zugleich deutlich: Die Begriffe „Gesundheit und Wohlergehen“ verhandeln ‚subkutan‘ Anthropologie, also die Frage, was wir jüdisch-christlich unter Mensch-Sein verstehen und welche Bedingungen aus christlicher Perspektive Mensch-Sein fördern und fordern.

Bereits ein kurzer Blick in die Begriffswelt der biblischen Traditionen bestätigt dies und plädiert für einen weiten Gesundheitsbegriff, der „Gesundheit und Wohlergehen“ eng miteinander verbindet, ohne einer physischen Verengung anheim zu fallen.

Bevor die biblischen Traditionen befragt werden, ist es wichtig zu beachten, dass man es bei einem solchen Unterfangen mit einer sprachlich-kulturellen Herausforderung zu tun hat, gilt es doch innerhalb der biblischen Traditionen auf Sprach- und Kulturgrenzen zu achten und diese ernst zu nehmen. Gemeint ist hier konkret, dass heilige Texte und Vorstellungen des antiken Judentums mit der Septuaginta-Übersetzung in die hellenistisch-römische Antike überführt und durch/mit/in diese inkulturiert wurden. Dass dies kein Phänomen der Antike darstellt, sondern auch heute gilt, zeigt sich z. B. an folgender Beobachtung: Das Bundesministerium für Entwicklung und internationale Zusammenarbeit scheint sich mit dem Begriff „Wohlergehen“ schwerer zu tun als mit einem vornehmlich physiologisch definierten Gesundheitsbegriff. Unter

dem Topos „Was müssen wir tun?“ wird die Frage nach Wohlergehen durch den Begriff „Wohlbefinden“ substituiert und dadurch in eine subjektiv-physische Fokussierung zurückgeführt.

2.1 Der Masoretische Text: ein positiver Negativbefund

Wer den masoretischen Text, also den rekonstruierten hebräischen Urtext, des Alten Testaments nach einem eigenen Lexem für „Gesundheit“ durchsucht, wird nicht fündig werden, denn: Im Hebräischen gibt es keinen Abstraktbegriff, weder für Gesundheit noch für Krankheit (Schiller 2010). „Heil/Wohlergehen“, „Leben/leben“, „zurückkehren“, „vollständig sein“, „stark sein“ und „geheilt werden“ sind die alttestamentlichen Bezeichnungen dessen, worunter heute wohl auch „Gesundheit“ einzuordnen wäre (Schiller 2010). Die menschliche Erfahrungsebene steht damit im Vordergrund sowie die Interpretation derselben, und zwar viel mehr als die Frage, was Gesundheit/Krankheit *ist*. Nach Luck erklärt sich das Fehlen eines Abstraktums dadurch, dass alttestamentlich gesehen das natürliche Leben als solches nicht in das Blickfeld theoretischer Betrachtungen getreten sei: Gesundheit gehört zum Leben, das göttliche Gabe ist (Luck 1996, 310). Somit haben „Gesundheit und Wohlergehen“ im alttestamentlichen Kontext eine beachtliche Bedeutungsweite und gehören, analog zu Krankheits- und Heilungserfahrungen, eng zusammen: Es handelt sich um umfassende soziale, physische und psychische und spirituell-theologische Erfahrungen und Deutungen (Frey-Anthes 2007).

Dem entspricht, dass die Genesung eines Kranken mit „leben/lebendig sein“ beschrieben wird und der oder die Geheilte in einem Zustand der Ganzheit bzw. des Heils (*šālôm*) lebt (Frevel 2006, 285). Damit tritt die theologische Dimension von Krankheit und Gesundheit deutlich hervor (Beyerle 2010, 6).

2.2 Gesundheit in der griechisch-hellenistischen Welt

Zählt Ὑγίεια (*Hygíeia*) oder Ὑγεία (*Hygeía*) in der griechischen Mythologie in die Reihe der Asklepiostöchter, deren Name gleich zu Beginn des hippokratischen Eids angerufen wird (Text bei Kolleesch/Nickel 1994, 53), gehört die Gesundheit bei den Platonikern und Peripatetikern zu den Gütern (τά ἀγαθά, *ta agatha*). Sie gilt sogar als das höchste menschliche Gut, das Plato (Leg I 631 c; V733e–734d) von den göttlichen Gütern unterscheidet und definiert. Da alles Gesunde zugleich das Maßvol-

le, Ordentliche ist, liegt Gesundheit und ihre Bewahrung im maßvollen Leben begründet: Nach Aristoteles (Eth Nic II 2 p 1104a 16f) schadet alle Unmäßigkeit der Gesundheit (Luck 1996, 309). Die antike Philosophie spricht gleichermaßen von Krankheit und Gesundheit des Leibes und der Seele (Luck 1996, 309). Meinen wir heute hier eine klare Dichotomie ausmachen zu können, so ist Vorsicht geboten: Körperliche und seelische Gesundheit gehören platonisch grundsätzlich zusammen und der Mensch kann in dieser Sicht nicht das eine ohne das andere haben (Plat Tim 87d). In der Stoa, in der nur die sittlichen Güter als ἀγαθά/*agathá* gelten, gehört Gesundheit zu den ἀδιάφορα/*adiáphora*, zu den „Mitteldingen", d. h. zu den Dingen, die in ethischer Hinsicht neutral sind und sich nicht eindeutig in die Kategorien ‚gut' und ‚schlecht' einordnen lassen (Forschner 2009, 157). Folgt aus der Gesundheit der Seele die Tugend, so folgt aus der Krankheit der Seele das Laster. Hieran schließt Philo von Alexandrien im Gebrauch der Wortgruppe an: Wenn die Seele gesund ist, schadet die Krankheit dem Körper wenig (Luck 1996, 311).

2.3 Gesundheit in der Septuaginta (LXX)

Die griechische Übersetzung des Alten Testaments in die Sprache und Gedankenwelt des hellenistischen Judentums, nimmt eine Bedeutungsveränderung vor, wenn es „Heil/Wohlergehen"(*šālôm*), mit den Begriffen „gesund sein" (ὑγιαίνω/*hygiainō*) und „gesund" (ὑγιής/*hygiēs*) übersetzt.

In der LXX kommt ὑγιαίνω 41-mal vor, davon an neun Stellen als Wiedergabe von *šālôm* (Luck 1996, 310). Ein interessantes Beispiel ist Gen 29,6a. Alle deutschen Bibelübersetzungen wissen um die ursprüngliche Bedeutungsweite und übersetzen ὑγιαίνω/*hygiainō* nicht in der Bedeutungsenge „gesund sein", sondern in seiner Weite im Sinne von „Wohlergehen": „Er fragte sie: Geht es ihm gut? Sie entgegneten: Ja, es geht ihm gut." (Gen 29,6a). Zugleich gilt, dass auch in der Profangräzität die Wortgruppe *hygiēs* (ὑγιής κτλ) ein breites Bedeutungsspektrum aufweist, das im Grundverständnis wurzelt, dass das Gesunde das Ausgewogene ist, das der Ordnung des Ganzen entspricht (Luck 1996, 308). Neben „gesund" (Homer Il 8,524; Thuc II 49,2; III 34,3; Plat Symp 186b) kann *hygiēs* auch die sehr allgemeine Bedeutung *vernünftig, verständig, sachgemäß* besitzen (Hom Il 8, 524; Dio Chrys Or 1,49). Schließlich wird die Wortgruppe auch in der Relation zu wahr gebraucht (Plat Phaed 69b; Phaedr 242e; Resp II 372e). Luck führt zudem die Bedeutungen *fest,*

beständig, zuverlässig sowie *gerecht*, und zudem *heil* (von der Seele) auf (Luck 1996, 308 mit entsprechenden Referenzstellen). Auch in Eingangs- und Schlussformeln von Briefen findet sich ὑγιαίνω. Dass hier mehr als die rein körperliche Gesundheit angesprochen ist, zeigt der Gebrauch von ὑγιαίνω als Abschiedsgruß auf Grabsteinen und meint vermutlich *Lebe wohl!* (Luck 1996, 308).

2.4 Gesundheit im Neuen Testament

Im Neuen Testament (NT) findet sich der Wortstamm ὑγι- (*hygi-*) 23-mal und bezieht sich – abgesehen von den eher späten Texten des NT, den Pastoralbriefen, in denen *hygiainō* (ὑγιαίνω) die christliche Lehre in Abgrenzung zu Irrlehren als vernunftmäßig und damit „gesund" identifiziert (1 Tim 1,10; 6,3; Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9; 2,1) und sich damit einer Bedeutung bedienen, die bereits bei Plutarch (mor. 20F), Philo (Abr. 223 u. ö.) und auch bei Flavius Josephus (c. Ap. 1,222) gebraucht wird (Luck 1996, 308) – zumeist auf die körperliche Gesundheit (Balz/Schneider 2011, 909).

Dass es hier im Laufe der Zeit zu einer Entwicklung kommt, zeigt ein Bildwort Jesu aus dem Streitgespräch zur Sündenvergebungsvollmacht, das sich bei Mk unmittelbar an die Heilung (!) des Gelähmten anschließt: Mk 2,17b „οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες" (nicht die *Starken* bedürfen eines Arztes, sondern die Kranken). Im Unterschied zu Mt 9,12, der Mk wortwörtlich übernimmt, formuliert Lk 5,31 anders: „οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες" (nicht die *Gesunden* bedürfen eines Arztes, sondern die Kranken).

Während Matthäus, Markus, Johannes das Adjektiv bevorzugen, präferiert das Lukas-Evangelium das Verb ὑγιαίνω/*hygiainō*. Das Abstraktum ὑγίεια/*hygieia*, „Gesundheit", findet sich nicht. Das seltene Vorkommen des Wortstamms als auch die völlige Abstinenz des Abstraktums im NT ist umso erstaunlicher, sind es doch insbesondere die Erzählungen der Heilungswunder (inklusive Exorzismen) Jesu, die im kulturellen Gedächtnis des christlichen Abendlandes tief verwurzelt sind.

Zur volkstümlichen antiken Vorstellung der dämonischen Besessenheit als Ursache für Krankheiten, zu deren „Therapie" es eines Exorzismus bedarf, sowie zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Exorzismen Jesu, empfiehlt sich die knappe Darstellung bei Martin Ebner. Er formuliert:

> „Die Dämonenaustreibungen sind die dunkelste Seite an Jesus. Und doch sind sie unmittelbar verknüpft mit dem innersten Anliegen seines öffentlichen Auftretens: seiner Überzeugung, dass die Gottesherrschaft stellenweise bereits begonnen hat, im Hier und Jetzt. In der Sprache und Vorstellungsweise ihrer Zeit bringen Menschen die Befreiungserfahrungen, die sie in der Nähe Jesu erleben, mit dem Begriff ‚Dämonenaustreibung' auf den Punkt." (Ebner 2006, 73).

Dennoch: Eine „Pandämonisierung" von Krankheiten findet in frühchristlichen Texten keinen Anhalt (von Bendemann/Neumann 2005, 65).

Fällt damit das Neue Testament als Quelle zur theologischen Auseinandersetzung mit dem SDG 3 aus? Ganz im Gegenteil, denn: Biblisch und eben auch neutestamentlich wird die Überwindung von Krankheit in der engen Verknüpfung von ‚Heilung' und ‚Heil' verstanden und damit körperliche Gesundheit als ein möglicher (aber wohl nicht obligatorischer) Bestandteil von etwas Größerem eingeordnet (Beyerle, 2010). Diesem Befund entspricht vice versa, dass die Medizin in der Antike in die Trias Religiosität, Götterglaube und Philosophie eingebunden war (Klauck 2006, 94–98). Hieran können Ansätze und Forderungen nach einer ganzheitlichen Medizin, wie sie beispielsweise Dietrich Grönemeyer (2008) vertritt, gut anschließen, problematisieren und monieren sie doch eine physiologische Verengung des Gesundheitsbegriffs, die dem, was der Mensch ist, nicht gerecht wird.

Gerade die neutestamentlichen Exorzismen zeigen eine enge Verbindung von „gesund machen" – „heilen" – „Heil" besonders deutlich: Krankheitsdämonen sind Ursache von „Besessenheit" und nehmen wortwörtlich Besitz vom ganzen Menschen (Mk 1,25–26; 5,9; 9,20.25 und dazu Ebner 2006). Sichtbare Krankheiten (wie z. B. Epilepsie) sind in der Welt des NT wiederum Symptome dieser In-Besitznahme durch Krankheitsdämonen. Wenn Jesus in Lk 11,20 (einem auf breiter Basis als authentisches Jesuswort anerkannten Logion) sagt, dass er mit dem „Finger Gottes" Dämonen austreibt und damit das Reich Gottes bereits angebrochen ist, ist die Dimension der Verbindung von und das christliche Verständnis der Zusammengehörigkeit von Gesundheit/Heilung und Heil mit Händen zu greifen. Auch das Johannesevangelium zeugt von einem „Mehr", das „gesund sein" bedeutet: „Willst du gesund werden (θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι)?", fragt Jesus in Joh 5,6 einen seit 38 Jahren gelähmten Menschen (τις ἄνθρωπος) und macht den Menschen *gesund* (Joh 5,9: καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς). Bereits mit der Angabe der 38 Jahre währenden Lähmung deutet der Text über die Bedeutung der Heilung als persönliches „gesund werden" des gelähmten Menschen hinaus: 38 Jahre

lang wandert Israel durch die Wüste bis in das verheißene Land. Der Wunsch des gelähmten Menschen, wieder gesund zu werden, und die biblische Hoffnung des Gottesvolkes, in sein Land zu gelangen, fließen ineinander (Wucherpfennig 2004, 127). Aber auch explizit erfolgt eine Deutung dieser Handlung als ein „Mehr". So formuliert der johanneische Jesus in Joh 7 in einer rhetorischen Frage innerhalb eines Streitgesprächs, das die genannte „Heilung" des gelähmten Menschen am Sabbat aus Joh 5 zum Anlass hat: Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfangen darf, damit das Gesetz des Mose nicht missachtet wird, warum zürnt ihr mir, weil ich am Sabbat *einen Menschen als Ganzen* gesund gemacht habe (*ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα*)?

Der kurze exegetische Abriss zur Vorstellungswelt und Bedeutungsweite der Begriffe „Gesundheit und Wohlergehen" bzw. deren enge Zusammengehörigkeit im größeren „Heils"-Kontext geben zu erkennen: 1. Die Einbeziehung der theologischen Disziplinen in den Nachhaltigkeitsdiskurs könnte ein für alle Seiten gewinnbringendes „Mehr" bieten. 2. Die exegetische „Tour de Force" begründet in der Frage nach globaler Gesundheit das eingangs zitierte „es geht um so viel mehr" und bildet 3. die Basis für das Gebot (und eben nicht nur Rechtfertigung!) kirchlichen Engagements und dem damit verbundenen Ressourceneinsatz. Unter anderem in, mit und durch Beratungsstellen leistet Kirche einen wichtigen Beitrag zur Realisierung des SDG 3. Als solches gilt es kirchlich getragene Beratungsstellen immer wieder einzuordnen und auch selbstbewusst einzufordern.

3. Christlich getragene Beratungsstellen als Realisierung von SDG 3: Exemplarische Perspektiven

Im Folgenden werden die grundsätzlichen sowie die theologischen Überlegungen zum SDG 3 in ihrer Relevanz anhand christlich getragener Beratungsstellen veranschaulicht. Beratung ist ein breit angelegtes Format psycho-sozialer Arbeit. Anders als in der Psychotherapie kommen nicht nur Menschen zur Beratung, die unter einer diagnostizierten Krankheit leiden. Beratung kann man als „Hausarzt für psycho-soziale Lebenslagen" beschreiben: Wann immer man im Lebenslauf in Krisen kommt, ist es wichtig, in einem professionellen Rahmen einen Resonanzraum und ein Gegenüber zu finden, die helfen, Lösungsideen zu entwickeln.

Die Ursprünge solcher Krisen sind unterschiedlich: Sie können klassische und erwartbare biographische Übergänge sein, oder nicht-normative Krisen wie ein Unfall. Sie können aber auch in einer strukturellen Überforderung des modernen Individuums liegen. Diesen letzten Aspekt gilt es noch etwas auszuführen: Der moderne Mensch kann den Paradoxien der Moderne nicht entfliehen. Aufklärung und Aufbrüche werden erkauft durch die Freisetzung des Individuums aus schützenden und sinnstiftenden Zusammenhängen, durch die eskalierende Komplexität von Lebenslagen und Resonanzverlust (Rosa 2016). Hier kommt Beratung als ein Ort, an dem um Gesundheit und Wohlergehen gerungen wird, ins Spiel: Weil die Moderne den Menschen nicht nur als befreiten, sondern auch als beschädigten Menschen hinterlässt, ist es gut, dass es gesellschaftliche Institutionen gibt, die dieser Verlustseite der Moderne Raum geben. Mit ihren Beratungsstellen stellen Kirchen genau hierfür zunehmend wichtige Ressourcen zur Verfügung, indem sie *allen* Menschen voraussetzungslos und zumeist noch (!) kostenfrei hochprofessionelle psycho-soziale Unterstützung anbieten.

3.1 Welchen Gesundheitsbegriff braucht die Beratungsarbeit?

Wenn sich Beratung dem Menschen in seinen Lebenskrisen und in seiner prinzipiellen Deformation durch die Schatten der Moderne zuwenden möchte, dann muss sie klären, an welchen Maßstäben von Gesundheit und Wohlergehen sie sich orientieren möchte. Im Folgenden werden verschiedene Optionen in Bezug auf einen Gesundheitsbegriff ausgelotet, der Beratungsarbeit im Horizont von SDG 3 „Gesundheit und Wohlergehen“ auszurichten vermag.

Die *Weltgesundheitsorganisation* (WHO) eröffnet ihre Verfassung von 1946 mit einer ambitionierten Definition von Gesundheit. Sie versteht darunter einen

> „Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen. Sich des bestmöglichen Gesundheitszustandes zu erfreuen ist ein Grundrecht jedes Menschen, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der politischen Überzeugung, der wirtschaftlichen oder sozialen Stellung“ (WHO 2020, 1).

Wichtig an diesem Vorschlag ist die Ausweitung der Perspektive. Gesundheit ist kein rein körperlicher Zustand, sondern er betrifft die ganze Person und darüber hinaus die Einbindung in soziale (und ökologische) Kontexte, ein Befund, der sich schon in biblischen Texten grundgelegt

findet. Kritisch zu reflektieren ist der Anspruch auf *vollständige* Gesundheit. Dieser übersieht, dass sich menschliches Leben immer im Wechselspiel von Gesundheit, Verletzbarkeit, Verletzung und Heilung entwickelt (Frick 2018, 73). Noch prinzipieller wird die Kritik an diesem Ansatz, wenn man darauf besteht, dass Entwicklungsprozesse auf Brüche angewiesen sind.

Eine andere Position markiert ein Friedrich Nietzsche zugeschriebenes Bonmot, in dem Gesundheit als „dasjenige Maß an Krankheit" definiert wird, „das es mir noch erlaubt, meinen wesentlichen Beschäftigungen nachzugehen". Gesundheit und Krankheit sind hier keine Gegenspieler, sondern Zustände, die gleichermaßen zu integrieren sind. Dieser Blick eröffnet eine Perspektive darauf, dass an den Grenzen der Gesundheit Wertvolles erfahrbar sein kann. Der Medizinethiker Giovanni Maio widmet diesem Gedanken sein Buch „Medizin ohne Maß?" (Maio 2014).

Aaron Antonovsky wiederum wendete sich ab von der pathogenetischen Perspektive, die danach fragt, was Menschen krank macht und entwickelt die Salutogenese. Seine Forschungsfrage war: „Warum befinden sich Menschen auf der positiven Seite des Gesundheits-Krankheits-Kontinuums?" (Antonovsky 1997, 15). Dazu formulierte er einige Grundannahmen:

- Das salutogenetische Denken *bricht mit der klassischen Dichotomie von Gesundheit und Krankheit* und geht von einem Kontinuum zwischen Gesundheit und Sterblichkeit aus (Antonovsky 1997, 23).
- Es versucht die *ganze Person mit ihrer Geschichte* wahrzunehmen, statt Krankheitssymptome zu isolieren (Antonovsky 1997, 23–24).
- Es geht primär nicht darum Risikofaktoren zu meiden, sondern darum *Schutz- und Entwicklungsfaktoren* zu stärken (Antonovsky 1997, 24–26).
- Therapeutisches Bemühen konzentriert sich darauf, Menschen darin zu unterstützen, Lebensprozesse mit all ihren Facetten zu *akzeptieren* (Antonovsky 1997, 27–28).

Eine vierte Unterscheidung knüpft an den gesellschaftlichen Diskurs um die Aufgaben von Beratung an, in dem es nicht nur um die Unterscheidung gesund/krank geht, sondern mindestens in gleichem Maße um die Differenz angepasst/nicht angepasst. Beratung hat somit immer schon einen Normalisierungsauftrag. Überspitzt könnte man formulieren, dass Beratungsstellen vorgehalten werden, damit Menschen dort Unterstüt-

zung bekommen, um wieder ‚normal' zu funktionieren. Hier ergibt sich für Beratende ein Dilemma, weil sie sich zumeist emanzipatorischen Positionen verbunden fühlen und Beratung als Raum zur Autonomieentwicklung verstehen. Umso wichtiger ist es, Maßstäbe für gelingende Beratung zu beschreiben, die diesen Autonomieanspruch einlösen.

Kirchlich getragene Beratungsstellen müssen Rechenschaft ablegen, inwieweit ihre Selbstverortung Einfluss auf das Verständnis von Gesundheit und Krankheit hat. Festzuhalten sind hier vier Aspekte: Erstens darf die Beratungsarbeit nicht hinter dem ganzheitlichen biblischen Heilungsbegriff zurückbleiben. Zweitens muss die Botschaft vom zugesagten und bereits angebrochenen Heil im Alltag erlebbar werden. Dazu braucht es heilsame Orte, an denen Menschen spüren, dass sich Wege in ein weniger gebrochenes Leben eröffnen. Drittens muss sich Kirche jeglicher inhaltlichen Konkretion enthalten. Sie darf sich nicht anmaßen zu bestimmen, was für Ratsuchende gutes Leben *ist*. Vielmehr muss es darum gehen, die Hoffnung aufrecht zu erhalten, dass es für alle Menschen ein Leben in Fülle geben *kann*. Unbeschadet dieser notwendigen Abstinenz ist Beratung – viertens – ein Ort, an dem Beratende im Sinne des ersten Petrusbriefes, durch ihr Handeln für ihre Hoffnung einstehen (1 Petr 3,15).

3.2 Eine Landkarte des guten Lebens

Bündelt man die vorgetragenen Überlegungen, so gewinnt im Horizont des SDG 3 „Gesundheit und Wohlergehen" die gesellschaftliche Aufgabe von kirchlicher Beratung an Kontur. Anders als das Gesundheitssystem hat Beratung einen größeren Bereich von Lebenslagen im Blick. Es gibt einen Überschneidungsbereich zwischen Beratung und Therapie und die Einordnung und Linderung von Symptomen ist durchaus Gegenstand von Beratung. Darüber hinaus aber geht es darum, gemeinsam mit den Ratsuchenden Ideen zu entwickeln, wie in ihrer konkreten Situation *gutes Leben* zu erreichen ist. Selbstverständlich beschäftigen sich Beratungen dabei meistens mit einem Problemfokus, den die Ratsuchenden mitbringen. Umso wichtiger ist es, darauf hinzuweisen, dass Beratung verkürzt wird, wo sie sich nur damit beschäftigt, Symptome wieder loszuwerden. Nachhaltiger wirkt sie, wenn sie Ratsuchenden hilft, sich in einer unübersichtlichen Welt so aufzustellen, dass sie ihrer Vorstellung von einem guten Leben näherkommen. Um solche Prozesse initiieren zu können, müssen Beratungstheorien beantworten, was unter einem guten Leben verstanden werden kann. Die „Landkarte des guten Lebens" ist

aus dem Versuch entstanden, einschlägige psychologische und philosophische Theorien, die sich mit der Frage nach dem guten Leben beschäftigen, auf einen überlappenden Konsens hin zu befragen (Hutter 2022).

3.3 Was ist gutes Leben? Die fünf Länder auf der Landkarte des guten Lebens

Der Vorschlag ist, dass sich die Frage nach dem guten Leben im Durchgang durch fünf „Länder" beantworten lässt, die als fünf Perspektiven für eine christlich fundierte Beratungsarbeit im Sinne des SDG „Gesundheit und Wohlergehen" verstanden werden können. Ausgehend von einem weiten, auch biblisch fundierten Gesundheitsbegriff lassen sich damit folgende Fragen reflektieren und beantworten:

- Bin ich mir meiner *selbst bewusst* und habe ich Zugang zu meinen Bedürfnissen als körperliches, vernunftbegabtes und emotionales Wesen?
- Erlebe ich mich als *eingebunden* in tragfähige Bindungen, in soziale Kontexte und in ökologische Zusammenhänge?
- Kann ich meine Welt im privaten Bereich, in Arbeitskontexten, aber auch politisch so *mitgestalten*, wie es mir entspricht?
- Erlebe ich mich in *unverzweckten Räumen*, die von Spiel und Muße geprägt sind?
- Bin ich mit meinem Leben als Ganzem einverstanden und kann ich es als *sinnvoll* erleben?

3.3.1 Das erste Land: Selbstbewusstheit und Selbstrealisation

Die Frage nach dem guten Leben kann unmöglich an der Individualität des Menschen vorbeigehen. Dabei lassen sich drei Perspektiven unterscheiden: Der Mensch ist Körper, er ist denkendes und er ist fühlendes Wesen. *Körperlichkeit* ist keine Dimension, die additiv zur Individualität des Menschen hinzukommt, sondern der Leib ist gerade der Ort, an dem unterschiedliche Dimensionen menschlichen Lebens ihre Einheit finden. So ist für Samy Molcho klar, dass wir keinen Körper *haben*, sondern immer Körper *sind* (Molcho 1983, 20). Theologisch findet das seine Entsprechung in der biblischen Erzählung im (chronologisch) älteren 2. Schöpfungsbericht Gen 2,7, wo von Gott gesagt wird, dass er den Menschen „bildet/formt/erbaut" (*eplasen*/ἔπλασεν). Entsprechend kann das gute Leben nicht jenseits dessen gefunden werden, was ein Mensch als guten Umgang mit seinem Körper erlebt. Mit Martha Nussbaum (Nussbaum 2011, 151–156) gilt, dass Menschen weiterhin die Möglich-

keit haben müssen, ihre *intellektuellen Fähigkeiten* zu entwickeln und sie zur Entfaltung zu bringen. Dabei geht es um den gesamten Spannungsbogen von der Wahrnehmung der Welt, über das Durchdenken von Situationen, bis hin zur Schaffung geistiger Produkte. Ein dritter Blick auf das Individuum zeigt, dass der Mensch ein *gefühlsbegabtes Wesen* ist: Zum einen „signalisieren [Emotionen] Regulationsbedarf, sobald grundlegende Bedürfnisse eines Menschen beeinträchtigt sind" (Meyer-Gerlach 2018, 39), zum anderen motivieren sie Handlungs- und Veränderungsprozesse.

3.3.2 Das zweite Land: Einbindung und Resonanz

In Verbindung zu sein, gehört untrennbar zum Humanum dazu. Auch hier lassen sich drei Dimensionen unterscheiden. Der Mensch ist erstens angewiesen auf *intime Bindungserfahrungen*. Diese Dimension lässt sich mit Hilfe der Resonanztheorie und der Bindungstheorie präzise bestimmen. Hartmut Rosa spricht in seinem Resonanzansatz von unterschiedlichen Resonanzsphären. Der hier in den Blick genommene Bereich wird von ihm auf einer „*horizontalen Resonanzachse*" verortet. Hier finden sich zum einen Beziehungen, die zum familialen Bereich gehören, zum anderen *Freundschaften* (Rosa 2016, 353–362, hier 355). Aus psychologischer Sicht lässt sich die Bedeutung dieses Bereichs intimer Beziehungen *bindungstheoretisch* durchbuchstabieren (Schacht/Hutter 2016, 205–207). Die Bindungstheorie hat belegt, dass es eine „biologische Notwendigkeit" gibt, „mindestens eine Bindung auszubauen, deren Funktion es ist, [existentielle] Sicherheit zu geben" (Grossmann/Grossmann 2012, 70). Aus diesem intensiven Bindungserleben entstehen relevante innerpsychische Strukturen, die den Menschen als „internalisiertes Arbeitsmodell" ein Leben lang prägen. Nussbaum (2011, 42) markiert zweitens einen Bereich, der anonymer ist als die Kontakte zu Freunden und Familie. Hier geht es darum, an gesellschaftlichen Prozessen *teilhaben* zu können und *nicht diskriminiert* zu werden. Rosa denkt darüber nach, wie dieser öffentliche Raum zur Resonanzsphäre werden kann, in dem die Resonanzdrähte zwischen den unterschiedlichen Personen und Gruppierungen nicht blockiert werden (Rosa 2016, 362–380, hier 364). Schließlich setzt die Frage nach Einbindung noch ein drittes Thema auf die Tagesordnung: Moreno hat vehement dafür plädiert, die Einbindung des Menschen auf keinen Fall zu eng zu definieren. „Der Mensch ist ein kosmischer Mensch, nicht nur ein sozialer oder individueller Mensch"

(Moreno 1966, 108). Auch Rosa (Rosa 2016, 435–514) weist darauf hin, dass Religion, Natur, Kunst und Geschichte als Formen der Weltbeziehung resonant sein, aber auch verstummen können. So formulieren beide das Wissen darum, dass es eine Sehnsucht von Menschen gibt, einen guten *Platz in der Welt* zu finden.

3.3.3 Das dritte Land: Selbstwirksamkeit und Weltgestaltung

Nussbaum identifiziert als eine Fähigkeit des Menschen, Kontrolle über die eigene Umwelt auszuüben. Sie entwickelt damit ein Pendant zu dem, was psychologisch als Bedeutung des Selbstwirksamkeitserlebens beschrieben wird. Nussbaum leitet zwei Bereiche ab, in denen Menschen ihre Welt mitgestalten können sollen. Dies ist zum einen der *individuelle Bereich*, den sie darüber charakterisiert, dass Menschen Eigentum haben sollen. Sie brauchen einen „Bereich […], in dem sie sich bewegen, einige spezielle Dinge, die sie benutzen oder lieben können" (Nussbaum 1999, 196). Zum anderen meint Weltgestaltung den *öffentlichen Bereich* politischer Mitbestimmung (Nussbaum 2011, 42). Über die beiden Bereiche hinaus ist drittens der Raum der Arbeit bedeutsam. Auch wenn sich dieser Raum in der Moderne allzu oft als „erbarmungslose kompetitive Welt" darstellt (Rosa 2016, 402), bleibt es wichtig immer wieder danach zu fragen, was geschehen muss, damit Arbeit ein Ort wird, an dem Beheimatung und Selbstwirksamkeit erlebt werden (Hutter 2017, 246–255).

3.3.4 Das vierte Land: Unverzweckte Räume, Muße und Spiel

Nussbaum gewichtet das Thema des Spiels als so bedeutsam, dass sie es auf der Liste der zentralen menschlichen Fähigkeiten verzeichnet. Bereits Johan Huizinga geht in seinem Buch *Homo ludens* der Annahme nach, dass die Bezeichnung „Homo sapiens" als Beschreibung des Menschen ebenso wenig ausreicht, wie die Rede vom schaffenden „Homo faber". Er schlägt vor, den Menschen mit einem theoretischen Dreiklang zu beschreiben: Er ist das denkende und schaffende Wesen, er ist aber auch der spielende Mensch (Huizinga 1956). In diesem vierten Land geht es aber um mehr als das Spielen. Vielmehr eröffnet sich hier der Blick darauf, dass Menschen unverzweckte Räume brauchen, in denen sie einfach sein können und in denen Unerwartetes entstehen darf.

3.3.5 Das fünfte Land: Sinn und das eigene Leben

Unterschiedliche Theorien des guten Lebens treffen sich bei der Erkenntnis, dass der Mensch die Sinnfrage nicht ein Leben lang ignorieren kann. Ausdrücklich hat dies Viktor E. Frankl mit seiner *Logotherapie* ins Zentrum eines psychosozialen Ansatzes gestellt. So konstatiert er in seinem Buch „Der Mensch auf der Suche nach Sinn", dass Menschsein immer bedeutet, „über sich selbst hinaus und auf etwas gerichtet zu sein" (Frankl 1959, 75). Die Frage, was ein Mensch als sinnvoll erlebt, eröffnet aber noch eine andere Perspektive: Wenn ich am Ende meiner Abwägungen zum guten Leben meine Entscheidungen getroffen habe und überprüfe, in welchen Facetten ich gutes Leben verwirklicht habe, dann stellt sich die Frage, ob ich mit meiner *Gesamtsituation* zufrieden sein kann.

4. Ausblick: Wahl und Gerechtigkeit für alle

Am Ende dieser Überlegungen kommen wir zur globalen Perspektive der SDGs zurück. Die UN reagieren mit der Agenda 2030 auf weltweites Leid. Dass in globaler Perspektive mit einem medizinisch enggeführten Begriff von Gesundheit und Wohlergehen um Verwirklichung gerungen wird, hat hohe Berechtigung, Relevanz und Brisanz. Gleichsam gilt es aus theologischer, kirchlicher und psychosozialer Perspektive ein „Es geht um so viel mehr!" zu rufen und damit den Blick zu weiten und Wichtiges zum Diskurs über „Gesundheit und Wohlergehen" beizutragen.

Oder umgekehrt gefragt: Wie ist es angesichts dieser Situation des globalen Mangels zu rechtfertigen, dass wir u. a. in kirchlich getragenen Beratungsstellen in Deutschland mit Ratsuchenden auf die Suche nach dem guten Leben gehen? Aus bibeltheologischer Perspektive wäre auf die Sicht „auf den Menschen als Ganzen" hinzuweisen und die zugrundeliegende Überzeugung der engen Zusammengehörigkeit von „Heilung und Heil".

Aus psychologischer Sicht findet sich eine Antwort bei Martha Nussbaum und Amartya Sen, die mit ihrem *Capability approach* – der eine der wichtigsten Inspirationsquellen für die Landkarte des guten Lebens ist – eine klare politische Agenda verbinden: Wenn Nussbaum und Sen danach fragen, welche Lebenschancen Menschen verwirklichen können, dann versuchen sie, *allen* Menschen eine Stimme zu geben, die „auf der Welt […] um ein Leben kämpfen [müssen], das ihrer Menschenwürde

entspricht“ (Nussbaum 2011, 11). Damit dies kein aussichtsloses Projekt unterprivilegierter Bevölkerungsgruppen wird müssen zwei Bedingungen erfüllt sein:

Die Frage danach, was gutes Leben ist, wird von jedem Menschen anders beantwortet. Damit tut sich ein Dilemma auf. Kapituliert man vor der *prinzipiellen Situativität des Glücks*, so bleibt man jeden Wegweiser zum Glück schuldig, beginnt man aber das Gute zu beschreiben, so wird man es verfehlen, wenn man den Anspruch hat, es sehr konkret, für alle, oder mit zeitloser Gültigkeit zu beschreiben. Die Landkarte des guten Lebens muss deshalb in aller Klarheit Themen und Optionen identifizieren, sie muss aber auch in dem Bewusstsein formuliert werden, dass sie an historische und kulturelle Kontexte anpassbar sein muss. Deshalb muss die Frage nach dem guten Leben untrennbar mit dem Begriff der *Wahl* verbunden sein. Erst die Wahlen einzelner Menschen bringen Relevanz in das vage umrissene Feld der Möglichkeiten.

Außerdem muss die Frage nach dem guten Leben im *Gerechtigkeitsdiskurs* verankert sein. Die Verwirklichung des eigenen guten Lebens wäre verspielt, würde sie sich ablösen von der Frage, wie *alle* Menschen ein würdevolles Leben realisieren können. Gerechtigkeit heißt, dass alle aus der gleichen Karte wählen können. Was wir von Nussbaum lernen sollten, ist, dass die Frage nach der Gerechtigkeit in *jedem* Kontext gestellt werden muss. Über Gesundheit und Wohlergehen nachzudenken, ohne über globale Gerechtigkeit, aber auch über Gerechtigkeit in Deutschland nachzudenken, kann schnell zynisch werden.

Literatur

Antonovsky, Aaron (1997), Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen.

Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.) ([3]2011), Art. ὑγιαίνω, in: EWNT, Stuttgart, 909.

Beyerle, Stefan (2010), Krankheit und Gesundheit in der Bibel, in: Bibel heute 2/10, Stuttgart, 4–7.

Die Bundesregierung (2021), Freiwilliger Staatenbericht Deutschlands zum Hochrangigen Politischen Forum für Nachhaltige Entwicklung 2021, Berlin.

Ebner, Martin (2006), Jesus – ein umstrittener Exorzist. Die Dämonenaustreibungen Jesu im Widerstreit der Meinungen, in: BiKi 2/2006, 73–77, Stuttgart.

Forschner, Maximilian ([3]2009), Art. Adiaphora., in: Walter Kasper u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche 1, Freiburg i. Br., 157–158.

Frankl, Viktor E. (1959), Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Stuttgart.

Frevel, Christian (2006), Krankheit/Heilung, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 284–288.
Frey-Anthes, Henrike (2007), Art. Krankheit und Heilung (AT), in: Das Wissenschaft liche Bibellexikon im Internet; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/
Frick, Eckhard (2018), Die eigene Verwundbarkeit und Hilfsbedürftigkeit spüren. Lebensgeschichtliche Verletzungen und konstitutionelle Vulnerabilität, in: Sautermeister, Jochen/Skuban, Tobias (Hg.), Handbuch psychiatrisches Grundwissen für die Seelsorge, Freiburg i. Br., 72–91.
Gilles, Beate (Hg.), Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 196, Ansprache von Bischof Dr. Bertram Meier (Augsburg) anlässlich der 100-jährigen Jubiläumsfeier des „Medmissio – Institut für Gesundheit weltweit" am 3. Dezember 2022 in Würzburg (https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/100-jahre-medmissio-institut-fuer-gesundheit-weltweit)
Grönemeyer, Dietrich (2008), Gesundheit als ein Ganzes. Mehr als körperliches Wohlbefinden, in: Ders./Kobusch, Theo/Schott, Heinz (Hg.), Ars medicinae. Die Wissenschaft der Medizin und das Heil des Menschen, Bd. 1, Tübingen, 29–52.
Grossmann, Karin/Grossmann, Klaus E. (2012), Bindung – das Gefüge psychischer Sicherheit, Stuttgart.
Huizinga, Johan (1956), Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek bei Hamburg.
Hutter, Christoph (2022), Kreativität als Wegweiser ins Leben – a life worth wanting. Vortrag beim Jahreskongress am Institut für Soziale Interaktion (www.isi-hamburg.org) am 10.06.2022 in Hamburg; https://isi-hamburg.org/wp-content/uploads/2022/06/ISI-2022-Vortrag-Kreativitaet-als-Wegweiser-ins-Leben_Manuskript_final.pdf
Hutter, Christoph (2017), Männer. Rollen und gute Orte, Münster.
Klauck, Hans-Josef (2006), Von Ärzten und Wundertätern. Heil und Heilung in der Antike, in: BiKi 2/2006, 94–98, Stuttgart.
Kollesch, Jutta/Nickel, Diethard (Hg.) (1994), Antike Heilkunst: Ausgewählte Texte aus den medizinischen Schriften der Griechen und Römer, 53–55.
Luck, Ulrich (1996), Art. ὑγιής κτλ, in: ThWNT VIII, 308–313.
Maio, Giovanni (2014), Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit, Stuttgart.
Meyer-Gerlach, Christa (2018), Brauchen wir eine Emotionstheorie für das Psychodrama? Abschlussarbeit in der Fachausbildung zur Psychodrama-Leiterin am Institut für Soziale Interaktion Hamburg, Hamburg.
Molcho, Samy (1983), Körpersprache, Wien.
Moreno, Jakob L. (1978), Die Psychiatrie des Zwanzigsten Jahrhunderts als Funktion der Universalia Zeit, Raum, Realität und Kosmos, in: Hilarion Petzold (Hg.), Angewandtes Psychodrama, Paderborn, 101–112.
Nussbaum, Martha (2011), Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität, Freiburg i. Br./München.
Nussbaum, Martha (1999), Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M.
Rosa, Hartmut (2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a. M.
Schacht, Michael/Hutter, Christoph (2016), Mensch und soziokulturelles Atom – Haben und Sein, in: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie 02/2016, Wiesbaden, 199–212.

Schiller, Johannes, Art. Gesundheit, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet; https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19472/

Bendemann, Reinhard von/Neumann, Josef (2005), Art.: Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung, in: Erlemann, Kurt/Noethliches, Karl Leo/Scherberich, Klaus/Zangenberg, Jürgen (Hg.), NTAK II, Neukirchen-Vluyn, 64–68.

UN (2015), Resolution 70/1 „Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung" der Generalversammlung der UN (25.09.2015); https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf

Weltgesundheitsorganisation (WHO 2020). Verfassung der Weltgesundheitsorganisation. 0.810.1.; https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1948/1015_1002_976/20200706/de/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1948-1015_1002_976-20200706-de-pdf-a.pdf

Wucherpfennig, Ansgar (2004), Jesus, der Arzt alles Unsichtbaren, in: Engagement 2/2004, Frankfurt a. M., 126–129.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Hochwertige Bildung für alle (SDG 4)
Zur Relevanz religiöser Bezugnahmen für eine nachhaltige Weltgestaltung

von Konstantin Lindner / Stefanie Lorenzen

Die Ergebnisse der PISA-Studie 2022 haben in Deutschland einen neuerlichen „Schock" ausgelöst: Im internationalen Vergleich landeten 15–16-jährige Schüler:innen aus Deutschland bezüglich Lesekompetenz und Mathematik lediglich im Bereich des Durchschnitts der an der Studie teilnehmenden OECD-Länder; sie erzielten dabei Werte, die niedriger waren als je zuvor. Nur in den Naturwissenschaften lagen die deutschen Schüler:innen über dem OECD-Mittelwert (OECD 2023, 58–65). Herausfordernd an diesen Ergebnissen ist insbesondere der Einflussfaktor der sozioökonomischen Ressourcen, zu denen wirtschaftliche, kulturelle (z. B. Wortschatz, Zeitmanagement) und soziale Aspekte zählen – in letztgenannter Hinsicht beispielsweise, welche Personen im Umfeld als Vorbilder fungieren oder wichtige Kontakte herstellen können. Im Gegensatz zu Ländern wie Finnland, Japan, Korea oder dem Vereinigten Königreich ist es in Deutschland seit Jahren um die Bildungsgerechtigkeit nicht zum Besten gestellt. Als ethisches und normatives Konstrukt verlangt Bildungsgerechtigkeit, „dass alle Menschen unabhängig von ihrem Hintergrund die Möglichkeit haben, ihr Potenzial voll auszuschöpfen" (OECD, 120). Dies kann in Deutschland nicht gewährleistet werden: Es zeigen sich hohe Abhängigkeiten des messbaren Bildungserfolgs vom sozioökonomischen Status. Dies wirkt sich nicht zuletzt auch auf die Bildungschancen von Schüler:innen mit Migrationshintergrund negativ aus, deren Anteil unter den sozioökonomisch Benachteiligten hoch ist. Auch im Bereich der Dimension Geschlecht finden sich bei den Lernenden in Deutschland Unterschiede: Während die Jungen in Mathematik durchschnittlich besser als die Mädchen abschneiden, ist dieses Verhältnis im Bereich der Lesekompetenz umgekehrt, die bei Mädchen höher liegt; Letzteres ist in fast allen an der Studie beteiligten Ländern so (OECD 2023, 132–138).

Herausfordernd ist aber auch, dass im internationalen Vergleich erhebliche Unterschiede in Bezug auf den sozioökonomischen Status bestehen. Je nach Wohlstandsniveau sind Staaten mehr oder weniger in

der Lage, in die Bildung der Heranwachsenden zu investieren; dies bewirkt ein weltweites Ungleichgewicht. Von einem fairen Bildungssystem, das allen hochwertige Bildung ermöglicht, ist man sowohl in Deutschland als auch im weltweiten Vergleich weit entfernt. Diese Befunde sind nicht zuletzt deshalb als problematisch einzustufen, weil die angeeignete Bildung darüber entscheidet, inwiefern ein Mensch selbstbestimmt leben und seine Umwelt gestalten kann.

Dass der Begriff „Bildung" ursprünglich christlich verwurzelt war, verweist auf dessen Theologizität: Mit dem althochdeutschen „bil(i)dunga" wurde das „Bildnis", die „Schöpfung", aber auch das „einer Sache Gestalt geben" umschrieben. Letztgenanntes hat im Töpfergewerbe seinen Ursprung und nimmt Rekurs auf die Imago-Dei-Lehre, also auf die Idee eines Schöpfergottes und seines abbildhaften Geschöpfs – ganz im Sinne von Gen 1,27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Die damit gegebene Bildsamkeit gilt allen Menschen, unabhängig von ihrem sozialen Status. Sie ist Chance, aber auch Herausforderung, insofern dieses universale Bildungspotenzial nicht beliebig zu verwirklichen ist, sondern sich innerhalb eines theologischen Rahmens bewegt (Lorenzen 2008). In seiner gegenwärtigen Entfaltung lässt sich der deutsche Bildungsbegriff überdies auf Überlegungen des Dominikanermönchs Meister Eckhart (ca. 1260–1328) zurückführen. Eckhart versteht unter Bildung die Möglichkeit, dass der Mensch trotz seiner Entfremdung von Gott wieder zurück ins Heil kehren kann, wenn er sich von dem „entbildet", was Gott nicht entspricht, und das in der eigenen Seele grundgelegte Bild Gottes wieder „einbilde" (Lindner 2017, 156f). Es geht dabei um ein „Ganzsein" des bzw. der Einzelnen, das in der Humboldt'schen Lesart nicht von Gott ausgeht, sondern vom sich bildenden Wesen selbst in Freiheit hergestellt wird.

Ein Ganzsein fokussieren letztlich auch die Vereinten Nationen, wenn sie 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung (*Sustainable Development Goals;* SDGs) propagieren, die weltweit umgesetzt werden sollen. Bildung ist dabei ein zentraler Faktor, um die SDGs zu realisieren: „Bildung kann und muss zu einer neuen Vision von nachhaltiger globaler Entwicklung beitragen." (UNESCO 2016, 33) Zur Erreichung dieser Ziele ist die Mitwirkung verschiedenster Disziplinen, Bereiche und Institutionen nötig – auch die christlichen Theologien, die Kontexte religiöser Bildung fundieren, sind dahingehend gefordert. Mit dem Konzept einer „religiösen Bildung für nachhaltige Entwicklung" hat sich in den letzten Jahren

im Bereich der Religionspädagogik ein entsprechender Referenzpunkt etabliert. Im Folgenden soll der Bogen aber etwas weiter gespannt werden, indem grundlegende Gedanken zum spezifischen Beitrag der christlichen Theologie, und speziell: der Religionspädagogik, für die Implementierung von SDG 4 entwickelt werden. Dabei zeigt sich u. a. die Zentralität der Idee einer Gottebenbildlichkeit in rechtfertigungstheologischer Lesart für die Begründung relevanter Kontexte wie Bildung, Gerechtigkeit und einer unhintergehbaren Subjektorientierung.

1. Inklusive, gleichberechtigte und hochwertige Bildung gewährleisten und Möglichkeiten lebenslangen Lernens für alle fördern. Grundlegende Vergewisserungen

1.1 SDG 4 – Kontextualisierungen und Zielperspektiven

Angesichts der gegenwärtigen, im Kontext von Klimawandel, abnehmender Biodiversität, Armut und Krieg existierenden massiven Herausforderungen wird das Globalziel „Nachhaltige Entwicklung“ ohne diesbezüglich gebildete Menschen kaum zu erreichen sein. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist das SDG 4 „Inklusive, gleichberechtigte und hochwertige Bildung gewährleisten und Möglichkeiten lebenslangen Lernens für alle fördern“ ein Zentralschlüssel im Konstrukt der 17 SDGs. Schon vor deren Veröffentlichung in der UN-Resolution *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* (UN 2015) wurde auf dem *Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung* in Johannesburg im Jahr 2002 die *Weltdekade „Bildung für nachhaltige Entwicklung“* ausgerufen, die von 2005 bis 2014 lief und in das *UNESCO-Weltaktionsprogramm BNE* (2015–2019) mündete (De Haan 2015). Gemäß dem SDG 4 geht es darum, allen Menschen – unabhängig von Geschlecht, Behinderung oder sozioökonomischem Stand – in allen Lebensphasen gleichberechtigten Zugang zu hochwertiger Bildung zu ermöglichen. Die Grund- und Sekundarschulbildung soll dabei kostenlos sein. Auch gilt es, „sichere, gewaltfreie, inklusive und effektive“ (UN 2015, 4a) Lernumgebungen zu schaffen, entsprechende Einrichtungen zu bauen, mehr Stipendien für Entwicklungsländer zum Besuch von Bildungsprogrammen zur Verfügung zu stellen und auch eine qualifizierte Lehrer:innenbildung voranzubringen.

Der normative Gehalt des SDG 4 zeigt sich einerseits an diesen formalen Vorgaben und einer entsprechenden Implementierung, wie sie in

Deutschland zum Beispiel seit 2017 mit dem *Nationalen Aktionsplan BNE* vorliegt. In diesem Plan werden für frühkindliche, schulische und berufliche Bildung, für Hochschulen, für Kontexte non-formalen und informellen Lernens sowie für Kommunen entsprechende Empfehlungen, Maßnahmen und Umsetzungsinstrumente vorgelegt. Andererseits wird hieran auch deutlich, an welchen inhaltlichen Zielen sich Bildung ausrichten soll: SDG 4.7 will „[b]is 2030 sicherstellen, dass alle Lernenden die notwendigen Kenntnisse und Qualifikationen zur Förderung nachhaltiger Entwicklung erwerben". Im Blick sind dabei u. a. „nachhaltige Lebensweisen, Menschenrechte, Geschlechtergleichstellung, eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit, Weltbürgerschaft und die Wertschätzung kultureller Vielfalt" (UN 2015, 4.7). Intensiviert werden diese weltweiten Bemühungen durch das seit 2020 laufende globale Rahmenprogramm *BNE 2030*. Die UNESCO will damit die Bemühungen zur Verwirklichung der 17 SDGs unterstützen, um „eine gerechtere und nachhaltigere Welt zu schaffen", indem BNE vollständig „in Politik, Lern- und Lehrumgebungen, die Kompetenzentwicklung von Lehrenden und Multiplikatorinnen und Multiplikatoren, die Stärkung und Mobilisierung der Jugend sowie die Förderung nachhaltiger Entwicklung auf lokaler Ebene" integriert wird (UNESCO 2021, 14). Verstärkt sollen die Individuen für ihre Veränderungskraft hin zu einer nachhaltigen Zukunft sensibilisiert werden (transformatives Handeln). Auch die Bedeutung struktureller Veränderungen angesichts von Konsumgesellschaften und extremer Armut sowie die Relevanz kritischen Denkens angesichts von mit dem technologischen Fortschritt einhergehenden Herausforderungen stehen im Fokus von *BNE 2030* (UNESCO 2021, 18).

1.2 SDG 4 – BNE als bildungswissenschaftlicher Realisierungszusammenhang

SDG 4 wird insbesondere über das Konzept BNE realisiert. Dieses bezieht sich auf alle SDGs, insofern Bildung eine Schlüsselrolle zur Erreichung der Nachhaltigkeitsziele spielt. Im Horizont von Überlegungen zur inklusiven Gestaltung gleichberechtigter und lebenslanger Bildungsangebote für alle erweisen sich BNE-Bemühungen als zentraler Hebel, um die mit SDG 4 fokussierten Ziele zu erreichen. Einhergehend mit der UN-Agenda hat sich BNE in den vergangenen Jahren zu einem interdisziplinären Forschungsfeld entwickelt – insbesondere in den Erziehungswissenschaften und Fachdidaktiken. Gemäß Paul Vare und William Scott (2007) lassen sich zwei BNE-Strömungen identifizieren: eine

instrumentelle (BNE 1), um via Erziehungsprozesse „Bewusstsein für eine nachhaltige Entwicklung zu schaffen, mit Nachhaltigkeit verbundene Werte zu vermitteln und als nachhaltig erkannte Verhaltensweisen zu fördern“ (Rieckmann 2021, 6); eine reflexive (BNE 2), die auf eine selbstbestimmte, kompetenzerweiternde sowie kritische Auseinandersetzung mit Nachhaltigkeitskontexten zielt. BNE fokussiert in dieser zweiten Lesart letztlich auf Wertebildung (keine Wertevermittlung!), insofern nachhaltige Entwicklung nur dann erzielt werden kann, wenn die bzw. der Einzelne für sich entscheidet, Leben und Welt mit der Maßgabe „Nachhaltigkeit“ zu reflektieren und zu gestalten (zu einem derartigen Ansatz von Wertebildung vgl. Lindner 2017, 226).

Marco Rieckmann benennt acht Nachhaltigkeitskompetenzen, die für BNE im internationalen Diskurs hohe Relevanz besitzen: die Kompetenz, vernetzt zu denken; die Kompetenz, vorausschauend zu denken; normative Kompetenz; strategische Kompetenz; Kooperationskompetenz; Kompetenz zum kritischen Denken; Selbstkompetenz sowie integrierte Problemlösekompetenz (Rieckmann 2021, 9). Nicht zuletzt an diesem Kompetenz-Tableau zeigt sich, dass BNE mehr meint als lediglich Umweltbildung.

Gleichwohl kritisiert Katrin Bederna aus religionspädagogischer Perspektive derartige Konzepte, die im Modus von Gestaltungskompetenz artikuliert werden, als „formal und anthropozentrisch“ (Bederna 2020, 227; vgl. auch Gärtner 2020, 27f). Insbesondere fehle es an inhaltlicher Bestimmung bspw. unter Bezugnahme auf Natur oder Ressourcen: „Diese BNE ist ein Programm, das […] die nachhaltigkeitsinhärenten Konflikte zwischen Ökologie, Ökonomie und Sozialem, zwischen Nord und Süd, zwischen Jetzt und Dann“ (Bederna 2020, 231) ausblendet. Problematisch ist am Gestaltungskompetenz-Fokus von BNE überdies, dass „eine individualisierende Perspektive stark gemacht [wird], die dazu tendiert, politische und gesellschaftliche Bedingungen nicht-nachhaltiger Kontexte zu dethematisieren“ (Budde/Blasse 2023, 7).

In Wechselwirkung mit einer politischen Agenda wie BNE 2030 jedoch ließe sich dieses Defizit beheben. Um eine Stärkung der Individuen in Bezug auf ihre Selbstwirksamkeitserfahrung hinsichtlich ihres Beitrags zu nachhaltiger Entwicklung zu erreichen, braucht es in bildungswissenschaftlichen BNE-Argumentationen und daraus abgeleiteten Lehr-Lern-Settings auch Positionen und Zielperspektiven, die für die Umsetzung der 17 SDGs eintreten, aber über BNE 1 und BNE 2 hinausgehend auch Maßgaben im Sinne von SDG 4 umsetzen: bspw. eine Definition inhalt-

licher Bildungsziele wie Gleichberechtigung oder Menschenwürde oder ein Festlegen von elementaren Bestandteilen bildungsgerechter Lernumgebungen. Diese inhaltliche und strukturelle Zuspitzung von BNE ist notwendig, wenn gemeinsam und konstruktiv die Zukunft des Planeten Erde gesichert werden soll. Gleichwohl erscheint es nicht adäquat, wenn diesem Anliegen verpflichtete Ziele in bildungsbezogenen Argumentationen im Modus des „Müssens" formuliert werden. Auf diese Weise wird die selbstreflexive Dimension von Bildung ad absurdum geführt. Ebenso sollten bei der Gestaltung von Lehr-Lern-Settings Katastrophenorientierung, Bevormundung oder gar Indoktrination vermieden werden, aber auch eine Verschiebung der Lösung nachhaltigkeitsbezogener Krisen in die Zukunft (Bederna 2020, 234; Budde/Blasse 2023, 5 u. 7). Vielmehr gilt es, auf partizipatorische Herangehensweisen zu setzen, welche die Lernenden befähigen, „sich an der Gestaltung einer nachhaltigen Entwicklung zu beteiligen" (Rieckmann 2018, 8) und dafür entsprechende Lernräume (im wörtlichen und übertragenen Sinn) zu eröffnen. Dazu braucht es – so Claudia Gärtner – eine „kritische BNE", die „fachlich fundiert" von einem interdisziplinären Diskurs her „aus den jeweiligen Fachdisziplinen (selbst-)kritisch reflektiert wird" (Gärtner 2020, 28).

2. Hochwertige Bildung für alle. Theologische Einordnungen

2.1 Fachwissenschaftliche Fundierungen

Theologie kann in den SDG-4-Diskurs um „hochwertige Bildung für alle" eine spezifische Fachperspektive einbringen. Sie bietet Optionen, Nachhaltigkeit über ökologische, ökonomische und soziale Diskurse hinausgehend auch in einem transzendenzbezogenen Kontext zu denken. Was aber ist der Eigenwert einer derartigen Perspektive in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft? Mit dem Philosophen Charles Taylor gesprochen können religiöse Wirklichkeitsdeutungen sogenannte „constitutive goods" anbieten, die moralische Orientierung offerieren. Sie verweisen auf „etwas, was uns, wenn wir es lieben, die Kraft gibt, gut zu handeln und gut zu sein" (Taylor 1994, 178). In der christlichen Tradition markiert die Hoffnung auf Auferstehung nach dem Tod zum ewigen Leben in Gott den zentralen Glaubenskontext. Von der christlichen Botschaft des Jesus von Nazareth gehen sowohl kritische Impulse als auch eine universale Orientierungsdimensionen aus: Allen Menschen, der gan-

zen Schöpfung kann diese Hoffnung zuteilwerden; sie alle sind gefordert, schon im „Jetzt" an dieser Hoffnung mitzubauen. Menschen, die sich auf dieses „constitutive good" einlassen, kommen eventuell zu keinen anderen Folgerungen als Menschen, die Orientierung in säkularen Vorstellungen finden. Nichtsdestotrotz bietet ein christlicher bzw. religiöser Referenzkontext spezifische Perspektiven auf die Problemkonstellationen, die sich mit Nachhaltigkeit verbinden.

So lassen sich für den BNE-Diskurs – als zentralem Realisierungskontext von SDG 4 – aus dem Rückbezug auf die jüdisch-christliche Tradition Fundierungen für das Ziel einer hochwertigen Bildung für alle ableiten. Diese religiösen Fundierungen gehen über eine anthropozentrische Perspektive hinaus und begrenzen den Menschen in seinen potenziellen Allmachtsideen. Sie geben kritische, aber auch hoffnungsvolle Impulse angesichts fast nicht bewältigbar erscheinender Herausforderungen wie dem Klimawandel, dem Artensterben oder zunehmender kriegerischer Auseinandersetzungen.

Drei fundamentale theologische Referenzpunkte werden im Folgenden exemplarisch in ihrer SDG-4-Bedeutsamkeit skizziert; Gottebenbildlichkeit und Rechtfertigung stellen hierbei theologische Schlüsselfiguren dar.

Gottes Liebe als Fundament eines inklusiven Bildungsverständnisses: Obgleich die biblischen Überlieferungen einen nicht immer alle Menschen liebenden und auch exkludierenden Gott zeichnen, lässt sich aus schöpfungstheologischer Perspektive doch ableiten, dass alle Menschen die gleiche Würde besitzen (Gen 1,27). „Der Gott der hebräischen Bibel ist […] ein Gott, der eine gerechte Gemeinschaft, ein inklusives Gemeinwesen will, in dem es für alle […] Platz und Lebensmöglichkeiten gibt" (Knauth, 2019, 457). Die Botschaft der Evangelien wiederum bestätigt dies, indem ihr Augenmerk allen Menschen gilt. Insbesondere die Erlösungsfähigkeit der Leidenden und Ausgegrenzten markiert Jesus durch sein Reden und sein Handeln. Sie werden als Subjekte wahrgenommen – eine Maßgabe, die frühchristliche Praxis leitet, indem beispielsweise Paulus seinen Gemeinden aufträgt, das erinnernde Feiern des Abendmahls Jesu in Gemeinschaft über soziale Unterschiede hinweg zu feiern (Wolter 2011, 281; Lindner 2024, 452). Im Verlauf der Kirchengeschichte wird diese inklusive Idee in christlichen Gemeinschaften immer exklusiver pervertiert: z. B. durch Ausschluss von Ämtern aufgrund von Geschlecht, durch Unterstützung rassistischer Unterdrückung oder durch Ausgren-

zung nicht heterosexueller Personen. Die kritische Aufarbeitung dieser problematischen Deutungen des Evangeliums durch beispielsweise feministische, postkoloniale oder queere Theologien sowie durch Ansätze einer inklusiven Religionspädagogik kann Impulse für die Realisierung des SDG 4 bereithalten (vgl. die verschiedenen Beiträge in Knauth u. a. 2020a; Witten 2020).

„Gerechtigkeit für alle" als Aufforderung zur Gestaltung einer bildungsgerechten Welt: Ebenfalls vom biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit leiten theologische Entwürfe das Programm einer Bildungsgerechtigkeit ab (Heimbach-Steins 2009). Alle Menschen besitzen demgemäß „das gleiche Recht, ein gelingendes Leben realisieren zu können" (Könemann 2019, 46). Für den christlichen „Glauben ist Gerechtigkeit zunächst und vor allem die Gerechtigkeit Gottes (*zedaka*), der die Ungerechten ins Unrecht setzt und die Rechtlosen ins Recht" (Grümme 2015, Abs. 3). Dabei gilt aber: „Umfassende Gerechtigkeit bleibt eine Verheißung, deren Einlösung nicht in der Macht von Menschen steht" (Schweitzer 2007, 63). Diese christliche Verheißung, dass allen Menschen die Chance auf Erlösung zusteht, verweist dabei auf eine radikale Denkfigur, die zugleich eine Aufforderung beinhaltet: Einerseits ist auch für Menschen, die Fehler gemacht haben, im Kontext des Gottesglaubens Gerechtigkeit möglich. Andererseits gilt es, nicht lediglich auf ein in Gott gründendes endzeitliches Handeln zu warten, sondern selbst Anstrengungen zu unternehmen, an einer gerechten Welt mitzubauen. Einen Baustein dafür stellt ein auf Gleichberechtigung angelegtes Bildungsverständnis dar. Es arbeitet nicht zuletzt der Realisierung des SDG 4 zu und markiert in dieser Hinsicht eine theologische Begründung für eine normative Schlüsselkategorie des SDG-Diskurses: Letztgenannte zielt sowohl auf die Bewusstmachung, dass allen Menschen Gerechtigkeit zusteht, als auch auf ein Voranbringen bildungsgerechter Strukturen. Insbesondere davon ist das Gelingen einer nachhaltigen Entwicklung abhängig.

Subjektwerdung als Perspektive lebenslangen Lernens: Die Orientierung an den Bedarfen des einzelnen Menschen als Subjekt seiner Bildung fokussiert einerseits Autonomiegewinn und freie Selbstentfaltung, berücksichtigt andererseits auch dessen Vulnerabilität, Begrenztheit und Fragmentarität (Luther 1992). Johann Baptist Metz betont außerdem das Eintreten für „das solidarische Subjektsein aller" (Metz 1977, 43):

Christliche Praxis dürfe „nicht nur auf das eigene Subjektsein vor Gott bedacht sein", sondern müsse auch gewährleisten, dass „Menschen aus Elend und Unterdrückung überhaupt Subjekte werden und als Subjekte leben können" (Metz 1977, 202). Gegen herrschaftliche Ansprüche gelte es, allen Menschen „Subjektwerdung" (Metz 1977, 66) zu ermöglichen. Subjektorientierung wird also nicht nur individuell bzw. individualistisch, sondern gesellschaftlich bzw. universal gedacht. Im Horizont des Bildungsparadigmas ist dabei zu berücksichtigen, dass Subjektwerdung ein lebenslanger, nicht abschließbarer Prozess ist. Theologischerseits wird eine Vollendung dieses Prozesses daher eschatologisch in Gott situiert (Schröder 2021, 176). Dies baut einer egozentrischen Interpretation vor: Das persönliche Subjektsein ist vom (ganz) Anderen her zu bestimmen (vgl. z. B. die Überlegungen von Emmanuel Lévinas). Im Zusammenhang nachhaltiger Entwicklung kann die theologische Grundierung von Subjektwerdung als ein elementares SDG-4-Kriterium fungieren: Einerseits ist allen Menschen diese Option lebenslang zu ermöglichen. Andererseits braucht es Begrenzungsmarker, die Subjektwerdung von der Verantwortung für die bzw. den Anderen her entfalten. Im SDG-Modus gilt es überdies, die Verantwortung für nachfolgende Generationen sowie für die belebte wie unbelebte Natur zu integrieren.

2.2 Religionspädagogische Fokussierungen

Für Diskurse zum SDG 4 erweist sich die Religionspädagogik als eine theologische Bezugsdisziplin, die vielfältige Forschungsperspektiven zur Ermöglichung inklusiver, gleichberechtigter und hochwertiger Bildung für alle bereitstellt. In den letzten Jahren wurden diesbezüglich forschungsbasierte Reflexionen und Praxisvorschläge entfaltet, die auf das Engagement für eine inklusive, faire und nachhaltigkeitsorientierte Ausgestaltung von Kontexten religiöser Bildung ausgerichtet sind. Drei ausgewählte Forschungsperspektiven werden im Folgenden exemplarisch skizziert: globales Lernen, eine inklusive Religionspädagogik der Vielfalt sowie das Paradigma einer religiösen Bildung für nachhaltige Entwicklung (rBNE).

Globales Lernen fokussiert, „wie es angesichts der fortschreitenden Globalisierung gelingen kann, an Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit orientierte Lernprozesse wirksam [dahingehend] zu initiieren […], wie Menschen auf ein verantwortliches Leben in der Weltgesellschaft vorbereitet werden können" (Simojoki 2018, Abs. 3.1; zur pädagogischen

Fundierung vgl. Scheunpflug/Schröck 2002). Dazu sollten nach Henrik Simojoki drei Horizonte religiöser Bildung berücksichtigt werden: das globale Wohl im Horizont von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, „ökumenische Bildung im Horizont des globalisierten Christentums" sowie „interreligiöse Bildung im Horizont globalisierter Religionen" (Simojoki 2012, 268–373). Theologisch fundierte Bildungsgerechtigkeit, christliche Ökumene und interreligiöser Dialog bilden einen spezifisch religionspädagogischen Rahmen für die Realisierung von SDG 4, der sich nicht zuletzt auch in der (Bildungs-)Arbeit kirchlicher Hilfswerke realisiert.

Mit einer *inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt* verfolgen Thorsten Knauth, Rainer Möller und Annebelle Pithan einen Ansatz, der sensibel ist für „Geschlecht und sexuelle Orientierung, religiöse und kulturelle Hintergründe, soziale Lagen und für Stärken und Beeinträchtigungen von Lernenden" (Knauth u. a. 2020b, 57). Lernende sollen mit ihren vielfältigen Hintergründen wertschätzend wahrgenommen werden. Religiöse Lernprozesse gilt es im Sinne einer Sensibilität für Vielfalt so zu gestalten, dass diese „von der lebendigen Bedeutungsbildung und dem Austausch zwischen Lernenden getragen" (ebd.) sind. Damit ist ein religionspädagogisches Programm lanciert, das politisch-gesellschaftliche Implikationen besitzt, insofern es auf Maßnahmen der Realisierung drängt. Zugleich soll es bewusst für Ergänzungen offengehalten werden. Die Ausbuchstabierung programmatischer Schlüsselthemen wie Armut, Frieden, Gerechtigkeit, Heil/Heilung oder Fremdheit im Sinne einer „inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt" zeigt die Relevanz einer derartigen Religionspädagogik für die Umsetzung des SDG 4 (vgl. Knauth u. a. 2020a).

Der oben unter 1.2 skizzierte BNE-Diskurs wurde seitens der Religionspädagogik aufgegriffen und hinsichtlich einer *religiösen Bildung für nachhaltige Entwicklung (rBNE)* weitergeführt. rBNE-Ansätze verfolgen eine politische Absicht: Sie wollen „Menschen so mit dem christlichen Glauben in Berührung bringen, dass sie diesen als Inspiration, Unterbrechung und Anspruch in Zeiten ökologisch-sozialer Krisen wahrnehmen und befähigt werden, an der Transformation zu einer nachhaltigen Gesellschaft mitzuwirken" (Bederna 2021a, 325; vgl. auch Bederna/Gärtner 2023). Nachhaltigkeit wird hierbei auf die ökologische Dimension im Rahmen einer religiösen Eigenlogik konzentriert. Nach Claudia Gärtner (2020, 107–130) ist rBNE u. a. krisenorientiert und braucht eine inhaltlich komplexe wie auch kontroverse Ausgestaltung. Christliche Hoff-

nungsperspektiven können dabei kritisch-emanzipatorische Sichtweisen anbieten. Politisch ist rBNE, weil sie „theologisch fundiert für (zukünftig) Marginalisierte und Exkludierte sowie kritische Emanzipation optiert" (Gärtner 2020, 113). Zugleich bedarf sie jedoch ideologiekritischer Reflexionen – einerseits, um auf problematische Verabsolutierungen von Reichtum, Fortschritt etc. zu verweisen; andererseits, um ad intra die eigenen religions- und religionspädagogikbezogenen Entfaltungen kritisch zu betrachten und auf dieser Basis weiterzuentwickeln. Im Anschluss an Gärtners Konturierung definiert Katrin Bederna Kriterien gelingender rBNE: Die entsprechenden Lernprozesse sollten *k*ontrovers, *k*ritisch, *k*omplex, *k*ontextorientiert und *k*onstruktiv sein, überdies *P*raxis und *P*artizipation zugänglich machen sowie *p*olitisch sein (Bederna 2021b, 66: *5k3P*). Diese Kriterien konstituieren im Verbund mit zentralen Dimensionen ein didaktisches Modell, das rBNE zu operationalisieren hilft: Zu den Lerndimensionen gehören die Ermöglichung von Erfahrungen in einer Lerngemeinschaft, die Berücksichtigung spirituell-liturgischer Praxisformen, die Integration leiblich-ästhetischer Erfahrungen mit belebter und unbelebter Natur sowie das anamnetisch-antizipative Zugänglichmachen von Erzählungen, die „Visionen einer guten Zukunft aller Geschöpfe" (Bederna 2021b, 65) anbieten. Wenngleich rBNE-Ansätze in Bezug auf die 17 SDGs Schwerpunktsetzungen auf den ökologischen Part von Nachhaltigkeitsdiskursen vornehmen, so erweisen die diesbezüglichen religionspädagogischen Überlegungen doch eindrücklich, wie – ganz im Sinne von SDG 4 – hochwertige Bildung auf inhalts- sowie umsetzungsbezogener Ebene ermöglicht werden kann.

3. Nachhaltigkeitsbezogenes biografisches Lernen. Eine exemplarische Perspektive

Nicht selten stellt sich bei BNE-Bemühungen der so genannte Mind-Behavior-Gap ein: „Denn aus dem kognitiven Lernzuwachs *(mind)* folgt oftmals kein nachhaltiges Verhalten *(behavior)*." (Gärtner 2020, 79) Gleichwohl sind 15- bis 24-Jährige in Deutschland „bereit zum Mitmachen […]. Sie schieben ihre Verantwortung nicht ab und sehen die politisch Handelnden und die Parteien im Prinzip als wichtige Verantwortungspartnerinnen und -partner" (Kress 2021, 4), wie das auf einer repräsentativen Umfrage fußende *Greenpeace-Nachhaltigkeitsbarometer 2021* zeigt. Ausgehend von diesen Befunden lässt sich das so genannte biografische Lernen als religionspädagogischer Zugang zu nachhaltig-

keitsbezogener Bildung entfalten. Es fokussiert die Lernenden in ihrer „Aufgabe Biografie", die sie lebenslang konstruktiv zu bewältigen haben. Zugleich kann es insbesondere Werte wie soziale Gerechtigkeit, Einsatz für Frieden und Freiheit oder Wertschätzung religiöser Vielfalt adressieren, die von der Deutschen UNESCO-Kommission als Aspekte hochwertiger Bildung angesehen werden. In entsprechenden Lehr-Lern-Arrangements stehen einerseits die Individuen mit ihrer eigenen Biografie im Mittelpunkt. Andererseits werden Biografien anderer Personen zum Lernanlass (vgl. Mendl 2015, 82–92; Lindner 2011, 63). In nachhaltigkeitsbezogenem Interesse sollten dabei Lebensentwürfe thematisiert werden, „die zeigen, dass man in einer Wohlstandsgesellschaft leben und gleichzeitig Ausflüge in gute Welten wagen kann" (Mendl 2022, 447). Dadurch werden Möglichkeitsräume nachhaltiger Weltgestaltung eröffnet, die zu einer Positionierung herausfordern und motivieren, die eigene diesbezügliche Wirksamkeit zu reflektieren.

Im Sinne des SDG 4 zielt nachhaltigkeitsbezogenes biografisches Lernen auf die Auseinandersetzung mit Personen, die durch ihr Engagement verschiedene SDGs und damit verknüpfte Werthaltungen realisieren. Aus dem christlichen „Fundus" können dies u. a. historische Gestalten „suffizienten Lebens wie Franziskus von Assisi" (Bederna 2021b, 65) sein. Aber auch „local heroes", Menschen des alltäglichen Umfeldes der Lernenden, lassen „Visionen und Konkretionen eines Mehrwerts christlich-sozialen Verhaltens" (Mendl 2015, 93) anschaulich werden, das nachhaltige Entwicklung realisiert. Z. B. kann im Rahmen religiöser Lern- und Bildungsprozesse nach den Motivationen von Kindern und Jugendlichen gefragt werden, die sich an der Sternsinger-Aktion beteiligen und sich damit für andere Heranwachsende engagieren (www.sternsinger.de). Eine Diskussion mit Öko-Aktivist:innen dagegen bietet die Chance, für die politische Dimension von SDG 4 zu sensibilisieren – auch für damit potenziell einhergehende Tendenzen zu Radikalität. Im Rahmen des Religionsunterrichts beispielsweise können Schüler:innen motiviert werden, Personen in ihrem Umfeld zu interviewen, die sich für eines der 17 SDGs engagieren. Mitmach-Aktionen wie das Pflanzen von Bäumen oder Hilfe für Bedürftige vor Ort und weltweit wiederum können zur Steigerung nachhaltigkeitsbezogener Selbstwirksamkeitserfahrungen bei Menschen aller Altersstufen beitragen.

Beachtenswert scheint in diesem Zusammenhang eine interreligiöse Weitung. Erst durch die Integration von Personen aus anderen religiösen Bezügen realisiert sich der inklusive Fokus des SDGs 4 in besonderer

Weise. Denn dadurch wird einerseits das Arsenal religiöser Orientierungen für nachhaltiges Handeln vergrößert und andererseits deutlich, dass auch eine „anders religiöse" Fundierung zu gleichem Nachhaltigkeitsengagement führen kann (vgl. Lorenzen 2021).

4. Ausblick

Insgesamt zeigt die vorliegende Auseinandersetzung mit dem Nachhaltigkeitsziel „hochwertige Bildung", welche Chancen die Integration theologischer und religionspädagogischer Expertise für den SDG-Diskurs bietet. Religiöse Weltdeutungen besitzen mit ihren im Transzendenzrekurs fußenden Perspektiven ein spezifisches Vernunftpotenzial (Jürgen Habermas), das im Interesse an der Zukunft des Planeten Erde interdisziplinär produktiv gemacht werden sollte. Damit geht ein Erfordernis einher: Dieses Vernunftpotenzial muss so wahrnehmbar, ggf. übersetzt werden, dass dadurch auch nicht-religiöse Personen in ihrem nachhaltigkeitsbezogenen Denken und Handeln angeregt werden können. Hier liegt eine wesentliche Herausforderung des interdisziplinären BNE-Diskurses, der auch theologische und religionspädagogische Stimmen integriert.

Mit dem Ansatz eines nachhaltigkeitsbezogenen biografischen Lernens lässt sich aus dem religionspädagogischen Diskursraum eine Brücke zur seit 2023 laufenden BNE-Kampagne *Lernen. Handeln. Gemeinsam Zukunft gestalten* schlagen. Auf der zugehörigen Webseite bne-jetzt.de werden nach und nach Persönlichkeiten vorgestellt, die über ihr Engagement im Nachhaltigkeitsbereich und damit verbundene Motivationen Auskunft geben. Die Integration von Portraits, die Hinweise auf religiös motivierten Einsatz für Nachhaltigkeit bieten, könnte diese Kampagne bereichern – auch auf der Ebene des durch „local heroes" repräsentierten Nahraums der Menschen: So ließe sich die Relevanz religiöser Bezugnahmen für eine nachhaltige Weltgestaltung im Konzert der unterschiedlichen Nachhaltigkeitsakteur:innen zum Klingen bringen.

Noch stärker als bisher sollte überdies im Nachhaltigkeitsdiskurs wahrgenommen werden, welche Chancen kirchliche Strukturen für die Implementierung von SDG 4 bzw. für die Nachhaltigkeitsziele insgesamt bieten. Durch ihre ökumenische Vernetzung sind christliche Kirchen in der Lage, Nachhaltigkeit global zum Thema zu machen. Beispielhaft genannt sei der Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, an dem sich viele Gemeinden und kirchliche Institu-

tionen weltweit seit Jahrzehnten beteiligen. An die damit verknüpften Bildungsprozesse kann bei der Implementierung von Nachhaltigkeit als Bildungsziel ohne Weiteres angeknüpft werden. Schließlich sind nachhaltigkeitsbezogene Themen schon seit langem Bestandteil religiöser Bildungsangebote – auch außerhalb des schulischen Religionsunterrichts. Langjährige Erfahrungen in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit oder aus dem Bereich der Erwachsenenbildung bieten dementsprechend ein Reservoir, um die Fokussierungen von SDG 4 einzulösen.

Bislang noch recht sporadisch werden in diesen Zusammenhängen digitale Tools genutzt, die eine stärkere weltweite Vernetzung ermöglichen. Durch sie könnten „Lernräume der Einen Welt" kollaborativ gestaltet werden, um Menschen aus ganz verschiedenen Kontexten weltweit in ihrem Engagement für nachhaltige Weltgestaltung zu vernetzen und auf diese Weise dem Ziel einer „hochwertigen Bildung für alle" ein wenig näher zu kommen.

Literatur

Bederna, Katrin (2021a), Didaktik religiöser Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Kropač, Ulrich/Riegel, Ulrich (Hg.), Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart, 325–331.

Bederna, Katrin (2021b), Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung. Ein didaktisches Modell, in: Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education 44, H. 2, 61–71; https://doi.org/10.20377/rpb-151

Bederna, Katrin (^{2}2020), Every Day for Future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, Ostfildern.

Bederna, Katrin/Gärtner, Claudia (2023), Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Grümme, Bernhard/Pirner, Manfred (Hg.), Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik, Stuttgart, 200–211.

Budde, Jürgen/Blasse, Nina (2023), Bildung für nachhaltige Entwicklung zwischen Programmatik und Praxis, in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 46, H. 2, 4–9; https://doi.org/10.31244/zep.2023.02.02

De Haan, Gerhard (2015), Die UN-Dekade BNE – Bilanz einer Bildungsreform, in: Deutsche UNESCO-Kommission (Hg.), UN-Dekade mit Wirkung – 10 Jahre Bildung für nachhaltige Entwicklung in Deutschland, Bonn, 10–17.

Deutsche UNESCO-Kommission (o. J.), Hochwertige Bildung; https://www.unesco.de/bildung/hochwertige-bildung

Gärtner, Claudia (2020), Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, Bielefeld.

Grümme, Bernhard (2015), Art. Bildungsgerechtigkeit, in: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet 1; https://doi.org/10.23768/wirelex.Bildungsgerechtigkeit_.100090

Heimbach-Steins, Marianne (2009), Bildungsgerechtigkeit – die soziale Frage der Gegenwart. Eine Skizze, in: Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard/Kunze, Axel Bernd (Hg.), Bildungsgerechtigkeit – interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld, 13–25.

Könemann, Judith (2019), Bildungsgerechtigkeit im Kontext einer politischen Religionspädagogik, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 27, H. 1, 42–56; https://doi.org/10.25364/10.27:2019.1.4

Knauth, Thorsten (2019), Vielfalt, in: Rothgangel, Martin/Simojoki, Henrik/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.), Theologische Schlüsselbegriffe. Subjektorientiert – biblisch – systematisch – didaktisch, Göttingen, 453–465.

Knauth, Thorsten/Möller, Rainer/Pithan, Annebelle (Hg.) (2020a), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster/New York.

Knauth, Thorsten/Möller, Rainer/Pithan, Annebelle (2020b), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt: Eine Grundlegung, in: Dies. (Hg.), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster/New York, 17–63.

Kress, Dietmar (2021), Greenpeace Nachhaltigkeitsbarometer 2021 – Wir sind bereit und wollen endlich eine nachhaltige Zukunft, Hamburg.

Lindner, Konstantin (2024), Leben als Gemeinde bei Paulus, in: Rothgangel, Martin/Simojoki, Henrik/Gerber, Christine/Michel, Andreas (Hg.), Elementare Bibeltexte. Subjektorientiert – biblisch-theologisch – didaktisch, Göttingen, 449–458.

Lindner, Konstantin (2017), Wertebildung im Religionsunterricht. Grundlagen, Herausforderungen und Perspektiven, Paderborn.

Lindner, Konstantin (2011), „Aufgabe Biografie" – eine religionsdidaktische Herausforderung?! Anmerkungen zum biografischen Lernen, in: Loccumer Pelikan, H. 2, 62–67.

Lorenzen, Stefanie (2021), Interreligiöses Lernen an Biografien: „Vorbilder" in der Balance zwischen unspezifischer Integration und spezifischer Fremdheit, in: Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education 44, H. 1, 59–66; http://dx.doi.org/10.20377/rpb-5

Lorenzen, Stefanie (2008), Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, Philo und den Paulusbriefen (WUNT.250), Tübingen.

Luther, Henning (1992), Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart.

Mendl, Hans (2022), Vorbilder / Modelle / Heilige / Local Heroes, in: Simojoki, Henrik/Rothgangel, Martin/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.), Ethische Kernthemen. Lebensweltlich – theologisch-ethisch – didaktisch, Göttingen, 446–445.

Mendl, Hans (2015), Modelle – Vorbilder – Leitfiguren. Lernen an außergewöhnlichen Biografien, Stuttgart.

Metz, Johann Baptist (1977), Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz.

OECD (2023), PISA 2022 Ergebnisse (Band I): Lernstände und Bildungsgerechtigkeit, Bielefeld; https://doi.org/10.3278/6004956w

Rieckmann, Marco (2021), Reflexion einer Bildung für nachhaltige Entwicklung aus bildungstheoretischer Perspektive, in: Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education 44, H. 2, 5–16; https://doi.org/10.20377/rpb-153

Rieckmann, Marco (2018), Die Bedeutung von Bildung für nachhaltige Entwicklung für das Erreichen der Substainable Development Goals (SDGs), in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 41, H. 2, 4–10; https://doi.org/10.31244/zep.2018.02.02

Scheunpflug, Annette/Schröck, Nikolaus (2002), Globales Lernen. Einführung in eine pädagogische Konzeption zur entwicklungsbezogenen Bildung. 2. Aufl., Stuttgart.

Schröder, Bernd (2021), Religionspädagogik. 2. Aufl., Tübingen.

Schweitzer, Friedrich (2007), Bildung zur Gerechtigkeit – oder: Was ist unter Bildungsgerechtigkeit zu verstehen? Evangelische Perspektiven zur aktuellen Diskussion, in: Fischer, Dietlind/Elsenbast, Volker (Hg.), Zur Gerechtigkeit im Bildungssystem, Münster, 57–63.

Schweizerische, Deutsche und Österreichische UNESCO-Kommissionen (2016), Bildung überdenken: ein globales Gemeingut? Bern; https://doi.org/10.54675/MDZL5552

Simojoki, Henrik (2018), Art. Globales Lernen, in: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet 4; https://doi.org/10.23768/wirelex.Globales_Lernen.200378

Simojoki, Henrik (2012), Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft, Tübingen.

Taylor, Charles (1994), Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M.

UNESCO (Hg.) (2021), Bildung für nachhaltige Entwicklung. Eine Roadmap, Bonn.

United Nations (UN) (2015), UN-Resolution 69/315; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf

Vare, Paul/Scott, William (2007), Learning for a Change: Exploring the Relationship Between Education and Sustainable Development, in: Journal of Education for Sustainable Development 1, H. 2, 191–198; https://doi.org/10.1177/097340820700100209

Witten, Ulrike (2020), Inklusion und Religionspädagogik. Eine wechselseitige Erschließung, Stuttgart.

Wolter, Michael (2011), Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Geschlechtergleichheit (SDG 5)
Von der Würde der Söhne* Gottes jenseits binärer Geschlechtlichkeit

von Simon Steinberger / Thomas Laubach

> „[Die Jünger] verließen sogleich die Synagoge und gingen zusammen mit Jakobus und Johannes in das Haus des Simon und Andreas. Die Schwiegermutter des Simon lag mit Fieber im Bett. Sie sprachen sogleich mit Jesus über sie und er ging zu ihr, fasste sie an der Hand und richtete sie auf. Da wich das Fieber von ihr und sie diente ihnen." (Mk 1,29–31)

Die Frau, von der im Text die Rede ist, tritt als *Objekt* des Heilungshandelns Jesu Christi auf. Sie ist im Gegensatz zu den Vertretern der Jüngergruppe *namenlos*, nimmt am Gespräch über ihre Person *nicht teil* und ist als „Schwiegermutter" *in abhängiger Relation* zu Simon vorgestellt. Darüber hinaus ist sie *krank* und nach der Heilung besteht das Happy End ihrer Geschichte darin, dass sie den *Dienst* wieder aufnehmen kann. Zwar hat die Erzählung einen Clou (s. Kap. 4), doch kann sie wie viele andere biblische Episoden der Forderung nach „Geschlechtergleichheit" (SDG 5) ganz offensichtlich nicht standhalten.

Theologische Forschung hat die Geschlechtlichkeit des Menschen facettenreich im Blick. Sie hat in zahlreichen Publikationen die Analysekriterien *sex* und *gender* erschlossen, für die Beschäftigung mit dem eigenen Gegenstand erprobt und im interdisziplinären Dialog weiterentwickelt. Mit dieser Unterscheidung gelingt es beispielsweise, Sexualität und Geschlecht in Relation zu denken, dominante Männer-Bilder zu differenzieren und die Bedeutung von Geschlechtlichkeit in intersektionalen Zusammenhängen wie Bildung, Migration oder Klasse herauszustellen (Lenz 2017, 27–47). Die theologische Bedeutung der Forschungsperspektive *gender equality* (SDG 5) hat Regina Ammicht-Quinn herausgestellt: *Gender* ist eine Gerechtigkeitskategorie, mit deren Hilfe Exklusionen identifiziert und deren Beendigung eingeleitet werden kann (Ammicht-Quinn 2017, 79). Wenn gendersensible Theologien die Grammatiken der Geschlechterverhältnisse untersuchen, gelingt es ihnen, vorschnelle Gewissheiten und Normative zu irritieren und ihre gewaltförmigen Potenziale zu entlarven (Ammicht-Quinn 2017, 78).

Diese Erkenntnisse konnten in vielen kirchlichen und pastoralen Kontexten allerdings bislang nicht greifen. Beispielhaft hierfür steht die Dokumentation „Wie Gott uns schuf" (ARD 2022). Sie begleitet auf eindrucksvolle Weise das Outing von Menschen im Nah- bzw. Arbeitsfeld der katholischen Kirche und macht ihre Diskriminierungsgeschichten sichtbar. Im zugehörigen Sammelband „#OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst" sind Stimmen ehrenamtlicher, potenzieller und ehemaliger Mitarbeiter:innen der katholischen Kirche versammelt, die sich als LGBTIQ+ identifizieren. In einem eindrucksvollen Statement berichtet eine Person, die als Theolog:in arbeitet, von der Begeisterung für ihren Beruf und beschreibt die Angst vor einer Kündigung, weil ihre geschlechtliche Identität nicht dem kirchlichen Normativ entspricht. Zugleich pocht sie darauf: „Ich bin genauso real wie du, liebe:r Lesende" (Anonyme:r Verfasser:in 2022, 62). Trotzdem diffamieren viele Amtsträger der katholischen Kirche beharrlich *gender* als Ideologie (Laubach 2017, 14). Die Diagnose ist klar: Institutionelle Beharrungskräfte sehen etablierte Machtkonstellationen durch ein Aufbrechen des binären Schemas gefährdet (Anonyme:r Verfasser:in 2022, 63). Wo aber hat in dieser Konstellation die Würde des Menschen, die die jüdisch-christliche Tradition an den Anfang der Geschichte Gottes mit den Menschen setzt, ihren Platz?

Im vorliegenden Beitrag wird das fünfte Nachhaltigkeitsziel der *Vereinten Nationen*, „Geschlechtergleichheit", in theologischer Perspektive erschlossen. Dabei wird SDG 5 zuerst im Kontext der Nachhaltigkeitsagenda kritisch in den Blick genommen (1). Eine theologische Vergewisserung geht dann der Rolle von „Geschlechtlichkeit" in zentralen bibelwissenschaftlichen und systematisch-theologischen Diskursen nach (2). Exemplarisch wird vor diesem Hintergrund der kirchliche Würde-Begriff dekonstruiert und in seinen Ambivalenzen für den Nachhaltigkeitsdiskurs entfaltet (3). Ein Ausblick verbindet schließlich die theologische Rede von der Wirklichkeit und Würde aller Menschen mit der Forderung nach menschenrechtlichen Standards (4).

1. Geschlechtergleichheit. Grundlegende Vergewisserungen

Die UN ziehen in ihrem Report zur Halbzeit der Agenda 2030 eine ernüchternde Bilanz in Bezug auf SDG 5 *Geschlechtergleichheit. Geschlechtergerechtigkeit und Selbstbestimmung für alle Frauen und Mädchen erreichen*. In vielen Bereichen sind die Fortschritte zu langsam.

Beim derzeitigen Tempo wird es etwa 300 Jahre dauern, bis Kinderehen abgeschafft sind, 286 Jahre, um Gesetzeslücken zu schließen und diskriminierende Gesetze abzuschaffen, 140 Jahre, bis Frauen gleichermaßen in Macht- und Führungspositionen am Arbeitsplatz vertreten sind, und 47 Jahre, um eine gleichberechtigte Vertretung in den nationalen Parlamenten zu erreichen (Vereinte Nationen 2023, 22).

Ähnlich desolat fällt diese Halbzeitbilanz für Deutschland aus. Obwohl SDG 5 hier zu den zentralen Zielen politischen Engagements zählt, zeigt sich, dass der Weg zu einer Erfüllung der Agenda 2030 noch weit ist. Auf ihrer Homepage informiert die Bundesregierung sehr lapidar: „An der tatsächlichen, alltäglichen Gleichstellung arbeiten wir noch. […] Ziel der nachhaltigen Entwicklung ist es, das bis 2030 grundlegend zu verbessern." (Bundesregierung 2024) Wie breit der Graben zwischen Zielbestimmung und Wirklichkeit ist, lässt sich anhand konkreter Zahlen belegen. So hatte sich die Politik darauf verständigt, die Unterschiede in den Bruttoverdiensten zwischen Männern und Frauen auf maximal 10 % zu verringern. Doch 2022 verdienten Frauen beim unbereinigten Gender Pay Gap pro Stunde immer noch 18 % weniger als Männer. Andere Ziele hingegen wurden erreicht. So konnte der Anteil von Frauen in Aufsichtsräten nicht nur auf die anvisierten 30 % gesteigert werden. 2022 lag er bereits bei 35,2 % (Statistisches Bundesamt 2023).

Doch diese Statistiken bilden nur einen Bruchteil von SDG 5 ab. Im Fokus dieses Nachhaltigkeitsziels steht ganz grundsätzlich die Überwindung strukturell verwurzelter und vielfältiger geschlechtsspezifischer Diskriminierungen. Dabei wird die Gleichstellung der Geschlechter als grundlegendes Menschenrecht und notwendige Grundlage für eine friedliche, wohlhabende und nachhaltige Welt benannt, eine Stärkung und Beteiligung von Frauen und Mädchen gerade mit Blick auf ihre Bedeutung für Wirtschaftswachstum und Entwicklung hervorgehoben sowie die Geschlechtergleichheit in ökonomischer und sozialer Perspektive reflektiert. Die Unterziele zu SDG 5 (UN 2015) decken in diesem Sinn eine große Breite an Forderungen ab: die grundsätzliche Beendigung von Diskriminierung von Frauen/Mädchen (5.1), die Beseitigung von jeglicher Gewalt gegen Frauen und Mädchen (5.2) sowie die Beseitigung von Kinder-, Früh- und Zwangsverheiratung und weiblicher Genitalverstümmelung (5.3), eine strukturelle Wertschätzung von Care-Arbeit und Förderung von geteilter Verantwortung im familialen Kontext (5.4), die Möglichkeit der uneingeschränkten gesellschaftlichen Teilhabe und Beteiligung sowie Chancengleichheit (5.5), wie auch den allgemeinen Zu-

gang zu sexueller und reproduktiver Gesundheit (5.6). Auf dem Weg zur Umsetzung dieser Unterziele gibt die Agenda 2030 vor, dass gleiche Rechte in Bezug auf wirtschaftliche Ressourcen zu fördern sind (5a), dass ein geschlechtsunabhängiger Zugang zu Informations- und Kommunikationstechnologien möglich sein soll (5b) und dass in Politik und Recht die volle Gleichstellung der Geschlechter erzielt wird (5c).

Das Nachhaltigkeitsziel *Geschlechtergerechtigkeit und Selbstbestimmung aller Frauen und Mädchen* lässt sich vor diesem Hintergrund als Querschnittsaufgabe für die nachhaltige Entwicklung verstehen. Vor allem SDG 4.3 (Stichwort: Bildungschancen) und SDG 8.5 (menschenwürdige Arbeit und gleiche Bezahlung für Personen allen Geschlechts) treten hier in den Vordergrund. Aber auch SDG 3 *Gesundheit und Wohlergehen,* SDG 10 *Weniger Ungleichheiten* oder die Perspektiven von SDG 17 zur Entwicklungszusammenarbeit sind zu nennen. Der Vernetzungscharakter der Nachhaltigkeitsagenda lässt sich u. a. an diesen Beispielen verdeutlichen (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2023*)*:

- Werden Frauen auf gleichem Niveau ausgebildet wie Männer und verfügen sie über unbeschränkten Zugang zu Arbeitsplätzen wie auch Produktionsmitteln, hat das unmittelbare ökonomische Konsequenzen. So steigen etwa landwirtschaftliche Erträge um 20 bis 30 Prozent, wenn Frauen in Produktionsprozesse eingebunden sind.
- Die aktive Teilhabe von Frauen an politischen und gesellschaftlichen Prozessen hat unmittelbare Effekte. So steigt die Chance, dass Friedensabkommen mindestens zwei Jahre halten, wenn Frauen an den Verhandlungen beteiligt sind. Umgekehrt lässt sich in dieser Perspektive fragen, ob hinter dem russischen Überfall auf die Ukraine um Frühjahr 2022 oder dem Terrorakt der Hamas im Oktober 2023 patriarchale Konzepte von Konflikt stehen. Die verheerenden Folgen männlicher Dominanzkultur zeigen den positiven Impact auf SDG 16 (u. a. Frieden und Gerechtigkeit) klar an.
- Auch ein nachhaltigkeitspolitischer Effekt von geschlechtlicher Vielfalt ist messbar: In nationalen Parlamenten liegt bei einer Erhöhung des Frauenanteils um 10 Prozent ein deutlich stärkerer Fokus auf Nachhaltigkeit und Klimapolitik; das geht mit der Reduktion von 0,24 Tonnen CO_2-Ausstoß pro Kopf/Jahr einher.

Allerdings muss kritisch angemerkt werden, dass das fünfte Nachhaltigkeitsziel immer noch einer binären Logik folgt. Zu Recht werden Mäd-

chen und Frauen in den Mittelpunkt gestellt. Doch der gesellschaftliche wie wissenschaftliche Blick auf Diskriminierung, Unterdrückung, Exklusion oder Herabwürdigung hat sich seit Verabschiedung der Agenda 2030 deutlich geweitet. Intersektionale Ansätze weiten den Horizont und nehmen neben den vielfältigen geschlechtsbezogenen Diskriminierungen ihre Vernetzung mit anderen diskriminierenden Faktoren in den Blick: Hautfarbe, Herkunft, Klasse, Alter, Handicaps und weitere. So unterscheiden sich etwa die Diskriminierungserfahrungen weißer Frauen radikal von denen dunkelhäutiger oder indigener Frauen.

Die heteronormative Einteilung und Komplementarität der Geschlechter in SDG 5 gilt es deshalb zu hinterfragen und transzendieren. Die Selbstbezeichnung LGBTIQ+ steht für diese Horizonterweiterung. Hierdurch wird eine vielfältige Pluralität sichtbar, die sich nicht mit den Codes *Mann* oder *Frau* fassen lässt. Homosexuelle, Trans- und Intersexpersonen oder bisexuelle Menschen sind weltweit überdurchschnittlich häufig Verfolgung, Diskriminierung, Unterdrückung und Gewalt ausgesetzt. SDG 10 thematisiert dies indirekt, wenn es darum geht, Ungleichheiten ganz grundsätzlich zu beseitigen. Doch es ist nicht zu verkennen, dass SDG 5 hier Gleichstellung mindestens verkürzt thematisiert.

2. Geschlechtergleichheit. Theologische Einordnungen

Die Nachhaltigkeitsagenda spricht sich in SDG 5 für geschlechterunabhängige Gleichstellung, Chancengleichheit und volle Teilhabe aus. Sie hat dabei die Beendigung aller Formen von Diskriminierung aufgrund geschlechtlicher Merkmale im Blick. Dieser Suchbewegung folgend werden hier zentrale Texte der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments auf ihre befreienden Potenziale hin beleuchtet und Themenfelder der systematischen Theologie que(e)r gelesen.

2.1 Geschlechtlichkeit in biblischen Texten

In der zweiten biblischen Schöpfungserzählung (Gen 2,4b–3,24) werden anthropologische Grundkonstanten verhandelt. Mit der Gottesrede „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ebenbürtig ist“ (Gen 2,18) ist die Berufung des Menschen zum Leben in Beziehungen adressiert. Im Gegensatz zu anderen mythischen Erzählungen vom Anfang werden hier echte menschliche Beziehungen

in den Blick genommen. Die Unterscheidung der Geschlechter ist im Text auf Gott bezogen; in diesem Horizont ist keine Unterordnung, sondern die Anerkenntnis der Gleichwertigkeit und Würde von Mann und Frau geboten (Schlüngel-Straumann 2014, 148–153). Nach Marie-Theres Wacker erschöpft sich diese Anthropologie weder in der Paarbeziehung der Protagonisten noch in heteronormativen Vorstellungen. Ihre Bilanz lautet: „Gen 2,18 [enthält] einen gender-relevanten Überschuss". (Wacker 2017, 172)

Die erste Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) kennt die geschlechtliche Rede vom Menschen: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie." (Gen 1,27) Ob die Adjektive im hebräischen Text eine Polarität „männlich – weiblich" beschreiben oder ein geschlechtliches Spektrum eröffnen, ist derzeit Gegenstand einer breiten Debatte. Zwar verhalten sich moderne Konzepte von *Geschlechter-Diversität* anachronistisch zur Literatur des 6. Jahrhunderts v. Chr. Doch wartet genau diese Literatur mit kritischen Spitzen gegen männliche Herrschaft auf, wenn die Priesterschrift ihre männlichen Helden gebrochen zeichnet: Abraham verlacht Gott bei der ersten Begegnung in Gen 17,17, Aaron lässt sich zur Errichtung des goldenen Kalbs verführen (Ex 32,1–29) und Mose wird von Gott höchstselbst der Eintritt ins verheißene Land verwehrt (Dtn 34,4). Gerade diese herrschaftskritische Sinnlinie lässt sich aktualisieren und ermöglicht, so Kathrin Gies, Lektüren, „die auf Diversität zielen" (Gies 2023, 126). In diesem Sinne machen die Texte Menschen gerade in der Vielfalt ihrer geschlechtlichen Merkmale zu Bildern Gottes, zu Träger:innen seiner Königswürde (s. hierzu Kap. 2.1 im Beitrag zum SDG 15 im vorliegenden Sammelband).

Auch im Neuen Testament wartet etwa Paulus mit theologischen Innovationen in Blick auf geschlechtliche Kategorien auf. Paradigmatisch dafür steht der „Philipperhymnus" (Phil 2,6–11). Er lässt sich mit Hilfe des Konzepts „The King's Two Bodies" (Ernst Kantorowicz 1957) als „Geschlechterreise" deuten. In diesem Zugriff unterscheidet Joachim Kügler zwischen der Person mit ihren körperlichen Merkmalen und der öffentlichen, politischen oder religiösen Rollenverkörperung. Der neutestamentliche Text (Phil 2,6–11) inszeniert einerseits die amtliche Männlichkeit des Gottessohnes („er war Gott gleich", Phil 2,6); ohne Zweifel ist die Gottgleichheit bei Paulus ein framing für Stärke und Macht, die unter *gender*-Perspektive klar männlich erscheinen. Doch heißt es andererseits, dass Jesus Christus nicht daran festhielt, „Gott

gleich zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich" (Phil 2,6–7). Diese Erniedrigung „bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2,8) verändert die Rolle seines öffentlichen Körpers. Denn die Kreuzigung ist in der römischen Antike ein Akt krasser Demütigung, der die Würde des Menschen angreift und deswegen als hässlich und schändlich gilt. Das Kreuz Jesu konfrontiert also die männlich gelesene Herrlichkeit des Gottessohnes mit einer Erniedrigung, die dem patriarchalen Setting des Paulus gemäß als Entmännlichung, also „weiblich" gilt. Hierin liegt nun eine doppelte Transzendenz: Erstens zeigt sich Gottes Erbarmen in Kategorien des Weiblichen – wenn dann das Kreuz als Ort der Schande zum Begegnungsort mit der Quelle des Heils wird, ist die Herabsetzung des Weiblichen durchkreuzt (Kügler 2021, 63). Zweitens bedeutet die Erhöhung Jesu Christi (Phil 2,9) im Blick auf seine Person eine Art finale Vermännlichung. Entscheidend ist hier aber die Einsicht, dass zwar der Erlöser männlich ist, Erlösung bzw. Gottes Erlösungshandeln aber nicht auf das Männliche beschränkt ist.

Dass der Glaube an Jesus Christus auch die geschlechtliche Wirklichkeit der Gläubigen transzendiert, macht Paulus im Galaterbrief deutlich: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, *nicht männlich und weiblich*; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus." (Gal 3,27–28) Paulus spricht, trotz seiner patriarchalen Prägung, allen Menschen zu, in der gemeindlichen Versammlung und voreinander egalitär „in Christus [zu] sein" (Kügler 2021, 74) – auch den Frauen, denen außerhalb dieses spezifischen Kontextes keine Gleichstellung an Rechten oder Chancen zuteil war. Vor Gott, so das Zentrum seiner Botschaft, sind alle gesellschaftlichen Disktinktionen passé. Paulus gendert so alle Christ:innen. Als Söhne* Gottes sind sie erbberechtigt in Bezug auf seine Verheißung: Allen Menschen steht unabhängig vom Geschlecht das Himmelreich offen (s. Gal 3,29). Die heilsame Brisanz dieser Deutung bringt zu Recht auch die Initiative #OutInChurch als Argument gegen kirchliche Diskriminierung vor.

Mit der Unterscheidung der Größen „Ehre" und „Würde" lässt sich die Leistungsfähigkeit der biblischen Aussagen über die Geschlechtlichkeit des Menschen aktualisieren. Ehre stellt Pierre Bourdieu als *symbolisches Kapital* vor (Bourdieu 1976, 335–377), d. h. sie wird im Modus der Macht akkumuliert und fungiert als Ressource zur gesellschaftlichen Distinktion nach unten. Vor dieser Kontrastfolie wird klar, dass die hier vorgestellten Konzepte allen Menschen im Horizont Gottes dieselbe

Würde zusprechen. Diese ist unverlierbar und autorisiert ihre Träger:innen zur Freiheit und der Verantwortung für ein gutes Leben in der guten Schöpfung Gottes.

2.2 Queere Spotlights auf Themen der systematischen Theologie

Im Rahmen der Dokumentation „Wie Gott uns schuf" (ARD 2022) berichtet Mara Klein, Teilnehmer:in am Dialogformat *Synodaler Weg* der katholischen Kirche in Deutschland, über den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und queerer Identität:

> „Ich komme in den Texten der römisch-katholischen Kirche so, wenn es um Geschlecht geht, nicht vor. Es gibt aber eine Sprache, die mich an manchen Stellen einschließt, und das ist die theologische Sprache von Gott. Also von Gott, der weder Mann noch Frau ist, aber in dessen Ebenbildlichkeit wir trotzdem geschaffen sind." (Klein 2022, 01:33–01:54)

Kleins Statement setzt den Akzent darauf, dass die Theologie einen Gott vor Augen hat, der in seiner Unergründlichkeit binäre Zuschreibungen aufhebt. Die Leistungsfähigkeit einer solchen Gottesrede zeigt sich besonders in queerer Perspektive. Sie besteht darin, die eigene Person und das Geheimnis der eigenen Identität auf das Geheimnis Gottes verwiesen zu wissen. Dieses unbedingte Gewollt-Sein durch etwas Größeres, das von machtförmigen Dichotomien frei ist, ist zweifellos eine Gewinndimension des Gottesgedankens. Schon Anselm von Canterbury (1033–1109) bringt Gott in einer doppelten Definition auf den Begriff, wenn er Gott als das Höchste des Denkens und zugleich größer als alles Denkbare vorstellt. In einer machtkritischen Perspektive zeigt sich die Besonderheit dieses Komparativs: Das Eingeständnis, über Gott nichts voraussetzen zu können, steckt den Ort ab, an dem die Anrede Gottes gelingen kann (Sander 2006, 113), und entgrenzt diskriminierende Polaritäten.

Neben der *Gotteslehre* gewinnt auch die theologische Reflexion über die *Kirche* durch die Beschäftigung mit SDG 5 an Weite. So zeigt sich der katholische Glaube an heilige Menschen überaus divers.

- Die Legende der Heiligen Kümmernis oder Wilgefortis (Schäfer 2021) erzählt von der Tochter eines heidnischen Königs, die Christin wurde und sich gegen ihre Verheiratung auflehnte. Auf ihr Gebet hin wuchs ihr ein Bart, woraufhin ihr erzürnter Vater sie ans Kreuz schlagen ließ. Sie sollte so sterben wie Christus, zu dem sie gebetet hatte – und dem sie auf ihre eigene Weise ähnlich geworden war. Noch im

Martyrologium von 1584/86 wird sie als erste „Frauenheilige" gelistet, im Zuge der Kalenderreform von 1969 jedoch stillschweigend getilgt. Mit der Initiative #*OutInChurch* erlebt ihre queere Geschichte ein ungeahntes Revival.

- Für schillernde Facetten von Männlichkeit ist die Heiligen-Karriere des Sebastian bekannt. Der junge Mann steigt vom namenlosen Offizier zum Pestheiligen auf – um schließlich zur queeren Ikone zu avancieren. Vor allem seine Ikonographie – ein von Pfeilen durchbohrter, nackter, männlicher Oberkörper – entfaltet weit abseits kirchlicher Kreise identifikatorisches Potenzial. Der Schriftsteller Oscar Wilde (1854–1900) beispielsweise wählte als Pseudonym seiner letzten Lebensjahre den Vornamen Sebastian, der ihm literarisch als „Maske und Code der Homoerotik" (Höllinger u. a. 2023, 83) galt. Auch im Zuge der subkulturellen Auseinandersetzung mit der AIDS-Epidemie spielte der Heilige Sebastian – freilich fernab kirchlichen Einflusses – als „Symbol queerer Vielfalt" und als „Symbol bedrängter Existenz" (Höllinger u. a. 2023, 122.127) eine wichtige Rolle.

Die geschlechtliche und sexuelle Vielfalt, die sich in der Schar der Heiligen versammelt sieht, übersteigt die Grenzen katholisch-kirchlich verfasster, naturrechtlich geprägter Moral bei Weitem. Vielmehr verfügt diese *diverse* Gemeinschaft der Heiligen *(communio sanctorum)* über ein breites Spektrum an Anknüpfungspunkten für eine theologische Rede vom Menschen, die die Vielfalt menschlicher Würde ernst nimmt.

Setzt man Jesu Männlichkeit mit der christlichen Glaubensüberlieferung ins Verhältnis, eröffnen sich erhellende Perspektiven in der *Christologie*. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) skizziert ein Doppelbild: „der für uns Menschen und wegen unseres Heils […] Fleisch geworden ist (σαρκωθέντα) und Mensch geworden ist (ἐνανθρωπήσαντα)". Das Geschlecht Jesu? Eine erstaunliche Leerstelle in diesem auch heute zentralen Glaubensbekenntnis. Menschsein steht im Fokus – ohne jeden geschlechterspezifischen Zusammenhang.

Als zentraler Referenztext für die Rede von der *Mensch*werdung Gottes kennt auch der Johannesprolog keine geschlechtliche Verengung. Er stellt Christus als „wahres Licht, das jeden Menschen erhellt" (Joh 1,9), vor. Damit ist die Männlichkeit Jesu nicht in Abrede gestellt. Sie ist aber nicht von dogmatischer Qualität, sondern gehört zur geschichtlichen Bestimmung der Person Jesu Christi. Spannender ist der Blick auf sein soziales Geschlecht: Der Messias wird als Mann gelesen, in dem sich Gott

verletzlich gemacht hat (Keul 2017, 241) und so männliche Dominanz verwirft.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen muss die ausschließliche Zulassung von Männern zum Priesteramt als Verengung benannt werden. Der breite Graben zwischen dem Konzept der Taufe aller Glaubenden, die im Sinne von Gal 3,28 als *Söhne** Gottes in den Blick genommen werden, und einer auf Männlichkeit fixierten kirchlich-katholischen Theologie des Amtes ist nicht nur im Licht von SDG 5 erklärungsbedürftig. Eine nachhaltige und gerechte Praxis auch und insbesondere sakramentaler Repräsentation lässt sich hier nicht erkennen. Dass dieser Kontext in der Vielfalt des Christlichen auch anders bearbeitet werden kann, zeigen beispielsweise Frauenordinationen in der evangelisch-lutherischen oder in der anglikanischen Kirche.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich für die theologische Beschäftigung mit der Nachhaltigkeitsagenda der *Vereinten Nationen* am Beispiel von SDG 5 ein Doppelbild. Einerseits sieht sich die Theologie zu Themenfeldern geführt, vor denen sie die Glaubwürdigkeit des Glaubens erproben muss. Eine kirchlich legitimierte Diskriminierung von Frauen bzw. nicht-männlich gelesenen Personen erweist sich als nicht hinnehmbar. Andererseits kann es der Theologie gelingen, die Stärken ihrer Tradition z. B. in der Rede von der Transzendenz Gottes auszusagen und so zur Impulsgeberin und zum kritischen Korrektiv angesichts realer Ungerechtigkeit zu werden.

3. Würde über alle Geschlechtlichkeit hinaus. Exemplarische Perspektiven

Die vorgestellten theologischen Befunde stehen in einem großen Kontext. Denn die christlichen Theologien ringen seit ihren Anfängen um Mann und Frau, ihre Rollen, ihr Verhältnis zueinander, die Bedeutung des Geschlechts und des Geschlechtlichen (Angenendt 2015). Während etwa Justin „Frömmigkeit und Gerechtigkeit“ (Iust., dial. 23,3) und nicht das Geschlecht als wesentlich ansieht, prägt Augustinus die Rede von der Frau als „der Verdammnis verfallenen Gattin, seiner Verführerin zur Sünde“ (Aug., enchir. 26) und bestimmt damit für viele Jahrhunderte lang den christlichen Diskurs – teilweise auch über die konfessionellen Grenzen hinweg. So macht Martin Luther den Satz „Seid fruchtbar und mehret euch!“ (Gen 1,28) zum Zentrum seines Frauenverständnisses. Er wird als Aussage Gottes über die Geschlechter interpretiert. Nach Luther

ist es deshalb die „wesentliche und einzige Aufgabe der Frauen […], Kinder in die Welt zu setzen." (http://werwarluther.de/luther-und-die-frauen/). Dass diese Geschlechter- und Ehelehre nicht nur für Frauen die Rolle als Hausfrau und Mutter festschreibt, sondern auch Frauen ganz grundsätzlich, u. a. auch durch die Auflösung der Klöster, Schutzräume entzieht und männlicher Gewalt ausliefert, ist lange nicht thematisiert worden (Becker-Cantarino 1987, 37–47).

3.1 Klassische lehramtliche Positionierungen

Im Gegensatz zur theologischen Reflexion haben sich kirchliche Instanzen allerdings lange überhaupt nicht zum Thema Mann und Frau geäußert. Erst im 20. Jahrhundert finden sich umfangreichere kirchliche Auseinandersetzungen. So wird im katholischen Kontext erstmals 1930 mit dem Schreiben *Casti connubii* (CC) „über die Hoheit und Würde der reinen Ehe" (Pius XI. 1945) von Papst Pius XI. umfangreich das Thema Ehe und in diesem Zugriff das Verhältnis von Mann und Frau diskutiert. Die Rolle der Frau wird hier ganz traditionell verstanden. Sie ist Gattin, Mutter, Hüterin und Wächterin der ganzen Familie und Hausgemeinschaft (CC 65). Deshalb muss, so das Dokument, auch durch den Staat die „Eigenart der weiblichen Natur, der Sittlichkeit und Ehrbarkeit und des Gemeinwohls der Familie" (CC 67) gewahrt bleiben. Zudem ist die Frau „dem Mann untertan" (CC 24). Allerdings soll diese Unterordnung nicht im Sinne einer Unterwerfung verstanden werden: „Die Unterordnung der Gattin unter den Gatten leugnet und beseitigt nun aber nicht die Freiheit, die ihr auf Grund ihrer Menschenwürde und der hehren Aufgabe, die sie als Gattin, Mutter und Lebensgefährtin hat, mit vollem Recht zusteht." (CC 24)

Damit sind zwei zentrale Begriffe gesetzt, die das katholisch-lehramtliche Verständnis von Frau – und auch Mann – bis in die Gegenwart hinein durchziehen: Freiheit und Würde. Auf der Basis einer qualitativen Textanalyse zum Lexem „Frau" lassen sich dabei drei Ebenen unterscheiden: Die Rede von der Würde der Frau, die Rede von der Würde als Frau und die Rede von der Würde der Frau in Differenz.

- *Würde der Frau.* In allen lehramtlichen Dokumenten wird von der „Würde der menschlichen Person" (GS 60) als „identische Würde von Mann und Frau" (Franziskus 2016, AL 54) vor dem Hintergrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen. Von daher ist es auch wenig verwunderlich, wenn die Kirche ihre Aufgabe darin sieht, im Dienst „der Freiheit und der Würde jedes Mannes und jeder Frau"

(Johannes Paul II. 1981, FC 22) zu wirken. Während lange Zeit abstrakt von dieser Würde der Frau gesprochen wurde, hat in jüngster Zeit Papst Franziskus diese allgemeine Rede konkretisiert. In seinen Texten verbindet er diese Zuschreibung mit der „Beanspruchung der legitimen Rechte der Frauen" (Franziskus 2013, EG 104) und macht auf die realen, würdelosen Lebensbedingungen vieler Frauen aufmerksam: Er benennt „Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt" (Franziskus 2013, EG 212) und prangert „verbale, physische und sexuelle Gewalt, die in einigen Ehen gegen die Frauen verübt wird" (Franziskus 2016, EG 54), an.

- *Würde als Frau.* Würde, so die Päpste, kommt allerdings dem Menschen „zwingend und ausschließlich als Mann oder als Frau" (Schüßler 2021, 168) zu. Denn, so etwa Papst Benedikt XVI., die „Natur des Menschen als Mann und Frau" (Benedikt XVI. 2008) sei leitend. Für die Frau heißt das: Ihre Würde entfaltet sie in ihrer Fähigkeit, „sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz" (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, 13). Frau sein heißt zudem, Leben zu geben und in Relationen zu leben. Zugleich wird gefordert, dass Frauen auch „in der Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig sein und zu verantwortungsvollen Stellen Zugang haben sollen" (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, 13) – was allerdings immer mit den „Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie" (Kongregation für die Glaubenslehre 2004, 13) zu harmonisieren sei.
- *Würde in Differenz und Komplementarität.* Das *katholische* Lehramt geht nicht nur von einer heteronormativen Verfasstheit des menschlichen Lebens aus. Es beharrt grundsätzlich auf der „Verschiedenheit zwischen Mann und Frau" (Franziskus 2016, AL 56). Dieses Differenzdenken ist durch die These vom „komplementäre[n] Charakter der beiden Geschlechter" (Päpstlicher Rat 2000, 19) grundiert. Denn Mann und Frau, so die dominante Logik, sind auf sich ergänzende soziale Rollen, auf sich ergänzende Wesenszüge, auf sich ergänzende Fähigkeiten und Seinsformen angelegt.

Würde ist in dieser Diktion keine Kategorie der Gleichheit, sondern letztlich der Differenz. Sie ermöglicht und begründet verfestigte Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern und steht so dem grundsätzlichen Nachhaltigkeitsziel einer Überwindung strukturell verwurzelter und vielfältiger geschlechtsspezifischer Diskriminierungen entgegen.

3.2 Ein Gegenentwurf: Der Beitrag des Synodalen Weges

Die dargestellte Konzeptualisierung von Würde sieht sich allerdings gerade in jüngerer Zeit der Kritik auch innerhalb der katholischen Kirche ausgesetzt. So vereinbarten als Antwort auf das Bekanntwerden der Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken das Reformprojekt *Synodaler Weg*. Von 2020 bis 2023 berieten Lai:innen und Kleriker über Konsequenzen aus dem Missbrauchsskandal. Dabei wurde auch intensiv über Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche (Sekretariat des Synodalen Weges 2022) wie auch über den Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt (Sekretariat des Synodalen Weges 2023) diskutiert. Cantus firmus dieser Texte ist die Einsicht, dass Geschlechtergerechtigkeit zur „Grundlage aller künftigen Handlungsweisen in der römisch-katholischen Kirche" (Sekretariat des Synodalen Weges 2022, 3) gemacht werden soll. Auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Forderung, „die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung" (Gaudium et Spes 29) zu bringen, halten deutsche Bischöfe und Lai:innen deshalb fest, dass Anlass und Notwendigkeit bestehen, „im Diskurs zum Geschlechterverhältnis Differenz und Gleichheit auch im theologischen Diskurs zur Geltung zu bringen und alle von Gott geschenkten Charismen und Berufungen unabhängig vom Geschlecht der Person wertzuschätzen und anzuerkennen." (Sekretariat des Synodalen Weges 2022, 71) Vor diesem Hintergrund zeigen sich die Konturen einer geschlechtergerechten Kirche erst dort, „wo sich alle als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten in der Nachfolge Jesu verstehen: In ihr gibt es keine Diskriminierung und kein Machtgefälle durch Statusfragen." (Sekretariat des Synodalen Weges 2022, 77)

Zugleich ist jeder Mensch in seiner je eigenen geschlechtlichen Identität und sexuellen Orientierung zu achten. Das heißt auch, dass es zu keiner Abwertung trans- und intergeschlechtlicher Menschen kommen soll (Sekretariat des Synodalen Weges 2023, 11). Begründet wird diese Position mit dem Handeln Jesu: „Kriterium seiner Zuwendung waren die grenzenlose Barmherzigkeit und Anerkennung, die Gott seiner Schöpfung entgegenbringt – und nicht das Geschlecht, der soziale Status oder irgendeine gesellschaftliche Normierung." (Sekretariat des Synodalen Weges 2023, 14) Sich für Menschen jedweden Geschlechts einzusetzen und sie anzuerkennen, so die Synodal:innen, ist konsequente Auslegung der Botschaft der Nächstenliebe. Geschlechterungerechtigkeit ist demnach mit der Botschaft des Evangeliums unvereinbar.

4. Ausblick: Würde kommunizieren

Die zu Anfang des Artikels vorgestellte Geschichte der Heilung der namenlosen Frau hat eine Pointe, die mit dem Setting versöhnt. Wenn es in Mk 1,31 heißt: „er [Jesus] richtete sie auf", steht dafür im Griechischen dasselbe Verb (ἐγείρειν), mit dem in Mk 16,6 von Jesu Auferstehung erzählt wird. In diesem Licht zeigt sich: Lange bevor Jesus für seinen finalen Lebensabschnitt nach Jerusalem geht, transformiert er die Wirklichkeit einer randständigen Person als Zeichen des anbrechenden „Reiches Gottes" (Mk 1,15). Seine Zuwendung ist weniger paternalistisch als paradigmatisch: Die Würde, die unterschiedslos allen Menschen in Gottes Schöpfung zukommt (vgl. 2.1), ist der theologische Marker, mit dem „alle Formen der Diskriminierung von Frauen und Mädchen" gesehen und „beendet" (SDG 5.1) werden können.

Um diese Diskriminierungsfreiheit zu erringen, ist es angezeigt, die naturrechtlich dominierten Normierungen innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich Geschlecht und Geschlechterdifferenz zu hinterfragen und ihre Ungerechtigkeitspotentiale zu benennen und aufzulösen. Hier kann die theologische Diskussion an den Menschenrechten als Kommunikationsplattform für die unveräußerliche und unverfügbare Würde aller Menschen andocken. Im Dialog mit den Menschenrechten kann die Theologie die Stärken religiösen Denkens – von dem, was in der guten Schöpfung des menschenliebenden Gottes *sein soll*, her zu denken – einbringen und die würde-volle Rede vom Menschen in den Horizont seiner Transzendenz stellen. So lässt sich das wachsende Bewusstsein für die Würde unabhängig von geschlechtlichen oder andere Bestimmungen des je einzelnen Menschen als „Zeichen der Zeit" lesen. Diese theologische Qualifikation lenkt die Aufmerksamkeit auf jene Handlungsfelder, die die Gegenwart auszeichnen, und schreibt allen Kirchen und Glaubenden ins Stammbuch: Wo immer eine Verletzung der Menschenwürde von Frauen und allen nichtmännlich gelesenen Personen passiert, ist sie gehalten einzuschreiten (Keul 2019, 233). Hildegund Keul benennt die Gewinndimensionen einer solchen Handlungsleitung, die beispielsweise auch SDG 5 vorgibt, als zeitgemäße Interpretation des Evangeliums:

> „Die Kirche kann sich nicht aus den Risikozonen der Verwundbarkeit heraushalten, die der Gender Trouble erzeugt. Vielmehr erhält sie hier die Chance, die Stimme des Evangeliums zu verorten und dem Frieden im Zusammenleben von Frauen und Männern, dem Zusammenleben von Menschen eine Chance zu geben." (Keul 2017, 242)

Literatur

Ammicht-Quinn, Regina (2017), Gender: Aufregung um eine Analysekategorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte), in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg i. Br., 65–82.

Angenendt, Arnold (2015), Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster.

Anonyme:r Verfasser:in (2022), G*ott liebt Trans*-Menschen! Aber wie ist das mit der Kirche?, in: Brinkschröder, Michael/Ehebrecht-Zumsande, Jens/Gräwe, Veronika/Mönkebüscher, Jens/Werner, Gunda (Hg.), #OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst, Freiburg i. Br., 62–66.

Becker-Cantarino, Barbara (1987), Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur (1500–1800), Stuttgart.

Benedikt XVI. [Papst]: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang (22.12.2008); http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222 _curia-romana.html

Bourdieu, Pierre (1976), Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2023), SDG 5: Geschlechtergerechtigkeit; https://www.bmz.de/de/agenda-2030/sdg-5

Bundesregierung (2024), Gleichstellung von Frauen und Männern; https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/nachhaltigkeitspolitik/rechtliche-gleichstellung- 841120

Franziskus [Papst] (2013), Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn.

Franziskus [Papst] (2016), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie (19.03.2016), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Bonn.

Gies, Kathrin (2023), (Un-)gerechte Texte und (un-)gerechte Lektüren. Ein biblisches ‚anything goes'? Überlegungen zu den Schöpfungserzählungen, in: Schmitt, Alexander/Janneck, Lena/Huber, Stefan/Bertold, Sophia (Hg.), (Un-)Gerechtigkeit!? Beteiligung des Christentums an einer (un-)gerechten Welt, 109–132.

Höllinger, Stephanie/Goertz, Stephan (2023), Sebastian. Märtyrer – Pestheiliger – Queere Ikone, Freiburg i. Br.

II. Vatikanisches Konzil (1965), Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute (07.12.1965); https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_ council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

Johannes Paul II. [Papst] ([7]2011[1981]), Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (22.11.1981), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), Bonn.

Keul, Hildegund (2019), Gender Trouble – ein Zeichen unserer Zeit in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg i. Br., 231–242.

Klein, Mara (2022), [Statement] in: Seppelt, Hajo/Kühn, Katharina/Rosenthal, Marc/Wozny, Peter: Wie Gott uns schuf (ARD), Interviews zur Dokumentation; https://

www.ardmediathek.de/video/wie-gott-uns-schuf/mara-klein-mitarbeiter-in-forum-synodaler-weg-halle-sachsen-anhalt/das-erste/Y3JpZDovL3JiYi1vbmxpbmUuZGUvd2llLWdvdHQtdW5zLXNjaHVmLzIwMjItMDEtMTZUMTE6MTA6MDBfODZhNTVlZmItNTNlMi00YzVjLWFmMzctMWYzMTRjMjBhO

Kongregation für die Glaubenslehre (2004), Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (31.07.2004), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), Bonn.

Kügler, Joachim (2021), Sexualität Macht Religion. Zeitreisen ins Bermuda-Dreieck menschlicher Existenz, Würzburg.

Laubach, Thomas (2017), Zwischen „Weltkrieg" und Wirklichkeit. Gender in der Diskussion, in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg i. Br., 9–24.

Lenz, Ilse (2017), Geschlechterkonflikte um Gender und Gleichstellung, in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg i. Br., 27–47.

o. A. (o. J.), Luther und die Frauen; http://werwarluther.de/luther-und-die-frauen/

Päpstlicher Rat für die Familie (2000), Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften" (16.07.2000); http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html

Pius XI. [Papst] (1945 [1930]), Enzyklika *Casti Connubii* über die Hoheit und Würde der reinen Ehe (31.12.1930). Authentische deutsche Übersetzung, Luzern.

Sander, Hans-Joachim (2006), Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt.

Schäfer, Joachim (2021), Art. Wilgefortis, in: Ökumenisches Heiligenlexikon online; https://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html

Schlüngel-Straumann, Eva (2014), Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn.

Schüßler, Michael (2021), Diskriminierung als Identitätspolitik? Phänomene von Un/Doing Gender in der katholischen Kirche, in: Bauer, Gero/Kechaja, Maria u. a. (Hg.), Diskriminierung/Antidiskriminierung. Beiträge aus Wissenschaft und Praxis, Bielefeld, 165–182.

Sekretariat des Synodalen Weges (Hg.) (2022), Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche. Grundtext (Der Synodale Weg 5), Bonn; https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW5-Grundtext_Frauen-in-Diensten-und-Aemtern-in-der-Kirche_NEU.pdf

Sekretariat des Synodalen Weges (Hg.) (2023), Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt. Handlungstext (Der Synodale Weg 15). Bonn; https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW15-Handlungstext_Umgang_mit_geschlechtlicher_Vielfalt_NEU.pdf

Statistisches Bundesamt (2023), Gender Pay Gap 2022: Frauen verdienten pro Stunde 18 % weniger als Männer; https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2023/01/PD23_036_621.html

United Nations (UN) (2015), UN-Resolution 69/315; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf

Vereinte Nationen (2023), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Sonderausgabe des Berichts 2023; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf

Wacker, Marie-Theres (2017), Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten, in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg i. Br., 161–173.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen (SDG 6)

von Kerstin Schlögl-Flierl

Blickt man auf das SDG 6, welches sauberes Wasser und Zugang zu Sanitäreinrichtungen als Handlungsfeld anvisiert, so geht schnell der Blick auf das saubere Trinkwasser, weniger wird auf Fragen der Verfügbarkeit und Sauberkeit von Sanitäreinrichtungen abgehoben (bis hin zu Fragen von Periodenartikeln für Frauen in Ländern des Globalen Südens wie auch des Nordens) (Deutsches Ärzteblatt 2022). Die Auseinandersetzung mit dem SDG 6 ist in diesem Beitrag vor allem aus einer westeuropäischen Perspektive formuliert und geht erst dann auf Fragen der (globalen) Ungerechtigkeiten ein.

Nachfolgend soll die theologische Einhegung für das SDG 6 erfolgen. Als Moraltheologin sehe ich aufgrund der nicht mehr zu leugnenden Wasserknappheit das Desiderat für eine Wasserethik angezeigt, die ich konzeptionell ausfächern werde. Dabei wird im Grunde eine Re-Valorisierung von Wasser vorgestellt und inwiefern die christliche Tradition als Quelle der notwendigen Wieder-Wertschätzung von Wasser dienen kann.

Ganz selbstverständlich plätschert in Westeuropa trinkbares Wasser aus der Leitung. Es dient vielen unterschiedlichen Zwecken: von der Bewässerung von Grünanlagen bis hin zur Zubereitung von Babynahrung. In den meisten Ländern Europas hat das Leitungswasser eine so hohe Qualität, dass es unbedenklich getrunken und die Frage gestellt werden kann, warum abgefülltes Wasser ver- und gekauft wird (zur *bottled-water-Problematik* Hawkins/Emel 2014; Gudorf 2010).

In ethischer Hinsicht sind die Phänomene von *water grabbing* in Anschlag zu bringen. Damit wird eine Konstellation bezeichnet, in der Akteure unterschiedlicher Provenienz zu ihrem Vorteil Wasserressourcen kontrollieren oder neu zuordnen, die jedoch zuvor von lokalen Gemeinschaften oder aquatischen Ökosystemen genutzt wurden (Dell'Angelo u. a. 2020, 113).

Niemals Wasser aus der Leitung zu trinken, sondern abzukochen oder Trinkwasser in Plastikbehältnissen über lange Wege zu transportieren, ist in vielen Ländern des Globalen Südens Realität. Papst Franziskus hat bereits die Wasserproblematik in seiner Umwelt- bzw. Sozialenzyklika *Laudato si'* (LS; Franziskus 2015) prominent adressiert: Sie sei ein Bereich, bei dem die planetaren Grenzen sichtbar würden.

Der amtierende Papst moniert die Qualität des Wassers, vor allem für die ärmere Bevölkerung. Zudem kritisiert er, dass Wasser privatisiert, zur Ware erhoben und damit den Gesetzen des Marktes übergeben wird.

> „In Wirklichkeit ist der Zugang zu sicherem Trinkwasser ein grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht, weil es für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte ist. Diese Welt lädt eine schwere soziale Schuld gegenüber den Armen auf sich, die keinen Zugang zum Trinkwasser haben, denn das bedeutet, ihnen das Recht auf Leben zu verweigern, das in ihrer unveräußerlichen Würde verankert ist." (Franziskus 2015, 30)

Den Zugang zu sauberem Trinkwasser formuliert Papst Franziskus als grundlegendes, fundamentales und allgemeines Menschenrecht. Er schließt sich damit dem Menschenrecht auf sauberes Wasser an. Schon 2010 sind der Zugang zu ausreichend Trinkwasser und für persönliche und häusliche Hygiene sowie derjenige zur Sanitärversorgung von der UN-Generalversammlung als Menschenrechte anerkannt und zudem 2015 als zwei gesonderte Menschenrechte verankert worden.

Aber neben diesen Fragen zum grundlegenden Ansatz sollte bei einer aktuellen Betrachtung der Wasserfrage auch auf den Konnex zum Klimawandel geachtet werden, denn dieser verschärft die Wasserfrage in drastischer Art und Weise, wie es die Nationale Wasserstrategie vom März 2023 beschreibt.

> „Für die Auswirkungen auf den Wasserhaushalt zeigen auf Vorsorge ausgerichtete Klimamodellierungen heißere und trockenere Sommer, eine Abnahme von Bodenfeuchte und mittel- bis langfristig gesehen sinkende Grundwasserspiegel, vor allem für Regionen, die – unter Berücksichtigung menschlicher Eingriffe in den Wasserhaushalt – bereits jetzt sinkende Grundwasserstände verzeichnen. Darunter leiden landwirtschaftliche Kulturen und Grünland ebenso wie der Wald und andere Ökosysteme, insbesondere wasserbasierte Landökosysteme mit ihren geschützten Arten und Lebensräumen. Gleichzeitig werden Starkregen und Überflutungen häufiger, im Winter fällt Schnee seltener. Die Klimakrise hat somit gravierende Folgen für die Wasserverfügbarkeit, das Risiko von Übernutzungen ist damit deutlich gestiegen." (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz 2023, 7)

Die sich durch den Klimawandel verschärfende Wasserknappheit ist also eine große Herausforderung. Zwar unterscheiden sich Klima und Wasser in ihrer Materialität, aber nicht nur wegen des Klimawandels, sondern vor allem bezüglich ihrer Dringlichkeit (Strang 2004, 6) ist die Relevanzsetzung nötig. Auch in religiöser und theologischer Hinsicht kann die

Frage nach Wasser, zumal des Trinkwassers, in ihrer Bedeutsamkeit nur unterstrichen werden. Eine biblische Perspektive könnte zeigen, dass Wasser im Christentum eine wichtige Rolle zu spielen scheint, was in diesem Beitrag nicht weiter ausgeführt wird.

Bei den SDGs handelt es sich nicht zuletzt auch um ethische Leitlinien, so soll hier insbesondere die ethische Perspektive auf das Wasser eingenommen werden. Dazu gibt es seit ein paar Jahren die Ausformung einer Wasserethik, die im nächsten Kapitel thematisiert wird (Lefers u. a. 2015, 1000).

1. Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen. Grundlegende Vergewisserungen

In diesem Kapitel geht es speziell um die Vergewisserung zum SDG 6 (Water Action Decade). Das bedeutet, dass neben der genauen Zielformulierung auch der Stand der Umsetzung von SDG 6 auf verschiedenen nationalen sowie internationalen Ebenen beschrieben und abschließend die Konzipierung einer Wasserethik vorgestellt werden soll.

1.1 Unterziele im SDG 6

Im Fokus steht die Gewährleistung von „Verfügbarkeit und nachhaltiger Bewirtschaftung von Wasser und Sanitärversorgung für alle". In 6.1 ist beschrieben, dass bis 2030 der allgemeine und gerechte Zugang zu einwandfreiem und bezahlbarem Trinkwasser für alle das Ziel ist. Ebenfalls bis 2030 soll der Zugang zu einer angemessenen und gerechten Sanitärversorgung und Hygiene für alle geschaffen und der Notdurftverrichtung im Freien ein Ende gesetzt werden (6.2), unter besonderer Beachtung der Bedürfnisse von Frauen und Mädchen und von Menschen in prekären Situationen.

Das Unterziel 6.3 behandelt vor allem die Risiken für die Wasserqualität: Bis 2030 soll die Wasserqualität durch Verringerung der Verschmutzung, Beendigung des Einbringens und Minimierung der Freisetzung gefährlicher Chemikalien und Stoffe, Halbierung des Anteils unbehandelten Abwassers und eine beträchtliche Steigerung der Wiederaufbereitung und gefahrlosen Wiederverwendung weltweit verbessert werden. 6.4 bezieht sich auf die Effizienz bei der Wassernutzung, um das Knappheits- neben dem Qualitätsproblem aufzuzeigen. Dabei geht es in Punkt 6.5 darum, bis 2030 auf allen Ebenen eine integrierte Bewirt-

schaftung der Wasserressourcen umzusetzen, gegebenenfalls auch mittels grenzüberschreitender Zusammenarbeit.

Schließlich wird in 6.6 festgehalten: Schon bis 2020 hätten wasserverbundene Ökosysteme (darunter Berge, Wälder, Feuchtgebiete, Flüsse, Grundwasserleiter und Seen) geschützt und wiederhergestellt werden sollen. Die Umsetzung von SDG 6 soll auf internationaler wie auch auf lokaler Ebene erfolgen.

> 6.a: „Bis 2030 die internationale Zusammenarbeit und die Unterstützung der Entwicklungsländer beim Kapazitätsaufbau für Aktivitäten und Programme im Bereich der Wasser- und Sanitärversorgung ausbauen, einschließlich der Wassersammlung und -speicherung, Entsalzung, effizienten Wassernutzung, Abwasserbehandlung, Wiederaufbereitungs- und Wiederverwendungstechnologien"; 6.b: „Die Mitwirkung lokaler Gemeinwesen an der Verbesserung der Wasserbewirtschaftung und der Sanitärversorgung unterstützen und verstärken". (Targets and Indicators Goal 6)

1.2 Stand der Umsetzung von SDG 6 anhand diverser Bestandsaufnahmen

Trotz dieser weitreichenden Unterziele musste das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung in jüngster Zeit konstatieren, dass 2,2 Milliarden Menschen weltweit weiterhin keinen sicheren Zugang zu sauberem Trinkwasser haben. 3,4 Milliarden Menschen besitzen keinen Zugang zu einer angemessenen Sanitärversorgung und fast 500 Millionen Menschen müssen ihre Notdurft im Freien verrichten. Nach Schätzungen wurden im Jahr 2022 58 % des Abwassers aus Haushalten von 140 Ländern wiederaufbereitet. 18,2 % der Länder litten 2020 unter Wasserstress – mehr als im Jahr 2015 (UNESCO 2019).

Angesichts der unsicheren Wasser- und Sanitärversorgung und der steigenden Nachfrage verabschiedeten die Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen 2016 die Resolution A/RES/71/222 der Generalversammlung über eine internationale Aktionsdekade *Wasser für nachhaltige Entwicklung* von 2018 bis 2028 (UN 2016). Es gelten folgende Ziele: Zugang zu Sanitär- und Trinkwasserversorgung schaffen und Hygiene sicherstellen, Wasserressourcensicherheit fördern, zur Minderung und Anpassung an den Klimawandel beitragen, Wasser als Friedensressourcen und gegen Flutursachen in Wert setzen (UN, SDG 6).

Wie es um die Erreichung der jeweiligen Unterziele steht, kann im SDG-Tracker nachvollzogen werden (Sustainable Development Goal 6

on water and sanitation). Auf halbem Weg zum Jahr 2030 bietet ein Sonderbericht mit dem deutschen Namen *Auf dem Weg zu einem Rettungsplan für die Menschen und die Erde* eine Aktualisierung der seit 2015 erzielten Fortschritte anhand des globalen SDG-Indikatorrahmens (UN 2023). Viele der SDGs sind mäßig bis stark vom Kurs abgewichen. Zu SDG 6 ist nachzulesen: 34 Milliarden Menschen haben immer noch keinen Zugang zu sicherem Wasser, sanitären Einrichtungen und Hygiene. Wasserknappheit ist in vielen Teilen der Welt ein wachsendes Problem, das durch Konflikte und den Klimawandel noch verschärft wird. Um das Ziel 2030 zu erreichen, muss das aktuelle Fortschrittstempo bei der Trinkwasserversorgung um das Sechsfache, beim Sanitätsbereich um das Fünffache und bei der Hygiene um das Dreifache gesteigert werden. (UN 2023, 24) Angesichts dieser ernüchternden Zahlen ist u. a. die Konzipierung einer Wasserethik umso angezeigter.

1.3 Wasserethik

An verschiedenen Stellen kommt die Forderung nach einer Wasserethik, die nicht nur die Wasserknappheit betrifft (Meisch 2017a, 136). Die Ökonomisierung des Marktes, sein Vordringen und seine Logik, war der Grund für die sich im Aufbau befindliche Ausarbeitung einer Wasserethik (Meisch 2017b, 39). Da die Grundversorgung von Menschen täglich pro Kopf drei bis fünf Liter Trinkwasser sowie 20 bis 40 Liter für die Sanitärversorgung beinhaltet, ist die Bedeutung der Thematik nicht gering zu schätzen.

Bei der Wasserethik (Doorn 2019, Kelbessa 2022) wird das Handeln des Menschen mit Wasser betrachtet, sei es Süß- oder Salzwasser, sei es für die Landwirtschaft, für den Garten oder sei es als Flussanrainer, näher zur oder weiter weg von der Quelle gedacht usw. Zuerst werden verschiedene Ansätze einer Wasserethik vorgestellt, bevor dann derjenige des Wassers als *Global Common Good* (Weltgemeinwohlgut) (1.4) stark gemacht werden soll (Bellaubi/Bustamante 2018, 4).

Vorausgeschickt sei, dass sich auch in verschiedenen *Policy Papers* ethische Aspekte finden lassen. Innerhalb des Wasserberichts der Vereinten Nationen 2019 ist es u. a. die verantwortungsvolle staatliche Steuerung (*good governance*) als ein Instrument, welches inklusiv ausgestalteten Institutionen durch Dialog und Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Interessenträgern gerechten Zugang zu nachhaltigen Wasser- und Sanitärversorgungsdiensten ermöglichen soll (UNESCO 2019, 5).

Eine Zusammenarbeit über nationalstaatliche Grenzen hinaus umfasst zudem der Ansatz der Wasserintegrität. Die Beachtung der gemeinsamen Verantwortung jenseits kultureller und geografischer Grenzen betont die Anwaltschaft für das Wasser im Sinne einer *Corporate Social Responsibility* (COMEST 2018, 39). Integrität bedeute dabei, dass übertragene Befugnisse und Ressourcen ethisch und ehrlich für die Bereitstellung nachhaltiger und gerechter Wasser- und Abwassersysteme genutzt werden (WIN-Water Integrity Network).

Auch die Rechte indigener Völker werden in diesem Kontext in Anschlag gebracht (UN 2016, 4). Indigenes Wissen spielt für einen inklusiven und transformativen Wandel in der Bewertung von Wasser eine wichtige Rolle (UNESCO 2021, 11). Zusammenfassend kann man also konstatieren, dass sich innerhalb der verschiedenen *Policy Papers* einzelne ethische Richtlinien, Prinzipien und Ideen zum Thema Wasser finden lassen und sich unterschiedliche internationale *Stakeholder* um das Thema bemühen.

In vorliegendem Aufsatz soll sich jedoch dem Problemfeld aus systematischer Perspektive genähert werden. Angela Kallhoff (2016, 416) unterscheidet zwischen vier verschiedenen Ansätzen bei der Wasserethik, wobei die Art der Unterscheidung nicht unkritisch zu sehen und die Trennschärfe der verschiedenen Ansätze nicht immer gegeben ist: erstens ein Rechte-basierter Ansatz (1), zweitens ein Ansatz, der auf Wassergerechtigkeit fokussiert (2) und drittens ein ökozentrischer Ansatz, der eher die Frage nach dem guten Leben stellt (3). Der vierte Ansatz behandelt in einer Sachanalyse das Wasser als *Global Common Good* (z. B. *Cochabamba Water Agenda*), der gesondert in 1.4 vorgestellt wird.

Ein Rechte-basierter Ansatz (1) bietet eine Theorie von einforderbaren Rechten, die Menschen gegenüber anderen Menschen und Institutionen zukommen und ist deshalb für politische Debatten besonders gut anschlussfähig. Nationale und internationale Gesetzgebungen können sich daran orientieren (Kallhoff 2017). Neben diesen positiven Seiten (Verbindlichkeit z. B.) ist jedoch anzumerken, dass er menschenzentriert ist (Stückelberger 2009, 35) und die schon bestehenden Rechte, z. B. von Flüssen (Iorns Magallanes 2019, 216–239), nicht weiter miteinbezieht. Wie steht es um Rechte von Seen? Oder auch um andere Lebewesen, die ebenso auf Wasser angewiesen sind?

Die Dringlichkeit und Relevanz erfolgte in dieser anfänglichen Skizze einer Wasserethik aus einer anthropozentristischen Sichtweise, und weniger aus einer physiozentrischen (die Interessen der Natur bzw. verschie-

dener Gewässerformen ernst nehmen). Das wird in den folgenden Ausführungen immer wieder problematisiert werden. Schon Papst Franziskus hat in LS 118 von einem fehlgeleiteten Anthropozentrismus gesprochen, der aber einem Biozentrismus ebenso wenig den Vortritt lassen darf. Dies zeigt den grundsätzlichen Konflikt zwischen der Rolle des Menschen angesichts oder in der Umwelt an.

Um diesem anthropozentristischen Vorwurf zu begegnen, ist die Frage der Wassergerechtigkeit (2) als multiperspektivischer Ansatz in die Diskussion eingeführt worden. Bezüglich der Wassergerechtigkeit ist vor allem die Dimension der Verteilungsgerechtigkeit wichtig. Diese Perspektive zeigt einmal mehr, dass der Mensch eine zentrale Ursache für Wasserknappheit darstellt.

Zur Verteilungsfrage kommen aber noch Fragen für die zukünftigen Generationen hinzu. Wie kann heute über zukünftige Generationen und deren Bedürfnis nach Wasser entschieden werden? Die Frage der Gerechtigkeit ist u. a. mit der Perspektive des Ökofeminismus zu bearbeiten. Inwiefern sind die transportierten Gerechtigkeitsfragen androzentrisch imprägniert? Inwiefern werden auch in Diskursen über Wasser Geschlechterstereotypen direkt oder indirekt transportiert?

Um diesen Anfragen zu begegnen, wurden weitere Gerechtigkeitsdimensionen in den Wasserethik-Ansatz eingeführt. Eine ökologische Gerechtigkeit weist z. B. auf die Integrität des Wassers als verletzliche Ressource hin. Eine kulturelle Gerechtigkeit betrachtet die Werte, die hinter Entscheidungen in diesem Feld stehen. Eine mögliche prozedurale Gerechtigkeit arbeitet mit der Fokussierung auf Aushandlungsprozesse in Wasserkonflikten (Kallhoff 2017). Die Erweiterungen verbleiben aber meist im Bereich des Humanum.

Den nicht-humanen Bereich adressieren noch deutlicher diejenigen Ansätze, die bewusst das ökozentrische Umfeld (3) in den Blick nehmen. Damit geht es weniger um Verteilungs- und Aushandlungsfragen, sondern um kulturelle Traditionen und Werte, die mit dem Wasser einhergehen. Dabei zeigt sich ein Paradigmenwechsel von Fragen der Gerechtigkeit hin zu Fragen des guten Lebens.

1.4 Wasser als *Global Common Good*

Der schon genannte vierte Ansatz dreht sich um die Frage des Wassers als *Global Common Good*. Damit wird das Feld rein technischer Lösungen beim Umgang mit und Verteilung von Wasser verlassen. Im Hintergrund

dieses Ansatzes steht das von Garrett Hardin diskutierte Allmende-Problem (Hardin 1968). Es zeigt, so Hardin, dass manche Menschheitsprobleme nur auf der Ebene von Werten und Moral gelöst werden können.

Man kann die Tragödie der Allmende mit Rückgriff auf die im Mittelalter übliche Gemeindewiese erklären. Denkt der Hirte, die Hirtin an Gewinnmaximierung, stellt er oder sie möglichst viele Tiere auf die Wiese der Gemeinde. Was aber, wenn es alle so machen, bis es zu einer Überweidung führt und schlussendlich die Tiere verhungern? Auf der Gemeindewiese kann also nicht rücksichtsloses Handeln leitend sein, sondern nur eine Rationierung, die kluge Beschränkung der Nutzung, die Suffizienz (Mäßigung).

Elinor Ostrom entwickelte für die Lösung des Allmendeproblems eine Theorie des kollektiven Handelns, näherhin eine Vertragstheorie für dieses Problem (Ostrom 2009, 643). Acht Design-Prinzipien hat Ostrom vorgeschlagen, um die Übernutzung einer Allmende in den Griff zu bekommen, die im Grunde auf Vertrauensbildung zwischen Nutzer:innen abzielen und die gezielt Zeit und Raum für die Aufstellung von regional und der jeweiligen Allmende angepassten Regeln wie auch gemeinschaftlich vereinbarten Sanktionen geben.

Auf das Wasser übertragen heißt das, dass alle nur in einer gemeinsamen Anstrengung die Qualität des Wassers stabilisieren bzw. verbessern können. Bei einem *Aggregate Effort Global Public Good* (Barett 2007, 74) – es braucht zum Schutz der Allmende die Anstrengung aller Staaten weltweit – wie dem Wasser sind es vor allem zwei Probleme, die mit diesem Phänomen mit einhergehen: die Trittbrettfahrer- und die Versicherungsmentalität. Bei Ersterem kann leicht der Eindruck entstehen, die anderen halten das Wasser schon sauber, dann muss ich mich nicht anstrengen. Bei Letzterem kann leicht in die Haltung verfallen werden: Es ist schon genug, was ich tue, denn ich zahle ja in die Versicherung ein. Aber bietet die Versicherung wirklich Schutz gegen das komplette Systemversagen?

Die Schwierigkeit der Wasserthematik ist, das sogenannte *Commoning* (Euler 2020) aller zu erreichen. Auf dieses Problem hebt auch Papst Franziskus in LS 29–30 ab: die Verschmutzung auf vielen Ebenen und vielen Seiten.

> „Das zeigt, dass das Wasserproblem zum Teil eine Frage der Erziehung und ein kulturelles Problem ist, denn es fehlt das Bewusstsein der Schwere dieses Verhaltens in einem Kontext großer Ungleichheit." (LS; Franziskus 2015, 30)

2. Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen. Theologische Einordnungen

Im Sinne von Papst Franziskus ist die Idee des „gemeinsamen Hauses" bei einer theologischen Einordnung zu bedenken. Der Mensch existiert in Abhängigkeit, in einer Interdependenz von der Natur bzw. Umwelt. Nicht ohne Grund widmet Papst Franziskus der Frage nach dem Wasser ein eigenes Kapitel in LS.

Aber es sei an dieser Stelle nicht die Kritik aus postkolonialer ökofeministischer Perspektive an dieser Metaphorik verschwiegen. Auf einer metaphorisch-symbolischen Ebene wird in LS von der Erde als einer wunderschönen Mutter gesprochen, die ihre Arme öffnet, um uns zu umarmen: eine weibliche Erde, die sich sorgt. Programmatisch kommt daher *Care* als Sorgearbeit 20-mal in LS vor, *Stewardship*, also Stellvertreterschaft, nur einmal und zwar dann, wenn der Herrschaftsauftrag dekonstruiert wird. Für die Wasserthematik genügt aber der Bezug zur *Care* nicht, sondern es braucht auch Verantwortungsübernahme in vielerlei Hinsicht.

Man kann sich mit Brazal fragen, ob hier Ungleichheiten repliziert, weibliche Stereotypen und Rollenmuster verfestigt werden. So ist die Hausmetaphorik zum einen die gemeinsame Verantwortung adressierend, positiv zu bewerten, jedoch können die damit einhergehenden Implikationen auch durchaus kritisch betrachtet werden (Brazal 2021, 221ff.). Vor allem das Stewardship soll uns hier u. a. beschäftigen.

2.1 Wichtigkeit der Wertefrage

Auf viele zukünftige Herausforderungen wird mit technischen Lösungen geantwortet, aber allein technische Innovationen lösen das Problem nicht, wie die Effizienzsteigerung bei der Bewässerung gezeigt hat (Berbel 2014). Denn statt aufgrund der Effizienzmaßnahmen weniger Wasser zu verbrauchen, ergaben sich sogenannte Reboundeffekte, nachdem wasserintensivere Pflanzen mit den freigewordenen Wasserkapazitäten angebaut wurden.

Ohne die Offenheit für technische Lösungen zu leugnen, soll auf allen Ebenen auf eine Re-Valorisierung des Wassers gedrängt werden (Groenfeldt 2021). Dabei ist die Frage nach den Werten als neue Wert-Schätzung des Wassers zu verstehen. Als Beispiel kann an dieser Stelle auf das *UN High-Level Panel on Water* zu *Bellagio Principles* verwiesen werden (Bellagio Principles). Der Endbericht des *UN High-Level Panel on Water*

präsentiert folgende Dimensionen für Werte: kulturelle, spirituelle, emotionale, Umwelt betreffende oder soziale (UN High-Level 2018, 17).

2.2 *Environmental Stewardship*

Das *Stewardship* soll nun beleuchtet werden. Besonders einige UNESCO-Publikationen zum Thema Wasser haben sich für ein neues Wasserverständnis eingesetzt und verlangen dezidiert nach ethischen Überlegungen bzw. ethischen Standards (COMEST 2018). Der Grundtenor dabei ist folgender: Zugang zu Wasser für alle im Namen der Menschenwürde und aktive Beteiligung vor allem von Frauen, Ärmeren und Minderheiten in allen Planungs- und Entscheidungsprozessen. Zusätzlich wird die Transparenz für solche Prozesse und der uneingeschränkte Zugang zu Informationen gefordert. Die Solidarität bei Flussanrainern wird in den Mittelpunkt der prinzipienethischen Betrachtung gerückt. Wasser wird als Gemeinwohlgut verstanden. Schutz und umsichtiger Umgang mit Wasser und dabei den gleichen Zugang für zukünftige und gegenwärtige Nutzer:innen zu Ökosystemen zu gewährleisten, stellen diesbezügliche Ziele dar.

Das geforderte anwaltschaftliche Denken (*Stewardship*) für Wasser kann mit Papst Franziskus und vor allem mit seinem Schreiben LS durch das Bild des gemeinsamen Hauses inhaltlich eingeholt werden. Die in diesem Kapitel anfangs genannten Bedenken sind ernst zu nehmen. Mit der Rolle eines Stewards als Hüter bzw. Hüterin darf nicht sogleich wieder eine anthropozentrische Perspektive eingenommen werden, sondern es sollte z. B. ein *multi-species*-Ansatz bedacht werden (Deane-Drummond 2019), der die Interessen und Bedürfnisse der verschiedenen Spezies in Bezug auf Wasser berücksichtigt.

Die Rolle der Anwaltschaft ist für mache Personengruppen aufgrund historischer Verflechtungen noch zwingender. Papst Franziskus hat in LS 146 die Bedeutung der indigenen Völker für die Wasserthematik unterstrichen. Indigene Teilnehmer:innen am dritten Weltwasserforum 2003 in Kyoto haben beispielsweise in ihrer *Kyoto Water Declaration* zwei Forderungen aufgestellt: Die Beziehung zum Wasser zu überdenken, d. h. einen Sinn von Verantwortung gegenüber dem Wasser zu entwickeln und das Recht der Völker auf Wasser und Selbstbestimmung. Die Rechte und Verantwortungen von indigenen Menschen und ihre kulturellen Wege des Lebens sollen geschützt werden.

3. Virtueller Wasserabdruck, *Blue Communities* und *Policy Papers*. Exemplarische Perspektiven

In diesem Kapitel werden drei Beispiele auf individueller, lokaler und internationaler Ebene vorgestellt. Sie konkretisieren die allgemeinen Prinzipien und Werte.

Insgesamt fällt auf, dass die Wasserknappheit auf internationaler Ebene und in vielen verschiedenen Abkommen ein Thema ist, aber alle drei Ebenen gemeinsam verstärkt in den Blick kommen müssen, um den kommenden Herausforderungen bezüglich des Zugangs zu sauberem Wasser zu begegnen.

3.1 Virtueller Wasserabdruck einer Tasse Kaffee

Auf verschiedenen Wasserampeln im Internet kann man den Wasserfußabdruck des jeweiligen Produktes berechnen. Hier wird er für eine Tasse Kaffee nachvollzogen. In ihr stecken 132 Liter Wasser (Weltfriedensdienst). Nun ließe sich argumentieren, dass diese kein Problem darstellen, da es sich vor allem um Regenwasser für die Kaffeepflanze handelt. Aber auch das Regenwasser ist ein zunehmend weniger vorhandenes Gut, wie die Nationale Wasserstrategie aufgezeigt hat. Die Niederschlagsmenge in den Kaffeeanbaugebieten verändert sich ebenfalls klimabedingt (Ovalle-Rivera u. a. 2015, 1).

Der oder die Endverbraucher:in muss sich damit Fragen stellen: Ist für mich der Kaffee überlebenswichtig? Oder ist die Tasse Kaffee Teil meines Konzeptes vom guten Leben? Neben dem Gesichtspunkt Wasser sind beim Kaffee noch weitere zu beachten: Kaffee aus nachhaltiger Landwirtschaft schützt die Böden und Gewässer. Fair gehandelter Kaffee stammt meist von kleinbäuerlichen Produzent:innen statt von Großplantagen. Er ist daher nicht nur sozial besser verträglich, sondern stellt auch eher sicher, dass die Anbauweise das Frischwasser-Ökosystem nicht schädigt. All diese Überlegungen zeigen, dass Konsumentscheidungen allein unter dem Gesichtspunkt Wasser zu kurz gedacht sind.

3.2 *Blue Communities*

Nicht auf der Mikroebene, also beim Einzelnen, sondern auf der Mesoebene, hier in diesem Fall auf der kommunalen Ebene, setzt der Erwerb des Labels/Zertifikats *Blue Community* an. Städte und Kommunen dür-

fen sich als *Blue Community* bezeichnen, wenn sie das Wasser als *Global Common Good* ansehen. Dabei müssen Wasser und Sanitäreinrichtungen als Menschenrecht anerkannt werden. Das Verbot bzw. das Auslaufenlassen des Verkaufs von abgefülltem Wasser in gemeindlichen Firmen und bei Veranstaltungen ist Teil der Vereinbarung. Auch die Aufstellung von öffentlichen Trinkwasserbrunnen ist hierbei vorgesehen.

Gemeinden können als *Blue Community* eine proaktive Verantwortungsübernahme demonstrieren. Wasser kann von allen geteilt werden, aber steht auch in der Verantwortung von allen. Da Wasser so zentral für das Leben des ganzen Planeten ist, müssen Prinzipien wie Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit eingehalten werden, um das Wasser für die Natur und für die zukünftigen Generationen zu teilen (Cheung u. a. 2021, 102).

3.3 WASH

Immer wieder wurden in diesem Beitrag *Policy Papers* zitiert. Neben der UNESCO ist es vor allem die OECD, die das Thema Wasser voranbringt. Und zwar nicht nur in den europäischen Ländern, sondern ebenso in Ländern des Globalen Südens. Im Programm WASH (WASH) sind es beispielsweise 29 Hilfsorganisationen, die sich für Wasser und Sanitäreinrichtungen einsetzen. Dabei finden sich auch die Malteser und Tearfund als christliche Organisationen.

Hierzu wurden *Environmental Flow Standards* eingeführt und schon nach zehn Jahren einer Revision unterzogen. Frischwasserökosysteme sind der Grundstock für das soziale, kulturelle und ökonomische Wohlergehen. Sie sind aber ernsthaft gefährdet und ihr Zustand verschlechtert sich in alarmierender Weise immer weiter. Man sieht daran, dass zum Thema Wasser sehr viel internationale Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Nicht-Regierungs- und Regierungsorganisationen erfolgen muss.

4. Ausblick

Bezüglich des SDG 6 existieren verschiedene Perspektiven, sei es die politisch-philosophische, die ökonomische, die rechtliche oder auch eine breitere normative (Verantwortung für das Wasser) wie auch technische (im Sinne eines *engineering* beispielsweise eine Verbesserung der Bewässerungsstrategien). Insgesamt ist die Wasserthematik für die Theologie eine neue Herausforderung.

Um das Wasser als *Global Common Good* zu adressieren und diese fundamentale Sachanalyse mit neuer Wertschätzung zu begleiten, gilt es auch christliche Quellen wie Bibel und Traditionen neu auf die Frage nach einer Wassergerechtigkeit oder einer Wasserethik zu erschließen. In anderen Wissenschaften ist genau diese Bewegung sichtbar, z. B. in der Soziohydrologie (Madani/Shafiee-Jood 2020, 2). Neue Formen des Nachdenkens über Wasser, bei dem auch Werte und Normen eine Rolle spielen, stehen an.

Ein Aspekt sei abschließend noch erwähnt: der Zusammenhang zwischen Wasser und Frieden (vgl. auch SDG 16). In der Bewegung *Religions for Peace* ist dies im *Policy Paper Manresa 2022* gesehen worden (Der Pakt von Manresa 2022). Es geht darum, die Rolle der Religion in der Friedenssicherung wie auch -herstellung im Feld der Wasserkonflikte zu stärken.

Danke an Johanna Eckert für die Hilfestellung bei der Erstellung des Beitrags.

Literatur

Barrett, Scott (2007), Why Cooperate? The Incentive to Supply Global Public Goods, New York.

Bellagio Principles on Valuing Water (2017); https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/15591Bellagio_principles_on_valuing_water_final_version_in_word.pdf

Bellaubi, Francesc/Bustamante, Rocío (2018), Towards a New Paradigm in Water Management. Cochabamba's Water Agenda from an Ethical Approach, in: Geosciences 8, Nr. 5, 177; https://doi.org/10.3390/geosciences8050177

Berbel, Julio/Mateos, Luciano (2014), Does investment in irrigation technology necessarily generate rebound effects? A simulation analysis based on an agro-economic model, in: Agricultural Systems 128, 25–34.

Brazal, Agnes (2021), Ethics of Care in Laudato Si'. A Postcolonial Ecofeminist Critique, in: Feminist Theology 29, Nr. 3, 220233; https://doi.org/10.1177/0966735021100614

Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz (2023), Nationale Wasserstrategie, Kabinettsbeschluss vom 15. März 2023; https://www.umweltbundesamt.de/themen/wasser/wasser-bewirtschaften/nationale-wasserstrategie

Cheung, Vikki u. a (2021), How the GCRF Blue Communities programme is contributing to the UN Decade of Ocean Science for Sustainable Development, in: Environmental Scientist, Vol. 30.1, 96–103.

COMEST (2018), Report of Comest on „Water Ethics: Ocean, Freshwater, Coastal Areas“, SHS/COMEST-10EXT/18/2 REV.2; https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265449/PDF/265449eng.pdf.multi

Deane-Drummond, Celia E. (2019), Theological ethics through a multispecies lens. The evolution of wisdom, Vol. 1, Oxford.

Dell'Angelo, Jampel/Rulli, Maria C./D'Odorico, Paolo (2020), Global water grabbing and food security, in: Mayer, Tamar/Anderson, Molly D. (Hg.), Food Insecurity. A Matter of Justice, Sovereignty, and Survival, London, 113–128; https://doi.org/10.4324/9780429434082

Der Pakt von Manresa (2022), in: https://www.rfp.org/wp-content/uploads/2022/12/Der-Pakt-von-Manresa-2022.pdf

Deutsches Ärzteblatt (2022), Mehrheit für kostenlose Menstruationsartikel in öffentlichen Gebäuden; https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/136707/Mehrheit-fuer-kostenlose-Menstruationsartikel-in-oeffentlichen-Gebaeuden

Doorn, Neelke (2019), Water ethics. An Introduction, London; New York.

Euler, Johannes (2020), Wasser als Gemeinsames. Potenziale und Probleme von Commoning bei Konflikten der Wasserbewirtschaftung, Bielefeld.

Franziskus [Papst] (2015), Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikan; https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Groenfeldt, David (2021), Water Ethics, in: Bogardi, Janos J. u. a. (Hg.), Handbook of Water Resources Management. Discourses, Concepts and Examples, Cham, 105–124.

Groenfeldt, David ([2]2019), Water ethics. A values approach to solving the water crisis, London/New York.

Gudorf, Christine E. (2010), Water Privatization in Christianity and Islam, in: Journal of the Society of Christian Ethics 30, Nr. 2, 19–38; https://doi.org/10.5840/jsce20103023

Hardin, Garrett (1968), The Tragedy of the Commons, in: Science 162, Nr. 3859, 1243–1248; http://www.jstor.org/stable/1724745

Hawkins, Roberta/Emel, Jody (2014), Paradoxes of ethically branded bottled water. Constituting the solution to the world water crisis, in: cultural geographies 21, Nr. 4, 727–743; https://doi.org/10.1177/147447401453096

Iorns, Catherine (2018), From Rights to Responsibilities using Legal Personhood and Guardianship for Rivers, in: Martin, Betsan/Te Aho, Linda/Humphries-Kil, Maria (Hg.), ResponsAbility. Law and Governance for Living Well with the Earth, London u. a., 216–239; http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3270391

Kallhoff, Angela (2017), Water Ethics. Toward Ecological Cooperation, in: Gardiner, Stephen M./Thompson, Allen (Hg.), The Oxford handbook of environmental ethics, New York, 416–426.

Kallhoff, Angela (2014), Water Justice. A Multilayer Term and Its Role in Cooperation, in: Analyse & Kritik 02/2014, 367–382.

Kelbessa, Workineh (2022), Water Ethics, in: Graneß, Anke/Etieyibo, Edwin/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), African Philosophy in an Intercultural Perspective, Stuttgart, 161–180.

Lefers, Ryan/Maliva, Robert G./Missimer, Thomas M. (2015), Seeking a consensus. Water management principles from the monotheistic scriptures, in: Water Policy 17, 984–1002.

Madani, Kaveh/Shafiee-Jood, Majid (2020), Socio-Hydrology. A New Understanding to Unite or a New Science to Divide?, in: Water 12, Nr. 7, 1941; https://doi: 10.3390/w12071941

Meisch, Simon P. (2019), I Want to Tell You a Story: How Narrative Water Ethics Contributes to Re-theorizing Water Politics, in: Water 11, Nr. 4, 631; https://doi.org/10.3390/w11040631

Meisch, Simon (2017a), Wasserethik als Kulturethik, in: Brand, Cordula u. a. (Hg.), Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik. Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn (Tübinger Studien zur Ethik 8), Tübingen, 129–141.

Meisch, Simon (2017b), What is water ethics and to what end do we study it? Lessons for the Water Ethics Charter, in: Ziegler, Rafael/David Groenfeldt (Hg.), Global water ethics. Towards a global ethics charter, London u. a., 37–55.

Ostrom, Elinor (2010), Beyond markets and states: Polycentric governance of complex economic systems, in: American economic review 100, Nr. 3, 641–672.

Ovalle-Rivera, Oriana/Läderach, Peter/Bunn, Christian/Obersteiner, Michael/Schroth, Götz (2015), Projected Shifts in Coffea arabica Suitability among Major Global Producing Regions Due to Climate Change, in: PLoS ONE 10, Nr. 4: e0124155; https://doi:10.1371/journal. pone.0124155

Strang, Veronica (2004), The Meaning of Water, London; https://doi.org/ 10.4324/9781003087090

Stückelberger, Christoph (2009), Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität, Globethics.net Focus Series, Bd. 1, Genf; https://www.christophstueckelberger.ch/wp-content/uploads/2017/07/GE_Nahrung.pdf

Sustainable Development Goal 6 on water and sanitation (SDG 6), www.sdg6data.org.

Targets and Indicators Goal 6; https://sdgs.un.org/goals/goal6#targets_and_indicators

UN, SDG 6; https://unric.org/de/17ziele/sdg-6/

UN (2023), Ziele für nachhaltige Entwicklung. Sonderausgabe des Berichts. Auf dem Weg zu einem Rettungsplan für die Menschen und die Erde; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf

UN (2016), Resolution der Generalversammlung 71/222 vom 21.12.2016: Internationale Aktionsdekade „Wasser für nachhaltige Entwicklung“ 2018–2028, A/RES/71/222; https://www.un.org/depts/german/gv-71/band1/ar71222.pdf

UNESCO (2021), Wasserbericht des Vereinten Nationen 2021: Wasser bewerten und wertschätzen. Zusammenfassung; https://www.unesco.de/sites/default/files/2021-03/WWDR2021_dt%20Kurzfassung.pdf

UNESCO (2019), Wasserbericht der Vereinten Nationen 2019: Niemand wird zurückgelassen. Zusammenfassung; https://www.unesco.de/sites/default/files/2019-03/-WWDR-2019-Zusammenfassung_0.pdf

UN High-Level Panel on Water Outcome Document (2018), Making Every Drop Count. An Agenda for Water Action; https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/17825HLPW_Outcome.pdf

WASH. Water, Sanitation and Hygiene; https://www.unwater.org/water-facts/wash-water-sanitation-and-hygiene

Water Action Decade; https://wateractiondecade.org

Water and Sanitation-Targets and Indicators; https://sdgs.un.org/goals/goal6#targets_and_indicators

Weltfriedensdienst, Kaffee, Kakao & Tee Wasserreiche Luxusprodukte?, https://wfd.de/thema/kaffee-kakao

WIN-Water Integrity Network; https://www.waterintegritynetwork.net

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Bezahlbare und saubere Energie (SDG 7)
Wege zu einer postfossilen Gesellschaft aus der Sicht Christlicher Sozialethik

von Markus Vogt

Der Umgang mit Energie prägt die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft. Er ist deshalb nicht nur eine technisch-ökonomische, sondern ebenso eine politische und ordnungsethische Frage. Energiepolitik ist das entscheidende Bewährungsfeld für konkreten Klimaschutz. Aus christlicher Sicht ist die Abkehr von fossilen Energien praktizierter Schöpfungsglaube. Mit dem heutigen Stand der Technik für erneuerbare Energien wäre viel mehr möglich, jedoch blockieren oder verlangsamen der aktuelle Krieg Russlands, wirtschaftliche Pfadabhängigkeiten, die Konkurrenz um Spitzenpositionen in der Weltwirtschaft sowie eine nachholende Entwicklung vieler Länder des Südens und in Asien nach dem emissionsreichen Vorbild der Industrieländer die Energiewende.

Trotz aller Klimaverhandlungen ist die Weltgesellschaft immer noch auf dem Pfad einer Steigerung der Treibhausgasemissionen aus der Verbrennung fossiler Energien. Wir verbrennen auf eine ganz wörtliche Art die Zukunft der nachfolgenden Generationen. Hans Joachim Schellnhuber, einer der führenden Klimawissenschaftler, der Papst Franziskus bei der Entstehung der Umweltenzyklika *Laudato si'* intensiv beraten hat, spricht von der „fatale[n] Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff" (so schon im Buchtitel: Schellnhuber 2015). Über den Klimaschutz hinaus ist die Energieversorgung auch für Armutsüberwindung sowie für Wohlstandssicherung ein Schlüssel. Es wird diskutiert, ob der Zugang zu Energie unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts als Menschenrecht einzustufen ist (Ostheimer/Vogt 2008, 11).

Vor diesem Hintergrund hat sich nicht zuletzt auch die Deutsche Bischofskonferenz wiederholt mit dem Thema der Energieversorgung auseinandergesetzt (z. B. DBK 2011). Der spezifisch theologische Beitrag liegt vor allem in der ethischen Orientierungshilfe hinsichtlich der vielfältigen Zielkonflikte, die mit der Energiewende verbunden sind. Dabei zeigt sich, dass diese zugleich mit innovativer Technik einen tiefgreifenden Werte- und Strukturwandel voraussetzt. Sie steht im Zentrum der Kontroversen um eine „Große Transformation" (vgl. zu diesem pro-

grammatischen Leitbegriff WBGU 2011), die in ihrer Tiefen- und Breitenwirkung auf nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens mit dem Prozess der Industrialisierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verglichen wird.

1. Bezahlbare und saubere Energie. Grundlegende Vergewisserungen

Der Ansatz des siebten Nachhaltigkeitszieles (SDG 7: Zugang zu bezahlbarer, verlässlicher, nachhaltiger und moderner Energie für alle sichern), ist von einem Bewusstsein seiner Querschnittsbedeutung geprägt:

> „Energie ist für fast jede große aktuelle Herausforderung von zentraler Bedeutung. Ob es um Arbeitsplätze, Sicherheit, Klimawandel, Nahrungsmittelproduktion oder Einkommenssteigerung geht: Der Zugang zu Energie für alle ist unerlässlich. Auf dieses Ziel hinzuarbeiten ist besonders wichtig, da es mit anderen Zielen für nachhaltige Entwicklung verknüpft ist." (UNRIC 2023)

Angesichts der Tatsache, dass derzeit ca. drei Milliarden Menschen keinen Zugang zu energieeffizienten und sauberen Kochmöglichkeiten haben und knapp eine Milliarde Menschen ohne Strom lebt, ist das erste Postulat zur Umsetzung des SDG 7 der universelle Zugang zu Energie. Bis zum Jahr 2030 soll für alle Menschen der Zugang zu bezahlbarer, verlässlicher, nachhaltiger und zeitgemäßer Energie erreicht werden. Ökologische Entlastung soll vor allem durch die verstärkte Nutzung erneuerbarer Energien sowie durch eine Verdoppelung der Energieeffizienz bis 2030 erreicht werden. Die Vereinten Nationen erhoffen sich dadurch zugleich neue Wirtschafts- und Beschäftigungsmöglichkeiten. Sie verweisen auf die beachtlichen Erfolge bei der Nutzung von erneuerbarer Elektrizität aus Wasser-, Solar- und Windkraft sowie dem abnehmenden Anteil der eingesetzten Energie pro BIP-Einheit. Auch Handlungsbedarf zur stärkeren Integration erneuerbarer Energien in Anwendungssystemen für Gebäude, Verkehr und Industrie werden benannt. Dafür sollen öffentliche und private Investitionen in Energie erhöht, der Regulierungsrahmen verbessert und innovative Geschäftsmodelle entwickelt werden. Die Länder des Globalen Südens sollen dabei unterstützt werden, ihre Energieinfrastruktur auszubauen und Energietechnologien weiterzuentwickeln. Auch in der Forschung und Technik zu Energieeffizienz, erneuerbaren Energien sowie vergleichsweise ‚sauberen' Technologien für fossile Brennstoffe soll die internationale Zusammenarbeit verstärkt werden.

Für die Umsetzung dieser Ziele in Deutschland steht die Bundesregierung unter besonderem Druck, da die Beendigung der fossilen Energieversorgung parallel zum Atomausstieg, der (nach mehrfachem Hin und Her) 2011 beschlossen und 2023 abgeschlossen wurde, erreicht werden muss. Bis 2038 soll der Kohleausstieg vollzogen sein. Bis 2045 will die Bundesregierung klimaneutral sein, ab 2050 sollen durch den Ausbau natürlicher Senken (u. a. Moore und Wald, die CO_2 aufnehmen können) „negative Emissionen" erreicht werden (Bundesregierung 2023).

Anlässlich der Novellierung des Klimaschutzgesetzes im November 2022 sprach die Bundesregierung von einem „Generationenvertrag für das Klima" (Bundesregierung 2022). Darin kommt die zentrale Motivation für die Nachbesserung zum Ausdruck: Im April 2021 hatte das Bundesverfassungsgericht geurteilt, dass die Bundesregierung gegen die Verfassung und die Rechte der jungen Generation verstößt, wenn die energiepolitischen Anstrengungen zum Klimaschutz überproportional auf die Zeit nach 2030 verschoben werden. Die Bundesregierung versucht dem Anspruch der fairen Lastenverteilung zwischen den Generationen gerecht zu werden, indem sie Zwischenetappen festgelegt hat: Demnach sollen die Treibhausgasemissionen bis 2030 um 65 % und bis 2040 um 88 % gegenüber dem Stand von 1990 reduziert werden. Der Gesamtenergieverbrauch soll bis 2050 gegenüber dem Stand von 2008 halbiert werden (BMUV 2023). Es soll jährlich Klimaschutzberichte mit Treibhausgasbilanzen in den verschiedenen Sektoren geben. Umstritten ist, ob die Reduktionsziele verbindlich für die verschiedenen Sektoren (z. B. Verkehr, Bau, Landwirtschaft) festgeschrieben werden.

Entgegen dem negativen Image gibt es aus den vergangenen Jahren durchaus beachtliche Erfolge: So stammen beispielsweise inzwischen über 40 % des Bruttostromverbrauchs aus erneuerbaren Energiequellen. Die Energiegewinnung mit Hilfe von Wind, Sonne oder Wasser spielt in Deutschland eine immer bedeutendere Rolle. Gleichzeitig und noch schneller wächst allerdings weltweit der Verbrauch fossiler Energien, insbesondere in China und Indien, die von billigem Öl und Gas aus Russland profitieren und mit Hilfe der Kohle eine nachholende Entwicklung anstreben.

Die Zielkonflikte zwischen den SDGs sowie zwischen unterschiedlichen Aspekten der einzelnen Ziele werden von den Vereinten Nationen nicht hinreichend reflektiert. Diese spielen aber gerade beim energiebezogenen siebten Ziel eine entscheidende Rolle. Da die fossilen Energien unter den derzeitigen Rahmenbedingungen erhebliche Preis- und System-

vorteile haben, sind sie für die Mehrheit der Regierungen immer noch das bevorzugte Mittel der Armutsüberwindung und Wohlstandssicherung. Zudem sind sie erheblich mit Machtstrukturen verknüpft, die im gegenwärtigen System der globalen Wirtschaft dominieren und ihre Position nicht kampflos preisgeben werden. Dies hat sich exemplarisch bei der 28. Weltklimakonferenz in Dubai (COP 28, vom 30. November bis Mitte Dezember 2023) gezeigt.

Schon der Titel des SDG 7 „bezahlbare und saubere Energie" (affordable and clean energy) offenbart den Kompromisscharakter der Zielformulierung: In erster Linie soll die Energie preiswert, erschwinglich und kostengünstig sein. „Clean" steht für ökologisch verträglich und nachhaltig; dieser Aspekt wird auch in der ausführlicheren Titelformulierung in einem von vier Adjektiven zusammengefasst („Ensure access to affordable, reliable, sustainable and modern energy").

Dem entspricht der Befund, dass ca. zwei Drittel der SDGs entwicklungspolitische Ziel adressieren und nur ca. ein Drittel direkt ökologische Ziele (Vogt 2021, 509–522). Aufgrund der Dringlichkeit des Armutsproblems muss dies aus ethischer und theologischer Sicht kein Nachteil sein. Es käme jedoch darauf an, die Ziele nicht gegeneinander auszuspielen. Das erfordert nichts Geringeres als veränderte Rahmenbedingungen und Denkweisen. Papst Franziskus fasst dies unter dem Leitbegriff „integrale Ökologie" zusammen, was man umweltethisch als Prinzip der Retinität (Vogt 2021, 251–255.337–339), also des vernetzten Denkens und der Querschnittspolitik, die systemische Wechselwirkungen in den Blick nimmt, operationalisieren kann. Ohne einen solchen konzeptionellen Neuansatz, zu dem Theologie und Ethik wesentlich beitragen können, läuft das SDG 7 – ebenso wie viele der anderen 17 SDGs – ins Leere und führt in die Sackgasse sich scheinbar wechselseitig ausschließender Zieldefinitionen, die im ‚Wunschkonzert' der Nachhaltigkeitsziele von 2015 einfach nebeneinander gestellt werden.

2. Bezahlbare und saubere Energie. Theologische Einordnung und kirchliches Engagement

Gerade in Deutschland wird die Energiedebatte seit nunmehr fünfzig Jahren mit einer Intensität und einem moralischen Impetus geführt wie in keinem anderen Land weltweit (Ostheimer/Vogt 2014, 7–15; Vogt/Kistler 2023). Dabei waren und sind die Kirchen von Anfang an erheb-

lich beteiligt. Mehrfach hat etwa die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) die Nutzung der Kernenergie als mit dem Schöpfungsauftrag unvereinbar eingestuft, wobei das „Bekennen gegen den Atomstaat" (Schüring 2014, 234–242) eine breite kirchliche und zivilgesellschaftliche Front bildete. Inzwischen gibt es starke Argumente, dass die exzessive weltweite Nutzung der fossilen Energien mindestens ebenso schädlich ist. Der Protest ist jedoch schwieriger zu organisieren als derjenige gegen eine unmittelbar risikobehaftete Technologie. Das Potenzial der erneuerbaren Energien und der Einsparung durch Energieeffizienz wurde lang unterschätzt. Darauf haben kirchliche Akteure frühzeitig immer wieder hingewiesen. Was ist aber nun die spezifisch theologische Dimension des Themas und wie kann die sich daraus ableitende Kompetenz von Theologie und Kirche näher bestimmt werden?

Theologische Werturteile sind kein Substitut für die gerade im Energiebereich aufgrund der äußerst hohen technischen, ökonomischen und politischen Komplexität unverzichtbare Sachkompetenz. Die theologische Perspektive ist in gewisser Weise eine Kompetenz zweiter Ordnung, die sich nicht unmittelbar aus dem ingenieurtechnischen Kernbereich ergibt, sondern aus der Beobachtung, Begleitung und Mitgestaltung des Energiediskurses als einer Schicksalsfrage der Menschheit. Zur Bewältigung der Aufgabe kommt es entscheidend darauf an, dass die verschiedenen Wissensformen und Fähigkeiten sich verbinden:

> „Wenn wir wirklich eine Ökologie aufbauen wollen, die uns gestattet, all das zu sanieren, was wir zerstört haben, dann darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse mit ihrer eigenen Sprache" (Franziskus 2015, Nr. 63).

Innovative Forschung ist ebenso gefragt wie ingenieurtechnisches Können und unternehmerische Initiative, politische Weitsicht in der Auflösung der nationalen und internationalen Konflikte im Energiebereich ebenso wie zivilgesellschaftliche Mitgestaltung der Strom-, Wärme- und Mobilitätswende. Die Christliche Sozialethik und die Katholische Soziallehre im Besonderen können ein moralischer Kompass in der Bewältigung der vielfältigen Ziel-, Macht-, Interessens- und Überzeugungskonflikte im Energiebereich (Korff 1992, 232–255) sein. Prägend für die christliche Wahrnehmung des Energieproblems ist die ökosoziale Perspektive, die schöpfungstheologische, menschenrechtliche und risikoethische Aspekte systematisch verknüpft (Vogt 2021, 347–353).

Die Debatten der letzten fünfzig Jahre haben gezeigt, dass ein Wertewandel hinsichtlich der Vorstellungen von Wohlstand und Entwicklung,

der auch Aspekte von Suffizienz und Distanz zum Versprechen ständiger Steigerung einbezieht, ein unverzichtbarer Baustein der großen Transformation hin zu einer energie- und klimapolitisch verantwortlichen Entwicklung ist. Sie ist eine Gesamtaufgabe mit einer kulturellen und moralischen Tiefendimension, aus der sich die Kirchen nicht heraushalten können, wenn sie es mit ihrem Anspruch der Schöpfungsverantwortung ernst meinen. Die theologische Rede von der Schöpfung als dem „Gemeinsamen Haus" (Franziskus 2015, Untertitel) wird in ihrer Glaubwürdigkeit entscheidend daran zu messen sein, ob die Kirchen sich mutig für eine Energiewende einsetzen und diese auch in ihrem eigenen Bereich vollziehen. Sie ist ein langfristiges Projekt, bei dem es auf einen klaren moralischen Kompass sowie eine weltweite Solidarität, die auch künftige Generationen einschließt, ankommt.

Es ist bemerkenswert, wie viele Vertreterinnen und Vertreter christlicher Kirchen und Religionsgemeinschaften sich im Kontext der 28. Weltklimakonferenz (COP 28) für eine mutige Wende hin zu einem konsequenten Klimaschutz eingesetzt haben (zum Folgenden Vogt 2023, 10). Papst Franziskus forderte in seinem im Vorfeld der Weltklimakonferenz veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Laudate Deum*, die Konferenz solle „ein Wendepunkt sein" (Franziskus 2023, Nr. 54). Zusammen mit zahlreichen weiteren kirchlichen und religiösen Institutionen fordert er einen schnellen, umfassenden und gerechten Abschied von Öl, Gas und Kohle. Basis des interreligiösen Engagements ist ein gemeinsames Positionspapier, das im Vorfeld der Klimakonferenz veröffentlicht wurde. Die Forderungen der Religionen und der NGOs treffen allerdings auf ein politisches Klima, in dem eine ambitionierte Umweltpolitik weltweit zunehmend unter Druck gerät. Umso wichtiger ist es, dass sie sich für eine verbindliche Rahmenvereinbarung der internationalen Gemeinschaft einsetzen, um der Dynamik des Hinauszögerns entgegenzutreten. Denn eine konsequente Klimapolitik steht in härter werdenden Konflikten mit den kurzfristigen und fragmentierten Wirtschaftsinteressen. Sie erfordert Entscheidungen, die nicht aus Mehrheitsmeinungen abgeleitet werden können. Sie braucht Rahmenbedingungen für eine sozial ausgewogene und ökonomisch attraktive postfossile Wirtschaft. Zur weltweiten Energie- und Klimagerechtigkeit gehört auch, den Marginalisierten eine Stimme zu geben.

Die Selbstverpflichtungen der Kirchen in Deutschland sind ein wichtiger Schritt zu mehr Übereinstimmung zwischen Worten und Taten. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) will, dass die EKD bis 2035 klimaneutral ist. Die Erzdiözesen Freiburg, Köln und

Augsburg wollen dies bereits 2030 sein, Hildesheim 2035, die Caritas bis 2030. Seitens der katholischen Deutschen Bischofskonferenz fehlt bisher ein mutiger Ansatz, um die vielen Bemühungen einzelner kirchlicher Gruppen und Institutionen zu bündeln.

Dabei wäre es eine unschätzbare Chance der Kirchen für ihre Glaubwürdigkeit und auch für ihre öffentliche Wahrnehmung, wenn sie erkennbar als Akteure der ökosozialen Transformation in Erscheinung träten. Angesichts des Zerfalls der politischen Vernunft im Bann individueller und nationaler Egoismen ist die Stimme der Religionen für globale und intergenerationelle Solidarität mehr denn je gefragt.

3. Sozialethische Orientierungen. Exemplarische Perspektiven

3.1 Zielkonflikte der Energiewende

In der ethisch-politischen Diskussion um die Energiefrage sind vor allem drei Begründungszugänge und Ziele maßgeblich: 1. Klima- und Umweltschutz; 2. langfristige Versorgungssicherheit und Vermeidung politischer Abhängigkeiten; 3. Wettbewerbs- und Kostenvorteile. Als Zieldreieck einer nachhaltigen Energiepolitik kann *Umweltverträglichkeit*, *Versorgungssicherheit* und *Wirtschaftlichkeit* definiert werden. Zwischen diesen drei Gesichtspunkten besteht trotz aller Überschneidungen eine gegenwärtig kaum auflösbare Spannung, die zu unterschiedlichen Prioritäten führt.

Der Wandel der Energieversorgung wird dadurch erschwert, dass ein isolierter Austausch einzelner Elemente der fossilen Energiestruktur durch erneuerbare Energien oftmals unzureichend ist (Vogt/Kistler 2023). Denn diese brauchen andere Strukturen, um ihre Vorteile zu entfalten. Die erforderlichen grundlegenden Systemänderungen im Energiesektor lassen sich nicht von heute auf morgen realisieren und setzen deshalb vorausschauende und weitreichende politische Beschlüsse voraus. Es lassen sich vor allem drei Zielkonflikte der Energiewende identifizieren: Erstens muss auf die Herausforderungen eines *Verlustes an Systemstabilität und einer geringeren Versorgungssicherheit* reagiert werden. Denn während Kraftwerke, die mit fossilen Energiequellen betrieben werden, weitestgehend unabhängig von äußeren Einflüssen eine gleichbleibende oder an Nachfrageschwankungen angepasste Strommenge in die Netze einspeisen können, ist die Einspeisemenge zum Beispiel von Strom aus Photovoltaikanlagen an die Sonneneinstrahlung gebunden.

Zweitens stoßen für die Energiewende notwendige Umbauten der Energieinfrastruktur oft auf *soziale Widerstände*. So erschweren Anwohnerproteste nicht selten den Bau von Energieeinrichtungen in ihrer unmittelbaren Wohnnähe. Der politische Druck durch solche Proteste beeinflusst die Entscheidungen auf Ebene der Bundesländer. Zum Beispiel hat sich der damalige bayerische Ministerpräsident Horst Seehofer 2014 aufgrund anhaltender Bürgerproteste gegen neue Überlandleitungen einer Nord-Süd-Stromtrasse, die vor allem der Übertragung erneuerbarer Energien dienen sollte, ausgesprochen.

Als dritter Zielkonflikt sind *Risiken im digitalen Energiesystem* zu nennen. Sogenannte *Smart Grids* dienen dazu, einen Ausgleich von Stromangebot und -nachfrage zu schaffen, mit Stromschwankungen verbundene erneuerbare Energien ins Stromnetz zu integrieren sowie Störungen zu erkennen und zu beseitigen. Sie erfassen über digitale Sensoren Betriebsdaten von Energieerzeugungsanlagen, Energiespeichern und Verbrauchern und vernetzen diese über moderne Kommunikationstechniken. Dabei werden enorme Datenmengen („Big Data“) gesammelt und ausgetauscht. Dies führt zu vielfältigen Problemen der Datensicherheit und des Datenschutzes. Eine weitreichende Energiewende erfordert also grundlegende Veränderungen der Art, wie wir Energie erzeugen, verteilen und nutzen. Dies ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, die ordnungspolitische Steuerung benötigt (Weinheimer 2023).

Diese politische Dimension der Energieversorgung ergibt sich auch daraus, dass sich Anpassungen aus mehreren Gründen nicht hinreichend betriebswirtschaftlich über Marktsignale abbilden und steuern lassen: Innovationen brauchen oft sehr umfangreiche und langfristige Investitionen, die einzelne Unternehmen nur begrenzt tragen können. Zudem sind die Energiepreise aufgrund ihrer Abhängigkeit von politischen Entscheidungen und Machtkonflikten volatil, also sprunghaft, was Investitionen höchst riskant macht und ihre Sicherheit und Kontinuität erheblich beeinträchtigen kann (Scheer 2005, 144–180). Versorgungssicherheit und Innovation im Energiesektor brauchen daher politische Rahmenvorgaben. Die Energiewende wird sich nicht allein aus der wirtschaftlichen Dynamik heraus durchsetzen.

Technologieführerschaft im Energiemarkt bedarf also der Ermöglichung und Flankierung durch politische Willensbildung. Sie muss Unsicherheiten und „Durststrecken“ überwinden, kann aber langfristig zum Entscheidungsfaktor für Wettbewerbsvorteile und Exportchancen werden. Zugleich ist innovative Energietechnik ein Beitrag zur Sicherheits- und Friedenspolitik, da sie die Abhängigkeit von Gas und Erdöl exportie-

renden Ländern verringert. Um Strategien von Klimaschutz, Versorgungssicherheit und Wettbewerbsfähigkeit im Energiebereich effektiv zu verknüpfen, genügt es nicht, auf den Fortschritt internationaler Abkommen zu warten. Nach der ernüchternden Bilanz der bisherigen Klimaschutzkonferenzen und ihrer mangelnden Umsetzung muss man nach neuen Impulsgebern Ausschau halten. Die Dynamik eines Strukturwandels könnte von einer konsistenten Energiepolitik der Nationalstaaten ausgehen. Sie ist aufgrund ihrer hohen Komplexität jedoch eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, die auf ein Zusammenspiel zwischen Politik, Unternehmen, Forschung und Verbrauchern angewiesen ist. Auch Christ:innen sind gefragt, privat und beruflich Ihren Beitrag zur Ermöglichung einer verantwortlichen Energieversorgung einzubringen.

3.2 Die deutsche Energiewende im europäischen und globalen Kontext

Die risiko- und umweltethischen Argumente, mit denen die Energiewende in Deutschland primär begründet wurde, werden international mehrheitlich nicht geteilt. Aus China, USA, Indien, Brasilien und Russland gibt es Signale, die eher auf ein Festhalten an der bisherigen Atompolitik hindeuten und lediglich eine Überprüfung der Sicherheitsstandards oder eine Verzögerung von Neubauten erkennen lassen. Allerdings zeichnet sich aus preispolitischen Gründen auf dem Weltenergiemarkt nur vereinzelt eine Renaissance der Atomenergie ab. Dominant ist eine Renaissance der Kohle. Durch den massiven Anstieg des Gaspreises im Zuge des Ukrainekrieges greifen viele Länder weltweit, beispielsweise China, Südkorea, Pakistan und Indonesien, wieder verstärkt auf Kohle, die noch deutlich klimaschädlicher ist, zurück. Kohle ist so billig und so reichlich vorhanden, dass sie sich klimapolitisch zur Schicksalsfrage der Menschheit entwickelt. Wir sind weltweit dabei, die Türe zum 1,5-Grad-Ziel endgültig zuzuschlagen. 700 Gigatonnen CO2 darf die Weltgemeinschaft noch emittieren, wenn dieses Ziel erreichbar bleiben soll. Es lagert jedoch noch mehr als das Zwanzigfache davon im Boden.

Global hält die Einführung erneuerbarer Energien gegenwärtig bei Weitem nicht Schritt mit der wachsenden Weltenergienachfrage. Die Differenz zwischen der Nutzung erneuerbarer und fossiler Energie wächst zugunsten letzterer. Nach der Einschätzung von Ottmar Edenhofer ist deshalb „eine neue Ära der Klimapolitik“, in der wir durch *climate engineering* die Temperatur auf der Erde regulieren, unvermeidlich: „Wir müssen um jedes Zehntel Grad kämpfen. Zudem werden wir vorüber-

gehend einen Temperaturanstieg über 1,5 Grad zulassen müssen und anschließend CO_2 wieder aus der Atmosphäre holen" (Edenhofer 2022, 2). CO_2-Abscheidung (*direct air capture*) und die Einlagerung von CO_2 unter der Erde seien dafür die wichtigsten Techniken. Dazu brauche es jedoch noch Forschungs- und Entwicklungsarbeit. Um das *Fit-for-55*-Paket, das die EU im Dezember 2022 beschlossen hat, umzusetzen, also die Reduktion der Treibhausgase um 55 % bis 2030 im Vergleich zu 1990, sei eine angemessene Bepreisung von CO_2 das vorrangige Instrument.

Der Erfolg der Klima- und Energiepolitik wird entscheidend davon abhängen, ob es gelingt, Schwellenländer wie China und Indien dabei zu unterstützen, die kohlenstoffintensive Entwicklungsetappe zu überspringen oder abzukürzen. Eine weitere Voraussetzung für „saubere Entwicklung" ist die Überprüfung der Förderprojekte der Weltbank hinsichtlich ihrer Klimaverträglichkeit, damit die Bemühungen um Klimaschutz nicht durch „fossile" Entwicklungsprojekte konterkariert werden. Energiearmut wirkt sich lähmend auf nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus. Die zuverlässige, bezahlbare sowie natur- und gesundheitsverträgliche Versorgung der Armen mit Energie braucht eine Kombination von technischer und kultureller Intelligenz und hat für die Überwindung der weltweiten Armut eine Schlüsselbedeutung (Ostheimer/Vogt 2008, 10–11).

3.3 Strategien der Energiewende

Die bisherigen Überlegungen zeigen: Eine konsistente Gewichtung, Zuordnung und Vernetzung der verschiedenen ökonomischen, sozialen und ökologischen Gesichtspunkte einer nachhaltigen Energieversorgung ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Sie braucht einen stabilen gesellschaftlichen Konsens, um den vielen Akteuren bei ihren jeweiligen Abwägungsprozessen für energietechnische Entscheidungen Sicherheit zu geben. Dabei ist es hilfreich, zwischen drei möglichen Strategien zu unterscheiden: *1. Effizienzsteigerung durch technische Innovationen und Strukturwandel; 2. Substitution fossiler Energien durch erneuerbare Energiequellen; 3. Veränderung der Konsummuster und Wertpräferenzen insbesondere in der globalen Ober- und Mittelschicht zugunsten von ressourcenleichten Wohlstandsmodellen.* Hinreichende Änderungen sind nur dann erreichbar, wenn alle drei Dimensionen gleichzeitig in Angriff genommen und Synergien konsequent genutzt werden.

Ad 1: Es gibt gute Gründe für eine Priorisierung effizienzorientierter Strategien: Effizienz bedeutet, das gleiche Resultat mit weniger Energie

zu erreichen. In anderen Worten ist die sauberste und günstigste Energie diejenige, die gar nicht erst verbraucht wird. Der benötigte Aufwand hinsichtlich der ökonomischen Kosten, des Forschungsbedarfs sowie der politischen Konfliktpotentiale ist nach derzeitigem Wissen deutlich geringer als vergleichbare CO_2-Einsparpotentiale durch Aufstockungen erneuerbarer Energien oder von großtechnischen Lösungen.

Ad 2: Die Strategie der Substitution fossiler Energien durch erneuerbare Energien wird durch verschiedene politische Steuerungsinstrumente vorangebracht. Das deutsche *Erneuerbare Energie Gesetz* (EEG), das erstmals im Jahr 2000 in Kraft getreten ist und seither mehrfach geändert und novelliert wurde, gilt international als Vorbild. Die jüngste Gesetzesnovelle, das *EEG 2023*, trat am 01. Januar 2023 in Kraft. Erklärtes Ziel ist nicht nur das Beschreiten des 1,5 Grad-Pfades nach dem Pariser Klimaabkommen, sondern vor dem Hintergrund des russischen Angriffskrieges gegen die Ukraine auch die Stärkung der Unabhängigkeit von fossilen Energieimporten. Dazu soll das Tempo des Ausbaus der erneuerbaren Energien massiv erhöht und das Stromnetz an die neuen Herausforderungen angepasst werden. Bis 2030 sollen mindestens 80 % des deutschen Stromverbrauchs über erneuerbare Energiequellen gedeckt werden. Die vieldiskutierte EEG-Umlage, mit deren Hilfe in früheren Gesetzesfassungen der zusätzliche Finanzierungsbedarf für erneuerbare Energien über den allgemeinen Strompreis ausgeglichen werden sollte, wird vollständig abgeschafft. Stattdessen wurde mit dem *Energie- und Klimafonds* ein Sondervermögen des Bundes für diese Zwecke eingerichtet.

Ad 3: Die Chancen für eine Entkoppelung wirtschaftlicher Entwicklung vom wachsenden Energieverbrauch sind – technisch gesehen – gut. Die Entkoppelung gelingt bisher jedoch vor allem deshalb nicht hinreichend, weil die Entlastungen weitgehend durch eine kontinuierliche Steigerung des Umsatzes sowie des Anspruchsniveaus kompensiert werden. Die wachsenden Konsum- und Mobilitätsbedürfnisse lassen keinen Sättigungspunkt erkennen und treiben den Energieverbrauch immer weiter in die Höhe. Eine besondere Herausforderung ist der rapide wachsende Stromverbrauch im digitalen Sektor. Deshalb ist die Bereitschaft der Menschen in den hochentwickelten Wirtschaften, durch ihre Nachfrage und damit durch ihre persönlichen Lebensstile, Konsummuster und Wertorientierungen an der Durchsetzung energiepolitischer Verantwortung mitzuwirken, heute ein entscheidendes Handlungsfeld der Energiewende. Die Effizienz- und Substitutionsbemühungen müssen also durch eine Suffizienzstrategie begleitet werden, um den Energieverbrauch im

Ganzen zu senken. Dabei geht es substantiell um Wertfragen hinsichtlich des Wohlstandsverständnisses, bei deren Diskussion auch Theologie und Kirchen gefragt sind (Vogt 2021, 147–183).

4. Ausblick: „transformation by disaster" oder „transformation by design"?

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Wechsel zu einer postfossilen und postnuklearen Energie- und Ressourcenbasis einen bahnbrechenden Stellenwert für die Zukunftssicherung der Weltgesellschaft hat, dessen Tiefen-, Breiten- und Fernwirkung mit dem der industriellen Revolution verglichen werden kann. Umfassende institutionelle Reformen sind allerdings gesellschaftlich erst dann durchsetzbar, wenn alternative Werte und Lebensstile sich in einem signifikanten Maß von unten her ausgebreitet haben. Das Verunsichernde daran ist: Einen solchen Wandel kann man nicht verordnen, er ist nicht planbar. Er kann aber auf vielfältige Weise unterstützt werden. Als Weltgemeinschaften, die stark in der Entwicklungszusammenarbeit engagiert sowie auf generationenübergreifendes Denken angelegt sind und einen Wertekompass haben, der über die bloße Wohlstands- und Profitmaximierung hinausreicht, können die Kirchen hier wichtige Impulse in die „Große Transformation" einbringen. Das SDG 7 hat eine Schlüsselbedeutung für Erfolg oder Misserfolg dieses Vorhabens.

Je länger die globale Energiewende auf sich warten lässt, desto wahrscheinlicher wird eine von ökologischen Katastrophen, ökonomischen Verwerfungen und sehr großen sozialen Ungerechtigkeiten geprägte ungeregelte Transformation (*transformation by disaster*). Für eine geregelte Energiewende (*transformation by design*) ist es deshalb notwendig, nicht darauf zu hoffen, dass sich die Klimaprobleme durch eine Verknappung fossiler Energierohstoffe von allein lösen, sondern sie national und global, politisch und gesellschaftlich konsequent anzugehen. Die Ziele der Energiewende sind ethisch unabweisbar. In seinem 2011 veröffentlichten Gutachten *Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* bringt dies das WBGU auf den Punkt:

> „Das kohlenstoffbasierte Weltwirtschaftsmodell ist auch ein normativ unhaltbarer Zustand, denn es gefährdet die Stabilität des Klimasystems und damit die Existenzgrundlagen künftiger Generationen. Die Transformation zur Klimaverträglichkeit ist daher moralisch ebenso geboten wie die Abschaffung der Sklaverei und die Ächtung der Kinderarbeit" (WBGU 2011, 1).

Die neue Ära der Energiepolitik ist also auch moralisch geboten. Sie ist ein zentrales Bewährungsfeld für Schöpfungsverantwortung, Klimaschutz und Nachhaltigkeit. Sie konkretisiert die hohen normativen Ansprüche im Feld komplexer Abwägungs- und Gestaltungsprozesse. Anknüpfend an die zitierten historischen Vergleiche des WBGU-Gutachtens kann abgeleitet werden, dass eine erfolgreiche Energiepolitik von einem kulturellen Wandel begleitet werden muss. Papst Franziskus resümiert in seiner Enzyklika *Laudato si'* bezüglich der Umwelt- und Klimakrise:

> „Das Problem ist, dass wir noch nicht über die Kultur verfügen, die es braucht, um dieser Krise entgegenzutreten. Es ist notwendig, *leaderships* zu bilden, die Wege aufzeigen, indem sie versuchen, die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen unter Einbeziehung aller zu berücksichtigen, ohne die kommenden Generationen zu beeinträchtigen" (Franziskus 2015, Nr. 53).

Als ein Akteur im Sinne dieser *leaderships* kommt auch der Kirche ein Auftrag zur Mitgestaltung der Großen Transformation zu. Sie ist auf mehreren Ebenen gefragt:

- Als Raum für Pioniergruppen, die erhoffte Änderungen durch exemplarisches Handeln in die Tat umsetzen.
- Als ethische Instanz, die dem sich latent bereits vielschichtig vollziehenden Wertewandel Ausdruck verleiht und ihn im Sinne einer innovativen ökologischen und energiepolitischen Verantwortung fördert.
- Als Katalysator für Regeländerungen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene, um den ethischen Anspruch in konsistente Rechtsnormen und Rahmenbedingungen zu übersetzen.

Die Energiewende stellt tiefgreifende Anfragen an die zivilisatorischen Leitwerte des modernen Wohlstandsmodells und fordert – theologisch gesprochen – eine „Umkehr" in den Lebensstilen und vielen Denkgewohnheiten. Die Energiewende braucht die Kraft einer Hoffnung, die auch bei großen Widerständen und manchen Rückschlägen nicht aufgibt, die aber auch selbstkritisch immer wieder neu die eigenen Verhaltensmuster hinterfragt. Sie ist eine zivilisatorische Bewährungsprobe für den Mut zum Wandel und eine Moral, die leicht ausnutzbare und insofern riskante Kooperationen stabilisiert.

Literatur

Bundesministerium für Umwelt- und Verbraucherschutz (BMUV) (2023), SDG 7. Bezahlbare und saubere Energie; https://www.bmuv.de/themen/nachhaltigkeit/nachhaltigkeitsziele-sdgs/sdg-7-bezahlbare-und-saubere-energie

Bundesregierung (2023), Ziele für nachhaltige Entwicklung. Bezahlbare und saubere Energie; https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/nachhaltigkeitspolitik/bezahlbare-und-saubere-energie-1581908

Bundesregierung (2022), Generationenvertrag für das Klima; https://www.bundesregierung.de/breg-de/schwerpunkte/klimaschutz/klimaschutzgesetz-2021-1913672

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2011), Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie (Arbeitshilfen 245), Bonn.

Edenhofer, Ottmar (2022), Wir steigen in eine neue Ära der Klimapolitik ein, in: Süddeutsche Zeitung vom 29.12.2022.

Franziskus (2015), Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.

Franziskus (2023), Laudate Deum. Apostolisches Schreiben an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise, Vatikan.

Korff, Wilhelm (1992), „Grammatik der Zustimmung". Implikationen der Akzeptanzproblematik, in: Ders. (Hg.), Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension, Trier, 229–285.

Ostheimer, Jochen/Vogt, Markus (Hg.) (2014), Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Kernenergie, Stuttgart.

Ostheimer, Jochen/Vogt, Markus (2008), Energie für die Armen. Entwicklungsstrategien angesichts des Klimawandels, in: Amosinternational 1/2008, 10–16.

Regionales Informationszentrum der Vereinte Nationen (UNRIC) (2023), Ziel 7. Zugang zu bezahlbarer, verlässlicher, nachhaltiger und moderner Energie für alle sichern; https://unric.org/de/17ziele/sdg-7/.

Scheer, Hermann (2005), Energieautonomie. Eine neue Politik für erneuerbare Energien, München.

Schellnhuber, Hans Joachim (2015), Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff, München.

Schüring, Michael (2014), „Bekennen gegen den Atomstaat". Historische und religiöse Codierungen im kirchlichen Protest gegen die Atomenergie in den 70er und 80er Jahren, in: Ostheimer, Jochen/Vogt, Markus (Hg.), Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Kernenergie, Stuttgart, 230–243.

Vogt, Markus (2023), Die Stimmen der Vernunft. Erwartungen der Religionen an die Weltklimakonferenz in Dubai, in: Publik-Forum 23/2023 (01.12.2023), 10.

Vogt, Markus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.

Vogt, Markus/Kistler, Sebastian (2023), Eine neue Ära in der Energiepolitik, in: Kirche und Gesellschaft 497 (2/2023), 1–16; https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2023/02/497-Vogt-Kistler.pdf

Weinheimer, Julia (2023), Stromnetze für die Nutzung von Solarenergie. Eine klimaethische Untersuchung von Aufgaben, Risiken und Lösungsvorschlägen, Marburg.

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

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum (SDG 8) Für eine Wirtschaft, die dem Menschen dient

von Stefan Huber / Stefanie A. Wahl

Die soziale Ungleichheit weltweit, das Gefälle zwischen „arm" und „reich", wird immer größer. Das trifft sowohl auf das Einkommensgefälle zwischen den Staaten als auch innerhalb von Gesellschaften zu. Trotz Arbeit leben viele Menschen in Armut (*working poor*) oder sind im Alter arm. Nach Angaben der Internationalen Arbeitsorganisation (IAO) lebten 2023 weltweit nahezu 241 Millionen Menschen in extremer Armut (Einkommen von unter 2,15 US-$ pro Tag und Kopf), obwohl sie einer Erwerbsarbeit nachgingen. Wird die Einkommensgrenze bei unter 3,65 US-$ pro Tag und pro Kopf angesetzt, stieg die Zahl im Jahr 2023 im Vergleich zum Vorjahr um fast 8,4 Millionen auf 423 Millionen Menschen weltweit (ILO 2024, 30). Mit Blick auf die Agenda 2030 sind diese Zahlen zur Halbzeit der Ziele beunruhigend, hat sie sich doch zum Ziel gesetzt, die extreme Armut gänzlich abzuschaffen und für mehr globale Gerechtigkeit zu sorgen. In diesem Zusammenhang ist SDG 8 ein Schlüsselziel.

Das SDG 8 umfasst zwei Zielbereiche im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit, *Menschenwürdige Arbeit* und *Wirtschaftswachstum*, und will wirksam zu einer sozialen und ökonomischen Entwicklung beitragen. Im Unterschied zu den Millenniumszielen ist die Agenda 2030 auf drei Dimensionen von Entwicklung ausgerichtet: Ökonomische, ökologische und soziale Entwicklung sollen gemeinsam zu einem menschenwürdigen Leben in Freiheit und Würde für alle führen. Die Agenda setzt dabei auf ambitionierte Ziele, die aber nicht widerspruchsfrei sind. Wie sollen wirtschaftliche Entwicklung, wirksame Maßnahmen gegen den schnell fortschreitenden Klimawandel, der konsequente Einsatz für die Einhaltung der Menschenrechte mit dem Ziel eines menschenwürdigen Lebens in Würde und Freiheit für alle gleichzeitig möglich sein?

Das Verhältnis von Wirtschaft und Arbeit steht seit Beginn der Katholischen Soziallehre im Mittelpunkt ihres ethischen Reflektierens zur sittlichen Gestaltung des sozialen Lebens. In den letzten Jahrzehnten kam die Dimension der *Nachhaltigkeit*, als jüngstes Sozialprinzip, hinzu und erweitert den Diskurs um nachhaltiges Wirtschaften und Arbeiten. Papst Franziskus legte mit seiner Enzyklika *Laudato si'* (LS) (2015) einen

Meilenstein im kirchlichen Nachdenken über Nachhaltigkeit und spricht von einer *ganzheitlichen Ökologie*.

Der vorliegende Beitrag wirft einen kritischen Blick auf die Ambitionen und Grenzen des SDG 8. Nach einer Vorstellung des Ziels und seiner Unterziele (Kapitel 1) folgt in Kapitel 2 der Blick auf theologisch-ethische Kriterien für nachhaltige Entwicklung. Der Fokus liegt hier auf Gemeinwohlorientierung und den Menschenrechten. Anhand zweier Beispiele (*Decent Work Agenda* und *Buen Vivir*) blicken die Autor:innen in Kapitel 3 auf Alternativen über die Agenda hinaus.

1. Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum. Grundlegende Vergewisserung

> „Dauerhaftes, breitenwirksames und nachhaltiges Wirtschaftswachstum, produktive Vollbeschäftigung und menschenwürdige Arbeit für alle fördern." (SDG 8)

SDG 8 umfasst zehn Unterziele. Die beiden Zielaspekte, menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum, sind Komponenten, die erst seit der Entwicklungsagenda von 2015 prominenter Teil der Nachhaltigkeitsreflexion der UN sind. Das Ziel 8 ist ein Bekenntnis zum Menschenrecht auf Arbeit (AEMR 23), das lautet: „Jeder Mensch hat das Recht auf faire und gute Arbeitsverhältnisse." Arbeit, so formuliert es das SDG, soll für alle menschengerecht gestaltet und so entlohnt sein, dass ein menschenwürdiges Leben geführt werden kann. Neue Arbeitsplätze sollen zukunftsfähig sein und jede Form von Sklaverei, Zwangs- und Kinderarbeit (Unterziel 8.7) muss beendet werden. Des Weiteren sollen Arbeitsrechte geschützt werden und das Arbeitsumfeld soll sicher sein (Unterziel 8.8). Das Ziel 8 fordert auch nachhaltiges Wirtschaftswachstum und höhere wirtschaftliche Produktivität ein (Unterziel 8.2) unter anderem durch Modernisierung, Kreativität und Innovation (Unterziel 8.3). Gleichzeitig sollen Unternehmertum und das Wachstum von kleinen und mittelständischen Unternehmen gefördert werden und der Zugang zu Finanzdienstleistungen (Unterziel 8.10) begünstigt werden.

1.1 Menschenwürdige Arbeit

Der Aspekt der menschenwürdigen Arbeit ist neu unter den Entwicklungszielen der Vereinten Nationen. Es ist ein Erfolg der Internationalen

Arbeitsorganisation (IAO), die den Begriff und die Forderung nach menschenwürdiger Arbeit seit Anfang der 2000er Jahre mit der *Decent Work Agenda* massiv vorangetrieben hat. Blieb die Forderung bei der Verabschiedung der sogenannten Millenniumsziele im September 2000 noch aus, findet sie sich nun als eigenes Ziel in den SDGs wieder. Außerdem drückt sich in der Aufnahme des Ziels ein verändernder Entwicklungsbegriff der Vereinten Nationen aus (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 54).

Wie bereits Ende der 1990er Jahre u. a. von der IAO diagnostiziert, haben die Globalisierung und die zunehmende Intensivierung globaler Wertschöpfungsketten Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen weltweit verändert. Etwa 80 % des globalen Handels erfolgt im Rahmen von Wertschöpfungsketten transnationaler Unternehmen (BMZ 2023a). Dies hat auch das Bewusstsein dafür gestärkt, dass Entwicklung nur dann möglich ist, wenn Handel und Arbeit auch mit sozialen und ökonomischen Verbesserungen in allen Teilen der Wertschöpfungskette einhergehen (Scheper 2018, 108). Menschenwürdige Arbeit bringt als Forderung auch die zunehmende Bedeutung und den Einfluss von Unternehmen und Unternehmenshandeln im Kontext der Menschenrechte zum Ausdruck.

Etwa die Hälfte der Unterziele von SDG 8 widmen sich konkreten Schritten hin zu menschenwürdiger Arbeit, etwa die Forderungen nach dem Ende von Zwangsarbeit, Sklaverei und Menschenhandel und das Verbot der schlimmsten Formen von Kinderarbeit (UN 2015, 8.7). Auch die Forderung nach Entgeltgleichheit für gleichwertige Arbeit (UN 2015, 8.5) ist ein konkretes politisches Ziel. Hinsichtlich des Schutzes von Arbeitsrechten und der Schaffung einer sicheren Arbeitsumgebung (UN 2015, 8.8) bleiben die Zielformulierungen vage. Die *Decent Work Agenda* der IAO beispielsweise enthält weitreichendere Forderungen. So markiert das Fehlen weiterer Kernarbeitsnormen, Übereinkommen und Konventionen ein klares Desiderat. Auch die globale Dimension von Arbeit ist hier von besonderer Relevanz, wenn die Agenda auf die Situation von Menschen in prekären Beschäftigungsverhältnissen verweist (UN 2015, 8.8), die sich Anfang der 2000er Jahre auf den Arbeitsmärkten der Industrienationen wie Deutschland ausgebreitet haben.

Die Verknüpfung von menschenwürdiger Arbeit und Wirtschaftswachstum im Rahmen von SDG 8 ist durchaus ambivalent. Auf der einen Seite wird mit den Nachhaltigkeitsziel insgesamt die wachsende globale Ungleichheit in Bezug auf Wohlstand und Einkommen als zentrales

Thema für die politische Gestaltung der Globalisierung anerkannt (Wieczorek-Zeul 2017, 50). Auf der anderen Seite zeigt die Zusammenfassung der Ziele *menschenwürdige Arbeit* und *Wirtschaftswachstum* zu einem SDG das Festhalten an marktwirtschaftlichen Prinzipien. Politiken, die Wirtschaftswachstum und Beschäftigung fördern sollen und auf den sogenannten *trickle-down-effect* (Überlauf-Theorie) hoffen, bremsen wirtschaftliche und soziale Entwicklung sogar aus. Auch wenn das Wirtschaftswachstum im SDG als „dauerhaft, breitenwirksam und nachhaltig" spezifiziert wird, verstärkt sich mit Blick auf die Unterziele der Eindruck, dass Wirtschaftswachstum in Gestalt der Thematisierung eines stabilen Bruttoinlandprodukts eine gewisse Priorität eingeräumt wird (UN 2015, 8.1).

In der Realität zeigt sich hingegen immer wieder die Unterordnung arbeitsrechtlicher Ansprüche unter Wachstums- und Beschäftigungsziele. So wurden in der Vergangenheit in nationalen Kontexten Arbeitsrechte in Frage gestellt und Gewerkschaften unter Druck gesetzt, wenn aufgrund von Wettbewerbsfähigkeit und damit zugunsten von Wachstum Arbeitsstandards oder Löhne gesenkt werden. Dies gilt sowohl für Arbeitsrechte und Gewerkschaften im globalen Norden als auch im globalen Süden. Christian Scheper attestiert: diesen „ideologisch geprägte[n] Konflikt zwischen den Teilzielen ‚Wachstum' und ‚menschenwürdiger Arbeit' vermag SDG 8 nicht aufzulösen" (Scheper 2018, 109).

Insgesamt ist die Kritik an SDG 8 allerdings weniger auf die Verknüpfung von Schaffung von menschenwürdigen Arbeitsplätzen und Wirtschaftswachstum fokussiert, sondern eher auf die Frage, wie dieses Ziel mit den ökologischen Zielen der Agenda zusammenpasst bzw. ihnen entgegensteht (Vogt 2021, 10).

1.2 Wirtschaftswachstum

Ein stetiges Wirtschaftswachstum ist das von SDG 8 angestrebte Ziel. Zugleich wurde auf der Pariser Klimakonferenz im Jahr 2015 festgelegt, dass die Weltwirtschaft deutlich weniger Kohlenstoff ausstoßen darf („Dekarbonisierung") um den weltweiten Temperaturanstieg möglichst auf 1,5 Grad Celsius zu begrenzen (BMZ 2023b). Darüber hinaus wurde in den letzten Jahren das – in Industriestaaten jahrzehntelang wenig hinterfragte staatspolitische Ziel – *Wirtschaftswachstum* kritisch beäugt. Wie allerdings die Begrenzung auf 1,5 Grad und ein stetiges Wirtschaftswachstum zugleich erreicht werden können, steht zur Debatte.

So gehen zeitgleich mit der langjährig propagierten Entwicklung des Bruttoinlandsproduktes (BIP) multiple ökologische und soziale Krisenphänomene einher; u. a. nehmen kriegerische Auseinandersetzungen und weltweite Verteilungskonflikte zu und verschärfen einander (Stübinger 2023, 13–14). Vor allem Wirtschaftswachstum und Klimaschutz stehen in einem prekären Abhängigkeitsverhältnis, insofern ein steigendes Bruttoinlandsprodukt letztendlich mehr Produktion bedeutet und mehr Produktion zu erhöhtem Energieverbrauch und somit zu mehr CO_2-Emissionen führt. Diese wiederum gefährden das 1,5-Grad-Ziel. Zwar gibt es Erfolge bei der Entkopplung von Wirtschaftswachstum und Emissionsverbrauch, „aber wenn wir die Erderwärmung auf 1,5 Grad begrenzen wollen, müssten die Industriestaaten ihre Emissionen im Schnitt pro Jahr 15-mal schneller reduzieren" (Brächer 2023, 74), bilanziert der Umweltökonom Jefim Vogel das Ergebnis einer Studie aus dem Jahr 2023.

Ein Meilenstein der kritischen Auseinandersetzung mit dem Wachstumsparadigma stellt die Studie *Die Grenzen des Wachstums* des Club of Rome aus dem Jahre 1972 (Meadows 1972) dar. Der Bericht legte dar, dass sich die weltweiten ökologischen Einschränkungen, die aufgrund des Umgangs mit Ressourcen und dem Ausstoß von CO_2 entstehen, sich vehement auf die Entwicklung der kommenden Jahrzehnte auswirken werden (Meadows 2022, XII).

Im Zentrum der nachfolgenden Debatte um den Wachstumsbegriff stehen sich Konzepte, die ein nachhaltiges, sogenanntes ‚grünes Wachstum', postulieren, mit Vorschlägen zu einer Wirtschaftsweise, die sich vom Wachstumsgedanken ganz verabschiedet, sogenannte ‚Postwachstumsökonomie', gegenüber. Ein Konsens ist jedoch bezüglich der maßgeblichen Reduktion von CO_2-Emissionen und der Notwendigkeit einer *sozial-ökologischen Transformation* vorhanden.

- Vertreter:innen eines *grünen Wachstums* (auch *Green-Growth* genannt) halten eine Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Umweltschäden für möglich, soweit die wirtschaftliche Entwicklung in „ökologische Leitplanken" (Döring 2022, 21) eingebettet wird. Auch die EU-Kommission verfolgt mit dem „Green Deal" diese Strategie und hat sich zum Ziel gesetzt, die Treibhausgasemissionen bis 2030 um mindesten 55 % zu senken (Europäische Kommission o. J.). Dieser Ansatz ist wesentlich vom Vertrauen in technische Innovationen geprägt.
- Vertreter:innen der *Postwachstumsökonomie* hegen Zweifel am *Green Growth*-Konzept. Sie entwerfen das Konzept einer Wirtschaft, „die

> ohne Wachstum des Bruttoinlandsprodukts über stabile, wenngleich mit einem vergleichsweise reduzierten Konsumniveau einhergehende Versorgungsstrukturen verfügt" (Paech 2009). Zudem hinterfragen sie das quantifizierte Vorgehen des BIP, da es den Wohlstand einer Gesellschaft nur unvollständig abbildet (Stübinger 2023, 41–42 sowie Schmidt/aus dem Moore 2012, 55–84). Der Sozialwissenschaftler Norbert Nicoll etwa hebt hervor, dass in den vergangenen Jahrzehnten in den OECD-Ländern eine *relative Entkopplung* stattgefunden hat: der Ressourcenverbrauch nimmt in geringerem Maße zu als die Wirtschaftsleistung wächst. Die Produktivität im Umgang mit Ressourcen ist also in diesen Ländern gestiegen (Nicoll 2021, 186). Eine relative Entkopplung muss, so die konsequente Forderung, eingebettet sein in eine Kultur der *Suffizienz*, einer maßvollen Lebens- und Wirtschaftsweise ohne Überverbrauch von Ressourcen und Gütern. Das Wuppertal-Institut schreibt dem Begriff eine doppelte Bedeutung zu: Suffizienz steht für eine Obergrenze, die beschreibt, wie viel Ressourcenverbrauch genug sein muss, damit die planetaren Grenzen nicht überschritten werden, und zugleich steht das Konzept für eine Untergrenze die eine Aussage darüber trifft, wie viel genug für ein gutes Leben ist. (Wuppertal Institut 2023, 4).

Dieser kursorische Blick auf die Wachstumsdebatte zeigt, dass die Zielvorgabe *Wirtschaftswachstum* längst nicht unumstritten ist. Mit SDG 8.4 verpflichten sich die Regierungen „bis 2030 die weltweite Ressourceneffizienz in Konsum und Produktion Schritt für Schritt [zu] verbessern und die Entkopplung von Wirtschaftswachstum und Umweltzerstörung an[zu]streben" (= grünes Wachstum), bleiben aber hinsichtlich der Erreichbarkeit im Vagen. Somit entstehen Spannungsfelder mit anderen Nachhaltigkeitszielen, da im SDG 8 nicht geklärt wird, „ob und wie Wachstum etwa mit der Verringerung der Ungleichheit in und zwischen den Ländern (SDG 10) oder den ökologischen Zielen (SDG 13–15) verträglich ist" (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 2018, 55).

Auch bleibt das Bruttoinlandsprodukt ein maßgeblicher Orientierungspunkt. Alternative Wohlstandsindikatoren oder Konzepte, wie *gutes Leben* jenseits einer Wachstumsfokussierung aussehen könnte, benennt SDG 8 nicht.

2. Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum. Theologische Einordnungen

2.1 Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum als Thema des kirchlichen Lehramts

Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum sind zentraler Gegenstand theologisch-ethischer Reflexion. Die sogenannte *Arbeiterfrage* bzw. die *soziale Frage* war Ausgangspunkt der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN), die 1891 von Papst dem Leo XIII. veröffentlich wurde. Die Lebenslage der Arbeiter:innen und die ungerechte Verteilung des Wohlstands in einer an Wachstum orientierten, kapitalistischen Wirtschaftsweise, stehen auch in drei weiteren Enzykliken im Fokus: *Quadragesimo Anno* (QA) (1931), *Laborem Exercens* (1981) und *Centesimus Annus* (1991). Zentrale Motive der Lehrschreiben sind die persönliche Würde der Arbeiter:innen (RN 16), gerechte Wohlstandsverteilung und Gemeinwohlorientierung (QA 58) sowie in besonderer Weise das Subsidiaritätsprinzip (QA 79). Dies geht einher mit der kritischen Betrachtung einer an Gewinn und Wachstum orientierten Wirtschaftsweise. Zuletzt hat sich Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (EG) (2013) explizit mit der zerstörerischen Kraft der kapitalistischen Wirtschaftsweise auseinandergesetzt und den Satz „Diese Wirtschaft tötet!" (EG 53) geprägt.

Auch wenn ökologische Fragen seit den 1960er Jahren von Seiten des Lehramts immer wieder aufgegriffen wurden, so waren große Umweltthemen bis zum Vorabend von *Laudato si'* „kein systematisches Grundelement der Katholischen Soziallehre" (Vogt 2022, 225). Die Enzyklika von Franziskus stellt somit ein Novum dar, da sie zum einen erstmals und vorrangig die ökologischen Herausforderungen umfassend in einem päpstlichen Lehrschreiben behandelt, und zum anderen diesen Diskurs sozialethisch situiert. Dabei macht Papst Franziskus auch die Frage nach der Ausgestaltung von Wirtschaftswachstum in *Laudato si'* zum Thema und erteilt unbegrenztem Wachstum eine klare, differenzierte Absage (LS 106). Er übt Kritik an dem Überkonsum an Gütern und Ressourcen in eingen Ländern, während andere um ihr tägliches Überleben kämpfen müssen und in unwürdigen Verhältnissen leben (LS 193). Im Sinne einer umfassenden „nachhaltigen Entwicklung" fordert Franziskus dazu auf, dieses Ungleichgewicht auszugleichen, indem einige Teile der Welt „einen Wachstumsrückgang [zu] akzeptieren und Hilfen [zu] geben,

damit in anderen Teilen ein gesunder Aufschwung stattfinden kann“ (LS 193).

Nachhaltige Entwicklung – als Leitprinzip der 17 SDGs – hat eine starke ethische Komponente:

> „Denn der Prozess eines diskursiven Suchens nach einer normativen Grenz- und Zielsetzung für politisches Handeln, der kulturübergreifend fast alle Staaten einbezieht, hat angesichts der großen Herausforderungen der Menschheit selbst moralisches Gewicht“ (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 11).

Für die wissenschaftliche Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz steht über dem gesamten Entwicklungsprozess das Prinzip der *Gerechtigkeit*, insbesondere globale und intergenerationelle Gerechtigkeit, als Zielperspektive. Darüber hinaus wird das SDG 8 durch die beiden ethischen Zielperspektiven *Gemeinwohl* und *Menschrechte* grundiert und konkretisiert. Der Beitrag fokussiert sich im Folgenden auf die letzten beiden Zielperspektiven, die im Anschluss zur Bewertung der Agenda hinsichtlich ihrer Ambitionen und Grenzen dienen.

2.2 Gemeinwohl als Zielperspektive einer nachhaltigen Entwicklung

Die *Sustainable Development Goals* sind Teil eines globalen Entwicklungsdiskurses, der „das Wohlbefinden des Menschen mit einer gesunden Umwelt“ (Vogt 2022, 533) zum Ziel hat. Eine nachhaltige Entwicklung muss demnach so gestaltet sein, dass sie *allen* – und somit dem *Gemeinwohl* – dient. Das Gemeinwohl möchte „das Wohl aller und eines jeden“ (SRS 38) und hat daher eine allumfassende Dimension, die sich „inklusiv und ganzheitlich“ (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 11) versteht. Die Deutsche Bischofskonferenz legt diese allumfassende Dimension des Gemeinwohls wie folgt aus:

> „Es geht um einen angemessenen wirtschaftlichen Wohlstand, um Gesundheit, Bildung, Kultur; solidarische und freundschaftliche Beziehungen zu Mitmenschen und einen wertschätzenden, fürsorglichen Umgang mit Natur und Umwelt; es geht um die Entfaltung und Entwicklung der je eigenen Begabungen und Fähigkeiten sowie die Offenheit für Transzendenz und die Ausrichtung auf Gott“ (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 12).

Im Mittelpunkt einer am Gemeinwohl orientierten Wirtschaftsweise steht nicht mehr das stetige Wachsen des Bruttoinlandproduktes eines

Landes, sondern das Wohl aller Menschen. Die Ökonomie ist ein Teilsystem von vielen, die zum Wohlergehen des Menschen beiträgt. Hier hat die Wirtschaft ihren Platz: die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils insistiert eindeutig, dass der Mensch „Urheber, Mittelpunk und Ziel aller Wirtschaft" (GS 63, Rahner/Vorgrimler 1984) sein soll. Die Rollen von Profiteuren und Benachteiligten von wirtschaftlichem Erfolg – u. a. hinsichtlich der langfristigen Kosten, Abhängigkeiten und Abgehängtheiten – sind stets im Blick zu behalten. Im Hinblick auf den Verbrauch von Erdressourcen bedeutet das, dass der ungleiche Verbrauch dieser beendet werden muss, da er Ungerechtigkeit generiert. Vielmehr bedarf es einer Chancengleichheit in Bezug auf Nutzung und Ertrag, da alle auf diese Güter angewiesen sind und die Möglichkeit haben sollen, diese zur Verwirklichung ihres eigenen Wohls angemessen zu nutzen (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 12). Es geht also um die „Gemeinwidmung der Erdengüter" (Heimbach-Steins 2022, 184), d. h. die Nutzungsrechte aller an den zum Leben notwendigen Ressourcen steht an erster Stelle und ist gegenüber privaten Eigentumsansprüchen privilegiert. Neben dem gemeinsamen Zugang und der Nutzung der Ressourcen von allen steht das Teilen von immateriellen Gütern:

> „Denn technisches und wissenschaftliches Wissen wird nicht weniger, wenn es geteilt wird, und bildet eine entscheidende Basis für Entwicklung, in wirtschaftlicher Hinsicht, aber auch darüber hinaus. Deshalb muss dieses Wissen so geteilt werden, dass es allen zugutekommt, da sonst Teile der Menschheit von weiterem Fortschritt ausgeschlossen würden" (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK 2018, 13).

Eine allgemeingültige, inhaltliche Festlegung des Gemeinwohls (v. a. auch in Anbetracht der global ungleichen Voraussetzungen) ist dauerhaft kaum möglich. Daher ist der Gemeinwohlbegriff – analog zum Begriff der „nachhaltigen Entwicklung" – prozesshaft zu verstehen. Es geht darum, auf nationaler und globaler Ebene die Dimensionen von Gemeinwohl in einem wachsenden Prozess umzusetzen und somit den „Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" (PP 20) zu ebnen. Das adressiert aus sich heraus die Reflexion auf ein gutes Leben für *alle*.

2.3 Menschenrechte als Zielperspektive einer nachhaltigen Entwicklung

Menschenrechte sind eine weitere normative Grundlage für eine nachhaltige Entwicklungsagenda. Menschenrechte sind Rechte, die jedem Menschen qua Menschsein zustehen und sind mit dem Anspruch verbunden, für alle Menschen gleichermaßen – universal – und weltweit zu gelten. Der menschenrechtliche Status einer Person basiert auf einem Konzept von Menschen- bzw. Personenwürde, welches durch verschiedene ethische Theorien begründet werden kann. Menschenwürde und Menschenrechte sind auch zentrale Prinzipien der Theologischen Ethik und der Katholischen Soziallehre. So argumentiert die erste Sozialenzyklika *Rerum Novarum* mit der persönlichen Würde der Arbeiter:innen für ein Ende von ausbeuterischen Arbeitsbedingungen:

> „Die Arbeiter dürfen nicht als Sklaven angesehen und behandelt werden; ihre persönliche Würde […] werde stets heilig gehalten; […] unwürdig ist es, Menschen zu eigenen Gewinnen auszubeuten und sie nur so hoch anzuschlagen, als ihre Arbeitskräfte reichen." (RN16)

Menschenrechte, so kann man sagen, sind die Ausfaltung oder Ausbuchstabierung der Menschenwürde in konkrete Ansprüche (Becka 2019, 815). Die universale Gültigkeit der Menschenrechte bringt die Herausforderung mit sich, dass sie sich nicht auf den konkreten demokratischen Rechts- und Sozialstaat und die in ihm gewährleisteten Freiheits-Bürger- und soziale Rechte beschränken. Menschenrechte müssen global gewährleistet werden, d. h. „eine politische Ordnung herzustellen, durch welche Freiheit und Würde der Person in allen Staaten und Rechtsordnungen garantiert wird" (Anzenbacher 1997, 192). Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 stellt bis heute das Bekenntnis der Weltgemeinschaft zu Achtung, Schutz und Gewährleistung der universal geltenden Menschenrechte dar. Die verschiedenen Menschenrechte (bürgerlich, politisch, sozial, wirtschaftlich und kulturell) bedingen sich dabei wechselseitig und bilden eine vielstimmige Einheit.

Unter den 30 grundlegenden Menschenrechten findet sich auch das Recht auf Arbeit (AEMR 23), das vor allem Rechte bei der Arbeit und den Zugang zu Erwerbsarbeit umfasst. Die Forderung nach menschenwürdiger Arbeit, die sich Anfang der 2000er Jahre im globalen Entwicklungskontext etabliert, trägt der wachsenden Bedeutung von Arbeit für die soziale Entwicklung Rechnung. Die Forderung nach menschenwürdiger Arbeit muss sich, soweit nicht anders operationalisiert, an den menschenrechtlich begründeten Mindestnormen (Menschenrechtserklärung)

und völkerrechtlich verbindlichen Verträgen orientieren (Emunds 2016, 129). Dazu zählt das Menschenrecht auf Arbeit und Erweiterungen der AEMR wie der Sozialpakt von 1996, aber auch die Kernarbeitsnormen der IAO, sowie weitere Übereinkommen und Konventionen der IAO.

3. Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum. Exemplarische Perspektiven

Aus theologisch-ethischer Sicht stellt sich die Frage, ob die Agenda 2030 wirksam dem Defizit an menschenwürdiger Arbeit weltweit begegnen kann und einen signifikanten Beitrag zu einer politischen Ordnung leistet, die an einer nachhaltigen Entwicklung mit dem Ziel eines menschenwürdigen Lebens für alle orientiert ist. Jenseits der Agenda gibt es Ansätze, die ebenfalls dieses Ziel verfolgen oder sich Teilaspekten einer nachhaltigen Entwicklung zuwenden. Eine Institution, die sich schon seit mehr als 20 Jahren dem Ziel der menschenwürdigen Arbeit verschrieben hat, ist die IAO. Mit einer politischen Agenda kämpft sie gegen Menschenrechtsverletzungen, Arbeitslosigkeit, Armut und soziale Ungleichheit und für Partizipation und Rechte am Arbeitsplatz.

Eine Vision davon, wie menschenwürdige Arbeit und gutes Leben für alle gestaltet werden kann, bietet das lateinamerikanische Konzept *buen vivir*. Aufgenommen in die Verfassung von Ecuador und Bolivien steht es für Kritik am anthropozentrischen Weltbild der westlichen Moderne und widerspricht den dominierenden Forderungen nach Wirtschaftswachstum zu Lasten der *Mutter Erde*, der Natur.

3.1 *Decent Work Agenda*

Die Forderung nach menschenwürdiger Arbeit ist zwar neu im Katalog der Entwicklungsziele, aber schon seit vielen Jahren eine Forderung der IAO: Mit der sogenannten *Decent Work Agenda* verschrieb sie sich 1999 dem Ziel, „Möglichkeiten zu fördern, Frauen und Männer in menschenwürdige und produktive Arbeit in Freiheit und Würde und unter gleichen Bedingungen zu bieten“ (ILO 1999, 4). Mit Blick auf die SDGs fällt auf, dass die Zielformulierungen der Agenda hinter denen der *Decent Work Agenda* zurückbleiben. Neben der Grundforderung nach menschenwürdiger Arbeit für alle finden sich in den Unterzielen fünf und sieben Forderungen die den Kernarbeitsnormen der IAO entspre-

chen wieder, wie die Entgeltgleichheit (IAO Abkommen 100), die Abschaffung von Zwangsarbeit, Sklaverei und Menschenhandel (IAO Abkommen 29 und 105) und das Verbot bzw. die Beseitigung der schlimmsten Formen der Kinderarbeit (IAO Abkommen 182). Hier handelt es sich um Forderungen der Prämisse eins: *Rechte bei der Arbeit*. Beschäftigungsförderung ist ein weiterer Aspekt, der in den Unterzielen 8.3 und 8.9 um Ausdruck und eine weitere Prämisse der *Decent Work Agenda* darstellt. Für die IAO gehören darüber hinaus zu wichtigen Arbeitsstandards der Sozialschutz und der soziale Dialog, die in den Unterzielen fehlen. Für Christian Scheper spiegelt sich darin eine „unzureichende Operationalisierung des Ziels wider" (Scheper 2018, 110). Er schlägt vor, die SDGs und die *Decent Work Agenda* stärker miteinander zu verknüpfen. Gleichzeitig dürfe das Ziel menschenwürdige Arbeit nicht länger dem Ziel des Wirtschaftswachstums untergeordnet werden, so Scheper weiter. So fordert er zum Beispiel, transnationale Unternehmen stärker in die Pflicht zu nehmen.

3.2 *Buen vivir*

In Lateinamerika ist der Diskurs über das Wachstumsparadigma eng mit dem indigenen Konzept des *Buen Vivir* bzw. *Vivir Bien*, dem „Guten Leben", verbunden, welches in die Postwachstumsdebatten eingeordnet werden kann. Gutes Leben kann dabei als Leitbegriff einer sozialökologischen Transformation verstanden werden. Damit ist kein sorgenfreies Wohlbefinden gemeint, „sondern ein genügsames, gemeinschaftsorientiertes und erfülltes Leben der inneren Verbundenheit mit sich, mit der Natur und mit dem Nächsten" (Vogt 2022, 245). Der Ansatz entstand auf lokaler Ebene aufgrund des jahrzehntelangen Kampfes der indigenen Bevölkerung um kulturelle und materielle Anerkennung und auf globaler Ebene in der Infragestellung des Entwicklungsparadigmas und dessen unzureichenden Antworten auf soziale, ökologische und ökonomischen Herausforderungen (Carballo u. a. 2018, 96).

Der „Schrei der Erde" (Vogt 2022, 246) und der „Schrei der Armen" (Vogt 2022, 246) werden sozialökologisch zusammengedacht und die Notwendigkeit einer friedlichen Koexistenz zwischen Mensch und Natur hervorgehoben. Mit politischen Konsequenzen: So hat Ecuador 2006 das *Gute Leben* als zentrales Verfassungsziel definiert und versteht darunter etwa das Recht auf Ernährung, Gesundheit und Wasser. Angezielt wird die Reproduktion eines Gleichgewichtszustandes zwischen menschlicher

und außermenschlicher Natur anstatt einer „höher, schneller, weiter"-Programmatik (Fatheuer 2011, 16–17). In Bolivien spielen vor allem *Pachamama* („Mutter Erde") und die Rechte der Natur eine besondere Rolle. Dabei sieht das Gesetz die Einrichtung einer staatlichen Behörde vor, die dafür sorgt, dass die Natur ihren Eigenwert behält und somit die Rechte der „Madre Tierra" (Fatheuer 2011, 18) gewahrt bleiben. Dazu zählen beispielsweise saubere Luft, die Freiheit vor Verschmutzung sowie das Verbot der Vermarktung (Fatheuer 2011, 18–19).

Papst Franziskus – selbst von lateinamerikanischer Spiritualität geprägt – beschreibt in seiner Enzyklika *Laudato si'* Parallelen zum Konzept von *buen vivir*. So beklagt er z. B., dass eine Entfremdung in der Mensch-Natur Beziehung stattgefunden hat (LS 106) und spricht programmatisch von der Erde als „Schwester" und „Mutter", genauso wie es in lateinamerikanischen Traditionen der Fall ist (*Pachamama*). Franziskus fordert einen Kulturwandel „und spricht nicht weniger als 55 Mal von einer Erneuerung des Lebensstils und der Konsummuster" (Vogt 2022, 246) hin zu mehr Suffizienz und der Einhaltung der Rechte der Natur. Er stellt in den Mittelpunkt seiner Enzyklika die Aufforderung zu einer „ökologische[n] Umkehr" (LS 216–221). Das Konzept von *buen vivir* kann als ein bedeutender Schritt in diese Richtung gelesen werden. Anders als die Wachstumsprogrammatik der europäischen Länder setzen Ecuador und Bolivien „auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Lebens" (Fatheuer 2011, 30) und somit auf eine Kultur der Suffizienz. Das Anerkennen von Eigenrechten der Natur setzt menschlichem ökonomischen Handeln Grenzen. Die gelebte Kultur der Andenländer ermutigt dazu, den Glauben an die vollkommene menschliche Naturbeherrschung zu hinterfragen und lädt zu einem Dialog darüber ein (Fatheuer 2011, 31). Dabei müssen „wir nicht zum Pachamamismus überlaufen und keine Kulte der Mutter Erde im Schrebergarten etablieren" (Fatheuer 2011, 31). Blickt man z. B. auf die *Tugend der Temperantia* (Mäßigung) oder auf die *Schöpfungsspiritualität* und deren Aufruf der Ehrfurcht vor allem menschlichen und außermenschlichen Leben, so bietet auch die christliche Tradition zahlreiche Anknüpfungspunkte, neue Wege hin zu einer ökologischen Umkehr zu beschreiten.

4. Ausblick

Die Halbzeitbilanz zu den SDGs ist nach dem Bericht der *Vereinten Nationen* von 2023 ernüchternd. Ziel 8 ist eines von sechs Zielen, das sich nicht auf dem Weg zur Realisierung befindet. Stattdessen gibt es minimale Fortschritte, aber vor allem Stagnation und Rückschritte. Die Ursachen sind vielfältig: Die Corona-Pandemie hat eine Zäsur hinsichtlich der wirtschaftlichen Entwicklung weltweit dargestellt und auch der Krieg in der Ukraine wirkt sich negativ auf die wirtschaftliche Entwicklung und die sozialen Entwicklungsmöglichkeiten aus. Gleichzeitig haben diese Krisen mehr Menschen in informelle Arbeit gezwungen, was für die Regulierung und die Kontrolle von Arbeitsstandards ein Problem darstellt (UN 2023).

Die multiplen Krisen, die die Weltgemeinschaft derzeit herausfordern, machen wenig Mut hinsichtlich der Erreichung der Ziele. Dies zeigt sich insbesondere auch mit Blick auf die Klimakrise. Doch für Fatalismus ist jetzt nicht der richtige Zeitpunkt. Papst Franziskus hat in *Laudato si'* die Vision einer ganzheitlichen Ökologie eröffnet. Es gibt weitere Ansätze, wie das *Buen vivir* und die Vision von menschenwürdiger Arbeit für alle. Diese gilt es konsequenter denn je zu verfolgen. Die Welt wird sich weiter verändern und aus theologisch-ethischer Sicht braucht es mehr laute Stimmen, die sich für eine soziale Transformation einsetzen. Bei einer konkreten Ausgestaltung dieser sozialökologischen Transformation kann die christliche Theologie mit ihrem Menschenbild ein guter Bündnispartner sein. Papst Franziskus hat mit seiner Enzyklika *Laudato si'*, die weltweit auch bei nicht-kirchlichen Institutionen große Resonanz hervorgerufen hat, als Impulsgeber gewirkt. Dabei geht es nicht nur um die katholische Kirche, „sondern die Religionen insgesamt als ernst zu nehmende Stimme in die globalen Verhandlungen um Klima- und Umweltschutz zurückzuholen" (Vogt 2022, 267). Ihre Vorstellungen von Natur und Mensch (Stichwort: Schöpfungsspiritualität) sind anschlussfähig für den interkulturellen und interreligiösen Dialog und können dazu beitragen, den Breitbandbegriff „Ökologie" näher zu differenzieren.

Es liegt an den Theologien und den Religionen, sich in gesellschaftliche Diskurse einzumischen und sich als ein „Katalysator" (Vogt 2022, 267) zu verstehen, der sich für eine weltweite Aufbruchsbewegung zu einer gesellschaftlichen Transformation einbringt: „Kernkompetenz der Kirche [Anm. und der Religionen] ist die Mitwirkung an neuen, sinnstiftenden Narrationen für ein verändertes Wohlstandsmodell" (Vogt 2022, 267). Franziskus erzählt in *Laudato si'* von einer solchen ‚neuen' Welt.

Literatur

Anzenbacher, Arno (1997), Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn.

Becka, Michelle (2019), Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik, in: Stimmen der Zeit 11/2019, 813–822.

Brächer, Michael (2023), Grünes Wachstum ist ein Wunschtraum, in: Der Spiegel vom 04.11.2023, 74.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2023a), Lieferketten, Globalisierung gerecht gestalten; https://www.bmz.de/de/themen/lieferketten

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2023b), Klimaabkommen von Paris; https://www.bmz.de/de/service/lexikon/klimaabkommen-von-paris-14602

Carballo, Ana E. u. a. (2018), Buen vivir, in: Peripherie 38, Nr. 49, 96–99.

Döring, Thomas (2022), 50 Jahre „Grenzen des Wachstums". Von der Wachstums- zur Post-Wachstumsökonomie?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 72, Nr. 3–4/2022, 18–23.

Emunds, Bernhard (2016), Damit es Oma gutgeht. Pflege-Ausbeutung in den eigenen vier Wänden, Frankfurt a. M.

Europäische Kommission (o. J.), https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal/delivering-european-green-deal_de

Fatheuer, Thomas (2011), Buen vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur (Ökologie 17), Heinrich-Böll-Stiftung.

Franziskus (Papst) (2015), Laudato si' (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.

Franziskus (Papst) (2013), Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn.

Heimbach-Steins, Marianne (2022), Sozialprinzipien, in: Dies. u. a., Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg, 170–186.

International Labour Organization (ILO) (2024), World Employment and Social Outlook. Trends 2024; https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/–dgreports/–inst/documents/publication/wcms_908142.pdf

International Labour Organization (ILO) (1999), Menschenwürdige Arbeit. Bericht des Generaldirektors zur 87. Internationalen Arbeitskonferenz, Genf.

Johannes Paul II. (Papst) (1987), Sollicitudo rei socialis (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Bonn.

Leo XIII. (Papst) (1891), Enzyklika Rerum novarum.

Meadows, Donella u. a. (^{7}2022), Grenzen des Wachstums. Das 30-Jahre Update. Signal zum Kurswechsel, Stuttgart.

Meadows, Dennis L. u. a. (1972), Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart.

Nicoll, Norbert (^{2}2021), Adieu, Wachstum. Das Ende einer Erfolgsgeschichte, Baden-Baden.

Paech, Niko (2009), Grundzüge einer Postwachstumsökonomie; http://www.postwachstumsoekonomie.de/material/grundzuege/

Paul VI. (Papst) (1967), Populorum progressio.
Pius XI. (Papst) (1931), Quadragesimo anno.
Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert ([17]1984), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i. Br.
Scheper, Christian (2018), Menschenwürdige Arbeit und SDG 8. Ein Mehrwert für die Einhaltung von Arbeitsstandards?, in: Debiel, Tobias (Hg.), Entwicklungspolitik in Zeiten der SDGs, Institut für Entwicklung und Frieden, Bonn.
Schmidt, Christoph M./aus dem Moore, Nils (2012), Lebensqualität. Wie lässt sich Wohlstand messen?, in: Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (Hg.), Die Wohlstandsfrage. 6 Visionen für nachhaltiges Wachstum, Berlin, 55 – 84.
Stübinger, Ewald (2023), Alternative Wirtschaftsansätze und die Frage nach Gerechtigkeit, Stuttgart.
Vogt, Markus ([2]2022), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.
Vogt, Markus (2021), Entwicklung postkolonial: Eine Herausforderung für das Verständnis der SDGs, Working Paper Nr. 2, ordo socialis; https://ordosocialis.de/working-paper/
Wieczorek-Zeul, Heidemarie (2017), Entwicklungspolitik im 21. Jahrhundert: Die Sustainable Development Goals, in: Burchardt, Hans-Jürgen/Peters, Stefan/Weinmann, Nico (Hg.), Entwicklungstheorie von heute – Entwicklungspolitik von morgen, Baden-Baden, 49–58.
Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (2018), Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien (Studien der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ 21), Bonn.
Wuppertal Institut (2023), Suffizienzpolitik als Booster zum Erreichen der Klimaschutzziele (Zukunftsimpuls 27).
United Nations (UN) (2023), Ziele für nachhaltige Entwicklung 2023: Sonderausgabe des Berichts. Auf dem Weg zu einem Rettungsplan für die Menschen und die Erde; https://www.2030agenda.de/en/article/vereinte-nationen-veroffentlichen-sdg-report-2023
United Nations (UN) (2015), Resolution 70/1 „Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung“ der Generalversammlung der UN (25.09.2015); https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Industrie, Innovation und Infrastruktur (SDG 9)
Voraussetzungen für eine gelingende sozial-ökologische Transformation

von Gerhard Kruip

Das neunte der siebzehn Ziele für nachhaltige Entwicklung ist im Vergleich zu den anderen Zielen sehr heterogen: Es bezieht sich im Grunde auf drei verschiedene Bereiche. Auf den ersten Blick – anders als im Fall etwa der ersten beiden Ziele „Keine Armut" (SDG 1) und „Kein Hunger" (SDG 2) – lässt es auch keine Aufforderung und keine normative Komponente erkennen. Aus dem Zusammenhang der anderen Ziele und der genaueren Formulierung „Widerstandsfähige Infrastruktur aufbauen, breitenwirksame und nachhaltige Industrialisierung fördern und Innovation unterstützen" (SDG 9; Martens/Obenland 2017, 92–93) wird schon etwas deutlicher, worum es geht. Wie es zur Zusammenfügung dieser drei Bereiche, die jeweils mit einem großen „I" beginnen, gekommen ist, darüber kann ich nur spekulieren (Martens/Obenland 2017, 8–11; Vogt 2021, 509–514). In einem Vorläuferdokument, das nach dem UN-Nachhaltigkeitskongress im Jahr 2012 (20 Jahre nach Rio 1992) beschlossen wurde, dem UN-Beschluss *The Future we Want* finden sich aufgrund einer ganz anderen Gliederung die Begriffe Infrastruktur, Industrie und Innovation über den gesamten Text verteilt (UN 2012). Jedenfalls ist auch die Abgrenzung zu anderen Zielen nicht einfach. Denn für „Gesundheit und Wohlergehen" (SDG 3) braucht man eine gute Infrastruktur an Krankenhäusern und Arztpraxen, für „hochwertige Bildung" (SDG 4) eine gute Bildungsinfrastruktur, für „sauberes Wasser" (SDG 6) eine gute Wasserversorgung und für bezahlbare und saubere Energie insbesondere ein gutes Netz von Stromleitungen, das meist auch zur Infrastruktur gerechnet wird. Der Bereich der Industrie überschneidet sich auch mit SDG 12 („Nachhaltige/r Konsum und Produktion"). Freilich tauchen die Kommunikationsinfrastruktur (Mobilfunk, Internetzugänge) und die Verkehrsinfrastruktur nirgendwo sonst auf, so dass diese sicherlich von SDG 9 abgedeckt werden sollen.

Ein unmittelbarer Zusammenhang zu religiösen oder theologischen Fragen lässt sich nicht herstellen. Jedoch gehören Industrie und Infrastruktur zu den gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen, die für

eine Christliche Sozialethik, die sich als Strukturenethik (Hausmanninger 1997; Kruip 2013) versteht und zu deren klassischen Prinzipien auch die Orientierung auf das Gemeinwohl (Spieß 2020) gehört, durchaus relevant sind. Freilich gilt es, dabei die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36) zu beachten, so dass keine Normen dafür direkt aus religiösen oder theologischen Einsichten abgeleitet werden können, sondern man auf eine interdisziplinäre Zusammenarbeit vor allem mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften und allgemein-menschliche Vernunftargumente angewiesen ist (Heimbach-Steins u. a. 2022; Kruip 1997).

1. Industrie, Innovation und Infrastruktur. Grundlegende Vergewisserungen

Welche Aspekte das SDG 9 umfasst, das wie alle SDGs auf eine Zielerreichung in 2030 ausgerichtet ist, lässt sich am besten aus den im UN-Beschluss formulierten Unterzielen und den dazu festgelegten Indikatoren erschließen (Martens/Obenland 2017, 92–93; Küfeoğlu 2022, 349–353). Die Unterziele 9.1 und 9.2 sind bereits in den ersten beiden Elementen der übergreifenden Zielformulierung für SDG 9 enthalten, wobei in 9.1 auch auf Grenzen überschreitende Infrastruktur und damit auf Verkehrsverbindungen hingewiesen und in 9.2. präzisiert wird, dass der Anteil der Beschäftigten in der Industrie und ihr Anteil am Bruttoinlandsprodukt (BIP) „erheblich" angehoben, in den am wenigsten entwickelten Ländern (*Least developed countries* – LDCs) bis 2030 sogar verdoppelt werden soll. Gleichzeitig wird in 9.4 gefordert, die vorhandenen Industrien und Infrastrukturen mit dem Ziel größerer Nachhaltigkeit zu modernisieren. Hinzukommen in 9.3 eine Erhöhung des Zugangs kleinerer Unternehmen zu Finanzdienstleistungen und Märkten insbesondere in den „Entwicklungsländern" (so der pauschalisierende Sprachgebrauch in den SDGs) und in 9.5 die Verbesserung der Forschung und der Ausbau industrieller Technologien, wobei Innovationen gefördert und der Anteil der in Wissenschaft und Forschung tätigen Personen und der Anteil der privaten Ausgaben für Entwicklung und Forschung erhöht werden sollen. Die Formulierung in 9.a hebt die nachhaltige Infrastrukturentwicklung in Entwicklungsländern und besonders in Afrika sowie in Binnenentwicklungsländern und kleinen Inselstaaten hervor, wobei einheimische Technologien berücksichtigt, die Industrieproduktion diversifiziert und die Wertschöpfungsketten bei der Rohstoffförderung ausgebaut werden sollen (9.b). 9.c schließlich fordert einen allgemeinen Zugang zu Infor-

mations- und Kommunikationstechnologien, vor allem zum Internet, und nennt dabei als Ziel sogar schon das Jahr 2020.

Im *Global indicator framework for the Sustainable Development Goals and targets of the 2030 Agenda for Sustainable Development* (UN o. J.) werden den einzelnen Unterzielen Indikatoren zugewiesen. Diese haben nicht den Zweck, sämtliche Aspekte möglicher Erfolge in der Zielerreichung zu erfassen, was auch gar nicht möglich wäre. Vielmehr sollen einzelne Indikatoren als Anzeichen für das Ganze stehen, weil vermutet wird, dass die Veränderung dieser Indikatoren mit anderen, nicht gemessenen Veränderungen einhergeht. Dabei gibt es auch bei dieser Reduktion von Kennzahlen das Problem, dass die Datenlage in vielen Ländern dafür nach wie vor zu schlecht ist. Zudem erscheinen manche der ausgewählten Indikatoren als willkürlich und wenig aussagekräftig. Offenbar hat sich die zuständige „Arbeitsgruppe der UN-Statistikkommission mit der Formulierung aussagekräftiger Maße für die einzelnen Zielvorgaben" (Martens/Obenland 2017, 93) schwergetan. Im Falle des Ziels 9.1 gelten der Anteil der Landbevölkerung eines Staates, die in nicht größerer Entfernung als 2 km von der nächsten, ganzjährig befahrbaren Straße entfernt zuhause ist, als Maßstab. Hier könnte man schon Zweifel anbringen, ob das auch im Falle von indigenen Menschen in Naturschutzgebieten wirklich sinnvoll ist, weil es eine wenig umweltverträgliche und eventuell auch die Kultur dieser Menschen gefährdende Verkehrserschließung voraussetzen würde. Außerdem sollen die Anzahl der Fahrgäste und die Transportvolumina von Gütern entsprechend unterschiedlicher Transportmöglichkeiten erfasst werden, wobei immer mehr Mobilität von Personen und Gütern auch nicht grundsätzlich einen Fortschritt darstellen muss. Das Verhältnis von privaten Personenkraftfahrzeugen und öffentlichem Personennahverkehr wird hier leider nicht thematisiert. Für 9.2 sollen der Anteil der inländischen Wertschöpfung in der Industrie im Verhältnis zum Bruttoinlandsprodukt pro Kopf und der Anteil der in der Industrie Beschäftigten im Verhältnis zu allen Beschäftigten angegeben werden. Dabei ist eigentlich klar, dass in diesem Bereich in den Industrieländern eine weitere Steigerung weder zu erwarten noch wünschenswert wäre, wobei sie in Ländern des globalen Südens in bestimmten Bereichen als sinnvoll erscheinen mag (für Indien Chaturvedi u. a. 2019; auch Kruip u. a. 2019; Kruip 2021). Eine Steigerung der Produktion in ärmeren Ländern würde die Exporte diversifizieren helfen und damit die Abhängigkeit von wenigen Exportprodukten reduzieren. Dies ist freilich nur möglich, wenn zugleich der Welthandel gerechter ge-

staltet wird. Es fällt auf, dass Fragen eines fairen Welthandels in keinem der SDGs überhaupt genannt werden.

Für 9.3 sollen der Anteil des Kleingewerbes an der gesamten industriellen Wertschöpfung und der Anteil von Kleinbetrieben, die Kredite bekommen, gemessen werden. Im Falle von 9.4 ist der CO_2-Ausstoß pro Wertschöpfungszuwachs in der Produktion sicherlich als sinnvolle Messgröße anzusehen. Die Indikatoren für 9.5 sind der Anteil der öffentlichen Ausgaben für Forschung und Entwicklung am Bruttoinlandsprodukt und die Zahl der wissenschaftlichen Forscherinnen und Forscher im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung. Der zweite dieser beiden Indikatoren ist wichtig, weil Forschung nicht nur in staatlichem Auftrag, sondern auch in privaten Unternehmen geleistet wird. Für 9.a wird die Höhe der geleisteten Entwicklungshilfe für infrastrukturelle Maßnahmen als Indikator genannt. Für 9.b soll der Anteil der Wertzuwächse in der Mittel- und Hochtechnologieindustrie im Verhältnis zur gesamten Wertschöpfung angegeben werden. Die Erreichung des Ziels eines möglichst flächendeckenden Zugangs zu Kommunikationsmitteln und zum Internet soll am Verhältnis der Bevölkerung mit Zugang zu mobilen Funknetzen zur Gesamtbevölkerung beurteilt werden.

Der neueste der jährlich vorgelegten UN-Berichte über die Fortschritte beim Erreichen der SDGs (UN 2023, 30–31), der jedoch nicht konsequent auf alle Indikatoren eingeht, verweist zunächst auf den wirtschaftlichen Einbruch, der durch die Corona-Pandemie 2020 und 2021 verursacht wurde. Nur teilweise ist es seither gelungen, die früheren Niveaus der wirtschaftlichen Entwicklung wieder zu erreichen. Besonders der Fortschritt im Produktionsbereich in den LDCs, vor allem in Afrika südlich der Sahara, sei weit davon entfernt, SDG 9 bis 2030 zu erreichen. Einige Zahlen machen zudem die großen Unterschiede zwischen dem hochentwickelten Norden und dem globalen Süden deutlich: In Europa und Nordamerika erreichte die Wertschöpfung des produzierenden Gewerbes 2022 pro Kopf 5.093 US-$, während sie in den LDCs gerade 159 US-$ betrug. Die Ausgaben für Forschung und Entwicklung wuchsen 2020 in Europa und Nordamerika auf einen Anteil am BIP in Höhe von 2,62 %, während die LDCs nur 0,27 % erreichten, was angesichts der Unterschiede im BIP einen sehr viel größeren Unterschied als 10:1 bedeutet. Auch der Anteil der Mittel- und Hochtechnologieproduktion am produzierenden Gewerbe insgesamt lag in Afrika südlich der Sahara und in den LDCs mit 21,7 % bzw. 10,6 % sehr niedrig, verglichen mit 47,7 % in Europa und Nordamerika. Der globale CO_2-Ausstoß ist in

2022 um 0,9 % gestiegen. Dessen Wachstum liegt damit immerhin unter dem globalen Wirtschaftswachstum von 3,2 %, was darauf hindeutet, dass eine gewisse Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Emissionswachstum stattgefunden hat. Um die Klimaziele des Pariser Abkommens zu erreichen, müssten die Emissionen jedoch längst deutlich sinken, wobei in diesem Fall eine Angleichung des Ausstoßes in den reicheren Ländern an den sehr viel niedrigeren Ausstoß in den ärmsten Ländern erfolgen muss.

Einigermaßen zufriedenstellend ist allein die Tatsache, dass 2022 weltweit 95 % der Bevölkerung einen Zugang zu Mobilfunknetzen und damit auch zum Internet hatten, wobei auch hier die LDCs mit 49 % im Rückstand lagen. In einer groß angelegten Metastudie kommen Biermann u. a. auch zu dem Ergebnis, dass die SDGs bisher noch zu wenig die politischen Entscheidungen wirklich maßgeblich beeinflusst hätten (Biermann u. a. 2022). Im Vorwort zu o. g. Fortschrittsbericht zieht der UN-Generalsekretär António Guterres hinsichtlich der Umsetzung der SDGs deshalb eine negative Halbzeitbilanz, die ähnlich auch für das SDG 9 gilt:

> „Auf halbem Weg zur Umsetzung der Agenda 2030 zeigt der SDG-Fortschrittsbericht […], dass mehr als die Hälfte der Welt zurückbleibt. Die Fortschritte bei mehr als 50 Prozent der SDGs sind schwach und unzureichend; bei 30 Prozent sind sie ins Stocken geraten oder haben sich in die Gegenrichtung entwickelt. Dazu gehören wichtige Ziele zu Armut, Hunger und Klima. Wenn wir jetzt nicht handeln, könnte die Agenda 2030 zu einem Grabstein für eine Welt werden, die hätte sein können“ (UN 2023, 2, eigene Übersetzung).

2. Industrie, Innovation und Infrastruktur. Sozialethische Einordnungen

Konsultiert man einschlägige umwelt- bzw. entwicklungsethische Publikationen, so muss man leider feststellen, dass sie kaum speziell auf SDG 9 eingehen. Guerra u. a. 2022 haben untersucht, welche ethiktheoretischen Publikationen welche ethischen Prinzipien und welche Aussagen von Laudato si‘ mit welchen SDGs in Verbindung setzen. Erstaunlicherweise taucht dabei SDG 9 kein einziges Mal auf. Auch in Keitsch 2018 spielt SDG 9 keine Rolle. Ebenso können die Kirchen offenbar mit SDG 9 nicht viel anfangen, sicherlich vor allem deshalb, weil sie selbst als Akteure auf diesem Feld wenig ausrichten können. In einer Veröffentlichung der EKD zu *Geschichten des Gelingens zur Umsetzung der Ziele für eine*

nachhaltige Entwicklung in Kirche und Diakonie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD 2021) wird SDG 9 (wie auch SDG 14 und 17) gar nicht behandelt. In den Studien der von der katholischen Kirche getragenen Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" wird zwar SDG 9 auch nicht ausführlich erörtert, die Bedeutung guter Infrastruktur aber sehr wohl gewürdigt (Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" 2018). In ihrem Bericht von 2021 wird sogar herausgearbeitet, dass die Kirche insbesondere mit ihren eigenen Immobilien auch selbst zu einer guten Infrastruktur beitragen könnte (Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" 2021, 72).

Auf jeden Fall ist der Zusammenhang von SDG 9 zum Gemeinwohl, zu sozialer Gerechtigkeit, globaler Gerechtigkeit, intergenerationeller Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit offensichtlich. Allenfalls beim Stichwort „Industrie" fällt der Bezug nicht sehr eindeutig aus. Jedoch braucht es sicherlich ein hohes Maß an Innovation, um die Herausforderungen der Zukunft zu bewältigen, wobei auch nicht jede Innovation sinnvoll sein muss. Eine gute Infrastruktur ist sicher ein zentrales Element des Gemeinwohls, das trotz der verständlichen Skepsis gegenüber traditionellen Gemeinwohlkonzeptionen nach wie relevant bleibt (Heimbach-Steins u. a. 2020). Die Bedeutung der Infrastruktur wird auch von ökonomischer Seite betont: „Infrastruktur spielt eine Schlüsselrolle in allen drei Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung: Wirtschaft, Umwelt und Gesellschaft" (The Economist Intelligence Unit Limited 2019, eigene Übersetzung; UN 2016, 21–40). Infrastruktur ist sozusagen das „Rückgrat" für jede Gesellschaft (Thacker u. a. 2019) und damit auch für die Realisierung der anderen SDGs. Nur mit einer guten Verkehrs- und Kommunikationsinfrastruktur, durch die Mobilität und Zugang zu Informationen kostengünstig und ohne übermäßig hohe Kosten für alle möglich werden, haben die Bürgerinnen und Bürger Zugang zu Gesundheit, Bildung, Arbeitsmärkten und Foren aktiver politischer Beteiligung. Auch die Wirtschaft (und dabei auch die Industrie) profitiert von einer guten Infrastruktur: sie senkt die Transaktionskosten und lässt einen die wirtschaftliche Dynamik fördernden Wettbewerb auf Märkten überhaupt erst entstehen. Wegen des nach wie vor hohen Bevölkerungswachstums in vielen Ländern des globalen Südens und des damit einhergehenden Urbanisierungsprozesses ist insbesondere die Infrastruktur von zunehmend größeren Städten und ihren Umgebungen auszubauen. Schließlich schützt eine gute Infrastruktur vor vielen Katastrophen und hilft so, insgesamt die Resilienz (Vogt/Schneider 2016) eines Gemeinwesens zu stär-

ken. Dabei ist es besonders wichtig, Infrastruktur insgesamt als System zu denken, verschiedene Teile und Bereiche gut aufeinander abzustimmen und auf eine gute Passung zu sozialen, wirtschaftlichen, politischen und nicht zuletzt auch geographischen Bedingungen zu achten.

Große Teile der Infrastruktur gehören zu den „öffentlichen Gütern" oder werden durch entsprechende gesetzliche Regelungen wie solche behandelt, d. h. es kann niemand von ihrer Nutzung ausgeschlossen werden. Dabei entsteht das Problem, dass private Akteure, solange sie aus Eigeninteresse handeln, kaum bereit sind, solche öffentlichen Güter herzustellen. Vielmehr gibt es in der für öffentliche Güter typischen Gefangenendilemma-Situation für alle Beteiligten die Versuchung, darauf zu warten, dass andere dies tun, weshalb Gemeinwesen notorisch unterversorgt sind mit öffentlichen Gütern, wenn deren Bereitstellung nicht gemeinsam organisiert bzw. vom Staat übernommen wird (Ostrom 2008). Öffentliche Güter wie Sicherheit, Personennahverkehr, Gesundheit, Bildung usw. sind besonders für die Ärmeren wichtig, da sie über weniger oder oft gar keine Mittel verfügen, ihr Fehlen aus eigener Kraft zu kompensieren. Insofern steht SDG 9 auch mit anderen Zielen wie der Bekämpfung von Hunger und Armut und der Überwindung von Ungleichheit in Verbindung.

Bei den Stichworten Industrie, Innovation und Infrastruktur darf nicht übersehen werden, dass es sich um *Nachhaltigkeits*ziele handelt. Ihre Realisierung muss also zugleich nachhaltig, umweltgerecht und klimagerecht sein. Nicht jede Innovation wird die Ökobilanz verbessern und bei Industrie und Infrastruktur sind Umweltverträglichkeitsprüfungen zwingend erforderlich, die sich sowohl auf die Errichtung und die dabei verwendeten Materialien, als auch auf die Nutzung, Instandhaltung und möglichen Nebenfolgen beziehen müssen. Eine Straße durch ein bisher kaum erschlossenes Naturschutzgebiet wird beim Bau Teile von Flora und Fauna vernichten, die verwendeten Rohstoffe sind möglicherweise nicht umweltgerecht gefördert worden und die Erschließung des Gebietes könnte umweltschädlichen Tourismus, weitere Besiedlung und ökologisch nachteilige landwirtschaftliche Nutzung zur Folge haben. Schließlich müssen auch die Risiken, die mit der künftigen Erderwärmung zusammenhängen, jetzt schon beim Ausbau der Infrastruktur stärker berücksichtig werden, z. B. Gefahren von Überschwemmungen oder Dürreperioden, aber auch die Risiken, die von unkontrollierten Kostensteigerungen, Verzögerungen durch zu lange dauernde Entscheidungsprozesse und zu viel Bürokratie ausgehen (Beauchamp u. a. 2022, 112–115).

3. Gute Infrastruktur als große finanzielle Herausforderung. Exemplarische Perspektiven

Besondere Probleme ergeben sich im Falle der Infrastruktur dadurch, dass ihre Planung oft viel Zeit erfordert, nicht selten mit Konflikten verbunden ist und zugleich sehr anfällig ist für Korruption, weil häufig bestimmte private ökonomische Interessen betroffen sind und sich durchzusetzen versuchen. In vielen Ländern fehlt es auch an ausreichend kompetentem Fachpersonal sowohl für die Planung und Kontrolle als auch für die Errichtung selbst, sei es in den reicheren Ländern auf Grund des demographischen Wandels, sei es im globalen Süden aus Mangel an guter Ausbildung für ausreichend viele Arbeitskräfte. Zugleich implizieren Infrastrukturmaßnahmen häufig Festlegungen auf mehrere Jahrzehnte, was entsprechende Pfadabhängigkeiten zur Folge hat. Wenn man jahrelang ins Straßennetz investiert hat, wird es schwer, relativ schnell ein gutes Eisenbahnnetz aufzubauen. Wenn es bisher nur ein Leitungsnetz für sauberes Trinkwasser gibt, ist es teuer und aufwändig, zusätzlich ein zweites Netz für Brauchwasser (z. B. für Toilettenspülungen) zu errichten. Die Entscheidung der Kohl-Regierung in den 1980er Jahren, die günstigeren Kupferkabel anstelle von Glasfaserkabeln zu verlegen, behinderte lange Zeit einen schnellen Ausbau von Breitbandnetzen in Deutschland. Außerdem sind Infrastrukturinvestitionen häufig mit sehr hohen Kosten verbunden. Die Unternehmensberatung McKinsey geht davon aus, dass bis 2035 jährlich weltweit 3,7 Billionen US-Dollar für Infrastrukturmaßnahmen ausgegeben werden müssen (Woetzel u. a. 2017, 2). Das von der Gruppe der G20 getragene Global Infrastructure Hub gibt jedoch an, dass weltweit im Jahr 2022 nur 978 Milliarden für Infrastruktur verwendet wurden (Global Infrastructure Hub 2023). Auch wenn die Abgrenzungen, was hier einberechnet wurde und was nicht, vielleicht nicht übereinstimmen, wird die enorme Lücke deutlich, die zu schließen wäre, um die Infrastruktur wirklich nachhaltig zu machen. Die deutsche Kreditanstalt für Wiederaufbau schätzt, dass für das Erreichen der Klimaziele bis zum Jahr 2045 Investitionen von Bund, Ländern und Gemeinden in Deutschland in Höhe von 500 Mrd. EUR notwendig sind (KfW 2022).

Diese hohen finanziellen Herausforderungen treffen in den meisten Ländern auf leere öffentliche Kassen und hohe Staatsverschuldung. Deshalb wird es nötig sein, für eine Verbesserung der Steuereinnahmen nicht nur in ärmeren Ländern zu sorgen, was eine stärkere Besteuerung der reicheren Schichten und eine bessere internationale Kooperation zum

Schließen von Steuerschlupflöchern und Steueroasen voraussetzt (Borchmeyer 2022). Zur Unterstützung der ärmeren Länder wird derzeit (Anfang Dezember 2023) bei der Klimakonferenz COP 28, der 28. *Conference of the Parties* des *United Nations Framework Convention on Climate Change*, in Dubai über einen internationalen Klimafolgenfonds zum Ausgleich von Klimaschäden in den ärmsten Ländern verhandelt, was sicherlich auch dem Erhalt bzw. der Reparatur beschädigter Infrastruktur dienen wird. Auch sollte es in naher Zukunft wieder Schritte zu Verhandlungen über Schuldenerlasse für die ärmsten Länder geben, was erneut mit einer Debatte verbunden sein dürfte, inwieweit die reicheren Länder gegenüber dem globalen Süden auf Grund von Kolonialismus und Imperialismus noch in der Schuld stehen (Vogt 2022).

Zusätzlich zu den öffentlichen Mitteln muss man darauf setzen, auch privates Kapital und private Unternehmen stärker zu beteiligen, denn auch diese können zu einer besseren Infrastruktur beitragen (Küfeoğlu 2022). Damit kommen Überlegungen einer Kombination zwischen öffentlichen und privaten Investitionen ins Spiel, die unter dem Stichwort *Private-Public-Partnership* diskutiert werden. In solchen Projekten werden Infrastrukturmaßnahmen mit öffentlichem Auftrag und unter öffentlicher Aufsicht mindestens teilweise mit privatem Kapital und von privaten Unternehmen auf eigene Rechnung geplant und durchgeführt, wobei diese dann durch unterschiedliche Verfahren eine Rendite erwirtschaften müssen, etwa durch Beteiligung an Maut-Einnahmen oder durch Vermietung von Einrichtungen an den Staat. Dabei bestehen jedoch auch einige Risiken, etwa wenn beteiligte Unternehmen insolvent werden oder wenn die für solche Projekte nötigen Verträge intransparent und deshalb nicht demokratisch kontrollierbar sind. Besonders in Ländern des globalen Südens (Hoering 1995) sind solche Projekte auf große Kritik gestoßen. Eine Studie der interamerikanischen Entwicklungsbank machte im Blick auf Lateinamerika und der Karibik (Álvarez u. a. 2022) zuletzt jedoch deutlich, dass ohne eine Beteiligung privaten Kapitals eine Weiterentwicklung der Infrastruktur entsprechend den SDGs nicht möglich sein wird. Dies kann durch Kooperationsverträge mit privaten Unternehmen geschehen, aber auch durch Initiativen, Kredite für Infrastrukturmaßnahmen auf den Kapitalmärkten aufzunehmen. Und tatsächlich scheint die Nachfrage nach ‚grünen' Staatsanleihen an den Kapitalmärkten groß zu sein, weil immer mehr Menschen angesichts der auf uns zukommenden Folgen der Erderwärmung ihr Geld ethischen Kriterien entsprechend anlegen möchten.

Die Gruppe der G20-Staaten, die die wichtigsten Industrie- und Schwellenländer umfasst, initiierte 2014 eine *Globale Infrastrukturfazilität* (GIF), eine globale Plattform zur Förderung von privaten Investitionen in nachhaltige Infrastrukturprojekte in Entwicklungs- und Schwellenländern. Gefördert wird die Kooperation von Geberorganisationen, Entwicklungsfinanzierungsinstitutionen, Regierungen der Länder und privaten Investoren. Auf diese Weise können die Ressourcen und das Fachwissen der Beteiligten genutzt werden, um Lösungen für die private Mitfinanzierung von Infrastrukturprojekten zu entwickeln. Nach den Berichten dieser Organisation ist sie sehr erfolgreich: Für 166 Projekte in 67 Ländern wurde privates Kapital in Höhe von 10,5 Milliarden US-Dollar mobilisiert (Global Infrastructure Facility 2023).

4. Ausblick

Als die SDGs 2015 beschlossen wurden, war man davon ausgegangen, dass sie bis 2030 umgesetzt sein sollten. Etwa auf halben Weg dorthin (2023) ist klar, dass nur wenige von ihnen in hohem Maße, die meisten aber nur in sehr geringem Maße erreicht werden dürften. Dies ist jedoch kein Grund, diese Ziele aufzugeben. Sie sollten weiterhin als Orientierung und Verpflichtung für die nächsten sieben Jahre gelten. Für einen Folgeprozess nach 2030, der bereits intensiv diskutiert wird, sollte man sich aber möglicherweise auf weniger, besser umsetzbare und leichter messbare Ziele verständigen und größeren Wert auf die Zusammenhänge und möglichen Konflikte zwischen den Zielen legen. Das würde dann voraussichtlich dazu führen, dass es für das SDG 9 keinen direkten Nachfolger gibt, sondern wesentliche Aspekte von SDG 9 in andere Ziele mit aufgenommen werden. Jedoch könnten eigene Ziele zur Verbesserung der Verkehrs- und der Kommunikationsinfrastruktur formuliert und entsprechende Indikatoren neu festgelegt werden.

Schon 2015 kritisierte Clara Brandi, Mitarbeiterin des *German Institute of Development and Sustainability* (IDOS) in Bonn, dass die planetaren Grenzen im „System Erde“ bei der Formulierung der SDGs und insbesondere bei den verschiedenen Indikatoren zu wenig berücksichtigt würden (Brandi 2015). Die Stabilität des Erdsystems sollte vielmehr als eine Art zusammenfassendes Ziel formuliert werden. Dann könnten daraus auch übergeordnete Indikatoren abgeleitet werden, aus denen hervorgeht, ob die Fortschritte bei der Erreichung der einzelnen SDGs die

Erdsystemstabilität gewährleisten oder nicht. Gerade für Industrie und Infrastruktur wäre dies äußerst relevant. Außerdem muss dabei auch als Ziel festgehalten werden, nicht nur die Ungleichheiten im Einkommen innerhalb und zwischen den Ländern zu bekämpfen, sondern besonders auch die extremen Ungleichheiten in der Belastung des Erdsystems durch die unterschiedlich klimaschädlichen Lebensstile. Vielleicht gelingt es, bei einem Folgeprogramm der SDGs nach 2030 entsprechende Ziel- und Indikatorenlisten international zu vereinbaren.

Literatur

Álvarez, Claudia/Martínez Álvarez, Juan/Pereira Dos Santos, Pablo/Serebrisky, Tomás/Suárez-Alemán, Ancor (2022), Sustainable financing of economic and social infrastructure in Latin America and the Caribbean: trends, key agents, and instruments, Washington (IDB Working Paper Series, 1036).

Beauchamp, Emilie/Marsac, Clarisse/Brooks, Nick/D'Errico, Stefano/Benson, Nadine (2022), From what works to what will work. Integrating climate risks into sustainable development evaluation – a practical guide, London: International Institute for Environment and Development; https://pubs.iied.org/21026iied

Biermann, Frank/Hickmann, Thomas/Sénit, Carole-Anne (Hg.) (2022), The political impact of the Sustainable Development Goals. Transforming governance through global goals? Cambridge u. a.

Borchmeyer, Sebastian (2022), Agenda 2040? Die Nachhaltigkeitsziele im Krisenmodus, KAS, New York.

Brandi, Clara (2015), Safeguarding the earth system as a priority for sustainable development and global ethics: the need for an earth system SDG, in: Journal of Global Ethics 11, Nr. 1, 32–36.

Chaturvedi, Sachin/James, T. C./Saha, Sabyasachi/Shaw, Prativa (Hg.) (2019), 2030 Agenda and India: Moving from Quantity to Quality, Singapore.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2021), Geschichten des Gelingens zur Umsetzung der Ziele für eine nachhaltige Entwicklung in Kirche und Diakonie, Hannover.

Global Infrastructure Facility (2023), 2023 GIF Annual Highlights; https://www.globalinfrafacility.org/knowledge/2023-gif-annual-highlights

Global Infrastructure Hub (2023), How much do G20 governments budget for investment in infrastructure annually?; https://www.gihub.org/infratracker-insights/how-much-do-g20-governments-budget-for-investment-in-infrastructure-annually/

Guerra, José Baltazar Salgueirinho Osório A./Hoffmann, Michele/Bianchet, Ritanara Tayane/Medeiros, Patrícia/Provin, Ana Paula/Iunskovski, Roberto (2022), Sustainable development goals and ethics: building „the future we want", in: Environment, Development and Sustainability 24, Nr. 7, 9407–9428.

Hausmanninger, Thomas (1997), Sozialethik als Strukturenethik, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a., 59–88.

Heimbach-Steins, Marianne/Kistler, Sebastian/Lesch, Walter/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.) (2020), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen, Paderborn.

Heimbach-Steins, Marianne/Becka, Michelle/Frühbauer, Johannes J./Kruip, Gerhard (Hg.) (2022), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg.

Hoering, Uwe (1995), Public-Private Partnership. (Nur ein) neues Instrument oder eine neue Epoche der Entwicklungspolitik? in: Peripherie 18 (1998), Nr. 72, 6–24.

Keitsch, Martina (2018), Structuring Ethical Interpretations of the Sustainable Development Goals. Concepts, Implications and Progress, in: Sustainability 10, Nr. 3, 829–838.

Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW) (2022), Öffentliche Investitionen in den Klimaschutz: Versechsfachung notwendig, um Klimaziele zu erreichen; https://www.kfw.de/%C3%9Cber-die-KfW/Newsroom/Aktuelles/Pressemitteilungen-Details_719360.html

Kruip, Gerhard (1997), Sozialethik als Verfahrensethik, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a., 41–58.

Kruip, Gerhard (2013), Sozialethik als Ethik der Gerechtigkeit sozialer Strukturen und Institutionen, in: Vogt, Markus (Hg.), Theologie der Sozialethik, Freiburg i. Br., 211–225.

Kruip, Gerhard (2021), Extraktivismus. Eine sozialethische Perspektive, in: Concilium 57, Nr. 4, 402–410.

Kruip, Gerhard/Müßig, Dietmar/Zikesch, Raphael (Hg.) (2019), Neo-Extraktivismus in Bolivien. Chancen, Risiken, Nachhaltigkeit, Münster.

Küfeoğlu, Sinan (2022), SDG-9: Industry, Innovation and Infrastructure, in: Küfeoğlu, Sinan (Hg.), Emerging Technologies, 349–369.

Martens, Jens/Obenland, Wolfgang (2017), Die 2030-Agenda. Globale Zukunftsziele für nachhaltige Entwicklung, Vollständig aktualisierte und überarbeitete Neuauflage, Bonn.

Ostrom, Elinor (2008), Governing the commons. The evolution of institutions for collective action, Cambridge.

Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ (2018), Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien, Bonn; https://www.dbk-shop.de/media/files_public/b0806684c2a7e95c5f70be8a657acaaa/DBK_1521.pdf

Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ (2021), Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann. Eine interdisziplinäre Studie zum weltkirchlichen Beitrag der katholischen Kirche für eine sozial-ökologische Transformation im Lichte von *Laudato si'*, Bonn; https://www.dbk-shop.de/media/files_public/b502f3686109ad80c63401059098250d/sozial-oekologische-transformation_22.pdf

Spieß, Christian (2020), Gemeinwohlbegriff zwischen neuscholastischem Naturrecht und politischem Liberalismus. Notizen zum systematischen Gehalt der Gemeinwohldebatte im Katholizismus, in: Heimbach-Steins, Marianne/Kistler, Sebastian/Lesch, Walter/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen, Paderborn, 61–75.

Thacker, Scott/Adshead, Daniel/Fay, Marianne/Hallegatte, Stéphane/Harvey, Mark/Meller, Hendrik et al. (2019), Infrastructure for sustainable development, in: Nature Sustainability 2, Nr. 4, 324–331.

The Economist Intelligence Unit Limited (2019), The critical role of infrastructure for the Sustainable Development Goals, in: The Economist; https://impact.economist.com/projects/towards-the-sdgs/pdfs/critical-role-of-infrastructure_EN.pdf

United Nations (UN) (2012), Future We Want. Outcome document; https://sustainabledevelopment.un.org/futurewewant.html

United Nations (UN) (2016), Global Sustainable Development Report 2016, New York; https://sdgs.un.org/gsdr/gsdr2016

United Nations (UN) (2023), Sustainable Development Goals Report 2023, Special edition; https://sdgs.un.org/sites/default/files/2023-07/The-Sustainable-Development- Goals-Report-2023_0.pdf

United Nations (UN) (o. J.), Global indicator framework for the Sustainable Development Goals and targets of the 2030 Agenda for Sustainable Development; https://unstats.un.org/sdgs/indicators/Global%20Indicator%20Framework%20after%202022%20refinement_Eng.pdf

Vogt, Markus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.

Vogt, Markus (2022), Development postcolonial: a critical approach to understanding SDGs in the perspective of Christian social ethics, in: Global Sustainability 5, Nr. e4, 1–9.

Vogt, Markus/Schneider, Martin (2016), Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs, in: Münchener Theologische Zeitschrift 67, Nr. 3, 180–194.

Woetzel, Jonathan/Garemo, Nicklas/Mischke, Jan/Kamra, Priyanka/Palter, Rob (2017), Bridging Infrastructure Gap. Has the World Made Progress? o. O.: McKinsey Global Institute (Discussion paper).

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Weniger Ungleichheiten (SDG 10)
Menschen als gleiche und gleichrangige Ebenbilder Gottes

von Thomas Laubach

Unter dem Eindruck der Grauen des Zweiten Weltkriegs und der Missachtung von Gleichheit und Gerechtigkeit durch die Herrschaft und den Terror der Nationalsozialisten beschließt die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. In Artikel 1 wird unmissverständlich festgehalten: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren." (UN 1948) Freiheit, Gleichheit und Würdehaftigkeit bilden die Trias, aus der alle weiteren Menschenrechte wie das Recht auf Leben, das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden, oder das Recht Asyl zu suchen abgeleitet werden. Die Idee der Gleichheit der Menschen ist allerdings wesentlich älter. Eine grundlegende normative Formulierung findet die *Erklärung der Rechte des Menschen und der Bürger* von 1787. Inspiriert unter anderem von der Aufklärung und der englischen *Bill of Rights* hält die französische Nationalversammlung in Artikel 1 fest: „Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten." (Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789)

Die christlichen Kirchen stehen allerdings der Idee der Gleichheit wie den Menschenrechten insgesamt bis heute ambivalent gegenüber. (Becka 2022, 192–194) Zwar verstehen sie sich mittlerweile als Anwältinnen der – sozialen – Menschenrechte. Doch Freiheitsrechte und die Gleichheit der Menschen werden immer wieder skeptisch gesehen.

So wird etwa lange Zeit im Protestantismus die Idee der Menschenrechte aus theologischen Gründen kritisiert. Freiheit, Gleichheit und individuelle Würde gelten als Hybris des Menschen. Den mit Menschenrechten einhergehenden Individualismus wird der Mensch als sündiges und auf die Gnade Gottes angewiesenes Geschöpf gegenübergestellt (Gräb-Schmidt 2017).

Auch in der Katholischen Kirche herrschen Vorbehalte gegen die Menschenrechte. So formuliert der *Codex Iuris Canonici* (CIC), das Gesetzbuch des Kirchenrechts:

> „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken." (c. 208 CIC)

Gleichheit wird hier mit einer behaupteten unterschiedlichen „Stellung und Aufgabe" der Menschen verknüpft. Im Hintergrund steht die traditionelle christlich-naturrechtliche Konzeption, nach der das moralisch Richtige durch Gott und göttliche Normen ausgewiesen wird. Diese wiederum, so die Theorie, sehen Ungleichheiten vor. So wird etwa eine menschenrechtlich problematische Position postuliert wie das komplementäre Verhältnis von Frau und Mann mit unterschiedliche Rollen und Aufgaben. Mit einer Gleichheit der Geschlechter, mit Rechten für gleichgeschlechtlich Liebende oder mit gleichen Rechte für Trans-Personen tun sich demgemäß viele christliche Kirchen schwer.

Diese bis heute anzutreffende Ambivalenz verdeckt, dass Gleichheit in der biblischen wie theologischen Tradition durchaus Heimatrecht genießt. Die schöpfungstheologisch fundierte Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen – unabhängig vom Geschlecht – ist eindeutig: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf der sie." (Gen 1,27) Die Ebenbildaussage, so der theologische Konsens, bezieht sich auf den Menschen im Sinne der gesamten Menschheit. Und programmatisch hält der Galaterbrief fest: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus." (Gal 3,28) In diesem Gegenprogramm zur hierarchischen Konstruktion der römischen Welt bietet dieser Satz „in Kurzform die Vision eines anderen Miteinanders in der Gruppe von Menschen, die ihre Identität *in Christus* hat." (Janssen 2017, 184) Beide Texte zeigen: Der Diskurs um Gleichheit ist auch in religiösem Kontext alt. Doch tradierte normative Konzepte, Klerikalismus und ein Unverständnis davon, dass Gleichheits- und Gerechtigkeitsfragen zentral für die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens sind, gehen bis heute mit einer kirchlich vorgetragenen Kritik am Gleichheitsgedanken einher.

Übersehen wird dabei allerdings, dass die Frage nach der Gleichheit ein Zukunftsthema des Christentums wie der globalen Weltgesellschaft ist. Denn eine unterschiedliche Behandlung der Geschlechter verhindert soziale, ökologische und ökonomische Nachhaltigkeit. Das macht etwa die Debatte deutlich, die lange Zeit unter dem Label *Ökofeminismus* geführt wurde. Mit Noël Sturgeon lassen sich damit der Zusammenhang

von Unterdrückung und Unterordnung von Frauen, dem Mensch-Natur-Verhältnis und der globalen Umweltzerstörung begrifflich fassen (Sturgeon 1997). Unter dem Begriff der *Intersektionalität* (Crenshaw 1989; Crenshaw 2021) weitet sich der Blick auf Ungleichheiten. Mit *Intersektionalität* wird dem Umstand Rechnung getragen,

> „dass soziale Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ‚Verwobenheiten' oder ‚Überkreuzungen' (intersections) analysiert werden müssen" (Walgenbach 2012, 81).

Das heißt: Kategorien wie Klasse/Schicht, Hautfarbe, Ethnizität, Nationalität oder sexuelle Orientierung stehen nicht für sich, sondern werden in ihrem konstituierenden Effekt bei der Herstellung gesellschaftlicher Ungleichheiten wahrgenommen (Biele Mefebeu u. a. 2022).

Gerade in intersektionaler Perspektive lässt sich deutlich machen, dass Ungleichheit und Benachteiligung auch als Querschnittsthema der Nachhaltigkeitsdebatte zu verstehen ist: Gleichheit und Gleichheitsfragen werden zu zentralen Kategorien, wenn es um den Kampf gegen Armut (SDG 1) und Hunger (SDG 2) geht, den Zugang zu Gesundheitsdienstleistungen (SDG 3), sauberem Wasser (SDG 6) und Bildung (SDG 4), wenn Klimaschutz (SDG 13) oder menschenwürdige Arbeit (SDG 8) in den Fokus treten oder dort, wo ein verantwortungsvoller Konsum (SDG 12) zum Thema wird. Umgekehrt müssen die gegenwärtigen sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Herausforderungen wie auch Krieg und Terror auch als Auswirkungen von Ungleichheit verstanden werden.

1. Weniger Ungleichheiten. Grundlegende Vergewisserungen

4,8 Milliarden US-Dollar. Das ist der Preis für die *History Supreme* – die teuerste Yacht der Welt. Mehr als einhunderttausend Kilogramm Gold und Platin wurden in privaten Kabinen und im Swimmingpool, dem Deck und dem Speisebereich verbaut (Schneider 2023). Damit übersteigt der Preis für die Superyacht das gesamte jährliche Bruttonationaleinkommen (BNP) des afrikanischen Staats Burundi (Statistisches Bundesamt o. J.). Eine lange andauernde politische Isolation, westliche Sanktionen und ethnopolitische Konflikte prägen das Land mit seinen etwa 13 Millionen Einwohner:innen und führen zu dem weltweit niedrigsten BNP pro Kopf von nur 240 US-Dollar (Auswärtiges Amt 2023).

Ungleichheiten kennzeichnen viele weitere Bereiche des globalen und nationalen wie auch des individuellen und alltäglichen Lebens. Drei Szenen:

- Berlin, Deutschland. Mohammad A. sucht schon lange eine Wohnung. Auf eine Anzeige hin nimmt er Kontakt zur Vermieterin auf. Sie zögert kurz, will den Namen noch einmal wissen und bedauert dann: Die Wohnung ist schon vergeben. Als aber wenig später ein Freund Mohammads – Klaus M. – anruft, bietet ihm die Vermieterin einen Besichtigungstermin an (Antidiskriminierungsstelle des Bundes o. J.).
- Valparaíso, Chile. Amelia ist 21 Monat alt und bekommt eine schwere grippale Infektion. Ihre Eltern klappern alle Krankenhäuser in Valparaíso und Umgebung ab. Doch ein Bett ist in keinem Hospital frei. Amelia stirbt wenige Tage später zu Hause an einer Lungenentzündung. Chile gilt als reichstes Land Südamerikas – doch für Menschen, die keine finanziellen Mittel besitzen, ist die medizinische Versorgung mangelhaft (Moldenhauer 2019).
- Catanduanes, Philippinen. Samuel hat zerebrale Kinderlähmung. Der Neunjährige ist ein Pflegefall und lebt bei seiner Großmutter. Mit dem Gehalt, das seine Mutter als Lehrerin verdient, lässt sich allein das Essen für die Familie bezahlen. Medikamente oder Therapien bleiben ein Wunschtraum. Auch, weil gehandicapte Menschen in ländlichen philippinischen Regionen in aller Regel ausgegrenzt, stigmatisiert oder von ihren Familien aus Scham versteckt werden (Dase o. J.).

Diese drei Szenen zeigen deutlich: Ungleichheiten aufgrund von Herkunft, finanziellen Ressourcen oder Behinderungen sind ein weltweites Phänomen. Sie stehen zudem für viele andere Formen der Ungleichheiten, die auf Geschlecht, Alter, sexueller Orientierung, Klasse, ethnischer Zugehörigkeit oder auch Religion beruhen. Das Ziel des SDG 10 knüpft hier an und formuliert: Ungleichheiten in und zwischen Ländern sollen verringert werden. Denn: „Ungleichheiten verringern und sicherstellen, dass niemand zurückgelassen wird, sind wesentliche Voraussetzungen, um die Ziele für nachhaltige Entwicklung zu erreichen." (UN o. J.a)

Nun mögen auf den ersten Blick Ungleichheiten und nachhaltige Entwicklung unverbunden nebeneinander stehen. Doch die Studie *The spirit level* (Wilkinson/Pickett 2009) der britischen Wissenschaftler:innen Richard Wilkinson und Kate Pickett konnte bereits 2009 zeigen:

> „In ungleichen Gesellschaften ist die Gesundheit der Menschen schlechter, das soziale Vertrauen sinkt, die politische Beteiligung ist geringer, die Demokratie instabiler, die Kriminalität höher, die soziale Mobilität (Aufstiegschan-

> cen) geringer. Ökonomen haben diese Liste auch um wirtschaftliche Negativfolgen ergänzt: Demnach führe höhere Ungleichheit zu einem instabileren Wirtschaftswachstum und größerer Krisenanfälligkeit." (Groh-Samberg/Kleinert 2023, 71–72)

Wilkinson und Pickett weisen zudem auf, dass gesundheitliche und soziale Probleme, ethnische Herkunft und Geschlechterungleichheiten mit der Einkommensungleichverteilung korrelieren. Davon sind nicht nur schlechter gestellte Bevölkerungsgruppen betroffen. Ungleichheit trifft auch die, „die tendenziell zu den Gewinnern ökonomischer Verteilungsprozesse zählen" (Schneider 2022, 17). Zwar tragen nach klassischem Verständnis vor allem die Benachteiligten in einer Gesellschaft die Lasten hoher Ungleichheit – und Privilegierte profitieren von Ungleichheit. Dennoch lässt sich mit Thomas Piketty und Joseph E. Stiglitz, zeigen,

> „dass stark ausgeprägte Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen nicht nur die Lebensqualität breiter Schichten verringert, sondern letztlich Wirtschafts- und Finanzsysteme destabilisiert und Fortschritt und Wohlstandsentwicklung ausbremst" (Böhnke u. a. 2023, 67).

Ungleichheiten ‚funktionieren' aber auch andersherum. Beispiel Klimawandel. Es ist ein Gemeinplatz, dass die wohlhabenden Länder der Erde im überproportionalen Maße den menschengemachten Klimawandel verursachen. Zugleich aber lässt sich auf Basis des *World Inequality Report 2022* (World Inequality Report 2022) konstatieren:

> „Während die ärmsten 50 Prozent der Bevölkerung in den wohlhabenden Ländern die von diesen Ländern für 2030 gesetzten Klimaziele bereits mehr oder weniger einhalten (wenn diese Ziele pro Kopf umgerechnet werden), ist dies bei der einkommensstärkeren Hälfte der Bevölkerung nicht der Fall. Bislang haben klimapolitische Maßnahmen wie CO_2-Steuern oft unverhältnismäßig starke Auswirkungen auf Gruppen mit niedrigem und mittlerem Einkommen, während die Konsumgewohnheiten der wohlhabenden Bevölkerungsschichten unverändert bleiben." (Neef/Chancel 2022, 35–36)

Ungleichheit und Nachhaltigkeit zeigen sich hier eng verknüpft. Eine nachhaltige und ressourcenschonende Entwicklung der Welt lässt sich nicht realisieren, wenn Menschen von der Chance auf Gleichheit und ein gerechteres Leben ausgeschlossen sind. Gleichheit steht dabei für ein Leben aller in Würde.

Hier setzen die Unterziele des SDG 10 ein. (UN o. J.a) Sie fokussieren gleiche Rechte und gleiche Chancen für alle Menschen (UN o. J.b; Engagement Global o. J.; Bundesvereinigung Nachhaltigkeit o. J.). Im Detail fordern sie, dass

- die Einkommen der ärmsten 40 % über Landesdurchschnitt wachsen sollen (UN 2015, Nr. 10.1),
- alle Menschen unabhängig von Alter, Geschlecht, Behinderung, Rasse, Ethnizität, Herkunft, Religion oder wirtschaftlichem oder sonstigem Status zu Selbstbestimmung befähigt und ihre soziale, wirtschaftliche und politische Inklusion gefördert werden soll (UN 2015, Nr. 10.2),
- Chancengleichheit gefördert und Ungleichheit durch den Abbau diskriminierender Gesetze und Praktiken reduziert werden soll (UN 2015, Nr. 10.3),
- (lohn-)politische und soziale Maßnahmen ergriffen werden sollen, um eine größere Gleichheit zu erzielen (UN 2015, Nr. 10.4),
- globale Finanzmärkte und Institutionen besser reguliert und überwacht werden sollen (UN 2015, Nr. 10.5),
- die Entwicklungsländer bei Entscheidungen der globalen Wirtschafts- und Finanzinstitutionen stärker zu beteiligen sind (UN 2015, Nr. 10.6),
- wie auch Migration und Mobilität von Menschen geordnet und erleichtert werden soll (UN 2015, Nr. 10.7).

Die Unterziele knüpfen in ihren Formulierungen an den drei Dimensionen des Nachhaltigkeitsbegriffes an und machen deutlich, dass wirtschaftliche, soziale und ökologische Aspekte auch bei der Verringerung von Ungleichheiten Hand in Hand gehen (BMZ 2023, 9–12).

So erschweren die extreme nationale wie globale Einkommensungleichheit und der ungleiche Zugang zu Kapital und Ressourcen vielen Menschen eine wirtschaftliche Teilhabe. Geschlecht, Status und Herkunft, Handicaps, Hautfarbe oder Sprache führen zu sozialen Benachteiligungen und Mehrfachdiskriminierungen. Sie erschweren oder verunmöglichen Partizipation auf allen Ebenen: die Mitwirkung an gesellschaftlichen Prozessen sowie den Zugang zu staatlichen Dienstleistungen, zu Gesundheits- wie Bildungseinrichtungen oder zur Rechtsprechung. Nicht zuletzt gefährden Klimawandel, Umweltzerstörung und der Verlust von Biodiversität ganz konkret Lebensgrundlagen, Gesundheit und Ernährung wie auch den Zugang zu Nahrung und Wasser weltweit.

2. Weniger Ungleinheiten. Theologisch-ethische Einordnungen

Die Forderung nach Gleichheit gehört auch zum Kernbestand theologischen Denkens. Sie tangiert unter anderem (1) den Umgang mit Ungleichheit von Institutionen und zwischen einzelnen Menschen, die (2) Bedeutung der Ungleichheit für nachhaltiges Handeln wie auch des Verhältnisses von Gleichheit und Gerechtigkeit. Spezifisch theologisch lässt sich (3) auf das Paradigma der Schöpfung als Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit verweisen.

2.1 Kirchliche Soziallehre und die (Un)Gleichheit

In der Katholischen Soziallehre sind Fragen von Gleichheit und Ungleichheit Gegenstand anthropologischer, normativer und praktischer Diskurse.

- *Die menschliche Person: Anthropologie*. Mann und Frau besitzen zwar gleiche Würde, diese dürfen aber nicht mit einer „statischen Gleichheit" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 147) verwechselt werden. Ganz grundsätzlich sind dennoch alle Menschen einander gleich. Diese „grundlegende Gleichheit" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 144) resultiert aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die als „letzte Quelle der Menschenrechte" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 153) gedeutet wird. Die „Gleichheit aller Personen" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 164) gilt zudem als Grundlage des Gemeinwohls, das nur gemeinschaftlich verwirklicht werden kann.
- *Normative Gleichheit: Sozialprinzipien*. Die Sozialprinzipien, zu denen u. a. Subsidiarität und Solidarität gezählt werden, sind „Leitplanken des Zusammenlebens" (Heimbach-Steins 2022, 170). So rechtfertigt das Subsidiaritätsprinzip staatliche Maßnahmen, mit denen Situationen der Ungerechtigkeit „in Bedingungen von größerer Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 188) verwandelt werden. Solidarität wiederum ist dort gefragt, wo „krasseste Ungleichheiten" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 192) das Leben von Menschen negativ beeinflussen.
- *Praktische Reichweite: Konkretionen*. Die kirchliche Soziallehre nimmt auch die konkreten Gefährdungen der Gleichheit in den Blick. Sie weist darauf hin, dass staatliche Eingriffe in die freie, ökonomische Eigeninitiative im Namen einer „angeblichen Gleichheit" (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 336) abzulehnen sind. Vielmehr sei es Aufgabe des Staates, eine Wirtschaft zu etablieren, die eine „gewisse Gleich-

> heit unter den Beteiligten“ (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 352) ermöglicht. Auch im globalen Kontext sollen etwa internationale Organe „jene Gleichheit garantieren, auf der das Recht aller basiert, am Prozess der umfassenden Entwicklung beteiligt zu werden“ (Päpstlicher Rat 2006, Nr. 442).

Wie es auch an den Verlautbarungen der evangelischen Kirchen zu sehen ist, räumt die katholisch-lehramtliche Soziallehre der Gleichheit einen hohen (wenn auch: spezifischen) Stellenwert ein. Unterziele des SDG 10 wie etwa die Chancengleichheit beim Zugang zu Bildung und zur Gesundheitsversorgung, die Bekämpfung der ungleichen Verteilung von Vermögen oder das konzertierte Vorgehen gegen jede Form der Diskriminierung finden auch hier ihren Widerhall. Zugleich aber lässt sich nicht verhehlen, dass der Gleichheitsbegriff in den christlichen Kirchen unterschiedlich ausgelegt wird. So betont etwa die Evangelische Kirche in Deutschland: „Mann und Frau sind in ihrer geschlechtlichen Eigenart nicht nur gleichwertig, sondern auch gleichberechtigt.“ (Hatzinger 2004) In der Katholischen Kirche hingegen steht eine Anerkennung der Gleichberechtigung der Geschlechter aus. Auch die latente oder offene Diskriminierung von Menschen jenseits des heteronormativ-männlichen Standards im kirchlichen Kontext wird nur unzureichend wahrgenommen. Das ist besonders auch vor dem Hintergrund problematisch, dass gerade gleiche Chancen für Menschen jedweden Geschlechts, Herkunft, sexueller Orientierung, religiöser Zugehörigkeit, Nationalität u. a. zentrale Voraussetzungen für nachhaltige Entwicklung weltweit sind.

2.2 Differenz von (Un)gleichheit und (Un)Gerechtigkeit

Das SDG 10 rekurriert auf die Gleichheit des Menschen. Sie lässt sich ausdifferenzieren in Bezug auf individuelle und soziale Rechte, Lebens- und Bildungschancen oder soziale und wirtschaftliche Teilhabe wie auch die Gleichstellung Menschen jedweden Geschlechts. Gleichheit stellt einen zentralen Baustein der Agenda 2030 dar. Nicht von ungefähr formulierte 2015 der damalige UN-Generalsekretär Ban-Ki Moon:

> „Wir können die erste Generation sein, die der extremen Armut ein Ende setzt, die entschlossenste Generation in der Geschichte, die Ungerechtigkeit und Ungleichheit beendet, und die letzte Generation, die vom Klimawandel bedroht ist.“ (Stone o. J.)

In einem Atemzug werden hier Ungleichheit und Ungerechtigkeit genannt – und beide sollen beendet werden. Allerdings sind ethischerseits Gleichheit und Gerechtigkeit voneinander zu unterscheiden. Gerade der Nachhaltigkeitsdiskurs macht das deutlich. So hält *Our Common Future, der Report of the World Commission on Environment and Development* (Brundtland-Report) in einer mittlerweile klassischen Formulierung fest:

> „Die Menschheit hat die Fähigkeit, die Entwicklung nachhaltig zu gestalten, um sicherzustellen, dass sie den Bedürfnissen der Gegenwart entspricht, ohne die Fähigkeit künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen." (World Commission on Environment and Development 1987, Nr. 27)

Gleiche Lebenschancen und Bedürfnisse werden hier zwar miteinander verknüpft. Doch aus theologisch-ethischer Sicht ist festzuhalten, dass zur Bedürfnisbefriedigung aller durchaus Ungleichheiten in Kauf zu nehmen sind oder sogar strukturell etabliert werden müssen. Das mag kontraintuitiv sein. Doch eine bekannte Zeichnung kann das illustrieren. Zwei Menschen stehen hinter einer Bande an einem Sportplatz. Sie sind unterschiedlich groß. So ragt einer der beiden über die Bande, während der andere nichts vom Spielfeld sehen kann, weil er so klein ist. Um Gerechtigkeit herzustellen, ist es bedürfnisgerecht und zugleich ungleich, dem kleineren Menschen etwa einen Hocker hinzustellen. So können beide das Spiel sehen.

Theoretisch fasst das John Rawls im Differenzierungsprinzip. Es besagt: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind dann gerecht, wenn sie „zu jedermanns Vorteil dienen" (Rawls 1975, 81). Rawls fokussiert allerdings den Blick auf materielle Güter. Das wiederum kritisiert etwa Amartya Sen (Sen 2010). Sein Gleichheitsprinzip legt den Fokus auf die Herstellung gleicher Bedingungen. Um etwa den gleichen Zugang zu höherer Bildung zu ermöglichen, sind Schülerinnen und Schüler ganz unterschiedlich zu fördern. Nachhilfe, finanzielle Unterstützung, Aufmerksamkeit des Lehrpersonals und vieles mehr wird dabei ungleich verteilt – mit dem Ziel, Gerechtigkeit herzustellen.

Gleichheit kann also nicht das alleinige Kriterium sozialen Handelns sein. Denn dann könnte etwa auch ein Zustand als gerecht angesehen werden, bei dem alle nichts oder ganz wenig haben.

Das Prinzip des Gemeinwohls macht darauf aufmerksam, dass nicht allein Gleichheit, sondern auch allgemeines Wohlergehen ein zentrales Kriterium politischen Handelns ist. Zudem zeigen sich Machtverhältnisse, Ausbeutung und Unterdrückung als schwerwiegender für das soziale Miteinander, als ‚kleinere' Ungleichheiten in insgesamt gerechten Syste-

men. Hier muss der Fokus auf der Beendigung von prekären sozialen Zuständen liegen, auf dem Empowerment Marginalisierter, auf der Begrenzung und Kontrolle von (institutioneller) Macht, auf gerechter Bezahlung von Arbeit und der Beendigung von Diskriminierungen.

2.3 (Un)Gleichheit und Schöpfung

SDG 10 wird in der Regel anthropozentrisch ausgelegt. Denn als zentraler Satz für dieses Nachhaltigkeitsziel wird immer wieder formuliert: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich." (Engagement Global o. J.; Bundesregierung 2023) Aus theologischer Perspektive ist dieser Fokus kritisch zu sehen. Denn Gleichheit muss schöpfungstheologisch auch über den Menschen hinaus gedacht werden. Wenn gilt, dass die ganze Schöpfung „von Gott umfangen und in Gott" (Kessler 1990, 73–74) ist, dann muss die Forderung nach Gleichheit auch für die ganze Schöpfung gelten. Wenn Gott Horizont von und Anwesenheit in Schöpfung ist, dann sind schrankenloser Gebrauch, Belastung, Verschmutzung und Zerstörung von Natur nicht nur im Dienste der gleichen Lebenschancen von Menschen zu unterlassen. Auch die Natur selbst ist zu berücksichtigen und in ihrem Wert wahrzunehmen. Schöpfung lässt sich so als Label verstehen, mit dem sich das Ringen um Gleichheit aller Menschen weitet: zu einem egalitären Verhalten der Menschheit der gesamten Schöpfung gegenüber. Tiere, Pflanzen und die unbelebte Umwelt sind so in den Gleichheitsdiskurs einzubinden.

Zugleich ist die Ungleichheit, die der Schöpfung innewohnt, wahrzunehmen und produktiv zu deuten. Denn Schöpfung ist höchst ungleich: In manchen Regionen der Welt fällt ergiebiger Regen, in anderen finden sich vielfältige Bodenschätze, weitere Gegenden hingegen sind von karger Landschaft gekennzeichnet. Auch das ist Teil der Schöpfungswirklichkeit. Ethische Kategorien wie „gerecht" oder „ungerecht" sind hier allerdings fehl am Platz. Denn die Natur ist kein Adressat sittlicher Forderungen, kann also auch nicht ungerecht sein (Ricken 1998, 73). Ihre ‚Ungleichheit' ist vielmehr Basis für ethische Forderungen, die sich an den Menschen richten. Er muss Gleichheit in formaler Hinsicht (z. B. gleiche Rechte, gleiche Chancen, kleiner Schutz) und bezüglich materieller Möglichkeiten (z. B. Nahrung, Gesundheitsversorgung, Lebensraum) als Maßstab heranziehen, um für die gesamte Schöpfung Lebenschancen zu bieten. Diese Konturlinien treten in einer nachhaltigen Relecture des biblischen Schöpfungsauftrags hervor.

3. Intergenerationelle Gerechtigkeit. Eine exemplarische Perspektive

Während ich diesen Text schreibe, werden pro Minute etwa 125 Menschen geboren und es leben laut Weltbevölkerungsuhr mehr als acht Milliarden Menschen auf der Erde (Deutsche Stiftung Weltbevölkerung o. J.). Zum Zeitpunkt meiner Geburt vor fast 60 Jahren war ich der 3.298.874.313te Mensch auf unserem Planeten. Während meines Lebens hat sich damit die Weltbevölkerung mehr als verdoppelt. Eine unglaubliche Entwicklung. Denn der rasante Anstieg der Weltbevölkerung geht auch mit einem rasanten Anstieg von Ungleichheiten einher. Die Schere zwischen arm und reich, zwischen gebildet und nicht-alphabetisiert, zwischen selbstbestimmt und unterdrückt, ist ebenso rasant aufgegangen. Das Prinzip „Niemanden zurücklassen" der Agenda 2030 scheint da kaum realisierbar. Verschärft wird dieses Situation, wenn auch die zukünftigen Menschen und ihre Lebenschancen mitgedacht werden.

Unter dem Begriff der Generationengerechtigkeit bzw. intergenerationeller Gerechtigkeit wird diese Horizonterweiterung gefasst. Sie steht in enger Verbindung mit den Dimensionen nachhaltiger Entwicklung. Deutlich lässt sich dies an der ökologischen Dimension von Nachhaltigkeit machen. Denn der Klimawandel hat nicht nur massive Auswirkungen auf Menschen heute, auf ihre Lebenschancen, ihren Zugang zu Nahrung und Wasser. So wie es eine Ungleichheit zwischen den Hauptverursachern des Klimawandels und den Hauptleidtragenden aktuell gibt, so besteht auch eine Ungleichheit zwischen den Menschen heute und den nächsten Generationen. Denn der Klimawandel bedroht vor allem die Lebensgrundlagen der zukünftigen Menschen – und der gesamten zukünftigen Biosphäre. Was das für das Handeln heute betrifft, hat der Philosoph Hans Jonas in einem einprägsamen Satz gebündelt. Er formuliert als sittlichen Imperativ: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden." (Jonas 1984, 36) Dieser Imperativ allerdings wirft eine wichtige ethische Grundfrage auf: Wie lassen sich überhaupt Ansprüche zukünftiger Generationen in das Denken von heute implementieren?

Wenig Schwierigkeiten bereitet es, zukünftigen Menschen Rechte zuzusprechen. Denn auch diese müssen in ihrer Personalität geachtet werden. Auch die theologisch postulierte Ebenbildlichkeit des Menschen erstreckt sich auch auf die zukünftigen Menschen.

Damit sind zugleich die Möglichkeit und die Bedingungen der Existenz künftiger Generationen zu sichern. Das umfasst positive Ansprüche

wie Investitionen in technische Infrastruktur oder Möglichkeiten der Bildung und negative Abwehrrechte. Sie stehen dafür, dass all diejenigen Handlungen zu unterlassen sind, die ein menschenwürdiges Leben in Zukunft gefährden können.

Schwieriger ist es damit umzugehen, wie überhaupt eine moralische Beziehung zu kommenden Generationen hergestellt werden soll. Denn diese ist notwendigerweise abstrakt – gerade wenn angenommen wird, dass intergenerationelle Gerechtigkeit prinzipiell unbegrenzt ist. Doch über die Interessen und Bedürfnisse zukünftiger Generationen können wir heute nur vage urteilen. Wird es ein Interesse nach individueller Mobilität mit einem eigenen Auto geben? Werden virtuelle Realitäten Flugreisen überflüssig machen? Versiegt möglicherweise der Hunger auf Fleisch? Und haben zukünftige Generationen vielleicht Bedürfnisse, die wir uns heute gar nicht vorstellen können?

Hinzu kommt: Viele der Probleme, die das Leben am Anfang des 21. Jahrhunderts prägen, werden zwangsläufig zu Problemen kommender Generationen werden: Die Endlagerung von atomarem Müll, die Energiegewinnung nach dem Ende fossiler Ressourcen sowie die Bewohnbarkeit oder Unbewohnbarkeit von bestimmten Regionen der Erde werden nächste Generationen beschäftigen. Hier kann die theologische Kategorie der *Anamnese*, der Erinnerung eine wichtige Spur legen (Laubach 2005). Das Christentum lässt sich – auch – als Erinnerungsreligion kennzeichnen. So ist es ein zentrales Anliegen des Neuen Testamentes, „die Christen durch das Erinnern des in der Vergangenheit zurückliegenden Sinnes der Geschichte Jesu zu einem besseren Verständnis ihrer Zukunft und ihrer Gegenwart zu bringen“ (Bonnard 1980, 9). Erinnerung impliziert damit nicht nur eine Rückwendung in die Vergangenheit. Vielmehr wird Erinnerung zum hermeneutischen Schlüssel, der die Deutung bzw. ein Verständnis von Zukunft ermöglicht. Ohne die Erinnerung an Glück und Grauen der Vergangenheit ist es kaum möglich, Perspektiven für ein besseres Morgen zu entwickeln. Theologisch kommt das in der Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu Christi zum Ausdruck. Die Anamnese des Lebens Jesu ist kein Selbstzweck, sondern dient als Ausgangspunkt für Christ:innen, ihr Leben heute und morgen zu gestalten. Die Erinnerung an das Leben Jesu ist damit eine Erinnerung in die Zukunft hinein. Sie soll Lebensgestaltung ermöglichen, ausrichten und orientieren. Insofern liegt es theologisch nahe, auch die ‚Erinnerung‘ an nächste Generationen in das eigene Handeln zu integrieren. Damit tritt ein auf die Umwelt und den Menschen bezogenes Handeln in den

Blick, das mit der Sicherung der Lebensbedingungen zukünftiger Generationen verbunden ist. Eine Ethik des Haushaltens ist das Gebot der Stunde. Sie betrifft allerdings nicht nur den Menschen, sondern auch den nachhaltigen Umgang mit aller Natur und allem Lebendigen.

4. Ausblick

Gleichheit bzw. Ungleichheit ist ein Thema, dass die wissenschaftliche Theologie herausfordert. Eine christliche Anthropologie, die sich der Frage nach Gleichheit entzieht, läuft ins Leere. Mehr noch: Auch ein theologisches Verständnis von der Welt als gute Schöpfung Gottes kann ohne Rekurs auf Gleichheit kaum konzipiert werden. Dabei muss die Theologie kritisch in verschiedene Richtungen arbeiten:

- den kirchlichen Konzepten gegenüber, die Gleichheit propagieren, aber zugleich praktisch verunmöglichen – etwa durch Nicht-Zulassung zu Ämtern, durch Geschlechterungleichheiten in Leitungsfunktionen, durch Vernachlässigung der Ansprüche kommender Generationen;
- der eigenen Zunft gegenüber, die zwar theologisch-wissenschaftlich das Thema der Ungleichheit aufarbeitet, aber zögert, den Transfer dieser Reflexion in die Praxis hinein zu operationalisieren und so zu wirklichen Playern nachhaltiger Transformation zu werden;
- den blinden Flecken weiten Teile des wissenschaftlichen – wie auch theologischen – Diskurses gegenüber, in der immer noch weitgehend anthropozentrisch die Ungleichheit im menschlichen Miteinander thematisiert wird, ein systematischer Zusammenhang zur Ungleichheit in Mensch-Tier-Beziehungen oder der gesamten Natur gegenüber immer noch ausgeblendet wird;
- schließlich auch einer Agenda 2030 gegenüber, die es in der ersten Hälfte ihrer Geltungsperiode nicht geschafft hat, die gesteckten Ziele zur Reduzierung von Ungleichheit auch nur annähernd zu erreichen (Global Policy Forum Europe 2023, 115–124). Hier ist auch von theologischer Seite aus deutlicher das Engagement aller Beteiligten einzufordern.

Nicht zuletzt ist festzuhalten, dass es auch Aufgaben von Christ:innen weltweit ist, in ihrem alltäglichen Leben Gleichheit sichtbar und produktiv zu machen, gegen Ungleichheiten anzugehen und Gerechtigkeit als

Zielperspektive umzusetzen. Solange es zwischen Menschen christlichen Glaubens weltweit solche massiven Ungleichheiten gibt, wie es gegenwärtig der Fall ist, muss es nicht wundern, dass das Christentum auch als wenig glaubwürdige Religion wahrgenommen wird. Positiv gewendet stehen Glaubende, Theologien und Kirchen gleichermaßen vor der Herausforderung wie der Möglichkeit, ausgehend vom Erinnern in die Zukunft hinein durch ihr Handeln maßgeblich zur nachhaltigen Transformation unserer Welt beizutragen.

Literatur

Antidiskriminierungsstelle des Bundes (o. J.), „Sie heißen Mohammad? Tut mir leid, die Wohnung ist vergeben …"; https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/aktuelle-faelle/DE/Ethnie_Rassismus/Ethnie_Testing_Wohnungsvermietung.html

Auswärtiges Amt (2023), Burundi. Politisches Porträt; https://www.auswaertiges-amt.de/de/service/laender/burundi-node/politisches-portraet/222634

Becka, Michelle (2022), Menschenrechte, in: Heimbach-Steins, Marianne u. a. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen-Kontexte-Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg, 187–202.

Biele Mefebeu, Astrid/Bührmann, Andrea/Grenz, Sabine (Hg.) (2022), Handbuch Intersektionalitätsforschung, Wiesbaden.

Böhnke, Petra/Groh-Samberg, Olaf/Kleinert, Corinna (2023), Folgen sozialer Ungleichheit, in: Informationen zur politischen Bildung 354, Nr. 1, 58–67.

Bonnard, Pierre (1980), L'anamnèse, structure fondamentale de la Théologie du Nouveau Testament, in: Ders., Anamnesis. Recherches sur le NT, Genève u. a., 1–11.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (2023), Positionspapier: Weniger Ungleichheit. Mehr Chancen für nachhaltige Entwicklung, Bonn-Berlin, 9–12; https://www.bmz.de/resource/blob/157178/positonspapier-weniger-ungleichheit-de.pdf

Bundesregierung (2023), Weniger Ungleichheiten; https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/nachhaltigkeitspolitik/weniger-ungleichheiten-1592836

Bundesvereinigung Nachhaltigkeit (o. J.), Ziel 10. Abbau von Ungleichheiten. Ungleichheiten zwischen Ländern verringern; https://nachhaltigkeit.bvng.org/die-globalen-ziele-fuer-nachhaltige-entwicklung/ziel-10-abbau-von-ungleichheiten/

Codex Iuris Canonici (CIC). Codex des kanonischen Rechtes (1983); https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_ge.html

Crenshaw, Kimberlé (2021), Warum Intersektionalität nicht warten kann, in: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), „Reach Everyone on the Planet …". Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität, Berlin, 13–17.

Crenshaw, Kimberlé (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum 1, 139–167, http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8

Dase, Christiane (o. J.), Philippinen. Die Unsichtbaren; https://www.kindernothilfe.de/weltweit-aktiv/reportagen/asien/philippinen-behinderung-die-unsichtbaren

Deutsche Stiftung Weltbevölkerung (o. J.), Weltbevölkerung; https://www.dsw.org/weltbevoelkerung/

Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789); https://www.verfassungen.eu/f/fer klaerung89.htm

Engagement Global (o. J.), Ziel 10: Ungleichheit in und zwischen Ländern verringern; https://17ziele.de/ziele/10.html

Global Policy Forum Europe (Hg.) (2023), Halbzeitbilanz der Agenda 2030. Die globalen Nachhaltigkeitsziele auf dem Prüfstand, Bonn; https://www.globalpolicy.org/sites/default/files/download/Halbzeitbilanz %20der %20Agenda %202030.pdf

Gräb-Schmidt, Elisabeth (2017), Menschenrechte und Christentum, in: Altmeyer, Stefan/Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Naurath, Elisabeth/Schröder, Bernd/Schweitzer, Friedrich (Hg.), Menschenrechte und Religionsunterricht (Jahrbuch der Religionspädagogik 33), Neukirchen, 26–37.

Groh-Samberg, Olaf/Kleinert, Korinna (2023), Internationale Trends der sozialen Ungleichheit, in: Informationen zur politischen Bildung 354, Nr. 1, 68–74.

Hatzinger, Katrin (2004), Rolle der Frau in der EKD. Anhörung vor dem Gleichstellungsausschuss des Europarats „Frauen und Religion" am 10.09.2004; https://www.ekd.de/26343.htm

Heimbach-Steins, Marianne (2022), Sozialprinzipien, in: Dies./Becka, Michelle/Frühbauer, Johannes J./Kruip, Gerhard (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen-Kontexte-Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg, 170–186.

Janssen, Claudia (2017), Vielfalt stärken. Biblische Grundlagen der aktuellen Debatten um Familie und Gender, in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg i. Br., 175–189.

Jonas, Hans ([5]1984), Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M.

Kessler, Hans (1990), Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf.

Laubach, Thomas (2005), Warum sollen wir uns erinnern? Annäherung an eine anamnetische Ethik, Tübingen.

Moldenhauer, Sarah (2019), Ein Gesundheitssystem, das krank macht. Chiles Klassenmedizin und die aktuellen Proteste, in: ila. Das Lateinamerika-Magazin 431 (12.2019), 26–28; https://www.ila-web.de/ausgaben/431/ein-gesundheitssystem%E2%80%89das-krank-macht

Neef, Theres/Chancel, Lucas (2022), Wie ungleich ist die Welt? Ergebnisse des World Inequality Report, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 72, Nr. 37–38, 29–39.

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br.

Rawls, John (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.

Ricken, Friedo (1998), Gerechtigkeit, philosophisch, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Freiburg i. Br., 71–73.

Schneider, Lina (2023), Die 10 teuersten Yachten der Welt, in: Vermögen Insider; https://vermoegeninsider.de/die-10-teuersten-yachten-der-welt/

Schneider, Simone M. (2022), Illusion der Gleichheit. Über die Perzeption sozialer Ungleichheit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 72, Nr. 37–38, 17–22.

Sen, Amartya (2010), Die Idee der Gerechtigkeit, München.

Statistisches Bundesamt (o. J.), Basistabelle Bruttonationaleinkommen je Einwohner, Atlas-Methode; https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Thema/Tabellen/Basistabelle_BNE.html
Stone, Wendy (o. J.), The UN 2030 SDGs. humanity's biggest ever project and a framework for research; https://theglobalacademy.ac/the-un-2030-sdgs-humanitys-biggest-ever-project-and-a-framework-for-research/
Sturgeon, Noël (1997), Ecofeminist Nature. Race, Gender, Feminist Theory and Political Action, New York.
United Nations (UN) (o. J.a), Goal 10: Reduce inequality within and among countries; https://unric.org/en/sdg-10/
United Nations (UN) (o. J.b), Goal 10: Reduce inequality within and among countries; https://www.un.org/sustainabledevelopment/inequality/
United Nations (UN) (1948), Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Resolution 217 A (III) vom 10.12.1948; https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/german-deutsch
Walgenbach, Katharina (2012), Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume, in: Elli Scambor/Fränk Zimmer (Hg.), Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit, Bielefeld, 81–92.
Wilkinson, Richard/Pickett, Kate (2009), The spirit level, London.
World Commission on Environment and Development (1987), Our Common Future. From One Earth to One World. An Overview by the World Commission on Environment and Development; https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf
World Inequality Report 2022 (2022); https://wir2022.wid.world/

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Nachhaltige Städte und Gemeinden (SDG 11)
Tiny Houses und alternative Wohnformen – rettende Trends?

von Thomas Wabel

Aus dem Geflecht von Faktoren, die die Arbeit am SDG 11 beeinflussen (s. u. 2.1), wird hier nur ein sehr kleiner Ausschnitt betrachtet. Es geht um Ansätze zur Veränderung von Wohnformen, die den ökonomischen, ökologischen, sozialen und kulturellen Dimensionen von Nachhaltigkeit Rechnung tragen – Veränderungen, in denen sich Vorstellungen gelingenden Lebens widerspiegeln, die aber ihrerseits ambivalent sind.

Die Wohnraumproblematik in ihren ökonomischen, sozialen und ökologischen Dimensionen hat in wohlhabenden Gesellschaften zu einer steigenden Popularität alternativer Wohnformen geführt. So hat in den zurückliegenden Jahren etwa die *Tiny House*-Bewegung viele Anhänger gefunden. Das Leben auf extrem verkleinerten Raum erscheint denen als eine attraktive Option, die ihre Ansprüche reduzieren und ihren ökologischen Fußabdruck verkleinern wollen: Weniger zu beheizender Wohnraum senkt den CO_2-Ausstoß. Darüber hinaus wird die „minimalistische […] Art zu wohnen […] mit der Vision in Verbindung gebracht, bezahlbaren Wohnraum […] im dicht besiedelten, urbanen Raum zu schaffen" (Maile 2020, 13). Zudem lässt sich mit der optisch auffälligen Wohnform in einer wohlhabenden Gesellschaft ein Beispiel dafür geben, dass Bedürfnisreduktion möglich ist. Relevant ist ferner der Wunsch nach Vereinfachung des eigenen Lebens (Maile 2020, 24–26). Die meist in Holzbauweise errichteten Häuser wirken anheimelnd. Wie der Blick in die Werbeseiten von *Tiny-Home*-Anbietern verrät, spielt – im Kontrast zur Vision alternativen Wohnens in Ballungsräumen – auch das romantische Bild eines Lebens in Einsamkeit, umgeben von der Natur eine Rolle. Seit dem *Tiny-House*-Sozialraumlabor am Bauhaus Campus Berlin im Jahr 2017 (Bauhaus Campus Berlin 2023) und der Entstehung des ersten *Tiny House village* in Deutschland (Ammer, 2019; Ullrich, 2019) schließlich ist deutlich, dass beim Leben im *Tiny House* auch die soziale Dimension nicht zu kurz kommen muss.

Andere betrachten die *Tiny House*-Bewegung kritisch. Viele *Tiny Houses* erfüllen die Energieeffizienzstandards nicht. Material-, Energie- und Flächenverbrauch sind im Verhältnis zur Wohnfläche höher als in

Mehrfamilienhäusern (Verbraucherzentrale 2023) – *Tiny Houses* sind nicht per se nachhaltig. Kritisiert wird auch, dass das Konzept selbstwidersprüchlich sei: Es setze gerade den Wohlstand voraus, den es hinter sich zu lassen versucht. Naturnahes Wohnen sei nur für die realistisch, deren Tätigkeit die Einrichtung eines Telearbeitsplatzes erlaubt – was wiederum ein hohes Maß an technischer Infrastruktur erfordert. So würden bestehende ökonomische Privilegien nicht wirklich herausgefordert, sondern lediglich miniaturisiert (Anson 2019, 74). Zudem geben selbst *Tiny House*-Bewohner zu, dass sie, sobald sie Familie haben, diese Wohnform nicht werden aufrechterhalten können (Maile 2020, 84). So ist in den Augen der Kritiker das *Tiny House* ein Lifestyle-Phänomen, das nicht wirklich zur Bewältigung der Nachhaltigkeitsprobleme des Wohnens in einer hochindustrialisierten Gesellschaft beiträgt.

Diese widersprüchlichen Beurteilungen fordern zu einer kritischen Betrachtung des Phänomens im Blick auf seinen möglichen Beitrag zum Thema Nachhaltigkeit von Wohn- und Siedlungsformen auf. Kapitel 1 analysiert kurz das SDG 11 und erläutert den vorausgesetzten Begriff von Nachhaltigkeit. Kapitel 2 erkundet zunächst exemplarisch die Motivlagen von *Tiny House*-Bewohnern (2.1). Sodann frage ich, welche Triebkraft Vorstellungen gelingenden Lebens für gesellschaftliche Veränderungen haben und nehme dabei Bezug auf Charles Taylors Konzept der *social imaginaries* (2.3), auf christlich-religiöse Bilder des Heils, die sich der Bildwelt des Gartens und des Wohnens bedienen (2.2) und auf den Symbolgehalt von (Wohn-) Bauten (2.4). Das dritte Kapitel stellt eine Alternative zum Wohnkonzept der *Tiny Houses* vor, die einige Ziele ökologischer, sozialer und kultureller Nachhaltigkeit umsetzt. Abschließend wird in Kapitel 4 der mögliche Beitrag christlicher Religion für gesellschaftliche Transformationsprozesse als Ausblick skizziert.

1. Nachhaltige Städte und Gemeinden. Grundlegende Vergewisserungen

1.1 Das SDG 11 der UN-Agenda

Die für das SDG 11 formulierten Teilziele weisen auf das Geflecht von Faktoren hin, die das Wohnen in Gesellschaften der Einen Welt prägen: Bezahlbarkeit (UN 2015, Nr. 11.1), Infrastruktur (UN 2015, Nr. 11.2) und Berücksichtigung des Stadt-Land-Gefälles (UN 2015, Nr. 11.11.a), Reduzierung der negativen Umwelteinflüsse der Städte (UN 2015, Nr.

11.6) und Anpassung an den Klimawandel (UN 2015, Nr. 11.11.b), kulturelles Erbe (UN 2015, Nr. 11.4) und Zugang zu Grünflächen (UN 2015, Nr. 11.7).

Es fällt auf, dass zwar Inklusivität (UN 2015, Nr. 11.3) und der Schutz vulnerabler Gruppen (UN 2015, Nr. 11.5, 11.11.b) genannt werden, aber sozioökonomische Faktoren ansonsten keine Erwähnung finden. Dabei geht mit dem Wohnraummangel eine extreme Ungleichverteilung einher. Das gilt auch für das wohlhabende Europa. So betrug der durchschnittliche Wohnraum pro Person im Jahr 2008 in Deutschland 39 m², in Griechenland 29 m² und in Rumänien 21 m² pro Person (Entranza 2023; Umweltbundesamt 2023). Mit den daraus resultierenden Fragen ökonomischer und sozialer Gerechtigkeit verbinden sich Fragen ökologischer Nachhaltigkeit. Gebäudebau und -nutzung sind weltweit für fast 40 % der CO_2-Emissionen verantwortlich (WBCSD 2023). Mit steigender Wohnfläche pro Kopf verschärfen sich also auch die ökologischen Folgen wachsender Städte und Gemeinden.

Darüber hinaus legt die „Bewahrung des kulturellen Erbes" (UN 2015, Nr. 11.4) ein eher statisches Verständnis kulturellen Lebens nahe. Tatsächlich aber ist die Ausgestaltung von Wohnumgebung und Lebensumfeld in hohem Maße von kulturell vermittelten Leitvorstellungen bedingt.

Berücksichtigt man, wie komplex die Dimensionen ökologischer, ökonomischer, sozialer und kultureller Nachhaltigkeit für den Bereich von Wohn- und Siedlungsformen miteinander verschränkt sind (UN 2023, 34–35), dann fallen kulturelle Leitvorstellungen innerhalb einer Gesellschaft sowie soziale Dynamiken von Veränderungsprozessen in stärkerem Maße ins Gewicht, als dies in der Zielformulierung des SDG der Fall ist. Das ist zunächst anhand des hier zugrunde gelegten Begriffs von Nachhaltigkeit aufzuzeigen.

1.2 Zum Begriff von Nachhaltigkeit

Ich orientiere mich an einem Diskussionspapier des *Institute for Advanced Sustainability Studies* (IASS) in Potsdam, heute *Forschungsinstitut für Nachhaltigkeit* (RIFS):

> „Das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung beschreibt demokratisch eingebettete Entwicklungen zu global gerechten, ökologisch verträglichen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens, die es allen heute und künftig lebenden Menschen erlauben, ihre Vorstellungen eines guten Lebens zu verwirklichen." (Meisch 2019, 6)

Implikationen dieser Definition sind für die Auseinandersetzung mit dem SDG 11 „Nachhaltige Städte und Gemeinden" relevant:

- (1) *Prozessualität*: „Nachhaltigkeit" ist dynamisch und prozesshaft zu verstehen. Schlagworte wie das der „grünen Stadt" vereinfachen das Ziel in missverständlicher Weise. Gemeint sind Prozesse der Stadtentwicklung, die eine fortgesetzte Orientierung an ökologischer Nachhaltigkeit beinhalten.
- (2) *Interdependenz*: Neben den Wechselwirkungen zwischen der *ökonomischen*, der *ökologischen* und der *sozialen* Dimension menschlicher Existenz (Deutscher Bundestag 1998) ist für die Frage nach nachhaltigem Wohnen im Sinne von SDG 11 – wie unter 2.4. auszuführen sein wird – die Dimension *kultureller Nachhaltigkeit* relevant.
- (3) *Partizipation*: „Die Ziele nachhaltiger Entwicklung lassen sich […] nie top-down umsetzen, sondern müssen unter Berücksichtigung der […] sozialen Voraussetzungen in der jeweiligen Lebenswelt entfaltet werden." (Meisch 2019, 6) Der Dialog über Nachhaltigkeit braucht partizipative Strukturen.
- (4) *Kontextualität*: Nachhaltigkeit ist eine kontextspezifische Größe. Was im Kleinen ein nachhaltiger Prozess sein mag, erfüllt die Kriterien hierfür bei räumlicher oder zeitlicher Ausweitung der Betrachtung u. U. nicht mehr.
- (5) *Selbstreferentialität*: Das Phänomen Nachhaltigkeit spiegelt sich wider in den Zugangsweisen zu dem Phänomen. Prozesse, die auf Verhaltensänderung im Sinne ökologischer Nachhaltigkeit abzielen, müssen ihrerseits so angelegt sein, dass sie von nachhaltiger Wirkung sind.

Die *Prozess*haftigkeit des Weges hin zu nachhaltigen Städten und Gemeinden, aber auch *Kontextualität* und *Partizipation* machen es nötig, für den Blick auf das Ziel einen Schritt zurückzutreten. Welche Vorstellungen gelingenden Lebens motivieren Menschen in unserem kulturellen Kontext zur Umgestaltung ihres Wohnumfeldes (UN 2015, Nr. 2.1) und wie verhalten sich diese zu anderen ethisch relevanten Leitvorstellungen (UN 2015, Nr. 2.2–4)?

2. Nachhaltige Städte und Gemeinden. Empirische, philosophische und theologische Einordnungen

2.1 *Tiny Houses* – Fakten und Motivationslagen

Was motiviert Menschen, denen ihr Einkommen eine komfortable Wohnsituation ermöglichen würde, dazu, sich auf 10–20 m² Wohnraum pro Kopf zu beschränken? Einer qualitativ-empirischen Untersuchung zufolge sind es nicht nur *ökonomische* Gründe wie die extrem hohen Mieten in den städtischen Ballungsgebieten (Maile 2020, 12–13) oder die *ökologische* Motivation, den eigenen Raumverbrauch zu reduzieren. Auch *ästhetische* Motive (Maile 2020, 83) und Fragen des *Lebensstils* spielen eine Rolle: nicht an einen Ort gebunden zu sein, aber dennoch den eigenen Lebensbereich gestalten zu können (Maile 2020, 86). Attraktiv scheint zudem die *soziale* Komponente: Menschen hoffen auf eine Gemeinschaft Gleichgesinnter, ohne sich allzu sehr festlegen zu müssen (Maile 2020, 88) – typisch für temporäre Gemeinschaftsbildung (Prisching 2009, 36).

Tiny-House-Bewohner:innen sind also intrinsisch motiviert. Sie treffen die Entscheidung zu dieser Wohnform vor allem deshalb, weil es ihrer Idee eines guten Lebens entspricht. Dabei sind sie sich ihrer privilegierten Position durchaus bewusst. Die *Tiny-House*-Bewegung ist eben auch ein Mittelschichtsphänomen (Maile 2020, 17). Es ist ein Privileg, über die Mittel zu verfügen, die die Errichtung eines Tiny House erfordert und die Möglichkeit zu haben, in eine bürgerliche Wohnform zurückzukehren. Ein Privileg ist auch, mit der eigenen Wohnform überhaupt zur Nachhaltigkeitsdiskussion beitragen zu können (Maile 2020, 77–80). Einige der in der Studie interviewten *Tiny House*-Bewohner:innen sehen hierin die optimale Verbindung von Beruf, Selbstentfaltung und gesellschaftlicher Außenwirkung: „Also ich glaub Selbstentfaltung und in verschiedene Richtungen sich zu entwickeln ist halt für uns essentiell momentan." (Boris in Maile 2020, 82)

Die Wohnform ist also nicht primär als Entwurf einer flächendeckenden Problemlösung gedacht (Maile 2020, 95). Sie ist Ausdruck von Vorstellungen gelingenden Lebens und zugleich Vergegenständlichung eines Impulses zu gesellschaftlicher Veränderung:

> „I don't believe in Tiny Houses as a permanent location for a place because it doesn't make sense […], but it is very good to show that we could completely rethink the way of living and then to open the discussion." (Leonardo in Maile 2020, 95)

Damit führt die Tiny House-Bewegung eine wichtige Triebkraft sozialer Veränderung vor Augen: die von dem kanadischen Philosophen Charles Taylor so bezeichneten „social imaginaries" – implizite Bilder, die einem Gemeinwesen zugrunde liegen und die ein Gemeinwesen von sich entwirft. Bevor dieses Konzept geschildert wird (2.3), soll zunächst nach thematisch einschlägigen Inhalten der christlich-religiösen Tradition gefragt werden – heilvolle Bilder des Wohnens, der Stadt und des Gartens, die in biblischen Texten überliefert sind.

2.2 Bilder gelingenden Wohnens in der jüdisch-christlichen Tradition

In einer religiös pluralen und von Säkularisierung geprägten westeuropäischen Gesellschaft scheint der Versuch, gegenwärtiges Engagement für nachhaltiges Wohnen mit biblischen Vorstellungen zu verknüpfen, wenig aussichtsreich. Auch entstammen biblische Bilder des Heils zwar alltagsnahen Vorstellungen, sind aber gleichsam zu hochstufig, als dass sie direkt umsetzbar wären. Wenn hier also biblische Bilder und Metaphern des Wohnens im Blick auf ihre Relevanz für gegenwärtige Wohnformen geschildert werden, so erfordert dies vermittelnde Überlegungen unter Bezug auf Taylors Konzept der *social imaginaries* (2.3) und die gesellschaftliche Wirkung dieser Wohnform (2.4).

Metaphern des Wohnens, der Stadt und des Gartens in der jüdisch-christlichen Tradition stellen protologische, heilsgeschichtliche und eschatologische Bilder vor Augen. Das gilt für den sprichwörtlichen Garten Eden (Gen 2,15), aber auch für Metaphern des Wachsens und Blühens, mit denen Deuterojesaja die Rückkehr des Volkes aus dem Exil ausmalt (Jes 41,18–20; 43,19–20; 44,3–4; 45,8; 49,10–11; 55,13) oder die Pflanzenmetaphorik für das gelingende Leben vor Gott (Ps 1,3; Jes 58,11; Riede 2009). In geistlicher Lieddichtung wie in der Klosterarchitektur ist der Garten ein Bild von Hoffnung und Sehnsucht (Bieringer 2017). Die programmatischen Versuche seit Ebenezer Howards Utopie der *Garden-Cities of Tomorrow* (1902), öffentliche und private Gärten in die Stadtentwicklung mit einzubeziehen (Howard 2001; Posener 2015), sind auch Säkularisate dieser eschatologischen Sehnsucht.

Bilder eschatologischer Sehnsucht sind auch die der Wohnungen des Herrn (Ps 46,5; 84,2; Joh 14,2) und des himmlischen Jerusalem (Offb 21,2–4). Teils entstammen sie geschichtlichen Negativerfahrungen von Katastrophen und Unbehaustheit (Wohnung: Jer 9,18; Klgl 2,2; Stadt: Mk 13,1–2 parr; Garten: Jes 5,5–6), teils sind sie Ausdruck segensrei-

cher Wiederherstellung des Verlorenen (Jes 32,18; Jer 30,18). Gefährdung und Verwüstung ebenso wie erhoffte Stabilität, Wachstum und Harmonie zwischen Mensch und Natur spiegeln sich hier wider als Erfahrungen menschlichen Lebens, die vor dem Horizont von Gottes Handeln und seiner fortgesetzten Schöpfung gedeutet werden.

Auch da, wo die Bildwelt der jüdisch-christlichen Tradition im allgemeinen Bewusstsein nicht mehr präsent sein mag, beziehen sich Bilder gelingenden Lebens implizit und explizit auf sie zurück. In Bildern der Werbung sind oft ökologische, soziale und kulturelle Nachhaltigkeit miteinander verwoben: weite Gartenlandschaften, generationenübergreifende Familienszenen, junge Menschen verschiedener Herkunft in Outdoor-Kleidung mit ökologischem Gütesiegel, eine mit Brunnen und Bäumen durchsetzte Stadtarchitektur. Für den, der sie kennt, mögen hier biblische Bilder des Heils anklingen: der Paradiesgarten (Gen 2,8–15), das messianische Friedensreich (Jes 11,6–10), das verlebendigende Wirken des Herrn und seines Geistes (Ps 103,5; Joel 3,1–2), die Stadt Gottes (Ps 46,5). Freilich liegen diese Bilder in den seltensten Fällen den Werbekampagnen ausdrücklich zugrunde. Eher ist damit zu rechnen, dass Inhalte ins „kulturelle Speichergedächtnis" abgesunken sind (Assmann 2010, 134–137; Assmann 2007, 38–39), aber gleichwohl Vorstellungen und Überzeugungen unterschwellig prägen (Wabel 2010, 75–76).

2.3 *social imaginaries* als Treiber für Veränderung

Gegenüber diesen großen biblischen Bildern liegen die Vorstellungen, die Charles Taylor als „social imaginaries" bezeichnet, gleichsam in kleinerer Münze vor. Sie sind nicht unverbunden mit den Bildern, Symbolen und Narrationen religiöser Traditionen, aber in mehrfacher Hinsicht auf einer mittleren Ebene angesiedelt: zwischen Utopie und Realisierung, zwischen Theorie und Praxis, zwischen rechtlichen Vorschriften und individuellen Überzeugungen. Das macht die *social imaginaries* zu einem wichtigen Bindeglied auf dem Weg zur praktischen Umsetzung. Unter *social imaginaries* versteht Taylor

> „[…] the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, […] the expectations that are normally met, and the deeper […] images that underlie these expectations" (Taylor 2007, 23).

Soziale Imaginationen finden ihren Ausdruck in unhinterfragten sozialen Gepflogenheiten, Normen und Strukturen einer Gesellschaft. Sie bilden

ein unausgesprochenes Ensemble geteilter Vorstellungen und Werte (Taylor 2007, 24–25). Damit bieten sie nicht nur eine analytische Kategorie zur Erfassung des Zwischenstatus zwischen rechtlichen Kodifizierungen und je individuellen Überzeugungen. Sie verhelfen auch zu einem differenzierteren Verständnis dessen, wie gesellschaftlicher Wandel sich vollziehen kann:

> „It often happens that what start off as theories held by a few people come to infiltrate the social imaginary, first of elites, perhaps, and then of the whole society." (Taylor 2007, 24)

So wird verständlich, dass die Nachhaltigkeitsthematik zunächst überwiegend in privilegierten Bevölkerungsteilen Anklang gefunden hat. Taylors Analyse zeigt aber auch das Potential der *social imaginaries* für gesellschaftliche Veränderung.

> „[Theories] gradually infiltrate[] and transform[] our social imaginary. […] [W]hat is originally just an idealization grows into a complex imaginary through being […] associated with social practices […]. But this process isn't just one-sided, a theory making over a social imaginary. In coming to make sense of the action the theory is […] schematized in the dense sphere of common practice." (Taylor 2007, 28–30)

Neu gewonnene Erkenntnisse setzen nicht von sich aus die gesellschaftliche Energie frei, die es braucht, um Wandel herbeizuführen. Sie bleiben angewiesen auf ein Reservoir von Bildern und Vorstellungen, aus dem sich gesellschaftliches Engagement speist. Theoretische Erkenntnisse der Nachhaltigkeitsforschung bedürfen solcher *social imaginaries*, um im Rahmen von Wissenschaftskommunikation und mit partizipativen politischen Prozessen auf gesellschaftliche Veränderung hinzuwirken (Meisch 2019, 15; Meireis/Rippl 2018, 3).

Schließlich sind die *social imaginaries* zwar nicht identisch mit bestimmten weltanschaulichen Überzeugungen, stehen mit diesen aber im Zusammenhang. Sie implizieren Idealvorstellungen gelingenden gesellschaftlichen Lebens, die ihrerseits eingebettet sind in einen (oft unthematisch bleibenden) metaphysischen, religiösen oder allgemein weltanschaulichen Horizont:

> „Implicit in [the] understanding of the norms [which underlie a common practice] is the ability to recognize ideal cases […] And beyond the ideal stands some notion of a moral or metaphysical order, in the context of which the norms and ideals make sense." (Taylor 2007, 24–25)

Social imaginaries gehören damit zu den anthropologischen und soziologischen Voraussetzungen für nachhaltige Veränderungen von Lebensweisen. Ihre Wirkung ist – wie auch die (kulturell eingebetteter) religiöser Vorstellungen – eher mittelbar. Für gesellschaftliche Transformationen haben *social imaginaries* aber eine wichtige Scharnierfunktion. Denn die kulturell nachhaltige Implementierung von Prozessen der Nachhaltigkeit bedarf auch „neuer Konzepte […], die einen höheren Lebensstandard durch eine veränderte Lebensweise ermöglichen […]" (UN 1992, 19). Doch ist es immer leichter, eine Lebensweise zu kritisieren, als sie zu verändern. „Lebensweisen spiegeln […] Gewohnheiten und Handlungsroutinen des alltäglichen Lebens" wider, die habitualisiert sind und dadurch ein hohes Maß an gesellschaftlicher Selbstverständlichkeit mit sich bringen (Lob-Hüdepohl 2020, 118–119).

Wie lassen sich solche impliziten Leitvorstellungen dennoch modifizieren? Hierzu verweist der katholische Sozialethiker Andreas Lob-Hüdepohl auf die Bedeutung von *Lebensstilen*. Anders als den unbewusst wirkenden *Lebensweisen* kommt diesen in höherem Maße „jene expressive Funktion [zu], mittels derer sich Personen mit ihrem Selbstverständnis in der sozialen Welt performativ repräsentiert wissen wollen" und „sich […] in ihrer ethischen oder religiös-weltanschaulichen Präferenz zu erkennen" geben (Lob-Hüdepohl 2020, 119–120; vgl. Jaeggi 2014, 72.111). Ein Lebensstil lässt sich nachahmend leichter aneignen als das komplexere Konstrukt einer Lebensweise. Selbst wenn nach einigen der oben genannten kritischen Stimmen die *Tiny House*-Bewegung vor allem ein Lifestyle-Phänomen sein sollte, kann ihr also eine Rolle für die nachhaltige Veränderung von Verhalten zukommen. Unter dem Blickwinkel der *social imaginaries* betrachtet, ist Verhaltensänderung (auch) ein Resultat veränderter gesellschaftlicher Leitvorstellungen davon, welche Formen des Wohnens erstrebenswert erscheinen, wie sie in einem Lebensstil zum Ausdruck kommen.

2.4 Bilder von Bauten

Noch von einer anderen Seite aus werden Bilder und Vorstellungen relevant. Bauwerke selbst sind Bilder, die unter anderem etwas über unser Verständnis von Nachhaltigkeit verraten. Was wir bauen, privat oder von öffentlicher Hand, ist (auch) Ausdruck unserer Wünsche und unseres Selbstverständnisses. Bilder des Gebauten führen uns vor Augen, wofür wir uns halten. In ihren Bauten wird sich eine Gesellschaft ihrer selbst

ansichtig: Das Hervorgebrachte ist ebenso Ausdruck leitender Vorstellungen, wie es auf diese zurückwirkt (Castoriadis 1984).

Das Verhältnis zwischen einer Gesellschaft und dem Ziel nachhaltig zu bauen ist also komplexer, als es meist erscheint. Bauten setzen nicht nur Standards ökologischer Nachhaltigkeit technisch um. Gebäude verleihen der Idee nachhaltigen Bauens dauerhaften Ausdruck – ästhetisch, atmosphärisch und physisch (Steets 2015, 193). Sie sind Vergegenständlichungen von Vorstellungen gelingenden Lebens. Als „Medium des Sozialen" (Delitz 2005; Delitz 2010) kann Architektur zur Veränderung tiefliegender gesellschaftlicher Annahmen beitragen.

Hier tritt eine Dimension *kultureller Nachhaltigkeit* in den Blick, die der Sache nach schon in den Überlegungen zu *social imaginaries*, Lebensweisen und Lebensstilen angeklungen ist. Eine Veränderung menschlicher Praxis bedarf nicht nur der Theoriearbeit. Sie betrifft nicht nur „ökologische, ökonomische und soziale Aspekte", sondern schließt auch „ethische und ästhetische Dimensionen [ein], da es um die […] Gestaltung von Formen der kulturellen Existenzweise des Menschen und damit z. B. um Lebensstilfragen geht" (Klepacki 2021).

Auch die *Tiny House*-Bewegung kann in der Dimension kultureller Nachhaltigkeit betrachtet werden. Neben die kritisch zu sehenden Aspekte tritt dann die symbolische Wirkung dieser Wohnform und ihrer ästhetischen und atmosphärischen Anmutung. *Tiny House*-Bewohner:innen nehmen ihr Haus auch als Bild für eine Transformation der Gesellschaft wahr:

> „[…] dann hab ich halt gemerkt, dass man mit einem Tiny House halt ganz viele Sachen kommunizieren kann, die […] sehr relevant sind heutzutage […], es ist halt nachhaltig, es ist ökologisch, es ist mobil." (Boris in Maile 2020, 86)
>
> „In my case I think it's […] how to change the idea of living, to change the limits that we have, open the borders with different projects that make cities more accessible." (Leonardo in Maile 2020, 96)

Die Stadt wird so zum Möglichkeitsraum zur Erprobung und Realisierung von Konzepten nachhaltigen Wohnens (Kagan et al. 2019). Projekte wie die Begrünung von Innenstädten mit Moos an senkrechten Flächen (Funk 2015), *urban gardening* (Maile 2020, 13), „die essbare Stadt" (ABES, 2022) und andere (Krause/Hammersley 2012) haben also einen kulturellen, sozialen und pädagogischen Effekt über die unmittelbaren ökologischen Auswirkungen vor Ort hinaus.

Hier ist freilich die oben benannte *Kontextualität* zu beachten. In einem Land, in dem große Teile der Bevölkerung auf sehr beengtem Raum

leben, würden *Tiny Houses* als Bilder gelingenden Lebens womöglich zynisch wirken. In dieser Hinsicht ist die Kritik an dieser Wohnform als Lifestyle-Phänomen einer Überflussgesellschaft treffend. Auch als ein solches kann aber die *Tiny-House*-Bewegung – bei allen Ambivalenzen – Signalwirkung entfalten.

3. Die ökosoziale Siedlung Bamberg. Exemplarische Perspektiven

Die Radikalität der Wohnform *Tiny House* legt nahe, Nachhaltigkeitsfragen unter einem Blickwinkel potentiell realisierbarer Utopien zu betrachten. Das ist einerseits fruchtbar. Andererseits kann der Versuch, Utopien zu realisieren, auch Probleme aufwerfen. Das zeigt die Wirkungsgeschichte der schon erwähnten *Garden-Cities of Tomorrow* (Howard 2001). Einzelaspekte von dessen sozialreformerischen Ideen einer Versöhnung von Stadt und Land wurden in der britischen *Garden City Movement* (Letchworth Garden City 1920) und der Deutschen Gartenstadtbewegung (Hellerau bei Dresden, 1908) verwirklicht. Doch ist dieser Erfolg ambivalent. Viele „Gartenstädte" haben mit dem ursprünglichen Konzept nicht mehr viel gemein, weil sich der zentripetale Charakter der Großstadt als stärker erwies als Howards Bemühungen um Dezentralisierung (Jonas 2015, 209–210). In der Fluchtlinie des Ideals eines städtischen Lebens im Grünen liegt auch der typisch deutsche Wunsch nach dem freistehenden Einfamilienhaus mit Garten – eine Lösung, die im Blick auf Wärmeemissionen und Flächenverbrauch problematisch ist. Was als Inbegriff eines ökologisch verträglichen Lebensstils erscheint, kann seinerseits erhebliche ökologische Probleme bergen. Das gilt auch für das *Tiny House*.

Lassen sich auch Verwirklichungsformen sozialreformerischer und ökologischer Gedanken finden, die zur Umsetzung auf breiterer Basis eher geeignet sind? – Ein vergleichsweise unspektakuläres Beispiel ist in Bamberg zu finden: die ökosoziale Siedlung im Cherbonhof. Das in den 1980er Jahren auf Initiative des Bundes Naturschutz (BUND) und des Architekten Theodor Henzler geplante Viertel vereinigt mehrere Atriumreihenhäuser zu einem Ensemble mit Innengärten, Wohnhöfen und Gemeinschaftsflächen, an das sich ein großer Gemeinschafts-Nutzgarten anschließt (Henzler 2023). Die Nutzungsstruktur ist über die Jahrzehnte hin stabil geblieben und wird es voraussichtlich auch bei dem nunmehr absehbaren Generationenwechsel bleiben. Das liegt auch an der Verbin-

dung von Aspekten ökologischer, ökonomischer, sozialer und kultureller Nachhaltigkeit: Baubiologische Aspekte fanden Beachtung. Räumliche Verdichtung wird dadurch erzielt, dass die einzelnen Anwesen Gartenmauern und Wände miteinander teilen. Ein großer Gemeinschaftsgarten für Obst- und Gemüseanbau liegt wenige Meter von den Häusern entfernt. Die Grundstücke konnten zu einem damals von der Stadt unterstützten günstigen Preis erworben werden, alternativ war auch Erbpacht möglich. Unterschiedliche Wohnformen sind miteinander gemischt. Gemeinschaftsflächen bieten Platz für spielende Kinder in unmittelbarer Nähe, gleichzeitig besteht die Rückzugsmöglichkeit in den privaten Bereich (Ökosoziale Siedlung Bamberg 2023). Und nicht zuletzt hat die dörflich wirkende Siedlung, die mit dem Bus in wenigen Minuten von Bambergs Zentrum erreichbar ist, Charme mit ihren kleinen Vorgärten und verputzten Wänden.

Gewiss hat diese Siedlung weniger innovativen *appeal* als ein *Tiny House*. Aber sie verbindet stadtnahes Wohnen mit manchen Vorteilen alternativer Wohnformen. Auch deshalb dürfte sich das Leben dort als sozial nachhaltig erwiesen haben.

Dennoch weist auch die ökosoziale Siedlung Ambivalenzen auf. Trotz des damals günstigen Grundstückspreises lebt hier eine relativ wohlhabende Mittelschicht. Und trotz seines Erfolges ist das Konzept bisher nirgends kopiert worden. Doch gibt es Positivbeispiele, die auf vergleichbaren Ideen basieren – etwa das Haus Abakus in Basel, das dank einer genossenschaftlichen Organisationsform und eines ausgeklügelten Konzepts zu einer Rumpfwohnung flexibel zuschaltbarer Räume erschwingliches, ökologisches und sozial nachhaltiges Bauen miteinander kombiniert (Stumm 2023).

4. Ausblick: Bilder und Bauten als Motor gesellschaftlicher Veränderung

Tiny Houses und ökosoziale Siedlung – das eine spektakulär gerade in seiner Reduziertheit, das andere alltäglich und (zu) wenig beachtet. Welche der daraus erwachsenden Impulse lassen sich mittelfristig realisieren? Das Urteil hierüber dürfte auch von der Einschätzung abhängen, wie sich Bilder gelingenden Lebens und Wohnens verändern. Dazu seien abschließend einige Überlegungen angestellt.

Um die gemeinsame Arbeit hin zu nachhaltigem gesellschaftlichen Leben nachhaltig im Sinne der oben angeführten *Selbstreferentialität* zu ge-

stalten und nicht nur als ein Strohfeuer für wenige Jahre, braucht es offenbar beides – die Leuchtturmprojekte, die zum Umdenken auffordern, und die kleinen Schritte, die im Stillen getan werden. Dazu gehört auch die *Interdependenz* der Dimensionen ökologischer, ökonomischer, sozialer, aber auch kultureller Nachhaltigkeit. Letztere schließt ästhetisch codierte Vorstellungen gelingenden Lebens ebenso ein wie die Bildwelt religiöser Traditionen und kann ein wichtiges utopisches Potential eröffnen. Dabei können Utopien – verstanden als „things that may be realized in some eventually possible conditions, but that meanwhile serve as a standard to steer by" (Taylor 2007, 6–7) – und religiöse Bilder in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung stehen. Gerade im Kontext von Architektur dienen Utopien vielfach als Bilder des Möglichen, die potentiell realisierbar sind und daher zur Entwicklung von Handlungsstrategien eingesetzt werden können (Schubert u. a. 2010). Das Potential von Religionen dagegen liegt gerade darin, dass religiöse Bilder nicht auf eine 1:1-Verwirklichung abzielen, sondern einen Horizont eröffnen, der menschliches Handeln umgreift und dadurch ebenso motiviert wie entlastet – in Bonhoeffers Worten: Gerade weil das Vorletzte „durch das Letzte […] außer Kraft gesetzt wird", muss „vom Vorletzten die Rede sein" (Bonhoeffer 1984, 133 [79]).

Dafür, wie religiöse Auffassungen, Bilder und Narrative für die Nachhaltigkeitsdimension relevant werden können, benennt Torsten Meireis drei Ebenen (Meireis 2019, 557–560): Zivilgesellschaftliche Einflussnahme auf Gesetzgebung und Rechtsprechung, religiöse Semantik und Motive in Gesetzeskorpora – wie sie etwa in der Verfassungspräambel des Freistaats Sachsen von 1992 durch den Verweis auf die „Bewahrung der Schöpfung" zum Ausdruck kommt – oder die Gestaltung des weltanschaulichen Hintergrundes, indem etwa in der *Earth Charta* in religiöser Semantik zum Schutz der Erde als eines „sacred trust" aufgerufen wird (Meireis 2019, 558). Nach dem hier Ausgeführten ließe sich dies um eine vierte Ebene ergänzen: die Arbeit an und Beeinflussung von *social imaginaries*. Sie vollzieht sich als kleinschrittiges Vorankommen auf dem Weg der Mitgestaltung eines weltanschaulichen Hintergrundes. Die Arbeit an *social imaginaries* dauert lange, bewirkt aber nachhaltigere Bildungs- und Transformationsprozesse als Appelle zur Verhaltensänderung allein. Verhaltenssteuerung ist da am wirksamsten, wo sie über Situationsanalyse, Sachinformationen Handlungsempfehlungen und politische (Wohnungsbau-) Programme hinaus auch Bilder zur Möglichkeit positiver Identifikation schafft, Beispiele des Gelingens vermittelt und so *Par-*

tizipation ermöglicht. Zudem kann es über die Transmission durch *social imaginaries* gelingen, Einzelprojekte in einen größeren Zusammenhang gesellschaftlichen Wandels einzubetten, ohne die Anforderungen konkreter Handlungskontexte aus dem Blick zu verlieren. Bilder und Erzählungen der jüdisch-christlichen Tradition können hier Motivation und Hoffnung vermitteln – gerade indem sie die Vorläufigkeit menschlichen Handelns in einen eschatologischen Horizont stellen.

Literatur

ABES S.à.r.l. (2022), Die „essbare" Stadt. So funktioniert Selbstversorgung im urbanen Umfeld; https://abes-online.com/publikationen/fachbeitraege/die-essbare-stadt/.

Ammer André (2019), Erste Tiny-House-Siedlung Deutschlands steht in Franken; https://www.nordbayern.de/region/erste-tiny-house-siedlung-deutschlands-steht-in-franken-1.9347271

Anson, April (2019), Framing degrowth. The radical potential of tiny house mobility, in: Anitra Nelson/François Schneider (Hg.). Housing for degrowth. Principles, models, challenges and opportunities. London/New York, 68–79.

Assmann, Aleida ([5]2010), Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. Teilw. zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1992. München.

Assmann, Jan ([3]2007), Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München.

Bauhaus Campus Berlin (2023), Tiny Houses Meet Global Challenges; http://bauhaus campus.org/

Bieringer, Andreas (2017), Garten. Editorial. Internationale katholische Zeitschrift Communio 46, Nr. 4, 337–341; https://www.ixtheo.de/Record/163888837X

Bonhoeffer, Dietrich ([10]1984 [1948]), Ethik, hg. von Eberhard Bethge. München.

Castoriadis, Cornelius ([4]1984), Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. (orig.: L'institution imaginaire de la societé, 1975). Frankfurt a. M.

Delitz, Heike (2010), Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen, Frankfurt a. M. u. a.

Delitz, Heike (2005), Architektur als Medium des Sozialen. Ein Vorschlag zur Neubegründung der Architektursoziologie. Sociologia internationalis 43, Nr. 1–2, 1–25.

Deutscher Bundestag (1998), Abschlussbericht der Enquête-Kommission „Schutz des Menschen und der Umwelt. Ziele und Rahmenbedingungen einer nachhaltig zukunftsverträglichen Entwicklung". BT-Drucksache 13/11200.

Entranze (2023), Average floor area per capita; https://entranze.enerdata.net/

Funk, Petra (2015), Wie Wände aus Moos die Luft in den Städten verbessern. Citytrees in Oslo; www.ingenieur.de/technik/fachbereiche/umwelt/wie-waende-moos-luft-in-staedten-verbessern/

Henzler, Gerhard (2023) [1989], Die Ökosiedlung im Baugebiet am Cherbonhof. Nachbarschaftlich – Umweltbewußt – Landschaftsangepaßt; https://oekosozialesiedlung-bamberg.de/die-erste-veroeffentlichung.html

Howard, Ebenezer ([11]2001 [1902]), Garden cities of tomorrow, hg. von Frederic J. Osborn. Cambridge (Mass.)
Jaeggi, Rahel ([2]2014), Kritik von Lebensformen, Berlin.
Jonas, Carsten (2015), Die Stadt und ihre Geschichte. Utopien und Modelle und was aus ihnen wurde, Tübingen/Berlin.
Kagan, Sacha/Kirchberg, Volker/Weisenfeld-Schenk, Ursula (Hg.) (2019), Stadt als Möglichkeitsraum. Experimentierfelder einer urbanen Nachhaltigkeit, Bielefeld.
Klepacki, Leopold (2021), Kulturelle Nachhaltigkeit. Eine Aufgabe für die kulturelle Bildung? Deutscher Kulturrat; www.kulturrat.de/themen/nachhaltigkeit-kultur/klima-kultur/kulturelle-nachhaltigkeit/
Krause, Kati/Hammersley, Ben (Hg.) (2012), A smart guide to Utopia. 111 inspiring ideas for a better city. Barcelona.
Lob-Hüdepohl, Andreas (2020), „Nachhaltige Lebensstile". Ethische Anmerkungen zu einem moralischen „Hochwerttopos", in: Theologie der Gegenwart 63, Nr. 2, 117–129.
Maile, Lisa (2020), Tiny House Movement. Alternative Wohn- und Lebensformen als Ausdruck einer Postwachstumsstrategie. München.
Meireis, Torsten (2019), Nachhaltigkeit. Ethische Perspektiven auf das Recht, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Christentum und Europa, Leipzig, 543–560.
Meireis, Torsten/Rippl, Gabriele (2018), Introduction, in: Torsten Meireis/Gabriele Rippl (Hg.), Cultural Sustainability. Perspectives from the Humanities and Social Sciences. Milton, 3–11.
Meisch, Simon (2019), Der transformative Forschungsansatz des Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS). Institute for Advanced Sustainability Studies, Potsdam; www.rifs-potsdam.de/de/ergebnisse/publikationen/2019/der-transformative-forschungsansatz-des-institute-advanced
Ökosoziale Siedlung Bamberg (2023), Merkmale der Siedlung; https://oekosoziale-siedlung-bamberg.de
Posener, Julius (Hg.) (2015 [1968]), Ebenezer Howard. Gartenstädte von morgen. Das Buch und seine Geschichte, Berlin/Frankfurt a. M./Wien.
Prisching, Manfred (2009), Paradoxien der Vergemeinschaftung, in: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden, 35–54.
Riede, Peter (2009), „Der Gerechte wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon" (Psalm 92,13). Pflanzenmetaphorik in den Psalmen, in: Riede, Peter, Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments.
Schubert, Julian/Schütz, Elena/Streich, Leonard (2010), Something fantastic. A manifesto by three young architects on worlds, people, cities, and houses. Berlin.
Steets, Silke (2015), Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie, Berlin.
Stumm, Alexander (2023), Haus Abakus in Basel. Wie lassen sich ökologischer Anspruch und bezahlbarer Wohnraum verbinden? Stereo Architektur zeigen mit dem Haus Abakus einen gangbaren Weg auf, in: Bauwelt 23, 24–27; www.bauwelt.de/rubriken/bauten/Basel-Haus-Abakus-in-Basel-Stereo-Architektur-4027637.html
Taylor, Charles ([4]2007 [2004]), Modern social imaginaries, Durham.
Ullrich, Rolf P. (2019), Warum Tiny Houses keine Keller haben. Geschichten aus dem ersten Tiny House Village Deutschlands.

Umweltbundesamt (2023), Wohnungen und Wohnfläche; https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/384/bilder/dateien/2_tab_wohnungen-wohnflaeche_2023-11-17.pdf

UN (2023), The Sustainable Development Goals Report 2023: Special edition. Towards a Rescue Plan for People and Planet; https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023.pdf

UN (2015), Resolution 70/1 „Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung" der Generalversammlung der UN (25.09.2015); https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf

UN (1992), AGENDA 21. Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung Rio de Janeiro, Juni 1992; www.un.org/depts/german/conf/agenda21/agenda_21.pdf

Verbraucherzentrale (2023), Tiny Houses: Kleiner wohnen heißt nicht nachhaltiger leben; https://www.verbraucherzentrale.de/wissen/energie/strom-sparen/tiny-houses-kleiner-wohnen-heisst-nicht-nachhaltiger-leben-67322

Wabel, Thomas (2010), Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive, Tübingen.

World Business Council for Sustainable Development (WBCSD) (2023), Built Environment Decarbonization; www.wbcsd.org/Programs/Cities-and-Mobility/Sustainable-Cities/Transforming-the-Built-Environment/Decarbonization

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen (SDG 12) Theologische Dimensionen von Verantwortung, Gerechtigkeit und Kultur

von Clemens Wustmans

SDG 12 „Nachhaltige Konsum- und Produktionsmuster sicherstellen" zielt auf die Notwendigkeit, insbesondere im globalen Nordwesten gegenwärtige Lebensstile und Arten des Wirtschaftens zu verändern. Anforderung an nachhaltigen Konsum wie nachhaltige Produktion ist es, dass die Befriedigung berechtigter Bedürfnisse derzeitiger ebenso wie zukünftiger Generationen unter Beachtung der Belastbarkeitsgrenzen der Erde nicht gefährdet wird.

Für viele Menschen scheint dieser Zugriff auf den Themenkomplex nachhaltiger Entwicklung besonders naheliegend: Einerseits werden Konsum- und Lebensstilfragen oft intuitiv als eigene Präferenzentscheidung gedeutet, zum anderen ist die Attraktivität einer Situation nicht von der Hand zu weisen, in der eigene ethische Urteile, Entscheidungen und daraus resultierendes Handeln unmittelbare Wirksamkeit zu entfalten versprechen. Demgegenüber sind viele der SDGs entweder vergleichsweise allumfassend formuliert – wo im eigenen Alltag findet man einen konkreten Anker zur globalen Abschaffung von Hunger oder Armut? – und/oder adressieren nicht Individuen, sondern institutionelle Akteur:innen; Konsumentscheidungen jedoch sind für das Individuum nicht nur erfahrbar, sie prägen geradezu unser Alltagsleben. Bereits mit dem ersten Taschengeld wird Konsum für Kinder und Jugendliche ein Thema (Häusler/Wustmans 2021, 17).

Ob Konsument:innen jedoch tatsächlich eine Verantwortung für nachhaltige Entwicklung zukommt, ob und inwiefern sie Einflussmöglichkeiten haben und wie hoch ihre Relevanz im Bemühen um nachhaltige(re)s Wirtschaften tatsächlich ist, ist in interdisziplinären wissenschaftlichen Diskursen durchaus umstritten (Salaske-Lentern 2021, 17). Sozialpsychologisch muss man zudem davon ausgehen, dass Menschen Diskrepanzen zwischen moralischen Ansprüchen an sich selbst und ihrem Handeln ohnehin überraschend gut verdrängen (Welzer 2021, 96), eine ethische Beurteilung also im Zweifel weit entfernt ist von der Implementierung in das eigene Alltagshandeln. Umso wichtiger tritt die zweite

Hälfte des SDG in den Vordergrund, die Forderung nach nachhaltigen Produktionsweisen; dies macht eine nähere Befassung mit SDG 12 aus ethischer Sicht insofern besonders interessant, als das Nachhaltigkeitsziel hier am konkreten Beispiel des Mit- und Gegeneinanders individual- und sozialethischer Perspektiven auszuhandeln ist. Fragen nach Reichweite und Begrenzung von Verantwortung, nach verschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit und kulturellen Prägungen werden in der Beschäftigung mit SDG 12 konkret. Verdeutlicht man zudem, dass *Wachstum*, in den meisten ökonomischen und politischen Konzepten unabdingbare volkswirtschaftliche Notwendigkeit, letztlich eine Steigerung des (Ressourcen-)Verbrauchs meint (Welzer 2021, 94–95), dann wird die nähere Betrachtung des SDG auch deshalb zur Herausforderung, weil gesellschaftspolitische Grundannahmen unserer Gegenwart in Frage gestellt werden: Bereits die Definition nachhaltigen Konsums im Brundtland-Bericht betonte 1987 die Notwendigkeit ökonomischer und gesellschaftlicher Transformation (Grießhammer u. a. 2019, 198; Vogt 2022, 175–177).

1. Nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen sicherstellen. Grundlegende Vergewisserungen

Historisch betrachtet ist *Konsum* im engeren Sinn – zumindest aus einer europäischen Perspektive – seit der Industriellen Revolution ein relevantes Phänomen; diese ist die Zäsur, seit welcher am Markt gehandelte und zudem auch für breitere Bevölkerungsschichten deutlich über die Existenzsicherung hinausgehende Güter im heutigen Sinne konsumiert werden (Salaske-Lentern 2021, 25) und die mit der Entstehung der durch den Distributionssektor geprägten Konsumgesellschaft einherging (Jaeger-Erben 2021, 47). In der Konsum- und Verbraucher:innenforschung ist dabei ein durchaus komplexes Verständnis etabliert, das über eine Definition als Kauf von Waren oder Dienstleistungen durch individuelle Personen hinausreicht; umfassender wird Konsum als Prozess verstanden, der mit der Benennung eines Bedürfnisses über vergleichende Auswahl, Kauf, Nutzung (im Sinne von Ge- oder Verbrauch) bis zu den Alternativen von Weitergabe, Wiederverwertung oder Entsorgung reicht (Reisch 2005, 461). Auch der Begriff der Konsument:innen umfasst keineswegs ausschließlich Individuen oder private Haushalte angesichts des großen Anteils öffentlicher Beschaffungen oder solcher durch Institutionen (wie

etwa auch die Kirchen), Verbände und natürlich Unternehmen am nationalen Konsum (Grießhammer u. a. 2019, 200).

In diesem Horizont ist durchaus auch das SDG 12 zu verstehen; es gliedert sich in der Formulierung von elf Unterzielen, von denen acht sog. *outcome targets* darstellen und drei Implementierungswege adressieren. Schwerpunkte bilden dennoch eher technisch verstandene Unterziele, die auf die Herstellung von Produkten (Unterziel 12.b etwa setzt den Horizont von „nachhaltigem Tourismus" bis hin zur Ausgestaltung von Dienstleistungen sowie auf deren Wiederverwertbarkeit in Kreislaufwirtschaftssystemen: Hier einzuordnen wären die Unterziele 12.2 (nachhaltiges Management und effiziente Nutzung natürlicher Ressourcen), 12.3 (Halbierung der weltweiten Lebensmittelverschwendung), 12.4 (Verantwortliches Management gefährlicher, insbesondere chemischer Abfälle) sowie 12.5 (Reduzierung von Abfällen). Explizit gesellschaftspolitisch formuliert sind die Unterziele 12.7 – das Ziel von an Nachhaltigkeitskriterien orientierten öffentlichen Ausschreibungen – sowie 12.8, das den Zugang zu Informationen und Bewusstseinsbildungsprozesse für nachhaltige Lebensstile zum Inhalt hat.

Mit den letztgenannten Unterzielen werden also sozialpsychologisch für das Konsumverhalten besonders relevante Aspekte adressiert, die am Beginn des Prozesses zwischen der Artikulation eines Bedürfnisses und dem Kauf stehen; der Vergleich möglicher Güteroptionen und ggf. weiterführende Recherche und Informationssuche vor der Auswahl sind zwangsläufig an Bildungsmöglichkeiten gekoppelt. Umso mehr gilt dies für ganzheitliche Bewusstseinsbildung und den Überschritt von der Information zur Ausprägung eines nachhaltigen Lebensstils. Dieser ist zweifelsohne immer auch an ökonomische Realitäten geknüpft; Bildungsangebote verpuffen umso schneller, umso enger durch das verfügbare ökonomische Kapital gesetzte Grenzen erfahren werden.

Zugleich erfährt die Idee *nachhaltigen Konsums* Kritik durch die Idee des *Konsumverzichts*: Suffizienz als Lebensstil, die nicht als schmerzlicher Verzicht und Selbstbegrenzung, sondern vielmehr im Sinne von Genügsamkeit verstanden wird (Göpfert 2018, 186). Auch weltweit in höchst diversen Settings zu findende Repräsentant:innen einer *Kultur des Reparierens*, die in ihren Praktiken den Gewinn von Autonomie und Selbstwirksamkeit mit Wertschätzung von Ressourcen, Qualität und Langlebigkeit verbinden, sind in diesem Kontext zu sehen (Jaeger-Erben 2021, 52). Innerhalb des SDG 12 weist zumindest das dritte und letzte

Implementierungs-Target (12.c: Abschaffung von Fehlanreizen für verschwenderischen Konsum) in diese Richtung.

Eine weitere wichtige Dimension in der Betrachtung von Konsumprozessen ist zweifellos die Differenzierung zwischen Ländern des globalen Nordwestens und des globalen Südens: Wo ökonomisches Kapital schon innerhalb von Industrienationen höchst ungleich verteilt und somit relevant für die Option zu nachhaltigen Kaufentscheidungen sind, wird diese Frage in Ländern des globalen Südens umso drängender. SDG 12 thematisiert diese globalen Asymmetrien etwa im grundlegenden Unterziel 12.1 (Implementierung eines Zehn-Jahres-Rahmenplans für nachhaltige/n Konsum und Produktion), der von den Industrienationen des globalen Nordwestens eine Vorreiterschaft einfordert, noch expliziter jedoch in der Formulierung des Unterziels 12.a: Sogenannte Entwicklungs- und Schwellenländer gelte es im Aufbau insbesondere von wissenschaftlichen und technologischen Kapazitäten zur Erreichung nachhaltiger Produktionsweisen zu unterstützen.

Gerade an dieser Stelle tritt jedoch die Zentrierung der Industrienationen umso offensichtlicher zutage: Post- und dekoloniale Perspektiven spielen (auch) in SDG 12 keine Rolle (Ferdinand 2022, 122–124), vielmehr wird einerseits das Narrativ des hinsichtlich Technologien und Ökonomie entwicklungsbedürftigen globalen Südens bedient, während manch bestehende Asymmetrien ungenannt bleiben. So leiden insbesondere Menschen im globalen Süden besonders unter den Folgen global nicht-nachhaltiger Lebensstile sowie dem anthropogenen Klimawandel, dessen koloniale Wurzeln klar benannt werden können (Quent u. a. 2022, 60–67; Ferdinand 2022, 25–35). Verursacher:innen etwa des Klimawandels sind nach wie vor insbesondere Bevölkerungen und Wirtschaftsunternehmen in den Industrienationen, während *grün-technologischer Eurozentrismus* die Verbindung neoliberaler Technikgläubigkeit mit grünen Wachstumszielen forciert, zugleich jedoch Abschottung und die fortschreitende Zerstörung von Ressourcen in anderen Teilen der Welt fortschreibt (Quent u. a. 2022, 234–235). Im Blick auf Nachhaltigkeitskonzeptionen bedeutet dies zugleich eine Dominanz ökonomischer Aspekte zu Lasten insbesondere der sozialen Nachhaltigkeit. Christliche Traditionen und Praxen hingegen benennen angesichts dieser *blinden Flecke* von SDG 12 eher grundsätzliche – sozialökologische – Lebensstilfragen im Horizont von Gerechtigkeit und Verantwortung.

2. Nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen sicherstellen. Theologische Einordnungen

2.1 Christliche Traditionen und Handlungspraxen

Folgt man der umstrittenen, aber dennoch einflussreichen These des US-amerikanischen Historikers Lynn White jr., sind christliche Traditionen jedoch gerade der Kern des Problems: Die ökologische Krise insgesamt als Resultat der Industriellen Revolution habe ihre Wurzeln letztlich in jüdisch-christlichen Einstellungen zur Beherrschung der Natur (White 1967, 1205). In der Tat lassen sich entsprechende problematische Konsequenzen christlicher Traditionen, respektive Leerstellen in der ethischen Reflexion nicht von der Hand weisen (Rosenberger 2018, 260). Auch gegenwärtig sind Phänomene wie der *prosperity gospel* (Habarurema 2022, 39–42) in weiten Teilen der Welt (gerade auch im globalen Süden) durchaus problematisch, wenngleich auch die dann oft genannten evangelikalen Denominationen in ihrer Haltung zu Nachhaltigkeitsfragen hochgradig divers sind (Ronan 2017). Immerhin ist festzuhalten, dass es das inzwischen erreichte Maß an ökumenischen Gemeinsamkeiten auch im Positiven erlaubt, weitgehend ohne konfessionelle Differenzierungen von *christlichen* Beiträgen zur Nachhaltigkeit zu sprechen (Herms 2018, 229; Wustmans 2019, 143).

Im Widerspruch zu White lässt sich historisch nachzeichnen, dass ein Verständnis sozialer Nachhaltigkeit, wie es als Grundlage von SDG 12 gesehen werden kann, verhältnismäßig früh durch religiöse, respektive konkret kirchliche Akteur:innen in internationale Diskurse eingebracht wurde (Meireis 2021, 71; zur ökumenischen Dimension Stückelberger 2009, 107–110). Beispiele sind der *Ökumenische Rat der Kirchen* und die Entwicklung des Konzepts der *sustainable society* ab dem Jahr 1974 (Meireis 2021, 71; Vogt 2013, 180–182) oder die Entwicklung der *Fair-Trade*-Bewegung ab den 1960er Jahren und ihre – oft auch räumlich erfahrbare – enge Verbindung zu christlichen Kirchen (Meireis 2021, 73–74), wenngleich für beide festzustellen ist, wie mit dem Ausmaß ihres Erfolgs das Bewusstsein für ihre religiösen (und damit partikularen) Ursprünge schwindet (Meireis 2021, 73–74). Gerade Initiativen zum fairen Handel sind jedoch eine augenfällige Parallele zum Geist von SDG 12, indem insbesondere auch die Propagierung ethisch bewusster Konsumentscheidungen und Aufklärungsarbeit über problematische Strukturen im Welthandel eine zentrale Rolle zukommt (Jähnichen 2015, 391).

Diese und weitere Beispiele (Wustmans 2019, 143–144) sind nicht zufällig, sondern vielmehr tief verwurzelt in christlichen Traditionen: Konzepte von Suffizienz und selbstgewählter Besitzlosigkeit sind geradezu paradigmatisch etwa für das Mönchtum. Und auch wenn ein *christliches Menschenbild* nur schwer grundsätzlich zu fassen ist, so steht doch die Idee der Selbstbegrenzung gerade nicht als Gegensatz zu Autonomie und Freiheit, vielmehr bewährt sich Freiheit nach christlichem Verständnis gerade in der Selbstbegrenzung in Verantwortung vor Gott und den Nächsten (Gütter 2018, 276).

Im 20. und 21. Jahrhundert gibt es folgerichtig eine reiche christliche Tradition der Kritik an Wachstum und Konsumismus, die einer Postwachstumsidee den Weg weist (Vogt 2022, 177). Kirchliche Verlautbarungen aus dem deutschsprachigen Raum sind etwa die Studie *Raus aus der Wachstumsgesellschaft* (DBK 2018) der Arbeitsgruppe Weltwirtschaft der Deutschen Bischofskonferenz oder die *Unternehmerdenkschrift* (EKD 2008) der Evangelischen Kirche in Deutschland, wenngleich die dort getroffene Feststellung, letztlich habe sich die Berücksichtigung von Nachhaltigkeitsstandards bei Konsumentscheidungen weitgehend durchgesetzt, als deutlich überzogen bewertet werden muss (Jähnichen 2015, 392).

Konkretes lokales Engagement im Sinne der oben benannten Kultur des Reparierens sind etwa *Repair Cafés* (Jaeger-Erben 2021, 52–53), die natürlich nicht ausschließlich, aber oftmals als Initiativen kirchlicher Ortsgemeinden ein wichtiger Faktor für soziale Kohäsion sein können und das Potential haben, speziell in urbanen Räumen Gemeindeaktivitäten für Milieus zu öffnen, die sonst eher keine Berührungspunkte mit kirchlichem Alltagsleben haben.

Von kaum zu überschätzender Bedeutung in Bezug auf ihre globale Rezeption ist zweifelsohne die Enzyklika *Laudato si',* der zugesprochen wird, Nachhaltigkeitsfragen innerhalb der katholischen Theologie aus ihrem Schattendasein zu befreien (Lienkamp 2019, 163). Zwar spielten auch zuvor in Verlautbarungen des katholischen Lehramts das Prinzip der ökologischen Humanität und das Personprinzip (die Verteidigung der Würde des Menschen) zentrale Rollen (Vogt 2013, 183), doch kommt Papst Franziskus das Verdienst zu, erstmals die systemische Kritik an ökonomischen und politischen Machtstrukturen zum roten Faden seiner Enzyklika zu machen: „Im Falle schuldhafter Zustände in solchen eigendynamischen Systemen nützt es nichts, ein geändertes individuelles Verhalten zu fordern, vielmehr müssen die Systeme selbst geändert werden." (Rosenberger 2018, 263)

Von entscheidender Bedeutung sind für Franziskus Gerechtigkeitsfragen: Insbesondere im Blick auf die Asymmetrie zwischen denen, die unter nicht-nachhaltigen Lebensstilen besonders leiden und denen, die als Hauptverursacher benannt werden können, werden Fragen der Verteilungsgerechtigkeit knapper (werdender) Ressourcen ebenso aufgeworfen wie Partizipationsfragen (Meireis 2015a, 38). Ganz im Sinne des SDG 12 adressiert Franziskus konkret Phänomene wie Lebensmittelverschwendung oder die Auslagerung von Abfällen – einschließlich Atommüll – in Länder des globalen Südens und den durch eine Wegwerfkultur geprägten übermäßigen Konsum weniger wohlhabender Länder (Lienkamp 2019, 172–173): Darin wird ein Perspektivwechsel sichtbar. Der Blickwinkel der Armen und Nichtbeteiligten wird zum Maßstab der Wahrnehmung sowie der Einforderung von Lösungen gemacht. Im Verhältnis des globalen Nordwestens zum globalen Süden bedeutet dies für Franziskus die Notwendigkeit, anzuerkennen, „in einigen Teilen der Welt einen gewissen Wachstumsrückgang zu akzeptieren und Hilfe zu geben, damit in anderen Teilen der Welt ein gesunder Aufschwung stattfinden kann" (Franziskus 2015, Nr. 193).

Einerseits ist *Laudato si'* somit radikaler, als es die Rhetorik des Textes zunächst erscheinen lassen mag, andererseits liegt eine Stärke in der eindeutig theologischen Argumentation: Ein Bild vom Menschen, das diesen als Geschöpf Gottes unter Geschöpfen ausweist und den radikalen Anthropozentrismus unserer Gegenwart, insbesondere ökonomischer Logiken, durch einen Theozentrismus ersetzt und jede Phantasie letzter Steuerung und Kontrolle der Schöpfung durch den Menschen zurückweist (Horn 2018, 72). Zugleich liegt in diesem Verweis auf die Letztverantwortung Gottes keineswegs menschliches Nicht-Handeln begründet, vielmehr zeichnet sie die Stärke aus, dass in ihr apokalyptische Warnungen, die wachrütteln und die Dramatik der Situation vermitteln sollen, mit Hoffnungsperspektiven verknüpft sind (Rosenberger 2018, 266). In dieser Verknüpfung wird die traditionelle christliche Maxime aufgegriffen, nach dem Höchsten zu streben, auch im Wissen, es aus eigener Kraft nicht erreichen zu können (Rosenberger 2018, 267).

Franziskus argumentiert wie andere kirchliche, christliche oder generell religiöse Akteur:innen in der Debatte normativ und – als Repräsentant der römisch-katholischen Kirche – selbstverständlich vor dem Hintergrund eines partikularen Weltdeutungs- und Wahrheitsanspruchs. Doch ist wie die gesamte Nachhaltigkeitsdebatte selbstverständlich auch das in SDG 12 formulierte Ziel, nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen si-

cherzustellen, hochgradig normativ: Eine ethische Reflexion dieser Forderung kann die Aufschlüsselung dieser zugrundeliegenden Normativität unterstützen und somit einen Umgang mit ihr ermöglichen – sei es im Erreichen eines Konsenses, oder auch in der Erzielung von Kompromissen bei festgestellten punktuellen Dissensen (Meireis 2019, 286).

2.2 Theologisch-philosophische Referenzkonzepte

Als theologische Referenzkonzepte zur Reflexion der SDG 12 zugrundeliegenden Normativität erweisen sich die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Verantwortung sowie in jüngeren Debatten insbesondere auch die Reflexion von Konzepten kultureller Nachhaltigkeit.

Gerechtigkeit zum Maßstab ethischer Urteilsbildungen zu machen kann sich insofern als problematisch erweisen, als unterschiedliche konzeptionelle Zugänge zur Füllung des Begriffs derart variieren, dass sich im Extremfall höchst gegensätzliches Handeln mit je verschiedenen Gerechtigkeitserwägungen in Einklang bringen ließe; während liberale Ansätze insbesondere Freiheit als Gradmesser von Gerechtigkeit betrachten, sind für andere Konzepte die Bedürfnisgerechtigkeit oder Solidaritätsaspekte leitend (Meireis 2015b, 293).

Im Kontext christlicher Ethik ist soziale Gerechtigkeit ein vergleichsweise junges Konzept; stärker standen traditionell ordnungstheologische Orientierungen am Naturrecht, die Frage nach dem Verhältnis menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit und insbesondere eine Konzentration auf individualethische Themen im Fokus (Meireis 2015b, 301). Elemente dieser Traditionen sind bleibend wichtig, insbesondere die Orientierung an der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die sich biblisch etwa im Erwählungs- und Befreiungshandeln Gottes an Israel ausdrückt, dem es im Zwischenmenschlichen zu entsprechen gilt (Ex 20,1–2), sowie die spätere Universalisierung des Begriffs des Nächsten (Lk 10,25–37).

Für SDG 12 ergibt sich damit ein Verständnis von Gerechtigkeit, das Konsumbedürfnisse der gegenwärtig Lebenden, insbesondere der wirtschaftlich Wohlhabenden, durch die Abwägung mit mindestens drei gegenläufigen Bedürfnissen einschränkt: Sie dürfen nicht zu Lasten der Resilienz der nichtmenschlichen Natur geschehen, sprich in die vollständige und unwiederbringliche Zerstörung von Ökosystemen münden; ferner sind diejenigen Menschen, zu deren Hauptlasten Produktionsbedingungen im gegenwärtigen Wirtschaftssystem ausgerichtet sind, zu berücksichtigen und schließlich künftige Generationen. Prämisse des Handelns wird so die

Option für die Teilhabeärmeren, klassisch oft als *Option für die Armen* benannt (Bedford-Strohm 2018, insb. 166–170). Biblisch begründet etwa in der Exoduserzählung (Ex 23,6), in der prophetischen Kritik, nach der sich die Treue zum Gottesbund am Schicksal der Armen bemessen lässt (etwa Jer 5, 26–28), oder in den Reden (Lk 4,8–19) und im Sterben Jesu Christi, denn der Kreuzestod Jesus Christi ist es, der eine spezielle Nähe Gottes zu den Armen, Entrechteten und Ohnmächtigen konstituiert. *Option für die Teilhabeärmeren* meint dabei nicht nur konkrete Hilfeleistungen, sondern insbesondere, die Perspektive der Schwachen als kritisches Korrektiv in den Mittelpunkt sozialen und strukturellen Handelns zu stellen. In der Rezeption zeigt sich diese Ausrichtung durchaus umstritten: Entgegen allzu plakativer Verweise auf künftige Generationen – im Sinne der nur von unseren Kindern geliehenen Erde – scheint es sinnvoller, intragenerationelle Aspekte ins Zentrum zu rücken, die die Interessen gegenwärtig lebender Menschen mit sehr unterschiedlichen Bedürfnissen bearbeiten, die jedoch einfacher artikuliert werden können, als es bei Projektionen auf künftige Generationen der Fall ist (Meireis 2019, 288).

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Konsequenz, dass Konsum und Produktion unmittelbar mit Verantwortung einhergehen; auch aus ökonomischer Perspektive lässt sich dies begründen, ist doch die Freiheit des Konsums für eine freiheitliche Gesellschaft und Ökonomie konstitutiv – und Freiheit in theologischer Perspektive stets an ihren verantwortlichen Gebrauch gekoppelt (Jähnichen 2015, 390).

Verantwortung vollzieht sich in Relationen: Man übernimmt Verantwortung *für* sein Handeln oder für andere und verantwortet sich *vor* einer Instanz. Wenn die Frage, für wen Christ:innen Verantwortung übernehmen sollen, im Sinne der *Option für die Benachteiligten* beantwortet wird, bleibt zu klären, vor wem Verantwortung zu übernehmen ist: intuitiv in der Regel mit Gott beantwortet, lohnt es sich jedoch, auch diese Frage von der *Option für die Benachteiligten* her zu denken. Verantwortung bestünde dann „vor einer Richtinstanz, die die tatsächliche Perspektive der geringsten Geschwister übernommen hat. […] Wer in diesem Sinne verantwortlich handelt, trägt Verantwortung […] vor diesen geringsten Geschwistern selbst“ (Höhne 2022, 114) und sichert sich mit diesem Verständnis zudem gegen paternalistische Vereinnahmungstendenzen ab. *Option für die Teilhabeärmeren* meint dann nämlich nicht nur konkrete Hilfeleistungen, sondern insbesondere, die Perspektive der Schwachen als kritisches Korrektiv in den Mittelpunkt sozialen und strukturellen Handelns zu stellen.

Es wäre jedoch eine unzulässige Überforderung – und hier ist es, wie eingangs erwähnt, eine kluge Doppelformulierung von SDG 12, das Ziel nachhaltigen Konsums mit nachhaltigen Produktionsweisen zu verknüpfen –, allein auf „den intrinsisch motivierten, gut informierten, ethisch reflektierten Konsumbürger zu setzen" (Jähnichen 2015, 392), sondern vielmehr in Anerkennung der Grenzen individueller Spielräume im Gefüge der Weltwirtschaft nicht durch grenzenlose Ideen von der Verantwortung des Individuums letztlich nur Scheinlösungen zu präsentieren. Hier kommt die Abwägung zwischen Individual- und Sozialethik zum Tragen und somit der Anspruch an den Staat und seine Verwaltung, respektive überstaatliche Organisationen, mit gesetzlichen Rahmenordnungen eine ethische Prägung des Konsumverhaltens zu erleichtern.

Verwiesen sei in diesem Zusammenhang zudem auf die Idee der Kultur als eines Horizonts der Nachhaltigkeitsdebatte (neben den bekannten drei Säulen ökologischer, ökonomischer und sozialer Nachhaltigkeit im Modell): Die mehrfach benannte hochgradig normative Grundlage des Konzepts von Nachhaltigkeit ist als solche begründungspflichtig, sie muss hinsichtlich ihrer – weltweit durchaus verschiedenen – historischer Kontexte und Traditionszusammenhänge analysiert werden (Meireis 2018, 220). Im Blick auf mehrheitlich nicht-nachhaltige Lebensstile unserer Gegenwart muss zunächst einmal nüchtern festgestellt werden, dass offensichtlich kein Konsens herrscht, Warnungen und Appelle in Alltagspraxen zu übersetzen; vielmehr lassen sich Reaktanzphänomene, also ein umso intensiveres Festhalten an bestehenden Lebensstilen, Konsummustern und Kulturmodellen, diagnostizieren (Welzer 2021, 97).

Ein Ausgangspunkt zur Bearbeitung dieser Konfliktlagen kann die Wahrnehmung von Kultur als „agonaler Arena des Nachhaltigkeitsdiskurses" (Meireis 2018, 221) sein. Darunter versteht Meireis die „kreativen Prozesse, Debatten, Dialoge und Diskurse, in denen unterschiedliche moralische Prinzipien, Konzepte, Bilder, Motive und Narrative verglichen, bestritten und gegeneinander ins Feld geführt werden" (Meireis 2018, 221). Im Idealfall lassen sich Konsense der Begründungsoffenheit erzielen – also das Streben nach einem gemeinsamen Ziel, ausgehend von sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Grundlagen. Doch auch wer nicht-nachhaltige Lebensstile für unklug und ethisch nicht vertretbar hält, muss sich aufgefordert fühlen, entsprechend handelnde Menschen weiterhin als Gesprächspartner:innen ernst zu nehmen, wenn die Umsetzung globaler Nachhaltigkeitsziele angestrebt wird.

3. Option für die Teilhabeärmeren. Exemplarische Perspektiven

In der Konkretion bedeutet die Zusammenschau dieser theologisch-ethischen Erwägungen mit Erwägungen höchst unterschiedlicher personaler wie soziokultureller Faktoren (nachhaltigen) Konsums (Salaske-Lentern 2021, 120) eine Herausforderung, die sowohl (wenn auch in individuell verschiedenem Ausmaß) Konsument:innen adressiert als auch den Staat und seine Verwaltung, deren Aufgabe in der Gestaltung von entsprechenden Rahmenbedingungen liegt.

Ein eindrückliches Beispiel, ohne das in einer nahezu globalen Erfahrung der gegenwärtige Alltag nicht mehr vorstellbar scheint, ist das Smartphone: Es ist nicht nur in kürzester Zeit ins Zentrum vieler Arbeits- und Alltagswelten gerückt, sondern zugleich in der Regel mit einer vergleichsweise kurzen ‚Halbwertszeit' Beispiel für beschleunigten Konsum. Die Neuanschaffung ist häufig nicht der Notwendigkeit geschuldet, sondern der Verfügbarkeit neuer Modelle. Gleichzeitig sind Smartphones insbesondere durch den Rohstoffbedarf an Coltan und anderen seltenen Erden in ihrer Produktion in ökologischer wie sozialer Hinsicht alles andere als nachhaltig: Große Teile des weltweiten Coltan-Abbaus finden im östlichen Kongo statt, wo dieser nicht nur massive Umweltzerstörungen und die Bedrohung eines Biodiversitäts-Hotspots bedingt, sondern auch die Aktivitäten von Warlords finanziert und eine instabile Situation aufrecht erhält, in der Menschenrechtsverletzungen und Gewalt gegen die Zivilbevölkerung, insbesondere Frauen und Kinder, herrschen.

Initiativen, den Konsum von Smartphones nachhaltiger zu gestalten, bleiben Nischenphänomene; zu mächtig sind offensichtlich die Statussymboliken und Nutzungsvorteile der Marktführer. Dennoch ließen sich die individual- wie sozialethischen Aspekte des SDG am Beispiel von Smartphones beinahe idealtypisch aufzeigen: Das Spektrum reicht von der Information und Bildung von Konsument:innen, über die Transparenz durch eine Kennzeichnungspflicht ökologischer und sozialer Indikatoren des Produkts sowie durch kritische Konsumentengruppen bis zu ethisch reflektierten Entscheidungen – zum Recycling alter Smartphones, zum verlängerten Intervall eines Neukaufs o. ä. –, die in der Öffentlichkeit präsent gehalten werden können (Jähnichen 2015, 392). Staatlichen und überstaatlichen Organisationen fällt die Aufgabe zu, Rahmenbedingungen des Abbaus seltener Erden nicht dem unregulierten Markt eines *failed state* zu überlassen, respektive Wirtschaftsunternehmen für die gesamte Länge von Lieferketten in die Verantwortung zu nehmen, wie sich

entsprechend auch in der jüngeren Vergangenheit bereits in Deutschland kirchliche Initiativen in vorjuridische Diskurse zu Gesetzgebungsprozessen eingebracht haben. Zusammengefasst bedeutet dies also „mehr Staat *und* mehr Beteiligung" (Salaske-Lentern 2021, 232) zur möglichst partizipativ gestalteten Schaffung grundlegender Bedingungen nachhaltigen Konsums.

4. Ausblick

Wie gezeigt werden konnte, lohnt SDG 12 unter den Zielen für nachhaltige Entwicklung besonders einer eingehenden ethischen Reflexion. Ob und inwieweit sich jedoch auch ethisch reflektierte Konsument:innen nach reinen Preis-Leistungs-Gesichtspunkten entscheiden oder inwiefern sie sich auch an nicht-ökonomischen Maximen ausrichten, ist nach wie vor überraschend unzureichend empirisch untersucht (Jähnichen 2015, 391), zumal die nach wie vor zunehmende Größe von Autos oder der (auch nach den zeitweiligen Einschränkungen der Covid19-Pandemie) nach wie vor expandiere Tourismus eine Wirkung verstärkten Warnens und Mahnens kaum plausibel machen (Welzer 2021, 97–98). Hier zeigt sich der Bedarf weiterer interdisziplinärer Forschung von Sozialpsychologie, Ökonomie, Soziologie und anderer Disziplinen, zu denen die (theologische) Ethik deskriptiv und normativ wichtige Impulse liefern kann: einerseits zum verstehenden Nachvollzug von Pfadabhängigkeiten, moralischen Maximen und den ihnen zu Grunde liegenden Weltanschauungen, andererseits in der Einforderung einer Ausrichtung von Gerechtigkeits- und Verantwortungsprinzipien an der Perspektive der Benachteiligten, wie sie in christlicher Freiheit von Gott geschenkt ist.

Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich (^{2}2018), Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Leipzig.

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2018), Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien, Bonn.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2008), Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh.

Ferdinand, Malcolm (2022), Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World, Cambridge.

Franziskus (2015), Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Göpfert, Jörg (2018), Es reicht. Von der Last und Leichtigkeit der Suffizienz, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 179–188.

Grießhammer, Rainer/Fischer, Corinna/Quack, Dietlinde/Wolff, Franziska (2019), Konsum- und Produktforschung, in: Kluwik, Ursula/Zemanek, Evi (Hg.), Nachhaltigkeit interdisziplinär. Konzepte, Diskurse, Praktiken, Wien/Köln/Weimar, 198–219.

Gütter, Ruth (2018), Freiheit zur Begrenzung. Protestantisch-theologische Impulse für eine Kultur der Nachhaltigkeit, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 271–279.

Habarurema, Viateur (2022), Central Aspects of the Theology of Pentecostal Churches in Africa, in: Jahnel, Claudia/Jähnichen, Traugott (Hg.), Ecological Justice, Churches as civil-society-stakeholders, Perspectives from Africa and Europe, Oer-Erkenschwick, 21–48.

Häusler, Ulrike/Wustmans, Clemens (2021), Konsumentscheidungen haben Konsequenzen – Sustainable Development Goal 12 im Religionsunterricht, in: ZeitspRUng. Zeitschrift für den Religionsunterricht in Berlin und Brandenburg 2, 17–30.

Herms, Eilert (2018), Der Beitrag der Kirchen zur christlichen Kultur der Nachhaltigkeit, oder: Die christliche Kultur der Nachhaltigkeit, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 229–245.

Höhne, Florian (2022), Die Verantwortung kritischer Öffentlicher Theologie, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Bubmann, Peter/Dallmann, Hans-Ulrich/Meireis, Torsten (Hg.), Kritische Öffentliche Theologie, Leipzig, 111–126.

Horn, Eva (2018), Leben in einer beschädigten Welt. Das Denken des Anthropozäns und die Enzyklika *Laudato si',* in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 65–75.

Jaeger-Erben, Melanie (2021), Die Kultur sozialer Nachhaltigkeit. Soziale Nachhaltigkeit als kulturelle Praxis, in: Meireis, Torsten/Wustmans, Clemens (Hg.), Zur kulturellen Dimension der Nachhaltigkeitsdebatte, XXVII. Werner-Reihlen-Vorlesungen, Berlin/Boston, 39–63.

Jähnichen, Traugott (2015), Wirtschaftsethik, in: Huber, Wolfgang/Meireis, Torsten/Reuter, Hans-Richard (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München, 331–400.

Lienkamp, Andreas (2019), Der ökumenische Einsatz für das Gemeinsame Haus. Impulse der Enzyklika *Laudato si'* für die christlich-theologische Ethik, in: Laubach, Thomas (Hg.), Ökumenische Ethik, Basel, 163–190.

Meireis, Torsten (2021), Der diskrete Charme der Jutetasche. Christentum, Kultur und soziale Nachhaltigkeit in sozialer Praxis, in: Ders./Wustmans, Clemens (Hg.), Zur kulturellen Dimension der Nachhaltigkeitsdebatte, XXVII. Werner-Reihlen-Vorlesungen, Berlin/Boston, 65–79.

Meireis, Torsten (2019), Ethik, in: Kluwik, Ursula/Zemanek, Evi (Hg.), Nachhaltigkeit interdisziplinär. Konzepte, Diskurse, Praktiken, Wien/Köln/Weimar, 279–294.

Meireis, Torsten (2018), Avatar. Nachhaltigkeitsethik, Kultur und Theologie, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 211–228.

Meireis, Torsten (2015a), Ein klares Wort zur rechten Zeit. Die päpstliche Enzyklika *Laudato si'* in protestantischer Sicht, in: Amos International 9, Nr. 4, 36–44.

Meireis, Torsten (2015b), Ethik des Sozialen, in: Huber, Wolfgang/Ders./Reuter, Hans-Richard (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München, 265–329.

Quent, Matthias/Richter, Christoph/Salheiser, Axel (2022), Klimarassismus. Der Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende, München.

Reisch, Lucia R. (2005), Kommunikation des nachhaltigen Konsums, in: Michelsen, Gerd/Godemann, Jasmin (Hg.), Handbuch Nachhaltigkeitskommunikation. Grundlagen und Praxis, München, 461–471.

Ronan, Marisa (2017), American Evangelicalism, Apocalypticism, and the Anthropocene, in: Deane-Drummond, Celia/Bergmann, Sigurd/Vogt, Markus (Hg.), Religion in the Anthropocene, Eugene (Oregon), 218–231.

Rosenberger, Michael (2018), Der Weg der „ökologischen Umkehr". Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität im Anthropozän, in: Bertelmann, Brigitte/Heidel, Klaus (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München, 259–270.

Salaske-Lentern, Sebastian (2021), Nachhaltiger Konsum und Beteiligungsgerechtigkeit. Impulse aus der christlichen Sozialethik zur Stärkung kritischer Konsument*innen, München.

Stücklberger, Christoph (2009), Für eine zukunftsorientierte Gestaltung der Schöpfung. Strategien der ökumenischen und interreligiösen Bewegungen, in: Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchen-Vluyn, 106–120.

Vogt, Markus (^{2}2022), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg. i. Br.

Vogt, Markus (^{3}2013), Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.

Welzer, Harald (2021), Wissen wird überbewertet. Die Nachhaltigkeitstransformation ist eine Sache der Praxis, in: Meireis, Torsten/Wustmans, Clemens (Hg.), Zur kulturellen Dimension der Nachhaltigkeitsdebatte, XXVII. Werner-Reihlen-Vorlesungen, Berlin/Boston, 93–102.

White Jr., Lynn (1967), The historical roots of our ecological crisis, in: Science 155, 1203–1207.

Wustmans, Clemens (2019), Evangelische Umweltethik. Verantwortung im Horizont von Schöpfung und Versöhnung, in: Laubach, Thomas (Hg.), Ökumenische Ethik, Basel, 143–161.

Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen (SDG 13)
Glaube und Handeln in der Klimakatastrophe theologisch orientiert und reflektiert

von Katrin Bederna

„Sustainable Survival Goals" (Sachs 2018, 249), SSGs, wäre ein passenderer Name für die SDGs, denn es geht in der Agenda 2030 nicht um Fortschritt und nachholende Entwicklung „unterentwickelt" genannter Länder, wie es typisch für den Entwicklungsdiskurs seit den 1950ern war. Es geht darum, „das Minimum für ein würdiges Leben allerorten zu sichern" (Sachs 2018, 248): „Wir können die erste Generation sein, der es gelingt, Armut zu beseitigen, und gleichzeitig vielleicht die letzte Generation, die noch die Chance hat, unseren Planeten zu retten." (UN 2015) Die vier Nachhaltigkeitsziele, die *nicht* um dieses Minimum kreisen, sind entweder formal (SDG 10 und 17) oder stehen in Spannung zu den Planetenrettungszielen Klimakrisenstopp und Artenschutz, weil sie Wachstum (SDG 8) und Industrialisierung (SDG 9) fordern.

SDG 13 fokussiert mit der Bekämpfung des Klimawandels nicht nur eine ökologische Minimalbedingung eines würdigen Lebens. Es geht um die notwendige Bedingung des Überlebens der an die klimatischen Bedingungen des Holozäns angepassten Lebewesen. Oft wiederholt und jüngst empirisch noch einmal belegt wurde, wie begrenzt die Wirkung der Agenda 2030 jenseits des Diskursiven ist (Biermann u. a. 2022, 797). Das gilt insbesondere für die ökologischen Ziele. Ein Grund dafür ist, dass die Agenda 2030, genau wie das im selben Jahr vereinbarte *Paris Agreement* ohne Sanktionen auskommt und zudem keine exakten Indikatoren, konkreten Vorgaben oder für die Einzelmaßnahmen Verantwortlichen benennt. Sie gehört also eher zum Bereich moralischer Selbstverpflichtung als zum Recht.

Christliche Theologie hat die Aufgabe, den Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Licht der „Zeichen der Zeit" (Mt 16,3) zu deuten. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) verwendet den Begriff „Zeichen der Zeit" (GS 4) für epochenprägende Phänomene, die die menschliche Welt- und Selbstdeutung verändern. Diese seien von der Theologie im Dialog mit an-

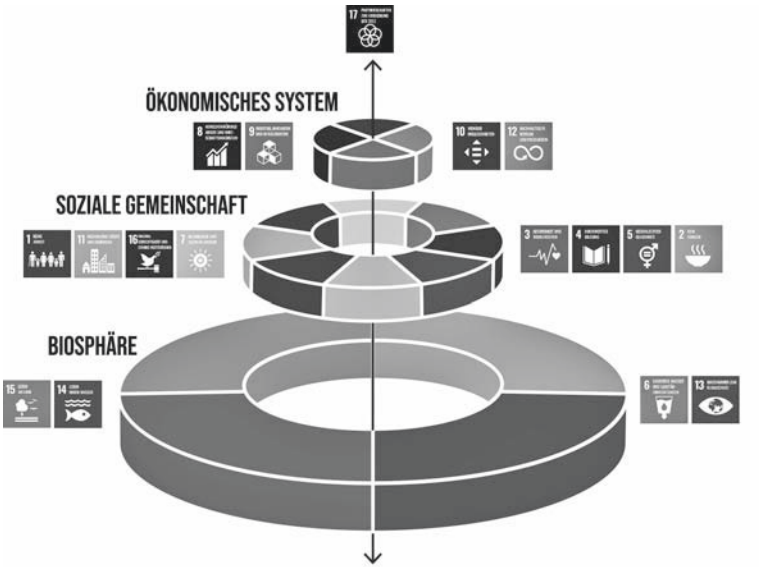
deren Wissenschaften zu erforschen und als Anrede Gottes und Kontext ihrer Rekonstruktion des Glaubens zu lesen. Die Klimakrise ist ein solches Zeichen der Zeit (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1998, Nr. 273). Die Theologie ist durch sie in doppelter Weise herausgefordert, hermeneutisch und praktisch: Die Klimakrise wirft neues Licht auf die theologischen Fragen nach Gott und Gottes Handeln, nach der heiligen Geisteskraft und Erlösung, Schuld und Hoffnung. „Wo bleibt Gott, wenn die Wälder brennen?“ (Bederna/Gärtner 2020) Worauf dürfen wir hoffen? Was bedeutet Gottebenbildlichkeit, wenn die Klimaschuld ins Unermessliche wächst? Und sie drängt zu einer neuen Gestalt kirchlichen gesellschaftspolitischen Handelns, zu einer Neuausrichtung der Nachfolge Jesu, welche die Theologie orientiert, begleitet und reflektiert.

Gefordert sind also zahlreiche Disziplinen der Theologie, insbesondere Dogmatik und Fundamentaltheologie, theologische Ethik und christliche Sozialwissenschaften sowie Pastoraltheologie und Religionspädagogik. Im Folgenden soll, nach grundlegender Vergewisserung zum SDG 13 (Kap. 1), die Bedeutung der Klimakrise für diese drei Felder skizziert (Kap. 2) und exemplarisch vertieft (Kap. 3) werden, bevor gefragt wird, was nun theologisch notwendig ist (Kap. 4).

1. Umgehend Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen ergreifen – Grundlegende Vergewisserung

1.1 Das SGD 13 im Gesamt der Ziele

Die SDGs sind in der Agenda 2030 lose aufgereiht wie Perlen auf einer Kette. Dies ignoriert die logische Hierarchie der Ziele genauso wie die Widersprüche und Spannungen zwischen den Einzelzielen. Logisch sind die ökologischen Ziele (13 Klima, 14 Ozeane und Meere, 15 Landökosysteme und evtl. 6 Wasser) Bedingung der Möglichkeit der Erreichung aller anderen. Aus menschenrechtlicher Perspektive könnte man zwar denken, es sei für einen Hungernden irrelevant, ob zusätzlich klimabedingt Extremwetterereignisse auftreten. Doch vernichten diese Ernten, töten Tiere, verunmöglichen landwirtschaftliche Subsistenzwirtschaft usw. Klimasicherheit und -gerechtigkeit sind nicht alles, aber ohne sie ist alles andere nichts. Diese logische Hierarchie der SDG stellt das *Stockholm Resilience Centre* eindrücklich dar als „Wedding Cake“ mit den ökologischen Zielen als Tortenboden:



1 Keine Armut
2 Kein Hunger
3 Gesundheit und Wohlergehen
4 Hochwertige Bildung
5 Geschlechtergleichheit
6 Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen
7 Bezahlbare und saubere Energie
8 Menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum
9 Industrie, Innovation und Infrastruktur
10 Weniger Ungleichheiten
11 Nachhaltige Städte und Gemeinden
12 Nachhaltige/r Konsum und Produktion
13 Maßnahmen zum Klimaschutz
14 Leben unter Wasser
15 Leben an Land
16 Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen
17 Partnerschaften zur Erreichung der Ziele

Abb. 1: The SDGs wedding cake
(Bildnachweis: Azote for Stockholm Resilience Centre, Stockholm University; CC BY-ND 3.0; https://stockholmuniver sity.app.box.com/s/kptviuiltbejoryhclmluojj 3x9iivok)

Implizit werden die SDGs von der Agenda 2030 allerdings doch hierarchisiert, allerdings so, dass der wedding cake auf dem Kopf steht:

> „Aufgrund der ethisch-politisch vorrangigen Dringlichkeit sozialer bzw. entwicklungspolitischer Aspekte in Situationen akuter Not, gibt es innerhalb der *Sustainable Development Goals* (SDGs) eine Tendenz, diese gegenüber den Aspekten langfristiger ökologischer Vorsorge und Risikovermeidung zu bevorzugen. Faktisch führt das Konzept der 17 SDGs dazu, den Ausverkauf ökologischer Ressourcen zugunsten von Armutsüberwindung weiter voran-

zutreiben oder zumindest nicht zu stoppen. Diese […] Spannung wird in den SDGs durch utopische Versprechungen überdeckt." (Vogt 2021, 138)

1.2 SDG 13 und seine Teilziele

Das SDG 13 gehört also logisch zu den Basiszielen der Agenda 2030, wird aber faktisch stiefmütterlich behandelt. Dies fällt schon bei einem Formulierungsvergleich mit anderen Zielen ins Auge. So lautet SDG 1: „Armut in allen ihren Formen und überall beenden" und SDG 2: „Den Hunger beenden". Das ist so präzise wie die Formeln des biblischen Dekalogs. Warum heißt SDG 13 nicht: „Umgehend den Klimawandel beenden" oder operationalisiert: „Bis 2030 global treibhausgasneutral wirtschaften"? Irgendwelche „Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen ergreifen" (UN 2015, Nr. 13), das kann jedes Land, viele taten es – und die Treibhausgasemissionen steigen weiter.

Die Teilziele des SDG 13 sind verhältnismäßig knapp und in ihrer Reihung gleichfalls ausweichend. Sie beginnen nicht mit der Ursachenbekämpfung, also der Mitigation der Klimakrise, sondern mit der Stärkung der „Widerstandskraft und [der] Anpassungsfähigkeit gegenüber klimabedingten Gefahren und Naturkatastrophen in allen Ländern" (UN 2015, Nr. 13.1), setzen also bei der Adaption an die Krise an. Diese Reihung ist nur für die Länder sinnvoll, die wenig Treibhausgasemissionen pro Kopf ausstoßen und zugleich besonders betroffen und empfindlich gegenüber ihren Auswirkungen sind. Für alle anderen lenkt die Konzentration auf Adaption die politische Energie sowie die finanziellen und personellen Mittel weg von der notwendigen Ursachenbekämpfung und suggeriert, man müsse sich in das Unabwendbare fügen. Erst das Teilziel 13.2 heißt: „Klimaschutzmaßnahmen in die nationalen Politiken, Strategien und Planungen einbeziehen." Das ist so harmlos wie die Gesamtzielformulierung, verglichen mit dem, was gerecht wäre, nämlich netto null Emissionen noch in dieser Dekade und anschließend netto negative Emissionen. Das dritte Teilziel fasst Mitigation und Adaption operationalisiert zusammen in der Perspektive der „Aufklärung und Sensibilisierung" sowie des Aufbaus von „personellen und institutionellen Kapazitäten" (UN 2015, Nr. 13.3).

Auch in den folgenden Konkretionen stehen nicht Ursachen und Vermeidung im Mittelpunkt, sondern Zahlung von „bis 2020 gemeinsam jährlich 100 Milliarden Dollar" seitens der Täterländer an die ärmeren

und emissionsarmen Länder, deren Koordinierung durch den Grünen Klimafonds (UN 2015, Nr. 13a), welcher 2010 auf der *16. Session der Conference of the Parties* (COP 16) gegründet wurde, sowie

> „Mechanismen zum Ausbau effektiver Planungs- und Managementkapazitäten im Bereich des Klimawandels in den am wenigsten entwickelten Ländern und kleinen Inselentwicklungsländern […], unter anderem mit gezielter Ausrichtung auf Frauen, junge Menschen sowie lokale und marginalisierte Gemeinwesen" (UN 2015, Nr. 13b).

Das ist eine sehr berechtigte Forderung der ärmeren Länder. Was diese aber zudem und zuerst benötigen, sind sofortige netto-negative Emissionsbilanzen der Täterländer.

1.3 Die COP 21 in Paris 2015 im Licht aktueller Analysen und Prognosen

Für Verhandlungen über konkretere Maßnahmen verweist die Agenda 2030 auf die Zuständigkeit der globalen Klimarahmenkonvention (UNFCCC: *United Nations Framework Convention on Climate Change*). Drei Monate nach Verabschiedung der Agenda 2030 schloss die *21. Vertragsstaatenkonferenz* (COP 21) der UNFCCC in Paris mit der Vereinbarung, dass

> „der Anstieg der durchschnittlichen Erdtemperatur deutlich unter 2 °C über dem vorindustriellen Niveau gehalten wird und Anstrengungen unternommen werden, um den Temperaturanstieg auf 1,5 °C über dem vorindustriellen Niveau zu begrenzen, da erkannt wurde, dass dies die Risiken und Auswirkungen der Klimaänderungen erheblich verringern würde" (UNFCCC 2015, Nr. 2.1a).

Laut jüngstem Sachstandsbericht des *Intergovernmental Panel of Climate Change* (IPCC 2023) haben die globalen Treibhausgasemissionen seither weiter zugenommen. Die globale Oberflächentemperatur erhöhte sich zwischen 2011 und 2020 um 1,1 °C gegenüber vorindustrieller Zeit. Über Land liegt die Erhöhung bereits bei 1,59 °C. Dies führt aktuell zu hohen Verlusten und Schäden für Natur und Menschen (IPCC 2023, Nr. A.1). Die Prognose des IPCC ist beunruhigend: Soll die Temperaturerhöhung nur mit einer Wahrscheinlichkeit von 50 % auf 1,5 °C begrenzt werden, müssen alle Treibhausgasemissionen sofort radikal reduziert werden (IPCC 2023, Nr. A.4.3). Wird weiter emittiert, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Erwärmungsgrenze 1,5 °C in naher Zukunft überschritten wird, selbst im besten vom IPCC angenommenen Emis-

sionsszenario größer als 50 %. Die Risiken und Folgen einer Erwärmung um ‚nur' 1,5 °C sind gravierender als alles bisher Beobachtete und zuvor vom IPCC Prognostizierte und steigen mit jeder noch so geringen weiteren Erwärmung an (IPCC 2023, Nr. B.2). Eine tiefgreifende, schnelle und nachhaltige Reduzierung der Treibhausgasemissionen würde zu einer erkennbaren Verlangsamung der globalen Erwärmung innerhalb von etwa zwei Jahrzehnten führen (IPCC 2023, Nr. B1). Viele Klimawandelfolgen sind also laut IPCC bereits jetzt unabwendbar, können aber durch zeitnahe radikale Emissionssenkungen in ihrer Stärke begrenzt werden (IPCC 2023, Nr. B3). Der Aufruf der COP 28 in Dubai an die Vertragsstaaten: „transitioning away from fossil fuels in energy systems, in a just, orderly and equitable manner, accelerating action in this critical decade, so as to achieve net zero by 2050" (UN 2023) ist insofern zwar ein Schritt in die richtige Richtung, aber nur ein Trippelschritt angesichts der Situation: „We are on a highway to climate hell with our foot on the accelerator." (Guterres 2022) Bei Vollbremsung jetzt (also Ausstieg aus den fossilen Energieträgern) fängt das Gefährt innerhalb der nächsten 20 Jahre an zu verlangsamen, weshalb unsere Kinder in diesem Fall nur in einer der möglichen Vorhöllen landen.

1.4 Sichere und gerechte Erdsystemgrenzen

Das inkludierende „We are" und „unsere Kinder" nivelliert die Zusammenhänge, denn wie es Unterschiede in der Verursachung gibt, so gibt es Unterschiede hinsichtlich der Schäden und des Leids: Die Länder, die historisch kaum zum aktuellen Klimawandel beigetragen haben, sind überproportional verletzlich und betroffen (IPCC 2023, Nr. A.2). Und innerhalb jedes Landes werden die Jüngeren aufgrund der von den Älteren geschaffenen Strukturen und Lebensstile extreme Schäden zu erleiden haben. Dies führt zur Frage, ob die von der COP 21 gesetzte 1,5 °C Grenze *gerecht* ist. Politisch gesetzt wurde sie, weil sie nach damaligem Forschungsstand eine *sichere Grenze* markierte. Sichere Grenzen sind solche, innerhalb derer sich ein widerstandsfähiges, dem Holozän ähnliches Erdsystem erhält. Die 1,5 °C Grenze beruht darauf, dass jenseits dieser Grenze das Erreichen von Kipppunkten (wie das Schmelzen der großen Eisschilde oder des Permafrosts) sehr wahrscheinlich wird und dass diese das Klimasystem des Holozäns in menschlichen Zeitmaßen irreversibel und selbstverstärkend in einen anderen Zustand überführen würden.

Im Mai 2023 legten mehr als 40 Forscher:innen der *Earth Commission* um Johan Rockström (Potsdam Institute for Climate Impact Research) die Metastudie *Safe and just Earth system boundaries* (ESB) vor, die mit denselben Messgrößen, mit denen bisher sichere Erdsystemgrenzen markiert wurden, *sichere und gerechte Erdsystemgrenzen* bestimmt. Aus den ökologischen Grenzen werden hier sozialökologische. Aus der naturwissenschaftlichen Frage nach Erdsystemstabilität wird die sozialethische, politische und ökonomische nach *global commons* (https://globalcommonsalliance.org). *Gobal commons* werden verstanden als Faktoren, von denen alle existierenden Lebewesen abhängig sind und die von einigen auf Kosten anderer übernutzt werden können. Zu solchen Kollektivgütern gehören die Atmosphäre (Luft, Klima), die Hydrosphäre (Ozeane, Flüsse, Süßwasser), die Geosphäre, die Biosphäre und die Kryosphäre (z. B. die großen Eisschilde) und die mit ihnen verknüpften Prozesse wie die großen Ströme von Kohlenstoff, Stickstoff, Wasser und Phosphor (Rockström u. a. 2023, 103). Als *Minimalbedingung* von Gerechtigkeit setzt die Studie das *no-significant-harm*-Prinzip. Dieses Prinzip soll dafür sorgen, dass durch Übernutzung der global commons keine weit verbreiteten, schwerwiegenden, existenziellen oder irreversiblen negativen Auswirkungen auf Länder, Gemeinschaften und Einzelpersonen ausgehen, wie z. B. den Verlust von Menschenleben, Lebensgrundlagen oder Einkommen, Vertreibung, den Verlust von Lebensmitteln, Wasser oder Ernährungssicherheit, chronische Krankheiten, Verletzungen oder Mangelernährung. Grundlage der Quantifizierung und Risikoabschätzung dafür sind neben den Prognosen des IPCC u. a. internationale Gesundheitsstandards der WHO.

Diskussionswürdig an dieser Studie sind die *Positionierung zwischen einem menschenrechtlichen Ansatz* (der Berücksichtigung des Leides eines jeden) *und einem pragmatisch-utilitaristischen Ansatz* (der wie das IPCC die Signifikanz des Schadens an der Anzahl der Betroffenen bemisst) sowie die Festsetzung des für tolerabel gehaltenen *Schadensrisikos anderer.* In beiden Fällen wählen die Autor:innen der Studie verantwortungsethisch vermittelnde Prämissen. Mit diesen sollte „die gerechte (NSH) Erwärmungsgrenze bei oder unter 1,0 °C gesetzt werden." (Rockström u. a. 2023, 205; Übersetzung KB)

2. Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels. Theologische Einordnungen

2.1 Option für Mutter Erde und Option für die Armen: Die Klimakrise in Christlicher Soziallehre und Umweltethik

Der erste der drei international wirkmächtigen Texte zur ökologischen Überlebensfrage aus dem Jahr 2015 – vor der *Agenda 2030* und dem *Paris Agreement* – ist die Enzyklika *Laudato si'* (LS) von Papst Franziskus (Franziskus 2015). Wie die soeben skizzierte Studie *Safe and just Earth system boundaries* ist die Enzyklika *räumlich*, *sozial-ökologisch* und *gemeinwohlorientiert*: Die Erde sei „unser gemeinsames Haus" (LS 1), Schwester und Mutter: „Diese Schwester schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat." (LS 2) Ihr Schrei hallt wider im „Stöhnen der Verlassenen der Welt […][,] einer Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt" (LS 53). Das erste, situationsanalytische Kapitel von *Laudato si'* setzt ein mit dem Schadstoffausstoß sowie dem „Klima als gemeinsames Gut" (LS 23–26) und konstatiert hinsichtlich seiner ökologischen und sozialen Folgen, was Stand der Berichte des IPCC ist: Die Erwärmung beeinträchtigt „die Verfügbarkeit unerlässlicher Ressourcen wie das Trinkwasser, die Energie und die Agrarproduktion" und verursacht „das Aussterben eines Teils der biologischen Vielfalt" (LS 24) sowie die „Zunahme von Migranten, die vor dem Elend flüchten, das durch die Umweltzerstörung immer schlimmer wird, und die in den internationalen Abkommen nicht als Flüchtlinge anerkannt werden" (LS 25). „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozial-ökologische Krise." (LS 139) Anders als die Studie zu den ESB stellt die Enzyklika *die Armen* in den Mittelpunkt, weitet den Begriff der Armen aus auf alle unter der ökologischen Krise leidenden Geschöpfe und benennt Ursachen der Klimakrise und Bedingungen für ihre Bekämpfung. Zu ersteren gehören *Laudato si'* zufolge systemische Zusammenhänge und machtförmige Strukturen:

> „Viele von denen, die mehr Ressourcen und ökonomische oder politische Macht besitzen, scheinen sich vor allem darauf zu konzentrieren, die Probleme zu verschleiern oder ihre Symptome zu verbergen, und sie versuchen nur, einige negative Auswirkungen des Klimawandels zu reduzieren." (LS 6)

Tieferliegende Ursache des Desasters sei das menschliche Selbst- und Weltverständnis, also die „große anthropozentrische Maßlosigkeit“ (LS 116), gekoppelt an eine utilitaristische Weltsicht, die nur den Nutzwert, nicht aber den „Eigenwert“ (LS 16.33.69) und die Vernetzung alles Seienden (LS 117) beachte. Die Bekämpfung der Krise erfordere einen Wandel von „Produktionsmodellen und Konsumgewohnheiten“ (LS 26), eine „Befreiung vom herrschenden technokratischen Paradigma“, regionale Wirtschaftszyklen (LS 112), die Akzeptanz eines gewissen „decrecimiento“ (LS 193) und Suffizienz auf allen Ebenen: eine „ökologische Umkehr“ (LS 216–221).

Ausgehend von dieser klaren Analyse und Kritik entwickelt die Enzyklika die transformative Vision eines guten Lebens für alle, die dem Traum Gottes von der Schöpfung entspreche. Diese befreiungstheologisch und franziskanisch inspirierten Überlegungen sind, so die Enzyklika selbst, universal begründbar in einer „Synthese zwischen dem Glauben und der Vernunft“ (LS 63). Zugleich beschrieben sie die „ökologischen Verpflichtungen […], die aus unseren Überzeugungen hervorgehen“ (LS 64), Überzeugungen, die Franziskus panentheistisch und trinitarisch deutet: Die Schöpfung sei Ausdruck der „grenzenlosen Zärtlichkeit“ Gottes (LS 84), „eine fortwährende Offenbarung des Göttlichen“ (LS 85). „In jedem Geschöpf wohnt sein lebensspendender Geist“ (LS 88). Gott habe „sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und sein Geschick geteilt bis an das Kreuz“ (LS 99, Übersetzung KB). Christus wohne nun „im Innersten jedes Wesens“ (LS 221). „Das Universum entfaltet sich in Gott, der es ganz und gar erfüllt.“ (LS 233) Konsequenter Kampf gegen die Klimakrise sei deshalb Kern heutiger Glaubenspraxis. Bei allen Rückschlägen und allen niederschmetternden Prognosen gebe es doch Grund zur Hoffnung, denn Gott „lässt uns nicht allein, denn er hat sich endgültig mit unserer Erde verbunden“ (LS 245).

Als zweiter exemplarischer internationaler Text der ökologischen Soziallehre der Kirchen sei das knappe Statement des *World Council of Churches* (WCC) *The Living Planet: Seeking a Just and Sustainable Global Community* erwähnt. Man merkt diesem die seit *Laudato si'* verstrichenen sieben Jahre an, denn der Ton, in dem auch hier eine „ecological metanoia“ gefordert wird, ist noch einmal bestimmter: „The climate emergency is an ethical, moral and spiritual crisis, manifested in a fixation on profit. […] We are running out of time.“ (WCC 2022) Der WCC kontrastiert die Hoffnung auf „reconciliation and unity, […] and a renewed and just relationship with Creation that expresses itself in our

practical life“ mit aktuellem klimawandelinduzierten Leiden von Pakistan (Überschwemmungen) bis Europa (Dürre, Feuer), fordert theologisch die Einbeziehung indigener Weltsichten und politisch sieben konkrete Maßnahmen: von einem gerechten Übergang zu erneuerbaren Energien über Transformations- und Reparationszahlungen samt Schuldenerlass für betroffene Staaten des globalen Südens bis hin zu rechtlichen Schritten wie einem Vertrag über die Nichtverbreitung fossiler Brennstoffe, der Festschreibung von Rechten der Natur, der Ächtung von Ökoziden und einem Klimaverbrechertribunal – und verspricht, den CO_2-Fußabdruck des WCC bis 2030 auf netto Null zu senken.

Diese und andere kirchliche sozial-ökologische Dokumente wurden auch kritisch diskutiert, beim WCC z. B. hinsichtlich der kargen theologischen Fundierung, bei LS u. a. hinsichtlich der letztlich individualistischen Drift. Sie treffen aber im Kern das, was theologische Umweltethik prägt: die Option für die Armen, das Prinzip der Retinität allen Seins, die Konzeptualisierung des Klimas als Kollektivgut und die Betonung der Suffizienz. Problematisch ist die Enzyklika *Laudato si'* insofern, als ihre Handlungsempfehlungen „kaum wirklich politisch konzeptualisiert“ (Vogt 2021, 243) und in der Folge seitens der Gesamtkirche und der Bistümer nicht mit aller möglichen Vehemenz institutionell verankert, realisiert und eingefordert wurden und werden. Ähnliches gilt für *The Living Planet* im Blick auf die anderen christlichen Kirchen. Die kirchlichen Aufrufe zu politisch transformativem Handeln in der Klimakrise angenommen haben vor allem Basisgruppen wie *Christians for Future* oder Teile von Ordensgemeinschaften (z. B. https://ukamazentrum.net).

Die christliche Sozialethik fragt hinsichtlich der Klimakrise insbesondere nach den strukturellen und systemischen Ursachen der Krise, nach „Bedingungen und Erfolgsfaktoren für gesellschaftlichen Wandel“ (Vogt 2021, 55) und letztlich nach ökologischer Gerechtigkeit (wie z. B. Lienkamp 2009). Das Problem (christlicher) Umweltethik liegt weniger auf der Ebene der Begründung als auf der Ebene der „kollektiven Willensbildung und Handlungsermöglichung“ (Vogt 2021, 23). Hier werden die jesuanische Umwendung der Weltsicht (*metanoia*, Mk 1,15) und die Sinnressourcen des Evangeliums hilfreich eingespielt. Markus Vogt plädiert insgesamt für eine Klimaethik der Verantwortung als „Kunst des Möglichen unter widrigen Bedingungen“ (Vogt 2021, 467). Dieses Votum bringt das ethische Kernproblem der Klimakrise auf den Punkt: Das politisch für möglich Gehaltene ist verschwindend klein angesichts des Überlebensnotwendigen. Wie lässt sich der Horizont des jetzt Möglichen

so weiten, dass sich die Möglichkeiten der Zukünftigen nicht dauerhaft schließen?

2.2 Der allgegenwärtige Gott und das revolutionäre Christentum: Die Klimakrise in Dogmatik und Fundmentaltheologie

Die Auslegung und Rekonstruktion des Glaubens (Dogmatik) sowie der Ausweis der Nicht-Widervernünftigkeit des Glaubens (Fundamentaltheologie) arbeiten mit zeitgenössischen philosophischen Denkformen, die es erlauben, die Offenbarung je neu angemessen zu erschließen. Die Klimakrise tangiert diese theologischen Disziplinen erstens methodisch und konzeptionell, insofern sie aktuell zu einem theoretischen *Klimawandel* beiträgt („critical climate change", so eine von Claire Colebrook und Tom Cohen herausgegebene Reihe). Dieser zeichnet sich aus durch panentheistische, posthumanistische, geozentrische sowie netz- und prozessbezogene Ansätze. Unter Rechtfertigungs- bzw. Modifizierungsdruck geraten hingegen erneut insbesondere subjektphilosophische Denkformen aufgrund des Vorwurfs, sie perpetuierten eine anthropozentrische Herrschaftslogik, die mitursächlich für die Klimakrise sei. Zweitens beeinflussen die ökologischen Zwillingskrisen Klimawandel und Artensterben die Theologie *inhaltlich*: von den Fragen nach Gottes Beziehung zur Welt (Schöpfungstheologie), Gottes Fleischwerdung (Christologie) und Gegenwart in allem Lebendigen (Pneumatologie) über die Fragen nach Gottesbeziehung und Schuld des Menschen im Anthropozän (Anthropologie) bis hin zur Hoffnung auf das Reich Gottes (Eschatologie) und auf Gottes Handeln und Dasein (Trinitätstheologie). Die ökologische Krise hat das Potential, das letzte Vertrauen auf Gott brüchig zu machen. Gegenläufig rücken aktuell theologische Ansätze in den Vordergrund, die das Gott-Welt-Verhältnis panentheistisch modellieren, also von Gottes Wirken oder Sich-Geben (Büchner 2010) in allen Geschöpfen ausgehen und den Menschen und die menschliche Gottesbeziehung so in das Netz alles Lebendigen einordnen.

Muss die Gott-Welt-Beziehung in der Klimakrise angesichts dieser konzeptionellen und inhaltlichen Anfragen grundlegend neu modelliert werden? Sind nur verschüttete Motive wiederzubeleben? Oder reicht es gar, klassische Theologumena anlassbezogen zu wiederholen? In der Antwort auf diese Frage besteht wohl die grundlegendste Differenz unter den in den letzten 15 Jahren weltweit entstandenen *Theologien (in) der Klimakrise*. Zu ersterem tendieren z. B. Gaia-Theologien (Northcott 2023)

und Christologien der *deep incarnation* (Gregersen 2015; Edwards 2019), zu letzterem die irritationsfreie „Standortbestimmung angesichts der Klimakrise" Markus Knapps (Knapp 2023). Das Spektrum dazwischen reicht von prozesstheologischen Gesamtentwürfen (Keller 2021; McFague 2008) über panentheistische, tiertheologisch oder mystisch-freiheitstheologisch inspirierte Ansätze der Anthropologie und Schöpfungstheologie (z. B. Enxing 2022; Bederna 2020) bis hin zur Neukontextualisierung der Metz'schen Motive des unterbrechenden Gottes und des revolutionären Christentums (Manemann 2021). Die meisten dieser Theologien eint, dass sie politische Theologien sind und die ökologische Transformation der Gesellschaften stützen und beschleunigen wollen.

2.3 Unterbrechen und Handeln lernen: Die Klimakrise in Praktischer Theologie und Religionspädagogik

Auch die Praktische Theologie will „den notwendigen Klimaaktivismus […] nicht einfach nur abbilden, sondern die Ressourcen des Christentums dafür auf neue Weise zur Verfügung stellen" (Schüssler 2022, 50). Und auch hier wird diskutiert, wie dies über Appelle und Wiederholung von Formeln des Glaubens hinausgelangen kann, welche Relevanz diese Ressourcen in den Gesellschaften haben und inwiefern es auch inhaltliche und konzeptionelle „Musterunterbrechungen" (Schüssler 2022, 50) brauche, z. B. hinsichtlich des Anthropozentrismus der Pastoral.

In der Religionspädagogik wurde in den vergangenen fünf Jahren das Konzept *religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung* (rBNE) entwickelt (Bederna 2020) und konturiert (Gärtner 2020). Wie die global von den UN propagierte BNE (UN 1992, 36.3) ist rBNE ein normatives Bildungskonzept, das die freie Selbstbindung an die ökologisch-soziale Transformation wahrscheinlicher machen und Kompetenzen für diese ausbilden will. rBNE wird verstanden als *religiöse Bildung*, die die oben (Kap. 2.2) genannten Fragen nach Schuld, Vertrauen, Hoffnung und Gottes Gegenwart in der Welt *im Kontext der multiplen ökologischen Krise* in Bildungsprozessen bearbeitet. Sie zielt auf die Kompetenz verantwortlichen solidarischen Denkens und Handelns, aber auch auf die Fähigkeit zur kritischen Analyse der Situation, auf Utopiefähigkeit und die Kompetenz, unterbrechend die Zukunft mitzugestalten. Religiöse Traditionen bieten hierbei ökologisch relevante Orte (z. B. Klöster), Praktiken (z. B. Rituale der Umkehr) und Traditionen (z. B. von suffizientem Leben und tätiger Nächstenliebe). Sie ermöglichen als Solidargemeinschaften mit eigenen Hoffnungs-

bildern und eigenem Grundvertrauen gemeinsames Handeln und bilden zugleich durch die ihnen eingeschriebene Weltdistanzierung und ihren Ruf zur Umkehr einen kritischen Stachel und ein Potential zum Widerstand (Bederna/Gärtner 2023, 205–206).

3. Theodizee in der Klimakrise. Eine exemplarische Perspektive

Unter den vielen theologischen Fragen, die sich in der Klimakrise neu stellen, sei hier exemplarisch die Theodizee, also die Rechtfertigung des Glaubens an einen guten und allmächtigen Gott angesichts des Leidens, angerissen. In dieser laufen zentrale Themen zusammen, theoretische (Wesen und Handeln Gottes, Kreuz, Freiheit etc.) und praktische (Vertrauen auf Gott, Hoffnung). Aufgrund des drohenden Scheiterns der gesamten Schöpfung wird sie größer denn je.

Im wissenschaftlichen Theodizee-Diskurs nehmen Varianten der *free will defense* eine prominente Stellung ein. Das klassische *free will* Argument lautet: Das *malum physicum* sei notwendige Bedingung der Freiheit und eine Welt *mit freien Wesen* und mit dem folglich von diesen verursachten *malum morale* (bis hin zum Klimawandel) sei besser als eine Welt ohne Freiheit. Dieses Argument ist immer schon problematisch, insofern es die *Selbstzwecklichkeit des Einzelnen* missachtet, weil es das individuelle Leid *von außen* rechtfertigen will: Das Leid Einzelner sei notwendiger Preis, also Mittel zum Zweck der *Freiheit aller.* In der Instanz der praktischen Vernunft wäre das *free will* Argument erst dann tragfähig, wenn jeder Einzelne erstpersönlich sein Leid als Preis einer Welt mit freien Wesen für gerechtfertigt erklären würde. Klaus von Stosch argumentiert, genau darauf könne man rational verantwortbar hoffen: dass jedes freie Wesen eschatologisch zum Schluss komme, das Risiko, das Gott mit der Freiheit einging, sei gerechtfertigt, da die Alternative, das Nicht-Schaffen freier Wesen, die schlechtere gewesen wäre. Es sei also eine nicht unvernünftige Hoffnung, dass Gott von jedem Menschen selbst freigesprochen werde (von Stosch 2013, 105–107).

Klimakrise und Artensterben führen nun, wie in Kap. 2.2 skizziert, zu einem theoretischen Klimawandel, in dem die zentrale Prämisse einer solchen Argumentation brüchig wird: Dass es nur auf die Menschen ankomme. Sind hingegen Tiere *Subjekte* im Sinne eines *Jemand*, der einen *eigenen* Standpunkt und einen *intrinsischen Wert* hat (LS 16.33), also in gewisser Weise Zweck an sich selbst ist (Korsgaard 2021, 180.191), stellt

sich die Situation anders dar: Dann müssten nicht nur Menschen, sondern *alle* Gott angesichts des mit der Freiheit eingegangenen Risikos freisprechen. Das ist allerdings kaum vorstellbar, da *für* die meisten nichtmenschlichen Tiere eine Welt mit freien Menschen aufgrund der ökologischen Verwüstung schlechter ist als eine Welt ohne diese.

Angesichts dessen bleiben als Antwort auf die Theodizee drei Möglichkeiten: Die *Nicht-Existenz Gottes*, die *reductio in mysterium* oder die *Ausklammerung der Fähigkeit zu vollmächtigem rettendem Handeln aus dem Gottesbegriff*. In letztere Richtung zielen prozesstheologische und auch manch panentheistische Modellierungen des Gott-Welt-Verhältnisses, welche wiederum unter den *Theologien in der Klimakrise* bedeutsam sind. Dass sie das Handeln Gottes und damit auch Personalität und Freiheit Gottes nicht oder klein denken, ist allerdings problematisch, nicht nur gemessen an biblischen und traditionellen Gottesbildern, sondern gerade im Kontext der situativen Herausforderung durch die Klimakrise: Religionsunterricht und Katechese bzw. Gemeindepädagogik werden in der Klimakrise mit der gesellschaftlichen Anforderung konfrontiert, Hoffnung zu geben gegen Klimaangst, Klimadepression und -verzweiflung. Einer solchen Forderung Genüge zu tun, war in keiner der menschheitsgeschichtlichen Krisen einfach: Der Weg Jesu endet am Kreuz. Und selbst der biblische Jesus *vermisst* den vollmächtig handelnden, rettenden Gott (Mk 15,34). Gott ist gegenwärtig in der Geisteskraft und im Angesicht des Anderen und zugleich als liebende und rettende Macht so schrecklich abwesend – das ist die Quintessenz christlichen Glaubens. Wenn allerdings Gott gar nicht mehr als vollmächtig Handelnder geglaubt und vermisst wird, fehlt der christlichen Hoffnung die Basis.

Hoffnung ist nicht die einzige religiöse Klimakrisen-Ressource, die auf die Möglichkeit des Handelns Gottes angewiesen ist. Die zentrale Ressource des christlichen Glaubens ist der Mut zum Widerstand, zur Distanzierung und Veränderung der Verhältnisse, wie er paradigmatisch im *Magnificat* besungen wird: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen." (Lk 1,52–53) Eine derart transformative Perspektive ist nicht zuletzt Teil einer praktischen Theodizee (und damit heute zugleich einer Anthropodizee): Sie macht Mut, Gottes rettendes Handeln in der Klimakrise darstellend und stellvertretend zu beginnen, während und weil dieses erwartet wird.

4. Herausforderungen

Wie oben skizziert, betrifft die multiple ökologische Krise die wissenschaftliche Theologie von ihrem ersten Inhalt, dem Glauben an Gott, bis hin zu ihren handlungswissenschaftlichen Disziplinen. Dabei steht die *Theologie in der Klimakrise* hinsichtlich der dogmatischen, pastoralen und pädagogischen Fragen noch am Anfang. Die meisten der hier relevanten theologischen Fragen sind eingebunden in interdisziplinäre Forschungszusammenhänge, von Tiertheologie im Rahmen des *animal turn* bis zu Lernprozessforschung rBNE, insofern rBNE ein Aspekt eines fächer- und institutionenübergreifenden Bildungsprozesses ist.

Forschung braucht Zeit und muss zweckfrei sein dürfen. Die Klimakrise lässt hingegen keine Zeit und verlangt, alle Kräfte zu ihrer Bekämpfung zu bündeln. Es ist insofern in gewisser Weise theologisch wichtiger, Photovoltaikanlagen zu installieren und die fossilbasierte Mobilität zu blockieren, als wissenschaftliche Abhandlungen über (Klima-)Widerstand aus christlicher Motivation zu schreiben. Andererseits ist die katholische Kirche (auf die ich mich hier beschränke, weil ihre Haltung in der Klimakrise – anders als die mancher evangelikaler Kirchen – realistisch und hilfreich ist) ein mächtiger *Global Player*, institutionell weltweit vernetzt und für über eine Milliarde Menschen relevant hinsichtlich ihrer Weltsicht und Lebensführung. Die christlichen Theologien haben die Chance, das kirchliche Handeln und das Handeln der Christ:innen gegen die multiple ökologische Krise wissenschaftlich zu fundieren, zu orientieren und zu reflektieren, damit wirklich „umgehend" alle erdenklichen „Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen" (UN 2105, 13) ergriffen werden. Diese Chance gilt es zu nutzen.

Literatur

Bederna, Katrin ([2]2020), Every Day for Future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, Ostfildern.

Bederna, Katrin/Gärtner, Claudia (2023), Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Grümme, Bernhard/Pirner, Manfred L. (Hg.), Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik, Stuttgart, 200–211.

Bederna, Katrin/Gärtner, Claudia (2020), Wo bleibt Gott, wenn die Wälder brennen? Wenn die Theologie die Zeichen der Zeit beachten will, muss sie jetzt ihre Grundbegriffe neu denken, in: Herder Korrespondenz 74, Nr. 3, 27–29.

Biermann, Frank/Hickmann, Thomas/Sénit, Carole-Anne u. a. (2022), Scientific evidence on the political impact of the Sustainable Development Goals, in: Nature Sustainability 5, Nr. 9, 795–800, DOI: 10.1038/s41893-022-00909-5.
Büchner, Christine (2010), Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg i. Br.
Edwards, Denis (2019), Deep incarnation. God's redemptive suffering with creatures, Maryknoll (NY).
Enxing, Julia (2022), Eine Ressource der Transformation. Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität, in: ZPTh 42, Nr. 2, 19–27.
Franziskus (Papst) (2015), Enzyklika Laudato si' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus.
Gärtner, Claudia (2020), Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, Bielefeld.
Gregersen, Niels H. (2015), Incarnation. On the Scope and Depth of Christology, Minneapolis (Minnesota).
Guterres, António (2022), Rede auf der COP 27; https://news.un.org/en/story/2022/11/1130247
IPCC, Climate Change 2023. Synthesis Report. Summary for Policy makers 2023; https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf
Keller, Catherine (2021), Facing apocalypse. Climate, democracy, and other last chances, Maryknoll (New York).
Knapp, Markus (2023), Gott – Natur – Mensch. Eine theologische Standortbestimmung angesichts der Klimakrise, Freiburg i. Br.
Korsgaard, Christine M. (2021), Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben, München.
Lienkamp, Andreas (2009), Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn/München.
Manemann, Jürgen (2021), Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld.
McFague, Sallie (2008), A new climate for theology. God, the world, and global warming, Philadelphia (Edinburgh).
Northcott, Michael S. (^{2}2023), God and Gaia. Science, religion and ethics on a living planet, Abingdon (Oxon)/New York.
Rockström, Johan/Gupta, Joyeeta/Qin, Dahe u. a. (2023), Safe and just Earth system boundaries, in: Nature, Nr. 619, 102–111; https://10.1038/s41586-023-06083-8
Sachs, Wolfgang (2018), Jenseits des Entwicklungsdenkens, in: Peripherie 38, Nr. 2, 245–260.
Schüssler, Michael (2022), Das Klima des Kongresses. Wie sich Praktische Theologie im Anthropozän verändert, in: ZPTh 42, Nr. 2, 45–59.
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1998), Handeln für die Zukunft der Schöpfung. Handlungsempfehlungen zu Ökologie und nachhaltiger Entwicklung für die deutschen (Erz-)Diözesen (Arbeitshilfen 301), Bonn.
Stosch, Klaus von (2013), Theodizee, Paderborn.
UNFCCC (2023), Abschlusserklärung der COP 28 in Dubai, /PA/CMA/2023/L.17.
UNFCCC (2015), United Nations Framework Convention on Climate Change. Paris Agreement, CP/2015/L.9/Rev.1.
United Nations (UN) (2015), Transforming our world. The 2030 Agenda for sustainable Development, A/Res/70/1.

United Nations (UN) (1992), Agenda 21, Rio de Janeiro.
Vogt, Markus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.
World Council of Churches (2022), The Living Planet: Seeking a Just and Sustainable Global Community. Statement by the WCC 11th Assembly in Karlsruhe, Germany September 2022.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Leben unter Wasser (SDG 14)
Theologische und tierethische Anfragen an den Nachhaltigkeitsdiskurs

von Simone Horstmann

Aus einer fachlich noch unvoreingenommenen Perspektive wirft die Bezeichnung des 14. SDGs womöglich erste Nachfragen auf. „Leben unter Wasser" – die Phrase erweckt den Eindruck, als hätte jemand beinahe zwanghaft versucht, den Begriff ‚Fisch' oder ‚Meerestier' zu vermeiden. Insofern der unspezifische Begriff des Lebens *totum pro parte* verwendet wird, scheint es ganz so, als verunmögliche die überbordende, fluide Allverwobenheit des ozeanischen Lebens die klare Rückrechenbarkeit auf konkrete Subjekte und Individuen. Ebenso könnte man glauben, es handle sich bei der Bezeichnung um ein Oxymoron, das aus menschlicher Perspektive eine Unmöglichkeit, einen tiefen Selbstwiderspruch beschreibt, eine Lebensweise, die nicht wirklich lebbar, also gerade *keine* Lebensweise ist: Gemeinsam mit den anderen (Land-)Säugetieren ist unsere Spezies vom „Leben unter Wasser" offensichtlich ausgeschlossen. Dass die Weltmeere dennoch den überwiegenden Teil der Erdoberfläche ausmachen, nehmen geisteswissenschaftliche Texte über den Ozean und die Lebewesen der Weltmeere mittlerweile schon standardmäßig zum Anlass für den Hinweis, dass unser Planet statt *Erde* eigentlich doch besser *Wasser* oder *Ozean* heißen müsste – einmal mehr, so scheint es, überführt eine harmlose alltägliche Wendung uns der eigenen prekären, weil anthropozentrischen Standortgebundenheit.

Auf diese beiden scheinbar unvermittelten oder gar vorwissenschaftlichen Intuitionen werde ich in diesem Beitrag zurückkommen, um sie theologisch zu deuten – und dies, *obwohl* sie den natur- und sozialwissenschaftlichen Impetus der SDGs zunächst so offenkundig unterlaufen. Die Weltmeere, um die es mit dem 14. SDG geht, bilden den größten Lebensraum dieses Planeten und sind Heimat für unzählige, tierliche wie pflanzliche Lebewesen: Plankton und Tang, Algen und Seegras, ebenso Myriaden Kleinstlebewesen, Seesterne, Muscheln, Schwämme, Quallen, Korallen, Krebse und Krabben, Kopffüßler, Fische und Meeressäuger, deren Leben ebenso voneinander abhängt wie unser menschliches Leben von ihnen.

Das 14. SDG der Agenda 2030 reagiert darauf, dass die fragilen Ökosysteme der Weltmeere, Küstengebiete, Seen und Flüsse und mit ihnen diese unzähligen Lebewesen wie auch umfassendere globale Lebenszusammenhänge und Kreisläufe akut bedroht sind. Die Klimakatastrophe ist demnach in mehrfacher Hinsicht auch eine Wasserkatastrophe: Sie wird an Land überwiegend durch den ausbleibenden Regen und die zunehmenden Dürreperioden, aber auch durch lebensgefährliche Überflutungen erfahrbar (Götze u. a. 2023) – mit Blick auf den globalen Maßstab geht etwa die UNESCO davon aus, dass die Welt bis zum Jahr 2030 ein Wasserdefizit von etwa 40 % aufweisen wird und dass bis zu 700 Millionen Menschen infolgedessen gezwungen sein werden, ihre Heimat aufzugeben. Bereits heute leben 2,3 Milliarden Menschen in Ländern mit Wasserknappheit (siehe dazu auch SDG 6), davon 733 Millionen in Ländern mit hoher und kritischer Wasserknappheit – mit dramatisch steigender Tendenz (UNESCO 2021; Mauser 2007). Die Wasserkatastrophe betrifft ebenso die Ökosysteme der Meere und Ozeane und wird von deren zunehmender menschengemachter Zerstörung angetrieben: Die Stabilität der maritimen Ökosysteme und damit auch die (nicht nur) menschliche Versorgungssicherheit hängen von kumulativen, langfristigen Einflüssen und insbesondere den menschengewirkten Klimaveränderungen ab, verstärken diese mitunter und werden zugleich von Eingriffen in die Gewässer, deren Verschmutzung und exzessiver Nutzung langfristig beeinträchtigt.

1. Leben unter Wasser. Grundlegende Vergewisserungen

Das 14. SDG fordert daher, „Ozeane, Meere und Meeresressourcen im Sinne nachhaltiger Entwicklung zu erhalten und nachhaltig zu nutzen". Das Hauptaugenmerk dieses SDGs und der entsprechenden Unterziele liegt demnach darauf, die Verschmutzung der Meere (durch Müll, insbesondere Plastik) zu verringern (UN 2015, Nr. 14.1), die Meeres- und Küstenökosysteme nachhaltig zu bewirtschaften, wiederherzustellen und deren Resilienz zu stärken (UN 2015, Nr. 14.2), die Versauerung der Ozeane auf ein Mindestmaß zu begrenzen (UN 2015, Nr. 14.3), die Fischerei auf Basis nachhaltiger Bewirtschaftungspläne zu regulieren und insbesondere Überfischung und illegale Fangtätigkeiten zu beenden (UN 2015, Nr. 14.4), mindestens 10 % der Küsten- und Meeresgebiete im Einklang mit dem nationalen Recht und dem Völkerrecht und auf der Grundlage der besten verfügbaren wissenschaftlichen Informationen zu

erhalten (UN 2015, Nr. 14.5), Fischereisubventionen zu untersagen, die zu Überkapazitäten und Überfischung beitragen (UN 2015, Nr. 14.6), die sich aus der nachhaltigen Nutzung der Meeresressourcen ergebenden wirtschaftlichen Vorteile für die kleinen Inselentwicklungsländer und die am wenigsten entwickelten Länder zu erhöhen (UN 2015, Nr. 14.7) sowie wissenschaftliche Forschung und Technologie für die Gesundheit der Ozeane zu fördern (UN 2015, Nr. 14.a), den Zugang der handwerklichen Kleinfischer zu den Meeresressourcen und Märkten zu gewährleisten (UN 2015, Nr. 14.b) und auf die Umsetzung des internationalen Seerechtsübereinkommens hinzuwirken (UN 2015, Nr. 14.c).

Diese Zielperspektiven verdeutlichen das Ausmaß der vielgestaltigen Wechselwirkungen, die mit dem „Leben unter Wasser" verknüpft sind: Es geht zunächst um *ökologische* Faktoren und Zusammenhänge, insofern den Ozeanen eine fundamentale Rolle im globalen Kohlenstoffkreislauf zukommt – die Merkmale aquatischer Lebensräume werden auf grundlegender Ebene durch die chemischen und physikalischen Eigenschaften des Wassers gewährleistet (Townsend u. a. 2009, 155–170). Maritime Ökosysteme speichern Kohlenstoffdioxid und Kohlenstoff aus der Umgebung und Atmosphäre; die Wassermassen transportieren den Kohlenstoff in die Tiefe, wo er teilweise über Jahrhunderte gespeichert wird. Meeresströmungen wie insbesondere der Golfstrom wirken zudem daran mit, den Kohlenstoff zu verteilen, indem sie das kohlenstoff(-dioxid)haltige warme Wasser der Tropenregionen zu den Polen transportieren, wo sich die Wassermassen abkühlen und gemeinsam mit dem Kohlenstoff in die Tiefe absinken; durch diese Zirkulationseffekte sind die Ozeane maßgeblich daran beteiligt, den Treibhauseffekt zu dämpfen. Durch die seit der industriellen Revolution stetig und dramatisch ansteigenden Versauerung und Erwärmung der Meere wird diese regulative Funktion der Weltmeere für das planetare Klima jedoch zunehmend gefährdet. Hinzukommt, dass Prozesse, die zuvor ausgedehnt über Millionen von Jahren stattfanden, nun innerhalb weniger Jahrzehnte stattfinden und damit ein Tempo aufweisen, das in den Worten des isländischen Journalisten Andri Snær Magnason „mit einer Bombenexplosion" (Magnason 2021, 70) vergleichbar ist – mit weitreichenden, existenzgefährdenden Folgen: Neben der Ausbildung toter Zonen in den Ozeanen, in denen mangels Sauerstoff kaum noch Leben möglich ist, betrifft dies das Ansteigen des Meeresspiegels und das Abschmelzen des Gletschereises; Meereslebewesen sterben, Arten gehen unwiederbringlich verloren und maritime Ökosysteme wie etwa Korallenriffe drohen voll-

ständig zu kollabieren (Helmholtz Klima-Initiative 2020). Zugleich korrelieren diese Entwicklungen unmittelbar mit *sozialen* und *politischen* Problemhorizonten, die von den Zielen des 14. SDGs ebenso berücksichtigt werden: Dies betrifft Fragen der Ernährung und Ernährungssicherheit und insbesondere die Regulierung der Fischerei. (Sogenannte) Nahrungsketten innerhalb und außerhalb der Ozeane stehen als soziale *und* ökologische Felder gleichermaßen im Fokus wie deren *politische* und *rechtliche* Normierung. Insbesondere die Unterziele des 14. SDGs deuten an, dass es dabei vornehmlich auch um eine politische Ökologie des Wassers geht: Weil sich die Weltmeere einer fixen Einhegung und Zuordnung zu nationalstaatlichen Grenzen und länderspezifischen Einflussbereichen verweigern, spiegeln sie zugleich „Beziehungen, Praktiken, Diskurse und die Machtverhältnisse, die gesellschaftliche Naturverhältnisse durchströmen" (Schmitt 2022, 288).

2. Leben unter Wasser. Theologische Einordnungen

Angesichts der Virulenz der skizzierten ökologischen Gefahrenlage scheint kaum ein Schluss naheliegender als eine Anpassung der theologischen an die ökologischen Argumentationsstrategien. Und in der Tat zeigen die theologischen Publikationen der vergangenen Jahre eine Tendenz zur (Selbst-)Identifikation der Theologie mit nahezu allem, was einem nachhaltigen und ökologischen Selbstverständnis folgt – aus sympathischen Gründen identifiziert sich die Theologie mit anderen Worten vielfach mit einem Anliegen, von dem allerdings noch gar nicht geklärt ist, inwiefern es als genuin theologisches Anliegen zu betrachten ist – auch oberflächliche Aktualisierungen wie der Hinweis auf die „Zeichen der Zeit" klären dieses Problem nicht ausreichend.

Ich möchte daher gegenüber dieser Strategie Bedenken anmelden und näher darlegen, inwiefern diese theologisch forcierte Selbstökologisierung meines Erachtens Gefahr läuft, das Gegenteil des eigenen Anliegens zu erreichen. Anders formuliert: Die folgenden Überlegungen wollen zeigen, dass nur eine Theologie, die die Gesetzmäßigkeiten der Ökologie nicht zur *unmittelbaren* Bedingung und Grundlage ihres Argumentierens erklärt, sinnvolle ökologische Folgen auch für das 14. SDG zeitigen kann (Horstmann 2023). Die zentrale These für diesen Beitrag besteht deswegen darin, dass der bleibenden Irritation eines sich unökologisch gerierenden Christentums nicht dadurch beizukommen ist, dass man das un-

ökologische Erbe der Tradition für überwunden erklärt. Vielmehr geht es um den Versuch, die tieferen Gründe für die Kollision von theologischen und ökologischen Rationalitäten zu begreifen: Mir geht es dabei um die Annahme, dass das heute als unökologisch wahrgenommene Erbe der Tradition Ausdruck einer naturalismuskritischen Grundhaltung christlicher Theologie ist, die ihre bleibende Berechtigung auch für heutige ökologische Herausforderungen besitzt und nicht leichtfertig aufgegeben werden sollte, wie es u. a. in den theologisch beliebten Bio- und Ökozentrismen geschieht. Erst wenn damit deutlich geworden ist, warum ökologische und theologische Formen von Rationalität nicht eins zu eins aufeinander abbildbar sind, kann konstruktiv über die Konturen einer ökologischen Theologie und eine theologische Umgangsweise mit dem 14. SDG nachgedacht werden.

2.1 Bruchlinien zwischen ökologischen und theologischen Rationalitäten

Daher bedarf es *zuallererst* einer Diagnose zur unaufhebbaren Differenz theologischer und ökologischer Plausibilitätsstrukturen, um *dann erst* mögliche Parallelen bedenken zu können. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass dabei ausgerechnet die treffende Wahrnehmung, dass Theologien und Kirche „kein[e] Vorreiter, sondern […] Nachzügler im Umweltdiskurs“ (Vogt 2023, 3) sind, zu der unkritischen, überkompensierenden und letztlich sachlich falschen Gleichsetzung theologischer und ökologischer Formen von Normativität geführt hat, die dann insbesondere in Form sog. Öko- oder Biozentrismen zu beobachten sind. Wer sich selbst als Nachzügler begreift, wird schließlich alles daransetzen, dieses Defizit durch eine möglichst passgenaue Adaption dessen auszugleichen, was als fehlend begriffen wird. Statt also eine Analyse jener wichtigen Gründe vorzunehmen, die zur (inner- wie außertheologischen) Wahrnehmung einer Kollision von Ökologie und Theologie geführt haben, wird diese Bruchlinie heute zumeist ignoriert, übergangen oder für überwunden bzw. überwindbar erklärt: Jedenfalls scheint aus der Warte der aktuellen Theologie kaum ein Manöver attraktiver zu sein als die Nobilitierung ökologischer Beschreibungen zu theologischen Aussagen, denen gegenüber die tatsächlichen Kerngehalte christlicher Theologie dann entweder gänzlich in den Hintergrund treten oder zu bloß dekorativen Stichwortgebern deklassiert werden.

Umso wichtiger ist es daher, diese Diagnose zunächst zu korrigieren und den so wirkmächtigen anti-ökologischen (genauer: anti-naturalisti-

schen) Zug christlicher Theologie damit vorschnell nicht zu einer historischen Fehlentwicklung zu erklären, die nun an den Stand der ökologischen Diskussion anzupassen sei. Die folgenden Überlegungen wollen deswegen zeigen, dass *gerade* in der anti-ökologischen (bzw. anti-naturalistischen) ‚DNA' der Theologie ein ökologisch-relevantes und wertvolles Potential liegt.

Das 14. SDG ist womöglich besonders geeignet, um diese Konstellation zu verdeutlichen. Die enorme symbolische Aufgeladenheit der Rede vom Wasser im Christentum mag ein wichtiger, aber nicht der einzige Grund dafür sein, dass das Wasser – das Fluide, Aquatische und Ozeanische – sich gerade in jüngster Zeit vermehrt als Thema in theologischen Publikationen findet, die sich einem ökologischen Anliegen verpflichtet sehen (exemplarisch Keller 2013, 80–98). Die darauf aufbauende theologische Argumentation hat dabei meist zwei Achsen. Beide Achsen verbindet der wichtige und mit dem 14. SDG kompatible Anspruch, den theologischen und ethischen Wert der aquatischen Lebensräume und Lebewesen aufzuzeigen. Die Negativ-Achse dieser Argumentationen richtet sich dabei gegen die Kommodifizierung dieser Lebewesen und Lebensräume, gegen eine anthropozentrische Weltsicht (die als Ursache dieser Objektifizierung verstanden wird) und – zumindest auf dem Papier – vielfach auch gegen moralische Hierarchien. Auf der Positiv-Achse finden sich in diesen Ansätzen dann häufig ganz analog dazu jene Rhetoriken, die eine Inwertsetzung unterschiedslos *alles* Lebendigen (Ökozentrismus, Biozentrismus, Animismus, Holismus usw.) und die Verbunden- und Verwobenheit, das *Entanglement* alles Lebendigen betonen.

Von diesen beiden Achsen her wird deutlich: Ozeane, Meere und Wasser sind die *idealen* Projektionsflächen für diese Entwürfe, weil kein anderer Topos mit den auf Relationalität abstellenden Argumentationen derart umfassend resoniert wie das immersive Moment des Wassers. Die Verbundenheit, die das Wasser versinnbildlicht, wird so zur neuen Einheitsformel und zum Gegenbild für den steilen Anthropozentrismus der Tradition. Auch im Zusammenhang mit prozesstheologischen und panentheistischen Argumentationen sowie insbesondere innerhalb der *Deep Incarnation*-Ansätze lässt sich häufig feststellen, dass der menschliche Exzeptionalismus der Tradition, der als ökologisches Problem erkannt wurde, nun dadurch gebannt werden soll, dass *unterschiedslos alles* als religiös-relevant anerkannt werden soll. Nicht selten passiert es dann, dass ökologische Topoi wie das Meer, der Wald, Berge, Täler und Flüsse nicht nur personifiziert, sondern regelrecht sakralisiert werden: Es ist be-

zeichnend, dass eine Kritik an der Verherrlichung der Natur heute zumeist von außertheologischen Stimmen vorgetragen wird, die vor den „dark green religions" warnen (Taylor 2010), während selbst Papst Franziskus in seiner ‚Umwelt-Enzyklika' *Laudato si'* (2015) einen quasi-animistischen Duktus wählt und sich damit in maximale Distanz zur Sprache der Tradition begibt.

An *Laudato si'* und anderen Ansätzen, die auf die annähernd überschussfreie Synchronisierung theologischer und ökologischer Kalküle abstellen, zeigen sich zugleich die wesentlichen Probleme dieser Argumentationen.

2.2 Warum ökologische Argumente Gefahr laufen, Gewalt zu naturalisieren

Zunächst betrifft dies die ethische Dimension oder, etwas salopper formuliert, die (blut-)rote Seite der *(dunkel-)grünen Religionen*: Auffällig ist demnach stets das tierethische Defizit dieser Ansätze, die zwar besonders exzessive Formen der Gewalt an Tieren ablehnen, wie sie sich insbesondere im Begriff der sog. *Massentierhaltung* sprachlich verdichten. Diese ökologische Kritik führt die Ansätze aber so gut wie nie zu einer *grundsätzlichen* ethischen Kritik an der menschlichen Gleichgültigkeit gegenüber tierlichen Subjekten – vielmehr führt sie dazu, dass die im Phänomen der *industriellen Tierhaltung* als so unabstreitbar und offensichtlich unzumutbar wahrgenommene Umgangsweise in den Wunsch transformiert wird, die Gewalt an Tieren lediglich etwas annehmbarer und ‚natürlicher' zu gestalten. Auch die so versöhnlich wirkenden Diskurse um eine stärkere Verbundenheit, ein größeres *Entanglement* entpuppen sich nicht selten als Versuche, vermeintlich akzeptablere Formen des Tötens von Tieren etablieren zu wollen.

Auch die ökologischen Diskurse in der Theologie favorisieren deswegen häufig naturalisierte Formen der Gewalt an Tieren (und dies selbst dort, wo sie offensichtlich jeglichen Sachgrund entbehren) – die „Jagd", die „handwerkliche Kleinfischerei", auf die sich das 14. SDG beruft, oder die sogenannte „Weideschlachtung" sollen dann als weniger anstößige Alternativen dienen, deren Gewaltförmigkeit durchaus nicht gebannt wird, die aber auf dem Weg ihrer Naturalisierung weniger sichtbar scheint. Einmal mehr zeigt sich hier: Theologien, die sich unreflektiert in den Dienst der Ökologie stellen, haben eine brisante biopolitische Schlagseite. Sie dekretieren den Tod (von Tieren) im Namen eines abstrakten Begriffs des Lebens (v. a. im sogenannten Bio- oder Ökozentris-

mus) und naturalisieren Gewalt gerade dort, wo sie gesellschaftlich zunehmend prekär und begründungsbedürftig erscheint – diese Minimalforderung der Begründung des Tötens wird von den ökologischen Ansätzen also gerade unterlaufen.

Hier zeigt sich sehr deutlich: Der Ökologie-Diskurs in den Theologien dient (nicht immer, aber) auffallend häufig als Surrogat für eine profunde (Tier-)Ethik – darin ähnelt er auch dem unreflektierten Anthropozentrismus der SDGs und der Nachhaltigkeitsdiskurse, die die moralische Höherwertigkeit des Menschen schlicht als quasi-naturale Tatsache voraussetzen. Es überrascht dann auch nicht, dass die ‚grünen Religionen' von den säkularen Diskursen, die diese tierethische Problematik im Blick haben, nicht zu Unrecht als Legitimationsdiskurs für die Gewalt an Tieren wahrgenommen werden (Bossert 2022, 76). Auch die so oft als tierethisch wertvoll missverstandene Enzyklika *Laudato si'* bildet hier keine Ausnahme. Sie ist, was ihre tierethischen Anteile betrifft, gänzlich konventionell und liegt hinsichtlich ihrer konkreten normativen Konsequenzen für den Umgang mit anderen Subjekten vollständig auf der Linie der bisherigen tierfeindlichen Tradition des Lehramts (Horstmann 2023, 31–40; Horstmann 2021).

Augenscheinlich stehen die theologischen Beiträge zu Nachhaltigkeit und Ökologie also vor einer Art Selbstblockade: Ökologische Ansätze in den Theologien orientieren sich fast immer an der These, dass die als Problem erfahrene Anthropozentrik (und die daran scheinbar notwendig gekoppelte Abwertung von Tieren) durch ihr vermeintliches Kontrastprogramm in Form ökologisch-anmutender Bio- oder Ökozentrismen gebannt zu werden vermag – das eine Extrem soll das andere ablösen. Diese These ist aber grundlegend falsch: Sie missversteht nämlich den Zusammenhang von Anthropozentrismus und Biozentrismus in derselben Art und Weise, wie selbst moderne Tierethiken noch immer den Zusammenhang zwischen einem cartesischen Dualismus und einem evolutionären Gradualismus missverstehen. Beide Konzepte bilden nämlich gerade *keinen* Gegensatz, wie oft behauptet, sondern verhalten sich *dialektisch* zueinander. Das bedeutet zunächst einmal, dass anthropozentrische und biozentrische Überzeugungen in der Sache vollkommen kompatibel sein können, dass der Übergang vom einen zum anderen in ihnen selbst angelegt ist: *Laudato si'* zeigt bereits exemplarisch, wie mystifizierende Alleinheits-Rhetoriken, die Anleihen bei indigenen Animismen und modernen Ökozentrismen gleichermaßen machen, durchaus mit einer steilen Anthropozentrik in moralischen Fragen verkoppelt werden können.

Auf die zunehmende Rechtfertigungsbedürftigkeit und mithin die Kontingenz des Anthropozentrismus reagiert der Biozentrismus, indem er moralische Dilemmata wie am Fließband produziert, die dann anthropozentrisch aufgelöst werden *müssen*. Aus begründungsbedürftigen moralischen Entscheidungen werden so bloß pragmatische, scheinbar naturnotwendige Handlungen. Der Biozentrismus präsentiert als natürlich, was zutiefst gesellschaftlich ist: Er bildet die moralisch exkulpierte, weil naturalisierte Version des Anthropozentrismus. Es wundert daher nicht, dass die vollkommen undifferenzierte, quasi-animistische Gleichsetzung von Steinen, Flüssen, Bäumen und Tieren und ganzen Ökosystemen neuerdings dazu geführt hat, dass sogenannte „Pflanzenethiken" zum neusten Einwand gegen die moralischen Ansprüche von Tieren geworden ist (zur Kritik an diesen Ansätzen Burgat 2022). Es genügt wohl, einmal darauf zu achten, dass in diesen scheinbar großzügigen Bio- und Ökozentrismen stets nur Berge, Flüsse, Planeten oder Pflanzen als *Personen* gelten – Tiere sind hiervon fast immer ausgeschlossen.

2.3 Warum Bio- und Ökozentrismus die modernen Ausdrucksgestalten des klassischen Anthropozentrismus sind

Die Einsicht, dass die (unter dem Begriff der Bio- bzw. Ökozentrik betriebene) vermeintliche Wertschätzung alles Lebendigen *keinen* Widerspruch zur (unter dem Begriff Anthropozentrik zusammengefassten) Abwertung von Tieren bildet, scheint mir von größter Bedeutung für eine theologische Perspektive auf ökologische Fragen zu sein. Die Relation von beiden Konzepten sollte daher nicht als Gegensatz, sondern als dialektisch begriffen werden. Das bedeutet: (a) Der Versuch, den Anthropozentrismus des Christentums dadurch kurieren zu wollen, dass er in einen differenzlosen Bio- oder Ökozentrismus transformiert wird, *muss* scheitern. Etwas präziser könnte man sogar davon sprechen, dass Öko- und Biozentrismen die modernen Ausdrucksgestalten des traditionellen Anthropozentrismus darstellen. Es bedeutet (b) auch, dass theologische Zugänge zu den drängenden ökologischen Problemen verstehen müssen, dass die theologische Tradition des Christentums aus einem entscheidenden Grund unökologisch war: Das Christentum war (und ist) unökologisch um des *Subjekts* willen. Es verwehrt sich vollkommen zu Recht davor, naturalen Prozessen (wie dem sprichwörtlichen Fressen-und-gefressen-Werden) eine letztgültige normative oder gar genuin moralische Valenz zuzusprechen (wie es die Öko-/Biozentrismen tun), weil eine der-

art ökologische Sicht auf Natur Subjekte vergleichgültigt und ihrem Leben die Bedeutung entzieht.

Das Christentum zehrt von der bleibenden Wahrheit, dass die unter dem Zugriff einer (im doppelten Wortsinn) vergleichgültigenden Natur – der *natura lapsa* – betriebene Entwertung von Subjekten von diesen als ein entsetzlicher Übergriff erfahren wird und Widerspruch produzieren muss. Eine umfassende Ökologisierung (das heißt genauer: Naturalisierung) geht fast immer auf Kosten von Subjekten. Eben diese Erfahrung spiegelt die christliche Tradition wider. Wenn etwa der Augsburger Philosoph Jens Soentgen dem Christentum zum Vorwurf macht, den „ökologischen Selbstentzug" (Soentgen 2019, 13) des Menschen in Überzeugungen wie jener von der leiblichen Auferstehung vorangetrieben zu haben, dann ist diese Diagnose ebenso zutreffend, wie sie die entscheidende Pointe dieser Überzeugung zugleich vollständig verfehlt.

Der anti-ökologische Zug christlicher Dogmatik basiert auf der berechtigten Wahrnehmung, dass Subjekte es wert sind, ihrer vergleichgültigenden Naturalisierung entzogen zu werden. Und zugleich gilt aber auch, dass diese Tradition ihr Erbe dabei beinahe vollständig verunklart hat: Denn obwohl die christlichen Traditionen ihr berechtigtes anti-ökologisches Veto und ihre Vorbehalte gegen eine kritiklose Übernahme ökologischer Kalküle in die theologischen Binnenlogiken aus Sorge vor einer Vergleichgültigung von Subjekten vorgebracht haben, unterlief ihnen dabei der sich heute so fatal auswirkende Fehlschluss, Subjektivität ausschließlich in der biologischen Spezies des *homo sapiens* zu verorten. Für diese Identifikation – die die Naturalisierung des Nicht-Naturalisierbaren vermeiden will und sie zugleich reproduziert – gibt es keine stichhaltigen Gründe. Die nötige Antwort auf den christlichen Anthropozentrismus ist daher kein Bio- oder Ökozentrismus, sondern die ökologisch neu durchzudeklinierende Einsicht, dass Subjektivität – die allein theologisch und moralisch zählt und schützenswert ist – nicht auf den Menschen beschränkt ist, aber auch nicht umstandslos und scheinbar großzügig mit allem Vorhandenen gleichgesetzt werden sollte (Horstmann 2023).

3. Leben unter Wasser. Exemplarische Perspektiven

Wie kann dieser anti-ökologische bzw. anti-naturalistische Kern christlicher Theologie also sinnvolle Perspektiven eröffnen, die den massiven ökologischen Problemen generell und dem Anliegen des 14. SDG zu begegnen vermögen?

Wenn das 14. SDG das „Leben unter Wasser" unter Schutz stellen will, dann ist damit eine legitime und notwendige Mahnung zum Erhalt dieser ökologischen Lebenszusammenhänge, Kreisläufe und Ökosysteme vorgenommen. Ein theologischer Zugang muss diese Beschreibung gleichwohl nicht unmittelbar teilen: Er sollte weder darin aufgehen, sich auf eine bildungstheoretisch-geframte Vermittlerrolle zu beschränken, die ihr vorgängige Erkenntnisse lediglich in die eigenen kirchlichen bzw. religiösen Peergroups hinein kommuniziert, noch sollte er sich darauf beschränken, kirchliche Verlautbarungen selektiv mit Blick auf jene Aussagen hin zu perpetuieren, die den SDGs entsprechen. Wenn also davon die Rede ist, dass eine theologische Perspektive die sozial-ökologische Beschreibung des SDGs nicht *unmittelbar* teilen muss, dann verbindet sich dies meines Erachtens mit dem Anspruch, den anti-naturalistischen und insofern zunächst auch anti-ökologischen Impetus der Tradition nun mit der im SDG beschriebenen Situation zu verbinden, ohne beide Perspektiven zu identifizieren.

Hierzu scheint mir zuerst die wichtige christliche Intuition bedeutsam zu sein, die Subjektivität vor ihrer vergleichgültigenden Naturalisierung zu bewahren sucht. Weil diese Einsicht historisch die Form des Anthropozentrismus angenommen hat, der Ausdruck für die Überzeugung war, der Mensch als (vermeintlich einziges) Subjekt müsse vor seiner Naturalisierung geschützt werden und dürfe nicht in bloß naturalen Prozessen aufgehen, hat sich diese (anti-naturalistische) Intuition historisch zunächst als ökologisches Problem erwiesen: Weil nur der Mensch zählte, galten andere (tierliche) Subjekte als bloß instrumentell nutzbar, als Verfügungsmasse für den Menschen und als ausbeutbare Ressource.

Dass die christliche Überzeugung, dass Subjekte vor ihrer Naturalisierung zu schützen sind, sich historisch als Anthropozentrismus niedergeschlagen hat, ist aber keinesfalls *notwendig*, sondern gerade historisch-kontingent und vor allem inkonsequent: Heute kann nur noch unter Inkaufnahme tiefer Verblendungszusammenhänge davon ausgegangen werden, dass Subjektivität auf den Menschen beschränkt sei. Aus diesem Grund muss für eine Zusammenschau von christlicher Theologie und den

SDGs – dem 14. SDG insbesondere – vor allem ein Aspekt hervorgehoben werden: Der so schnell zu Allverbundenheitsrhetoriken verleitende Topos des Wassers und des Ozeanischen sollte Anlass zur Differenzierung und eben nicht zur unterschiedslosen, aber dafür umso emphatischeren Gleichsetzung „alles" Lebens sein. Unter dieser Prämisse zeigt sich dann vor allem, wie problematisch sich die Forderung des 14. SDGs darstellt, weil sie den Kardinalfehler des christlichen Anthropozentrismus, mit anderen Worten die sachgrundlose Privilegierung der Spezies *homo sapiens* regelrecht zu wiederholen scheint. Gekleidet in seine ökologische, insofern: naturwissenschaftlich-legitimierte Form fällt dies gleichwohl weniger auf.

Auch im 14. SDG wird deutlich, dass allein menschliche Subjekte ethisch relevant zu sein scheinen; alle anderen Subjekte gelten – im Gefolge einer unterschiedslosen Rede von „dem Lebendigen" oder „dem Leben" – als Verfügungsmasse, oder – im Jargon der Nachhaltigkeit – als schlichte „Ressource" oder gar als „Ökosystemleistung", als Dienstleistung der Natur für den Menschen also. Die Erinnerung daran, mit diesen Ressourcen nachhaltig umzugehen, wird dann bisweilen als ethische Konzession an die Bedeutung der Tiere missverstanden, obwohl es sich doch einzig um einen technischen Hinweis handelt, um eine bloße Klugheitsregel, die dann greift, wenn die eigentliche ethische Frage längst entschieden ist.

Ein theologischer Blick auf die Probleme, die das 14. SDG begründen, sollte daher aus mehreren Gründen Abstand zu unreflektierten Nachhaltigkeitsdiskursen nehmen, die andere Subjekte grundsätzlich als menschliches Verfügungsgut begreifen.

(a) Dies gilt zunächst aus *ethischen* Gründen, die unmittelbar mit der theologischen Grundüberzeugung verknüpft sind, dass eine Naturalisierung von Subjekten einen normativen Tabubruch darstellt. Die wie selbstverständlich verordnete Wahrnehmung, dass Meerestiere „Ressourcen" seien, die nicht „überfischt", sondern nachhaltig „geerntet" [harvested] werden sollten, wie es manche Nachhaltigkeitskonzepte glauben machen wollen (UN 2021, 215), ist daher gerade kein unterstützenswertes Ziel, sondern Teil des eigentlichen Problems, zu dessen Freilegung die Theologie ebenso beitragen kann wie es die Erkenntnisse der modernen Tierethik und Ethologie tun, die hinreichend klar über etwa die Empfindungs- und Leidensfähigkeit von Fischen aufgeklärt haben (z. B. Wild 2012; Sneddon 2023). Man könnte meinen, dass dieser Einwand durch den globalen Maßstab der SDGs relativiert würde: Immerhin sind die Bevölkerungen einiger Länder in der Tat weniger ökonomisch als vielmehr

ernährungsphysiologisch (d. h. mangels vorhandener Alternativen) auf den Konsum von u. a. Fischen angewiesen. Demgegenüber scheint mir die Beobachtung wichtig zu sein, wie gerade dieser universale bzw. globale Anspruch der SDGs prekärerweise dazu beiträgt, dass dieser pragmatisch nachvollziehbare Anspruch selbst dort als legitim betrachtet wird, wo er sich angesichts möglicher Ernährungsalternativen durch nicht mehr begründet stellt. Mit anderen Worten: Man kann sich nicht ganz des Eindrucks erwehren, dass der Hinweis auf reale Notwendigkeiten etwa in den Staaten des globalen Südens gerade jenen Menschen in den Ländern des globalen und industrialisierten Nordens zum Vorteil gereichen soll, deren Lebensumstände die Notwendigkeit des Konsums getöteter Tiere überhaupt nicht beinhalten.

(b) Ein kritischer Abstand zur Anthropozentrik der Nachhaltigkeitsdiskurse gilt ferner aus pragmatischen Gründen, weil neben den ethischen Einwänden einiges dafürspricht, dass das Konzept einer „nachhaltigen Fischerei" wenig handlungswirksam und begründungstheoretisch prekär ist. Fraglich ist nämlich, ob Menschen eine reale Motivation zum Schutz von etwas entwickeln können, das sie doch nur instrumentell, d. h. als bloße Ressource betrachten. Auch wenn dies nicht ausgeschlossen ist, sollte doch klar sein, dass eine wesentlich *stärkere* Handlungsmotivation zum Schutz insbesondere anderer Lebewesen darin besteht, deren Selbstwert anzuerkennen. Die Anthropozentrik der SDGs scheint eine solche Wahrnehmung aber gerade auszuschließen, weswegen es geboten ist, theologisch umso deutlicher daran zu erinnern. Weil Bedeutung und Wert *gebunden* sind, d. h. nur durch Subjekte entstehen und von diesen nicht losgelöst betrachtet, d. h. nicht in eine objektive Ordnung gebracht werden können (Korsgaard 2021, 26–31), gerät der instrumentelle Fokus des 14. SGDs zu einem Problem für dieses Ziel selbst. Exemplarisch deutlich wird dieses Problem angesichts der Rede vom *Artensterben* (Horstmann 2023) – nicht nur deshalb, weil völlig unklar ist, wer oder was eigentlich stirbt, wenn eine Art stirbt, warum mit anderen Worten eine taxonomische Größe mit einem Verb von derartiger Gravität verknüpft wird, sondern auch, weil dieser Begriff Gefahr läuft, sein eigenes Anliegen zu blockieren: Wer Menschen motivieren will, die Ökosysteme der Meere zu schützen, sollte einen Fehlschluss vermeiden, den der Potsdamer Theologe Johann Ev. Hafner schon 1996 beschrieben hat. Dieser Fehlschluss besteht darin, dass Menschen eine ökologische Gefährdung (etwa die einer Tierart)

> „nicht nur zum *Anlass* […] nehmen, eine Umweltethik zu entwickeln, sondern [sie] zum *Grund* eine solchen […] machen. Dies führt zu dem Fehlschluss: ‚Wir müssen Natur schützen, weil sie bedroht ist, und dafür brauchen wir eine Naturschutzethik!'" (Hafner 1996, 13).

Diese wichtige Differenzierung zwischen *Anlass* und *Grund* wird in den SDGs beinahe systematisch verunklart, weil dort immer wieder mit der Suggestion gearbeitet wird, dass das Artensterben der genuine *Grund* für sozialökologische Interventionen sei (obwohl es doch nur den *Anlass* bildet). Hafners Argument will aber gerade zeigen, dass die Bedrohung etwa einer Art nur dann als Argument für eine solche Intervention dienen kann, „wenn die Kostbarkeit der Art dargelegt werden kann" (Hafner 1996, 13). Eben diese intrinsische „Kostbarkeit" basiert nicht – zumindest nicht in erster Linie – auf dem Charakter einer Art als Ressource für den Menschen, sondern einzig und allein darin, dass man es mit *Subjekten* zu tun hat. Wo dies wie etwa bei Pflanzenarten nicht der Fall ist, ist eine rein instrumentelle Verwendung zumindest wesentlich klarer begründbar als im Fall von tierlichen Subjekten.

4. Schluss

Die vorherigen Überlegungen haben versucht zu verdeutlichen, wie entscheidend es ist, dass die Theologie sich – in einem ökologischen Interesse – gerade nicht in den Dienst eines naturwissenschaftlich vorgeprägten Begriffs von Ökologie stellt, der nicht selten dazu neigt, seine eigene Normativität, vor allem einen unreflektierten Anthropozentrismus, strukturell zu verdecken. Theologische Zugänge, die diesen Anthropozentrismus nicht reproduzieren wollen, sollten sich daher daran beteiligen, eine hermeneutische Ökologie auf den Weg zu bringen, die nicht nach Anlässen, sondern wirklichen Gründen für einen tierethisch-sensiblen Umweltschutz sucht. Eine *hermeneutische Ökologie* hätte einsichtig zu machen, dass empfindungsfähige Wesen als Subjekte verstanden werden können und müssen, und dass ein solches Verständnis anderer Wesen weniger objektiv registrierbarer Fakten als vielmehr subjektiver Erfahrung bedarf – die Allianzen einer solchen hermeneutischen Ökologie wären daher nicht vorrangig in den Naturwissenschaften, sondern in Literatur und Kunst zu suchen (Gumbs 2022; Köchy 2022; Horstmann 2020).

Auch das wahrscheinlicher werdende Scheitern der Agenda 2030 drängt zur kritischen Reflexion und zur Korrektur der anthropozentri-

schen Grundannahmen der SDGs. Vieles spricht dafür, dass Gesellschaften nur scheinbar paradox in dem Maße ökologischer werden, in dem es ihnen gelingt, die Wahrnehmung anderer empfindungsfähiger Tiere aus dem entsubjektivierenden Zugriff eines ökologischen Kalküls zu befreien: Der naturwissenschaftlich geprägte Begriff von Ökologie, der in den Nachhaltigkeitsdiskursen nahezu ungebrochen Anwendung findet und bisweilen auch theologisch reproduziert wird, verkennt gerade jene entscheidende Größe, die den Glutkern christlichen Nachdenkens über die Bedeutung ökologischer Fragen bildet: Für die Bedeutung von Subjektivität hat dieser naturwissenschaftliche Begriff naturgemäß keine Sprache, weil er allein objektivierenden und insofern ent-subjektivierenden Kalkülen folgt. Auch die allfällige Korrektur des christlichen Anthropozentrismus bedarf deswegen gerade keiner *biologistischen* Alternative in Form von Öko- oder Biozentrismen, die alles Leben unterschiedslos vereinheitlichen, sondern eines (letztlich genealogischen) Verständnisses dafür, dass der tiefere Grund für den Anthropozentrismus eine bleibend richtige Kritik an naturalistischen Verkürzungen war: Die Hervorhebung des Menschen aus bloß naturalen Zusammenhängen etwa des Fressen-und-gefressen-Werdens bezeugt die Bedeutung von *Subjektivität*, die Menschen zuerst an sich selbst erfahren haben, die in der Sache aber keineswegs auf Menschen beschränkt ist. Einzig eine *hermeneutische* Ökologie, die sich auf die Tiefe des Subjekts einzulassen vermag, die insofern eher geistes- denn naturwissenschaftlich konzipiert ist und über eine Sprache dafür verfügt, wie und warum Subjekte bedeutsam und schützenswert sind, vermag dieser Erkenntnis gerecht zu werden.

Von hier aus gewinnen schließlich auch die eingangs angesprochenen Intuitionen an Plausibilität für eine Theologie, die das „Leben unter Wasser" zu schützen sucht: Statt einer undifferenzierten Emphase hätte sie genau zu differenzieren (so, wie die Schöpfungstheologie vor ihrer Vereinnahmung durch das unterschiedslose *Entanglement* zuallererst Differenzierungsarbeit nahelegte!) zwischen Wesen, die Subjekte sind, und jenen, die dies nicht sind. Sie hätte Wege aufzuzeigen, die im „Leben unter Wasser" die realen Fische erkennbar werden lassen, als Wesen, deren Leben uns etwas bedeuten kann, weil es ihnen selbst etwas bedeutet. Unser menschlicher Ausschluss vom „Leben unter Wasser", auf den die zweite Intuition verwiesen hatte, ist insofern kein zu überwindendes Manko, das mit einem ausreichend starken Willen zu mehr unterschiedsloser *Verbundenheit* zu heilen wäre – es verweist vielleicht nur auf die christliche Überzeugung, dass der andere gerade als anderes Subjekt hinreichender

und unüberbietbarer Grund für seine moralische und theologische Anerkennung ist.

Literatur

Bossert, Leonie N. (2022), Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier. Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung, Freiburg i. Br.

Burgat, Florence (2022), Was ist eine Pflanze? Versuch über das pflanzliche Leben, Wien.

Götze, Susanne/Joeres, Annika (2023), Durstiges Land. Wie wir leben, wenn das Wasser knapp wird, München.

Gumbs, Alexis P. (2022), Unertrunken. Was ich als Schwarze Feministin von Meeressäugetieren lernte, Zürich.

Hafner, Johann Ev. (1996), Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens, Würzburg.

Helmholtz Klima-Initiative (2020), Factsheet-No. 03: Ozeane; https://www.helmholtz-klima.de/sites/default/files/medien/dokumente/Factsheet%2003_Ozeane_de.pdf

Horstmann, Simone (2023), Unwriting Nature. Zur Kritik der ökologischen Gewalt (Human-Animal-Studies 33), Bielefeld.

Horstmann, Simone (2021), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld.

Horstmann, Simone (2020), Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg.

Keller, Catherine (2008), Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg i. Br.

Köchy, Kristian (2022), Beseelte Tiere. Umwelten und Netzwerke der Tierpsychologie, Stuttgart.

Korsgaard, Christine M. (2021), Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben, München.

Magnason, Andri Snær (2021), Wasser und Zeit. Eine Geschichte unserer Zukunft, Berlin.

Mauser, Wolfram (2007), Wie lange reicht die Ressource Wasser? Vom Umgang mit dem blauen Gold, Frankfurt a. M.

Schmitt, Tobias (2022), Umkämpfte(s) Wasser, in: Ders./Gottschlich, Daniela/Hackfort, Sarah/Winterfeld, Uta von (Hg.), Handbuch Politische Ökologie, Bielefeld, 287–297.

Sneddon, Lynne U. (2023), Pain and Fear in Fishes. Implications for the Humane Use of Fishes, in: Burgat, Florence/Dardenne, Emilie (Hg.), Animal Suffering. The Ethics and Politics of Animal Lives, London, 185–210.

Soentgen, Jens (2019), Ökologie der Angst, Berlin.

Taylor, Bron (2010), Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future, Berkeley.

Townsend, Colin R./Begon, Michael/Harper, John L. ([2]2009), Ökologie, Dordrecht.

UNESCO (2021), World Water Development Report; https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375724

UN (2021), The Second World Ocean Assessment, Vol. II, New York; https://www.un.org/regularprocess/sites/www.un.org.regularprocess/files/2011859-e-woa-ii-vol-ii.pdf
UN (2015), Resolution 70/1 „Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung“ der Generalversammlung der UN (25.09.2015); https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf
Vogt, Markus (2023), Ökotheologie. Was ist die Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs? (Ordo Socialis Working Paper No. 5); https://ordosocialis.de/wp-content/uploads/Oekotheologie-Was-ist-die-Kompetenz_Working-Paper_Markus-Vogt.pdf
Wild, Markus (2012), Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive, Bern.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Leben an Land (SDG 15)
Die Fraglichkeit des Menschen in der Welt und vor Gott

von Simon Steinberger

Der *Global Tipping Points Report 2023*, der auf der 28. Weltklimakonferenz in Dubai vorgestellt wurde, warnt davor, dass Permafrostböden zu jenen Erdsystemen gehören, die kurz vor dem Kipppunkt stehen. Zu den Folgen der im Wesentlichen vom Menschen beeinflussten Klimakrise werden auch das Waldsterben und die Degradation insbesondere von Savannen und Trockengebieten gezählt (Lenton u. a. 2023, 12.78). Am Beispiel des Regenwaldes im Amazonasgebiet wiederum zeigt sich, dass gerade die Interaktion gefährdender Dynamiken unweigerlich auf jene Schwellen zuführt, die in Ökosystemen einen sich selbst stabilisierenden Wandel mit irreversiblen Konsequenzen auslösen: die Rodungen des Regenwaldes, die klimatisch bedingte Trocknung und das beschleunigte Artensterben verstärken einander zu einer für die Ökosphäre verheerenden Entwicklung (Lenton u. a. 2023, 164). Diese Diagnose adressiert eindeutig und dringlich das 15. Nachhaltigkeitsziel (sustainable development goal – SDG) der *Vereinten Nationen* „Leben an Land".

Artenverlust, Waldsterben und Flächenversiegelung fordern in besonderer Weise das Selbstverständnis des Menschen heraus, der bei dieser Bedrohung eine exponierte Rolle spielt. Aus einer religiösen Perspektive steht hier die Interpretation, der Mensch missbrauche seine Umwelt, die als gute Schöpfung Gottes gedeutet wird. Denn die biblischen Schöpfungserzählungen weisen ihn als Bewohner des Landes aus (Gen 1,26–29) bzw. beauftragen ihn als Erdling (*'ādām*), die Erde (*'ᵃdāmâ*) zu bestellen (Gen 3,23). Lynn White jr. bezichtigt v. a. den abendländisch geprägten christlichen Mainstream, eine anthropozentrische Überlegenheitskultur im Gegenüber zur Natur etabliert und mit der Idee der Gottebenbildlichkeit die Zerstörung der Natur zugunsten des Menschen legitimiert zu haben (White jr. 1967, 1205). Der Vorwurf, die nicht-menschliche Welt auszubeuten, stellt eine prekäre Rückfrage an diese theologische Rede vom Menschen: Es gilt, seine Position in der Schöpfung und die damit verbundenen Sinn-Optionen biblisch und systematisch-theologisch zu bedenken.

Für dieses Vorhaben stellt die Sorge um die Landökosysteme im Sinne von SDG 15 „Leben an Land" ein Brennglas dar. Darum soll das Nach-

haltigkeitsziel zunächst im Blick auf seine Bestimmungen und die Vernetzungen innerhalb der UN-Agenda erkundet werden (1), bevor theologische Spotlights erst exegetisch zum Vorwurf von Lynn White jr. Stellung beziehen (2.1) und sodann *Laudato Si'* (2015) als Komplement zu SDG 15 vorstellen (2.2). Die Gottesreden im Hiobbuch integrieren die Fraglichkeit der Stellung des Menschen in die Theodizee-Frage: Am Beispiel der wilden Tiere und der für den Menschen lebensfeindlichen Ökosysteme wird die Fragestellung alttestamentlich verortet (3.1). Was die Reflexion über eine Schöpfung, die dem Menschen bedrohlich erscheint, für seinen Glauben an einen guten Schöpfer bedeutet, wird dann zum Thema der systematischen Reflexion (3.2). Ein Ausblick reflektiert schließlich die Frage nach Generationengerechtigkeit in Ez 18 (4.1), die u. a. durch Klimaproteste aufgeworfen wird, als theologisches Potenzial in der Sorge um „Leben an Land" (4.2).

1. Leben an Land. Grundlegende Vergewisserungen

Wälder, Böden und Moore können CO_2 speichern. Aufgrund dieser Fähigkeit bezeichnet Luisa Neubauer sie als „Schutzschild der Menschen vor der Klimakrise" (Neubauer u. a. 2022, 202). Damit ist die Thematisierung der Ökosysteme in SDG 15 als Ressourcenfrage ausgewiesen (15.1), die eine gesunde Natur im Blick hat. Die Ausführungen in der Agenda der *Vereinten Nationen* forcieren es, Schutzgebiete zu pflegen, Verantwortlichkeit auszubauen und Lokalität zu stärken – mit der Zielperspektive, dass der Mensch das Land nicht mehr ausbeuten muss, um überleben zu können. Der weltweite Verlust von ca. 100 Mio. Hektar Waldfläche in den vergangenen zwei Jahrzehnten sowie die jährliche Degradation von weiteren 100 Mio. Hektar gesundem Boden seit 2015 (Vereinte Nationen 2023, 42–43) zeigen hier deutlichen Handlungsbedarf an.

So fordert die Resolution u. a. dazu auf, „dem Verlust der biologischen Vielfalt ein Ende zu setzen" (UN 2015, Nr. 15.5). Sie reagiert damit auf den Umstand, dass sich die Artensterberate seit der Ausbreitung des Menschen verhundertfacht hat (Wulf 2023, 34). Dieses sechste große Massensterben der Evolution wird rapide beschleunigt durch die Versiegelung, Abholzung, Trockenlegung von Böden und die Ausbreitung intensiver Landwirtschaft. Von 1,75 Mio. bekannten Arten gelten momentan 23 % der Wirbeltiere, 57 % der Nichtwirbeltiere und 70 % der

Pflanzen als bedroht (Vogt 2022, 87). Der *Global Tipping Points Report 2023* streicht – positiv gewendet – das Engagement für Biodiversität als Potenzial heraus: Auf verschiedene Kippsysteme wirkt sich Artenvielfalt regenerierend aus. Sie ist ein Faktor, der den Fortgang des Klimawandels signifikant verlangsamen kann (Lenton 2023, 121).

Wenn die Agenda für die „nachhaltige Bewirtschaftung aller Waldarten" (UN 2015, Nr. 15.2) eintritt, schlägt sie die Brücke zum Ursprung des Begriffs „Nachhaltigkeit". In seiner forstwirtschaftlichen Abhandlung *Sylvicultura oeconomica* (1713) schlug Hans Carl von Carlowitz vor, „daß es eine continuierliche beständige und nachhaltende Nutzung gebe / weiln es eine unentbehrliche Sache ist / ohne welche das Land in seinem *Esse* nicht bleiben mag" (I 7,20, Hervorhebungen im Original). Dieses Konzept vom „Nachhalt" fokussiert den natürlichen Kapitalstock und gibt die Maßgabe aus, mit Systemen so umzugehen, dass sie sich aus eigener Kraft erholen können. Carlowitz gründete seine Methode der Waldbewirtschaftung auf den „göttliche[n] Befehl" aus Gen 2,15, den er wie folgt versteht: Die von Gott geschaffene Welt soll der Mensch „zu unsern Nutz gebrauchen und sie nicht verschwenden" (I 7,19). Als Drehscheibe von Ökosystemen hat der Wald auch heute und im globalen Kontext eine herausragende Bedeutung. Obwohl Deutschland einen quantitativ noch einigermaßen stabilen heimischen Waldbestand aufweist, ist durch den Import von Produkten wie Palmöl, Soja, Rindfleisch und Kaffee ein gravierender Einfluss auf die weltweite Waldfläche zu verzeichnen (Wulf 2023, 35).

„Leben an Land" bildet gemeinsam mit den SDGs 6 („Sauberes Wasser und Sanitäreinrichtungen"), 13 („Maßnahmen zum Klimaschutz") und 14 („Leben unter Wasser") nach Friedrich Wulf diejenige Gruppe an Zielen, ohne die die Erreichung der anderen Vorhaben der UN-Resolution 69/315 nicht möglich wäre (Wulf 2023, 34). So illustriert die Covid-19-Pandemie, die weltweit den Fortschritt der Nachhaltigkeitsagenda gefährdet bzw. ausgebremst hat, als Zoonose den Zusammenhang von SDG 3 „Gesundheit und Wohlergehen" mit der Sorge um das „Leben an Land", namentlich dem in 15.7 verurteilten Wildtierhandel. Auch der Anschlag auf den Kachowka-Staudamm in der Ukraine am 6. Juni 2023 verdeutlicht in seinen katastrophalen Folgen die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen Nachhaltigkeitsziele. Einmal mehr zeigt sich die fließende Grenze zu SDG 13 (s. o.); hier im Zusammengang mit einer kriegerischen Handlung, die die Forderung nach „Frieden, Gerechtigkeit und starke[n] Institutionen" (SDG 16) konterkariert. In Bezug auf

letztere ist hier zu bedauern, dass sich weder NATO noch G7 zu einer Verurteilung dieses Ökozids entschließen konnten.

In 15.9 wird die Implementierung der Maßnahmen zum Schutz von „Leben an Land" in lokalen wie nationalen Steuerungsprozessen gefordert. Zum Profil der Agenda passt es, wenn am Beispiel von 15.c Eigenstand und Wirksamkeit von lokalen Gemeinwesen gefördert werden. Dieser Akzent zeichnet den Zugriff der *Vereinten Nationen* auf den Nachhaltigkeitsgedanken aus. Die globale Dimension von Umweltverschmutzung bzw. -verwüstung und die Interaktion (kritischer) Ökosysteme übersteigen jedoch diese Ebene. Entsprechend mangelt es an einer wirksamen Umsetzung von SDG 15 durch transnational verantwortliche Institutionen, die auf den Kampf gegen die Bodendegradation verpflichten oder verbindlich auf Maßnahmen zum Artenschutz pochen können. Hierfür wären auch klare Indikatoren vonnöten, die dem bisher dominierenden Appell-Charakter exekutive Autorität verleihen. Auch die positiven Narrationen zum Thema Biodiversität (s. o.) können von der in 15.9 angelegten Steuerungsoption, die lokalen Playern den Vorrang einräumt, profitieren, wenn globale Verantwortlichkeiten und Marker benannt werden.

Nicht zuletzt inkludiert die Offenheit in 15.a, „aus allen Quellen" für Artenvielfalt und nachhaltige Nutzung von Ökosystemen zu schöpfen, auch das Engagement von Kirchen, kirchlichen und religiösen Institutionen. Im engeren Sinne spricht die Absicht, Systeme zu *bewahren* (15.8) und sie mit den vorhandenen Möglichkeiten verantwortungsbewusst zu *kultivieren* (15.6 am Beispiel der Gentechnik), zentrale „Aufträge" an, die gemeinhin mit der christlichen Schöpfungstradition verbunden werden. Das 15. Nachhaltigkeitsziel kann hier innovative Aktualisierungen provozieren. Für den privilegierten globalen Norden gibt es ein Paradies zu verlieren. Gerade im Hinblick auf den gemeinsamen Ursprung allen Lebens besteht eine zentrale Herausforderung darin, Co-Kreatürlichkeit zur nicht-menschlichen Umwelt neu zu denken. Die Befreiungstheologie klagt in diesem Zusammenhang den Konnex zu SDG 12 („nachhaltige/r Konsum und Produktion") ein: Wo 20 % der Menschen mehr als 80 % der Ressourcen verbrauchen, setzt Bruno Kern das Theologem von der *Option für die Armen* mit den Anliegen von SDG 15 in Verbindung: „Die vorrangige Option für die Armen muss sich deshalb heute in erster Linie in einer vorrangigen Option für die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen ausdrücken" (Kern 2013, 106). Diese Herausforderung für das Selbstverständnis des Menschen wird nachfolgend an zentralen theologischen Figuren erprobt.

2. Leben an Land. Theologische Einordnungen

In großen Teilen der Christentumsgeschichte wird „Leben an Land" als gute Schöpfung Gottes und daher vorrangig unter ästhetischem Aspekt gelesen. Die ganze Welt erscheint in der theologischen Deutung der jüdisch-christlichen Tradition als Offenbarung Gottes (Röm 1,20). In diesem Licht ist es der „natürlichen Theologie" möglich, von der Schöpfung ausgehend auf Gott, ihren Schöpfer, zurückzuschließen. Die fünf Wege des Thomas von Aquin (1225–1274) sind ein prominentes Beispiel für diese induktive Reflexion. Sie leiten aus Beobachtungen von Merkmalen in der Welt (wie z. B. Bewegung) zur Annahme des Daseins Gottes.

Die mittelalterlichen Zugriffe auf die naturale Umwelt des Menschen sind jedoch vielfältig. Hildegard von Bingen (1098–1179) beispielsweise entwickelt aus der Beschreibung von mikro- und makrokosmischen Bezügen ein Monitum gegenüber dem Anthropozentrismus ihrer Zeit: Im Ausbeuten der Schöpfung füge sich der Mensch selbst Schaden zu (Gosebrink 2022, 80). Franz von Assisi (1226–1281/2) wiederum wird von Lynn White jr. als „greatest radical in Christian history since Christ" (White 1967, 1206) bezeichnet. Sein *Cantico delle Creature* (dt. Bezeichnung: Sonnengesang) gilt bis heute als prägendes Dokument für christliche Schöpfungsspiritualität. Der Text vertritt in der Apostrophierung der Erde als „Schwester" ein entschieden co-kreatürliches Verständnis.

Die theologische Verbindung zwischen Schöpfung und Schöpfer erscheint angesichts der Klimakrise wenig naheliegend; im Gegenteil zeigt gerade die Wahrnehmung von Weltwirklichkeit Bedarf an, über das Selbstverständnis des Menschen im Horizont Gottes nachzudenken.

2.1 Der priesterschriftliche Herrschaftsauftrag (Gen 1,26–28) als Herrschaftskritik

Lynn White jr.s Vorwurf, die ökologische Krise habe ihre Wurzeln im biblischen Herrschaftsauftrag, den die christliche Tradition zum Leitmotiv der Unterwerfung von „Leben an Land" ausgebaut hat (*dominium terrae*, s. o.), soll hier einer exegetischen Prüfung unterzogen werden. Gen 1,1–2,4a ist als Schöpfungserzählung der Beginn eines größeren Erzählkomplexes. Diese sog. Priesterschrift entwirft angesichts der möglichen Heimkehr aus dem babylonischen Exil zwischen 539 und 520 v. Chr. ein Programm zum Neubeginn, das über klare herrschaftskritische Akzente verfügt (siehe hierzu auch den Beitrag zum SDG 5 in vorliegendem Band). Auch in der Entsprechungslogik von Schöpfungstagen und Schöpfungs-

werken in Gen 1,1–31 weist Gott den Gestirnen, die in Babylon selbst als Götter galten, ihren Platz am Firmament zu (Gen 1,14–15).

Die Einheitsübersetzung bildet mit „als unser Bild (*ṣælæm*), uns ähnlich (*dəmût*)" (Gen 1,26) nicht das volle Spektrum der beiden Substantive im hebräischen Text ab. Mit *ṣælæm* (Abbild) wird eine Repräsentation bezeichnet, die unabhängig von figürlicher Ähnlichkeit auf die Übertragung göttlicher Funktion auf den Menschen abhebt und *dəmût* (Ähnlichkeit) ist in diesem Text ein Synonym. In der altorientalischen Königsideologie werden beide Begriffe nicht auf den Menschen generell, sondern auf den König bezogen, der von Göttinnen und Göttern her beauftragt ist, für das Land zu sorgen und die Chaosmächte in ihre Schranken zu weisen. Die Priesterschrift demokratisiert und domestiziert menschliche Herrschaft. Dass Gen 1,26–28 allen Menschen die Königswürde zuspricht, macht sie zu Mandatsträger:innen, die über irdische Herrschaftsformationen hinaus Gott verpflichtet sind. Das religiöse Selbstverständnis des Menschen kennt mit diesem Text die Dimension, funktionale Repräsentation Gottes zu sein. Diese gemeinsame Verantwortung ist mit Christof Hardmeier und Konrad Ott „keine ontologische Kategorie, sondern eine performative Existentialie" (Hardmeier u. a. 2015, 127): Ebenbildlichkeit ist eine Größe, die sich im Vollzug erweist.

Der Herrschaftsauftrag ist sodann in Gen 1,28 beschrieben, wo es heißt: „unterwerft (*kābaš*) die Erde und waltet über (*rādāh*) die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen". Obwohl die beiden Verben *kābaš* (beherrschen, bezwingen) und *rādāh* (herrschen, auf etwas treten) offenkundig gewaltvolle Handlungen bezeichnen, hat sich in den letzten Jahren eine auffällig „pazifistische" Interpretation durchgesetzt, die jedoch im Verdacht steht, dem Gehalt des Textes nicht gerecht zu werden (hierzu einordnend Janowski 2023, 38–41). Zwei Überlegungen sollen zur Klärung beitragen. Erstens ist davor zu warnen, den Gewaltaspekt der beiden Verben vorschnell abzutun. Kultivierendes Handeln kennt, führt man sich etwa den Bergbau oder die Bestellung von Äckern vor Augen, gewaltförmiges Eingreifen in die Natur. Romantische oder naturalisierende Deutungen entstellen die Übertragung der Verben und verschleiern die altorientalische Vorstellungswelt. Zweitens erhellt der Blick auf den Bedeutungsgehalt des Textes die Gemengelage. Der Mensch soll die Erde deshalb „in Besitz nehmen" und über die Tiere „herrschen", weil diese in mythischer Perspektive die lebensfeindlichen Chaosmächte repräsentieren. Der demokratisierte Herrschaftsauftrag hat den Bestand der guten Schöpfung Gottes im Sinn und

appelliert an die Verantwortung des Menschen, seiner Funktion als Repräsentant Gottes gerecht zu werden. Ihm kommt dabei die Aufgabe zu, als *ṣælæm* und *dəmût* Gottes dem Chaos zu trotzen und dem Leben (an Land) einen Weg zu bahnen.

Einem ausbeuterischen Verständnis von der Unterwerfung der Erde (*dominium terrae*), das sich von Gen 1 her legitimiert wissen will, ist damit exegetisch der Zahn gezogen. Auch der Anspruch des Textes widerspricht einer solchen Interpretation: Biblische Schöpfungserzählungen sind menschliche Welterklärung und Selbstdeutung im Horizont Gottes. Dabei wartet Gen 1,26–28 mit herrschaftskritischen Pointen auf, wohingegen der Mainstream der Interpretationsgeschichte dieses Textes im Vorwurf steht, neben der ökologischen auch eine Sinnkrise befeuert zu haben. Artenverlust, Waldsterben und die Verwüstung von Böden treten als Konsequenzen menschlicher Herrschaft auf, deren prekärer Charakter u. a. SDG 15 ins Wort holt und menschliches Handeln aufs Neue anfragt.

2.2 *Laudato Si'* (2015) und das Plädoyer für eine ganzheitliche Ökologie

Am Vorabend der Umweltenzyklika von Papst Franziskus (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015) steht ein beredtes Schweigen des Lehramts zu den Themen „Klimakrise" und „Nachhaltigkeit" (Vogt 2020, 19). Stattdessen hat die Sozialverkündigung der Kirche lediglich einige Perspektiven errungen, diese aber lediglich isoliert und ohne weitere Zusammenhänge erprobt. Nachdem Papst Paul VI. in *Populorum Progressio* (1967) die Kategorien „Entwicklung" und „Wachstum" zur Reflexion gegenwärtiger Krisenphänomene eingeführt hatte, thematisierte Papst Johannes Paul II. in *Centesimus Annus* (1991) erstmals das Artensterben. Das Kompendium der kirchlichen Soziallehre (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006) denkt erstmalig Artenverlust, Waldsterben und weitere Phänomene der ökologischen Krise zusammen (466).

Mit der Enzyklika aus dem Jahr 2015 beginnt ein „neues Kapitel der Katholischen Soziallehre" (Vogt 2022, 240). Papst Franziskus verbindet im Anschluss an seine Wachstumskritik aus *Evangelii Gaudium* (2013) eine lateinamerikanisch geprägte Schöpfungsspiritualität mit Impulsen des Franz von Assisi. Im Dialog mit fachwissenschaftlicher Expertise zieht er die Bilanz, dass „unser gemeinsames Haus stark beschädigt ist" (LS 61). Die Analyse, die insbesondere das *Leben an Land* in den Blick nimmt, bringt er auf den Leitsatz „alles ist miteinander verbunden" (LS 16, mehrfach wiederholt).

So benennt die Enzyklika in LS 32 den Zusammenhang zwischen Waldsterben und Artenverlust. Der Papst klagt hier wiederholt die Plünderung des Landes im Namen einer rücksichtslosen Wirtschaft und eines entfesselten Konsums an (LS 32–34). Am Beispiel der Urwälder im Amazonasgebiet skizziert LS 38 Spielarten der Bodendegradation wie Rodung und Verwüstung als Hauptgrund für die Katastrophe. In theologischer Perspektive bringt Franziskus hier den Vorrang des Seins vor der Nützlichkeit der Lebewesen ein (LS 69). In LS 168 hebt er die Einrichtung des *Washingtoner Artenschutzabkommens* (1973) als *best practice* heraus: allein vorbeugendes Handeln, so der Tenor der Enzyklika, hat den Schutz der Schwächsten ausreichend im Blick.

Der zeitgenössische Anthropozentrismus wird im Text als „despotisch" (LS 68) und als „Maßlosigkeit" (LS 116) abgekanzelt. Franziskus grundiert diese Kritik, indem er das Epochensignum *Anthropozän* in LS 102 rezipiert und in postkolonialer Assonanz Gott als „einzige[n] Eigentümer der Welt" markiert. Der Papst mahnt zur Selbstkritik: Nicht vorrangig Stellvertreter, sondern Mitarbeiter Gottes soll der Mensch sein (LS 117). Eine Lebensleitung durch die „unsichtbare Hand des Marktes" (LS 123) steht dem entgegen, da sie die die co-kreatürliche Subjektivität des Gegenübers leugnet.

Demgegenüber plädiert der Papst in Bezug auf die *Zeit* dafür, die Kreisläufe der Natur als Vorbild für Produktionszyklen zu wählen; für das Weiterbestehen der Welt sind Regenerationszeiten (LS 140), wie sie das Konzept vom siebten Schöpfungstag nahelegt, von eminenter Bedeutung. Auf der Ebene des *Raumes* bestärkt Franziskus den Vorrang von Regionalität. Er empört sich in LS 129 darüber, dass ein Großteil der Menschen Lebensmittel in kleinbäuerlichen Wirtschaftsformationen erzeugt, wohingegen die globalen Märkte deren Grundlagen, namentlich gesunde Wälder und Böden, gefährden.

Hierin zeigen sich markante Unterschiede zur Nachhaltigkeitsagenda der *Vereinten Nationen*. Wo letztere Wachstum konturiert und legitimiert, hat Franziskus ein postkapitalistisches Modell vor Augen (Vogt 2022, 516). Wo die Resolution konkrete Ziele operationalisiert, regt die Enzyklika in erster Linie eine (politische) Grundsatzdebatte an. Beides ist zur Bewältigung der gegenwärtigen Herausforderungen unverzichtbar, so dass die Dokumente in einem komplementären Zusammenhang gelesen werden können. Dieser kann bedeuten, dem Regenerationsbedürfnis von Ressourcen wie z. B. dem Wald in Aktionsplänen Vorrang einzuräumen und diesen Prozess mit einer Reflexion auf die Frage nach tragfähigen Wirtschaftsmodellen anzureichern.

Im Resümee zeigt sich, dass Franziskus im wissenschaftlich grundierten Ausloten einer globalen Krise die Rolle seines päpstlichen Lehramts reinterpretiert und um ein integrales Verständnis von Ökologie in Vernetzung mit der Gerechtigkeitsfrage ringt. Die dezidiert religiöse Perspektive wird in einer Ganzheitlichkeit sichtbar, die Schöpfungsspiritualität, Volksfrömmigkeit und mystische Traditionen berücksichtigt – und über die klassische (und: problematische) Forderung zur *Bewahrung* hinaus darüber nachdenkt, was im Horizont des christlichen Glaubens *sein soll*.

3. Die Position des Menschen und die Theodizee. Exemplarische Perspektiven

Die Dominanz der Spezies Mensch geht mit einer massiven Verschlechterung der Lebensqualität und -chancen für Menschen in großen Teilen der Welt einher – daher besteht Anlass, diese Konstellation im Horizont der Theodizee zu reflektieren. Die Position des Menschen in der Schöpfung wird nachfolgend exemplarisch in einem bibelwissenschaftlichen und einem systematischen Gang befragt. Die Zerstörung von Böden und das Artensterben werden in der Thematisierung in der Nachhaltigkeitsagenda der *Vereinten Nationen* sichtbar. Daher bilden die Wildtiere (SDG 15.5/8) und die Steppe (SDG 15.3) hier die zentralen Bezüge, an denen die Tragfähigkeit der Theodizee als Reflexionsfrage religiöser Selbst- und Weltdeutung ausgelotet wird.

Immanuel Kant bezeichnet in seiner Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) die Theodizee als „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (Kant 1964, 105). Angesichts des in vielen Formen wahrnehmbaren Leids fordert diese Fragerichtung die Glaubwürdigkeit des Glaubens an einen gütigen und gerechten Gott heraus, der die Welt nach dem Muster von Gen 1,1–2,4a ins Leben gerufen haben soll. Wilde Tiere und lebensfeindliche Gefilde sind Bebilderungen für das Zweckwidrige. Dass die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung nicht gleichbedeutend mit ihrer Bewältigung ist, fordert sein religiöses Selbstverständnis heraus. Für die Erprobung dieser Konstellation im Horizont Gottes steht die biblische Figur Hiob. Er fordert die höchste Weisheit des Welturhebers anklagend heraus, da ihm Gottes gute Schöpfung sprichwörtlich „um die Ohren fliegt“ (Hiob 1,13–19).

3.1 Zur Bedeutung der wilden Tiere in den Gottesreden

In großen Rededuellen entlarvt Hiob die traditionelle Theologie seiner Freunde als unbefriedigend und zynisch: je mehr sie ihn drängen, sein Ergehen auf ein sündhaftes Tun zurückzuführen – wie etwa Elifas in Hiob 4,7–8 –, wird sich Hiob der Ungerechtigkeit seines Schicksals bewusst. Der Dialogpartner Bildad wirft ironisch die Option auf, der Fehler könne bei Gott liegen: „Beugt etwa Gott das Recht / oder verkehrt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“ (Hiob 8,3). Hiob wählt diesen Absprung: er provoziert Gott zu einem Statement. Dieser führt ihn in zwei großen Redegängen an die Grenzen menschlicher Welterkenntnis und demonstriert seine heilvolle Anwesenheit in der ganzen Schöpfung (Witte 2021, 607).

So antwortet Gott „aus dem Wettersturm“ (Hiob 38,1) mit einer Theophanie und zeigt Hiob in Hiob 38,1–28 die Ordnung im Kosmos. Die meteorologisch und geologisch orientierte Umschau lehrt, dass Gott die Macht hat, „Regen zu senden auf unbewohntes Land, / auf die Steppe, darin niemand wohnt“ (Hiob 38,26). Hiobs Kompetenz, Gott der Unordnung in der Welt zu bezichtigen, hält diesem Wort nicht stand. SDG 15 reflektiert darauf, Landökosysteme zu schützen, so dass die Natur und nicht ihre Nutzfunktion im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Dass sich Gott im Hiobbuch gerade um die Steppe sorgt, also einen menschenfeindlichen Lebensraum besonders auszeichnet, passt deshalb sehr gut zu einem modernen ökologischen Ansatz, weil er Natur um ihrer selbst willen in den Blick nimmt. Die Perspektivierung auf Gott hin macht darüber hinaus deutlich, dass der Mensch nicht das Maß aller Dinge sein kann.

Hiobs Anthropozentrismus wird mit den Ausführungen über die zehn Tiere ausgehebelt. Gott lässt als „Herr der Tiere“ keinen Zweifel an der guten Ordnung in der Welt, die er ernährt und erhält. Mit Othmar Keels Studie zum ikonographischen Hintergrund der Gottesreden im Hiobbuch können die zehn Tiere als Objekte der königlichen Jagd gelesen werden. An ihnen erweisen in der altorientalischen Ikonographie die Könige ihre gute Herrschaft, indem sie die Bedrohung des Menschen in Schach und das Shalom des Landes gegen Außen aufrechterhalten (Keel 1978, 71). Das Habitat von Löwe und Rabe, Steinbock und Hirschkuh, Wildesel und Wildstier, Strauß und Pferd, Falke und Geier (Hiob 38,39–39,30) ist dem Menschen entzogen. Wüste, Steppe und Bergwelt sind der Widerpart zu den Städten und Ländereien der Menschen. Als Raubtier ist etwa der Löwe eine Gefahr für die menschliche Nutztierhaltung. Die Zusammenstellung versammelt zudem zehn Tiere, die als erste

in zerstörte oder verlassene Städte einfallen. Der Zusammenbruch von menschlicher Kultur und der mit ihr verbundenen Hege ist durch sie eindrucksvoll bebildert. Dabei lernt Hiob, dass auch die feindselige Peripherie menschlicher Zivilisation als Wildnis in den Händen Gottes liegt.

Im Zentrum der letzten Gottesrede (Hiob 40,6–41,26) stehen mit *Behemot* und *Leviathan* zwei Tiere, die aufgrund ihrer realen Gefährlichkeit als mythische Verkörperungen des Chaos gelten. Markus Witte merkt an, dass in dieser Passage zoologische und symbolische Gehalte ineinander fallen: die Figurationen von Nilpferd und Krokodil repräsentieren gleichermaßen reale Bedrohungen wie das urzeitliche Chaos (Witte 2021, 652). Mit ihnen antworten die Gottesreden auf Hiobs Vorwurf in Hiob 9,24, die Erde sei das Werk eines Frevlers. Im ägyptischen Horus-Kult ist es die vornehmliche Aufgabe des Königs, das Nilpferd zu erstechen. Der *Leviathan* ist mit Jes 27,1 eschatologisch konnotiert: wann (immer) Gott ihn tötet, ist der Sieg über das Böse errungen. Diese Kontexte illustrieren Gottes vorbehaltlosen Einsatz für seine Schöpfung.

Beide Gottesreden qualifizieren umweltliche Phänomene von „Leben an Land", die dem Menschen feindlich erscheinen, als gute Schöpfung Gottes (*creatio prima*), deren Bedrohlichkeit unter seiner fortwährenden Erhaltung (*creatio continua*) steht. Wenn nun anders als in der Genesis der *Leviathan* der „Erstling" unter Gottes Geschöpfen ist (Hiob 40,19) – wie ist dann der Standpunkt des Menschen unter der Fokussierung auf das „Leben an Land" zu bestimmen?

3.2 Konsequenzen für die Theodizee

Mit den Gottesreden im Hiobbuch liegen weisheitliche Texte vor, die mit vermeintlichen Gewissheiten weisheitlicher Theologie brechen. Die zweifache Antwort Hiobs macht das deutlich. Schon die erste Reaktion bricht mit der Theodizee-Frage: Hiob will von Dingen, die zu groß für ihn sind, schweigen (Hiob 40,3–5). Das ist ein markantes Eingeständnis in die Unverrechenbarkeit Gottes: Hiob hat sich übernommen, weil er seine Stellung von Gott gerechtfertigt wissen wollte. In der zweiten Antwort (Hiob 42,1–6) nimmt er zentrale Punkte seiner Anklage zurück: Den Weltenplan verdunkelt zu nennen und auf Augenhöhe mit Gott rechten zu wollen – worauf er in Hiob 3 beharrt hatte –, hat sich als Überforderung der Position des Menschen erwiesen.

Damit gesteht die Hiobfigur Missverständnisse in der Theodizee ein: Die Kant'sche „Weisheit des Welturhebers" hat die Welt eingerichtet –

doch es spricht Hiobs Erfahrung Hohn, den Menschen als Sinnprinzip dieser Einrichtung zu postulieren. Das „sehr gut" der priesterschriftlichen Erzählung ist das Urteil Gottes. Die Sonderstellung des Menschen nach Gen 1,26–28 wird in den Gottesreden nuanciert: Dadurch, dass Hiob in den Beispielen der Steppe und der wilden Tiere (s. o.) Gott als einen kennenlernt, der für seine Schöpfung sorgt, wird der Mensch vom Anspruch frei, allein Heil generieren und Unheil allein verantworten zu müssen. Klassische religiöse Sprechweisen wie das weisheitliche Schöpferlob und die These des Tun-Ergehen-Zusammenhangs sind vor dieser Einsicht mindestens unzureichend. Hiobs Theologen-Freunde meinen, Gott zu verstehen, und verfallen dabei einer Logik der Schuldzuweisung, die weder Leid erklärt noch Trost spendet. Der Glaube an Gott ist vor dieser Kontrastfolie davon befreit, irrationaler Vertrauensglaube zu sein, sondern kann sich aus einem Gottesverständnis speisen, das den Gottesbezug nicht durch wechselseitige Überforderungen strapaziert.

Indem Gott Hiob „die Weisheit seiner Schöpfung vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit" (Kant 1964, 118) demonstriert, so die Hiob-Deutung Immanuel Kants, zeigt er sich unzweideutig als Welturheber. Zu dessen Weisheit gehört auch das Schädliche und Zerstörerische: schlechterdings das Zweckwidrige in der Perspektive Hiobs. Kant schätzt Hiobs Redlichkeit und Aufrichtigkeit als entscheidend ein für Gottes positives Urteil über ihn: ihn zeichne aus, dass er seinen Glauben auf seine Moralität gründe und nicht andersherum (Kant 1964, 119). Ein solcher Glaube erweist seine Verantwortlichkeit, insofern er nicht ideologischen Erwägungen den Vorrang einräumt.

Die schöpfungstheologische Reflexion eröffnet einen innovativen Blick auf das Theodizee-Problem, weil sie den Menschen nicht als Prinzip, sondern als Mitspieler der Schöpfung zu denken erlaubt. Seine exponierte Position verpflichtet ihn auf Sorge darum und Engagement dafür, dass die Erde ein „gemeinsames Haus" (LS 1) für alle Lebewesen bleiben kann. Die Erhabenheit des *Leviathans* etwa (Hiob 42,25–26) depotenziert anthropozentristische Konzepte und weitet den Blick auf die ganze Schöpfung: in den Kosmos, der in Hiob 38 beschrieben ist, kann der Mensch sich integrieren. Seine von Gott her gedachte Würde ist durch das darin erfahrene Leid nicht aufgehoben (Witte 2021, 610); damit ist einer Interpretation seines Kultivierungsauftrags, die Relation vor Position setzt, der Boden bereitet.

Die Sorge um Leben an Land im Sinn der Nachhaltigkeitsagenda ist durch die Beobachtungen Hiobs bzw. die Theologie der Gottesreden im

Hiobbuch angefragt. Der inhaltlichen Seite der Forderung „Landökosysteme schützen, wiederherstellen und ihre nachhaltige Nutzung fördern […]“ (SDG 15, Langtitel) könnte wohl auch Hiob zustimmen. Immerhin sieht er sich durch die Gottesreden zur Mitarbeit am Wohl von „Leben an Land“ aufgerufen, das ihm entgegen seiner eigentümlichen Erfahrungen als gute Schöpfung Gottes vor Augen gestellt wird. Andererseits setzt Hiobs Kritik am dominanten Anthropozentrismus an. Eine Selbstdeutung der Höchststellung in einer von Gott ins Leben gerufenen Welt hat den Menschen im dominanten Mainstream nicht davor bewahrt, sich gegen diese Einrichtung und damit vielfach gegen seine eigenen Lebensgrundlagen zu wenden. Welchen Stellenwert kann angesichts dieser Erfahrung der jüdisch-christliche Glaube in (land)ökologischen Nachhaltigkeitsfragen haben?

Der Mensch steht vor der Frage nach dem Sinn seiner Existenz. Sie wird angesichts seiner verheerenden Bilanz, bisher und gegenwärtig durch seine Lebensweise Landökosysteme zu zerstören und das Artensterben zu befeuern, verschärft. Der Glaube hält Optionen offen, dieser prekären Rückfrage an sein Selbstverständnis einen Ausdruck zu geben. Gott kommt – im Hiobbuch wie als Referenz menschlicher Selbstdeutung – die Aufgabe zu, falsche Gewissheiten zu irritieren. Genauso hält auch die Theodizee den Impuls aufrecht, Gerechtigkeit zu suchen und gegen Unrecht zu opponieren. Darin besteht ihre Gewinndimension: Mit Hiob und den wilden Tieren den Menschen vor einer gewaltförmigen Interpretation Gottes zu schützen und seinen Gottesbezug in eben dieser Fraglichkeit zu thematisieren. Auf diese Weise wird der christliche Glaube zu einer Ressource im Engagement für „Leben an Land“ (SDG 15), die den Menschen in seinem nachhaltigen Bestreben ermutigt und ihn vor einer „gottgegebenen“ Überforderung seiner selbst bewahrt.

4. Perspektiven für Generationengerechtigkeit

Die Fraglichkeit der Position des Menschen wird gegenwärtig insbesondere in diachroner Hinsicht virulent. Der geläufige Vorwurf von „Klimaschuld“ (siehe dazu auch Artikel zu SDG 13, S. 197) zeigt beispielhaft, dass die Verantwortlichkeit für „Leben an Land“ (SDG 15) im Horizont der Haftbarkeit der vorausgehenden bzw. der Rücksicht gegenüber den nachfolgenden Generationen verhandelt wird. Auch hier kann die christliche Tradition exegetische und systematische Deuteoptionen einbringen.

4.1 Ez 18 und die Chance zum Neubeginn

Mit Ez 18 insistiert ein bedeutsamer Text der Theologiegeschichte gegen die Deutung, Schuld könne von einer auf die nächste Generation übertragen werden – und bedient sich dabei eines Bildes aus der Landwirtschaft:

> Das Wort des HERRN erging an mich:
> Wie kommt ihr dazu, auf dem Ackerboden Israels das Sprichwort zu gebrauchen:
> *Die Väter essen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf?* (Ez 18,1–2)

Saure Trauben sind nicht reif zur Ernte. Das im Sprichwort angezeigte Ergehen der Söhne wird als Konsequenz aus einem Tun der Väter gelesen, das die natürlichen Grenzen der Ressource nicht achtet und einen Konsum auf Kosten der nachfolgenden Generation in Kauf nimmt. Dass Ezechiel diese Praxis inkriminiert, kann in großer Nähe zur Prägung des Nachhaltigkeitsbegriffs durch Hans Carl von Carlowitz (s. o.) gelesen werden.

Im Text wird nach dem Verdikt dieses geflügelten Wortes (Ez 18,3) Ezechiels Plädoyer beispielhaft entfaltet, wobei sich der Text klar gegen die Übertragbarkeit von Schuld über die Generationengrenze hinweg ausspricht: weder soll vor Gott die Gerechtigkeit des Vaters das Urteil über den sündigen Sohn vorwegnehmen, noch muss ein wiederum gerechter Enkel die Hypothek der väterlichen Gräuel fürchten (Ez 18,5–18). Zweierlei ist hier herauszustellen: Erstens steht diese These YHWHs in Opposition zur Geschichtstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerks, das vor allem die „Sünde Manasses" als Grund für den sieben Generationen später erfolgten Untergang Jerusalems 587 v. Chr. anführt (z. B. 2 Kön 24,3). Zweitens verändern die Ausführungen Ezechiels *en passant* den Bezugsrahmen weg von der Kollektivhaftung hin zur Verantwortung des Individuums. Der anschließende Disput mit dem Volk zeigt, dass dort noch die abzulösenden Deutemuster dominieren. Ähnlich wie Hiobs Freunde versucht Ez 18,19 die Logik eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen, der in der altorientalischen Weisheitsliteratur ein dominierendes Erklärmuster war, zu verfechten. In der weiteren Ausfaltung (Ez 18,20–24) wird das neue Paradigma konturiert: „Umkehr" wird als personale wie intergenerationelle Größe vorgestellt und damit zur Option für einen Neubeginn im Horizont der eigenen Transzendenz. Der Vorstellung einer ererbten Schuld wird ihre bedrängende Macht genommen (Schenker 1981, 457).

Vor dem Entstehungskontext der Perikope im babylonischen Exil zeigt sich, dass Ez 18 die Gemeinde von der Schuldverkettungstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerks freispricht. Damit ist auch von hier aus ein Durchbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhang in die Theodizee eingeschrieben und ein Gegenmodell zur gewaltförmigen Annahme der Vererbbarkeit von Schuld etabliert. Zu diesem Einwurf haben sich seither Deutungen von Weltwirklichkeit zu verhalten. Ez 18 erweist sich als epochale Errungenschaft, deren Frohe Botschaft den Menschen einer jeden Generation die Chance zum Neubeginn zuspricht. In religiöser Perspektive wird der Mensch gerade durch den landwirtschaftlichen Bezug des Textes dazu ermutigt, „Leben an Land" verantwortungsvoll und nachhaltig zu gestalten.

4.2 Vom Klimaprotest und den *Zeichen der Zeit*

Ezechiels Zwischenruf droht zu verschallen. Der Protestruf von *Fridays for Future* „Wir sind hier, wir sind laut, weil ihr uns die Zukunft klaut" illustriert ebenso wie die Selbstbezeichnung der *Letzten Generation*, die als impliziter Mordvorwurf gelesen werden kann, eine massive Spannung im Generationenverhältnis. „In mir platzt etwas. Ihr wart doch alle dabei" (Neubauer u. a. 2022, 120), beschreibt Luisa Neubauer ihre Gedanken während einer Diskussion darüber, dass 50 % der globalen Emissionen in der Zeit nach 1980 und damit unter den Augen unserer Elterngeneration ausgestoßen wurden. Die horizontale Dimension politischer Verantwortung ist angesichts der Zeit- und Machtfrage drängend; sie evoziert im weltweiten Klimaprotest einen wahrnehmbaren *turn* vom Aufruf zu mehr Nachhaltigkeit hin zur Arbeit an katastrophischen Szenarien.

Das kritische Potenzial einer solchen Apokalyptik kennt auch die jüdisch-christliche Tradition. Verschiedene Formen des Klimaprotests inszenieren kraftvoll politische Handlungsoptionen auf dem Weg zur Rettung. In theologischer Hinsicht ist bemerkenswert, wie die themenbezogenen Protestformen um die Passung von Bezeichnendem und Bezeichnetem ringen, wenn Menschen etwa den Verkehr blockieren, um darauf hinzuweisen, was den Verkehr und die Verkehrswende wirklich blockiert.

In der ethischen Reflexion schließt die Reformulierung des Kant'schen Imperativs durch Hans Jonas an die Intervention Ezechiels an: „Handle so, da[ss] die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden" (Jonas 1979, 36). Die von John Rawls vorgebrachte Alternative, den Anspruch der je

nächsten beiden Generationen mitzudenken, ist leichter zu imaginieren – steht jedoch im Nachteil, dass menschliches Handeln Folgen von weitaus größerer Reichweite hat. Landdegradation etwa stellt einen massiven, dazu nachgerade disproportionalen Eingriff in die von SDG 15 adressierten Ökosysteme dar. Aufgabe und Potenzial eines theologischen Beitrags ist es, hier vom Standpunkt der Transzendierung linearer Zeit her für Zukunftsfähigkeit zu streiten und Hoffnungsdimensionen einzuklagen (Vogt 2022, 397.402–403). Thomas Laubach hebt in diesem Band hervor, dass die religiöse Fähigkeit des Erinnerns zur Kompetenz des Christentums wird, die Zukunft zu deuten und zu gestalten (siehe dazu auch Artikel zu SDG 10, S. 162).

Die theologische Option, die Zeichen der Zeit zu erkennen (Mt 16,3) optiert für die Gestaltungsfähigkeit einer jeden Generation und konkretisiert christliche Schöpfungsverantwortung. Die Wahrnehmung ökologischer Krisenphänomene kann zum *Kairos* führen, entscheidende Potenziale der Theologie in den SDG-Diskurs einzubringen. Die Reflexion über die Fraglichkeit des Menschen vor Gott führt zu einem Perspektivwechsel: weg von der Logik der Bezichtigung oder der Diffusion hin zu einer Grammatik nachhaltiger Solidarität mit Mensch und Welt.

Literatur

Carlowitz, Hans Carl von (1713), Sylvicultura oeconomica oder Haußwirtschaftliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht, herausgegeben von Hamberger, Joachim [Reprint 2013], München.

Gosebrink, Hildegard (2022), Hildegard von Bingen. Zehn Jahre Kirchenlehrerin, in: Eulenfisch 29, 80–83.

Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015), Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart.

Janowski, Bernd (2023), „Als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht" (Gen 9,6). Zur theologischen Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Schmitz, Barbara/Hieke, Thomas/Ederer, Matthias (Hg.), Vor allen Dingen. Das Alte Testament. Festschrift für Christoph Dohmen, Freiburg i. Br., 33–45.

Jonas, Hans (1979), Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (1964), Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee [1791], in: Immanuel Kant. Werkausgabe Bd. XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 105–124.

Keel, Othmar (1978), Jahwes Entgegnungen an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121), Göttingen.

Kern, Bruno (2013), Theologie der Befreiung, Tübingen.
Lenton, Timothy M. u. a. (Hg.) (2023), The Global Tipping Points Report 2023, Exeter (UK).
Neubauer, Luisa/Reemtsma, Dagmar (2022), Gegen die Ohnmacht. Meine Großmutter, die Politik und ich, Stuttgart.
Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.) ([2]2006), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br.
Schenker, Adrian (1981), Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33,10–20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie, in: Casetti, Pierre/Keel, Othmar/Schenker, Adrian (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire (OBO 38) Fribourg/Göttingen, 449–470.
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2015), Enzyklika LAUDATO SI' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.
Vereinte Nationen (Hg.) (2023), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Sonderausgabe des Berichts 2023; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf
Vereinte Nationen (Hg.) (2015), UN-Resolution 69/2015; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf
Vogt, Markus ([2]2022), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.
Vogt, Markus (2020), Das große Ganze. Umweltschutz ist nicht erst seit der Enzyklika „Laudato Si'" ein Thema, in: Herder Korrespondenz Spezial: Verlorenes Paradies. Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht, Freiburg/Schweiz, 18–20.
White, Lynn jr. (1967), The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: Science 155, 1203–1207.
Witte, Markus (2021), Das Buch Hiob (Das Alte Testament Deutsch 13), Göttingen.
Wulf, Friedrich (2023), Wir sägen weiter an dem Ast, auf dem wir sitzen. Der Umsetzungsstand des SDG 15 weltweit und in und durch Deutschland, in: Forum Umwelt & Entwicklung (Hg.), Rundbrief 3. Höchste Eisenbahn. Die SDG-Umsetzung muss endlich Fahrt aufnehmen, 34–35.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen (SDG 16) Kirchliche Stellungnahmen zum Krieg in einer Welt unter Waffen

von Jürgen Bründl

Bildete bis 2021 v. a. die Corona-Pandemie die Folie, auf der die jährlichen UN-Berichte die Umsetzung der Agenda 2030 im Blick auf ihre 17 Globalziele für nachhaltige Entwicklung (= SDGs) bilanzierten, hat der 24. Februar 2022 die Situation grundlegend verändert. Mit dem militärischen Überfall Russlands auf das Staatsgebiet der Ukraine, dem die Unterstützung prorussischer Separatisten im Donbass und die Annexion der Krimhalbinsel 2014 vorausgegangen waren, herrscht in Kontinentaleuropa zum ersten Mal seit 1945 wieder ein offener internationaler Krieg. Diese Situation stellt eine neue Qualität der Gewalteskalation dar, auch wenn die Balkankriege der 1990er Jahre auf dem Gebiet des ehemaligen Vielvölkerstaats Jugoslawien mit über 200.000 Todesopfern oder der im September 2022 ausgebrochene Konflikt zwischen Aserbaidschan und Armenien um die Region Bergkarabach nachdrücklich daran erinnern, dass Frieden auch in der jüngeren europäischen Geschichte ein fragiler und je nur partiell realisierter Zustand gewesen ist. Weltweit verzeichnet das *Heidelberg Institute for International Conflict Research* (HIIK) für das Jahr 2021 21 Kriege von Afghanistan und Syrien über Äthiopien, Kamerun, den Kongo, Mali, Nigeria, Somalia, den Sudan, Haiti und Myanmar bis zur Ukraine, wobei die Subsahara-Region Afrikas mit 16 kriegerischen Konflikten den Brennpunkt der Gewalt bildet (HIIK 2022, 16–17). Diese Liste wird ständig fortgeschrieben. Noch nicht erfasst ist z. B. der mit dem Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 erneut offen ausgebrochene Konflikt im Nahen Osten.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Statusbericht der *Vereinten Nationen* für 2022 „die Verwirklichung der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung aufgrund mehrfacher, kaskadierender und zusammenfallender Krisen […] stark gefährdet" (UN 2022, 3) sieht. Besondere Erwähnung findet auch hier der Ukrainekrieg, da er soziale und humanitäre Verwerfungen, v. a. massive Flüchtlingsströme ausgelöst hat. Als wirtschaftliche Folge bahnt sich eine globale Nahrungsmittelkrise an: Die Ukraine ist ein Getreideexportland von Rang (vgl. dazu auch den Beitrag zum SDG 2 in vorliegendem Band). Russland liefert neben Ge-

treide v. a. Öl und Gas, andere wichtige Rohstoffe und Düngemittel. Die Sonderausgabe des Berichts für das Jahr 2023 führt nicht allein die weltweite Verteuerung der Lebenshaltungskosten, sondern auch den im Vergleich zum Jahr 2015 drastischen Anstieg der zivilen Kriegsopfer von über 50 % auf rund 17.000 ermordete Zivilist:innen auf den Ukrainekonflikt zurück (UN 2023, 2.44). Neben der Corona-Pandemie und dem manifesten Klimawandel gehört dieser Krieg nach Auffassung beider Berichte zu den hauptsächlichen Faktoren, welche heute die Umsetzung der Nachhaltigkeitsagenda insgesamt, besonders aber die Erreichung des 16. SDGs erschweren.

Auch die theologische Gegenwartsdiagnostik muss den Ukrainekonflikt zu jenen „Zeichen der Zeit" rechnen, deren Problematik genau zu kennen und angemessen im Licht des Evangeliums zu beantworten die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (GS) verpflichtend vorschreibt (GS 4). Für die systematische Theologie stellt die Auseinandersetzung mit dem Thema Krieg deshalb eine vorrangige Aufgabe dar. SDG 16 in seinem Horizont zu erörtern, folgt dem pastoralen Verständnis kirchlicher Lehre, das seine Wahrheitsansprüche gerade in den prekären Ortslagen der Welt und an den Nöten der Menschen bewähren soll (Sander 2005, 704–708).

1. Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen. Grundlegende Vergewisserungen

Im Text von SDG 16 kommt das Wort „Krieg" nicht vor. Es begegnet weder in der Zielformulierung noch in den Ausführungen zu den Unterzielen oder in den Umsetzungsmaßnahmen. Stattdessen verknüpft der Titel des Abschnitts das Friedensthema programmatisch mit der Forderung nach Gerechtigkeit und der institutionellen Verankerung beider in einer globalen und transparenten Ordnungsarchitektur. Im Wortlaut will das SDG 16 „[f]riedliche und inklusive Gesellschaften für eine nachhaltige Entwicklung fördern, allen Menschen Zugang zur Justiz ermöglichen und leistungsfähige, rechenschaftspflichtige und inklusive Institutionen auf allen Ebenen aufbauen" (UN 2015, Nr. 16). Die Unterziele nehmen dann die Gewaltproblematik in den Blick, die besonders Kriege aktualisieren. Ausdrücklich klagt der Text die deutliche Verringerung „alle[r] Formen der Gewalt" ein, besonders der Gewalt gegen Kinder, die vollständig unterbunden werden soll (UN 2015, Nr. 16.1). Als weitere gewaltvermindernde Maßgaben nennt er den Einsatz für Rechtsstaatlich-

keit, die Unterbindung des Schwarzmarkhandels mit Waffen und der organisierten Kriminalität sowie von Korruption und Bestechung (UN 2015, Nr. 16.3–5). Positiv wird der Aufbau transparenter und demokratischer Institutionen eingefordert, der v. a. eine stärkere Beteiligung der Entwicklungsländer an globalen Governance- und Informations-Strukturen gewährleisten soll (UN 2015, Nr. 16.6–8). Die für diese Ziele notwendigen Umsetzungsmaßnahmen betonen die internationale Zusammenarbeit und die Etablierung partizipativer und handlungsstarker nationaler wie internationaler Institutionen (UN 2015, Nr. 16.a–b).

Damit rückt das SDG 16 den Umgang mit herausragenden Faktoren, die lebenszerstörende Gewalt auslösen oder befördern, in den Fokus. Seine Zielformulierung rekurriert auf das anspruchsvollste Konzept gegenwärtiger Friedensforschung, das Frieden nicht lediglich als einen Zustand der Abwesenheit von Krieg auffasst. Vielmehr stellt – wie z. B. Michael Brzoska vom *Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg* (IFSH) darlegt – die Ächtung bzw. Beendigung kriegerischer Gewalt nur den Ausgangspunkt für einen langwierigen Prozess der Befriedung dar. In seinem Vollzug sollen Abrüstung und vertrauensbildende Maßnahmen die Gewaltbereitschaft der politischen Akteure und damit die Wahrscheinlichkeit für den Ausbruch zukünftiger Kriegshandlungen reduzieren (Brzoska 2021). Maßgebliche Elemente dieser umfassenden Gewaltprävention greift das SDG 16 auf. Die von ihm vollzogene Verknüpfung von Frieden und Gerechtigkeit spiegelt einen Paradigmenwechsel wider, der auch die kirchenamtlichen Äußerungen in der Gegenwart umorientiert. An die Stelle einer Lehre vom gerechten Krieg ist konfessionsübergreifend das Konzept des „gerechten Friedens“ getreten, dem auf katholischer Seite im Jahr 2000 ein gleichnamiger Grundsatztext gewidmet ist (DBK 2013). Ihm folgend hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 2007 unter dem Titel *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* Leitlinien einer christlichen Friedensethik veröffentlicht und in eine ökumenische Traditionslinie eingeordnet (EKD 2007, 73).

SDG 16.1, das den Praktiken der Gewaltminimierung vorrangige Bedeutung zuweist, formuliert also einen breiten gesellschaftlichen Konsens. Es hebt jedoch gleichzeitig die Tatsache ins Bewusstsein, dass zahlreiche Kriege auf globaler Ebene flagrante Realität sind. Nach einer Schätzung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung muss derzeit ein Viertel der Weltbevölkerung in Ländern oder Regionen leben, in denen kriegerische oder kriegsähnliche Zu-

stände herrschen (BMZ o. J.). Das friedenspolitische Engagement kann von dieser bedrängenden Wirklichkeit nicht absehen. Es muss sich der Frage stellen, wie den menschenrechtlich verbürgten Forderungen nach gerechtem Frieden besonders im Ausnahmezustand des Krieges Geltung verschafft werden kann. In dieser Zuspitzung enthüllt das Thema Krieg auch für die Wahrheitsansprüche kirchlicher Lehre eine Problematik von besonderer Schärfe.

2. Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen. Theologische Einordnungen

Die Forderung nach Gewaltlosigkeit gehört zum Kernbestand der christlichen Botschaft. Für die Kirche der Gegenwart stellen kriegerische Gewaltmittel keine vertretbare Option mehr dar. Eine politische Agenda erkennt sie allein in der Aufgabe der Friedenssicherung. Die Abwendung von der Rechtfertigung vermeintlich gerechter Gewalt ist signifikant. Offizielle katholische wie evangelische Stellungnahmen schließen hier v. a. an das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe (Mt 5,39.44–45) an. Das ist umso beachtlicher, als die Christenheit eine manifeste Gewaltgeschichte geschrieben hat, in der durchaus *unheilige* Kriege im Namen Gottes ausgefochten wurden. An die Stelle des Konzeptes vom gerechten Krieg tritt in den jüngeren kirchlichen Äußerungen die Sorge um einen umfassenden Friedenszustand, der – ganz in Übereinstimmung mit dem oben genannten prozessualen Friedenskonzept – nur über die Entwicklung einer gerechten Weltordnung aufgerichtet werden kann.

Dennoch hat der theologische Sozialethiker Markus Vogt vor dem Hintergrund der russischen Invasion in der Ukraine die pazifistische Leitlinie der offiziellen Lehre der Kirche jüngst in Frage gestellt und von einer markanten „Lücke“ gesprochen, die ein „theoretisches Defizit“ in der ethischen Debatte aufgezeigt hätte (Vogt 2022). Seiner Meinung nach genügt die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Gegengewalt, die Papst Franziskus noch in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (FT) zum Maßstab der offiziellen Friedenspolitik der katholischen Kirche macht, nicht dem Anforderungsprofil, das für die Ausgestaltung einer internationalen Friedensordnung in den prekären Weltläufen der Gegenwart geeignet wäre. Er fordert eine stärkere Akzentuierung des notwendigen und gegebenenfalls auch militärischen Widerstands gegen Macht-Politiken, welche die Gebote der Menschlichkeit missachten. Nun hat die christliche Lehrtradition dieses Widerstandsrecht in ihrer Geschichte anerkannt. Neuere

lehramtliche Äußerungen tendieren hingegen konfessionsübergreifend zu einer grundsätzlichen Ablehnung militärischer Mittel. Die nachvollziehbare Begründung dafür lautet, dass die moderne, v. a. nukleare Waffentechnik eine Begrenzung der katastrophalen Folgen ihres Einsatzes faktisch unmöglich macht.

Nach Vogts Auffassung hat der Angriffskrieg gegen die Ukraine jedoch gezeigt, dass der kategorische Verzicht auf militärischen Widerstand dann keine ausreichende Handlungsorientierung bietet, wenn die Friedensordnung und die Menschlichkeit aktiv angetastet werden. In seiner Güterabwägung überwiegt die unmittelbare Zerstörung der Humanität das bleibend schwere Übel des Krieges – und zwar ungeachtet der Tatsache, dass die Legitimation kriegerischer Gewalt für Christ:innen wegen der im Neuen Testament bezeugten Gewaltlosigkeitsforderung unter einer ganz besonderen Begründungslast steht. Im Licht dieses Einspruchs sollen im Folgenden sowohl die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg" wie einige neuere konfessionell katholische und evangelische Stellungnahmen, die sich dem Konzept des „gerechten Friedens" verpflichtet wissen, näher beleuchtet werden.

2.1 Zur traditionellen Legitimation „gerechter" Gegengewalt

Die hebräische Bibel bringt v. a. Gott mit dem Krieg in Verbindung. Nach Ex 14,13–14 zieht Gott als Kriegsherr für sein Volk in den Kampf, damit die Israeliten nicht selbst zu den Waffen greifen müssen. Im Grundsatz nicht anders wird Jesu *Reich-Gottes-Verkündigung* von einem bedingungslosen Nächstenliebe-Gebot geprägt, das er bis zur Feindesliebe verschärfen kann (Mt 5,43–48) – eben weil Gott *Herr* bleibt über Gute und Böse, Gerechte wie Ungerechte. Im Horizont des Vertrauens auf das alle rettende Gericht Gottes muss der Verfolgte sein Recht nicht in die eigenen Hände nehmen. Nicht irdische Vergeltung, sondern ein unbedingtes Liebesgebot kennzeichnen die Perspektive des Glaubens. Sie entkleidet die verhängnisvolle Zirkellogik von Gewalt und Gegengewalt ihrer Selbstverständlichkeit.

Andererseits verpflichtet das Glaubenszeugnis den Märtyrer durchaus bis zum Tod. In diesem Sinn, d. h. damit sie bis zum Ende standhaft bleiben, verheißt Lk 12,11–12 den Christ:innen vor Gericht den Beistand des Heiligen Geistes. Da selbst der Widerstand gegen die Verfolgung dem Nächstenliebe-Gebot Jesu nicht zuwiderlaufen darf, beharrt die vorkonstantinische Minderheiten-Kirche auf der Erfüllung der jesuanischen Ge-

waltlosigkeitsforderung. Christen war der Soldatenberuf verboten. Zugleich wird dem profanen Staat von Anfang an ein Kriegsrecht zugestanden. Die nachkonstantinische Reichskirche entwickelt daraus das Konzept eines „heiligen Krieges", der sich dann auf den Willen Gottes berufen kann, wenn er aus Gründen der Verteidigung des Glaubens geführt wird.

Eine wichtige Rolle für die Entwicklung des fallweisen Legitimationsrechts kriegerischer Handlungen spielt Augustinus. Er rezipiert die stoische Lehre vom „gerechten Krieg", der zur Sicherung des friedlichen Zusammenlebens (Quaest. in Pentateuchum VI.10), zur Bestrafung von Rechtsbrechern und zur Abschreckung notwendig sein kann (ep. 138 ad Marcellinum, c. 2). Diese Ansätze systematisiert Thomas von Aquin dahingehend, dass das Recht zum Krieg nur einer legitimen Autorität zusteht, und zwar wenn ein gerechter Grund vorliegt und der Kampf mit dem Willen zum Frieden geführt wird (S Th II–II q. 40). Die Scholastik nach Thomas sucht dann näher zu bestimmen, was ein gerechter Grund sein kann. Die Selbstverteidigung gegen einen Angriff wird hier stets aufgeführt. Weiterhin dürfe die Entscheidung für den Krieg nur das letzte Mittel sein, müsse eine Aussicht auf Erfolg bestehen und seien Zivilist:innen besonders zu schützen. Prinzipiell gelte es, die Verhältnismäßigkeit im Blick zu halten zwischen dem, was mit dem Krieg erreicht werden kann, und dem Leid, das er verursacht.

Damit liegt die bis in die Moderne geltende klassische Lehre des gerechten Krieges vor. Ihre Maßgaben bieten, gerade weil sie der Anwendung kriegerischer Gewalt Grenzen setzen, bis heute belastbare Prüfkriterien für eine Friedensethik (EKD 2007, 98–103). Insbesondere der Verteidigungsvorbehalt, der Zivilist:innen-Schutz und die Verhältnismäßigkeitsregel verdienen größte Aufmerksamkeit. In ihnen spiegelt sich die Beurteilung des malignen Charakters von Krieg als in jedem Fall schwerem Übel. Zugleich beachtet diese Lehre, dass die Konfrontation mit Gewalt in unserer Welt Regeln zur Operationalisierung von Gegengewalt notwendig macht. Ihre Rechtfertigung steht jedoch immer unter dem Verdacht ideologischer Instrumentalisierung, wie die aktuellen Legitimationsversuche des Putin-Regimes und ihre religiöse Untermalung durch den Moskauer Patriarchen Kyrill zeigen. Gerade religiöse Strategeme sind erschreckend erfolgreich darin, das Konzept des „gerechten" zu einem „heiligen" Krieg zu überhöhen, der im Namen Gottes tödliche Gewaltanwendung gegen dessen vermeintliche Feinde autorisiert und Gewalt minimierende Maßnahmen suspendiert. Eine umfas-

sende Analyse der neueren christlichen Geschichte dieses Strategems hat der Historiker Philippe Buc vorgelegt (Buc 2015).

Die stets drohende Gefahr der Ideologisierung von Kriegshandlungen, aber auch die katastrophalen Wirkungen moderner Waffentechnik führen in der Gegenwart zu einem Umdenken, das sich in weltweiten Friedensbewegungen Gehör verschafft. In ihrem Zusammenhang nehmen die offiziellen Positionspapiere der katholischen wie der evangelischen Kirche Abstand von dem Grundsatz: „si vis pacem, para bellum". Krieg ist für sie keine Maßgabe der Friedens-Politik mehr.

2.2 *Pacem in Terris* und die Stärkung internationaler Institutionen

Die Enzyklika *Pacem in Terris* (PiT), die Papst Johannes XXIII. 1963 im Horizont des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) veröffentlichte, misst v. a. der internationalen Zusammenarbeit besondere Bedeutung für die Verwirklichung einer tragfähigen Friedensordnung bei. Den zeitgenössischen Hintergrund des Textes bildet der Ost-West-Konflikt, der nach Ende des Zweiten Weltkriegs zum Rüstungswettlauf der Großmächte USA und UdSSR geführt hat. Da Aufrüstung die notwendigen Mittel unrechtmäßig von der Bekämpfung humanitären Elends abziehe, fordert die Enzyklika eine Abkehr von der Abschreckungspolitik (PiT 65–67). An die Stelle ihres Bedrohungsszenarios müssen Vertrauensbildung und sichere Verträge treten. PiT optiert also für ein Paradigma der Konfliktlösung, das der Beziehungsstiftung durch Liebe den Vorzug gegenüber Drohung und Furcht gibt. Eine weltumspannende Friedensordnung kann jedoch nur durch transnationale Organisationsstrukturen gewährleistet werden. Deren geeignete Institutionalisierungsform erblickt die Enzyklika in den *Vereinten Nationen* (UN), die mit entsprechenden Machtmitteln auszustatten seien. Diese notwendige Stärkung steht bis heute aus.

Für die inhaltliche Orientierung der Friedensbildung verweist PiT auf die Charta der Menschenrechte. Die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) wird deren pazifizierendes Potenzial über den aus heutiger Sicht nicht unproblematischen Begriff des Fortschritts weiter entfalten (vgl. dazu auch den Beitrag zum SDG 1 in vorliegendem Band). Die globalen Realitäten von Gewalt und Unterdrückung – das hat die post- bzw. dekoloniale Kritik nachdrücklich ins Bewusstsein gehoben – verweigern sich einer Lesart, die Friedenspolitik naiv als Fortschrittsgeschichte versteht. Im Licht des russischen Angriffskrieges oder des Terroranschlags der Ha-

mas auf Israel und den nachfolgenden Gaza-Krieg verharmlost aber bereits PiT das tatsächliche Gewaltproblem, da sein Text eine weitreichende Unschuldsvermutung formuliert, die den Willen zum Frieden noch hinter militärischen Drohgebärden zu entdecken sucht (PiT 67). Die Annahme eines guten Willens bei den Regierungsverantwortlichen stellt keine hinreichende Aussageform bereit, wenn diese manifest verantwortungslos handeln. Der Blick auf zwei neuere katholische Lehrtexte verschärft diesen Befund.

2.3 Appellative der Friedensbildung: *Gaudium et spes* und *Fratelli Tutti*

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* beruft sich für die Bekehrung aller Menschen zur Wahrheit des Friedens auf die Gerechtigkeit Gottes. Friede – so GS 78 – sei einerseits das Werk seines Weltgerichts andererseits eine Frucht der Nachfolgepraxis der Gläubigen auf dem Weg der Liebe Christi. Die theologischen Figuren des Kreuzes-Messias und des christologisch verstandenen Gottesknechts sowie die berühmte Heilsverheißung aus Jes 2,4, der zufolge im eschatologischen Friedensreich „Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet" werden, geben hier die Maßgabe für den Umgang der Menschen und auch der Staaten miteinander vor. Solche Leitbilder stellen einen markanten Gegenentwurf zu den Machtpolitiken der Gegenwart dar. Sie beharren zugleich darauf, dass gewaltförmiger Widerstand keine legitime Option sein kann. Den Fall einer gezielten Aggression blendet auch dieser Text aus. Immerhin analysiert GS 83 einige Gründe, die zu Unfrieden führen, und macht auf wirtschaftliche Ungleichheiten und die gewaltförmige Unterdrückung personaler Freiheit aufmerksam. Auch wenn diese Analyse nicht annähernd differenziert genug erfolgt, deutet sie zumindest die Komplexität der Aufgabe von Friedensbildung an. Demgegenüber rücken die Nachhaltigkeitsziele der UN-Resolution die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Problemkreisen besonders ins Zentrum. Die SDGs sind deshalb weniger als Maßnahmen-Katalog denn im Sinn eines Netzwerks zu verstehen. So lässt sich die Anstrengung, die das SDG 16 für Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen einklagt, nicht ohne die Bekämpfung von Armut und Hunger (SDG 1 und 2) oder gesundheitspolitische Maßnahmen (SDG 3), eine menschenwürdige Wirtschaftspolitik (SDG 8) und das Engagement für weniger Ungleichheit zwischen den Gesellschaften der Welt (SDG 10) sowie internationale Zusammenarbeit (SDG 17) konkretisieren.

Die Pastoralkonstitution kann diese Vernetzung noch nicht ausreichend ins Wort fassen. Im Blick auf das Gewaltproblem kriegerischer Handlungen erwähnt GS 79 immerhin ein legitimes Verteidigungsrecht. Es wird aber nicht von den konkret leidtragenden Menschen her, sondern allein als Recht der einzelnen Staaten bzw. der für sie politisch die Verantwortung tragenden Eliten entworfen. Damit nimmt sich *Gaudium et spes* die Möglichkeit, das Lebensrecht der Opfer als Unterscheidungskriterium zwischen ungerechter Aggression und legitimer Gegengewalt einzuführen (Sander 2005, 808–811). Da der Text die Möglichkeit einer verbrecherischen staatlichen Obrigkeit ausblendet, kann er sich mit dem Appell an die Verantwortlichen begnügen, keine Massenvernichtungswaffen einzusetzen. Die aktuelle Realität des Ukraine-Kriegs macht aber deutlich, dass diese Haltung für eine wirksame Solidarität mit den Opfern nicht hinreicht.

Ein ähnlicher Vorwurf trifft auch die Enzyklika *Fratelli tutti* (FT) von Papst Franziskus aus dem Jahr 2020. In ihr werden kriegerische Mittel grundsätzlich abgelehnt: So wichtig die vorrangige Option für Vergebung und Versöhnung jedoch sein mag, die Warnung „vor einer allzu weiten Auslegung" (FT 258) des Rechts auf Verteidigung befremdet, gerade weil sie angesichts der vielen Konflikte in der Welt militärische Mittel in jedem Fall ausschließt. Wie absolut dieser Gewaltverzicht aufzufassen ist, machen die biblischen Referenzen seiner Begründung deutlich: neben der bereits genannten Stelle aus Jes 2,4 führt FT das noachitische Verbot, Blut zu vergießen (Gen 9,5–6), und die Gethsemani-Szene an, in der Jesus dem Petrus den Schwerteinsatz kategorisch verbietet (Mt 26,52). Die Problematik, dass Widerstandsrecht und Gewaltlosigkeitsforderung miteinander *konfligieren* können, blendet diese Bibel-Hermeneutik zugunsten einer pazifistischen Lesart aus.

Diese Entschiedenheit offenbart neben manifesten exegetischen Problemen ein strukturelles Defizit der offiziellen Friedensdoktrin der Kirche, jene Lücke, die Markus Vogt eingangs angezeigt hat. Um die Eindeutigkeit ihrer normativen Lehrbildung wahren zu können, delegiert die kirchenamtliche Position die Verantwortung für den Frieden an eine Politik des guten Willens, ohne den Ambivalenzen des realpolitischen Gewaltpotenzials hinreichend Rechnung zu tragen. Das ist nicht nur politisch, sondern auch theologisch unhaltbar: Der Appell an die Staatenlenker, die Furcht zu überwinden und eine gerechte Ordnung im evangelischen Geist der Liebe zu etablieren, bleibt unglaubwürdig, wenn er weder die Gewaltform des Kreuzes reflektiert noch die Ohnmacht des

Gekreuzigten für die Solidarisierung mit den vielen weiteren Opfern der Gewalt privilegiert. Mehr noch: nur über den allein universalisierbaren Rekurs auf Jesus als Gehängten, d. h. als ein paradigmatisches Opfer der Gewalt, wäre der integralistische Eindruck zu vermeiden, dass die religiöse Vielfalt der Welt doktrinär überspielt und alle Regierungsverantwortlichen unterschiedslos auf den Christus-Glauben verpflichtet werden sollen. Die Bedenkenlosigkeit, in der sowohl PiT als auch GS wie FT auf das Machtmanagement der Herrschenden setzen, macht deutlich, dass die Ohnmacht der Leidenden für sie keinen verbindlichen Maßstab bildet. Da ihr Aufruf den guten Willen der Staatenlenker:innen lediglich voraussetzt, gerinnt die lehramtliche Intervention zu einem notorisch handlungsschwachen Appellativ. Sie macht kein praktisches Angebot zur Nothilfe. Dabei wäre die Parteinahme für die Opfer die einzig gebotene Maßgabe. Das gilt auch dann, wenn aus ihrer Sicht eine Notwehr- bzw. Beistands-Option entworfen werden müsste, die um der Rettung der Menschlichkeit und des Lebens der Leidtragenden willen auch militärische Mittel zur Geltung bringt.

2.4 Den Frieden vorbereiten, nicht den Krieg! Ökumenische Lernprozesse

Um an dieser Stelle einem naheliegenden Missverständnis vorzubeugen: Die Kritik richtet sich nicht darauf, dass die Lehre der Kirche der Gewalt von Menschen gegen Menschen eine Absage erteilt. Das entspricht dem Evangelium Jesu Christi. Problematisch ist vielmehr, dass keine noch so grundsätzliche Ächtung von Gewalt für die Rettung konkret betroffener Menschen *ausreicht*. Wer sich mit der Position der Notleidenden solidarisiert, erkennt das sofort, in den bisher genannten Texten kommen gerade sie jedoch zu wenig vor. Selbst die Enzyklika *Fratelli tutti*, deren Leitnarrativ die Erzählung vom barmherzigen Samariter (FT 56) bildet, und die Freundschaft und Geschwisterlichkeit als universale Solidaritätsprinzipien verficht (FT 80–86.106–117), bleibt in der Frage des Beistands für die Opfer in den Situationen der Gewalt bemerkenswert zurückhaltend.

Ein kurzer Blick auf die Lehrentwicklung in der evangelischen Kirche kann an dieser Stelle weiterführen. Nach dem Diskussionspapier der *Heidelberger Thesen* von 1959 (Howe 1959, 226–236), das Nuklearwaffen aufgrund ihrer Schutzfunktion in einer Welt, die keinen sicheren Friedenszustand kennt, bedingungsweise rechtfertigt, beantwortet die erste, 1981 veröffentlichte friedensethische Denkschrift der Evangelischen Kirche in

Deutschland (EKD) *Den Frieden wahren, fördern und erneuern* die konkrete Herausforderung des Nato-Doppelbeschlusses von 1979 mit der Formel „Friedensdienst mit und ohne Waffen" (EKD 1981, 58–62). Die nachfolgende, bereits mehrfach genannte zweite Denkschrift von 2007 lehnt dann zwar atomare Abschreckung kategorisch ab, rechtfertigt aber den Einsatz militärischer im Sinn einer rechtserhaltenden Gewalt als „äußerstes Mittel" (EKD 2007, 102.104–123.162). Rechtstaatlichkeit und tragfähige überstaatliche Institutionen gelten auch nach den Unterzielen SDG 16.3 und 16.6 als unhintergehbare Bedingungen für eine Friedensordnung. Ebenso nimmt die Denkschrift der EKD den in den Umsetzungsmaßnahmen des SDGs genannten Kampf gegen Terrorismus und Kriminalität (UN 2015, Nr. 16a) vorweg. Im Vergleich zum späteren SDG 16 steht lediglich die besondere Schutzbedürftigkeit von Kindern (UN 2015 Nr. 16.2) nicht in ihrem Horizont. Andererseits problematisiert sie umfassender als das Unterziel SDG 16.4 den Waffenhandel als solchen, nicht nur seine illegalen Formen (EKD 2007, 22.165–166). Gerade ein gerechter Friede sei nicht durch Kriegsvorbereitung, sondern allein durch Friedensbildung (EKD 2007, 75), d. h. durch nachhaltige Entwicklung menschlicher Existenzchancen zu erreichen (EKD 2007, 78–84). Die Denkschrift verweist hier explizit auf die Millenniumsziele der UN als der Vorgänger-Agenda der 17 SDGs (EKD 2007, 127). V. a. aber rückt sie die Ohnmacht der leidenden Menschen in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit: Die Gerechtigkeitsmarkierung des angestrebten Friedenszustandes wird in ein Paradigma „menschlicher Sicherheit" übersetzt, das u. a. Gewaltfreiheit und die Überwindung wirtschaftlicher wie ökologischer Notlagen einklagt (EKD 2007, 12–13.185–189). Damit gewinnt die evangelische Lehrbildung einen Maßstab der Solidarisierung mit den Opfern, den die vorgestellten katholischen Dokumente in vergleichbarer Differenziertheit nicht erreichen. Auf die Ausnahme des Hirtenwortes *Gerechter Friede* wird der nächste Abschnitt zu sprechen kommen.

3. Geschichtssensible Dogmenhermeneutik? Exemplarische Perspektiven

Die Erfahrungen des Ukraine-Krieges haben aktuell eine Auseinandersetzung um die Deutung der Gewaltlosigkeitsforderung von Mt 5,38–42 eröffnet. In ihr wird der passive, d. h. auf Gegengewalt bewusst verzichtende Widerstand, den das Wort vom Hinhalten der anderen Wange (Mt 5,39) privilegiert, bisweilen dazu instrumentalisiert, angesichts des

Kriegsleids das Verteidigungsrecht der Ukraine in Frage zu stellen. Der offene Brief etwa, den Alice Schwarzer und 28 Intellektuelle und Künstler:innen am 29. April 2022 an Bundeskanzler Scholz gerichtet haben, lehnt Waffenlieferungen an die Ukraine als ungerechtfertigte Gewalteskalation ab (Emma 2022). Das hier zur Begründung vorgebrachte Argument insinuiert eine Mitschuld der Überfallenen sowie v. a. ihrer militärischen Unterstützer an der Spirale der Gewalt. Dass diese Anschuldigung aus der Position einer nur mittelbar betroffenen dritten Partei erhoben wird, verschärft ihre Problematik. Bietet der Evangelientext einer solchen Deutung Anhalt?

Unmittelbar geht es in Mt 5 um die Einsicht, dass Rache den Gewaltkreislauf fortzeugt, statt ihn zu unterbrechen. Das ist niemals zu rechtfertigen. Die Mt-Stelle rechnet Gewalt vielmehr zu den mundanen *Unheils*faktoren. Wenn der matthäische Jesus im Kontrast zur menschlichen Vergeltungslogik deshalb radikalen Gewaltverzicht einfordert, markiert er damit das eschatologische Heilszeichen des anbrechenden Gottesreiches. Eine Pragmatik des Umgangs mit Gewalt in geschichtlichen Konfliktlagen lässt sich aus ihm nicht unmittelbar ableiten (Luz 2002, 388). Die faktische Gewalttätigkeit der Welt zeigt vielmehr deren Erlösungsbedürftigkeit an (Luz 2002, 399). So gesehen widerspricht die hyperbolische Formulierung vom Hinhalten der Wange weder dem Recht auf Verteidigung, noch entlässt sie aus der Verpflichtung, den Angegriffenen in konkreten Notsituationen beizustehen. Auch eine Berufung auf gottgewollten Gewaltverzicht darf diese Solidarität mit den Opfern der Gewalt nicht außer Acht lassen. Ein Diktatfriede, das hat z. B. Bundeskanzler Scholz im Fall der Ukraine stets hervorgehoben, wäre eben kein *gerechter* Friede. Ebenso wenig bietet der einseitige Verzicht auf kriegerische Mittel eine kirchlich vertretbare Option. Christ:innen müssen manifester Gewalt in der Geschichte entgegentreten, wenn sie nur so Menschen aus konkreten Notlagen retten können.

Vor dem Hintergrund dieser Problemanzeige ist es bemerkenswert, dass das Hirtenwort der katholischen Bischöfe Deutschlands *Gerechter Friede* (GF) in Nr. 152 ein Notwehr- und sogar ein Nothilferecht für den Verteidigungsfall gegen einen Angriff von außen ausdrücklich billigt. Als Begründung für diese Ausnahmeregelung nennt der Text die gravierende Verletzung des Völkerrechts und weist mit besonderer Dringlichkeit darauf hin, dass es bei der Prüfung kriegerischer Mittel „um Leben und Tod von Menschen" (GF 153) geht. Diese Einsicht befähigt das Hirtenwort zu einer praktischen Intervention für die Opfer des Krieges. GF

153–161 legt die klassischen Lehrbestände als ein „ius in bello“ aus, das der Einhegung von Gewalt und dem Schutz aller unmittelbar Betroffenen, Kombattanten wie Zivilisten dient. Besonders anzuerkennen ist, dass die den Abschnitt einleitende Nummer 150 die Pflichtenkollision zwischen der grundsätzlichen Ächtung des Krieges und dem fallweisen Recht auf Verteidigung offen anspricht: „Das Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, kann auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen“ (GF 150). Auch wenn das Hirtenwort dem Gewaltverbot grundsätzlich Vorrang einräumt, kann dieser Opferschutz die Anwendung kriegerischer Mittel tolerabel machen. Sein Zugeständnis bedeutet eine Ausnahmeregel, keinen Freibrief. Denn die Verhältnismäßigkeit der Mittel (GF 155–156) hat jede Gegengewalt zu wahren. Militärische Interventionen sind deshalb auf ein Minimum zu beschränken und stets in eine politische Agenda der Friedensbildung einzubinden (GF 157–161). Mit dieser Orientierung behält das Hirtenwort sowohl die gewalttätigen Realitäten der Gegenwart wie das Selbstverständnis der Kirche als „Sakrament des Friedens“ (GF 162–165) im Blick. Es macht den Text also nicht unglaubwürdig, dass er im Ausnahmefall ein Kriegsrecht zugesteht. Im Gegenteil: Die grundsätzliche Verpflichtung auf den Schutz des Lebens eröffnet den Raum für den ausnahmsweisen Einsatz auch militärischer Gewalt und zwar – das ist entscheidend – ausschließlich um der leidenden Menschen willen.

Im Blick auf den Ukraine-Konflikt hat die Deutsche Bischofskonferenz 2022 mit der Erklärung *Der Aggression widerstehen, den Frieden gewinnen, die Opfer unterstützen* nicht nur den russischen Angriffskrieg als völkerrechtlich illegitimen Überfall verurteilt, sondern auch Waffenlieferungen an die Ukraine zugestimmt, da nur so deren Recht auf Selbstverteidigung gewahrt werden könne (DBK 2022, 2). Der in dasselbe Jahr datierende Synoden-Beschluss der EKD zu *Frieden – Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* kann sich zwar nicht zu einer entsprechenden Lizenz durchringen, bejaht jedoch vorbehaltlos zumindest das Recht auf Selbstverteidigung (EKD 2022). Ausdrücklich formuliert er die Forderung nach einem ergebnisoffenen Dialog über die neue Fraglichkeit der traditionellen friedensethischen Gewissheiten. Das macht deutlich, dass auch hier das Leid der Menschen im Fokus steht. Darüber hinaus klagt eine schöpfungstheologische Kontextualisierung der Kriegsthematik die gesellschaftlich wie ökologisch katastrophalen Folgen des Krieges an. Die hohe Relevanz dieses Hinweises bestätigt aus heutiger Sicht der auf

die Zerstörung des Kachowka-Staudamms 2023 folgende Ökozid in der Region Cherson. Gerade die theologische Perspektive sensibilisiert hier für die Komplexität der Aufgabe von Friedensbildung, wie sie sich auch im Geflecht der 17 Nachhaltigkeitsziele abgebildet findet.

4. Ausblick

Friedensarbeit als theologische Aufgabe von Rang erfordert also mehr als den Aufruf zum Gewaltverzicht. Appellative funktionieren aufgrund ihrer Geschichtsferne kaum handlungsleitend und können sogar als Beschuldigungsstrategem gegen die Opfer eingesetzt werden. Christliche, besonders aber kirchenamtliche Positionsbestimmungen, müssen sich, wenn sie mit normativen Grundsätzen operieren, fragen lassen, welche Praktiken ihre Aussagen in Situationen manifester Gewalt ermächtigen. Dass z. B. Gewalt niemals einen Heilsweg darstellt, markiert das Wesen des von Jesus in Aussicht gestellten göttlichen Friedensreiches. Diese theologische Erkenntnis löst aber nicht, sondern stellt vor die Aufgabe, wie real existierende Gewalt minimiert werden kann. Dort, wo Krieg die Friedensordnung bereits zerstört hat, im Ausnahmezustand jenseits der Normalität braucht es Ausnahmeregeln, weil sie vielleicht das Leben der Menschen noch retten können. Eine mögliche Operationalisierung skizziert das SDG 16, indem es exemplarische Formen der Gewalt benennt und Maßnahmen zu ihrer Eindämmung vorschlägt. So wird Friedensbildung in Politiken überführt, welche die gerechte Ordnung des globalen Zusammenlebens institutionell verankern. Die Verflochtenheit des 16. Globalziels mit den anderen SDGs macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass eine nachhaltige Arbeit für den Frieden den langen Atem eines prozessualen und multidimensional vernetzten Vorgehens verlangt.

Für theologische Reflexionen und die sich daraus ergebende Praxis bedeutet dieses Konzept eine besondere Herausforderung, weil es von ihr verlangt, der prinzipiellen Wahrheit der Liebe Gottes *konkret* Bedeutung zu verleihen. Dazu ist eine Theologie nötig, die sich dem Praxistest der weltlichen Politiken des Friedens aussetzt. So wird sie in die Lage versetzt, die kategorische Normativität ihrer Aussagen u. a. auch für die schlechte, aber ausnahmsweise dennoch gebotene Alternative militärischer Intervention offen zu halten. Obwohl eine solche theologische Pragmatik immer prekär und nur vorläufig operieren kann, verwirklicht

sie die Solidarität mit den realen Opfern der Gewalt. Und das verschafft dem Evangelium Jesu Christi Glaubwürdigkeit in der Geschichte.

Literatur

Brzoska, Michael (2021), Ist Frieden die Abwesenheit von Krieg?; https://ifsh.de/news-detail/ist-frieden-die-abwesenheit-von-krieg

Buc, Philippe (2015), Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (o. J.), Agenda 2030: 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung. SDG 16: Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen; https://www.bmz.de/de/agenda-2030/sdg-16

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2022), Der Aggression widerstehen, den Frieden gewinnen, die Opfer unterstützen, Bonn.

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (^{4}2013), Gerechter Friede (Die Deutschen Bischöfe 66), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Emma (2022), Offener Brief an Kanzler Scholz; https://www.emma.de/artikel/offener-brief-bundeskanzler-scholz-339463

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2022), Beschluss zu Frieden – Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (^{2}2007), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1981), Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Franziskus (Papst) (2020), Enzyklika *Fratelli Tutti* über die Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft vom 03.10.2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIK) (2023), Conflict Barometer 2022 (No. 31). Disputes – Non-violent Crises – Violent Crises – Limited Wars – Wars, Heidelberg; https://hiik.de/konfliktbarometer/aktuelle-ausgabe/)

Heidelberger Thesen (1959), in: Günter Howe (Hg.), Atomzeitalter – Krieg und Frieden, Witten/Berlin, 236–236.

Luz, Ulrich (^{5}2002), Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* (GS) (2004), in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br., 592–749.

Sander Hans-Joachim (2005), Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes,* in: Hilberath, Bernd J./Hünermann, Peter (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4: Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes, Freiburg i. Br., 581–886.

United Nations (UN) (2023), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Sonderausgabe des Berichts 2023; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf

United Nations (UN) (2022), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Bericht 2022; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG-2022-DEU.pdf

United Nations (UN) (2015), UN-Resolution 69/315; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf

Utz, Arthur Fridolin (Hg.) (1963), Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in Terris*. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (Herder-Bücherei 1963), Freiburg i. Br.

Vogt, Markus (2022), Christsein in einer fragilen Welt, in: feinschwarz.net. Theologisches Feuilleton; https://www.feinschwarz.net/christsein-in-einer-fragilen-welt/

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

Partnerschaften zur Erreichung der Ziele (SDG 17)
Partnerschaft statt Paternalismus als Modus der Umsetzung der SDGs

von Anna Noweck

Abb. 1: Plakat „Missionarisch leben – Begegnung wagen" von missio zum Weltmissionssonntag 2004
(Bildnachweis: © missio München Plakat WMS 2004)

Wie aus Begegnung, Zusammenarbeit und Partnerschaft etwas Neues wachsen kann, das brachte das Plakat von *missio* zum Weltmissionssonntag 2004 treffsicher ins Bild. Im Fokus der Aktion stand die Begegnung von Christ:innen und Muslim:innen im Nahen Osten verbunden mit dem

Aufruf zur christlich-islamischen Begegnung in Deutschland selbst: „Denn in einer Welt voll Terror und Hass soll sichtbar werden, was uns vereint, und bezeugt werden, dass Frieden möglich ist." (missio 2004) Das Bild und der dazugehörige Claim „Missionarisch leben – Begegnung wagen" zeigen das Selbstverständnis der katholischen Kirche als Weltkirche, die in Verbundenheit mit ihren innerkirchlichen Partner:innen Partnerschaften mit anderen Religionen sucht. Genauso wie dieses Beispiel zwanzig Jahre nach seinem Erscheinen seine Aktualität nicht eingebüßt hat, so bleibt auch die Suche nach Partnerschaften eine beständige Aufgabe, um den globalen Herausforderungen begegnen zu können. Dies hat auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* (FT) ausführlich thematisiert, in der er den solidarischen Zusammenschluss „in einem ‚Wir'" (FT 17) einfordert, um der Sorge um das gemeinsame Haus umfassend entsprechen zu können, zu der das weitaus populärere Lehrschreiben *Laudato si'* (LS) aufgerufen hatte. Dabei mahnt Franziskus auch explizit die öffentliche Rolle der Kirche im Bemühen um das Gemeinwohl an (FT 276).

Diese hoch politische Aufgabe erfüllt die Kirche eben als Weltkirche, die sich als kommunikative Lerngemeinschaft, spirituelle Gebetsgemeinschaft und diakonische Solidargemeinschaft in und unter den Ortskirchen entfaltet (DBK 2004, 55–60). Im Sinn der Lerngemeinschaft treten die Ortskirchen als gleichwertige Partnerinnen in einen wechselseitigen Austausch, in dem sie sich gegenseitig bereichern und weiterbilden. Als Gebetsgemeinschaft leben sie die Basis ihrer Verbundenheit im Glauben und verwirklichen damit auch das, was Franziskus in *Fratelli tutti* als „spirituelle Tiefe" benennt, die nötig ist, um auf Ungerechtigkeiten reagieren zu können (FT 167). Als Solidargemeinschaft schließlich geht es der Kirche nicht nur um das Teilen materieller Ressourcen, sondern auch um das politische Engagement der Anwaltschaft zur Veränderung von ungerechten Rahmenbedingungen. Die Kirche agiert so als „geistliches Beispiel […] für das gedeihliche Miteinander der Kulturen und der Religionen in der einen Menschheit" (DBK 2004, 60).

Während dieses Verständnis von und der damit verbundene Anspruch an Partnerschaft letztlich alle Ebenen der Kirche – vom einzelnen Laien bis zur Rolle des Heiligen Stuhls in der internationalen Staatengemeinschaft – durchzieht, sind es vor allem die Hilfswerke, die diese Aufgabe in institutioneller Form als ihren Auftrag verstehen; ähnliches gilt für die Hilfswerke der evangelischen und anderer Kirchen. In ihrer Rolle als NGOs agieren sie als zivilgesellschaftliche Akteure, die eine vielfache

Brückenfunktion erfüllen. Innerhalb der Kirche des globalen Nordens und Südens sowie zwischen Kirche und „Welt" in ihren Teilbereichen der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft u. a. bilden sie „Allianzen der Solidarität […] jenseits überkommener weltanschaulicher und politischer Grenzen, auch wenn dabei manche Berührungsängste zu überwinden sind" (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Fragen 1999, 65). Dabei stellen „[d]ie unmittelbaren Partnerbeziehungen […] ein Proprium der weltkirchlichen und entwicklungspolitischen Arbeit dar" (DBK 2009, 23, zit. nach Brinkschmidt 2016, 235). Als unverzichtbares Element für die politische Arbeit eröffnen diese Partnerschaften das Potential, die Perspektive der weltkirchlichen Partner:innen in die Arbeit im Inland einzubringen und übergreifende Bündnisse zu etablieren, welche globale Problemlagen angehen und bearbeiten. Dabei geht es nicht um eine Übernahme der Paradigmen des Südens oder des Nordens, sondern um eine Verflechtung des Engagements aller Beteiligten (Brinkschmidt 2016, 234–236).

Schon dieser oberflächliche Blick auf den doch speziellen Bereich der weltkirchlichen Arbeit der Hilfswerke zeigt, wie bestimmend, aber auch wie tief und dicht die Idee der Partnerschaft *im Inneren* von Kirche und Theologie zum Tragen kommt und sie zugleich auf die partnerschaftliche Zusammenarbeit *im Außen* hin öffnet. Im Folgenden wird der Begriff der Partnerschaft, wie er im Rahmen der *Agenda 2030* und ihres Kerns, der *Sustainable Development Goals*, verwendet wird, erläutert. Die Analyse der Rolle religiöser Player dabei arbeitet deren mögliche Funktion als „transmission belt for promoting the Sustainable Development Goals" (Blanc u. a. 2021; Baumgart-Ochse 2014, 29) heraus. Die anschließende Reflexion unter Bezugnahme auf die postkoloniale Theorie führt zur Formulierung abschließender Anfragen an das Konzept und die Praxis von Partnerschaft.

1. Partnerschaften zur Erreichung der Ziele. Grundlegende Vergewisserungen

„What was new in the 70s were not environmental problems per se […] but a growing global consciousness of these issues as shared problems that demanded a collective and globally shared and integrated response." (Gorman 2022, 517–518) Die Feststellung Gormans gilt heute angesichts aller Zuspitzung der Nachhaltigkeitsproblematik und ihres schieren zeitlichen Drucks umso mehr, was auch im wissenschaftlichen wie gesell-

schaftspolitischen Diskurs zu Nachhaltigkeit im Allgemeinen und den SDGs im Besonderen unablässig wiederholt wird. So mahnen auch Grunwald und Kopfmüller 2022 die Beteiligung und Kooperation von Staat und Politik, Wirtschaft und Finanzsektor, Wissenschaft und Technologie, der Zivilgesellschaft und letztlich aller Einzelpersonen an. Es gilt, in Multi-Akteurs-Partnerschaften auf allen Ebenen neue Allianzen zu bilden, um zu gemeinsamen Entscheidungen zu kommen und auch gemeinsam Verantwortung für eine nachhaltige Entwicklung der Welt zu tragen (Grunwald u. a. 2022).

Ganz in diesem Sinne proklamiert die Agenda 2030 bereits in ihrer Präambel: „Alle Länder und alle Interessenträger werden diesen Plan in kooperativer Partnerschaft umsetzen" (UN 2015), und zählt *Partnership* neben *People, Planet, Prosperity und Peace* unter die sogenannten fünf programmatischen Ps:

> „Wir sind entschlossen, die für die Umsetzung dieser Agenda benötigten Mittel durch eine mit neuem Leben erfüllte Globale Partnerschaft für nachhaltige Entwicklung zu mobilisieren, die auf einem Geist verstärkter globaler Solidarität gründet, insbesondere auf die Bedürfnisse der Ärmsten und Schwächsten ausgerichtet ist und an der sich alle Länder, alle Interessenträger und alle Menschen beteiligen." (UN 2015, Nr. 3)

Dieser programmatische Auftakt wird durch die mehrmalige Wiederholung der Bedeutung kollektiver Zusammenarbeit (UN 2015, Nr. 6, 18 und 39) unterstrichen und durch die Verknüpfung mit dem „Geist globaler Solidarität", der Option für die Armen und dem Votum für Partizipation normativ imprägniert. In Verbindung mit Nr. 36 können hier Wertsetzungen von interkultureller Verständigung, Toleranz und gegenseitiger Achtung als „Ethos der Weltbürgerschaft und der geteilten Verantwortung" eingelesen werden.

Gegenüber diesem gehaltvollen, fast pathetischen Aufschlag wirkt das Nachhaltigkeitsziel 17 selbst nüchtern-technokratisch, wenn es seinen Auftrag – „Umsetzungsmittel stärken und die Globale Partnerschaft für nachhaltige Entwicklung mit neuem Leben erfüllen" – auf die Bereiche Finanzierung, Technologie, Kapazitätsaufbau, Handel sowie systemische Fragen appliziert. Der Fokus liegt hier deutlich auf den vorherrschenden Betrachtungsweisen von Entwicklung aus v. a. wirtschaftlicher Sicht und der Problemlösung durch Steigerung von Effizienz (Vogt 2021, 516). Die bestehenden Strukturen und Paradigmen der internationalen Zusammenarbeit werden nicht grundsätzlich hinterfragt und auch die Einbindung der Zivilgesellschaft (UN 2015, Nr. 17.17) kommt kaum in

den Blick. Die Bedeutung der „Globalen Partnerschaft" an sich jedoch wird durch ihre umfängliche Wiederholung unter den „Means of implementation and the Global Partnership" (UN 2015, Nr. 60–71) abschließend deutlich unterstrichen.

Gerade durch die Zuordnung zu den Umsetzungsmitteln wird das SDG 17 oftmals als „operatives Ziel" (Gorman 2022, 534) oder „Metaziel" (Vogt 2021, 514) verstanden, das sich als instrumentelle und formale Anweisung auf die Umsetzung der material gefüllten Entwicklungsziele 1–15 bezieht. Die genannte Verbindung mit dem Ethos der Solidarität, der Option für die Armen und der Partizipation jedoch markiert den Partnerschaftsbegriff durchaus als materialen Wertbegriff und verlangt, nach dem inhaltlichen Verständnis und der Ausrichtung dieser Partnerschaft zu fragen. Darauf weist auch Gorman hin, der in seiner ausführlichen Analyse der Genese des Verständnisses und der Umsetzung globaler Partnerschaften nicht nur zeigt, dass der Modus partnerschaftlicher Zusammenarbeit tief in der Entstehung der internationalen Gemeinschaft wurzelt und sich angesichts der auftretenden globalen Herausforderungen beständig zu „a truly global ‚network of networks'" (Gorman 2022, 534) fortentwickelt hat, sondern dass genau dies auf einem Ethos der internationalen Zusammenarbeit aufruht, das gestaltet werden muss. Die Forderung einer „Globalen Partnerschaft" ist folglich nicht nur mit Umsetzungsstrategien, sondern auch mit der Reflexion zu verbinden, mit welchen Werten, Zielen und Visionen und letztlich mit welchem Entwicklungsverständnis sie verbunden ist.

Die vielfach geübte Kritik, dass diese Reflexion im Rahmen der Agenda 2030 nicht erfolgt, schlägt somit auch im SDG 17 auf, wenn die Forderung der Nachhaltigkeit (UN 2015, Nr. 17.9, 17.14–16) auf die Ausrichtung an einem unhinterfragten Entwicklungsbegriff im Stil der Länder des Nordens trifft. Genau dies muss kritisch aufgegriffen werden, insofern die Umsetzung der Ziele an mangelndem systemischem Denken und verdeckten Macht- und Interessenskonflikten krankt. Hier braucht es, wie Vogt schreibt, „gezielte Governance und eine globale Partnerschaft, um nicht an den Beharrungskräften fragmentierter Interessenspolitik zu scheitern" (Vogt 2021, 519), sondern Synergien wirksam werden zu lassen. Kritisch arbeitet auch Martens die Zweigleisigkeit des Aufrufs zur Revitalisierung der „Globalen Partnerschaft" und ihrer Umsetzung in den *Private-Public-Partnerships* (PPPs) (UN 2015, Nr. 17.16 und 17.17) heraus. Diese dienten, so Martens, vor allem der Akkumulation von Finanz- und Marktmacht der Privatwirtschaft, während der

Staat und die ihm obliegende Ordnungsmacht in Ausrichtung am Gemeinwohl und den Menschenrechten geschwächt werden (Martens 2020). Martens Forderung nach einer verbesserten Meta-Governance artikulieren auch Beisheim und Simon auf Basis ihrer empirischen Arbeit zu Multi-Stakeholder-Partnerschaften. Sie stellen fest, dass es bestimmte Voraussetzungen braucht, damit Partnerschaften effektiv greifen können. Dazu gehören etwa eine mindestens mittelfristige Laufzeit, der vorgängige Aufbau lokaler Beziehungen und Anerkennung, um Akzeptanz und *Ownership* sowie ein passendes Projektdesign überhaupt entwickeln zu können, und auch die Frage des Umgangs mit Herausforderungen von Partnerschaften in fragilen Konflikt- oder Kriegskontexten, die die Erwartung einer win-win-Situationen konterkarieren (Beisheim u. a. 2017).

Während es genau hier für private Wirtschaftsakteure uninteressant und für die staatliche Entwicklungszusammenarbeit schwierig wird, können religiös begründete Partnerschaften aufgrund ihrer genuinen Struktur und Wertsetzung auch in solchen prekären Settings im Spiel bleiben. Ihr besonderer Charakter und ihre Rolle im Blick auf Partnerschaften werden im folgenden Abschnitt mit dem Fokus auf die katholische Kirche dargelegt.

2. Partnerschaften zur Erreichung der Ziele. Theologische Einordnungen

Auch wenn die Agenda 2030 selbst keinen Bezug zu Religionen herstellt, lässt sich im Kontext der internationalen Politik und Entwicklungszusammenarbeit ein *religious turn* feststellen (Bowers Du Toit 2022, 89): „Religion matters", wie jüngst auch das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit programmatisch titelte (BMZ 2023). Jenseits der lange gehegten Säkularisierungsthese rückt damit ins Bewusstsein, dass Religion nach wie vor für viele, für die allermeisten Menschen weltweit eine bedeutsame Rolle spielt: „In fact, the exact number is 85 % in 2022 […], with an upward trend, making faith communities the largest transnational civil society actors." (Schliesser 2023, 1) Innerhalb eines sich immer weiter ausdifferenzierenden und hoch dynamischen Feldes der Entwicklungszusammenarbeit (Gonsior/Klingebiel 2019) sowie im „komplexeren Geflecht von neuen Formen des Regierens und der Kooperation" unter dem Label *Global Governance* bieten sich „gerade auch religiösen Akteuren […] Gelegenheitsstrukturen, um sowohl moralische als auch praktische Ressourcen einzuspeisen" (Baum-

gart-Ochse 2014, 16–17). Eine solche haben Heimbach-Steins und Stockmann im Blick auf das Engagement von Papst Franziskus bezüglich der Verlautbarung der Enzyklika *Laudato si'* parallel zur Veröffentlichung der SDGs herausgearbeitet:

> „Darin zeigt sich das Potenzial der Kirche, als *Change Agent* einer globalen ökologischen Transformation der Gesellschaft zu agieren. […] Als gesellschaftliche Akteurin des Wandels kann die Kirche sowohl mit diskursiven als auch mit praktischen Impulsen über einzelne Ereignisse hinaus wirken." (Heimbach-Steins u. a. 2019, 44)

Dabei beruht die Wirkmacht der Kirche zunächst auf formal-strukturellen Aspekten. Schlagend ist zunächst die bereits genannte Anzahl der Menschen, die sich als religiös verstehen. Mit mehr als 1,3 Milliarden Gläubigen (fides 2023) verfügt die katholische Kirche global gesehen über eine breite Anhängerschaft, auf die sie wirken und die sie für ihre Ziele motivieren kann. Nicht zuletzt liegt darin eine potente Quelle des Fundraisings (Schliesser 2023, 36). Selbst unter Berücksichtigung der stark divergierenden Verbreitung des katholischen Glaubens auf den verschiedenen Kontinenten zeigt sich eine einzigartige Struktur der Kirche als katholische, d. h. allgemeine und allumfassende Kirche. Als solche nämlich erstreckt sie sich universal – gleichsam horizontal – über Kontinente und Nationalstaaten hinweg und wurzelt in diese als inkulturierte Ortskirchen ein. Vertikal zieht sie sich über alle Hierarchieebenen bis zur Pfarrgemeinde und den einzelnen Laien vor Ort, wobei wiederum jede Ebene über Partnerschaften ihrerseits im horizontalen Austausch der Weltkirche steht. Wie Religionen grundsätzlich, zeichnet sich die katholische Kirche dadurch aus, dass sie als Gemeinschaft Beziehungen stiften und als Institution Netzwerke – in ihren eigenen Bezügen und darüber hinaus – aufbauen kann (Schliesser 2023, 35–36). Insgesamt verfügt sie so über ein immenses Sozialkapital (Bowers Du Toit 2023, 94–96), das sich wie ein Geflecht in alle Richtungen erstreckt und maximale Dichte aufweist. Diese Struktur versetzt die Kirche in die Lage, passgenau auf die glo-kalen Herausforderungen einer nachhaltigen Entwicklung reagieren zu können (Blanc u. a. 2021, 1018). Sie vermag sowohl *bottom-up* als auch *top-down*-Strategien zu fahren, wodurch sie als überaus flexible und hoch effektive Akteurin mit immensem Wirkungsradius in ihren internen wie auch übergreifenden Partnerschaften gelten kann.

Darüber hinaus agiert die katholische Kirche als vertrauensvoller und zuverlässiger Player im Feld der diakonischen und damit im weitesten Sinn sozialen Arbeit, die an der Sicherung der Grundbedürfnisse der

Menschen vor Ort ansetzt (Heuser u. a. 2020, 21–22). In vielen afrikanischen Ländern bespielen kirchliche Träger zwischen 30 und 70 % der Gesundheitsversorgung, wie zum Beispiel in Malawi und Uganda (UNFPA 2016, 4). Vor allem bleibt dieses Engagement auch im Kontext mangelnder Staatlichkeit bestehen (Marshall 2020, 48). Durch die genaue Kenntnis und die beständige Präsenz vor Ort können insbesondere die bereits dargelegten Problemstellungen von Partnerschaftsprojekten vermieden werden. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass es sich dabei (mittlerweile) weniger um personelle Einsätze aus dem globalen Norden im Süden handelt, sondern das Engagement der lokalen Akteur:innen vor Ort im Vordergrund steht.

Neben diesen formalen Gegebenheiten besitzt die katholische Kirche als religiöse Akteurin aber auch inhaltliche Potentiale. Verwiesen wird dabei vor allem auf die moralische Autorität der Religion, die prägend auf ihre Anhänger:innen – und auch darüber hinaus – zu wirken vermag (Cichos 2020, 2). Bezüglich der Nachhaltigkeit ist hier die Idee der Schöpfung von Welt und Mensch, die damit verbundene Anthropologie, Wertsetzung und Prinzipienlehre heranzuziehen. Insbesondere das Prinzip der Nachhaltigkeit kann durch die Zusammenschau von ökologischen, ökonomischen und sozialen Problemstellungen dazu beitragen, systemisch vernetzt zu denken und ein integratives Verständnis von „Entwicklung“ zu generieren, das sowohl soziale Ungerechtigkeiten – global ebenso wie intergenerationell – als auch die Endlichkeit der Ressourcen miteinbezieht. Ein derart geleitetes ganzheitliches Verständnis von Entwicklung entfaltet vor allem die Enzyklika *Laudato si',* die einen umfassenden Kulturwandel propagiert (Vogt 2021, 516–522; Heimbach-Steins u. a. 2019, 16–30) und damit als Counterpart zur unreflektierten Verwendung des Entwicklungsbegriffs in der Agenda 2030 dienen kann. Dies zeigt beispielhaft auf, wie religiöse Positionierungen als kritisches Korrektiv fungieren können, und dies von der höchsten Ebene der Diplomatie bis zur Wirkung auf die einzelnen Gläubigen. Es ist deshalb entscheidend, Religionen, hier die katholische Kirche, nicht als Partner in ihrem formalen Zuschnitt zu verzwecken (Schliesser 2023, 41; Marshall 2020, 57), sondern umfassend auch als mahnende Stimmen im Diskurs wahrzunehmen, damit sie ihre Funktion als *change agents* erfüllen können.

Als Glaubensinhalte verstanden können derartige Wertsetzungen sich über ihre Funktion bei der Identitätsbildung in der persönlichen Überzeugung und Haltung Einzelner abbilden und eine hohe Verbindlichkeit und Motivation erlangen (Schliesser 2023, 34–36). Im Glaubenskontext kann

ihre Tiefendimension – etwa im Sinn der Nachfolge Jesu in Passion und Compassion – erschlossen und ihre Sinnhaftigkeit auch dort noch erfahren werden, „wo kein Sinn mehr ist", Projekte nicht gelingen, Not zunimmt und doch Solidarität erfahrbar bleibt (Müller 2023, 59–84). Dies gilt umso mehr, als auch die spirituelle Dimension menschlichen Seins miteinbezogen wird, so dass eine ganzheitliche Ansprache im Sinn eines „multidimensional approach" (Blanc u. a. 2021, 1019) gewährleistet wird.

Die Herangehensweise über religiös-spirituelle Zugänge einerseits, theologisch-ethische Argumente andererseits birgt schließlich eine hohe Anschlussfähigkeit sowohl für andere Glaubensüberzeugungen als auch für säkular verortete, inhaltlich kongruente Werthaltungen, so dass ökumenische, interreligiöse, aber auch übergreifende Allianzen mit „allen Menschen guten Willens" (LS 3) entstehen können. Dass Vernetzung und Austausch geschehen, zeigen diverse Foren wie etwa der *World Faith Development Dialog* seit 2000 oder die Einrichtung der Plattform *International Partnership on Religion and Sustainable Development* speziell für die Weiterentwicklung und Umsetzung der SDGs. Gemeinsame Kampagnen religiöser Gemeinschaften – etwa verschiedener christlicher Initiativen zum Schuldenerlass 2000 – haben auch ihre konzertierte Handlungsfähigkeit deutlich werden lassen (Schliesser 2023, 17–24; Heuser u. a. 2020, 16–19).

> „The successful implementation of the Agenda 2030 with the 17 SDGs at its centre requires nothing less than a paradigm change of hearts and minds. This in turn requires the joint collaboration of all relevant actors, secular and faith-based, academics, policymakers, and practioners alike. […] if we indeed care to cooperate, the potential for change is phenomenal." (Schliesser 2023, 5)

In ihrem Potential der breiten wie tiefen Einwurzelung ihrer Inhalte in den Mindsets ihrer Gläubigen liegt allerdings auch begründet, warum religiöse Partner:innen oftmals auch als ambivalent wahrgenommen werden. Denn je nach Glaubensüberzeugung kann Religion inklusiv oder exklusiv, friedensstiftend oder gewaltvoll, als *change agent* oder als Hemmschuh der Entwicklung agieren und erfahren werden. Auch in ihren Wertsetzungen kann diese Ambivalenz greifbar werden, was beispielsweise in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit (SDG 5) oder reproduktive Gesundheit (SDG 3) diskutiert wird. So gilt nicht nur „religion", sondern auch „theology matters" (Schliesser 2023, 39–41).

Dies betrifft insbesondere auch die theologische Reflexion des Missionsverständnisses, denn die katholische Kirche versteht sich grundsätz-

lich und damit auch in ihren weltkirchlichen Bezügen als missionarisch (Brinkschmidt 2016, 26–29). Immer wieder werden in der Literatur Vorbehalte gegenüber kirchlichen Akteur:innen artikuliert, die die Befürchtung einer nicht uneigennützigen Zusammenarbeit und Partnerschaft ausdrücken. Dies hängt auch mit der Verquickung von Mission und Imperialismus in der historischen Phase der Kolonialisierung zusammen, so dass eine differenzierte Aufarbeitung der geschichtlichen Geschehnisse, der bestehenden neo-kolonialen Mechanismen wie auch des gegenwärtigen Verständnisses von Mission in postkolonialer Perspektive unabdingbar wird (Silber 2021, 85–120). Diese Perspektive soll im Folgenden auf den Begriff und das Verständnis der Partnerschaften angelegt werden.

3. Partnerschaften postkolonial betrachtet. Exemplarische Perspektiven

Entsprechend ihrer allgemeinen Kritik an einer persistierend (neo-)kolonialen Struktur unserer Welt- und Lebenszusammenhänge stellt die postkoloniale Theoriebildung in Bezug auf die Bereiche der Internationalen Beziehungen, der Entwicklungspolitiken und -zusammenarbeit, auch durch NGOs, fest, dass diese ungebrochen von kolonialen Kontinuitäten durchzogen und von entsprechenden Machtasymmetrien geprägt bleiben (Castro Varela/Dahwan 2017; Schöneberg 2021). Insbesondere für die Agenda 2030 und die SDGs benennt Denk als „Leerstelle", dass „insgesamt ein sehr begrenztes Verständnis der Verhandlungsparteien in Bezug auf koloniale Aspekte" (Denk 2021, 66) festzustellen ist. Hinter diesem geringen Interesse jedoch ziehe sich, so Denk, Kolonialität als beständiges Muster durch die Agenda 2030, was sich vor allen Dingen an der Integration eines linearen Steigerungsmodells von Entwicklung verbunden mit dem Fokus auf Wirtschaftswachstum zeige, während soziale und ökologische Folgen ausgeblendet werden. Postkoloniale Theorien sowie die damit verbundenen Postdevelopment- und dekolonialen Ansätze (zur Begrifflichkeit Barthel 2019, 31–41; Ziai u. a. 2021, 10–12) weisen deshalb das Entwicklungsparadigma an sich zurück und suchen nach Alternativen *zur* Entwicklung, die sich einerseits durch die Ablehnung eines kapitalistischen Wirtschaftsmodells und der Vorstellung des *homo oeconomicus* sowie durch eine tiefe Skepsis gegenüber der Idee der Universalität, andererseits durch die hohe Wertschätzung kultureller Diversität, lokalen Wissens und ebensolcher Bewegungen auszeichnen (Ziai u. a. 2021, 11).

Diese Sichtweise trifft sich inhaltlich mit dem Ruf von *Laudato si'* nach einer „kulturellen Revolution" (LS 114), die der Multidimensionalität des Nachhaltigkeitsprinzips entspricht, und der Kritik an kultureller Hegemonie, wie sie Papst Franziskus in *Fratelli tutti* artikuliert:

> „Einige in wirtschaftlicher Hinsicht erfolgreiche Länder werden als kulturelle Vorbilder für die weniger entwickelten Länder hingestellt, anstatt zu versuchen, dass jedes Land in dem ihm eigenen Stil wachse und seine Fähigkeiten zu einer Erneuerung nach den eigenen kulturellen Werten entwickle." (FT 51)

Demgegenüber bleibt jedoch festzuhalten, dass „[a]uch kirchliche und missionarische Machtasymmetrien bis in die Gegenwart koloniale Herrschaftsstrukturen fort[setzen]" (Silber 2021, 86). Die Kirche selbst wurde und wird als kolonialisierende Macht verstanden und bleibt insofern hoch ambivalent, da sie einerseits die Idee der Befreiung in sich trägt, andererseits in eurozentrischen (sowie intersektional überlappend in patriarchalen und rassistischen) und damit auch unterdrückenden und ausschließenden Strukturen agiert (Silber 2021, 118–119).

Die „postkoloniale Sensibilität" (Knobel 2021, 221), die Aufarbeitung im Sinn einer postkolonialen Theologie sowie die Entwicklung einer postkolonial reflektierten Theorie der globalen Beziehungen stehen noch weitgehend aus, was sich auch auf die Idee und Umsetzung von Partnerschaften durchdrückt. So machen es koloniale Kontinuitäten trotz bester Vorsätze der Partnerschaftlichkeit unmöglich, eine Beziehung auf Augenhöhe zu führen (Barthel 2019, 66). In ihrer Studie *The Paternalism of Partnership* arbeitet Eriksson Baaz für den Bereich der Entwicklungszusammenarbeit heraus, wie trotz allem *good will* Klischees in der Wahrnehmung der Partner:innen im globalen Süden als unbeteiligt, unorganisiert, unzuverlässig und fordernd ebenso fortbestehen wie das Selbstbild der aktiven, verantwortungsvollen und zuverlässigen Nord-Partner:innen. Die dahinterliegenden Machtverhältnisse – gerade in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit – werden dagegen heruntergespielt und der Prozess insgesamt de-politisiert. Gründe für die Lage im globalen Süden werden dann in den lokalen Praxen und Haltungen ausgemacht (Eriksson Baaz 2005; Barthel 2019, 65–68). Einen ähnlichen Befund zeigt Barnes im Blick auf die weltkirchlichen Partnerschaften im Protestantismus, die nach wie vor als Einbahnstraßen der Hilfe der „Entsendeländer" des Nordens in den Süden verstanden werden. Das Gefühl der kulturellen, aber auch religiösen Überlegenheit führt, so Barnes, zu paternalistischen Ansätzen, so dass die Realität der Partnerschaft ihrer Rheto-

rik nicht gerecht werde (Barnes 2016). Es ist anzunehmen, dass dies im Rahmen des Katholizismus kaum anders liegt.

Demgegenüber fordert die postkoloniale Kritik die „rigorose Reflexivität" (Jahnel 2018, 315) des Entwicklungsparadigmas sowie der eigenen Position und des eigenen Selbstbildes darin. Es gilt, den „radikalen Dialog" (Denk 2021, 61) zu praktizieren, der die Anerkennung von Wissen und Lösungswegen anderer ebenso zulässt wie das Selbstverständnis der eigenen „Provinzialität" (Silber 2021, 213) und die produktive Nutzbarmachung der eigenen Privilegien zur Veränderung. Partnerschaften können dementsprechend als hybride, durchaus auch konfliktive Kontaktzonen verstanden werden, in denen sich alle Partner:innen bewusst werden, Teil des (post-)kolonialen Vermachtungsprozesses zu sein, und daran arbeiten, ihre gemeinsame Geschichte und gegenwärtige Verflochtenheit nicht in Binaritäten, sondern in relationaler Bezogenheit fortzuentwickeln (Barthel 2019, 70–71).

4. Abschließende Folgerungen

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass prinzipiell eine hohe Affinität religiöser und spezifisch christlicher Inhalte zum Partnerschaftsbegriff besteht. Zudem ist die Mitwirkung an einer Nachhaltigkeitsstrategie zum Schutz der Erde und ihrer Bewohner:innen unbedingt notwendig, religiös legitimiert sowie motiviert. Diese Mitwirkung als Partner:in jedoch darf nicht eine einseitige Instrumentalisierung religiöser Kräfte bedeuten, sondern muss diese auch in ihrer kritisch-konstruktiven, prophetisch mahnenden Rolle zulassen (Heimbach-Steins u. a. 2019, 21–23). Damit verbunden ist die Aufarbeitung des Begriffs der Partnerschaft(en) sowie des Entwicklungskonzeptes, auf das diese Partnerschaft(en) abzielen. Gerade um das SDG 17 nicht auf eine Beschreibung des Modus der Zusammenarbeit zu verkürzen, sondern in seinem vollen Potential zu nutzen, ist seine materiale Füllung und Ausrichtung transparent und ergebnisoffen zu diskutieren. Dabei sollten Impulse der Religionen kritisch, aber eben auch konstruktiv eingebracht werden, wenn etwa der Entwicklungsbegriff mit religiösen Zukunftsmodellen – Exitstrategien, aber auch anderen Zeitverständnissen – produktiv zusammengedacht wird (Jahnel 2018, 186–187).

Diese kritisch-konstruktive Funktion ist allerdings zugleich auf die eigenen Konzeptionen und Praxen der Kirche, des religiösen Lebens und

der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit zu applizieren. So kann die radikale postkoloniale Kritik etwa anregen, kritisch hinter das programmatische Selbstverständnis der Weltkirche als Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft zu blicken und ihre Praxis daraufhin zu befragen,

- ob sie sich als Lerngemeinschaft tatsächlich grundlegend reziprok versteht, eurozentristische Überlegenheit im Sinn der „rigorosen Reflexivität" entlarvt und Praxen des „radikalen Dialogs" etabliert;
- ob sie sich als Solidargemeinschaft auch auf die Privilegien der eigenen Position hin prüft, um diese gegebenenfalls aufzugeben und damit – bei aller Verlustangst – den eigenen Status zu relativieren;
- ob sie als Gebetsgemeinschaft auf dem spirituellen Fundament aufruht, auf dem sie – zumindest in (weit gedachten) religiösen Kontexten, vielleicht auch darüber hinaus – gemeinsam steht und aus dieser Basis freigesetzt wird, die genannten Herausforderungen in Partnerschaften zu bearbeiten.

Literatur

Barnes, Jonathan S. (2016), Whither partnership? Reflections on the history of mutuality in mission, in: Review & Expositor 113, Nr. 1, 32–45.

Barthel, Bettina (2019), Erneuerbare und dezentrale Energien aus postkolonialer Perspektive. Ethnografische Analysen deutsch-tansanischer Partnerschaften, Wiesbaden.

Baumgart-Ochse, Claudia (2014), Religiöse Akteure als Beiträger zu Global Governance, in: Hidalgo, Oliver/Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.), Religionen – Global Player in der internationalen Politik? (Politik und Religion), Wiesbaden, 15–32.

Beisheim, Marianne/Simon, Nils (2017), Die Umsetzung der SDG durch Multi-Stakeholder Partnerschaften. Bessere Meta-Governance seitens der Vereinten Nationen gewünscht?, in: Lepenies, Philipp/Sondermann, Elena (Hg.), Die Umsetzung der SDG durch Multi-Stakeholder-Partnerschaften, Baden-Baden, 195–218.

Blanc, Julia/Ostheimer, Jochen (2021), Religion as Transmission Belt für Promoting the Sustainable Development Goals, in: Leal Filho, Walter/Azul, Anabela Marisa/Brandli, Luciana/Lange Salvia, Amanda/Wall, Tony (Hg.), Partnership for the goals, Berlin, 1012–1022.

Bowers Du Toit, Nadine (2022), Development and Religion, in: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm/Lartey, Emmanuel/Wepener, Cas (Hg.), International Handbook of Practical Theology, Berlin u. a., 89–102.

Brinkschmidt, Maria (2016), Politisches Handeln als weltkirchliche Aufgabe. Eine Analyse der Inlandsarbeit katholischer Hilfswerke (Gesellschaft – Ethik – Religion 6), Paderborn.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BZM) (2023), Religion matters. Beiträge religiöser Akteurinnen und Akteure für die Entwicklungszusammenarbeit, Berlin.

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita ([2]2017), Postkoloniale Studien in den Internationen Beziehungen. Die IB dekolonisieren, in: Sauer, Frank/Masala Carlo (Hg.), Handbuch internationaler Beziehungen, Wiesbaden, 233–256.

Cichos, Katarzyna (2020), Introduction, in: Cichos, Katarzyna (Hg.), Sustainable Development Goals and the Catholic Church. Catholic Social Teaching an the UN's Agenda 2030, London, 1–4.

Denk, Albert (2021), Dekolonialität. Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen, in: Ziai, Aram/Schöneberg, Julia (Hg.), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen – Akteur*innen, Institutionen, Praxis, Baden-Baden, 59–80.

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2009), Abschlussbericht des Projektes „Zukunft der weltkirchlichen Arbeit in Deutschland", Bonn (unveröffentlicht).

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2004), Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, Bonn.

Eriksson Baaz, Maria (2005), The Paternalism of Partnership. A Postcolonial reading of Identiy in Development Aid, London u. a.

Fides (2023), Catholic Church Statistic; http://www.fides.org/en/stats/74319-VATICAN_CATHOLIC_CHURCH_STATISTICS_2023

Franziskus (Papst) (2020), Enzyklika Fratelli tutti über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft.

Franziskus (Papst) (2015), Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus.

Gonsior, Viktoria/Klingebiel, Stephan (2020), Das entwicklungspolitische System unter Druck. Eine ganzheitliche Perspektive, in: Sangmeister, Hartmut/Wagner, Heike (Hg.), Engagement und Verantwortung der Zivilgesellschaft (Weltwirtschaft und internationale Zusammenarbeit 23), Baden-Baden, 21–45.

Gorman, Daniel (2022), SDG 17. The History of Global Partnerships and International Cooperation, in: Gutmann, Martin/Gorman, Daniel (Hg.), Before the UN Sustainable Development Goals. A Historical Companion, Oxford, 504–535.

Grunwald, Armin/Kopfmüller, Jürgen ([3]2022), Nachhaltigkeit, Frankfurt a. M. u. a.

Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils (2019), Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr". Die Enzyklika Laudato si' und die Rolle der Kirche als Change Agent, in: Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hg.), Die Enzyklika Laudatio si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?, Baden-Baden, 11–53.

Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (2020), From a Quiet Revolution to the Tolerance of Ambiguity. Religious NGOs in International Development Discourse, in: Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (Hg.), Does Religion make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration, Wiesbaden, 13–40.

International Partnership on Religion and Sustainable Develoment (PaRD); https://www.partner-religion-development.org

Jahnel, Christine (2018), „Religion kann Brücken bauen für Entwicklung". Postkoloniale Perspektiven auf den religious turn in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien, Bd. 2: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart, 302–320.

Knobel, Isabelle (2021), Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen. Kirchliche Entwicklungszusammenarbeite postkolonial beleuchtet, in: Jahrbuch Diakonie Schweiz 4 (2020/2021), 219–231.

Marshall, Katherine (2020), Religious Engangemt in Development Work. A Continuing Journey, in: Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (Hg.), Does Religion make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration, Wiesbaden, 43–61.

Martens, Jens (2020), The Role of Public and Private Actors and Means in Implementing the SDGs. Reclaiming the Public Policy State for Sustainable Development an Human Rights, in: Kaltenborn, Markus/Krajewski, Markus/Kuhn, Heike (Hg.), Sustainable Development Goals and Human Rights, Cham (CH); https://doi.org/10.1007/978-3-030-30469-0, 207–220

missio (2004), Missionarisch leben – Begegnung wagen. Material zum Weltmissionssonntag, München/Aachen.

Müller, Johannes (2023), Solidarität ohne Grenzen. Ethik und Theologie der Entwicklung, Freiburg i. Br.

Schöneberg, Julia (2021), Praktische Konsequenzen der Postdevelopment Kritik? INGOs und Alternativen zur Entwicklung, in: Ziai, Aram/Schöneberg, Julia (Hg.), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen – Akteur*innen, Institutionen, Praxis, Baden-Baden, 165–179.

Schliesser, Christine (2023), Religion Matters – Rediscovering Religion. On the Significance of Religion for the SDGs, London.

Silber, Stefan (2021), Postkoloniale Theologien, Wiesbaden.

United Nations Population Fund (UNFPA) (2016), Realizing the Faith Dividend: Religion, Gender, Peace and Security in Agenda 2030.

Vogt, Markus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br.

United Nations (UN) (2015), Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung, New York.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (1999), Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ und der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis, Bonn.

World Faith Development Dialog; https://berkleycenter.georgetown.edu/wfdd

Ziai, Aram/Schöneberg, Julia (2021), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen – Akteur*innen, Institutionen, Praxis, in: Ziai, Aram/Schöneberg, Julia (Hg.), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen – Akteur*innen, Institutionen, Praxis, Baden-Baden, 7–20.

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.

* * *

Verzeichnis der Autor:innen

Dr. *Katrin Bederna* ist Professorin für Katholische Theologie/Religionspädagogik mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Fakultät für Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg.

Dr. *Jürgen Bründl* ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0002-1338-5304).

Dr. *Kathrin Gies* ist Professorin für Alttestamentliche Wissenschaften (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Jana Hock ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. *Simone Horstmann* ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Systematische Theologie (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund.

Stefan Huber ist Promotionsstipendiat und Projektmitarbeiter am Lehrstuhl für Theologische Ethik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0001-9384-5202).

Dr. *Christoph Hutter* ist Leiter des Referats für Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung des Bistums Osnabrück.

Lena Janneck ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. *Gerhard Kruip* ist Professor i. R. für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (ORCiD: 0000-0001-9123-2904).

Dr. *Thomas Laubach (Weißer)* ist Professor für Theologische Ethik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0003-0471-4740).

Dr. *Konstantin Lindner* ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0002-1218-7509).

Dr. *Stefanie Lorenzen* ist Professorin für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts (Institut für Evangelische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0002-1138-1609).

Dr. *Anna Noweck* ist Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München.

Dr. *Agnes Rosenhauer* ist Referentin für Fort- und Weiterbildung der Hauptabteilung Bildung und Kultur des Bischöflichen Ordinariats Würzburg.

Dr. *Kerstin Schlögl-Flierl* ist Professorin für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg (ORCiD: 0000-0001-6957-9549).

Alexander Schmitt ist Doktorand und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0002-1195-2643).

Simon Steinberger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0000-0002-2694-0741).

Dr. *Markus Vogt* ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Sprecher des Münchener Zentrums für Nachhaltigkeit an der LMU.

Dr. *Thomas Wabel* ist Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen (Institut für Evangelische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCiD: 0009-0001-8615-1576).

Stefanie A. Wahl leitet das Dezernat generationen- und geschlechtersensible Pastoral im Bistum Fulda und promoviert am Lehrstuhl für Theologische Ethik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. *Clemens Wustmans* ist Wissenschaftlicher Koordinator im Internationalen Graduiertenkolleg Transformative Religion an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.