

Ökologie der Schuld

**Geschuldetes Handeln statt Schuldsprüche auf dem Weg zur
Nachhaltigen Entwicklung**

von Michael Rentz

– unlektorierte, ungesetzte Manuskriptfassung –

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis.....	6
Einleitung	7
Teil I: Schuldverständnis und Ökologie	13
I.1 „Umwelt“ und ein zeitgemäßes Verständnis von Ökologie.....	15
I.1.1 Philosophie und Umwelt, Umweltkrise und Umweltschutz.....	15
a) Der Umweltbegriff der Philosophie – subjektiv, soziokulturell	15
b) Philosophische Ansätze zur Analyse der Ökologischen Krise	24
I.1.2 Merkmale einer „Wissenschaft Ökologie“	32
I.1.3 Philosophische Aspekte der Ökologie.....	37
a) Weitergehende Folgerungen aus der Definition Haeckels	37
b) Selbststabilisierung von (korrupten) Strukturen, Kräfte und Anreize des Verharrens.....	39
c) Dialogische Perspektive („Fülle an Möglichkeiten“ statt „Zwang der Umstände“)	42
I.1.4 Ein versöhnendes Ökologieverständnis.....	43
I.2 Geschuldetsein und Geschichtlichkeit statt „Schuld“	47
I.2.1 Welt der unbedingten Freiheit.....	49
I.2.2 Welt der bedingten Freiheit.....	53
I.2.3 Wie die Schuld erscheint.....	56
a) Existenzielle Schuld	56
b) Schuld in alltäglicher Wahrnehmung und Kafkaeske Schuld	59
I.2.4 Ökologische Schuld	62
a) Ökologische Schuld als juristische Schuld	64
b) Ökologische Schuld als historische und existenzielle Schuld	65
c) Ökologische Schuld als einfache logische Option.....	66
I.2.5 Neue HeldInnen braucht das Land.....	67
I.2.6 Ökologie, Schuld, Freiheit: ein flottes Gespann.	75
I.3 Schuld und Zuwendung in der Enzyklika „Laudato si’“	77
I.3.1 Geschichtlichkeit der Enzyklika und existenzielle Schuld	79
a) Zeitgeschichtlicher Kontext	79
b) Historisch-kultureller Einfluss	82
c) Schuldphänomene im Umfeld der Enzyklika	90

I.3.2 „Die Umwelt ist uns anvertraut“	91
a) Ökologie und Ökonomie sind kein Gegensatz.....	93
b) Ökologische Schuld, ethisch wahrgenommen	95
c) Innere Haltung: Schönheit und Ästhetik sehen.....	96
d) Notwendigkeit einer „Brückenethik“	97
I.3.3 „Laudato si“: Sehnsucht, Schönheit und Hoffnung.....	98
a) Umgang mit Schuld in der Enzyklika	99
b) Merkmale unbedingter und bedingter Freiheit	101
c) Schönheit und Zuwendung als Impuls und Anreiz	104
I.4 Schönheit wird die Welt retten.	107
I.4.1 Funktionale Momente von Schönheit	108
I.4.2 Fazit: Beziehung, Fülle und Dialogik.....	117
Teil II: Possible Worlds.....	125
II.1 Entstehungsbedingungen für Nachhaltige Entwicklung und Change.....	126
II.1.1 Nachhaltige Entwicklung und Bereitschaft zur Umsetzung.....	126
a) Der Wille zur Umsetzung	129
b) Positionierung zur christlichen Theologie und zu Gerechtigkeit.....	131
c) Entstehungsbedingungen – weitere philosophische Sachverhalte	135
II.1.2 Change Management Prozesse: von Welt „A“ in Welt „B“ gelangen	137
a) Change-Prozesse (Welten „A“ und „B“).....	137
b) Historisch-kulturelle Einflussfaktoren	140
c) Veränderung, Anreize und Orientierung.....	142
II.2 Parallelwelten und Umgang mit Kontingenz.....	150
II.2.1. Parallele Welten an sich – außerhalb des Individuums	152
a) Quantengravitationstheorie – ein Beleg für Parallelwelten?	153
b) Welt der Physik vs. Welt des Physikers / der Physikerin	156
c) Welten an sich in anderen Disziplinen.....	158
II.2.2. „Possible worlds“ innerhalb des Bewusstseins	159
a) Wie die Welt in das Bewusstsein gelangt.....	160
b) Zusammensetzung und Selektion	162
c) Veränderung der Welten, Change-Prozesse	162
II.2.3. An den Grenzen des Bewusstseins	164
a) Stimmungen und deren Anschlussoperationen.....	164

b) Terror Management Theory und Bedrohungsabwehr	167
c) Das (kollektive) Unbewusste nach C. G. Jung	171
II.2.4 Neuer Umgang mit Kontingenz und Evidenz	172
II.3 Hinweise auf „andere Welten“ in der Umweltforschung	177
II.3.1 Studien zum Umweltbewusstsein in Deutschland.....	177
a) Umweltbewusstsein führt nicht zu Umweltverhalten.....	178
b) Unterscheidung von Wissen und Krisenwissen	185
c) De Haan: Ankopplung durch „Resonanz“	190
II.3.2 Indizien für die Existenz einer „anderen“ Welt.....	193
a) Rachel Carson und der Club of Rome	194
b) „Rio 1992“ und „UN Sustainable Development Goals“	197
II.4 Der Wille als „Spielball“	203
II.4.1 „Phänomenologie der Lücken“ – Anschlussprobleme	204
a) Akrasia, Prokrastination und Befindlichkeiten.....	204
b) Die „Theorie sozialer Systeme“ und Codierung.....	207
II.4.2 Schönerer Welt: Der Weg führt zur Schuld.....	210
a) Komplementarität und Versöhnung.....	212
b) Geschuldetes Handeln – ein gutes Gefühl.....	215
c) Zuwendung zur Duwelt: Fülle und Schönheit.....	216
d) Aufruf zum Seinkönnen: Ökologische Schuld.....	217
Resümee.....	219
Literaturverzeichnis	223

I.1 „Umwelt“ und ein zeitgemäßes Verständnis von Ökologie

I.1.1 Philosophie und Umwelt, Umweltkrise und Umweltschutz

(...)

b) Philosophische Ansätze zur Analyse der Ökologischen Krise

Die Philosophie befasst sich mit Umweltproblemen und dem teilweise krisischen Verhältnis zwischen Mensch und Natur nicht erst seit Beginn der aktuellen Höhepunkte Klimawandel, Verlust an Biodiversität oder Atommüllentsorgung. Bereits 1929 verfasste Ludwig Klages „Mensch und Erde“, seine frühe Reflexion über den Raubbau an Ressourcen mit Beginn der Massenproduktion, die mit dem Einsatz von benzin- und dieselbetriebenen Kraftmaschinen einherging. Weitere Nachweise einer frühen Auseinandersetzung finden sich auch bei Trepl

⁴² Vgl. Grätzel, Stephan (1997); „Verstummen der Natur“ 41; s. a. Fußnoten 14, 27 u. 31 im jeweiligen Kontext.

und Troitzsch.⁴³ Als Beginn der Epoche, die sich als „Ökologische Krise“ bis heute fortsetzt, wird im Allgemeinen jedoch das Erscheinen von Rachel Carsons „Silent Spring“ im Jahr 1962 angesehen. In ihrem Buch wird das Ausbleiben von Vogelstimmen durch den massenhaften Einsatz von Chemikalien in der Landwirtschaft in den USA problematisiert. Spätestens seit der Begründung der Tiefenökologie durch Arne Naess im Jahr 1973, parallel zum Erscheinen des Berichts „Die Grenzen des Wachstums“ des Club of Rome,⁴⁴ kann dann jedoch von einer kontinuierlichen Auseinandersetzung der Philosophie mit Ökologie und mit Paradigmen gesprochen werden, die diese Ökologische Krise ursächlich begleiten. Im Folgenden werden einige Spuren innerhalb dieser Auseinandersetzung aufgezeigt, die für die Entstehung der vorliegenden Arbeit wichtige Impulse gegeben haben.⁴⁵

Die erste Spur führt auf das Erscheinen von „Das Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas und die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 1987 zurück. Die durch die Preisverleihung erreichte hohe Popularität des Buchs ermöglichte, den Denkansatz eines Prinzips Verantwortung mit Umwelt- und Ökologieinteressierten außerhalb der wissenschaftlichen Philosophie in der Breite zu diskutieren. Die systematische Erfassung des Phänomens „technologische Zivilisation“ durch Jonas als zeitgeschichtliches Merkmal⁴⁶ und das Aufzeigen der Notwendigkeit und der Möglichkeit, begleitend dazu eine eigene Ethik zu entwickeln, ermöglichte Anschlussüberlegungen auf verschiedenen Ebenen der öffentlichen und wissenschaftlichen Reflexion, etwa zu den Fragen: „Würde die Ökologische Krise überwunden, würden die Umweltprobleme gelöst, wenn diese Ethik der Verantwortung tatsächlich greift?“ oder: „Handelt es sich um eine ontologische oder doch um eine moralische Herleitung?“ Die Praxis zeigte, dass sich die Ökologische Krise dennoch in Richtung auf Klimawandel, Wald- und Artensterben oder Meeresverschmutzung weiterentwickelte. Jonas' Ethik der technologischen Zivilisation fasste nicht Fuß.

Sucht man nach Erklärungen, spielt eine Rolle, dass eine Gesellschaft zeitgeschichtlich bereit sein muss, den Diskurs zu führen, über den sich ein solches Denkmodell kulturell verankert. Die betreffende Ethik müsste zur „kulturellen Institution“ werden, wie oben unter Bezug auf

⁴³ Trepl (1987): Geschichte der Ökologie: vom 17. Jh. bis zur Gegenwart und Troitzsch (1989): Umweltprobleme im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit aus technikgeschichtlicher Sicht.

⁴⁴ Meadows et. al [1972] (1973): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.

⁴⁵ Arbeiten zur Umwelt- und Naturethik, etwa von Konrad Ott oder Angelika Krebs, sind nicht berücksichtigt, da sie vom hier verfolgten Argumentationsgang wegführen würden. Dennoch bietet sich die Literatur zur Umweltethik zur Vertiefung an, vgl. Ott / Gorke (Hg.; 2000): Spektrum der Umweltethik, Krebs (Hg.; 1997): Naturethik oder Galert (1998): Biodiversität als Problem der Naturethik.

⁴⁶ „Dynamik ist die Signatur der Moderne; sie ist nicht Akzidenz, sondern immanente Eigenschaft der Epoche und bis auf weiteres unser Schicksal“; Jonas (1984) [PrV] 220.

Gehlen beschrieben. Es gibt jedoch Gründe innerhalb der Argumentation, die es erschweren, die Jonas'sche Logik nachzuvollziehen, wie im Folgenden skizziert wird. Das Erkennen des „Seins“ steht in dieser Logik an zentraler Stelle.

(...)

Während sich Jonas eher allgemein mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt befasste, zeitgeschichtlich zwar klar auf die technologische Zivilisation ausgerichtet, aber nicht als *Umweltphilosophie* gedacht, entstand parallel eine Strömung um den Philosophen Dieter Birnbacher, die die Ökologie stärker und expressis verbis in die Philosophie einbrachte. 1980 erschien der Band „Ökologie und Ethik“ mit Birnbacher als Herausgeber und Co-Autor und 1988, im Jahr nach der Verleihung des Friedenspreises an Jonas, mit „Verantwortung für zukünftige Generationen“ eine Monografie Birnbachers mit ähnlicher Akzentsetzung wie bei Jonas („Verantwortung, Überleben, Sorge“). Im Jahr 1997 erschien mit „Ökophilosophie“ ein weiterer Sammelband, der diesmal tiefenökologische Denkansätze vorstellte, sich als Fortsetzung des Bandes von 1980 verstand und Entwicklungslinien weiterverfolgte. Während im Band von 1980 die Natur, etwa mit ethisch-naturrechtlichen Ansätzen für menschliches Handeln, noch eher als Gegenüber erschien, prägte 1997, beeinflusst durch Tiefenökologie und Holismus, der Gedanke der Inklusion des Menschen in die (beseelte) Natur die im Sammelband veröffentlichten Aufsätze. Die Fülle vieler neuer, interessanter Denkansätze erschien zwar fragmentarisch, sie war aber mit bekannten Namen wie Konrad Ott, Robert Spaemann und Arne Naess verbunden.⁴⁷

Zielrichtung der Arbeiten war es, Ökologie, Natur- und Umweltschutz einen Boden in der Philosophie zu bereiten und eine neues philosophisches Themenfeld, die Ökophilosophie, zu begründen. Die Entwicklung war davon geprägt, identifizierten Phänomenen und Sachverhalten klarer zutreffende Bezeichnungen zu geben (Naturrecht, Umweltethik). Damit gelang es, Umweltschutz, Ökologie und das zunehmend krisische Verhältnis Mensch–Natur als Themen der Philosophie zu verorten, ohne aber einen Umkehrtrend auslösen zu können und ohne ein (erahntes) krisisches Element eindeutig identifizieren und gezielt überwinden zu können. Die (auch) von Birnbacher vorgelegte Auseinandersetzung mit Ökologie, Natur- und Umweltschutz zeigte auf, wie vielseitig selbst noch innerhalb der Philosophie die Ansätze sind, die Ökologische Krise zu überwinden, und dass an vielen Stellen Hebel anzusetzen wären, aber ohne dass ein „ $E=mc^2$ “ als Patentlösung am Horizont erschien.

⁴⁷ Birnbacher (Hg.; 1997): „Ökophilosophie“; mit Beiträgen ausschließlich von Autoren aus dem angelsächsischen Raum (mit Ausnahme des Hg. selbst).

Mit dem Anspruch, einen umfassenden Lösungsansatz anzubieten, der sich nicht in Einzelfragen und -phänomene zergliedert, erschien zeitgleich zu „Ökophilosophie“ Klaus Michael Meyer-Abichs „Mitweltkonzept“ in der philosophischen Diskussion. Nach einigen Veröffentlichungen zum Verhältnis Mensch–Natur in den Jahren 1979 bis 1990 erfolgte 1997 eine geschlossene Darstellung seines gedanklichen Konzepts in „Praktische Naturphilosophie“ mit dem Untertitel „Erinnerung an einen vergessenen Traum“. Ungewöhnlich war im Rahmen der Mitwelt-Idee nicht der Gedanke, dass der Mensch Teil der Natur und auf sie angewiesen ist und er selbst aus biologischen Prozessen besteht. Das ist ohnehin unbestritten, auch wenn dieses Vorwissen im Alltag unbewusst bleibt. Ungewöhnlich war jedoch Meyer-Abichs Ansatz zu problematisieren, dass der Mensch zwar *weiß*, dass er Teil der Natur ist, aber die Natur und sich nicht so *denkt*. Das ist seiner Ansicht nach der Kernpunkt der (ökologischen) Krise. Die kulturellen Denk- und Sprachmuster müssten sich verändern. Die Natur *außerhalb* des Menschen sei als „*natürliche Mitwelt*“ zu denken, und in dem *Natur*begriff selbst sei der Mensch als eingeschlossen zu denken.⁴⁸

Die inhaltliche Projektion dieses Gedankens auf gesellschaftliche Bereiche bei Meyer-Abich ist umfassend. Er bezieht wirtschaftliche Zusammenhänge⁴⁹ ebenso wie Energietechnik ein und öffnet einen komplexen ökologischen Ereignisraum. In diesem Raum findet die „*Naturkrise der wissenschaftlich technischen Welt*“⁵⁰ statt. Ihr ist ein kultureller Veränderungsprozess „*denken und leben im Mitweltkonzept*“ entgegenzustellen, der den Menschen als Ganzes einbezieht, auch seine Sprache. Die sprachliche Seite des Mitweltkonzepts erweist sich dann auch als die eigentliche Herausforderung. Während bei üblichem Sprachgebrauch „Frieden in der Gemeinschaft *mit* der Natur“ gesagt würde, formuliert Meyer-Abich „*Frieden in der Gemeinschaft der Natur*“⁵¹. Das fehlende „*mit*“ zieht das Subjekt beim Aussprechen in diese Gemeinschaft hinein. Eine andere anspruchsvolle Folgerung der konsequenten Umsetzung des Mitweltgedankens ist, dass ein Tiger im Zoo eigentlich kein Tiger mehr sei, da er der natürlichen Mitwelt beraubt ist, die ihn zu dem macht, was in ihm wesensgemäß angelegt ist. Das natürliche Mitsein kommt in der Sprache der Menschen der „*wissenschaftlich technischen Welt*“ nicht mehr vor und korrespondiert mit dem „*verlorenen Traum*“ im Untertitel des Buchs.⁵²

⁴⁸ Vgl. Meyer-Abich, Klaus Michael (1997): *Praktische Naturphilosophie* 25; dabei ist Natur nicht nur die heutige Welt, „*sondern sie hat ihren ganzheitlichen Zusammenhang in der zwischen Vergangenheit und Zukunft ausgespannten Naturgeschichte*“ (ebd.).

⁴⁹ Auch: konsumtive Denkkultur, vgl. Meyer-Abich (1997) 82 ff., 392 ff. u. 467 ff.

⁵⁰ Dieser die Publikation prägende Terminus wird von Meyer-Abich durchgehend verwendet.

⁵¹ Meyer-Abich (1997) 422.

⁵² Der Grundgedanke des Verlusts einer Befähigung über Sprache spiegelt sich in Grätzel (1997) in Bezug auf den Terminus „*Originalität*“, vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

In der Praxis hat sich der Entwurf nicht durchsetzen können, obwohl Meyer-Abich im letzten Teil des Buchs ausführlich auch politische Ansätze aufgezeigt hat, wie die gesellschaftlich-kulturelle Umsetzung gelingen kann. Jedoch lenkt er den Blick – und das war in Bezug auf die Ökologie neu – auf die Verankerung der Krise in *sprachlichen* Mustern und damit auf die historisch-kulturellen Wurzeln der Krise. Die Sprache erscheint hier als entscheidendes Bindeglied zwischen dem Menschen und seiner „*natürlichen Mitwelt*“, mit dem Potenzial, zu entfremden oder wieder zu versöhnen.

I.2.3 Wie die Schuld erscheint

a) Existenzielle Schuld

Die größte Herausforderung im hier beschriebenen Kontext bedeutet für philosophisch nicht geschulte Akteure der Begriff der „*existenziellen Schuld*“. Er wäre auch insofern verzichtbar, als die Frage nach dem *geschuldeten Handeln* – aus einer aktuellen Situation heraus – statt der Frage, wer an der Situation „*Schuld ist*“, für sich allein genommen bereits die Richtung des Handelns aufzeigt. Kommen auf die Frage „*Was ist das geschuldete Handeln?*“ im inneren oder äußeren Dialog dennoch mehrere Handlungsoptionen infrage, so hilft der Einwand, dass die Antwort unter ehrlicher Berücksichtigung des vollständigen Wissens zu geben ist. Damit ist bereits viel im Sinne der Bewältigung der Ökologischen Krise (oder anderer Krisen) erreicht. Die entscheidende Frage in der Welt der bedingten Freiheit ist also nicht „*Was mache ich / was machen wir jetzt am besten?*“, sondern „*Was ist das geschuldete Handeln?*“. Sie enthält damit die Zuwendung zum eigentlichen Kern des Problems. Damit ist inhaltlich alles auf den richtigen Weg gebracht. Nur – man muss sich die Frage nicht stellen.

Hier kommt nun die existenzielle Schuld ins Spiel. Sie begründet nicht das Lebensglück im Falle der Zuwendung, das lässt sich besser über die Dialogik vermitteln, als Verwirklichung und Erleben von Fülle in der Duwelt Bubers.¹¹⁸ Existenzielle Schuld begründet das *Verfehlen* des Lebensglücks im Falle der Nicht-Zuwendung. Das ist der philosophische Kern, der auch dem Heldenmythos zugrundeliegt, wie ihn Grätzel beschreibt: Die Schuld muss abgetragen werden. Das liegt in der Natur des Menschen und in seiner Kultur verborgen. Das bedeutet, dass die Frage nach dem geschuldeten Handeln gestellt werden *muss* – wenn das „*eigentliche Seinkönnen*“ des Menschen zum Zuge kommen soll.¹¹⁹

Eine Erklärung des Phänomens der existenziellen Schuld gibt Heidegger in „*Sein und Zeit*“. Auf die existenzielle Bedeutung des Phänomens verweist das Gewissen: „*Alle Gewissenserfahrungen und –auslegungen sind darin einig, dass die ‚Stimme‘ des Gewissens irgendwie von ‚Schuld‘ spricht.*“¹²⁰ Für Heidegger ist die Stimme des Gewissens der Ruf der Sorge, der aus der Tiefe des Daseins, dem Geworfensein in die Welt, entspringt. Er erinnert die Angerufenen an ihr *eigentliches Seinkönnen*, was aktuell als Authentizität in der Selbstverwirklichung verstanden werden kann. Authentizität äußert sich nicht in konkreten, letztlich austauschbaren Mustern, die sich zu Selbstverwirklichung subsumieren, genauso ist der Ruf des Gewissens selbst frei

¹¹⁸ Vgl. Abschnitte I.1.3 und I.4.2,

¹¹⁹ SuZ 267 ff.; Heidegger unterscheidet zwischen dem *alltäglichem* und dem *eigentlichem* Sein. Die SUV-Parade morgens und mittags vor vielen Kindergärten mit teilweise zugeparkten Bürgersteigen oder das Brötchenholen mit dem Auto, wenn die Bäckerei leicht zu Fuß zu erreichen ist, gehören zum *alltäglichen* Sein.

¹²⁰ SuZ 280.

von Inhalten und lebensweltlichen Bezügen. Die Sorge und der Ruf stehen in Beziehung mit dem *Besorgen*, also dem Zutunhaben mit der Welt im Sinne von „herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, ..., unternehmen, durchsetzen, erkunden ... Diese Weisen des In-Seins haben ... die Seinsart des Besorgens“¹²¹. Anschaulich kann gesagt werden, dass der Mensch das Besorgen aus dem Dasein heraus schuldet. Es ist dabei zwischen einem konkret inhaltlichen Besorgen im Sinne der Bewältigung des eigenen Lebensalltags und der existenzialen Grundlage dieses Besorgens (im prinzipiellen Verstehen des Rufs) zu unterscheiden. „Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen.“¹²² Sich in das Handeln zu bringen ist eine Vorstufe zum Konkreten. Infolgedessen ist für Heidegger das Anrufverstehen die Grundlage der existenziellen Schuld, die damit etwas ganz anderes bedeutet als „schuldig“ im alltäglichen Verständnis. Sie ist nicht Ergebnis des Verrechnens von erfolgten oder unterlassenen Taten, und macht kein schlechtes Gewissen, sondern ermöglicht, in das Handeln zu kommen (auch als Nichthandeln) und das, was zu tun ist, als zu-tun-seiend *prinzipiell* zu sehen, nicht schon inhaltlich. Sie verweist auf ein Noch-nicht-Getanes, auf ein „Nicht“ (in Verbindung mit dem Gewissen), das Verstehen einfordert: „Die formal existenziale Idee des ‚schuldig‘ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein ...“¹²³ Das Existenziale des Schuldigseins verweist auf die Ursprünglichkeit einer Spannung zwischen (noch) nicht Getanem, das unkonkret bleibt, und Verwirklichung, somit auf eine Grundbefindlichkeit des Menschen als in dieser charakteristischen Spannung lebend, die nicht instinktartig aufgelöst wird, sondern (erst) alltäglich ausgestaltet werden muss.¹²⁴ In diesem Bild erscheint die existenzielle Schuld überzeugend als elementarer Grundbaustein der menschlichen Verwirklichung. Das spürbare Gewissen verweist auf *prinzipiell* Mögliches, das *eigentliche* Seinkönnen des Menschen. Die Authentizität (Eigentlichkeit) zeigt sich bekanntlich in Entschlossenheit, ein Begriff, den auch Heidegger in diesem Zusammenhang verwendet.¹²⁵ Genau diese Entschlossenheit fehlt dem Überwinden der Ökologischen Krise, mithin offenbar auch die Authentizität des *eigentlichen* Seinkönnens bei vielen verantwortlichen Akteuren.

Entschlossenheit im Sinne Heideggers wäre es wohl nicht, über den Kohleausstieg oder die Energiewende nur entschlossen zu reden.

¹²¹ SuZ 56 f. („Besorgens“ bei MH hervorgehoben).

¹²² SuZ 294.

¹²³ SuZ 283.

¹²⁴ Diese Spannung zwischen Anruf und noch nicht Getanem erinnert an Gehlens Beschreibung des Menschen als Mängelwesen (vgl. Abschnitt I.1.1); als Antrieb könnte die existenzielle Schuld bei Heidegger gesehen werden.

¹²⁵ „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen.“ (SuZ 297; Hervorh. MH) Der Umkehrschluss ist unzulässig, denn Entschlossenheit muss nicht auch vorherige Authentizität oder eigentliches Seinkönnen bedeuten.

(...)

I.3.3 „Laudato si“: Sehnsucht, Schönheit und Hoffnung

Die Enzyklika „Laudato si“ ist eine Analyse der globalen Ökologischen Krise aus der Perspektive eines zeitgemäßen erweiterten Ökologieverständnisses heraus und leitet aus ihrer Analyse konkrete und notwendige Handlungsvorschläge ab, um diese Krise zu überwinden. Sie beansprucht nicht, selbst Brückenethik im Sinne des vorhergehenden Abschnitts zu sein, aber kann so, wie sie ist, entscheidende Impulse für die Entwicklung einer Ethik geben, etwa einer Ethik der Wirtschaft.²⁵⁵ Das Fehlen einer solchen Ethik wird darin explizit konstatiert:

„Er [der Mensch; MR] mag über oberflächliche Mechanismen verfügen, doch wir können feststellen, dass er heute keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität besitzt, die ihm wirklich Grenzen setzen und ihn in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln.“²⁵⁶

Die Enzyklika stellt sich der bestehenden und von kirchlichen Institutionen prinzipiell lange erkannten ökologischen Schuld, wie sie in den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels und den einleitenden Kapiteln dieser Arbeit aufgezeigt wurde. Papst Franziskus reagiert mit einer globalen und unmissverständlichen Botschaft, die sich, auch in ihrer Deutlichkeit, den „tiefer liegenden Bestimmungsmomenten“ zuwendet, von denen auch Naess und Kuckartz in Bezug auf das Umweltverhalten sprechen.²⁵⁷ Der neue Papst hat seinen Aufbruch zur Bewältigung der Schuld und der Krise nach Beginn seiner Amtszeit nicht lange hinausgezögert – von „Aufschieberitis“ kann in diesem Fall keine Rede sein.

Mit Blick auf den Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit geht es jedoch an dieser Stelle nicht um die Frage, ob und inwiefern die Enzyklika auf die Ökologische Krise und Schuld angemessen reagiert, sondern ob und wie sich in *ihrer* Analyse der Krisenursachen die in „Dasein ohne Schuld“ herausgearbeiteten historisch-kulturellen Verwerfungen spiegeln, und ob sich ihre Strategien zur Überwindung der Krise ebenfalls mit aktiver Zuwendung in der

²⁵⁴ Vgl. Rock (1987) 120.

²⁵⁵ Ergänzend zu den Bezügen zu Müller-Armack in Abschnitt I.3.1 (notwendige Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft) vgl. LS 51 und 189.

²⁵⁶ LS 105.

²⁵⁷ Vgl. Abschnitte I.1.1 (Deep Ecology) und II.3.1. (Studien zum Umweltbewusstsein).

Anerkennung der Schuld charakterisieren lassen oder Papst Franziskus einen anderen Weg wählt. Deswegen sind die Spuren der Welten der unbedingten und bedingten Freiheit in der Enzyklika zu verfolgen und ihr Umgang mit dem Schuldbegriff zu untersuchen.

Da die Diskurse zwischen den Individuen und Institutionen um die Ökologische Krise selbst Merkmal der Krise sind und die Funktionalität dieser Diskurse den Entstehungsbedingungen für Nachhaltige Entwicklung zuzurechnen ist, ist bei der Untersuchung ein Augenmerk auch darauf zu richten, inwiefern die Enzyklika nach heutigem Verständnis die Grundlage einer Dynamik ihrer Umsetzung werden kann. Anders formuliert: Kann der angestoßene Diskurs Lebensglück und Gelingen spürbar werden lassen, möglicherweise sogar das meist gesuchte diesseitige Glück, obwohl christliche Kirchen traditionell eher auf das jenseitige verweisen?

a) Umgang mit Schuld in der Enzyklika

Ausgangspunkt für die Frage nach dem Umgang der Enzyklika mit Schuld ist das Ergebnis aus Kapitel I.2, das vereinfacht lautet, sich der (ökologischen) Schuld in der Welt zu stellen, ist der einzige Weg der Erlösung, und damit der einzige Weg, um glücklich zu werden. Das gegenwärtige Verhaftetsein der Industriegesellschaften in der Welt der unbedingten Freiheit verstellt genau diesen Weg. Den Zugang zu der anderen Welt ermöglicht ein richtiggestelltes und damit zukunftsfähiges Schuldverständnis. Zu fragen ist, ob die Enzyklika ebenfalls auf diesem Schuldverständnis aufbaut.

Aufgrund der traditionellen Rezeption christlich(-katholischer) Termini wie Fegefeuer oder der Angst vor dem Verlust des „Ewigen Lebens“ durch Schuld und Sünde wäre grundsätzlich zu erwarten, dass in einer Publikation in der Art einer Enzyklika der individuellen und kollektiven Verursacherschuld und der Warnung vor Strafe eine wichtige Rolle zukommt. Immerhin handelt es sich um die „Schöpfung“, also ein Werk Gottes, das der Mensch so zugerichtet hat, dass er seit vielen Jahren selbst von einer Ökologischen Krise spricht. Womöglich hat er sich – in christlicher Konnotation selbst ein Teil dieser Schöpfung – dabei zusätzlich selbst so zugerichtet, dass er den Ausweg aus der Krise nicht mehr findet. Dieses ausweglos-uneinsichtige Steuern in die Krise „schreit“ traditionell förmlich nach einer Strafe, die dieser Schuld, diesem Verschulden folgt, besonders vor dem Hintergrund biblischer Geschichten wie der Vertreibung aus dem Paradies oder der Sintflut. Die „Auge um Auge, Zahn um Zahn“-Gerechtigkeit des Alten Testaments, die das juristische Schuldverständnis, den Zusammenhang von Schuld und Strafe, spiegelt, kontrastiert andererseits unmittelbar zu der „Friedens- und Vergebens“-Gerechtigkeit des Neuen Testaments, allerdings angesichts „himmelschreiender“ sozialer Ungerechtigkeit. Damit stellt sich die spannende Frage, inwiefern die Enzyklika noch mit „Schuld und Strafe“ oder biblisch begründeten Drohungen

argumentiert oder diesseitiges Geschuldetsein und darin Erlösung erkennen lässt. Jedenfalls erfolgte nach ihrem Erscheinen kein öffentlicher Aufschrei, sondern es stellte beispielsweise Ottmar Edenhofer, Wissenschaftler des „Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung“, fest: *„Die Enzyklika ist revolutionär ... der Papst hat mit der Enzyklika den Mut, den Status der Atmosphäre als globales Gemeinschaftseigentum in das kollektive Bewusstsein der Menschheit zu heben.“*²⁵⁸ Das kann zumindest als erstes Indiz für einen zeitgemäßen, konsensfähigen Ansatz gelten.

Da die Schuld auf verschiedene Weisen implizit und explizit im Text erscheinen kann, bietet es sich an, zunächst nach dem Begriff selbst zu suchen. Es ergeben sich so 12 Fundstellen für „Schuld“ / „schulden“. Demgegenüber erscheint der Begriff „Schönheit“ 25-mal und zusätzlich viermal in den Gebeten im Anhang. Der Begriff der Schuld wirkt so auf jeden Fall nicht auffällig dominant. Ohne Verwendungen wie „Anschuldigung“ oder „(Auslands-)Schulden“ bleiben nur wenige dieser Teststellen übrig, die sich mit Schuld im hier betrachteten Kontext befassen, davon einmal im Sinne von *Verursacherschuld* (LS 50) und dreimal im Sinne von *ökologischer Schuld* (LS 30, 51 f.), zweimal davon unter expliziter Verwendung des Begriffs *ökologische Schuld*. Interessant ist die Verwendung als „Zuschieben von Schuld“,²⁵⁹ da zwei Verstehensweisen in derselben Fundstelle zusammenfallen – Schuld an etwas zu haben (Zuschieben von Verursacherschuld) und das „Zuschieben“ der Verpflichtung, der ökologischen Schuld zu begegnen, also die fachliche Zuordnung der Handlungsverpflichtung. Eine Handlungsverpflichtung kann zwar konventionell schon aufgrund von Verursacherschuld abgeleitet werden, aber das Zuweisen von Verursacherschuld impliziert nicht automatisch auch das Tätigwerden. In LS 30 erscheint ökologische Schuld implizit als soziale Schuld, als Erkennen eines Missstands der Art „Privatisierung der Wasserversorgung“ (behinderter Zugang von Armen zu Trinkwasser, damit Verweigerung des Rechts auf Leben) und das Erwarten einer Antwort oder einer Reaktion auf diesen Missstand. Explizit findet der Terminus erstmals im Kontext von (Verteilungs-)Gerechtigkeit und Unmäßigkeit Verwendung:

„Denn es gibt eine wirkliche ‚ökologische Schuld‘ – besonders zwischen dem Norden und dem Süden – im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Konsequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen.“²⁶⁰

Ökologische Schuld wird also offenbar auch hier nicht im engeren Sinne von Umweltverschmutzung verstanden, sondern im erweiterten Sinne, wie schon in den vorangegangenen Kapiteln eingeführt. Eine ökologische Schuld sieht Papst Franziskus außerdem darin, dass

²⁵⁸ Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz vom 19.06.2015.

²⁵⁹ Vgl. LS 198; im Kontext „Politik und Wirtschaft schieben sich gegenseitig die Schuld zu“.

²⁶⁰ LS 51.

den „Armen im Süden“ Zugriff auf die eigenen inländischen Güter und Ressourcen gezielt durch Strukturen wie Eigentumsverhältnisse verweigert werden.²⁶¹

Da es sich um eine Veröffentlichung aus dem christlich-theologischen Umfeld handelt, ist ergänzend nach dem Begriff der „Sünde“ zu fragen. Dazu sind 10 Textstellen zu finden, ebenfalls ohne die Gebete im Anhang. Zwar wäre es an dieser Stelle interessant nachzuerfolgen, was Papst Franziskus im Detail unter Sünde versteht, dies würde aber den Argumentationsgang zu sehr ablenken. Auf einen wichtigen Gesichtspunkt ist dennoch hinzuweisen, dass nämlich in den relevanten Kontexten das Ablassen von der Sünde mit „Gesundwerden“ näherungsweise synonym verstanden wird.

„Der Bibel zufolge sind diese drei lebenswichtigen Beziehungen [zu Gott, zum Nächsten und zur Erde] zerbrochen, ... Dieser Bruch ist die Sünde. Die Harmonie zwischen dem Schöpfer, der Menschheit und der gesamten Schöpfung wurde zerstört ...“²⁶²

Im selben Abschnitt führt Papst Franziskus weiter aus, dass das Leben des Franz von Assisi in Harmonie und im friedlichen Einklang mit seiner Umwelt als Rückkehr in den Zustand vor der Ursünde (Vertreibung aus dem Paradies) interpretiert wurde. Anders als *„Sünde als Grund für Reue und Strafe“* assoziiert der *„Bruch von Beziehungen“* eher Bedauern, Traurigkeit, Sorge, bis hin zum Terminus beziehungskrank. Auch im zwischenmenschlichen Verständnis gibt es das Wissen, dass gestörte Beziehungen eine Belastung darstellen und psychisch und sogar körperlich krank machen können. *„Gesund“* ist dann, die Beziehungen aufzuarbeiten (gegebenenfalls mit professioneller Unterstützung). Mehrere Textstellen, aber besonders der obige Hinweis auf die Lebensweise des Hl. Franziskus, machen deutlich, dass der Verfasser nicht das populär-traditionelle Verständnis von Sünde als Zuwiderhandeln im Sinn hat, und damit einen Gehorsamsdelikt, sondern eine andere Verstehensweise. *In Sünde leben als ungesund leben* eröffnet eine Vielzahl von Assoziationen und knüpft an den antiken Helden und das Versöhnen des Lebens mit dem Tod (Heilung, Gesundwerden) an. Diesseitiges Glück (in der Heilung und Zuwendung) erscheint damit aus Franziskus' Perspektive nicht nur grundsätzlich möglich, sondern als explizit (auch Orientierung gebend) erstrebenswert.

²⁶¹ Vgl. LS 52; wörtlich: „perverses System“.

²⁶² LS 66; s. a. LS 142: der Gesundheitszustand von Institutionen.

b) Geschuldetes Handeln – ein gutes Gefühl

Die Frage nach dem geschuldeten Handeln ist der Schlüssel zur Welt der bedingten Freiheit. In den meisten Situationen, und gerade in Konfliktsituationen, öffnet sie den Blick für tiefere Zusammenhänge und die sich daraus ergebenden Handlungsoptionen für alle Beteiligten. Es wird nicht gefragt, wer schuld ist, sondern was das geschuldete Handeln für jenen Einzelnen (bzw. für jede einzelne beteiligte Institution) ist. Die Frage kann in vielen Fällen weitgehend konfliktfrei diskutiert und verhandelt werden, da die traditionelle Schuldfrage zwar gestellt werden kann, aber nicht geklärt werden muss. Im inneren Dialog hilft die Frage nach dem geschuldeten Handeln, indem sie die tiefen Zusammenhänge eines Entscheidungsumfelds sichtbar macht. Im Sinne Heideggers appelliert sie direkt an die existenzielle Schuld und das Gewissen,⁵²⁸ indem sie mit der Begriffswahl „geschuldet“ gedanklich in das *alltägliche* Besorgen übergeht und am *eigentlichen* Seinsollen anknüpft: „Was ist das *geschuldete* Handeln!“ Man wird handlungsfähig, hat ein gutes Gefühl, und muss nicht erst die Details des Verschuldens klären.⁵²⁹

Die Frage nach dem geschuldeten Handeln ist ein entscheidender Hebel, um das unguete Gefühl aufzuheben, das sich mit dem Gebrauch des Begriffs Schuld wegen seiner negativen Besetzung und eines eher diffusen Verständnisses in großen Teilen der Gesellschaft einstellt. In vielen Fällen genügt es, auf diese Frage überzugehen, um die Diffusität zu überwinden, so die Erfahrung des Verfassers seit der Auseinandersetzung mit „Schuld“. Der diffuse Charakter wird ohne philosophisches Vorwissen entlarvt, denn die positive Reaktion im inneren Dialog bestätigt, dass es das Geschuldetsein gibt. Das geschuldete Handeln ist ein Überbrückungsbegriff, der auch in der Welt der unbedingten Freiheit funktioniert und so an den vorherigen Abschnitt über Versöhnung anknüpft.

In der Frage nach dem geschuldeten Handeln öffnet man sich der existenziellen Schuld und lässt sich von ihr tragen. Die Frage kann jedoch das Handeln nicht ersetzen, wie auch der Held aus „Dasein ohne Schuld“ in Kapitel I.2 wusste.

⁵²⁸ Vgl. Abschnitt I.2.3.

⁵²⁹ Die Klärung der Frage nach dem Verschulden kann beispielsweise internationale Verhandlungen über Klimaschutzmaßnahmen lähmen, wenn darauf verwiesen wird, dass andere Länder das Recht haben, überhaupt erst einmal den Lebensstandard der Industriestaaten zu erreichen, die am Klimawandel offensichtlich „Schuld sind“. Die Frage nach dem geschuldeten Handeln bringt hier eine gänzlich andere Perspektive in die Diskussion.