



THEOLOGIE IN DER KLIMAKRISE

Thesenreihe

Ergebnisse der AG „Theologie in der Klimakrise“



INSTITUT FÜR
INTERDISZIPLINÄRE
FORSCHUNG

F·E·S·T Forschungsstätte der
Evangelischen
Studiengemeinschaft

Redigiert von:
MEGAN ARNDT
LEA CHILIAN
FREDERIKE VAN OORSCHOT
DAVID RENZ

Stand: 1/2026

HINTERGRUND / IMPRESSUM

Dieses Thesenpapier stellt das Ergebnis der AG „Theologie in der Klimakrise“, die an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) beheimatet ist. Die AG reflektiert die theologischen Horizonte und dogmatischen und ethischen Implikationen einer Theologie unter dem Vorzeichen der und in der Klimakrise. Verhandelt wird, wo und wie das Verstehen der Welt und die Rolle des Menschen in der Bearbeitung der Klimakrise zu bestimmen ist – auch jenseits der diskutierten Schöpfungsmetaphorik. Die AG wird geleitet von PD. Dr. Frederike van Oorschot (FEST) und Dr. Kinga Zeller (Protestant Theological University Amsterdam) und wird gefördert durch die EKD.

Mitglieder der AG „Theologie in der Klimakrise:

- Dr. Megan Arndt
- Sarah Bach
- Dr. Lea Chilian
- Prof. Dr. Michael Coors
- Prof. Dr. Julia Enxing
- Dr. Benjamin Held
- PD Dr. Thomas Kirchhoff
- Dr. Diana Lunkwitz
- Nora Meyer
- Prof. Dr. Markus Mühling
- PD. Dr. Frederike van Oorschot (Leitung)
- David Renz
- Georg Sauerwein
- Johann Waas
- jProf. Dr. Katharina Wörn
- Dr. Clemens Wustmans
- Prof. Kinga Zeller, PhD (Leitung)

Im Rahmen der AG erarbeitete Beiträge können auch kostenfrei auf der Plattform "Cursor_Zeitschrift zur explorative Theologie" abgerufen werden:

<https://cursor.pubpub.org/theologie-in-der-klimakrise>

Weitere Informationen zur AG finden Sie auf der Website der FEST unter:

<https://www.fest-heidelberg.de/querschnittsprojekte/detail/nachricht/id/54477-arbeitsgruppe-theologie-in-der-klimakrise>

Kontakt:

Frederike van Oortschot

frederike.van.oorschot@fest-heidelberg.de

Bildnachweise:

Titelbild: su mx auf Pixabay

Herausgeberin:

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST)

Schmeilweg 5

69118 Heidelberg

INHALT

EINLEITUNG	4
I. GESCHÖPFLICHKEIT	7
I.1. Natur und Schöpfung.....	8
I.2. Schöpfung als Narration und die ethische/praktische Aufgabe der Theologie	10
I.3. Gott und Welt.....	10
II. MENSCH UND WELT	11
II.1. Schöpfung als Bewältigungs- und Deutungskategorie	11
II.2. Bewahrung der Schöpfung.....	12
II.3. Mensch und Mensch.....	14
II.4. Mensch und Weltveränderung.....	15
III. SOTERIOLOGIE	16
III.1. Sünde.....	17
III.2. Vom Zutrauen Gottes in das Wirken des Menschen.....	19
IV. ETHIK UND PERSPEKTIVEN AUS ÖKONOMIE UND TECHNIK	20
IV.1. Prolegomena	20
IV.2. Ethische Zugänge	21
IV.3. Verzicht und Fülle.....	22
IV.4. Ethik für Individuum und Gemeinschaft	23
IV.5. Ausdrucksformen und Ansatzpunkte	24
V. ESCHATOLOGIE UND APOKALYPTIK	26
V.1. Die Eigenschaften von eschatologischen Erzählungen.....	26
V.2. Apokalyptische Imaginationen im Kontext der Klimakrise.....	26
V.3. Verantwortung und die Rede vom Gericht	28
V.4. Eschatologie als Anregung der Hoffnung.....	30
VI. KLIMATHEOLOGIE ZWISCHEN SPIRITUALITÄT, KIRCHE, POLITIK UND AKTIVISMUS	32
VI.1. Öffentlichkeit, Politik und Machtkritik.....	32
VI.2. Spiritualität, Motivation und Transformationspraxis	32

EINLEITUNG

1. Die Perspektivierung christlicher Theologien im Horizont der Klimakrise ist eine Form kontextsensitiver Gegenwartstheologie. Sie nimmt die Klimakrise als einen konstitutiven Gegenwartskontext theologischer Reflexion ernst (und damit als Teil ihres eigenen Profils), weil sich in ihre ökologischen, sozialen und politischen Interdependenzen paradigmatisch verdichten. Zugleich wird sichtbar, dass dieser Kontext in kirchlicher Praxis und Kommunikation häufig nicht als theologisch relevanter Horizont wahrgenommen wird, wodurch Deutungsmuster und Handlungsformen hinter der Gegenwartslage zurückbleiben.
 - i) Als (theologische) Wissenschaft operiert diese Perspektivierung nicht aus einer neutralen Außenposition, sondern aus situierten, historisch und sozial verorteten Deutungs- und Interessenlagen. Weil die Klimakrise einen dynamischen Prozess bezeichnet, auf den menschliches Handeln weiterhin Einfluss nehmen kann, verändert sich auch der Gegenwartskontext fortlaufend. „Theologie(n) in der Klimakrise“ bleibt daher grundsätzlich vorläufig, revisibel und unabgeschlossen.
2. Damit stellen sich eine Reihe bekannter Herausforderungen kontextsensitiver Theologien unter neuen Vorzeichen:
 - i) Theologien in der Klimakrise berühren nicht nur theologische, sondern auch kirchliche und gesellschaftliche Fragen bzw. die Fragen nach Ort und Aufgaben von Kirche(n) in der und für die Gesellschaft. So wird bspw. das Selbstverständnis von Kirche herausgefordert (Spiegelbild der Gesellschaft, Debattenplattform, Anwalt der Ausgegrenzten o.a.) und eine Neubestimmung von Kirche(n) i.S.v. Öko-Ekklesiologien notwendig.
 - ii) Eine ökosensible Schrifthermeneutik befragt biblische Texte hinsichtlich ihrer Relevanz für die Herausforderungen der ökologischen Krise. Dies verlangt eine produktions- wie rezeptionsästhetische Berücksichtigung und Kenntlich-Machung verschiedener Perspektivitäten und Positionierungen. Dies setzt auch inner-theologisch Interdisziplinarität voraus: Exegese, Theologie- und Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie bringen unterschiedliche Kompetenzen ein – von der Analyse biblischer und traditioneller Deutungsmuster über dogmatische Klärungen bis zur Reflexion kirchlicher Kommunikations- und Transformationspraxis. Theologien in der Klimakrise erschließt und bündelt diese Ressourcen gezielt, statt sie parallel laufen zu lassen.
 - iii) Theologien in der Klimakrise nehmen eine selbstkritische und -relativierende Perspektive ein. Für die AG bedeutet dies, in ihren Diskussionen und Publikationen ihr Sprechen aus einer privilegierten Position heraus zu reflektieren. Sie muss bedenken, dass sie ein Zusammenschluss nord-west-europäischer Personen im akademischen Kontext ist. Daraus folgt die Notwendigkeit, macht- und diversitätssensibel sowie kontextkritisch vorzugehen.

3. Die Gründe, die Klimakrise nicht nur als Thema in der Theologie, sondern als genuin theologischen Gegenwartshorizont zu verstehen, sind vielfältig. Sie berührt Grundfragen des Welt-, Selbst- und Gottesverständnisses so umfassend, dass sie quer zu nahezu allen dogmatischen Topoi und in den Bereich theologischer Ethik hineinreicht. Theologien in der Klimakrise fragen nach Schöpfer und Schöpfung, nach (Mit-)Geschöpflichkeit und Verantwortung, nach Sünde und Schuld, Umkehr und Versöhnung, nach Eschatologie und Hoffnung – und sie prüft dabei, ob und wie sich das, was wir von Gott zu verstehen meinen, im Licht dieser Krise neu konturiert: Welche Gottesrede trägt angesichts ökologischer Verwundbarkeit, globaler Ungerechtigkeit und endlicher Lebensbedingungen, und welche muss korrigiert oder vertieft werden? In dieser Perspektive ist die Klimakrise ein Ort theologischer Bewährung, an dem sich entscheidet, wie wir uns als Menschen verstehen (wollen) und wie wir als Geschöpfe Gottes in die Welt gestellt sind. Dabei gilt es, die großen theologischen Narrative nicht als unmittelbare Problemlösungen zu missverstehen. Ihr Beitrag liegt vielmehr darin, Erfahrungen von Verwundbarkeit, Schuldverstrickung, Umkehr, Widerstand und Hoffnung symbolisch zu verdichten und so Deutungs- und Motivationsräume zu eröffnen, die eine rein technokratische Krisenrationalität über-schreiten.

i) *Kontextuelle Begründung*: Theologische Rede und Begriffsarbeit sind stets kontextgebunden; sie entstehen in konkreten historischen, sozialen und kirchlichen Situationen und werden von diesen mitgeprägt. Für die hier verhandelten christlichen Theologien bildet die Klimakrise einen paradigmatischen Gegenwartskontext. Daraus ergibt sich die Aufgabe, erstens zu reflektieren, wie sich zentrale dogmatische und ethische Topoi im Horizont der Klimakrise neu akzentuieren, verschieben oder kritisch zu korrigieren sind, und zweitens zu prüfen, welche Deutungs- und Orientierungsangebote unterschiedliche theologische Stimmen angesichts dieser Krise plausibilisieren können. „Theologie(n) in der Klimakrise“ meint im Folgenden daher weder eine einheitliche Theologie noch eine neutrale Beobachterposition, sondern eine positionsbewusste, pluralitätsfähige Reflexion. Sie wird von den Verfassenden aus einer bestimmten theologischen und kirchlichen Verortung heraus entwickelt und richtet sich an Adressat:innen in Theologie, Kirche und Öffentlichkeit, die nach tragfähigen Deutungen und handlungsleitenden Kriterien im Angesicht der Klimakrise fragen. Die Kontextgebundenheit impliziert zugleich die prinzipielle Vorläufigkeit theologischer Begriffsarbeit. Je stärker sich Krisenkonstellationen, Wissensstände und Handlungsmöglichkeiten verändern, desto stärker müssen auch Deutungsangebote nachjustiert werden.

ii) *Anthroporelationale Begründung*: Theologisch wird der Mensch als Beziehungswesen verstanden und Theologie beschäftigt sich immer auch mit Beziehungen und Beziehungsgestaltung. Insofern die Klimakrise den gesamten Beziehungsraum des Menschen und vieler seiner Mitgeschöpfe bedroht, werden diese Beziehungen und ihre Gestaltung verschärft in Frage gestellt.

iii) *Soteriologisch-kosmologische Begründung*: Durch die Klimakrise wird das Leid auf der Welt unter menschlichen wie nichtmenschlichen Geschöpfen weiter potenziert. Als Christ:innen stellt sich uns mit Blick auf die Liebesgebote (Nächsten- sowie Fremden- und Feindesliebe) und den Nachfolgeauftrag (Mitwirken am Reich Gottes) die

Frage nach dem Umgang mit (eigenem und) fremdem Leid. Versteht man die Klimakrise als ein Thema der Theologie, so ist noch mehr als sonst geboten, deutlich zwischen Letztem und Vorletztem zu unterscheiden: Die Klimakrise ist nicht in dem Sinn Thema der Theologie, dass an ihr das Heil oder Unheil der Welt im Sinne der Gottesbeziehung hängen würde. Sie ist aber eine zentrale Frage des vorletzten, insofern ein heilvolles oder unheilvolles Leben auf der Erde für viele Menschen von der Klimakrise beeinflusst ist. Gerade hier können soteriologische und eschatologische Narrative Orientierungsgehalte bereitstellen, ohne die Klimakrise selbst zu einem Heilsereignis zu theologisieren.

iv) Ethische Begründung: Die Klimakrise betrifft die ethische Frage nach dem guten und richtigen Leben – dem eigenen wie dem der Mitgeschöpfe. Dies ist auch eine theologische Frage, die sich (in christlicher Perspektive) Menschen in ihrem Glauben an Gott und in ihrem Handeln an und mit der Welt stellt unter der Perspektive des angebrochenen Gottesreiches und des Aufrufs zur Nachfolge, zum Leben in der Welt in Liebe und Gerechtigkeit.

I. GESCHÖPFLICHKEIT

1. Schöpfungstheologie in den Fokus des theologischen Denkens zu stellen, bedeutet, die Geschöpflichkeit allen menschlichen wie nicht-menschlichen Lebens in ihren Dimensionen von Interdependenz, Vulnerabilität und Ambivalenz zu reflektieren:

i) Interdependenz: In der Reflexion auf „Geschöpflichkeit“ wird erkennbar, dass menschliches wie nicht-menschliches Leben in wechselseitiger Abhängigkeit relational verwoben ist.

ii) Diese wechselseitige Abhängigkeit schließt eine geteilte Vulnerabilität ein: Geschöpfe sind aufeinander angewiesen und dadurch zugleich schutzbedürftig, gefährdet und zudem endlich.

iii) Reflektieren Menschen diese Geschöpflichkeit, wird sie in all ihrer Ambivalenz erkennbar: als lebensförderlich und lebensbedrohlich, als freudig und traurig, als hoffnungsvoll und klagend – in jeweils unterschiedlichen Abstufungen und Veränderungen.

iv) Interdependenz, Vulnerabilität und Ambivalenz sind jeweils kontextspezifisch zu explizieren, da sie nicht in allen Fällen gleichermaßen und in gleicher Hinsicht gelten.¹

2. Zentrales Thema ist die Frage, wie sich innerhalb der gemeinsamen Geschöpflichkeit asymmetrische Relationen – verstanden als ungleiche Grade von Macht, Abhängigkeit, Vulnerabilität und Verantwortung – theologisch unterscheiden, beurteilen und verantworten lassen. Relation bedeutet dabei Verbundenheit, aber nicht Symmetrie oder Gleichheit²:

i) Neben asymmetrischen Relationen, besteht eine Vielzahl historisch und kulturell hervorgebrachter, machtförmig konstruierter Asymmetrien (paternalistische, sexistische, rassistische, klassistische, koloniale etc.), die theologisch nicht in der Geschöpflichkeit grundgelegt sind. Diese unterschiedlichen Formen von Asymmetrie sind in ständiger kritischer Reflexion auseinanderzuhalten und gesondert zu bedenken.

ii) Der Mensch muss sich neu als Geschöpf unter Geschöpfen verstehen lernen und zugleich seine besondere moralische Verantwortung für die gesamte Schöpfung kritisch reflektieren. Diese Verantwortung gründet sich nicht in einer generellen Überlegenheit menschlicher Komplexität, sondern in einer spezifischen Form von Komplexität: In besonderer Weise verfügt der Mensch über die Fähigkeit zur reflexiven Weltgestaltung

¹ Die anthropologische Zuspitzung dieser Bestimmungen folgt in der Thesenreihe „Mensch und Welt“ (vgl. insbes. Thesen 21-22).

² Ihre sozial- und machtanalytische Ausbuchstabierung im Blick auf menschliche Verhältnisse erfolgt in der Thesenreihe „Mensch und Welt“ (insbes. Thesen 21-22).

und -zerstörung, deren Reichweite den Interaktionsradius anderer Geschöpfe übersteigt³.

iii) Von inter-geschöpflichen Asymmetrien sind Asymmetrien der Menschen untereinander zu unterscheiden, insbesondere mit Blick auf ungleiche Verursachung und Betroffenheit ökologischer Krisen⁴.

iv) Neben den innerweltlichen, geschöpflichen Relationen ist die unaufhebbare Schöpfer-Geschöpf-Differenz zwischen Gott und den Geschöpfen mitzudenken. Sie bezeichnet eine kategorial andere Relation als die Relationen zwischen Geschöpfen und darf daher nicht mit innerweltlichen Asymmetrien verwechselt werden.

3. Fragen der Mensch-Tier-Beziehung sind im Kontext von Theologien in der Klimakrise nicht randständig, sondern konstitutiv. Umwelt- und tierethische Überlegungen wie auch dogmatische Herangehensweisen verlangen eine Neubestimmung des Mensch-Tier-Verhältnisses, die zugleich das Selbstverständnis des Menschen theologisch zur Disposition stellt.⁵

I.1. NATUR UND SCHÖPFUNG

4. „Natur“ ist – wie „Schöpfung“ – ein Deutungsbegriff. Die beiden Begriffe sind daher nicht ohne Weiteres gleichzusetzen.

i) Ein rein extensionaler Naturbegriff, dem zufolge alles, was physikalisch-materiell konstituiert ist, unter „Natur“ fällt, ist nicht weiterführend. Stattdessen ist jeweils zu klären, was unter „Natur“ verstanden wird und gegenüber welchen relevanten Gegenpolen (Plural!) – etwa Kultur, Technik oder Gesellschaft – der Begriff profiliert wird.

ii) Eine kritische Selbstreflexion der je impliziten Naturbegriffe ist notwendig, um ihre theologischen Implikationen sichtbar zu machen.

5. Zur Klärung dessen, was uns Welt als Schöpfung verstehen lässt, kann nicht hinreichend auf den Naturbegriff verwiesen werden. Hier müssen die Theologien eigene Beiträge leisten:

i) Es braucht eine Re-Visionierung der christlichen Rede von Schöpfung, die „den Menschen“ nicht als homogenen Mittelpunkt der Schöpfung setzt, sondern die vielfältig und ungleich machtvoll positionierten Menschen in den Blick nimmt. Schöpfung ist als re-

³ Vgl. die Thesen 23-24 zur technischen vermittelten Weltveränderung.

⁴ Die ethische Bearbeitung dieser Asymmetrien im Horizont von Verzicht, Fülle, Gerechtigkeit und alternativen Wirtschaftsmodellen erfolgt in den Thesen 43-51.

⁵ Die exegetische Profilierung des Mensch-Tier-Verhältnisses wird in der These 15.i-iii aufgenommen und näher entfaltet.

lationaler und damit dynamischer, offener Raum zu verstehen, in dem Geschöpfe einander begegnen und in dem sich – vermittelt durch diese vielfach asymmetrischen Relationen – die Beziehung von Schöpfer und Geschöpfen gestaltet.

ii) Aus menschlicher Perspektive ist Schöpfung der Raum, in den der Mensch gestellt ist. Sie ist ein Beziehungsraum, der auf ein Drittes verweist: Gott als Schöpfer begründet dogmatisch die Rede von Schöpfung und unterscheidet sie von rein naturhaften oder kosmologischen Beschreibungen der Welt.

iii) Die Rede von Schöpfung ist von ihrem Ursprung her eschatologisch geöffnet: Sie zielt auf die Vision eines versöhnten Lebens der Geschöpfe miteinander und mit Gott. Die erste Schöpfung trägt die Verheißung der neuen Schöpfung in sich und steht damit in einem prophetischen Horizont. Ethisch ergibt sich daraus die Frage: Was ist die Verantwortung des Menschen in einer Welt diesseits des Eschaton? Theologisch weist dies erneut darauf, dass „Natur“ und „Schöpfung“ nicht gleichzusetzen sind: „Natur“ bezeichnet zunächst die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit, während in der Rede von „Schöpfung“ die Intention und Verheißung des Schöpfers mitgedacht wird. Die soteriologische Auslegung dieser eschatologischen Perspektive erfolgt in der Thesenreihe „Soteriologie“⁶.

6. Die geläufige Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ wird dort problematisch, wo sie faktisch mit der „Erhaltung der Natur“ gleichgesetzt wird. Gegen eine solche Gleichsetzung spricht: a) dass „Natur“ nicht sinnvoll als geschlossenes, organismisches Ganzes begriffen werden kann; b) dass es sich bei „Natur“ um einen vieldeutigen Begriff handelt, in dem unterschiedliche deskriptive, normative und symbolische Dimensionen ineinander verschränkt sind; c) dass eine im streng physiozentrischen Sinn an der Natur selbst ausgerichtete Begründung von Erhaltung bzw. Bewahrung aus theologischer Perspektive nicht trägt, sondern durch eine anthroporelationale Begründung zu ersetzen ist, die Verantwortung im Hinblick auf menschliches Leben und seine weltbezogenen Relationen ins Zentrum stellt und d) dass auch in einer anthroporelationalen Begründung der Mensch nicht als Gegenüber einer von ihm getrennten Natur, sondern als Teil naturhafter Wirklichkeit zu denken ist.⁷

7. Systematisch-theologisch ist eine sprachliche und konzeptionelle Alternative zur Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ notwendig. Dabei sind zwei Perspektiven zugleich zu berücksichtigen: a) Die Anthroporelativität ist ernst zu nehmen: Lebensschutz darf nicht ausschließlich um des Menschen willen begründet werden, sondern umfasst auch andere Lebewesen, mit denen der Mensch qua Geschöpflichkeit in Beziehung steht⁸. b) Diese Verbundenheit

⁶ Vgl. Thesen 26 und 28.

⁷ Die biblisch-theologischen Hintergründe und die daraus folgenden ethischen Implikationen dieser Kritik werden in den Thesen 16-20 entfaltet.

⁸ Vgl. die anthropologische Zuspitzung in den Thesen 21-22 und den epistemischen Anthropolatriismus in These 41.

qua Geschöpflichkeit ist jedoch nicht zu romantisieren: Schöpfung ist auch durch Konkurrenz-, Konflikt- und Gefährdungsverhältnisse zwischen Geschöpfen gekennzeichnet und bleibt daher ein Raum bleibender Spannungen.

I.2. SCHÖPFUNG ALS NARRATION UND DIE ETHISCHE/PRAKTISCHE AUFGABE DER THEOLOGIE

8. Dogmatische und ethische Perspektiven sind in diesem Themenfeld eng miteinander verstrickt.

9. Die gesellschaftliche Debatte um die Klimakrise und ihre Bearbeitung zeigt: Im Zentrum stehen nicht nur Forschungsergebnisse, sondern immer auch narrative, symbolische und metaphorische Konfigurationen. In einem weiteren Kontext gilt es daher zu klären: Wie funktionieren Erzählungen und andere symbolische Formen, durch die die gemeinsame Welt als „Welt im Untergang“ wahrgenommen wird? In welchem Verhältnis stehen die „Fakten“ zu diesen Narrativen – und wie sind die Fakten selbst narrativ und symbolisch vermittelt?

10. Mit dem Rekurs auf die narrative sowie symbolische und metaphorische Konfiguration der Debatte werden mindestens zwei Fragenkomplexe markiert. Erstens ist hinsichtlich des Gegenstands theologischer Reflexion zu klären, welchen Status – etwa deskriptiv, normativ oder performativ – und welche Funktion die Rede von Schöpfung, Mensch und Gott in den Deutungen der Klimakrise hat und auf welche Ziele sie ausgerichtet ist. Zweitens ist mit Blick auf das Verhältnis von Reflexion und Praxis zu fragen, welche Rolle narrative und andere symbolische Formate in ethischen und kirchlichen Praxiszusammenhängen spielen und wie sich daraus eine mögliche prophetische Aufgabe von Theologien und Kirchen bestimmen lässt.⁹

I.3. GOTT UND WELT

11. Der Inkarnationsgedanke ist ein spezifisch christologischer Zugang zur Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Welt; er steht neben anderen Redeweisen von Schöpfung und ersetzt sie nicht. In der Inkarnation verdichten sich eine soteriologische Pointe – Gottes Heils Handeln in, mit und an der Welt – und eine eschatologische Dimension – der Vorgriff auf eine versöhnte Schöpfung. Diese christologisch profilierte Perspektive kann verschiedene Dimensionen der Schöpfung (leibliche, geschichtliche, kosmische und nicht-menschliche) miteinander verbinden und narrativ fruchtbar machen, etwa im Modus des Storytellings.

12. Alternative Inkarnationsmodelle – etwa das Konzept der „deep incarnation“ – profilieren das Verhältnis von Gott und Welt neu, indem sie Inkarnation in die Tiefendimensionen der leiblichen, materiellen und evolutionären Wirklichkeit hinein ausweiten. Damit schließen sie an Debatten um panentheistische Gottesverständnisse an bzw. stellen diese neu zur Diskussion.

⁹ Konkrete biblische Ausprägungen dieser narrativen Deutungsmuster werden in Thesen 13-15 aufgegriffen.

II. MENSCH UND WELT

II.1. SCHÖPFUNG ALS BEWÄLTIGUNGS- UND DEUTUNGSKATEGORIE

13. Eine christlich-theologische Reflexion auf das Verhältnis von Mensch und Welt ist systematisch in der Lehre von Schöpfung und Geschöpflichkeit zu verorten, wie sie im biblischen Zeugnis grundgelegt und wie sie in den Thesen 1-7 zur Geschöpflichkeit grundgelegt wurde.

14. Als eine konkrete Form solcher narrativer und symbolischer Weltdeutung zeigt sich die Rede von Schöpfung in den biblischen Texten, als Ausdruck einer Weltdeutung, die zur Daseinsbewältigung entwickelt wird.

i) Schöpfungsaussagen dienen dazu, den Menschen in der Welt zu verorten und sein Verhältnis zu Gott, zu seinen menschlichen wie nicht-menschlichen Mitgeschöpfen sowie zur ihn umgebenden Welt zu bestimmen.

ii) In den biblischen Schöpfungstraditionen wird zugleich das Verhältnis Gottes zu den Göttern altorientalischer Erzählungen, das Verhältnis Gottes zu den Menschen sowie das Verhältnis von Gott und Welt insgesamt profiliert, als Ausdruck einer Weltdeutung, die zur Daseinsbewältigung entwickelt wird¹⁰.

iii) Das Deutungspotenzial der so gewonnenen Bestimmungen ist im Horizont gegenwärtiger Selbst- und Weltdeutungen (in Kosmologien, Anthropologien, Soziologien, Theologien u. a.) neu zu erschließen. In diesem Zusammenhang ist auch die häufig anthropozentrisch zugespitzte Rezeption biblischer Schöpfungsaussagen kritisch zu befragen.

15. Im Horizont der in These 3 formulierten Neubestimmung des Mensch-Tier-Verhältnisses lässt sich aus den biblischen Schöpfungserzählungen zum Verhältnis von Mensch und Mitwelt entnehmen, dass

i) Im Blick auf ihre materielle Herkunft unterscheidet sich der Mensch nicht vom Tier: Beide werden in Gen 2 als aus dem Ackerboden Geformte beschrieben. Die Differenz zwischen Mensch und Tier gründet daher nicht im „Stoff“, sondern in der spezifischen Gottesbeziehung des Menschen.

ii) Die Gleichheit des Urstoffs markiert die Tiere als Mitgeschöpfe des Menschen, jedoch nicht als personales Gegenüber im streng dialogischen Sinn. In Gen 2 bedürfen

¹⁰ Vgl. die narrativen Überlegungen in Thesen 8-10.

die Tiere der Anerkennung durch den Menschen: Die Namensgebung ermöglicht Identifizierung und Unterscheidung; sie ist zugleich ein Herrschaftsakt, durch den die Tiere in eine geordnete Welt eingegliedert und kategorial bestimmt werden.

iii) Der Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28 wird innerbiblisch durch den Segen sowie durch die Speiseordnung (Gen 1,29f; Gen 9) qualifiziert und begrenzt. Idealerweise ist die Herrschaft des Menschen nicht als Schreckensherrschaft intendiert, wie sie narrativ im nachsintflutlichen Kontext reflektiert wird, sondern als verantwortliche, lebensdienliche Gestaltung der Mitwelt.

iv) Die Bewahrung der Schöpfung erscheint im Alten Testament zunächst als Aufgabe Gottes selbst: Gott erhält die Welt, indem er sie gegen die Chaosmächte und destruktiven Kräfte behauptet. Die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ ist daher primär theozentrisch zu verstehen; menschliche Bewahrungsverantwortung ist hiervon abgeleitet und partizipiert an der göttlichen Erhaltungstat.

II.2. BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG

16. Im Anschluss an die systematisch-theologischen Klärungen zur Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“¹¹ und auf der Grundlage des biblischen Befunds folgt für die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“, dass sie primär eine theozentrische Aussage bleibt und nicht unvermittelt auf menschliches Handeln übertragen werden darf. Bewahrung der Schöpfung im Sinne der göttlichen Erhaltung (*preservatio*) ist zunächst Aufgabe Gottes; eine Selbstbeschreibung der Menschheit oder bestimmter Akteursgruppen als eigentliche „Bewahrer:innen“ der Schöpfung verfehlt die Asymmetrie von Schöpfer und Geschöpf und läuft Gefahr, in eine säkularisierte Form religiöser Hybris umzuschlagen. Ein bloßer Wechsel des Vokabulars hin zu „Verantwortung“ behebt dieses Problem nicht, sofern damit erneut ein quasi-souveränes Verfügen über Welt und Zukunft unterstellt wird. Zugleich haben Menschen eine abgeleitete, partizipative Verantwortung innerhalb der von Gott bewahrten Schöpfung, die ihre Endlichkeit, Fehlbarkeit und die Priorität göttlichen Handelns ausdrücklich mit reflektiert.

17. Im Horizont der in These 7 skizzierten Spannungen geschöpflicher Wirklichkeit darf Bewahrung der Schöpfung nicht von einer statisch gedachten „Integrität der Schöpfung“ ausgehen, die lediglich konserviert werden müsste. Gerade im Horizont der Rede von der Neuschöpfung wird deutlich, dass die bewahrte Welt eine Welt ist, in der Erfahrungen von Chaos, Bruch und Kontingenz existenziell zum Bestand gehören.

18. Als Heuristik *ex negativo* kann die Rede von der „Bewahrung“ in der Bewertung möglicher Technologien des Bio- und Geo-Engineerings dienen, indem gefragt wird, inwiefern diese die Menschen in eine quasi-soteriologische „Bewahrer:innenrolle“ versetzen. Konkret: Dabei geht

¹¹ Vgl. Thesen 6-7.

es insgesamt um Technologien, die Abhängigkeiten mit globaler Reichweite erzeugen, sodass hochkomplexe technische Systeme über nicht überschaubare Zeiträume stabil aufrechterhalten werden müssen. Entscheidend ist die qualitative Differenz zwischen begrenzten Schutztechnologien und Technologien, die den Menschen funktional die Aufgabe der „Bewahrung der Schöpfung“¹² zuweisen und damit eine soteriologische Funktion im Sinne einer *creatio continua* übernehmen.

19. Aufbauend auf den systematischen Bestimmungen von Schöpfung und Geschöpflichkeit¹³ und den exegetischen Klärungen (Thesen 13-18) ist die Rede von der Schöpfung in mehrfacher Hinsicht theologisch und praktisch weiterführend: Sie eröffnet eine Perspektive auf die Relationalität des Menschen, markiert die Beschränkung seines Aufgabenbereichs und begründet die Wertschätzung von Vielfalt als leitendes Prinzip. Seit ihrer Profilierung als pro-grammatischer Topos („Bewahrung der Schöpfung“) hat sie zudem eine hohe motivierende Kraft für ökologische und gerechtigkeitsethische Engagementformen entfaltet und ist in internationalen ökumenischen Diskursen zu einem zentralen Referenzpunkt geworden. Zugleich stellen sich die in der Rede von Schöpfung implizierten Fragen nach Macht und Verantwortung im gegenwärtigen Kontext deutschsprachiger Systematischer Theologie anders als in den biblischen Texten:

i) Das alttestamentliche Naturverständnis¹⁴ ist nicht unmittelbar auf gegenwärtige Naturkonzepte übertragbar: Die biblischen Texte reagieren auf eine den Menschen umgebende Natur in ihrer Ambivalenz von Lebensermöglichung und Lebensbedrohung. Die Vorstellung einer primär durch den Menschen bedrohten Welt ist ihnen weitgehend fremd. Entsprechend zielt das Anliegen der biblischen Schöpfungstexte nicht vorrangig auf „Bewahrung der Schöpfung“, sondern auf Daseinsbewältigung durch Deutung von Welt und Geschichte.

ii) Dass der Mensch nicht die Rolle des eigentlichen „Bewahrers der Schöpfung“ innehat, bedeutet nicht, dass ihm keine Aufgaben in und für die Welt zukämen. Das biblische Motiv des „Bebauens und Bewahrens“ (Gen 2,15) im Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen und zu nicht-menschlichen Geschöpfen begründet eine spezifische Verantwortung des Menschen und die Orientierung an Gerechtigkeit als leitendem Kriterium seines Handelns.

iii) Menschliches Wirken vollzieht sich zwar innerhalb der Schöpfung, kann aber nicht pauschal als ein der Schöpfung entsprechendes „Mitwirken an der Schöpfung“ qualifiziert werden. Vielmehr ist zu konstatieren, dass menschliches Handeln gegenwärtig

¹² Vgl. zur Frage legitimer und illegitimer Weltveränderung die Thesen 23-24.

¹³ Vgl. I. Geschöpflichkeit.

¹⁴ Vgl. zur Unterscheidung moderner Naturbegriffe Thesen 4-6.

häufig gegen die Integrität von Lebenszusammenhängen arbeitet. Insbesondere der Beitrag menschlichen Handelns zur Klimakrise lässt sich hamartiologisch lesen und als Ausdruck struktureller und individueller Verfehlung deuten¹⁵.

20. Vor dem Hintergrund der kritischen Klärung der Rede von „Bewahrung der Schöpfung“ (Thesen 6-7 und 16-19) erweist sich für die Rückbindung umweltethischer Fragen an die Bibel ein Bezug auf biblische Gerechtigkeitsvorstellungen in der Regel als systematisch angemessener und heuristisch ergiebiger als ein unmittelbarer Rückgriff auf die Schöpfungstheologie im Modus der Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“. Gerechtigkeitskategorien (etwa Rechts-, Verteilungs-, Generationen- und Klimagerechtigkeit) erlauben es, ökologische Konflikte als Störungen der Beziehungen zwischen Menschen, nichtmenschlichen Geschöpfen und Gott zu profilieren und so ethisch zu konkretisieren.¹⁶

II.3. MENSCH UND MENSCH

21. Im Anschluss an die in den Thesen 1-3 entwickelten Bestimmungen ist der Mensch als vulnerables, relational verfasstes Beziehungswesen zu bestimmen. Für eine Theologie in der Klimakrise bedeutet dies konkret:

i) Dort, wo andere – Menschen wie nicht-menschliche Lebewesen – konstitutiv zum Menschsein gehören, ist nicht primär zu begründen, wer „dazu gehört“, sondern kritisch zu fragen, wer faktisch aus den Räumen der Aufmerksamkeit, Sorge und Gerechtigkeit ausgeschlossen wird.

ii) Menschen sind als aufeinander bezogene, voneinander und füreinander werdende zu beschreiben: Sie bilden sich in Beziehungen, die sie zugleich prägen und für die sie Verantwortung tragen.

iii) Die menschliche Relationalität ist auch im Blick auf nichtmenschliche Mitgeschöpfe ernst zu nehmen. Im Vordergrund steht nicht mehr die souveräne Differenz des Menschen zu anderen Spezies, sondern seine Eingebundenheit in ökologische Beziehungsgeflechte und eine anzustrebende Solidarität mit anderem Leben.

22. Vor dem Hintergrund der in These 2 beschriebenen asymmetrischen Relationen ist gerade mit Blick auf Sein und Handeln in der Klimakrise vor pauschalisierenden Aussagen über „den Menschen“ zu warnen. Eine kontextsensible Theologie muss ihre impliziten Universalitätsansprüche kritisch im Horizont der faktisch hochgradig asymmetrischen Verhältnisse zwischen Menschen prüfen – insbesondere im Blick auf globale Macht-, Gewalt- und Abhängigkeits-

¹⁵ Vgl. dazu die Thesen 29-32.

¹⁶ Die ethische Ausarbeitung dieser Gerechtigkeitskategorien im Horizont von Verzicht, Fülle und alternativen Wohlfahrtsmodellen erfolgt in den Thesen 43-48 sowie im Kontext von Lebensfülle in den Thesen 52-53.

strukturen¹⁷. Betroffenheit, Vulnerabilität und Subalternität als Leitthemen in der Konzeptualisierung von Mitgeschöpflichkeit sind intersektional – als Schnittstellen zu Konstruktionen von sex/gender, class, race und species – mit zentralen theologischen Themen zusammenzudenken.

II.4. MENSCH UND WELTVERÄNDERUNG

23. Die Antwort auf die Frage, welche (technisch vermittelten) Weltveränderungen Menschen vornehmen dürfen und welche nicht, lässt sich weder unmittelbar aus der Rede von der Schöpfung noch aus naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen Auffassungen der Welt als „Natur“ ableiten¹⁸.

24. In den Debatten zeigt sich eine grundlegende Spannung: Einerseits entkommen Menschen der Techniklogik im Sinne einer fortschreitenden Verfügbarmachung und Aneignung der Welt faktisch nicht. Andererseits wird – insbesondere in der Theologie – eben diese technisch vermittelte Aneignung der Welt grundsätzlich problematisiert und eine „Depotenzierung“ des Menschen, also die Relativierung seines Macht- und Gestaltungsanspruchs, angestrebt. In dieser Spannung spiegeln sich die oben skizzierten Verhältnisbestimmungen von Mensch, Welt und Gott¹⁹.

¹⁷ Vgl. die Verantwortungsdebatte in den Thesen 64-69.

¹⁸ Vgl. zur Unterscheidung von Natur- und Schöpfungsbegriff Thesen 4-6.

¹⁹ Vgl. Thesen 2, 5 und 11-12.

III. SOTERIOLOGIE

25. Eine soteriologische Perspektive beschreibt die – das eigene Sein und Handeln transzendierende und im gelebten Glauben vieler Christ:innen real erfahrene – Wirklichkeit als Gnadengeschehen, die die eigene Existenz trägt, zu einem bestimmten Weltverständnis einlädt und Handeln orientiert und motiviert. Dieser Transzendenz- und Erfahrungsbezug kann nicht allgemein begründet, sondern nur bezeugt werden. Soteriologie reflektiert dieses Gnaden-geschehen in seinen Grundgestalten von Rechtfertigung, Erlösung und Versöhnung und fragt nach dessen Implikationen für Selbst-, Welt- und Gottesbeziehung.

26. Gnade, Rechtfertigung, Erlösung und Versöhnung sind sowohl in Bezug auf das Vorletzte – die Welt in ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Gestalt – als auch auf das Letzte – die von Gott verheißene Vollendung der Schöpfung – zu denken²⁰. Dies ist vom Evangelium her zu explizieren. Soteriologische Begriffe sind jeweils mehrdimensional und multikategorial und gewinnen ihre ethische Relevanz u.a. im Blick auf Handeln in der Klimakrise; die hier nur angedeuteten Implikationen werden in der Thesenreihe zur Ethik weiter entfaltet.

i) Gnade ist die unverdiente, voraussetzungslose Zuwendung Gottes zur Schöpfung. Gnade ist im gelebten Glauben und in Erfahrungen von Bewahrung, Unterbrechung von Gewalt und gelingender Versöhnung schon heute erfahrbar²¹, bleibt in ihrer Fülle aber noch ausstehend. Dies wird besonders deutlich angesichts dauerhafter Ungerechtigkeit und zerstörerischer Verhältnisse in der Welt, etwa im Kontext der Klima-krise.

ii) Rechtfertigung ist das göttliche Handeln, in dem der Mensch trotz seiner Verstrickung in Schuld als gerecht vor Gott anerkannt wird und so in eine neue Beziehung zu Gott, zur Mitwelt und zu sich selbst gesetzt wird²². Der Mensch bleibt in seiner gegenwärtigen Existenz rechtfertigungsbedürftig; die vollkommene Gerechtigkeit ist eschatologisch zu denken. Damit wird jede Form von Werkgerechtigkeit kritisiert: Auch engagiertes Handeln in der Klimakrise ist Antwort auf empfangene Gnade, nicht Bedingung des Heils.

iii) Gott bewirkt die Erlösung des Menschen von der Macht der Sünde und von zerstörerischen Strukturen und eröffnet damit Versöhnung mit Gott, der Mitwelt und sich selbst. Dieses Erlösungs- und Versöhnungshandeln Gottes findet schon jetzt fragmentarisch statt – etwa dort, wo neue, lebensförderliche Formen des Zusammenlebens und des Umgangs mit der Mit-Schöpfung entstehen –, seine Vollendung steht jedoch noch aus²³.

²⁰ Vgl. These 5.ii-iii.

²¹ Vgl. die Rede von göttlicher Bewahrung in den Thesen 16-19.

²² Vgl. die relationalen Bestimmungen des Menschseins in den Thesen 21-22.

²³ Vgl. zur hamartiologischen Diagnose der Gegenwart die These 19.iii.

iv) Gnade und Heil gelten der gesamten Schöpfung²⁴ mit allen ihren Geschöpfen. Der Mensch erfährt Erlösung und Versöhnung in seiner Relationalität mit der Mit-Schöpfung und nicht unabhängig von ihr. Soteriologie ist daher konsequent schöpfungstheologisch zu entfalten und schließt eine Kritik anthropozentrischer und rein utilitaristischer Naturverhältnisse ein²⁵.

27. Die Gnade Gottes ist der dem menschlichen Sein und Handeln vorausliegende, dieser tragende und motivierende existenzielle Grund. Zugleich ist theologisch festzuhalten, dass die ökologische Qualität des eigenen Lebensvollzugs weder das Gottesverhältnis des Einzelnen begründet noch bemisst. Das Heilshandeln Gottes entzieht sich der Einsicht des Menschen und ist im Einzelnen nicht transparent. Daher verbietet sich jeder Rückschluss vom (ökologisch verantwortlichen oder unverantwortlichen) Lebenswandel auf den Heilsstatus eines Menschen; eine solche „ökologische Werkgerechtigkeit“ wäre – im Anschluss an die in These 26.ii formulierte Kritik jeder Werkgerechtigkeit – soteriologisch verfehlt.

28. In den gegenwärtigen theologischen Debatten zur Klimakrise ist eine Konjunktur der Sündenrede zu beobachten, während soteriologische Kernthemen häufig in den Hintergrund treten. Theologisch ist jedoch festzuhalten, dass Sünde nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang von Soteriologie und Eschatologie angemessen begriffen werden kann: Erst von der Gnade Gottes her ist es dem Menschen möglich, schon jetzt und letztgültig im Eschaton die eigene Sünde zu erkennen.²⁶

III.1. SÜNDE

29. Sünde ist ein relationales Geschehen, weil das Gnadenhandeln Gottes den Menschen in seiner gesamten Relationalität betrifft²⁷. Sünde bezeichnet gestörte Beziehungen und kann als Ent-Solidarisierung des Menschen mit sich selbst, seiner Mitwelt und Gott verstanden werden. Im Kontext der Klimakrise lässt sich daher auch von Sünde gegen die Schöpfung, gegen Umwelt und Klima sprechen, insofern menschliches Handeln die relationalen Zusammenhänge des Lebens beschädigt – ohne dass damit die grundlegende Ausrichtung des Verständnisses von Sünde auf Gott aufgehoben würde.

30. Der Sündenbegriff darf nicht auf Tatsünden reduziert werden, sondern es gilt, die unterschiedlichen Formen und Funktionen des Sündenbegriffs mitzubedenken.

i) Sünde kann in individueller, kollektiver und struktureller Gestalt erscheinen. Diese sind keine trennscharfen Alternativen, sondern analytische Unterscheidungen und wechselseitige Ergänzungen, da das Individuum nie losgelöst von Kollektiven und

²⁴ Vgl. These 1.2 und 5.iii.

²⁵ Vgl. insbes. Thesen 19-20.

²⁶ Die hier nur angedeuteten Implikationen werden in den Thesen 36-38 zur Ethik weiter entfaltet.

²⁷ Vgl. die relationalen Bestimmungen von Geschöpflichkeit und Menschsein in den Thesen 1-3.

Strukturen existiert, sondern in sie verstrickt ist – etwa in klimaschädliche Produktions- und Konsumweisen²⁸.

ii) Von Sünde kann in ontologischer, epistemischer sowie moralischer Hinsicht gesprochen werden. Sünde stört Beziehungen, verhindert das Erkennen von gestörten Beziehungen und äußert sich im Schuldigwerden an Beziehungen.

iii) Der Sündenbegriff kann verschiedene Funktionen erfüllen: Er kann motivational mit Blick auf Tatsünden, aber auch analytisch oder konfessorisch bezogen auf eine Umkehr verwendet werden²⁹.

31. Der Sündenbegriff sollte nicht vorschnell in eine bloß moralische Kategorie überführt werden. Insbesondere die Rede von Schuld angesichts der Klimakrise bedarf einer sorgfältigen Differenzierung ihrer soteriologischen, hamartiologischen und ethischen Dimension.

i) Auch ein individuelles klimabewusstes Verhalten hebt die Verstrickung in kollektive und strukturelle Zusammenhänge nicht auf, die das Leben der Mitwelt schädigen.

ii) Damit geht eine Schuld einher, die teils bewusst, teils unbewusst ist und nur begrenzt individuell zugerechnet werden kann. Es geht hierbei nicht primär um subjektive Schamgefühle, sondern um reale Schuldverhältnisse. Zugleich können diejenigen, die besonders unter den Folgen der Klimakrise leiden, diese Schuld zurecht benennen und beklagen. Diese Klage weist auf Verantwortung und nötige Veränderungsprozesse hin – bei Individuen, Kirchen, Institutionen und politischen wie ökonomischen Akteuren.

iii) In diesem Zusammenhang sind ethische Kategorien wie Gerechtigkeit, Solidarität, Nächstenliebe und Verantwortung weiter zu differenzieren und ekklesiologisch zu profilieren³⁰.

32. Soteriologische und hamartiologische Rede im Kontext der Klimakrise stehen in einer grundlegenden Spannung zwischen Entlastung und Überforderung: Im Licht des Heilshandelns Gottes wird deutlich, dass der Mensch sein Heil weder durch moralische Perfektion noch durch ökologisches Engagement „machen“ muss – und auch gar nicht machen kann. Zugleich zeigt die Verflechtung von Gottes-, Selbst- und Mitweltbeziehung, dass der Umgang mit der Mitwelt den Kern des christlichen Glaubens betrifft und den Menschen – persönlich wie gemeinschaftlich – in seinem weltgestaltenden Handeln fordert. Soteriologische Entlastung und das Ernstnehmen von Schuld im Blick auf Klima und Umwelt gehören dabei unaufgebbbar zusammen: Verantwortliches Handeln ist Antwort auf empfangene Gnade, nicht Bedingung des Heils³¹.

²⁸ Vgl. These 19.iii.

²⁹ Vgl. zur gerichtlichen Offenlegung und Verantwortung die Thesen 64-69.

³⁰ Vgl. These 20.

³¹ Vgl. insbes. These 36.iv, 38 und 54.

III.2. VOM ZUTRAUEN GOTTES IN DAS WIRKEN DES MENSCHEN

33. Im Begriff des Zutrauens können soteriologische und hamartiologische Perspektiven auf den Menschen im Kontext der Klimakrise zusammengeführt werden:

i) Die Rede vom Zutrauen Gottes in das Handeln des Menschen eröffnet eine erneuerte Deutung des Bewahrungs- bzw. Schöpfungsauftrags³²: Das göttliche Zutrauen zielt auf ein lebensdienliches, die Mitwelt achtendes Handeln des Menschen im Rahmen seiner realen Handlungsmöglichkeiten – auch und gerade unter den Bedingungen der Klimakrise. Die endgültige Bewahrung der Schöpfung liegt bei Gott; dem Menschen wird jedoch zugemutet und zugetraut, die Welt verantwortlich zu gestalten und zerstörerische Praktiken zu verändern.

ii) Zugleich kann die Rede vom Zutrauen Gottes in das Wirken des Menschen als Deutung der *imago Dei* fungieren³³: Menschliche Existenz ist nur in Relationalität und Bezogenheit auf Gott, Mitwelt und Mitmenschen zu verstehen. Der Mensch ist fähig zur Gestaltung dieser Beziehungen und zur verantwortlichen Transformation von Strukturen, so sehr diese Fähigkeit nach dem Sündenfall unter dem Vorzeichen der Sünde steht und der beständigen Umkehr, Korrektur und Erneuerung durch Gottes Gnade bedarf.

34. Der Zutrauensbegriff wahrt die grundlegende Spannung von der Möglichkeit des Gelingens und der Möglichkeit des Scheiterns menschlichen Handelns und blendet damit das Moment der Sünde weder aus noch verharmlost es.

35. Der spezifische Mehrwert der Rede vom göttlichen Zutrauen in das Wirken des Menschen liegt in ihrem Charakter als Empowerment: Empfangenes Zutrauen kann Hoffnung wecken, individuelle wie gemeinschaftliche Handlungsfähigkeit stärken und Trost im Aushalten von Verzweiflung und Ohnmacht spenden³⁴.

³² Vgl. die kritische Bestimmung der Rede von „Bewahrung der Schöpfung“ in den Thesen 16-19.

³³ Vgl. zur spezifischen Rolle menschlicher Handlungsmacht die Thesen 23-24.

³⁴ Vgl. insbes. die Thesen 8-10 und 19-20.

IV. ETHIK UND PERSPEKTIVEN AUS ÖKONOMIE UND TECHNIK

IV.1. PROLEGOMENA

36. Theologisch-ethische Überlegungen in der Klimakrise stehen einer Vielzahl von Spannungen gegenüber:

i) In der Bearbeitung der Krise treten die zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft deutlich hervor³⁵. Dabei sind Fragen der Verursachung ökologischer Zerstörung ebenso in den Blick zu nehmen wie die vielschichtigen und ungleich verteilten Verstrickungen individueller, kollektiver und institutioneller Akteure in diese Prozesse³⁶. Zugleich sind Handlungsoptionen von Mitigation (Maßnahmen zur Begrenzung des Temperaturanstiegs) bis Adaption (Anpassungen an die Folgen des Klimawandels) zu reflektieren.

ii) Vorhandene Selbst- und Weltdeutungen von Menschen im Blick auf ihre Handlungsmöglichkeiten in der Klimakrise oszillieren zwischen Ohnmachtserfahrungen und Hoffnungsperspektiven. Die Analyse und kritische Reflexion dieser Deutungen ist eine zentrale Aufgabe theologischer Ethik in der Klimakrise³⁷.

iii) Naturwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Klimawandel und theologische Motive und Narrative verhalten sich spannungsvoll zueinander. Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse bilden die unverzichtbare Grundlage jeglicher ethischer Reflexion. Das naturwissenschaftliche Narrativ des Klimawandels ist in seinem eigenen Horizont vollständig und bedarf keiner theologischen Ergänzung, um erklärungskräftig zu sein. Zugleich besteht von verschiedenen Seiten das Bedürfnis, dieses Narrativ mit theologischen Deutungen zu verschränken. Solche Deutungen können jedoch nur situativ und kontextgebunden wirksam werden und müssen ihre eigene Partikularität reflektieren³⁸.

iv) Eine wissenschaftlich arbeitende theologische Ethik erbringt vor allem eine Reflexionsleistung: Sie zielt auf einen möglichst deskriptiven Zugang, der Problemkonstellationen differenziert darstellt und die Vielschichtigkeit der Klimakrise sichtbar macht. Zugleich ist jede deskriptive Analyse von spezifischen, auch normativ geprägten Ausgangspunkten her entworfen und greift auf evaluative Prozesse zurück. An theologische Ethik wird die Erwartung herangetragen, Orientierungswissen zu bieten. Dieses besteht

³⁵ Vgl. These 5.iii.

³⁶ Vgl. die Unterscheidung individueller, kollektiver und struktureller Sünde in These 30.i.

³⁷ Vgl. insbes. Thesen 8-10 und 25-28.

³⁸ Vgl. zur narrativen und symbolischen Konfiguration der Klimadebatte Thesen 9-10.

jedoch nicht in eindeutigen Handlungsanweisungen, sondern in der Befähigung zu ethisch begründeter Urteilsbildung, Entscheidungsfindung und Verantwortungsübernahme.

v) Verschiedene Verantwortungsaufgaben können konfliktieren und lassen sich nur situativ gegeneinander abwägen. Die Erfahrung von Multikrisen – in ökologischen, sozialen, ökonomischen und politischen Bereichen, die sich wechselseitig bedingen – verlangt eine ethisch verantwortete Güterabwägung. Theologische Ethik hat dabei insbesondere die Aufgabe, zu differenzieren, wer in welcher Weise verantwortlich ist und wer in welcher Weise betroffen ist, und dabei Unterschiede in Macht, Vulnerabilität und Handlungsressourcen sichtbar zu machen³⁹. Sie soll Räume offenhalten, in denen Ambivalenzen und Zielkonflikte wahrgenommen und bearbeitet werden können, ohne dass die Dringlichkeit der Klimakrise aus dem Blick gerät.

vi) Theologische Ethik steht vor der Aufgabe, die Spannung zwischen begrenzten gesellschaftlichen Realitäten und ganzheitlichen ethischen Idealen auszuhalten und zu vermitteln: Das im Handeln erstrebte Gute, das zu tun wäre, ist nicht (mehr) deckungsgleich mit dem realistisch möglichen Guten. Dies entbindet jedoch nicht von der Verantwortung, das unter gegebenen Bedingungen Machbare zu erstreben. Ideale sind zugleich offen und kritisch „in Schach“ zu halten – als Maßstab, Korrektiv und Mahnung –, auch wenn sie im Vorletzten stets nur fragmentarisch realisiert werden können⁴⁰.

IV.2. ETHISCHE ZUGÄNGE

37. Theologische Ethik in der Klimakrise beschreibt weder ausschließlich, was *ist* (*Indikativ*), noch was sein *soll* (*Imperativ*) – sondern leistet vielmehr eine normative Reflektion. Sie rekonstruiert, begründet und kritisiert die Wert- und Sinnhorizonte, innerhalb derer überhaupt sinnvoll von Verpflichtungen gesprochen werden kann – etwa Konzepte von Gerechtigkeit, Verantwortung und (Mit-)Geschöpflichkeit⁴¹. Sie verbindet verschiedene ethische Zugänge, etwa tugend-, güter- und pflichtenethische, multiperspektivisch und anwendungsorientiert.

38. Es kann zwischen Pflichten im Sinne eines Mindestmaßes moralisch Notwendigen (Minimalmoral) und einer darüber hinausgehenden Lehre vom guten Leben unterschieden werden. Theologische Ethik in der Klimakrise hat daher nicht nur das moralisch Gebotene zu bestimmen, sondern auch pflichtüberschreitende (supererogatorische) Handlungen zu profilieren – etwa Formen freiwilliger Selbstbegrenzung zugunsten menschlicher und nichtmenschlicher

³⁹ Vgl. die Asymmetrie-Analysen in den Thesen 2, 16, 19 und 22.

⁴⁰ Vgl. These 26.

⁴¹ Vgl. These 20 und 52-53.

Mitgeschöpfe –, die als Ausdruck christlicher Nachfolge, gelebter Hoffnung und als Praktiken einer an Gerechtigkeit und Lebensfülle orientierten Spiritualität verstanden werden können⁴².

39. Christliche Ethiken schöpfen ihre Begründungen neben der Vernunft auch aus Schrift, Tradition und Erfahrung. Zentrale Motive und Anliegen sind Gerechtigkeit Gottes, Nachfolge Christi und Nächstenliebe. Dies kann in der theologischen Bearbeitung von und dem Umgang mit Krisenerfahrungen aufgenommen werden.

40. Die Bibel entfaltet vielfältige Bilder gelingenden Lebens. Aus ihnen lässt sich eine mimetische Ethik im Sinne einer einladenden Nachahmungsethik entwickeln, die – insofern sie über das moralisch Geforderte hinausweist – in Teilen als supererogatorisch (über das notwendige Maß hinausgehend) verstanden werden kann. Dabei geht es nicht um die bloße Reproduktion vorangegangener Gestalten, sondern um einen konstruktiven Prozess, der das jesuanische Vorbild aufnimmt und im Sinne von Joh 14,12 weiterführt⁴³.

41. Theologische Ethik basiert auf einem aufgeklärten, epistemischen Anthropozentrismus, der den Menschen als in die Mitwelt eingebundenes moralisches Subjekt versteht⁴⁴.

42. Ethisch-ästhetische und ethopoietische Ansätze erweitern rein deskriptive Zugänge, indem sie – ähnlich wie die in Thesen 8-10 sowie 57-62 beschriebenen narrativen und apokalyptischen Konfigurationen – symbolische und leiblich erfahrbare Zugänge ermöglichen, der Multikrise aus verschiedenen Perspektiven – einschließlich unmittelbarer Schöpfungserfahrungen – zu begegnen.

IV.3. VERZICHT UND FÜLLE

43. Die Klimakrise ist untrennbar verknüpft mit Prozessen der Aneignung von Lebensgrundlagen und darüber hinausgehenden (materiellen) Gütern durch einige auf Kosten anderer – von Menschen gegenüber ihren nicht-menschlichen Mitgeschöpfen, vom globalen Norden gegenüber dem globalen Süden, von Reichen gegenüber Armen sowie von gegenwärtigen gegenüber zukünftigen Generationen⁴⁵. Diese asymmetrischen Aneignungsdynamiken stehen im Widerspruch zu biblischen Visionen geteilter Fülle, wechselseitiger Bezogenheit und weltumspannender Gerechtigkeit.

⁴² Vgl. Thesen 26-27, 32; zur Hoffnung als Widerstandsmodus in Thesen 70-72.

⁴³ Vgl. zur Verbindung von Nachfolge, Zutrauen und Hoffnung Thesen 33-35 und 71.

⁴⁴ Vgl. die relationalen Bestimmungen in Thesen 1-3 und 21-22 sowie die Kritik eines dominanzorientierten Anthropozentrismus in Thesen 19-20.

⁴⁵ Vgl. die Analysen asymmetrischer Relationen in den Thesen 2, 16 und 22.

44. Gerechtigkeitsmodelle sind im Horizont von Konzepten der Fülle und des Verzichts neu zu prüfen und weiterzuentwickeln. Dabei geraten insbesondere Fragen der Verteilungs-, Teilhabe-, Intergenerational- und interspezifischen Gerechtigkeit in den Blick, die herkömmliche, primär wachstumsorientierte Wohlfahrtsmodelle normativ herausfordern⁴⁶.

45. Verzicht – im Unterschied zu Mangel, Entzug oder Verbot – bezeichnet eine freiwillige Praxis, in der Individuen und Kollektive Verantwortung in der Klimakrise übernehmen können. Voraussetzung hierfür ist eine reale Vielfalt von Handlungsoptionen; sie ist Teil der Erfahrung von Fülle und bildet eine zentrale Grundlage für selbstbestimmtes, freies Leben.

46. Während Praktiken des Verzichts von manchen als Zumutung erfahren werden, kann ein Verzicht auf Verzicht eine gravierende Belastung für andere darstellen – für Menschen, zukünftige Generationen und nicht-menschliche Mitgeschöpfe –, indem er Marginalisierungen verstärkt, intersektionale Ungleichheitslagen vertieft und (Über-)Leben gefährdet. Theologische Ethik hat die Aufgabe, diese asymmetrischen Zumutungen sichtbar zu machen und kritisch zu reflektieren.

47. Die Konzepte von Fülle und Verzicht bieten eine Alternative zu wachstumsbasierten Wohlstandsmodellen, die auf permanente Steigerung von Produktion und Konsum zielen und Verteilungsfragen häufig nachordnen. Fülle- und Verzichtsperspektiven rücken demgegenüber die Qualität von Beziehungen, die Suffizienz materieller Lebensweisen und die gerechte Verteilung von Ressourcen ins Zentrum.

48. Die von Gott geschenkte Fülle ist biblisch – insbesondere in der deuteronomistischen Tradition – an kollektive Gerechtigkeit und geteilten Gebrauch gebunden. Sie bleibt nur dann erhalten, wenn sie nicht individualistisch vereinnahmt, sondern in solidarischen, rechtlich und sozial strukturierten Formen der Teilhabe gestaltet wird.

IV.4. ETHIK FÜR INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT

49. Ethische Überlegungen beziehen sich nicht nur auf Fragen der individuellen Lebensführung. Angesichts der globalen Klimakrise bedarf es gemeinschaftlich und demokratisch legitimer politischer, rechtlicher und ökonomischer Prozesse, in denen Fragen gerechter Verteilung und geteilter Verantwortung institutionell bearbeitet und verbindlich geregelt werden⁴⁷.

50. Systemische und institutionelle Rahmenbedingungen prägen Handlungsmöglichkeiten und Verantwortungszuschreibungen maßgeblich und sind daher in ethischen Reflexionen aus-

⁴⁶ Vgl. die gerechtigkeitsethische Zuspitzung in der These 20.

⁴⁷ Vgl. die Mehr-Ebenen-Perspektive auf Verantwortung in den Thesen 16, 19, 21-22, sowie 30-32.

drücklich mit zu berücksichtigen. In diesem Kontext sind kapitalismuskritische Analysen sowie Konzepte von Post-Wachstum, Degrowth und alternativen Wohlfahrtsmodellen theologisch-ethisch zu rezipieren und zu prüfen.

51. Selbst wenn eine vollständige Überwindung kapitalistischer Wirtschaftslogiken gegenwärtig kaum realistisch erscheint, sind deren kritische Analyse sowie die Begrenzung destruktiver globaler Wirtschaftsstrukturen notwendig. Leitendes Ziel wirtschaftlichen Handelns sollte die Ermöglichung eines guten Lebens für alle – unter Wahrung planetarer Belastungsgrenzen und in Anerkennung globaler Gerechtigkeit – sein.

52. Ein Zustand umfassender wirtschaftlicher Sättigung und individueller Bedürfnisbefriedigung wird im menschlichen Streben voraussichtlich nicht erreicht. Die Frage nach dem guten Leben bleibt daher unabgeschlossen und bildet eine zentrale Aufgabe theologisch-ethischer Reflexion – insbesondere im Blick auf die Ambivalenzen von Bedürfnissteigerung, Konsumkultur und genährten Vorstellungen von „Wohlstand“.

53. Das Konzept der Lebensfülle eröffnet eine alternative Deutung der Welt: nicht primär als Ort des Mangels und der Konkurrenz, sondern als Raum geteilter Gaben, gelingender Beziehungen und Fürsorge. Lebensfülle zeigt sich nicht im materiellen Überfluss einiger Weniger, sondern in gerechten, solidarischen und inklusiven Strukturen, die Teilhabe und Anerkennung für viele ermöglichen⁴⁸.

54. Viele für die Bewältigung des Klimawandels notwendige Veränderungen sind nur in gemeinschaftlichen, kooperativen und institutionell gerahmten Prozessen erreichbar. Diese Einsicht entbindet Einzelne nicht von Verantwortung und Pflicht, schützt jedoch vor einer individualistischen Verengung ethischer Debatten und verweist auf das Zusammenwirken persönlicher, kollektiver und struktureller Verantwortungsebenen⁴⁹.

IV.5. AUSDRUCKSFORMEN UND ANSATZPUNKTE

55. Kirche ist selbst als Akteurin in gesellschaftliche, ökonomische und ökologische Strukturen verwoben, die zur Klimakrise beitragen. Entsprechend haben sich die institutionalisierten Kirchen nicht nur zur kritischen Analyse, sondern auch zu konkreten institutionellen Veränderungsprozessen selbst verpflichtet – etwa im Bereich von Gebäudemanagement, Finanzanlagen, Mobilität und Beschaffung sowie in der Initiierung und Unterstützung von Klimaschutz- und Klimagerechtigkeitsprojekten⁵⁰.

⁴⁸ Vgl. soteriologische Fülle-Motive in den Thesen 26-27, 33-35.

⁴⁹ Vgl. zu den Formen individueller, kollektiver und struktureller Schuld die Thesen 30-32.

⁵⁰ Vgl. die Rede von Schuld und struktureller Verstrickung in den Thesen 30-31. Zur Selbstverpflichtung der institutionalisierten Kirchen vgl. die Einleitung dieses Bandes.

56. Kirchen verfügen auf Grundlage ihrer Traditionen, ihrer Bildungsarbeit und ihrer Rolle als Multiplikatorinnen über ein besonderes Potenzial, gemeinschaftliche Lernorte für neue gesellschaftliche Praxis zu gestalten. In Gottesdienst, Bildung, Diakonie und Gemeindepraxis können sie Räume eröffnen, in denen alternative Lebensstile erprobt, Konflikte um Ressourcen und Gerechtigkeit reflektiert und solidarische Handlungsformen eingeübt werden⁵¹.

57. Eine Theologie in der Klimakrise gibt Raum für Verzweiflung und Klage und hält Schweigen, Anklage sowie Erfahrungen von Gottesferne und menschlicher Ohnmacht aus. Hoffnung wird nur dort glaubwürdig, wo auch Fragen der Theodizee und der Erschütterung zugelassen werden. In dieser Spannung kommen in der Kirche ethische Reflexion und seelsorgliche Praxis zusammen und werden zu einer gemeinsamen, öffentlich verantworteten Aufgabe⁵².

⁵¹ Vgl. die in Thesen 70-72 beschriebene Hoffnungspraxis.

⁵² Vgl. dazu auch das Spektrum der spirituellen Praxis Thesen 80-82.

V. ESCHATOLOGIE UND APOKALYPTIK

V.1. DIE EIGENSCHAFTEN VON ESCHATOLOGISCHEN ERZÄHLUNGEN

57. Eschatologische Erzählungen eröffnen symbolisch verdichtete Deutungshorizonte um Perspektiven von Zerstörung, Bewahrung und Hoffnung. Diese entziehen sich ihren Entstehungskontexten nach einer rein kognitiven Erfassung und können auch existenziell erschlossen werden. In der Eschatologie der biblischen Texte wird die Erwartung der verheißenen Zukunft zu einem hermeneutischen Deutungs- und Bewältigungshorizont für die Gegenwart.

i) Eschatologische Erzählungen beschreiben, wie Gottes Handeln und menschliches Handeln und Erleiden miteinander verwoben sind. Sie laden ein, sich an einem gottgefälligen Leben zu orientieren. Indem die Zukunftsbeschreibung nicht nur chronologisch, sondern vor allem inhaltlich gedeutet wird, zeigt sie auf, was ist, was erwartet werden kann und was möglich ist.

ii) Menschliches Handeln vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen Gegenwart und Zukunft. Epistemische Ungewissheit, die sich auf Nichtwissen bezieht, und existenzielle Ungewissheit, die Fragen nach Orientierung, Lebenssinn und dem ‚Wie‘ eines Lebens unter Krisenbedingungen aufwirft, sind daher zentrale Themen sowohl der Eschatologie als auch der Ethik. Eine enge Verbindung von Eschatologie und Ethik liegt daher nahe. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Eschatologie nicht in der Ethik aufgeht, sondern grundlegende Aussagen über Mensch und Welt formuliert⁵³.

V.2. APOKALYPTISCHE IMAGINATIONEN IM KONTEXT DER KLIMAKRISE

58. Im Kontext der Klimakrise treten sowohl säkulare als auch religiöse apokalyptische Imaginationen erzählerisch in Erscheinung. Unter apokalyptischen Imaginationen sind dabei sowohl narrative als auch bildhafte und symbolische Verdichtungen zu verstehen (z.B. in Literatur, Film, Serien, medialer Bildsprache). Dabei sind folgende Formen zu unterscheiden:

i) Wissenschaftlich fundierte Risikoszenarien, etwa die Diskussion um Kippunkte des Klimasystems und den Verlust von Biodiversität, thematisieren einerseits das mögliche Ende lebensermöglichender Konditionen auf globaler oder regionaler Ebene. Andererseits verweisen sie aufgrund ihres probabilistischen Charakters auf die Notwendigkeit gesellschaftlicher Risikoabwägungs- und Aushandlungsprozesse. Auch wenn diese Modelle nicht notwendig mit apokalyptischen Bildern operieren, werden sie von Forschenden, Medien und Öffentlichkeit häufig mit entsprechenden Narrativen verknüpft.

⁵³ Vgl. zur ethischen Bearbeitung dieser Ungewissheiten These 36.ii.

(Pop)kulturelle Imaginationen in Literatur, Film und Serien konkretisieren solche Zukunftsszenarien, indem sie ein mögliches Ende der Menschheit teils sehr spezifisch ausmalen.

ii) Apokalyptische Imaginationen werden im Rahmen (populistischer) politischer Rhetorik als Drohkulissen eingesetzt, um Ängste zu mobilisieren, politische Handlungsoptionen zu verengen und gesellschaftliche Diskurse gezielt zu polarisieren.

iii) In bestimmten religiösen Deutungszusammenhängen – häufig mit fundamentalistischen Tendenzen – werden apokalyptische Szenarien als Verheißung oder unmittelbare Vorzeichen des kommenden Gottesreiches interpretiert, sodass gegenwärtige Krisenerfahrungen heilsgeschichtlich überhöht und ambivalent ethisch gedeutet werden.

59. Die Formen apokalyptischer Imaginationen unterscheiden sich maßgeblich in ihrem epistemischen Status: Während wissenschaftlich begründete Endzeitszenarien auf breiter interdisziplinärer Forschung beruhen, operieren (pop)kulturelle Szenarien primär innerhalb symbolischer Bild- und Textwelten. In (populistischen) politischen Diskursen treten häufig hybride Formen auf, in denen wissenschaftliche Einsichten selektiv genutzt, verzerrt oder gänzlich negiert werden. Diese Differenzierung des epistemischen Status ist für die theologisch-ethische Bewertung apokalyptischer Rede und ihren verantwortlichen Gebrauch im Kontext der Klimakrise von zentraler Bedeutung.

60. Von wissenschaftlichen Erkenntnissen beeinflusste (pop)kulturelle apokalyptische Darstellungen entfalten häufig eine mobilisierende Wirkung und rufen zu einem Umdenken oder zur Umkehr auf. Darin teilen sie ein Anliegen mit den biblischen Texten, wobei innere Umkehr und der Ruf nach transformativem Handeln unterschiedlich gewichtet sein können.

61. Eine theologische Auseinandersetzung mit apokalyptischen Imaginationen setzt bei der Deutung der in ihnen verdichteten Vorstellungs-, Bild- und Erzählwelten und ihrer Ziele an – im kritischen Gespräch sowohl mit gegenwärtigen Szenarien als auch mit den apokalyptischen Imaginationen der christlichen Tradition.

i) Die apokalyptische Rhetorik der Klimabewegung unterscheidet sich von der antiken Apokalyptik durch ihren expliziten Wirklichkeitsbezug, den sie durch die Rezeption und Integration wissenschaftlich fundierter Erkenntnisse gewinnt.

ii) (Pop)Kulturelle Imaginationen der Apokalypse deuten das Ende der Welt aus ihrer Perspektive für ihre Zeit. Insofern können sie – ähnlich wie die biblische Schöpfungsidee (These 14) – als Bewältigungs- und Deutungskategorie für Gegenwart fungieren.

iii) In ihren prophetischen Grundstrukturen ähneln sich christliche und säkulare apokalyptische Imaginationen der Klimakrise. Sie unterscheiden sich dort, wo in der säkularen Apokalypse eine Heilserwartung entweder nicht genannt oder explizit abgelehnt wird.

62. Während apokalyptische Imaginationen in westlich geprägten Diskursen häufig auf einen möglichen zukünftigen Untergang der Welt projiziert werden, fungieren apokalyptische Narrative in anderen globalen Kontexten als Deutungsmuster für bereits gegenwärtig erlebte oder historisch erfahrene Katastrophenwirklichkeiten. Eine theologische Auseinandersetzung mit apokalyptischen Narrativen muss daher zwischen der literarisch-symbolischen Form apokalyptischer Rede und ihrer Anwendung als hermeneutischer Rahmen konkreter Erfahrungen unterscheiden und berücksichtigen, dass für bestimmte Gemeinschaften apokalyptische Deutungen nicht auf eine ferne Zukunft verweisen, sondern ihre gegenwärtige oder absehbar bevorstehende Lebensrealität beschreiben.

63. Religiöse Deutungen, die im Klimawandel hoffnungsvolle Anzeichen der Apokalypse und des anbrechenden Gottesreiches imaginieren, positionieren sich oftmals einseitig zugunsten jener, die sich der Erlösung gewiss wähnen, und vernachlässigen damit den kritisch-prophetischen Gehalt apokalyptischer Rede. Zugleich wird das Gottesreich häufig als neues Reich verstanden, das die bestehende Schöpfung ersetzt, anstatt als transformative Erneuerung eben dieser Schöpfung.

V.3. VERANTWORTUNG UND DIE REDE VOM GERICHT

64. In der biblischen Tradition beschreibt eine Apokalypse die Enthüllung systemischer und struktureller Unterdrückung. Eine Analyse apokalyptischer Imaginationen kann daher nicht von der Frage nach Verantwortung getrennt werden, da sie stets auch zur ethischen Urteilsbildung und zum Handeln inmitten bestehender Verhältnisse herausfordert⁵⁴.

65. Im Hinblick auf unsere Verantwortung angesichts der Klimakrise bedarf es einer kontextsensiblen, erneuerten Lesart der apokalyptischen Texte der Bibel:

i) Die biblischen Gerichtsbilder sprechen aus der Perspektive derer und zu denen, die leiden und sprechen ihnen Trost und Hoffnung zu. Sie spenden Trost und Hoffnung und ziehen zugleich die Mächtigen zur Verantwortung. In diesem Sinne arbeiten die biblischen Gerichtsbilder mit einer starken Binarität zwischen Unterdrückten und Unterdrückter:innen.

ii) Als Theolog:innen des deutschsprachigen Raumes ist es unsere Aufgabe, die Texte in erster Linie als Aufruf zur Verantwortung und Umkehr zu lesen und auszulegen.

⁵⁴ Vgl dazu auch die Analyse von individueller, kollektiver und struktureller Schuld in Thesen 29-32.

Dabei sind wir auf den Austausch mit Theolog:innen angewiesen, die aus systemisch und strukturell unterdrückten Kontexten kommen. Sie helfen uns zu verstehen, wie diese Verantwortung heute gelebt werden kann. Dies reicht von der Aufdeckung der Zusammenhänge bis zur Tröstung und dem Versuch, Lähmung und Resignation vorzubeugen.

iii) Im Gegensatz zu den apokalyptischen Texten der Bibel stößt ein rein binäres Verständnis in Bezug auf die Verantwortung in der Klimakrise an Grenzen: Es gibt im Blick auf die Klimakrise zwar Täter:innen und Betroffene:r, aber auch viele strukturelle Verflechtungen dazwischen und Zusammenhänge, in denen die Zuweisung als Täter:in oder Betroffene:r nicht eindeutig zu bestimmen ist.

iv) In einer globalisierten Welt erscheint es daher angemessener, sowohl von individuellen Täter:innen als auch von strukturellen und systemischen Bedingungen zu sprechen, die Unterdrückung und Gewalt aufrechterhalten⁵⁵.

66. In der christlichen Tradition besitzt das Gericht den Charakter einer Offenlegung der Handlungsfolgen⁵⁶: Gericht bedeutet, von den Konsequenzen der eigenen Haltung und des eigenen Handelns eingeholt und damit konfrontiert zu werden. Es kann auch bedeuten, die eigenen Handlungen und Entscheidungen in einem neuen Licht wahrzunehmen. Dies kann sowohl trösten als auch bedrohen.

67. Im Angesicht der Klimakrise kann die biblische Erzählung vom Gericht ethisch neu interpretiert werden. Sie nimmt dabei weniger Glauben oder Unglauben als Handlungsfolgen in den Blick. Unser Heil ist dabei nicht abhängig von unserem Umgang mit unserer Mitwelt, unser (ganz konkretes, innerweltliches) Unheil aber schon⁵⁷.

68. Die Rede vom Gericht kann im Kontext der Klimakrise hilfreich sein, um Verantwortung und Schuldzusammenhänge sichtbar zu machen. Die Klimakrise konfrontiert uns mit den Folgen unseres Handelns und legt systemische Verflechtungen offen, in die wir als Handelnde und Betroffene zugleich eingebunden sind. Das Motiv des Jüngsten Gerichts lässt sich dabei als umfassender Kommunikationszusammenhang verstehen: Was im Leben nicht zu seinem Recht gekommen ist, was verletzt, übergangen oder zum Schweigen gebracht wurde, erhält eine Stimme; Täter:innen werden mit den Konsequenzen ihres Handelns konfrontiert und beginnen zu begreifen, was sie anderen Menschen und Mitgeschöpfen angetan haben. In diesem gerichtlichen Bild erscheint der Mensch nicht nur als Beklagter, sondern zugleich als Ankläger:in, Verteidiger:in und Richter:in – vergleichbar mit den vielstimmigen Aushandlungsprozessen im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs.

⁵⁵ Vgl. Thesen 22 und 30-32.

⁵⁶ Vgl. dazu auch die Funktionen des Sündenbegriffs in These 30.iii.

⁵⁷ Vgl. dazu auch die Kritik ökologischer Werkgerechtigkeit in These 27.

69. In der Klimakrise zeigt sich ebendarum Krise auch als Chance, wenn wir ernst nehmen, dass wir selbst von der Klimakrise betroffen sind⁵⁸. Als ethische Subjekte sind Menschen epistemisch (im Blick auf Wissen, Verdrängung und Einsicht) und existenziell (im Blick auf Lebensführung, Mitverantwortung und Betroffenheit) in die Entscheidungsprozesse eingebunden. Im Licht des Gerichts-Motivs kann die Klimakrise als kairologischer Moment verstanden werden, in dem ein notwendiger Schritt des „Zu-Recht-Bringens“ für Opfer wie Täter:innen beginnt: als Aufforderung, Schuld anzuerkennen, Verletzungen wahrzunehmen und Wege verantwortlichen Handelns zu eröffnen.

V.4. ESCHATOLOGIE ALS ANREGUNG DER HOFFNUNG

70. Eschatologie beschreibt die Zukunft als *adventus* Gottes, dessen Kommen die Gegenwart unterbricht und transformiert⁵⁹. Die Hoffnung auf das Kommen Gottes ist somit nicht Vertröstung auf ein fernes Jenseits, sondern eröffnet einen kritischen Horizont für die Gestaltung des Hier und Jetzt. Der adventliche Charakter der Hoffnung rückt die Erwartung Gottes in die Gegenwart und macht sie zum Motor theologischer Reflexion und ethischen Handelns innerhalb der Klimakrise.

i) Hoffnung ist dabei doppelt gerichtet: Sie ist einerseits Geschenk der Gnade, also eine *gratia praeveniens*, andererseits ein „Locken“ in ein Leben, das sich an Gottes Verheißung ausrichtet. In der Gnade wird dem Menschen eine Antwort auf dieses Locken zugetraut.

ii) Hoffnung ist kein bloßer Wunsch, sondern existiert im Modus eines durch Gnade gestifteten Widerstands gegen bestehende Verhältnisse. Sie ist Ausdruck des Protestes der Verheißung gegen das Leid und die Welt, wie sie ist.

71. Hoffnung ist kein abstrakter Zustand, sondern ein performativer Modus des Handelns. Sie ist konkret, weil sie auf Zukunft hin lebt, und sie ist materiell, weil sie Handlungsformen in der gegenwärtigen Welt sucht und gestaltet.

i) Hoffnung konkretisiert sich in handelnder Liebe. Mit handelnder Liebe ist nicht bloß wohlthätige Zuwendung gemeint, sondern eine solidarische, auf Gerechtigkeit ausgerichtete Praxis, in der Menschen – einschließlich der Kirchen als Teil der von ihnen mitgestalteten und mitverursachten Gesellschaften – ihre eigene Verstrickung in zerstörerische Verhältnisse ernst nehmen und an deren Veränderung mitwirken. In dieser Praxis nimmt Hoffnung Gestalt an: als geteilte Verletzbarkeit, als tätige Anteilnahme

⁵⁸ Vgl. zur ethischen Bearbeitung von Krisen und Chancen die Thesen 36.ii und 38.

⁵⁹ Vgl. dazu auch die Gnade als tragendem Grund in Thesen 25-26 und zur Inkarnationsperspektive in Thesen 11-12.

und als solidarische Transformation, in der der Mensch in der Hoffnung aufgerufen und befähigt wird, am Handeln Gottes teilzunehmen – in abgeleiteter, begrenzter Weise⁶⁰.

ii) Im Horizont apokalyptischer Imaginationen wird Hoffnung zur Haltung des Durchhaltens und des Widerstehens. Hoffnung ist kein Rückzug, sondern befähigt zum Ausharren in Bedrängnis, zur Geduld mit der Geschichte und zum Widerstand gegen ihre zerstörerischen Kräfte. Dies ist kein passives Erdulden, sondern Ausdruck aktiver Erwartung.

iii) Hoffnung ist nicht Harmonisierung von Verhältnissen, sondern Kritik am Bestehenden und Leben in der Verheißung von Gerechtigkeit⁶¹. Sie verschärft die Unterscheidung zwischen dem, was ist, und dem, was kommen soll. So verstanden ist Krise als Imagination keine bloße Katastrophe, sondern Offenlegung des Unterschieds zwischen Gegenwart und Zukunft. Darin liegt ihre ethische und eschatologische Kraft.

72. Die Hoffnung der Christenheit ist öffentlich und transformativ. Die Kirche ist Trägerin einer Hoffnung, die nicht in Selbstbehauptung verharrt, sondern auf die Transformation der Welt zielt. Als Exodugemeinde lebt sie in der Spannung zwischen dem Gekreuzigten und dem Kommenden, zwischen Kreuz und Auferstehung, zwischen Geschichte und verheißener Zukunft⁶².

⁶⁰ Vgl. die Kritik an einer quasi-souveränen Bewahrerrolle in These 19.iii.

⁶¹ Vgl. die Kritik wachstumsbasierten Wohlstands in Thesen 47 und 53.

⁶² Vgl. zu kirchlichen Ausdrucksformen und Lernorten Thesen 55-56.

VI. KLIMATHEOLOGIE ZWISCHEN SPIRITUALITÄT, KIRCHE, POLITIK UND AKTIVISMUS

VI.1. ÖFFENTLICHKEIT, POLITIK UND MACHTKRITIK

73. Christlicher Glaube ist in seinen Ursprüngen öffentlich situiert und politisch implikativ und kann als machtkritisch profiliert werden.

74. Insofern sich Theologien in der Klimakrise in gesellschaftliche Deutungs- und Entscheidungsprozesse einbringen, sind sie als öffentliche Theologien zu bestimmen.

75. Theologien in der Klimakrise sind notwendig politisch, weil sich (theologische) Ethik und Politik in Fragen von Verantwortung, Gerechtigkeit, Zumutbarkeit und Institutionengestaltung überschneiden

i) Diskutabel ist daher nicht, ob Theologien in der Klimakrise sowie die ihnen entsprechenden Formen kirchlicher Verkündigung und Praxis politisch sein dürfen, sondern wie sie politisch werden: mit welcher Reichweite, in welchen Formaten und unter welchen theologisch-ethischen sowie demokratietheoretischen Kriterien und Begrenzungen.

ii) Vielmehr ist die Kontextualisierung von Theologien *in* der Klimakrise bereits selbst Ausdruck einer Verortung in einem auch politisch geprägten Kontext.

76. (Systematische) Theologie, kirchliches Handeln und aktivistisches Engagement sind weniger als klar getrennte Felder, denn als aufeinander bezogene Kontinua zu verstehen, die sich wechselseitig beeinflussen, auch wenn sie jeweils eigenen Rationalitäten, Rollenlogiken und Verantwortungsformen folgen.

77. In der unerlösten Welt, in der Theologien in der Klimakrise betrieben werden, sind Ambivalenzoffenheit, Selbstkritik, Diskursivität und Ambiguitätstoleranz notwendige Leitprinzipien. Zugleich geraten sie nicht selten in Spannung zu den Perspektiven unterprivilegierter Menschen, deren Erfahrungen von Gewalt, Exposition und Ausschluss häufig klare Parteinahme verlangen. Deshalb müssen diese Leitprinzipien konsequent mit Bekenntnis und Zeug:innenschaft relationiert werden.

VI.2. SPIRITUALITÄT, MOTIVATION UND TRANSFORMATIONSPRAXIS

78. Die Ge-Na-Studie legt nahe, dass Christ:innen, die Nachhaltigkeit explizit mit ihrem Glauben verknüpfen, häufiger nachhaltige Praktiken realisieren. Daraus folgt: Theologien und Kirche können durch eine krisensensible Reflexion und kommunikative Vermittlung zentraler

Glaubensmotive – und deren Übersetzung in gelebte Praxis – als Orientierungs- und Motivationsressource indirekt zu nachhaltigerem Handeln beitragen (ohne damit einen einfachen Kausalzusammenhang zu behaupten).

79. Weil nach der Ge-Na-Studie vor allem die Verbindung von theologischer Begründung, gelebter Glaubenspraxis und Gerechtigkeit sowie Nachhaltigkeit Handlungspotenziale zeigt, wird die Zusammenarbeit von akademisch angesiedelter Theologie und in unterschiedlichen Bereichen operierender Kirche auch vor diesem Hintergrund betont.

80. Spiritualität kann im Kontext eines politischen (Klima-)Aktivismus eine Ressource darstellen/bieten (z.B. für Resilienz, Sinn, Gemeinschaft, Konfliktfähigkeit), ist jedoch ambivalent. Darum ist es eine theologische und kirchliche Aufgabe, ihre Potenziale wie auch ihre Risiken (Instrumentalisierung, Überhöhung, Exklusivität, Eskapismus) zu analysieren, öffentlich einzuordnen und in verantwortliche Praxis zu übersetzen.

81. Spiritualität kann stabilisierend, imaginierend, kraftspendend sowie korrigierend im Kontext eines politischen Aktivismus wirken.

i) Spiritualität kann Emotionsarbeit ermöglichen, indem sie affektive Erfahrungen (Angst, Trauer, Wut, Schuld, Hoffnung) sprach-, körper- und gemeinschaftsfähig macht und so ihren Ausdruck, ihre Wahrnehmung und ihre Bearbeitung unterstützt.

ii) Spiritualitätspraktiken können routinisierte Gewissheiten aufbrechen und imaginative Räume eröffnen, in denen alternative Deutungen, Zukunftsbilder und Handlungsoptionen entstehen. Dabei ist die narrative Dimension zentral, denn Erzählformen strukturieren Wahrnehmung, motivieren Handeln und prägen kollektive Imaginationen.

iii) Spiritualität kann auch zur Erzeugung exklusiver Zugehörigkeiten instrumentalisiert werden (etwa national, kulturell oder gruppenbezogen) und so Ausgrenzung legitimieren. Wo solche Verengungen auftreten, sind sie theologisch zu kritisieren und praktisch zu korrigieren – im Horizont einer Anerkennung aller Menschen als gleiche und freie Träger:innen von Würde und Rechten.

82. Wird Spiritualität als gelebte und erfahrbare Verbundenheit (mit sich selbst, mit anderen, mit Welt/Mitgeschöpfen und mit Gott) verstanden, ist der Begriff anschlussfähig an säkulare wie interreligiöse Diskurse, ohne die spezifischen theologischen Profilierungen notwendig aufzugeben.

83. Lebensweltlich orientierte Theologien und kirchliche Akteur:innen sollten Lehre und Verkündigung so ausrichten, dass sie nicht nur bereits ökologisch Engagierte, sondern mindestens auch indifferente oder distanzierte Adressat:innengruppen erreichen.

84. Der Knowledge-Action-Gap – auch unter (hoch-)religiösen Christ:innen – zwischen dem Wissen um ökologische Krisen und Handlungsoptionen einerseits und dem insgesamt unzu-

reichenden Handeln andererseits verdeutlicht: Die stockende Transformation hin zu nachhaltigen Lebens- und Gesellschaftsformen ist nicht primär ein Erkenntnis- oder Reflexionsproblem, sondern vor allem ein Problem der Umsetzung (Motivation, Routinen, soziale Einbettung, institutionelle Rahmungen und strukturelle Anreize etc.)⁶³.

i) Da intentionales Handeln stets motivational gerahmt und durch soziale sowie institutionelle Kontexte mitbestimmt ist, bedarf es pluraler Zugänge, um Menschen zu nachhaltigem Handeln zu befähigen.

ii) Motivation und Intention sind stark verknüpft mit Gefühlen/Emotionen. Eine theologisch-ethische Bemühung um die Rehabilitation von Gefühlen für die Handlungsentscheidung wäre angezeigt.

⁶³ Vgl. zur Rede vom göttlichen Zutrauen als Motivationsressource These 35.