



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Erbarungsloser Konsum? Vom Scheitern an der menschlichen Verantwortung und vom Erbarmen Gottes

Verfasser

Mag. Christian Eder

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 012

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Religionspädagogik

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. MMag. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Vorbemerkungen

Zitate habe ich an die aktuelle Rechtschreibung angepasst, ansonsten bleiben sie unverändert. In dieser Arbeit verwende ich der Gendergerechtigkeit willen in der Regel abwechselnd nur die männliche bzw. weibliche Form, oder beide gemeinsam. Wenn ich zum Teil ausschließlich die männliche Form verwende, ist dies ausschließlich einer besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit geschuldet.

Inhalt

Vorwort	8
1 EINLEITUNG	9
1.0 Vorbemerkungen zur zweiten Diplomarbeit	9
1.1 Problemaufriss	9
1.2 Verortung in der theologischen Ethik	11
1.3 Zielvorstellung	12
2 DIE VERANTWORTUNG DES MENSCHEN	13
2.1 Relationalität und Vernetzung	13
2.2 Verantwortung angesichts der Vernetzung	15
2.3 Gerechtigkeit	17
2.4 Nachhaltigkeit	21
3 VERANTWORTLICHER KONSUM	26
3.1 Begriffsschärfung	26
3.2 Der verantwortliche Konsument	29
3.2.1 Moralische Bewertung des Konsums	30
3.2.2 Relevante Prinzipien	31
3.2.3 Relevante Kriterien	35
3.3 Die moralische Beurteilung von Produkten	38
3.4 Impulse für einen moralischen Konsum aus christlicher Perspektive	43
3.4.1 Konsum im Horizont der (Schöpfungs-)Theologie	43
3.4.2 Konkretion der Verantwortung am Beispiel des Konsums	44

4 DAS SCHEITERN AN DER VERANTWORTUNG	49
4.1 Schuld als Scheitern an der Verantwortung	49
4.2 Schuldabwehr	50
4.2.1 Leugnung	50
4.2.2 Banalisierung und Relativierung	51
4.2.3 Delegation	52
4.2.4 Resignation	54
4.3 Schuldgefühle	54
4.4 Dimensionen von Schuld	57
5 DIE ÜBERWINDUNG VON SCHULD	62
5.1 Der innerpsychische Prozess der Vergebung	62
5.1.1 Die Schmerzen zulassen	62
5.1.2 Die eigenen Gefühle spüren	63
5.1.3 Sich selbst und andere besser verstehen	64
5.1.4 Das Vergangene verabschieden	65
5.1.5 Sich für die Zukunft entscheiden	67
5.1.6 Vergebung als Geschenk	68
5.2 Verzeihen bei Franz Jalics	68
5.3 Fazit	69
6 DIE ANTWORT GOTTES AUF DIE MENSCHLICHE SCHULD	71
6.1 Der gute König	71
6.1.1 Huld	72
6.2 Der gute Vater	74
6.2.1 Barmherzigkeit	75
6.3 Eine befreite Existenz in Christus	79

LITERATURVERZEICHNIS	82
ABSTRACT	89
LEBENSLAUF	90

Vorwort

Ich danke allen, die mich während der Jahre meines Studiums so treu begleitet und unterstützt haben. Allen voran danke ich meiner Mutter, die mich auch in den dunkelsten Stunden meines Lebens unterstützte. Ich danke auch meinem Vater für die – nicht zuletzt finanzielle – Förderung während meiner Studienjahre. Großen Dank möchte ich auch meiner Großmutter und meiner Goli aussprechen. In stillem Gedenken bedanke ich mich auch bei meinem verstorbenen Bruder Wolfgang und meinem Großvater Josef. Mögen sie, wo auch immer sie jetzt weilen, Gottes Liebe und Güte erfahren und fröhlich sein. Von Herzen danke ich auch dem Fachbereich Theologische Ethik. Ihr ward eine richtige Familie für mich. Ich danke euch für schöne Jahre auf dem Institut. Mein besonderer Dank gilt Prof. Gunter Prüller-Jagenteufel, bei dem ich gut(e) Theologie lernen durfte. Außerdem danke ich Frau Prof. Sigrid Müller für das in mich gesetzte Zutrauen. Ich bedanke mich des Weiteren bei meinen treuen Freunden. Ganz besonders bei Lukas Zauner, Thomas Hofstätter und Lukas Staudinger. Es ist schön so treue Freunde wie euch an meiner Seite zu haben. Schließlich darf ich mich noch bei meinen Korrekturleserinnen und -Lesern, Frau Bakk.phil Claudia Bernal-Diaz, bei Martin Schlor und nicht zuletzt bei Johanna Schaupp bedanken.

1 Einleitung

1.0 Vorbemerkungen zur zweiten Diplomarbeit

Diese Arbeit beruht auf meiner im Jahr 2012 von der Universität Wien approbierten Diplomarbeit 'Wert der Natur – Verantwortung des Menschen. Eine moraltheologische Studie zu Umweltschutz und Konsum' und setzt die dort behandelte Thematik unter neuer Perspektive fort. Passagen aus dieser Arbeit sind in den Kapiteln 2 und 3 eingearbeitet.

1.1 Problemaufriss

Der Mensch ist verantwortlich für sein Tun und Unterlassen. Wir stehen als Menschen in vielfältigen Verbindungen, welche wir verantwortlich zu gestalten haben. Da ist als erstes die primäre Beziehung zur Natur zu nennen, welche die biologischen Grundlagen für das menschliche Leben bereitstellt. Darüber hinaus bedarf es für die menschliche Existenz auch der sozialen Umwelt, in die er hinein geboren wird und die er durch sein Leben mitzugestalten vermag. Der Mensch erscheint somit in ein reiches Netz an Beziehungen eingewoben. Darin unterscheidet sich der Mensch nicht wesentlich von den nicht menschlichen Schöpfungsgeschwistern. Worin er sich allerdings seinem Wesen nach unterscheidet, das ist die Freiheit zur moralischen Handlung. Der Mensch ist dazu befähigt seine Beziehungen immer wieder aufs Neue frei zu gestalten. Er kann entscheiden ob er in seinen Handlungen Verantwortung für das Wohl seiner Schöpfungsgeschwister übernimmt, oder nicht. Ein Bewährungsfeld dieser Verantwortlichkeit ist sicherlich im Konsum gegeben. Durch den Konsum verschiedener Waren und Dienstleistungen entscheidet der Mensch immer wieder neu in welche Art von Beziehung er mit seinen Mitmenschen sowie mit der natürlichen Mitwelt tritt. Es stellt sich nun die Frage, nach welchen Maßstäben wir den Konsum als verantwortlich oder unverantwortlich definieren können. Hierzu bedarf es einer Auslegung der Prinzipien der Gerechtigkeit – insbesondere der Nachhaltigkeit – sowie der Erarbeitung von unterschiedlichen Beurteilungskriterien. Ein Erarbeiten von unterschiedlichen Kriterien wird allerdings

klarmachen, wie schwer es ist, in unserer Zeit den Konsum überhaupt moralisch zu gestalten. Es ist oftmals unmöglich zu erkennen, ob ein Produkt moralischen Prinzipien und Kriterien gerecht wird oder nicht. Es mangelt an Transparenz und selbst die Gütesiegel, tragen oftmals mehr zur Verwirrung der Konsumentinnen und Konsumenten bei, als zu ihrer Aufklärung über die Güte eines Produktes. Innerhalb des politischen Systems und unseres Wirtschaftssystems sind wir als Bürgerinnen und Bürger sowie als Konsumentinnen und Konsumenten mitverantwortlich für die wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen innerhalb derer Recht und Unrecht geschieht. Da wir mitverantwortlich sind, sind wir allerdings auch mitschuldig am Unrecht, das geschieht. Wir sind mitschuldig daran, dass jährlich mehr Kohlendioxid ausgeschüttet wird, als unsere Atmosphäre verträgt. Wir sind durch den Gebrauch von Strom dafür mitschuldig, dass es Atomkraftwerke gibt, weil in unseren Stromleitungen aufgrund der Kopplung der Stromnetze im europäischen Verbundnetz immer auch ein bestimmter Prozentsatz an Atomenergie fließt. Der Gebrauch von Atomenergie entspricht allerdings keinesfalls den Kriterien der Nachhaltigkeit und ist daher ein großes Unrecht. Dies ist nur ein Beispiel, das zeigt, wie schnell und unvermutet der Mensch des 21. Jahrhunderts moralische Mitschuld auf sich lädt.

Es stellt sich nun die Frage, wie der Mensch mit seiner Schuld umgehen kann. Da unsere Mitverantwortung umfassend ist, ist auch unsere Mitschuld umfassend. Um die Last dieser Schuld zu bewältigen, lassen sich verschiedene psychische Mechanismen aufweisen. Leugnung der Schuld, Relativierung, Delegation oder Resignation sind mögliche Reaktionen des Menschen auf eine Konfrontation mit der eigenen (Mit-)Schuld. Keiner dieser psychischen Mechanismen stellt aber auf Dauer ein gutes Fundament für weiteres Handeln dar. So kann die Reaktion auf die Konfrontation mit der eigenen Schuld zum Hemmschuh gegenüber einer reifen Verantwortungsübernahme werden. Es gilt daher einen Schritt weiter zu gehen und nicht nur nach Möglichkeiten für einen guten Umgang mit der Schuld zu fragen, sondern vielmehr gilt es die Überwindung der Schuld anzustreben.

Die endgültige Überwindung von Schuld kann nur in der Vergebung erreicht werden. Wie aber könnte eine Vergebung der kollektiven Schuld bzw. der systemischen Schuldverstrickung aussehen? Was kann der Mensch dafür tun, dass Vergebung ge-

schieht und welche Stationen könnte der Prozess der Vergebung beinhalten? Aus christlicher Perspektive stellt sich schließlich noch die Frage, wie sich Gott gegenüber unserer Schuld verhält. Was sagt die Bibel zur Vergebung der Schuld und welche Gleichnisse sprechen davon und was lässt sich aus diesen Bildern und Einsichten für einen reifen Umgang mit der moralischen (Mit-)Schuld ableiten?

1.2 Verortung in der theologischen Ethik

Die Frage nach dem Umgang mit der menschlichen Schuld adressiert das Herz der Moraltheologie. Schließlich entstand sie als wissenschaftliche Disziplin auch darum, um den Priestern zu helfen das richtige Maß an Buße für verschiedene Übertretungen von Geboten festzustellen. Generell ist die ethische Frage nach dem *Sollen* des Menschen ursprünglich die Frage nach der Schuld. So ist die Frage „Was soll ich tun“ – also die moralische Frage schlechthin – auf eine andere, tiefergehende Frage verwiesen, nämlich: „Was bin ich dafür schuldig, dass ich lebe?“.¹ Diese Frage wiederum führt direkt in das Herz der Theologie, als der Frage nach und der Rede von Gott.

Da Verantwortung immer an ein Subjekt gebunden ist, ist das Thema der Arbeit in der Individualethik beheimatet. Verantwortung beschreibt eine individuelle Tugend. Sie ist eine Haltung des Pflichtbewusstseins und umfasst den fortwährenden Willen auf die vielfältigen erwartbaren Folgen des persönlichen Handelns vorzuschauen.² Weil jedoch gerade im Konsum individuelle Handlungen vielerlei systemische Voraussetzungen und Folgen haben, ist die Frage nach der Schuld auch aus systemischer Perspektive zu betrachten. Somit ist das Thema der vorliegenden Arbeit an der Grenze zwischen Individual- und Sozialethik angesiedelt. Der Abschnitt über die Überwindung von Schuld in der Vergebung ist allerdings wieder sehr stark individualethisch angelegt. Jeder und jede einzelne heute lebende Mensch muss sich mit der Tatsache arrangieren, dass unsere Generation durch die Art und Weise ihres Wirtschaftens und generell ihres Umganges mit der sozialen und natürlichen Umwelt ein gehöriges Maß an Schuld auf

¹ Grätzel: Schuld – der blinde Fleck der Ethik, 41.

² Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381; zum Folgenden vgl. ebd.

sich lädt. Dies geschieht vor allem durch die Missachtung des Gerechtigkeitsmaßstabes der Nachhaltigkeit, welcher auch innerhalb der christlichen Ethik immer mehr Anerkennung findet. Wir sind im Kollektiv der Menschheit dafür verantwortlich, die, uns von Gott zur Verfügung gestellte Welt, nach dem Maßstab der Gerechtigkeit mitzugestalten. Systemische Verantwortung korreliert allerdings – im Falle der Verfehlung derselben immer auch mit systemischer Schuld. Hier kommt die Frage nach der Überwindung von Schuld auf. Da Schuld ebenso wie Verantwortung ein personales Phänomen ist, muss auch diese auf einer individuellen Ebene überwunden werden.

1.3 Zielvorstellung

In einem ersten Abschnitt wird der Verantwortung des Menschen in der Welt von heute nachgegangen. Dabei wird vor allem die wachsende Vernetzung der individuellen Lebenswelten im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Außerdem wird dem Maßstab der Gerechtigkeit nachgegangen. Dabei wird Nachhaltigkeit als wesentlicher Maßstab der von Gerechtigkeit aufgewiesen. Ein weiterer Abschnitt wird dem verantwortlichen Konsum gewidmet. Nach einer Begriffsschärfung werden relevante Prinzipien und Kriterien zur moralischen Beurteilung des Konsums erarbeitet. Im Anschluss daran widmet sich die Arbeit der moralischen Bewertung von Produkten. Es soll dabei klar werden, welche Aspekte bei Produktion und Vertrieb eines Produktes moralische Relevanz haben. Ein Augenmerk wird in diesem Abschnitt auf der Beurteilung von Gütesiegeln liegen. In einem weiteren Schritt wird der Konsum aus der Perspektive der (Schöpfungs-)Theologie ins Auge gefasst. Der Überschrift ins vierte Kapitel bedeutet gleichzeitig den Übergang zum zweiten Hauptteil der Arbeit. Dieser beschäftigt sich mit der Schuld des Menschen und der Überwindung derselben. Zunächst wird Schuld dabei als Scheitern an der Verantwortung definiert. Im Anschluss daran werden unterschiedliche Verdrängungsmechanismen, wie Leugnung oder Resignation, dargestellt und erklärt. Hierauf beschäftigt sich die Arbeit mit Schuldgefühlen. Es werden dabei moralisch gerechtfertigte und „gesunde“ Schuldgefühle von übertriebenen Schuldgefühlen unterschieden. Im Anschluss daran sollen unterschiedliche Dimensionen von Schuld anhand von Begriffsdifferenzierungen aufgezeigt werden. Ein nächster Abschnitt beschäftigt sich mit der Überwindung von Schuld durch Vergebung. Es wird dabei ein prototypischer in-

nerpsychischer Vergebungsprozess mit seinen wichtigsten Elementen dargestellt und für das Thema (Mit-)Verantwortung und (Mit-)Schuld fruchtbar gemacht. Daran Anschließend beschäftigt sich die Arbeit mit der möglichen Antwort Gottes auf die menschliche Schuld, wie sie aus der Perspektive des christlichen Glaubens erscheint. Dabei werden die Gottesbilder des guten Königs und des guten Vaters betrachtet und auf ihre Relevanz zum Thema hin untersucht.

2 Die Verantwortung des Menschen³

2.1 Relationalität und Vernetzung⁴

Der Blick in die Lebenswirklichkeit des Menschen macht deutlich, dass das Geschick des Menschen zutiefst mit dem Geschick seiner Mitbewesen verknüpft ist. Diese systemische Verknüpfung des Menschen findet auch in kirchlichen Dokumenten ihren Niederschlag. So etwa in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*: „Man muss der Natur eines jeden Wesens und seiner Wechselbeziehung in einem geordneten System wie dem Kosmos Rechnung tragen“ (SRS 34). Der Mensch lebt stets in Beziehungen und ist auf diese angewiesen. Einer von der Schöpfungstheologie angeregten (Bio-)Ethik entspricht daher einer relationalen Denk- und Handlungsstruktur, welche die existentielle Verwobenheit des Menschen mit der Welt ernst nimmt.⁵ Diese Bezogenheit des Menschen hat innerhalb der christlichen Umweltethik auch begrifflich Niederschlag gefunden. So wird anstatt des – innerhalb des umweltethischen Diskurses stark aufgeladenen – Begriffs des Anthropozentrismus in der aktuellen Debatte von Anthroporelationalität⁶ bzw. Retinität gesprochen.

³ Weite Teile dieses Kapitels habe ich aus meiner ersten Diplomarbeit übernommen (Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 75-83; 90-95).

⁴ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 75-77.

⁵ Vgl. Altner: Naturvergessenheit, 95.

⁶ Wie etwa bei Hans-Joachim Höhn, der in seiner ökologischen Sozialethik den Ansatz einer „sozial-ökologisch aufgeklärten Anthroporelationalität“ entwirft (Ökologische Sozialethik 90; vgl. ebd. 75-92); oder bei Hans J. Münk, welcher einen anthroporelationalen Ansatz vertritt (vgl. Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 139).

Hans Münk zollte mit der Einführung des Begriffes der „Anthroporelationalität“ der Verwobenheit und relationalen Bezogenheit des Menschen Tribut.⁷ Wilhelm Korff versuchte mit der Einführung des lateinischen Begriffes „Retinität“, die Gesamtvernetzung des Menschen begrifflich auf den Punkt zu bringen und dabei „dem Denken von Beziehungen her unter funktionalen Gesichtspunkten auch begrifflich Rechnung zu tragen.“⁸ Eine Stärke dieses Konzeptes liegt darin, dass die für die christliche Theologie und Ethik zentrale Kategorie der Beziehung auf die Natur hin ausgedehnt werden kann, ohne dabei personale Kategorien auf diese zu übertragen. Mittlerweile hat der Begriff sowohl im säkularen als auch im kirchlichen Bereich Aufnahme gefunden.⁹ Dennoch ist der als Schlüsselbegriff in die Umweltethik eingeführte Begriff der Retinität an sich ethisch neutral. Er beschreibt nur den Ist-Zustand im ökologischen Gefüge der Erde. Die für die Ökologie wichtige Metapher des Netzwerkes liegt dem Begriff zu Grunde. Aus der Perspektive der Ökologie sind alle Organismen auf netzwerkartige Weise miteinander verbunden. Dies wird vor allem durch die vielfältigen Ernährungsbeziehungen zwischen den Organismen deutlich. Daher bedeutet, Ökosysteme zu verstehen, letztlich Netzwerke zu verstehen.¹⁰

Dieser Blick auf das Leben als Netzwerk und System bedeutet somit eine Absage an jede Art von „Zentrik“-Denken. Insofern löst ein modernes Systemdenken hierarchisches Über- und Unterordnungsdenken auf. Wird das Beziehungs- und Netzwerkdenken ernst genommen, „relativiert sich die Kategorie der Anthropozentrik. Sie ist lediglich eine Art Hilfskonstrukt, um den für jede neuzeitliche Ethik unhintergehbaren Bezug zum Menschen zu verdeutlichen.“¹¹ Das heißt jedoch nicht, dass in einer Konzeption, welche die Verknüpfung des Menschen mit seiner Umwelt ernst nimmt, nicht auch ein besonderer Fokus auf ihm, seinen Interessen und seiner Freiheit liegen könnte. So ist

⁷ Der Begriff der Anthroporelationalität findet sich in der aktuellen Literatur zum Beispiel bei Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 227-232; sowie im Dokument der DBK: Der Klimawandel, 36.

⁸ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 259; vgl. zum Folgenden ebd., 347-357.

⁹ Vgl. Halter: Ökologische Ethik, 344.

¹⁰ Vgl. Capra: Lebensnetz, 49; vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 348.

¹¹ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 259.

auch für Vogt klar, dass die wesentlichen Knotenpunkte des natürlichen Beziehungsnetzwerkes Menschen sind.¹²

Eine Ethik, die den aktuellen Herausforderungen gerecht werden will, kann daher nicht umhin, die systemische Verwobenheit von Mensch, Natur und Gesellschaft ernst zu nehmen. Nur, wenn eine Ethik Relationalität und Retinität ernst nimmt, kann sie auch als zukunftsfähig angesehen werden.¹³

2.2 Verantwortung angesichts der Vernetzung¹⁴

Der Mensch steht von seinem Wesen her zutiefst mit der natürlichen und sozialen Umwelt in Verbindung. So bedarf es einerseits des hochkomplexen ökologischen Netzwerkes, welches dem Menschen ein leibliches Dasein ermöglicht. Andererseits steht er als freies Wesen immer auch in Beziehung mit seiner sozialen Umwelt¹⁵, wurde von dieser hervorgebracht und trägt gleichzeitig durch seine Existenz zum Aufbau derselben bei. Der Mensch, der sich seiner Vernetzung bewusst werden kann und in seinem Handeln frei ist, ist dazu verpflichtet, seine Beziehungen verantwortlich zu gestalten. Der Begriff Verantwortung hat sich mittlerweile als Schlüsselbegriff der Umweltethik etabliert.¹⁶ Durch die komplexen Verflechtungen innerhalb des natürlichen Lebensnetzwerkes der Erde ist der Mensch über sein Umwelthandeln mit unzähligen Menschen in Verbindung. Die Gestaltung des Umganges mit der Natur, als naturale Voraussetzung der menschlichen Existenz, bedeutet somit mittelbar auch immer zugleich die Gestaltung der Beziehung zu anderen Menschen. Dies soll an einem Beispiel anschaulich werden: Wenn ein Europäer in den Urlaub fliegt, erhöht er dabei bekanntlich seine CO₂ Bilanz, welche durch den hohen europäischen Lebensstandard (Auto, Haus, Heizung, Elektro-

¹² Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 350.

¹³ Vgl. Michelle Becka: Globale Krise und christliche Sozialethik, Abschnitt 3.; sowie ausführlicher dazu: Becka: Schöpfung und Verantwortung.

¹⁴ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 77-79.

¹⁵ Die kulturell-zivilisatorische Umwelt wird auch unter dem Begriff der „sekundären Umwelt“ geführt (vgl. Münk: Von der Umweltethik zur Nachhaltigen Entwicklung, 118).

¹⁶ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 106; Roman Globokar macht in seiner Analyse der verantwortungsethischen Ansätze von Albert Schweitzer und Hans Jonas deutlich, dass der Begriff der Verantwortung, wie er bei den beiden modernen Autoren verwendet wird, dem Begriff der Pflicht bei Immanuel Kant entspricht (vgl. Verantwortung für alles, was lebt, 530).

geräte) ohnedies schon überdurchschnittlich hoch ist, enorm.¹⁷ In Expertenkreisen gilt es mittlerweile als anerkannt, dass der anthropogene Ausstoß von Treibhausgasen zumindest teilweise mitverantwortlich für die globale Klimaerwärmung ist. Diese wiederum trägt zu einem vermehrten Auftreten extremer Wetterphänomene bei, welche sich besonders deutlich in lange andauernden Dürreperioden sowie überdurchschnittlich starken Unwettern und den damit verbundenen Überschwemmungen zeigen. Wenn bei solchen Umweltkatastrophen Menschen zu Schaden kommen, dann ist jeder und jede Flugreisende – wenn auch zu einem verschwindend kleinen Anteil – mitverantwortlich für diesen. Darüber hinaus bleibt das in die Atmosphäre abgegebene CO₂ aktuellen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen zu Folge, sehr lange in der Atmosphäre bestehen.¹⁸ Wer also heute in den Flieger steigt, oder auf andere Art eine große Menge Kohlendioxid erzeugt, ist auch für Klimaveränderungen und die damit einhergehenden humanitären Katastrophen in der Zukunft mitverantwortlich. An diesem Beispiel wird anschaulich, dass der Mensch im Versuch sein Umwelthandeln verantwortlich zu gestalten, dessen globale sowie generationenübergreifende Relevanz berücksichtigen muss. Es wird an diesem Beispiel jedoch auch deutlich, dass die hier aufgrund anderer Menschen geforderte Verantwortung im Umgang mit der Natur, in ihrer Komplexität und Reichweite vom handelnden Subjekt kaum erfasst werden kann. Außerdem ist nicht nur sein Wissen, sondern auch die Handlungsfreiheit innerhalb sozio-ökonomischer Strukturen begrenzt. Verantwortung muss demnach stets zugleich auf der individuellen, personalen Ebene, als auch auf der strukturellen, politischen Ebene wahrgenommen werden.

Auf der personalen Ebene beschreibt die Verantwortung eine individuelle Tugend. Es geht dabei um die Haltung des Pflichtbewusstseins und den fortwährenden Willen in

¹⁷ Eine Flugreise (Hin- und Rückflug) verbraucht je nach Destination bis zu über 400% seines klimaverträglichen CO₂ Jahresbudgets (vgl. die Berechnungen auf <https://www.atmosfair.de>, sowie <http://www.co2-emissionen-vergleichen.de>).

¹⁸ Den Berechnungen von Solomon et al. zufolge werden noch im Jahr 3000 rund 40% des heute in die Atmosphäre abgegebenen CO₂ in der Atmosphäre erhalten sein (vgl. ders.: Irreversible climate change due to carbon dioxide emissions, sowie die Beurteilung und Diskussion des Artikels unter: <http://www.realclimate.org/index.php/archives/2009/02/irreversible-does-not-mean-unstoppable/>, sowie im Blog des New York Times Journalisten Andrew C. Revkin: <http://dotearth.blogs.nytimes.com/2009/01/28/the-greenhouse-effect-and-the-bathtub-effect/?emc=eta1>).

Klugheit auf die vielfältigen möglichen Folgen des Handelns vorauszuschauen.¹⁹ Gleichzeitig ist sie jedoch immer auch von den vorfindlichen institutionellen Strukturen determiniert, „aus denen sich wesentliche Bedingungen und Folgen des individuellen Handelns ergeben.“²⁰ Es ist also aus einem Ethos der Verantwortlichkeit heraus immer auch gefordert, rechtliche und politische Strukturen gerecht zu gestalten.²¹ In diesem Sinne ist die individualethische Tugend der Verantwortung stets auf die sozialetische Leitkategorie der Gerechtigkeit verwiesen.

2.3 Gerechtigkeit²²

Eine klassische Definition der Gerechtigkeit findet sich bei Domitius Ulpianus, einem römischen Rechtslehrer: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.“²³ Daraus wurde in der Tradition die gängige Kurzformel „suum cuique“ – „jedem das Seine“ abgeleitet.²⁴ Die Verkürzung der Formel stellt jedoch ein Problem dar. Es wird dadurch nicht mehr deutlich, dass es in dem, was gerecht zugeteilt werden soll, um etwas geht, worauf jeder Mensch von Rechts wegen Anspruch hat. Das Recht ist nicht von seinem Fundament, der Gerechtigkeit zu trennen.²⁵ Die Schwierigkeit der näheren Bestimmung des *suum*, welches auf konsensuell vermittelte Gleichheit hindeutet, teilen jedoch beide Versionen der Formel. Die Natur kommt allerdings in der römischen Rechtstradition nicht als potentieller Träger von Rechten in den Blick. Selbst hochentwickelte Lebewesen waren in den Augen der römischen Juristen bloß Sachen. Thomas von Aquin²⁶ greift in seiner Definition von Gerechtigkeit wesentlich auf die von Aristoteles überlieferten Differenzierungen zurück. So wird Gerechtigkeit bei ihm, wie in der antiken Tradition, als individuelle Tugend-Haltung, als *habitus*, verstanden. Des Weiteren wird sie in eine allgemeine und eine partikulare Gerechtigkeit unterteilt. Die *iustitia*

¹⁹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381; zum Folgenden vgl. ebd.

²⁰ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381.

²¹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 381.

²² Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 79-83.

²³ Ulpian, Digesten I,1,10., zit. nach Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264.

²⁴ Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264; oder auch in dessen fratzenhafter Verzerrung auf der Inschrift des Eingangstores des KZ Buchenwald (vgl. das Foto von Alfred Stüber unter <http://www.dhm.de/lemo/objekte/pict/jedemdas/index.html>.)

²⁵ Vgl. Lienkamp: Klimawandel und Gerechtigkeit, 264-265.

²⁶ Vgl. Zum Folgenden Gerechtigkeit. I. Philosophisch-ethisch. LThK, 498-500.

particularis wird ihrerseits in eine *iustitia distributiva* (Verteilungsgerechtigkeit), eine *iustitia commutativa* (ausgleichende Gerechtigkeit) und eine *iustitia legalis* (gesetzliche Gerechtigkeit) ausdifferenziert. Gerechtigkeit als personale Tugend weist jedoch von ihrem Wesen her stets über den Träger der Tugend hinaus und impliziert ein Streben nach Solidarität:

„Der Wille des Menschen, der aufgrund seiner naturhaften Tendenz das Gut der eigenen Vollendung erstrebt, wird durch die Tugend der Gerechtigkeit dazu vervollkommen, in Übereinstimmung mit der universalen Vernunftordnung das Gut der anderen – ihr Leben, ihr Eigentum, ihren guten Ruf, ihren Anspruch auf Wahrheit, kurz: ihr Recht als Person – mit der gleichen festen Willenshaltung zu erstreben, wie er aus naturhafter Neigung auf das eigene Gut gerichtet ist.“²⁷

In der neuzeitlichen Moderne wurde Gerechtigkeit vorrangig als formale Regelung gefasst, die es ermöglichen sollte, Interessenskonflikte zu lösen. In diesem Sinne wird Gerechtigkeit bei David Hume und Jeremy Bentham als Funktion zur Erreichung des Formalen Ziels der „greatest happiness of the greatest number“²⁸ definiert. Es handelt sich dabei um ein utilitaristisches und hedonistisches Gerechtigkeitsverständnis, welches mit je anderem Fokus auch bei Thomas Hobbes und John Stuart Mill vorliegt. Als Maßstab für die Bewertung von Handlungen wird dabei die „Nützlichkeit“ angelegt. Diese hedonistische Ethik wird jedoch dem Menschen in seiner besonderen Würde als moralisches Subjekt und Abbild Gottes nicht gerecht. Eine theologische Ethik muss daher vorrangig auf andere Weise argumentieren. Hier erweist sich die Ethik Immanuel Kants als anschlussfähig. Er argumentiert, dass die Selbstzwecklichkeit des Menschen den Zielpunkt der Gerechtigkeit darstellt. In diesem Sinne wird, wie bereits weiter oben dargestellt, die Schaffung und Förderung menschlicher Autonomie zum praktischen und verpflichtenden Zielpunkt der menschlichen Freiheit. Das moderne, vernunftrechtliche Gerechtigkeitsdenken, also dasjenige nach dem Vollzug der neuzeitlichen Wende zum Subjekt, findet seine Basis somit in der freiheitsrechtlich fundierten Menschenrechts-idee.²⁹ Da alle Menschen über eine formal-gleiche Freiheit verfügen, hat Gerechtigkeit

²⁷ Schockenhoff: Grundlegung der Ethik, 122; Er bezieht sich dabei auf Thomas von Aquin.

²⁸ Bentham: A Fragment on Government, 2.

²⁹ Vgl. Hierzu und zum Folgenden Gerechtigkeit. IV. Ethisch. RGG, 711-712.

sich am Maßstab der menschlichen Freiheit zu messen. Anzenbacher formuliert: „Die vertragstheoretischen Ansätze (Hobbes, J. Locke, Rousseau, Kant, Rawls u.a. ...) suchen in je unterschiedlicher Weise zu zeigen, dass eine Rechts- und Staatsordnung nur dann als gerecht gelten kann, wenn sie als Koordinatensystem der Freiheit für alle vorteilhaft und darum prinzipiell konsensfähig ist.“³⁰ Die moderne Rede von Gerechtigkeit als soziale Gerechtigkeit macht zudem deutlich, dass freiheitlich-menschenwürdiges Leben in seinem Vollzug an materiale Voraussetzungen gebunden ist. Insofern müssen auch wirtschaftliche und kulturelle Teilhabe- und Anspruchsrechte, im Sinne der distributiven Gerechtigkeit, in die Menschenrechtsidee integriert werden.

Der Begriff der Gerechtigkeit im zeitgenössischen Verständnis bezieht sich folglich primär auf den Menschen und dessen Anspruch auf Freiheit. Das muss auch für eine christliche Umweltethik festgehalten werden. Von dieser Basis aus kommt jedoch sehr schnell die Umwelt in den Blick, welche die grundlegende materiale Voraussetzung für den Vollzug der menschlichen Freiheit darstellt. Dies wird vor allem dann evident, wenn die Verantwortung des heute lebenden Menschen für zukünftige Erdenbürgerinnen und Erdenbürger ernst genommen wird, wie dies im epochemachenden Entwurf von Hans Jonas geschieht.³¹

Die Kriterien für einen verantwortlichen Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Schöpfung müssen daher vom obersten Maßstab des Lebens- und Freiheitsrechts des Menschen, welches synonym mit einem Recht auf menschenwürdiges Leben ist, entwickelt werden. Für eine ausdifferenzierte Erarbeitung umweltethischer Leitkriterien wäre sicherlich auch der Satz des Ulpian in direkter Anwendung auf die Tier und Pflanzenwelt fruchtbar zu machen. So könnte gefragt werden, welcher Umgang den Tieren, Pflanzen oder Ökosystemen gerecht wird.³² Dabei würde sich zum einen das breit diskutierte Feld des Tier- und Umweltrechtes auftun. In diesem würde sich wiederum die diffizile Frage stellen, ob der Natur positives, juridisches Recht eigen kann und welchen Verpflichtungscharakter dieses für den Menschen hätte. Zum

³⁰ Ebd. 712.

³¹ Vgl. Jonas: Das Prinzip Verantwortung.

³² Es ist jedoch darauf zu achten, dass der Begriff der Gerechtigkeit, genauso wie der Begriff der Solidarität primär im zwischenmenschlichen Bereich beheimatet ist.

anderen müsste gleichzeitig in der ethischen Analyse aus der Perspektive des Menschen Konzepte eines guten Lebens für die jeweiligen Bereiche der natürlichen Mitwelt entworfen werden. Für die verschiedenen Tier- und Pflanzenarten und Ökosysteme müsste also ein wissenschaftlich fundiertes Konzept eines (art-)gerechten Lebens erarbeitet werden. Darüber hinaus müsste im Horizont der holistischen Ethik erwogen werden, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Intensität der Mensch in die unbelebte Natur und die damit verbundenen und darauf aufbauenden ökologischen Kreisläufe eingreifen darf, ohne deren „gutes Leben“ zu gefährden oder zu verunmöglichen. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch bei Weitem sprengen. Dennoch wäre es sicherlich lohnend diese Spur weiter zu verfolgen, zumal dabei der unmittelbare ethische Verpflichtungscharakter der Natur deutlich wird. Außerdem stellt der Eigenwert der Schöpfung für viele Umweltschützerinnen und Umweltschützer den eigentlichen Motivationskern ihres Umweltengagements dar. Aus der Perspektive der christlichen Schöpfungsspiritualität kann festgehalten werden: Wenn die Güte der Schöpfung erkannt wird, und damit die Liebe, die jedem Geschöpf von Gott her in jedem Moment zukommt, kann dies den Menschen beflügeln, sich für die Erhaltung der Schöpfung einzusetzen. In der Schöpfungsspiritualität liegt demnach ein großes Potential, welches für das Motivationsproblem innerhalb der Umweltethik fruchtbar gemacht werden könnte.³³

Die hier angestellten Überlegungen bescheiden sich damit, grundlegende Handlungsimperative in Bezug auf den Menschen zu formulieren. Schließlich ist „die besondere Würde der menschlichen Person“ als das „oberste Schutzgut einer Umweltethik“ anzusehen.³⁴ Im Folgenden werden daher umweltethische Handlungsleitlinien auf der Basis einer globalen und intergenerationalen Mitmenschlichkeit und Solidarität entwickelt. Schließlich ist der Mensch in seinem Tun prinzipiell für alle verantwortlich. Auch Johannes Paul II. begreift in seiner Sozialenzyklika Solidarität im Sinne einer umfassenden Verantwortung. Solidarität erscheint dabei nicht als „ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘

³³ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 279.

³⁴ Vgl. Lochbühler: Christliche Umweltethik, 275.

einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“ (SRS 38).

2.4 Nachhaltigkeit³⁵

Wenn die Verantwortung des Menschen für zukünftige Generationen ernst genommen wird, ergibt sich daraus hinsichtlich des menschlichen Umwelthandelns zunächst die ethische Minimalforderung nach dauerhafter ökologischer Tragfähigkeit.³⁶ Das ethische Postulat der intergenerationalen Gerechtigkeit bündelte sich in den letzten Jahren zusehends im Leitbild der nachhaltigen Entwicklung (engl. *sustainable development*), bzw. der Nachhaltigkeit (engl. *sustainability*).³⁷ Wenngleich die Grundbedeutung des Begriffs im Deutschen eine rein umweltökonomische ist und aus der Bereich der Forstwirtschaft stammt, hat sich dieser jedoch in seinem modernen Verständnis als Sektor übergreifendes, politisches Leitbild etabliert. Maßgebend dafür war die Definition von nachhaltiger Entwicklung, welche die UNO Weltkommission für Umwelt und Entwicklung im Rahmen des Brundtland Reports im Jahr 1987 vorlegte. Das hierin entwickelte Nachhaltigkeitskonzept fordert einerseits, dass die zivilisatorische Entwicklung die Deckung der Bedürfnisse der heute lebenden Generationen so gestaltet, dass auch zukünftige Generationen deren Bedürfnisse decken können.³⁸ Es geht also primär um die Erhaltung und den Schutz der natürlichen Ressourcen, welche die Basis einer dauerhaften Existenzsicherung des Menschen darstellen.³⁹ Als zweiter und für eine nachhaltige Entwicklung nicht weniger zentraler Strategiekern erscheint die Verwirklichung des Zieles der Armutsbekämpfung. Armut und Umweltzerstörung, so wird vor allem in Entwicklungsländern deutlich, stehen in einer unmittelbaren, wechselseitigen Beziehung. In diesem Sinne ist Umweltzerstörung häufig zugleich Ursache, Begleiterschei-

³⁵ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 90-95.

³⁶ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 383.

³⁷ Vgl. zum Folgenden Sustainable development, LThK, 1145; sowie Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 144-158; und vor allem die detaillierte Darstellung bei Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 110-120; 134-153.

³⁸ Im englischen Originaltext heißt es: „Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs“ [World Commission on Environment and Development (WCED): Our Common Future, I. 3,27].

³⁹ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 134.

nung und Folge von Armut.⁴⁰ Auch der Brundtland Report thematisiert diesen Zusammenhang unmissverständlich: „A world in which poverty is endemic will always be prone to ecological and other catastrophes.“⁴¹ Nachhaltige Entwicklung beschreibt damit das Leitbild einer Entwicklung hin zu einem zukünftigen Generationen gegenüber verantwortbaren Naturumgang und einer Aufrichtung einer gerechten Weltordnung, in der Ressourcen und Lebensmöglichkeiten nach dem Prinzip der distributiven Gerechtigkeit verteilt werden. Die Synthese von Umweltschutz und Armutsbekämpfung im Leitbild der Nachhaltigkeit ermöglichte es, die bis dahin weitgehend nachsorgend und isoliert behandelten ökologischen Themen in einer integralen Zukunftspolitik zu vereinen.⁴²

Das Leitbild der Nachhaltigkeit hat im Anschluss an die UNO-Weltkonferenz von Rio de Janeiro im Jahr 1992 für die Umwelt- und Entwicklungspolitik weltpolitische Relevanz erhalten. Zum Thema der nachhaltigen Entwicklung wurden auf der Konferenz zwei wichtige Dokumente verabschiedet: Zum einen die Rio-Deklaration, welche die ethischen Rahmenprinzipien klarlegte und zum anderen die „Agenda 21“, welche ein differenziertes und umfassendes Programm zur Umsetzung derselben für alle wesentlichen Handlungsfelder darstellt.

Die Aufbruchsstimmung von Rio, welche sicherlich durch die Beilegung des Ost-West-Konfliktes wesentlich mitbegründet war, wurde jedoch auf dem zehn Jahre später folgenden zweiten Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg von großer Ernüchterung abgelöst. Die weltweite Staatengemeinschaft musste sich eingestehen, dass die Erfüllung der Beschlüsse von Rio – welche ihrerseits zum Teil sicherlich übertrieben ambitioniert gewesen waren – noch in weiter Ferne lag. Anders als in Rio stand demnach in Johannesburg weniger die Formulierung von neuen Zielen im Vordergrund, als die Erarbeitung von Rahmenbedingungen und Fristen für die Erfüllung der Beschlüsse von Rio de Janeiro. Die Weltkonferenz von Johannesburg scheiterte jedoch in ihren wesentlichen Anliegen. Dies lag einerseits sicherlich an der Blockadepolitik einiger Länder. Andererseits und vor allem liegt die Ursache für das Scheitern wesentlicher

⁴⁰ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 139.

⁴¹ WCED: Our Common Future, I. 3, 27.; vgl. I. 3,28.

⁴² Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 119; vgl. zum Folgenden ebd.

Anliegen der nachhaltigen Entwicklung im Fehlen einer sanktionsfähigen internationalen Institution begründet. Deswegen blieben viele der Beschlüsse letztlich zahnlos und der Gipfel von Johannesburg wurde zu einem „Gipfel der Unverbindlichkeiten“.⁴³

Dass das Leitbild der Nachhaltigkeit bei seiner internationalen und juristischen Konkretion großen Problemen gegenübersteht, liegt jedoch nicht nur in ungünstigen sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen und mangelhafter Konferenzdiplomatie begründet. Vielmehr ist das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung selbst nicht eindeutig und wird von verschiedenen Positionen unterschiedlich ausgelegt. Die mangelnde inhaltliche Eindeutigkeit des Begriffes stellt also einen Schwachpunkt des Leitbildes der nachhaltigen Entwicklung dar. So kann es einerseits in einem weiteren oder engeren Sinn ausgelegt werden. Andererseits sind eine starke und eine schwache Interpretation des Ansatzes auffindbar. Wenn nur das Überleben der menschlichen Spezies gewährleistet werden soll, wird das Leitbild in *engerem Sinn* verstanden. Wenn jedoch das Überleben der gesamten außermenschlichen Natur im Fokus steht, dann wird der Begriff in einem *weiteren Sinn* verstanden. Einer der umstrittensten Punkte des Konzeptes stellt die Interpretation der Nachhaltigkeit aus ökonomischer Perspektive dar. So sehen Vertreterinnen und Vertreter einer *schwachen Nachhaltigkeitskonzeption* (engl. *weak sustainability*) ihre Pflichten gegenüber den kommenden Generationen dann als erfüllt, wenn das ererbte Gesamtkapital in seinem Wert ungemindert weitergegeben wird. Das Naturkapital (z.B.: Ökosysteme, natürliche Ressourcen und Artenvielfalt) erscheint dabei als durch Sachkapital (anthropogene Werteinheiten aller Art) substituierbar. Die Linie der *starken Nachhaltigkeit* (eng. *strong sustainability*) hingegen sieht in Sachkapital kein substitutives Äquivalent zum Reichtum der Natur. Natürliche Güter müssen daher wegen ihrer Unersetzbarkeit unbedingt geschützt und erhalten werden.⁴⁴

Christlich begründete Umweltverantwortung muss sich auf der Seite der starken Nachhaltigkeit positionieren, da deren Natursicht dem Eigenwertverständnis des christlichen Schöpfungsethos viel näher steht. Sie kann jedoch anthropogene Eingriffe in die Natur nicht vorweg unter Verdacht stellen, wie dies in einer radikaleren Auslegung der

⁴³ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 120-124.

⁴⁴ Vgl. Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 153-155.

starken Nachhaltigkeit geschieht. Vielmehr muss sie auf der Basis der Mitgeschöpflichkeit und Verantwortung einen freien und kreativen Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Natur vertreten.

Das Aufzeigen der Verwobenheit der Bereiche Ökologie, Ökonomie und Soziales stellt einerseits eine wesentliche Stärke der Konzeption der nachhaltigen Entwicklung dar. Andererseits führt die Segregation des Nachhaltigkeitskonzeptes in diese drei Dimensionen, welche modellhaft als drei Säulen der Nachhaltigkeit dargestellt werden, zu Problemen. Es ergibt sich dadurch die Gefahr diese drei Dimensionen als gleichwertig nebeneinander stehend zu sehen und das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung in seiner Reduktion auf das Drei-Säulen-Modell als bloßes Hilfsmittel zur undifferenzierten Darstellung von weltweiten Problemlagen abzutun. Mit Vogt kann dagegen festgehalten werden, dass die drei von der Nachhaltigkeit adressierten Systeme in ihrer Wertigkeit nicht miteinander verglichen werden können. Außerdem ist der Zweck des Modells ein anderer. Es geht nicht um eine Darstellung der Problemlagen, und deren Vergleich, sondern um einen Lösungsprozess für Probleme der Zivilisationsentwicklung. Dieser setzt bei der ökologischen Dimension an und integriert die Sektoren Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Dabei orientiert sich die Lösungsfindung am sozialen Maßstab der Gerechtigkeit. Zusammenfassend kann also hinsichtlich der drei Dimensionen der Nachhaltigkeit festgehalten werden, dass deren Vernetzung den systematischen Kern der Nachhaltigkeit darstellt.⁴⁵ Wichtig sind außerdem der systemische Blick auf Querschnittszusammenhänge und die Orientierungsfunktion am Ziel der Gerechtigkeit und Autonomie.⁴⁶

Eine weitere Stärke des Leitbildes stellt dessen anthropozentrische Grundlegung dar. Diese grundlegende Orientierung am Menschen wird im ersten Grundsatz der Deklaration von Rio deutlich: „Human beings are at the center of concerns for sustainable development. They are entitled to a healthy and productive life in harmony with nature.“⁴⁷

⁴⁵ Der zunehmende systematische Zusammenhang zwischen Ökologie und Ökonomie wurde bereits im Brundtland Report thematisiert: „Ecology and economy are becoming ever more interwoven locally, regionally, nationally and globally into a seamless net of causes and effects“ (WCED I. 2,15).

⁴⁶ Vgl. Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 142-146.

⁴⁷ United Nations: The Rio Declaration on Environment and Development, Principle 1.

Der Leitbegriff der nachhaltigen Entwicklung ist zwar nicht abschließend definierbar, sondern bleibt vielmehr stets ein offenes Leitbild. Dennoch können zentrale Strukturmomente desselben festgehalten werden:⁴⁸

- Die Entwicklung wird als weltweiter Prozess erfasst, der ökologische Systeme mit Sozial- und Wirtschaftssystemen umfasst und diese miteinander vernetzt.
- Eine nachhaltige Entwicklung wird dadurch gekennzeichnet, dass im Prozess der Zivilisationsentwicklung die natürlichen Lebensgrundlagen erhalten bleiben.⁴⁹
- Außerdem ist eine nachhaltige Entwicklung daran orientiert, allen heute lebenden Menschen eine angemessene Teilhabe an den Gütern der Erde und ein Leben in Freiheit und Autonomie zu ermöglichen (Intragenerationale Gerechtigkeit).
- Schließlich ist sie darauf bestrebt, das gegenwärtige Handeln so zu gestalten, dass auch künftigen Generationen ein menschenwürdiges Leben ermöglicht werden kann (Intergenerationale Gerechtigkeit).

Dass der Mensch im Zentrum des Leitbildes steht, weitgehender Umweltschutz gefordert ist und globale und internationale Gerechtigkeit, macht es für eine schöpfungstheologisch fundierte und freiheitsrechtlich orientierte, moderne christliche Umweltethik gut anschlussfähig. Es ergibt sich dadurch die Möglichkeit christlich motivierte Umweltethik vermittelt über dieses Leitbild „in den aktuellen politischen Kontext zu übersetzen“⁵⁰.

Die vielschichtige Verwobenheit des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt und die damit einhergehende Verantwortlichkeit werden in modernen Marktgemeinschaften besonders im Bereich des Konsums virulent.

⁴⁸ Vgl. Münk: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung, 151-153.

⁴⁹ Vgl. auch Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 351.

⁵⁰ Becka: Schöpfung und Verantwortung, 133.

3 Verantwortlicher Konsum⁵¹

Ein Bereich, in dem jeder Mensch in seinem Alltag einen beständigen Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung leisten kann, ist der Konsum. Das Konsumieren von Waren und Dienstleistungen stellt in modernen, arbeitsteiligen Gesellschaften eine Lebensnotwendigkeit dar. Zwar kann man innerhalb dieser Gesellschaften „überleben, ohne zu produzieren, aber man kann nicht leben, ohne zu konsumieren.“⁵² Im Konsum tritt somit die unhintergehbare Verwiesenheit des Menschen auf dessen Mitmenschen und dessen Umwelt deutlich zu Tage. Außerdem wird durch den Konsum die Vernetzung⁵³ besonders deutlich. In modernen, global vernetzten und hoch industrialisierten Marktgesellschaften haben einzelne Konsumententscheidungen sowohl für die menschliche als auch für die außermenschliche Umwelt weitreichende Folgen. So üben die alltäglichen Kaufentscheidungen von Millionen von Konsumenten weltweit einen großen Einfluss auf die Arbeitsbedingungen, den Verbrauch von natürlichen Ressourcen und das Angebot von Waren aus.⁵⁴ Der Konsum stellt durch seine vielfältigen Voraussetzungen und Konsequenzen in modernen Marktgesellschaften ein moralisch hochrelevantes Feld dar.

3.1 Begriffsschärfung⁵⁵

Das hohe Maß an Entscheidungsfreiheit hinsichtlich des Konsums von Waren, Dienstleistungen und die damit einhergehende ethische Relevanz des Themas ist eine Folge neuzeitlicher Entwicklungen in freien Marktwirtschaften.⁵⁶ Die Konsumfreiheit der Menschen früherer Agrargesellschaften war demgegenüber eingeschränkter. In mittelalterlichen Standesgesellschaften hatte sich der Konsum an den Maßstäben der Lebensnotwendigkeit und Standesgemäßheit zu orientieren und verlief damit weitgehend in außen vorgezeichneten Bahnen. Den technischen und industriellen Innovationen der Neuzeit ist es zu verdanken, dass ein historisch einzigartiges Niveau an Güterversor-

⁵¹ Für dieses Kapitel habe ich Teile aus meiner ersten Diplomarbeit übernommen und ausgebaut (Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 97-110).

⁵² Koslowski: „I shop, therefore I am“, 23.

⁵³ Vgl. Abschnitt 2.1 dieser Arbeit.

⁵⁴ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 9.

⁵⁵ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 97-99.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden: Konsum, LThK, 325.

gung und Massenkaufkraft erreicht wurde. Die Überversorgung mit Gütern gepaart mit der Freiheit des neuzeitlichen Individuums ließ den modernen Konsum entstehen. Demnach ist der moderne Konsum, menschheitsgeschichtlich gesehen, eine relativ junge Entwicklung und wird dadurch charakterisiert, dass der Bedarf sich in hohem Maße auf nicht lebensnotwendige Waren richten, und daher auch zunehmend künstlich geschaffen werden konnte. Die in der Neuzeit gewonnene Konsumfreiheit geht mit einem hohen Maß an Verantwortung einher. So „ergibt sich die ethische Notwendigkeit, diesen Konsumfreiheitsraum individuell angemessen, sozial- und umweltverträglich zu gestalten.“⁵⁷

Nach dieser knappen geschichtlichen Vergewisserung werden im Folgenden wichtige Begriffe definiert. In der Volkswirtschaftslehre werden *Konsumgüter* von *Investitionsgütern* abgegrenzt.⁵⁸ Als Unterscheidungskriterium dient dabei zunächst die Nutzungsdauer. Während Konsumgüter zum unmittelbaren Konsumptionszeitpunkt einen Nutzen stiften, ermöglichen es Investitionsgüter einem Investor über einen längeren Zeitraum Nutzen aus seiner Anschaffung zu ziehen und zusätzliche Konsumausgaben in der Zukunft zu tätigen. Darüber hinaus wird als Unterscheidungskriterium der Zweck des Einsatzes eines Gutes herangezogen. Wenn ein Gut mit der Absicht erworben wird wirtschaftlichen Gewinn bzw. Einkommen zu erzielen, wird es in der Volkswirtschaftslehre als Investitionsgut behandelt.

Außerdem wird der *private Konsum* vom *staatlichen Konsum* unterschieden. Als privater Konsum gilt jegliche Tätigkeit privater Wirtschaftssubjekte, welche der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dient. Als staatlicher Konsum, der auch Staatsverbrauch genannt wird, werden alle Aufwendungen des Staates für Dienstleistungen verstanden, welche dieser der Allgemeinheit kostenlos zu Verfügung stellt.⁵⁹

Als *Konsument* wird ein Mensch verstanden, welcher zur Befriedigung seiner Bedürfnisse Güter und Dienstleistungen nachfragt.⁶⁰ In einem freien Wirtschaftssystem, wie der Marktwirtschaft, verfügen die Konsumenten über eine große Steuerungsmacht

⁵⁷ Vgl. Konsum, LThK, 325.

⁵⁸ Vgl. zum folgenden Konsum. RGG, 1641.

⁵⁹ Vgl. Konsum. RGG, 1640-1641.

⁶⁰ Vgl. Konsument. RGG, 1641.

in Bezug auf die Wirtschaft, da die Produzenten sich an den nachgefragten Gütern orientieren. Somit sind Konsumentinnen und Konsumenten dafür mitverantwortlich, was in einer Volkswirtschaft produziert wird.⁶¹ Darüber hinaus können durch verantwortungsbewusste Kaufentscheidungen wirtschaftliche und politische Veränderungsprozesse ausgelöst und vorantrieben werden.⁶² Die klassischen, staatlichen Politikfelder des Umweltschutzes und der Sozialpolitik werden demnach durch die täglichen Konsumentscheidungen von Konsumentinnen und Konsumenten beeinflusst. In diesem Sinne erhält das individuelle Konsumverhalten von Bürgerinnen und Bürgern innerhalb freier Marktwirtschaften politische Relevanz.⁶³

Auch wenn der wirtschaftstheoretischen Definition entsprechend jeder Mensch, der über genügend finanzielle Ressourcen verfügt um seine Bedürfnisse befriedigen zu können, ein potentieller Konsument ist, umfasst die „globale Konsumentenklasse“ aus soziologischer Perspektive nur 20 Prozent der Weltbevölkerung, also rund 1,5 Milliarden Menschen. Das Vermögen dieser Gruppe ist jedoch beträchtlich. Es beläuft sich auf geschätzte 185 Billionen Dollar.⁶⁴ Somit ist es maßgeblich diese Gruppe, welche mit der unüberblickbaren Vielzahl ihrer alltäglichen Konsumentscheidungen über die Entwicklung der globalen Wirtschaft täglich aufs Neue entscheidet. Es stellt sich aber die Frage, ob die Individuen innerhalb der globalen Konsumentenklasse – einschließlich der weit größeren Zahl an wirtschaftlich weniger potenten Menschen – in ihren Konsumentscheidungen tatsächlich frei sind, oder durch sozioökonomische Rahmenbedingungen in ihrem Entscheidungsverhalten weitgehend determiniert werden. Dieser Grundsatzfrage wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

⁶¹ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 121.

⁶² Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 9; 12.

⁶³ Vgl. dazu den Artikel von Cortina: Eine Ethik des Konsums; Sie thematisiert darin besonders die politische Dimension des Konsums und entwirft das Konzept einer „Bürgerschaft“ der Verbraucher.

⁶⁴ Uchatius, Wolfgang: Das Welthemd, 6; Im Vergleich zu dieser Zahl erscheint das Einzelvermögen der wohlhabendsten Männer unserer Zeit verschwindend: Die 69 Milliarden des Mexikaners Carlos Slim Helu und seiner Familie und die 61 Milliarden Dollar von Bill Gates (vgl. <http://www.forbes.com/billionaires/list/>).

3.2 Der verantwortliche Konsument⁶⁵

Der aufgeklärte und autonome Mensch des 21. Jahrhunderts ist moralisch dazu verpflichtet seinen Konsum gerecht zu gestalten. Der verantwortungsbewusste Konsument wird sich somit bei seinen Kaufentscheidungen nicht primär am Kriterium der Wirtschaftlichkeit, sondern vorrangig am Kriterium der Gerechtigkeit orientieren. So wird er Produkte, welche unter menschenverachtenden Bedingungen hergestellt wurden, genauso meiden, wie Produkte, welche die außermenschliche Natur in ihrer Produktion übermäßig belastet haben. Das Bemühen um einen gerechten und nachhaltigen individuellen Lebensstil muss jedoch immer auch mit dem Bemühen um die Erschaffung gerechter Strukturen einhergehen. Schließlich wird das wachsame Gewissen eines zur Autonomie gereiften Menschen, welcher sich im Rahmen seiner Möglichkeiten in seinem Konsum beständig für Gerechtigkeit einsetzt, über kurz oder lang beginnen Fragen zu stellen: „Warum dürfen überhaupt Produkte angeboten werden, bei deren Produktion Frauen, Männer und Kinder ausgebeutet werden; warum dürfen Produkte angeboten werden, bei deren Fertigung die Umwelt – die Luft, das Grundwasser und ganze Ökosysteme – massiv und nachhaltig belastet werden?“ Daher ist der politische Einsatz für die Errichtung gerechter ökologischer und sozialer Rahmenordnungen für die Wirtschaft ebenso wichtig, wie das individuelle Bemühen um einen öko-sozial verträglichen Konsum- und Lebensstil. Es ist also die Aufgabe des ethisch sensibilisierten Konsumbürgertums sich für die Erschaffung einer fairen und nachhaltigen Sozial- und Umweltpolitik auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene einzusetzen. Ludger Heidbrink, Imke Schmidt und Björn Ahaus merken in diesem Zusammenhang kritisch an: Konsumenten „überschätzen nicht nur die positiven Wirkungen ihrer Bemühungen um einen nachhaltigen Lebensstil, sondern unterschätzen auch die Notwendigkeit weitreichender politischer Veränderungen, die diese Bemühungen leiten und lenken müssen.“⁶⁶ Das Bemühen um einen moralischen Konsum ist immer nur Stückwerk und kann niemals politische Versäumnisse auf struktureller Ebene – wie das Fehlen globaler Sozial- und

⁶⁵ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 100-105.

⁶⁶ Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 11.

Umweltstandards – ausgleichen, welche die Unterschreitung eines Mindestmaßes an Gerechtigkeit und Fairness systematisch unterbinden könnten.⁶⁷

Auch für die Aufrichtung einer gerechteren politischen Rahmenordnung ist das Übernehmen von Eigenverantwortung von eminenter Wichtigkeit.⁶⁸ Den Verbraucherinnen und Verbrauchern stehen verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung auf Politik und Wirtschaft einzuwirken. Sie können einerseits politischen Protest gegen Konzernpraktiken einlegen. Andererseits können sie den Konsum von Waren verweigern, die gegen ökologische und soziale Standards verstoßen.⁶⁹ Somit ist moralischer Konsum als subversive und transformative Kraft innerhalb der Gesellschaft anzusehen.⁷⁰

3.2.1 Moralische Bewertung des Konsums⁷¹

Moralischer Konsum geht stets einher „mit einer moralischen Bewertung von Gütern“⁷². Diese muss darauf bestrebt sein alle Konsequenzen, welche sich aus dem Konsum einer Ware ergeben, zu erfassen. Es gilt bei einem ethischen Konsum daher einerseits zu berücksichtigen, welche „Geschichte“ eine Ware durch ihre Produktion und ihren Transport hinter sich hat und in welchem Maß sie positiv oder negativ auf die Natur und die Menschen eingewirkt hat. Außerdem gilt es in vorausschauender Achtsamkeit zu beurteilen, welche Folgen der Kauf eines Produktes für den Konsumenten, die Mitmenschen und die Umwelt zeitigen wird. Als grobes Raster zur Kategorisierung der moralischen Verantwortung hinsichtlich des Konsums können die klassischen Pflichtenkreise dienen. Ihnen zu Folge muss ethischer Konsum die „drei grundlegenden Kriterien der Verantwortung“⁷³ erfüllen: Erstens muss er individualverträglich sein. Das heißt, das Individuum sollte sich durch seinen Konsum nicht in seiner Freiheit einschränken oder sich selbst mehr schaden als nutzen. Des Weiteren muss ein moralischer Konsum sozialverträglich sein. Hierbei wird die Dimension der globalen, sozialen Ge-

⁶⁷ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 134.

⁶⁸ Vgl. Pfau/Säverin: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten, 134.

⁶⁹ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 13.

⁷⁰ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 14.

⁷¹ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 102-103.

⁷² Priddat: Moral als Kontext von Gütern, 9.

⁷³ Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 383.

rechtigkeit thematisiert. Durch die Kaufentscheidungen eines Individuums sollen andere Individuen in ihrer Freiheit nicht beraubt werden. Schließlich muss moralischer Konsum auch umweltverträglich sein. Einerseits sollen durch die Konsumententscheidungen von heute nicht die Lebensmöglichkeiten der zukünftigen Generationen beschnitten werden. Andererseits soll auch die nichtmenschliche Natur in ihrem Eigenwert anerkannt und weitgehend geschützt und erhalten werden. Eigene (Konsum-)Freiheit verpflichtet zur Anerkennung und Förderung von Freiheit im eigenen Leben, im Leben anderer Menschen sowie – wenn auch in abgestufter Weise – in den Lebensvollzügen der nichtmenschlichen Natur. Konsum ist, kurz gesagt, dann als moralisch gut zu bewerten, wenn er die Autonomie und Freiheit der von ihm Betroffenen fördert.

Adela Cortina hat innerhalb ihrer an der menschlichen Autonomie ausgerichteten Konsumethik wesentliche verallgemeinerbare Prinzipien formuliert. Ihre Überlegungen werden im folgenden Punkt für diese Arbeit fruchtbar gemacht.

3.2.2 Relevante Prinzipien⁷⁴

Adela Cortina begründet ihre Thesen zu einer Ethik des Konsums, welche sie im Kontext der politischen Philosophie entwirft, auf der Basis freiheitsrechtlicher Überlegungen. In ihrem Beitrag zur „Bürgerschaft des Verbrauchers in einer globalen Welt“⁷⁵ beschäftigt sie sich mit der politischen Rolle des Konsumenten im globalen Wirtschaftssystem. Der Konsum, „besonders der Konsum von Waren, die nicht lebensnotwendig sind“, ist aus ihrer Sicht „zur zentralen Dynamik des sozioökonomischen Lebens“ geworden.⁷⁶ Cortina beschreibt dabei den Konsum als einen Ausdruck der menschlichen Freiheit. Es stellt aber nicht jede Form des Konsums eine Ausübung der menschlichen Autonomie dar. Vielmehr müsse ein Konsument, um seine Autonomie auszuüben, die Güter im Dienst seiner Fähigkeiten und zur Verwirklichung seiner Lebenspläne einsetzen.⁷⁷ Es geht laut Cortina beim Konsum demnach primär darum, „die Herrschaft über

⁷⁴ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 103-105.

⁷⁵ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 91-103.

⁷⁶ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 91.

⁷⁷ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 95.

die Dinge zu behalten“⁷⁸. Cortina knüpft an die philosophische Tradition Immanuel Kants an, indem sie die Autonomie als „die grundlegende moralische Kategorie“⁷⁹ in die Mitte ihrer Überlegungen stellt. Außerdem ist für sie; wie bei Kant; „eine Regel nur dann gerecht [...], wenn sie verallgemeinerbar ist“ und „wenn jedes vernünftige Wesen sie denken und wollen kann“.⁸⁰ Auf dieser Basis erarbeitet sie Normen für einen gerechten Konsum. Sie formuliert diese in Anlehnung an den kategorischen Imperativ Kants auf vier verschiedene Weisen:⁸¹

1. „Konsumiere so, dass deine Norm verallgemeinerbar ist, ohne die Nachhaltigkeit der Natur zu gefährden.“
2. „Konsumiere so, dass du die Freiheit eines jeden Menschen sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich achtest und förderst.“
3. „Jede Norm, die sich als moralische Norm darstellen will, muss Teil einer allgemeinen Gesetzgebung sein können, der Gesetzgebung eines ‚Reiches der Zwecke‘.“
4. „Übernimm die Normen eines Konsumlebensstils, die sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen die Freiheit fördern und ein allgemeines Reich der Zwecke ermöglichen.“

Während die erste Formulierung des kantischen Imperativs auf den gerechten Umgang mit der Umwelt zielt, thematisiert der zweite Imperativ den Bereich der sozialen Gerechtigkeit. Hier ist es laut Cortina primär wichtig, „es als Pflicht anzusehen, jene mit *Empowerment* auszustatten, die die Fähigkeit haben müssen, ihr Leben voranzutreiben, weil dies der Gerechtigkeit entspricht.“⁸² Es geht also im ethischen Konsum um die Ermöglichung einer positiven und substantiellen Freiheit, für die Konsumenten genauso wie für die vom Konsum Beeinflussten. Letztere sollen darin unterstützt werden, Fähigkeiten zu entwickeln, um ihr Leben autonom gestalten zu können. Der dritten und vierten Formulierung folgend, ist es wichtig, dass ethische Normen hinsichtlich des

⁷⁸ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 95.

⁷⁹ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 96.

⁸⁰ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 96.

⁸¹ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97-98.

⁸² Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97.

Konsums in einen nachhaltigen, übernehmbaren und verallgemeinerbaren Gesamtlebensstil eingefügt werden.⁸³

Im weiteren Verlauf ihrer Überlegungen greift Cortina auf die Diskursethik zurück, welche in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts den kantischen Universalismus durch die Dimension des Dialogs erweiterte.⁸⁴ Sie stellt dabei klar, dass eine moralische Beurteilung von Konsumweisen darauf angewiesen ist, dass alle vom Konsum betroffenen Menschen sich an dieser Beurteilung beteiligen können. Das Auffinden von gerechten Konsumnormen kann demnach nur in einem möglichst symmetrisch gestalteten Dialog geschehen, in dem allen vom Konsum Betroffenen gleiches Mitspracherecht zugestanden wird. Konsumentinnen und Konsumenten stehen also in der moralischen Pflicht, jene, die sich nicht am Dialog um einen gerechten Konsum beteiligen können, zur Teilnahme an diesem zu befähigen. Cortina formuliert diese Pflicht als Grundnorm: Eine Konsumnorm ist nur gerecht, „wenn sie die Fähigkeiten fördert, die für die Betroffenen notwendig sind, um unter symmetrischen Bedingungen in Dialog über ihre Gerechtigkeit zu treten“.⁸⁵

In weiterer Folge macht Cortina klar, dass ein Einzelner niemals persönlich für das *Empowerment* der betroffenen Personen die Verantwortung übernehmen kann, „weil es lachhaft ist, so zu tun, als ob der Einzelne für eine derartige soziale Wandlung verantwortlich sein könnte.“⁸⁶ Vielmehr sei er gefordert, Mitverantwortung zu übernehmen und daran mitzuwirken, dass Organisationen und Institutionen ins Leben gerufen werden, „die sich um einen gerechten und mitverantwortlichen Lebensstil kümmern“⁸⁷. Cortina leitet aus diesen Überlegungen eine weitere Norm für eine Ethik des gerechten Konsums ab: „Übernimm zusammen mit anderen Lebensstile, die die Fähigkeit der Menschen zur dialogischen Verteidigung ihrer Interessen fördern und nicht die Nachhaltigkeit der Natur gefährden, und fördere Vereinigungen und Institutionen, die in dieser Richtung tätig sind.“⁸⁸

⁸³ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 97-98.

⁸⁴ Vgl. Diskursethik. RGG, 872-873.

⁸⁵ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

⁸⁶ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

⁸⁷ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

⁸⁸ Cortina: Eine Ethik des Konsums, 100.

Diese von Cortina aufgezeigten Prinzipien sind aufschlussreiche Wegweiser für eine verantwortliche Gestaltung von Konsumententscheidungen. Vor allem die Hervorhebung der positiven Pflicht zum *Empowerment* verdient – innerhalb des oft auf negative Pflichten fokussierten Diskurses um Nachhaltigkeit und gerechten Konsum – besondere Anerkennung. In einem nächsten Schritt sollen aufbauend auf die eben dargestellten Prinzipien wichtige moralische Beurteilungskriterien für den Konsum aufgezeigt werden.

3.2.3 Relevante Kriterien

Der Mensch findet sich bei seinen Konsumententscheidungen immer wieder in der herausfordernden Situation verschiedene Interessen gegeneinander abzuwägen zu müssen. Dabei muss er immer wieder aufs Neue Werte und Prinzipien gegeneinander abwägen: Zum Beispiel das Wohl des Menschen gegenüber dem Schutz der Natur⁸⁹ und damit dem Lebensrecht zukünftiger Generationen. In diesen Entscheidungsfindungsprozessen können dem Menschen von Seiten der Ethik verschiedene Kriterien als Hilfestellung zur Verfügung gestellt werden. Eine hilfreiche Auflistung von allgemeinen Vorzugsregeln für eine verantwortliche und vernünftige Urteilsfindung in Problem- und Konfliktfällen zwischen Mensch und Natur findet sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – bei Günter Virt.⁹⁰ Die im Folgenden dargestellten Kriterien lassen sich weitgehend nahtlos auch als Richtlinien für einen ethischen Konsum heranziehen. Im Folgenden werden diese zusammengefasst dargestellt:

1. Gemäß dem *Fundierungskriterium* ist den Wirklichkeiten, welche „die Basis abgeben“⁹¹, hinsichtlich ihres Schutzes und ihrer Pflege Vorrang gegenüber jenen zu geben, welche auf diese aufbauen.
2. Das *Integrationskriterium* fordert, einer weitgehenden Sicherung der Lebensgrundlagen gegenüber einer solchen auf schmäler Basis den Vorrang zu geben. Ebenso sollen Ansprüche, welche aus den Gesetzmäßigkeiten der Ökologie, also dem Gesamtsystem Mensch – Pflanze – Tier – Erde erwachsen, gegenüber jenen, welche sich lediglich aus dem zwischenmenschlichen (Sozial- und Wirtschafts-) System ableiten, ein Vorrang eingeräumt werden.
3. Dem *Dringlichkeitskriterium* zu Folge sind den existentiellen Interessen der Armen der Gegenwart und der zukünftigen Generationen gegenüber weniger dringlichen Bedürfnissen der Gegenwart der Vorzug zu geben.
4. Das *Vorsorgekriterium* stellt die Vermeidung von Umweltschäden gegenüber der oft teureren und nur reduziert wirksamen nachträglichen Beseitigung derselben in den Vordergrund.

⁸⁹ Vgl. Becka: Schöpfung und Verantwortung, 131.

⁹⁰ Vgl. Virt: Umwelt – eine Gewissensfrage?, 8-9. Der Text ist abrufbar unter: <http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/mitarbeiter/virt/virt.htm>

⁹¹ Virt: Umwelt – eine Gewissensfrage?, 8.

5. Das *Verursacherkriterium* fordert, dass die Verursacher von Umweltschäden für diese haftbar gemacht werden.
6. Nach dem *Kooperationskriterium* sind internationale Maßnahmen und Verordnungen zum Umweltschutz einzelstaatlichen Regelungen vorzuziehen.
7. Das *Reversibilitätskriterium* mahnt dazu, im Falle einer unvermeidbaren Inkaufnahme von Schäden, jene Maßnahmen zu ergreifen, deren negative Auswirkungen am leichtesten wieder gut zu machen sind.
8. Dem *Kreislaufkriterium* folgend ist bei einem vorhersehbaren Zustandekommen von Abfall darauf zu achten, dass dieser wieder in den Kreislauf der Natur eingebracht werden kann.
9. Regenerative Energieträger haben dem *Regenerationskriterium* zu Folge den Vorrang vor nicht-regenerativen.
10. Das *Sparsamkeitskriterium* schließlich gibt dem Einsparen von Energie und Ressourcen allen anderen Maßnahmen gegenüber Vorrang.

Auf der Basis des bisher Erarbeiteten sollen diese Kriterien von mir um sechs weitere ergänzt werden.

11. Das *Kontinuitätskriterium* fordert, dass bei gleicher Kostenintensität langfristig angelegte Umwelt- und Sozialfördermaßnahmen gegenüber kurzfristigen zu bevorzugen sind. Auch der Aspekt Bildung und Empowerment wird von diesem Kriterium berücksichtigt.
12. Das *Vigilitätskriterium* mahnt zur Wachsamkeit bezüglich der Folgen einer Handlung innerhalb der vielschichtigen Vernetzungen des biologischen und sozialen Lebens in der Gegenwart und Zukunft. Es umfasst in Abgrenzung zum Vorsorgekriterium positive und negative Auswirkungen einer Handlung.
13. Laut des *Lebensinteressenskriteriums* werden Umwelthandlungen bevorzugt, welche die (Lebens-)Interessen von Tieren und Pflanzen mitberücksichtigen. Die Lebensinteressen der außermenschlichen Natur können – einem gemäßigten biozentrischen Modell folgend – nach bestimmten Maßstäben gegeneinander aufgewogen werden. Dieses Kriterium nährt sich aus der Überzeugung des Eigenwertes der außermenschlichen

Natur und verbietet Handlungen in denen die Eigeninteressen der Natur zu Gunsten der Nutzinteressen des Menschen übergangen werden.

14. Im Anschluss an das *Diversitätskriterium* muss in umweltethischen Dilemma-Situationen eine Option für den Schutz von gefährdeten Tier- und Pflanzenarten und Ökosysteme getroffen werden. Schließlich kann niemals mit Sicherheit bestimmt werden, wie wichtig die Rolle verschiedener Akteure bzw. Subsystemen im Gesamtgefüge der Natur ist, oder ob heute nutzlos erscheinende Arten und Subsysteme für zukünftige Generationen von Bedeutung sein könnten.
15. Dem *Dialogkriterium* zu Folge sollen größere Eingriffe in die Natur und öko-soziale Rahmenordnungen stets nach Maßgabe der Möglichkeit mit allen Beteiligten auf Augenhöhe diskutiert werden. Betroffene, welche für ihre Interessen in diesem Diskurs nicht selbst aktiv eintreten können – kommende Generationen sowie Tiere, Pflanzen und Ökosysteme – müssen dabei anwaltlich vertreten werden.
16. Das daran anschließende *Befähigungskriterium* hält fest, dass Menschen, welche aufgrund ihrer sozio-ökonomischen Situation (etwa. mangelnde Bildung, Marginalisierung) ihre Stimmen und Interessen nicht in einen politischen Dialog einbringen können, dazu befähigt werden sollen.

Natürlich stellt diese Ergänzung nur einen kleinen Beitrag dar und bleibt für weitere Fortschreibungen offen. Es gilt hinsichtlich der Auflistung von Entscheidungskriterien generell festzuhalten, dass diese immer nur Wegweiser und Hilfsmittel dafür darstellen können, was Verantwortung eigentlich meint. Schließlich zielt eine Haltung der Verantwortlichkeit auf „das aktiv planende und stets lernbereite Wahrnehmen von Gestaltungsmöglichkeiten des individuellen, sozialen und ökologischen Lebens“⁹². Im Bemühen um einen moralischen Konsumstil kann eine Beachtung der angeführten Kriterien jedenfalls helfen, Konsumententscheidungen verantwortlich zu gestalten.

Im folgenden Abschnitt wird auf wesentliche Aspekte hingewiesen, die in der Praxis der Güterabwägung bei Konsumententscheidungen berücksichtigt werden sollen. So sind im Rahmen der Beurteilung der moralischen Güte eines vorliegenden Produkts

⁹² Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit, 384.

zum Zeitpunkt des Kaufes auch dessen Lebenszyklus relevant – von der Beschaffung der Rohstoffe, über die verschiedenen Produktions- und Verarbeitungsprozesse bis hin zu seiner Entsorgung.

3.3 Die moralische Beurteilung von Produkten

Wie bereits dargestellt wurde, tritt aufgrund der globalen Vernetzung innerhalb moderner Marktwirtschaften jeder Verbraucher über seinen Konsum mittelbar und unmittelbar sowohl in Kontakt mit der außermenschlichen Natur als auch mit unzähligen Menschen in der Gegenwart und Zukunft. Um diese weitreichenden Beziehungen bewusst gestalten zu können, bedarf es dreier Voraussetzungen: Erstens muss der Konsument in der Lage sein, autonom handeln zu können. Dafür muss er über persönliche Freiheit, ein Mindestmaß an Bildung und ein hinreichendes Maß an finanziellen Ressourcen verfügen. Die Autonomie stellt das Fundament dar, auf welchem die beiden weiteren Voraussetzungen aufbauen. Zweitens muss er guten Willens sein und die nötige Motivation aufbringen, seinen Konsum(-stil) gerecht gestalten zu wollen. Drittens bedarf er ausreichender Information über die moralische Qualität der ihm zum Konsum zur Verfügung stehenden Waren und Dienstleistungen. Erst wo diese drei Voraussetzungen erfüllt werden, kann es zu moralischen Konsumententscheidungen kommen. Im folgenden Abschnitt liegt der Fokus auf der moralischen Beurteilung von Produktionsprozessen und Produkten. Es muss dabei aber stets berücksichtigt werden, dass die Bemühung um Transparenz innerhalb dieser Prozesse immer auch auf die Ermöglichung von Autonomie und Motivation verwiesen ist. Schließlich würde auch die größtmögliche Transparenz und Nachvollziehbarkeit von Produktions- und Lieferprozessen in der Praxis wenig Nutzen haben, wenn einerseits die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit derselben nicht erkannt würden und andererseits seitens der Konsumentinnen und Konsumenten aufgrund mangelnder Bildung die Informationen weder verstanden noch eingeordnet werden könnten.

Mit der vermehrten Einführung von Gütesiegeln hat die Wirtschaft in den letzten Jahren auf die erhöhte moralische Sensibilität der Konsumentinnen und Konsumenten

reagiert.⁹³ Diese werden auch mit dem englischen Ausdruck „Label“ bezeichnet und können wichtige Anhaltspunkte und Wegweiser auf dem Weg zu einer moralischen Konsumententscheidung darstellen. Gütesiegel bzw. Label können dazu dienen, Transparenz in die Produktionsabläufe eines Produktes und dessen Komponenten und/oder die Qualität eines Produktes zu bringen.⁹⁴ Konsumentinnen und Konsumenten soll es durch die erhöhte Transparenz ermöglicht werden, Produkte moralisch zu bewerten. Da jedoch Schätzungen zu Folge mittlerweile über 1 000 Label auf dem Markt sind, welche sich hinsichtlich der von ihnen jeweils angelegten Kriterien oft stark voneinander unterscheiden, fällt es Konsumentinnen und Konsumenten zusehends schwerer, seriöse Label von unseriösen zu unterscheiden.⁹⁵ Gütezeichen tragen also durch ihre schwer überblickbare Vielzahl und die Unterschiedlichkeit der jeweils angelegten Vergabekriterien in der Praxis viel zur Verwirrung und Verunsicherung der Verbraucherinnen und Verbraucher bei.

Viele Label attestieren Produkten einen positiven Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung. Dabei stehen zumeist entweder soziale oder ökologische Aspekte im Vordergrund bzw. immer öfter auch eine Kombination dieser beiden stark vernetzten Dimensionen.⁹⁶ Die große Anzahl von Nachhaltigkeitssiegeln kann auf zwei Ursachen zurückgeführt werden: Einerseits ermöglicht die Unschärfe des Leitbildes der nachhaltigen Entwicklung, wie bereits weiter oben aufgezeigt wurde, eine breit gefächerte Interpretation desselben.⁹⁷ Andererseits erscheint es für viele Großkonzerne aus wirtschaftlichem Kalkül heraus opportun, ihre Produkte mit Nachhaltigkeitssiegeln zu versehen, um dadurch ihren Absatz zu steigern. So sind neben der Sorge um Gerechtigkeit und Transparenz auch Marketingstrategien bei der Schaffung von Nachhaltigkeits- und Gütesiegeln von Bedeutung.

⁹³ Zur Darstellung und ethischen Analyse von Gütesiegeln vgl. Harant: Fairtrade und verwandte Nachhaltigkeitsinitiativen, bes. 22-48; Pichlmair: Werbung mit Nachhaltigkeit, welcher sich in dieser Arbeit besonders der Analyse eines Reparaturgütesiegels widmet; sowie Nowotny: Gütezeichen im Agrar- und Umweltbereich, welcher auf österreichische und EU-weite Gütezeichen anführt und den rechtlichen Aspekt berücksichtigt.

⁹⁴ So zum Beispiel das von Pichlmair dargestellte Nachhaltigkeitssiegel (vgl. Pichlmair: Werbung mit Nachhaltigkeit).

⁹⁵ Vgl. die Onlinedatenbank der Verbraucherinitiative Label-online: <http://www.label-online.de/ueber-label-onlinede/hintergrund/hintergrund2>

⁹⁶ Vgl. Harant: Fairtrade und verwandte Nachhaltigkeitsinitiativen, 25-34.

⁹⁷ Vgl. Requate: Wirtschaftsethische Aspekte bei Umweltschutz und Nachhaltigkeit, 155.

Im Folgenden werden Hauptfelder ethischer Relevanz hinsichtlich der Bewertung der moralischen Güte von Produkten dargestellt. Es werden dabei die wesentlichen Bereiche angeführt, welche bei der moralischen Beurteilung berücksichtigt werden müssen. Diese differenzierte Auflistung kann auch als Hilfe zur kritischen Bewertung von Gütezeichen herangezogen werden. Ich beziehe mich bei der Darstellung auf die Ausführungen von Johannes Georg und Christine Ströhm.⁹⁸ Diese führen im Horizont eines Leitbildes der Nachhaltigkeit neben der Beschaffung und Logistik, dem Produktionsprozess, der Qualität von Produkten auch die Nachhaltigkeit von Forschungsbedingungen als zentrale Funktionsbereiche der unternehmerischen Verantwortlichkeit an und benennen jeweils ökologische und soziale Aspekte.

Bei der moralischen Beurteilung von *Forschung und der Entwicklung*⁹⁹

- muss in ökologischer Hinsicht auf Gift- und Schadstoffvermeidung geachtet werden. Gleichzeitig gilt es, gefährliche Chemikalien sicher zu entsorgen.
- müssen aus einer Haltung der Verantwortlichkeit anderen Menschen gegenüber auf das Vorhandensein von Tierversuchen, Embryonen- und Genforschung geachtet werden. Außerdem ist allgemein auf Gesundheitsschutz und Unfallvermeidung sowie Gift- und Schadstoffvermeidung zu achten.

Bei einer Untersuchung der *Beschaffung* muss eruiert werden, woher die verschiedenen Rohstoffe und Produktkomponenten, welche zur Fertigung eines Produktes herangezogen werden, stammen.¹⁰⁰ Es handelt sich dabei um eine moralische Untersuchung der unterschiedlichen Lieferketten auf soziale und ökologische Missstände bei den Zulieferern hin.

- Auf ökologischer Ebene soll dabei besonders der nachhaltige Zugriff auf Rohstoffe sowie die nachhaltige Produktion der bezogenen Produktkomponenten be-

⁹⁸ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 249-254. Der Text ist an Unternehmerinnen und Unternehmer gerichtet und zeigt wesentliche Elemente zur Etablierung eines nachhaltigen Leitbildes aus betriebswirtschaftlicher Perspektive auf.

⁹⁹ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 251.

¹⁰⁰ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 251-253.

rücksichtigt werden. Dabei sind vor allem Gift und Schadstoffvermeidung, Abfallvermeidung, sowie Energieeffizienz und Emissionsreduktion von zentraler Wichtigkeit. Außerdem sollen zum Zweck der Ressourcenschonung recycelte und nachwachsende Materialien verwendet werden. Bei bezogenen Produktkomponenten ist außerdem deren Produktqualität und Lebensdauer bedeutsam.

- Auf sozialer Ebene gilt es, auf die Arbeitsbedingungen aller Beteiligten zu achten. Das absolute Mindestmaß sollte hier die Gesetzeskonformität derselben darstellen: Respektierung der Menschenrechte, Ausschluss von Kinder und Zwangsarbeit sowie die Einhaltung des von Seiten des Gesetzgebers vorgeschriebenen Maßes an Gesundheitsschutz, gerechter Entlohnung der Arbeiterinnen und Arbeiter, Berücksichtigung von gesetzlich geregelten Arbeitszeiten und Hygienestandards. Außerdem ist auch Korruptionsbekämpfung wichtig.

Hinsichtlich des *Produktionsprozesses* eines Produktes sollten folgende Aspekte berücksichtigt werden¹⁰¹:

- Aus ökologischer Perspektive ist primär die Schonung von Ressourcen geboten. Das bedeutet, dass der Produktionsprozess hinsichtlich des Material- und Energieverbrauches möglichst effizient gestaltet werden soll. Dabei gilt es wiederum, nach Möglichkeit auch recycelte Ressourcen heranzuziehen. Außerdem soll, wie schon bei der Beschaffung, eine eventuelle Umweltverschmutzung, wie etwa durch die Verunreinigung von Wasser oder Luft, bzw. das Anfallen von vermeidbarem Abfall vermieden werden. Überdies spielt auch hier die Energieeffizienz und die Berücksichtigung der moralischen Vertretbarkeit der einzelnen Energieträger eine wesentliche Rolle.
- Auf Sozialer Ebene müssen Gesundheitsschutz, Unfallvermeidung und Brandsicherheit sowie die Vermeidung von Gift- und Schadstoffen berücksichtigt werden.

¹⁰¹ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 251.

Da Konsum nur dort geschehen kann, wo das Bedürfnis eines potentiellen Konsumenten mit einem Produkt zusammengeführt wird, braucht es Logistik. Im Hinblick auf die *Logistik* sind vor allem folgende Aspekte von ethischer Relevanz:¹⁰²

- Als ökologischer Ansatzpunkt gilt neben dem Einsatz von energieeffizienten und emissionsarmen Transportmitteln auch die Optimierung von Logistiknetzwerken. Hierbei ist vor allem auf Fahrzeugauslastung und das Bemühen um möglichst kurze Transportwege, also auf die Streckenoptimierung zu achten.
- Eine sozial gerechte Logistik erfordert als Mindestmaß eine gesetzeskonforme Gestaltung der Arbeitszeiten und der Entlohnung der im Transport tätigen Menschen Fahrerinnen und Fahrer, Matrosen, Piloten u.a.

Nicht zuletzt ist auch die *Qualität eines Produktes* ist von hoher moralischer Relevanz:¹⁰³

- Aus umweltethischer Perspektive gilt es dabei, auf die Vermeidung von Gift- und Schadstoffen sowie auf die Minimierung von Abfall Wert zu legen. Des Weiteren ist auf die Energieeffizienz eines Produktes zu achten sowie auf dessen Lebensdauer und Recyclbarkeit. Von Georg und Ströhm nicht genannt, aber in diesem Zusammenhang dennoch wichtig, ist auch die Reparaturfreundlichkeit der Produkte, welche vor allem durch die Austauschbarkeit schadhafter Komponenten und die Nachlieferbarkeit derselben erreicht wird.
- Auf sozialer Ebene gilt es auf die Gesundheitsverträglichkeit und Sicherheit eines Produktes zu achten: z.B. auf die Vermeidung von Gift- und Schadstoffen und die Brandsicherheit.

Neben den hier angeführten, zum überwiegenden Teil negativen Pflichten nennen Georg und Ströhm aber auch einige positive Pflichten von Unternehmen. Im Horizont eines Leitbildes nachhaltiger Entwicklung ist es demnach für Unternehmen wichtig innerhalb der von ihren Aktivitäten betroffenen Gesellschaften einen positiven Beitrag zu leisten. Dies kann etwa in einem Engagement im Gesundheits- und Bildungswesen oder

¹⁰² Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 253.

¹⁰³ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 251.

im Einsatz für Chancengleichheit und Empowerment sowie im Bekämpfen von Korruption bestehen.¹⁰⁴

3.4 Impulse für einen moralischen Konsum aus christlicher Perspektive¹⁰⁵

Im Folgenden werden auf Basis der vorangegangenen Ausführungen und Erkenntnisse Impulse für einen moralischen Konsum aus theologisch-ethischer Perspektive gegeben.

3.4.1 Konsum im Horizont der (Schöpfungs-)Theologie¹⁰⁶

Aus theologisch-ethischer Perspektive erscheint der Konsum als Lebensausdruck des Menschen innerhalb einer von Gott geschaffenen und geliebten Welt. Durch Gottes Ja zu seiner Schöpfung erhält jedes Geschöpf prinzipiell Güte und Wert. So ist auch die menschliche Existenz in allem, was sie ausmacht, von Gott geliebt, gesegnet und gutgeheißen (vgl. Gen 1,31). Gottes Ja zur Welt ist für Christinnen und Christen überdies in der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus greifbar geworden. Dies bedeutet nicht nur eine von Gott her kommende Bekräftigung der Gutheit der Welt, sondern insbesondere auch eine positive Bestätigung der menschlichen Existenz mit allem, was sie ausmacht. Im Rahmen dieser Arbeit wurde eine Dimension des menschlichen Daseins als wesentlich hervorgehoben: seine Relationalität. Die Dimension der Relationalität beschreibt dessen grundlegende Abhängigkeit von Beziehungen. So ist der Mensch aufgrund seiner natürlichen und geistigen Konstitution existentiell auf seine biologische und soziale Umwelt angewiesen. Es bedarf eines Geflechtes vielfältiger Beziehungen zur menschlichen und außermenschlichen Natur, um das Leben eines Menschen zu ermöglichen und zu erhalten.

Die Relationalität der menschlichen Existenz wird im Konsum besonders deutlich. Einerseits ist die Triebfeder des Konsums gerade die Bedürftigkeit des Menschen. Andererseits ist der moderne Konsum eine hochkomplexe und voraussetzungsreiche

¹⁰⁴ Vgl. Georg/Ströhm: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, 252.

¹⁰⁵ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 105.

¹⁰⁶ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 106-107.

menschliche Tätigkeit, welche ihn in vielfältige Beziehungen zur menschlichen und außermenschlichen Natur treten lässt.

Der menschliche Konsum, so kann aus der Perspektive einer theologischen Anthropologie festgehalten werden, ist prinzipiell gut und Bejahens wert. Dies liegt darin begründet, dass er eine authentische Ausdrucksform der von Gott in ihrer Güte bestätigten menschlichen Existenz ist. Außerdem ist der Mensch aus der Perspektive der biblischen Schöpfungsgeschichten dazu berufen, das Lebenshaus der Schöpfung zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15); er ist als Abbild Gottes dazu befähigt und beauftragt, kreativ und mitschöpferisch mit der von Gott geschaffenen Welt umzugehen und fürsorglich über diese zu herrschen (vgl. Gen 1,26-29). Der Konsum erscheint innerhalb moderner Marktwirtschaften als wesentliches Mittel, über das der Mensch seinen „Herrschafts-“ und Gestaltungsauftrag über die Welt wahrnehmen kann. In diesem Sinne kann festgehalten werden, dass der Konsum als Teil einer *vita activa* nicht von vornherein unter Verdacht steht oder abgelehnt werden darf. Prinzipielle Konsumverweigerung würde eine Verneinung der Welt bzw. Weltflucht darstellen und wäre damit weder mit der Schöpfungstheologie noch mit der Inkarnation Jesu Christi vereinbar. Der Mensch darf konsumieren; er darf sich an der Welt und allen Geschöpfen erfreuen. Dabei muss er aber den Konsum als Praxisfeld einer verantworteten Herrschaft als Abbild Gottes wahrnehmen und diesen daher verantwortlich gestalten.

3.4.2 Konkretion der Verantwortung am Beispiel des Konsums¹⁰⁷

Aus theologisch-ethischer Perspektive erscheint der Mensch als sittliches Subjekt, welches sein Leben frei gestalten kann und für diese Freiheit auch verantwortlich ist. Er kann sich selbst Zwecke setzen und eigene Ziele verfolgen. Darin ist im Anschluss an die abendländische Philosophietradition seine besondere Würde grundgelegt. Genauso wie in der Begabung des Menschen als Abbild Gottes, liegt in dieser Befähigung neben seiner Würde auch seine Verantwortung begründet. Das Wahrnehmen von Autonomie verpflichtet den Menschen, stets die Freiheit anderer zu fördern. Auch wenn der

¹⁰⁷ Vgl. Eder: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen, 107-110.

Mensch in seinen Konsumentscheidungen vielfach konditioniert ist,¹⁰⁸ bleibt der Konsum doch ein wichtiges Verwirklichungs- und Bewährungsfeld der menschlichen Autonomie innerhalb moderner Gesellschaften. Vermittelt über ihre Konsumentscheidungen gestalten Verbraucherinnen und Verbraucher ihre vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen und zur außermenschlichen Natur. Sie können dabei immer wieder wählen, wie sie ihr Leben und die Beziehungen zu ihrer Mitwelt gestalten wollen und sind dazu aufgefordert, dies unter Maßgabe der Gerechtigkeit zu tun.

Den klassischen Pflichtenkreisen folgend könnte die Verantwortlichkeit hinsichtlich des Konsums in folgenden Fragen grob zusammengefasst werden:

Ist der Konsum dieses Produktes gut für mich?

Ist der Konsum dieses Produktes gut für andere?

Ist der Konsum dieses Produktes gut für die Umwelt?

Als *erste Dimension* eines verantwortlichen Konsums steht die Verpflichtung des Menschen als moralisches Wesen sich selbst gegenüber. Er soll den Konsum als einen Ausdruck seiner Autonomie so gestalten, dass seine Freiheit dadurch gefördert wird. Die Inanspruchnahme von Waren und Dienstleistungen, welche die eigene Autonomie untergraben – wie zum Beispiel der Konsum von Drogen oder anderen Sucht- und Rauschmitteln – verbietet sich daher. Aber auch der Konsum selbst kann den Menschen abhängig machen und daher in seiner Freiheit und Autonomie erheblich einschränken. Zum Beispiel, wenn durch den Konsum nicht lebensnotwendiger Waren dauerhaftes Glück gesucht wird.¹⁰⁹ Diese aus theologischer und psychologischer Perspektive zum Scheitern verurteilte Glücksstrategie wird als „Konsumismus“¹¹⁰ bezeichnet. Auf individueller Ebene ist somit hinsichtlich des Konsums nicht nur die positive Freiheit wesentlich. Neben der positiven Freiheit als Befähigung konsumieren zu dürfen und zu können, gilt es auch eine Freiheit gegenüber dem Konsum zu bewahren. Eine derartige negative Freiheit artikuliert sich als persönliche Unabhängigkeit vom Konsum nicht le-

¹⁰⁸ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 93.

¹⁰⁹ Pawelzik: Warum macht Konsum nicht glücklich?, 35; als Antwort auf die leeren Heilsversprechungen des Konsums fordert der Autor eine Rückkehr zur Grundsatzfrage nach dem guten Leben (vgl. ebd. 52).

¹¹⁰ Konsumismus, LThK, 325.

bensnotwendiger Güter. An diese wichtige konsumethische Dimension appelliert das Konzept der Suffizienz. Dieses fordert einen auskömmlichen, mit nur wenig Konsum auskommenden Lebensstil.¹¹¹ Aber auch die Tradition des Fastens und des bewussten Verzichts innerhalb des Christentums und anderer Religionen, zielt unter anderem auf die Förderung der Souveränität des Menschen gegenüber der Befriedigung seiner Bedürfnisse.¹¹²

Als *zweite Dimension* der Verantwortlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Konsumentscheidungen kann die Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen angeführt werden. Hierbei kann allgemein festgehalten werden, dass der Konsum – als Konkretion individueller Autonomie – die Autonomie anderer Menschen nicht untergraben darf. Vielmehr müssen Konsumentscheidungen und Konsumstile so gestaltet werden, dass anderen Menschen ein Leben in Autonomie ermöglicht wird. Das *Empowerment* als wesentliche Dimension einer Option für die Armen spielt demnach für einen verantwortlichen Konsum aus christlicher Perspektive eine bedeutende Rolle. Demnach müssen bei der Konsumwahl Produkte und Dienstleistungen bevorzugt werden, die Arme und Marginalisierte in ihrer Entwicklung hin zu größerer Autonomie unterstützen. Der Mensch muss in seinen Konsumentscheidungen darüber hinaus auch noch die Bedürfnisse kommender Generationen berücksichtigen. Aus dieser Perspektive verbietet sich Konsum, welcher die natürlichen Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen gefährdet oder durch übermäßigen Konsum zukünftige Menschen in ihren Lebensmöglichkeiten beschneidet.

Die *dritte Dimension* der Verantwortlichkeit bezieht sich unmittelbar auf die außermenschliche Natur. Der Mensch ist in seinem Konsum dazu aufgefordert, die Daseins- und Lebensrechte der Natur zu respektieren und diese zu fördern. Eine dahingehende Verpflichtung des Menschen liegt einerseits im theologisch begründeten Eigenwert der Natur selbst. Es verbietet sich daher eine Abwertung der Natur als bloßes Konsumgut bzw. als Produktionsfaktor. Andererseits gebietet sich ein verantwortlicher Umgang mit der Natur auch aus Sorge um das Wohl anderer Menschen in der Gegenwart und in der

¹¹¹ Vgl. Paech: *Adiós Konsumwohlstand*, 293-299.

¹¹² Vgl. Gassner: *Gerecht Konsumieren*, insbes. 264-305.

Zukunft. Somit nimmt der verantwortliche Naturumgang eine Mittlerposition zwischen der zweiten und dritten Grunddimension der menschlichen Verantwortung hinsichtlich des Konsums ein.

So wird deutlich, dass der Verbraucher in seinen Konsumententscheidungen immer zugleich anderen Menschen – gegenwärtigen und zukünftigen – sowie der Natur gegenüber in moralischer Verantwortung steht. Diese Verwobenheit bzw. Retinität des Menschen gilt es im Rahmen eines moralischen Konsums wachsam wahrzunehmen und verantwortlich zu gestalten. Eine gute Hilfestellung auf dem Weg zu moralischen Konsumententscheidungen und einem moralischen Konsumstil stellt dabei das Leitbild der Nachhaltigkeit dar. Nachhaltiger Verbrauch orientiert sich am Maßstab der Gerechtigkeit und berücksichtigt die vielfältigen sozialen und ökologischen Vernetzungen des Menschen sowohl auf globaler Ebene als auch über die Zeit hinweg. Dabei übernehmen verantwortungsbewusste Konsumentinnen und Konsumenten durch ihre vielfältigen Kaufentscheidungen Mitverantwortung für eine gerechte Entwicklung.

Wenn der Mensch als zur Autonomie herangereiftes Individuum Verantwortung für seinen Konsum übernimmt, muss er darauf bedacht sein, über einzelne moralische Konsumententscheidungen hinaus einen Konsum- und Lebensstil zu entwickeln, der sich am Maßstab der Gerechtigkeit orientiert und mit dem Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung vereinbaren lässt. Dennoch stellen diese individualethischen Bemühungen um ein Leben in Tugendhaftigkeit nur eine Ebene der Verantwortlichkeit hinsichtlich des Konsums dar. Schließlich darf die Wirkung des persönlichen Bemühens um einen moralisch integren Lebensstil nicht überschätzt werden.¹¹³ Dieser bedarf der Ergänzung durch einen fortwährenden Einsatz für die Veränderung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingung. Da dies jedoch die Grenzen der persönlichen Gestaltbarkeit und damit auch die Grenzen der persönlichen Verantwortlichkeit überschreitet, wird in diesem Zusammenhang trefflicher von Mitverantwortung gesprochen.¹¹⁴ Das Bemühen um einen moralischen Konsum- und Lebensstil muss demnach durch den politischen

¹¹³ Vgl. Heidbrink (u.a.): Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, 11.

¹¹⁴ Vgl. Cortina: Eine Ethik des Konsums, 99.

Einsatz für die verbindliche Einführung von globalen Sozial- und Umweltstandards komplettiert werden.

Nur durch das Wahrnehmen von sowohl individueller als auch struktureller Verantwortung kann gewährleistet werden, dass dem Menschen und seinen Schöpfungsgeschwistern in der Gegenwart und Zukunft hier auf Erden ein Leben ermöglicht wird, wie es ihnen entspricht: Ein Leben in Frieden und Fülle. Ein Leben in der Freiheit der Kinder Gottes.

4 Das Scheitern an der Verantwortung

Im Kapitel über gerechten Konsum wurde aufgezeigt welche Kriterien der Konsument erfüllen müsste, um bei der Stillung seiner Bedürfnisse den Kriterien der Gerechtigkeit zu entsprechen. Es wurde allerdings auch deutlich wie schwierig die moralische Bewertung von Produkten nicht zuletzt aufgrund vieler verschiedener Gütesiegel ist. Dennoch ist der Mensch beim Konsum in eine Verantwortlichkeit entlassen deren Spannweite Nationen- und Generationengrenzen überschreitet. Wir sind als Menschen mit unserer Freiheit für das uns von Gott geschenkte Leben verantwortlich. Dies gilt für unser eigenes Leben, aber ebenso für das Leben unserer Mitmenschen sowie unserer Schöpfungsgeschwister in der Gegenwart und Zukunft. Wie ist es aber mit der Verantwortung bestellt? Wird der Mensch im 21. Jahrhundert seiner Verantwortung gegenüber der Welt und nicht zuletzt gegenüber dem Schöpfer derselben gerecht?

4.1 Schuld als Scheitern an der Verantwortung

Bereits ein kurzer Blick in die Lebensrealität der menschlichen Spezies im 21. Jahrhundert genügt, um festzustellen, dass wir unverantwortlich mit unserer sozialen und natürlichen Umwelt umgehen. Weltweit waren nach Angaben der Uno Ende 2012 45 Millionen Menschen auf der Flucht vor Krieg, politischer oder religiöser Verfolgung, Menschenrechtsverletzungen und Hungersnöten.¹¹⁵ Darüber hinaus leben weltweit Millionen von Menschen in Elendsvierteln, haben keinen Zugang zu reinem Wasser; außerdem verhungern täglich tausende von Menschen.¹¹⁶ In der Gier nach Rohstoffen – Anbauflächen für Ölpalmen, Soja aber auch Erbeutung der Bodenschätze – werden jährlich durch den Menschen gewaltige Flächen tropischen Regenwaldes gerodet. Damit geht dem Planeten nicht nur ein wichtiger Kohlendioxid-speicher und Sauerstoffspender verloren, sondern es verschwinden auch unzählige Tier und Pflanzenarten für

¹¹⁵ Die Zahl der Flüchtlinge wird momentan auf 20 Millionen Menschen geschätzt (vgl. <http://www.fluechtlingsrat-berlin.de/aufderflucht.php>).

¹¹⁶ <http://www.globalmarshallplan.org/1-minute>

immer vom Erdboden.¹¹⁷ Durch den Konsum von „unschuldig“ erscheinenden Produkten wie etwa von Schokolade, welche nicht aus biologischen und sozial fairen Produktionsstätten kommt, machen sich Menschen systemisch gesehen mitschuldig an diesen Missständen. Dies alles ist kein neues Wissen und die Liste Verantwortungslosigkeiten der Menschen gegenüber dem ökologischen Gefüge der Natur und gegenüber deren Mitmenschen ließe sich noch lange fortführen (Atomenergie, Waffenlieferungen, Überfischung der Weltmeere etc.). Wer es wagt, die eigene (Mit-)Verantwortlichkeit ernst zu nehmen, und somit, entwicklungspsychologisch gesehen, den Schritt von jugendlich-kindlicher Beliebigkeit in Richtung Mündigkeit macht, wird unweigerlich mit der eigenen (Mit-)Schuldigkeit konfrontiert. Entscheidend ist an dieser Stelle, wie der Mensch mit dieser, seiner erkannten (Mit-)Schuld umgeht. Schließlich besteht die Gefahr der eigenen Schuld und der schmerzlichen Erkenntnis der eigenen Schuld-Verstricktheit auszuweichen, aber auch sich darin komplett zu verlieren und dadurch zu lähmen. Einem reifen Umgang mit Verantwortung und der damit einhergehenden Möglichkeit und Realität des Schuldigwerdens stehen somit diese zwei Extrempositionen entgegen. Eine davon besteht in der übersteigerten Abweisung von Verantwortung und Schuld. Dem gegenüber steht die ebenso wenig zielführende übertriebene Annahme von Schuld, ein unverhältnismäßiges Sich-Schuldig-Fühlen. In weiterer Folge werden beide Formen einer verfehlten Verantwortungsübernahme skizziert.

4.2 Schuldabwehr

Für die abwehrende Bewältigung der Schuld lassen sich vier grundlegende (Coping-)Strategien identifizieren, welche im Folgenden kurz dargestellt werden.

4.2.1 Leugnung

Eine Taktik in der Verdrängung von Schuld besteht darin die eigene Schuld oder gleich das ganze Ereignis zu leugnen.¹¹⁸ Diese Leugnung von Schuld kommt besonders

¹¹⁷ Zum Flächenverlust der tropischen Regenwälder vgl. die Zusammenschau auf <http://www.faszination-regenwald.de/info-center/zerstoerung/flaechenverluste.htm>.

¹¹⁸ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 72-73.

dann zum Einsatz, wenn konkret zuweisbare Schuld vorliegt. Um sich mit dieser nicht konfrontieren zu müssen, geht der Mensch in die Verleugnung derselben. Generell ist in allen Bereichen unserer Gesellschaft – auch im religiösen Bereich – eine starke Tendenz zur Leugnung von Schuld auffindbar. Aus der Perspektive der Psychologie scheint aktuelle Zeitgeist unter dem Motto zu stehen: Nur keine Verantwortung übernehmen.¹¹⁹ Um dieses Motto hinsichtlich unserer aktuellen Weltsituation und dem daraus an uns ergehenden Ruf in die Verantwortung dennoch leben zu können, kommen beim Menschen im Hinblick auf seine eigene Schuld psychische Mechanismen wie Verdrängung, Abspaltung und Leugnung zum Einsatz.¹²⁰ Dies führt allerdings zugleich zu einer Selbstentfremdung des Menschen. Wenn der Mensch den Zugang zu seiner Schuld bzw. seinem Schuldempfinden verliert, geht ihm gleichzeitig der Zugang zu seinem eigenen Wertempfinden verloren.¹²¹

4.2.2 Banalisierung und Relativierung

Die Banalisierung der Schuld¹²² passiert dann, wenn moralische Verfehlungen als ganz normal bzw. als „Kavaliersdelikt“ dargestellt werden. Der ethische Maßstab sinkt ab und das schuldbeladene Tun wird mit dem Tun aller gerechtfertigt. Problematisch hierbei ist, dass dabei das eigene Schuldempfinden verdrängt und nicht ernst genommen wird.

Die Relativierung stellt eine spezielle Form von Banalisierung dar. Sie besteht in einem Bemessen der Schuld an subjektiven Maßstäben, die schnell sehr leicht zu einem „wegargumentieren“ der Schuld führen können. Hierunter fällt auch das nur vordergründige Bekenntnis zur eigenen Schuld, das die tatsächliche Schuld in ihrer Tiefe nicht sieht und diese relativiert.

¹¹⁹ Vgl. Glöckner: Frei von falschen Schuldgefühlen, 28-30

¹²⁰ Vgl. Glöckner: Frei von falschen Schuldgefühlen, 176.

¹²¹ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 73.

¹²² Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 71-72.

4.2.3 Delegation

Das Abschieben von Verantwortung ist eine weitere sehr beliebte Entschuldungsstrategie. Das Delegieren von Verantwortung geht mit dem Delegieren von Schuld einher. Hirsch konstatiert: „Der allerhäufigste Mechanismus der Abwehr von Schuldbewusstsein ist die Schuldzuweisung.“¹²³ Er lässt sich auch in Genesis 3 aufzeigen, wenn Adam die Schuld von sich weist und stattdessen seine Frau Eva beschuldigt. Im Menschen scheint es eine Tendenz zu geben, einen Schuldigen finden zu wollen. Er steht stets in der Versuchung für die Schuld, die ihm begegnet, einen Schuldigen finden zu wollen. Er selbst wird dabei „entschuldigt“, er ist gut und voll guter Absicht; Böse und egoistisch sind die anderen: Die Vorfahren, die sozio-ökonomischen Strukturen, oder die Opfer selbst. Die finale Delegationsstrategie ist schließlich metaphysisch: Gott ist schuldig und Gott ist böse. Im Weiteren werden die unterschiedlichen Arten der Delegation dargestellt.

Gegenüber dem vom Menschen in der Geschichte vorgefundenen Bösen¹²⁴, kann sich der Mensch bspw. dadurch abzugrenzen versuchen, dass er es als *historisches Böses* von sich abweist und sich in keinerlei verantwortlichen Zusammenhang dazu setzt. Es lassen sich dabei drei Wege unterscheiden, auf denen der Mensch die eigene Person vor der Last der schuldvollen Geschichte schützen möchte. Diese dienen jedoch auch dazu, um keine persönlichen Konsequenzen aus der Geschichte ziehen zu müssen:¹²⁵ Ein Weg ist die – zumindest partielle – Delegation der eigenen Verantwortlichkeit an die im System Verantwortlichen. Ein anderer Weg ist die Berufung auf die Gnade der späten Geburt. Dabei weist der Mensch die Schuld von sich ab und sieht diese nur in der Vergangenheit. Zugleich bedeutet dies, eine Verweigerung historische Verantwortung zu übernehmen. Diese wäre vor allem durch ihre Sorge dafür gekennzeichnet, Schandtaten aus der außerhalb unserer Lebenszeit liegenden Vergangenheit in der Zukunft zu vermeiden. Der radikalste Weg wird in Form eines Ahistorismus beschritten. Dieser liegt vor, wenn die Vergangenheit gar nicht mehr zur Kenntnis genommen wird.

¹²³ Vgl. Hirsch: Schuld und Schuldgefühl, 60.

¹²⁴ vgl. dazu die Ausführungen von Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 69-71.

¹²⁵ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 69.

Eine radikale Abgrenzung des Einzelnen gegenüber dem historischen Bösen kann jedoch nur auf Kosten einer vollkommenen Isolation gegenüber der menschlichen Gemeinschaft erkaufte werden. Diese entspricht jedoch in keiner Weise der Realität des menschlichen Daseins, das durch Beziehung, Angewiesenheit und Verwobenheit gekennzeichnet ist.¹²⁶ Das Ernstnehmen der eigenen Verantwortung gegenüber der Vergangenheit ist für eine verantwortliche Zukunftsgestaltung unabdingbar. „Ohne verantwortete Vergangenheit ist“ schließlich „keine verantwortliche Zukunftsgestaltung möglich.“¹²⁷

Das Böse und Lebenszerstörerische in unserer Gesellschaft, wird von Menschen häufig einem anonymen Subjekt zugeschrieben: den *bösen Strukturen*. Die Gefahr ist, wie bei den anderen Delegationsmechanismen auch hier, dass durch die Externalisierung der Schuld und der damit verbundenen Übernahme der Opferrolle die eigene (Mit-)Verantwortlichkeit nicht ernst genug genommen wird.

Eine besonders perfide Form der Schulddelegation ist die Zuschreibung derselben an die Opfer.¹²⁸ Dieser Abwehrmechanismus stilisiert das Opfer zum Angreifer um. Diese Art der Schuldübertragung wird durch psychische Mechanismen innerhalb des Opfers zusätzlich gestützt. So besteht eine Coping-Strategie von Opfern im Umgang mit dem sie überfordernden Leid darin, die Schuld an der Situation zunächst bei sich zu suchen. Dies kommt einem Versuch gleich wieder Kontrolle über den bedrohlichen Vorfall zu erlangen, bzw. die eigene Scham zu bewältigen.¹²⁹

Generell tendiert das Individuum dazu die Schuld und das Böse im eigenen Leben als die Schuld der Anderen anzusehen.¹³⁰ Andere sind die bösen Täter, während das Ich jeweils als (zumindest größtenteils) unschuldiges Opfer dargestellt wird. Der Trugschluss, dem hierbei aufgesessen wird, ist allerdings, dass ein Opfer durch das Auffinden von Schuld bei anderen aus seiner Verantwortung entlastet wäre. Aus der Perspektive der psychotherapeutischen Praxis gesehen, wird dies besonders deutlich: „Die

¹²⁶ Vgl. dazu Abschnitt 2.1 dieser Arbeit.

¹²⁷ Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 69.

¹²⁸ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 70; 133-137.

¹²⁹ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 133;136.

¹³⁰ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 70-71.

Schuld der anderen zu entdecken entbindet nicht davon, sich von der Fremdbestimmung zu befreien und ein selbstbestimmtes Leben anzustreben.“¹³¹

4.2.4 Resignation

Resignation gegenüber der Schuld herrscht dann vor, wenn diese als Fatum des Menschen angesehen wird. Gegenüber dem Schicksal ist der Mensch schließlich machtlos und kann nur resignieren. Die Schuld wird hierbei wiederum vom Menschen weg, in einen apersonalen Raum verwiesen. Dieser passiven Resignation des Täters steht, die keine Möglichkeit für einen Ausstieg aus dem Schuldkontext mehr sieht, steht die aktive Resignation des Opfers gegenüber, welche im Festhalten an der Schuld des Täters besteht.¹³² Die Möglichkeit zur Vergebung kommt dabei nicht mehr in dem Blick. Angesichts der Resignation ist der Mensch dazu aufgefordert seine eigene Freiheit und Mächtigkeit zu gewahren. Er kann sich jederzeit dazu entscheiden Verantwortung für sein Leben zu übernehmen und dieses kreativ und schöpferisch zu gestalten. Niemals sind Täter und Opfer demnach zur Perpetuierung der Schuld verurteilt.

4.3 Schuldgefühle

Dem Ausweichen und Verdrängen der Schuld steht als zweite Extremposition die vollkommene Hereinnahme der Schuld in die eigene Person gegenüber. Im Bereich der Psychologie und Psychotherapie gibt es eine Unterscheidung zwischen Schuldgefühl und „echter“ Schuld. Denn was die psychologisch bzw. psychotherapeutischen Behandlung und Begleitung betrifft, sind für beide Phänomene unterschiedliche Behandlungsweisen indiziert. Fehlgeleitete Schuldgefühle sollen losgelassen werden, wohingegen reale Schuld von den Schuldigen verantwortlich zu sich genommen werden soll.¹³³ Um beide Arten voneinander zu unterscheiden wird letztere im als Abgrenzung gegenüber (neurotischen) Schuldgefühlen auch Schuldbewusstsein genannt.¹³⁴ Schuldgefühle, die

¹³¹ Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 71.

¹³² Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 74.

¹³³ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 124; 128.

¹³⁴ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 124.

dort gehegt werden, wo kein oder nur ein geringes Selbstverschulden vorliegt, bei denen also der Einzelne zu viel Schuld auf sich lädt, werden im weiteren Verlauf der Arbeit schlicht als „übertriebene Schuldgefühle“ bezeichnet. Dies erscheint mir im Gegensatz zur Einteilung zwischen Schuldbewusstsein und Schuldgefühl das Phänomen konkreter zu erfassen, da Schuldgefühle, wenn auch in unterschiedlicher Stärke – gewöhnlich mit einem gewissen Maß Schuldbewusstsein einhergehen und umgekehrt.

Bevor kurz auf zwei Spielarten der übertriebenen Schuldgefühle eingegangen wird, soll festgehalten werden, dass Schuldgefühle welcher Art auch immer, nicht automatisch zu einer moralisch hochstehenden Handlung führen. Je stärker die Schuldgefühle sind, desto größer kann der Impuls zur Verdrängung derselben und der damit verbundenen Schuld sein. Wenn eine Person aus dem Schuldgefühl heraus dennoch tätig wird, so kann dies auch lediglich aus dem Motiv heraus geschehen, ihr unangenehmes Schuldgefühl los zu werden. Im Mittelpunkt der Handlung steht somit nicht der oder die Nächste, sondern die an Schuldgefühlen leidende Person. Sicherlich kann auf der Basis dieser Motivationslage auch viel Gutes geschehen. Trotzdem erhält eine Handlung erst eigentliche moralische Dignität, wenn sie nicht aus Eigennutz heraus geschieht, sondern aus Liebe und Fürsorge für andere. Im Weiteren soll noch auf zwei für diese Arbeit relevante Formen des Schuldgefühls eingegangen werden: die *Basisschuld* und die *Dankesschuld*.

Der Gedanke jemandem für etwas „Dank schuldig zu sein“, ist so verbreitet wie irrig. Dankesschuld¹³⁵ kann es aus der Perspektive logischer Schlussfolgerung nicht geben. Dankbarkeit kann nur als freies Gegengeschenk eines Beschenkten begriffen werden. Sie ist – genauso wie die Gabe und das Geschenk selbst – nur recht als freie und ungeschuldete Zuwendung zu verstehen. Wo Dankbarkeit eingefordert wird, verkommen Gaben und Geschenke zu Tauschwaren ökonomischen Gepräges. Das Gefühl der Dankesschuld kommt bspw. bei Kindern gegenüber deren älter und hilfsbedürftiger werdenden Eltern auf. Es kann jedoch auch eine tragende Rolle innerhalb der Gottesbeziehung des Menschen spielen.

¹³⁵ Vgl. Glöckner: Frei von falschen Schuldgefühlen, 135-137; vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 131.

Als *Basisschuld* bezeichnet Hirsch das übertriebene Schuldgefühl, das sich auf die Basis des bloßen Seins bzw. So-Seins gründet.¹³⁶ Dieses tiefsitzende Gefühl geht häufig auf die Erfahrung zurück, als ganze Person oder in Aspekten – zum Beispiel wegen des „falschen Geschlechts“ – von den Eltern als Kind nicht gewollt worden zu sein. Im Zeitalter von gezielter Familienplanung und Eugenik kommen viele Menschen sozusagen schon mit einem schlechten Gewissen auf die Welt. Sie bekommen von Anfang an zu spüren, dass ihr Dasein nicht gewollt war – nicht so bzw. nicht zu diesem Zeitpunkt.¹³⁷ Das Schuldgefühl der Basisschuld ist also besonders stark ausgeprägt bei jenen Menschen zu finden, die sich nie wirklich auf der Welt willkommen gefühlt haben. Das Gefühl eines mangelnden angenommen Seins, wie man ist, und eines dumpfen Schuldgefühls aufgrund der eigenen Existenz ist in allen Menschen angelegt. Besonders für Menschen, die sich außerordentlich stark um einen möglichst bescheidenen und umwelt- und sozialverträglichen Lebensstil bemühen, kann die hier besprochene Basisschuld, ein latenter Motivationsfaktor sein. Es kann also gut sein, dass jemand, der sich aus Sorge um seinen globalen Fußabdruck¹³⁸ vegan ernährt, Fairtrade-Kleidung kauft und Rad statt Auto fährt, dies nicht nur deswegen tut, weil er Gerechtigkeit als hochstehenden Wert für sich als handlungsweisend fixiert hat, sondern unbewusster Weise auch deswegen, weil er meint, ihm stünde eigentlich auch nicht mehr zu. Eine vollwertige und mündige Entscheidung für Sparsamkeit, Solidarität und Gerechtigkeit bedarf somit der sorgfältigen Sichtung der eigenen Schuldkomplexe.

Im Zusammenhang mit realer Schuld und übermäßigen Schuldgefühlen ist es auch wichtig das „moralisch Böse“ vom „tragisch Bösen“ zu unterscheiden.¹³⁹ Schuld im Sinne einer tatsächlichen moralischen Schuld, das heißt, dass obwohl die eigene Verantwortung erkannt wurde, und die Möglichkeit bestanden hat, diese zu ergreifen, dennoch nicht verantwortlich gehandelt wurde. Eine derartige Handlung, die sich stets durch die mangelnde Ergreifung eines moralischen Guten qualifiziert, kann als mora-

¹³⁶ Vgl. Hirsch: Schuld und Schuldgefühl, 75; 15.

¹³⁷ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 54-56.

¹³⁸ Der für bei durchschnittlichen Österreicherinnen und Österreichern größer ist, als es im Sinne einer globalen distributiven Gerechtigkeit angebracht wäre. Vgl.

<http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/trends/austria/>

¹³⁹ Vgl. Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 54-56

lich böse bezeichnet werden. Tragisch böse hingegen ist eine Handlung, die um das Gute zu ergreifen, das Böse in Kauf nehmen muss. Immer wieder steht der Mensch in seinem praktischen Lebensvollzug vor Entscheidungen, die über Sein und Nichtsein seiner Schöpfungsgeschwister entscheiden, bzw. deren Lebensumstände wesentlich beeinflussen. Dabei wird der Mensch immer wieder schuldig an anderem Leben, das aufgrund des Eingriffes des Menschen nicht mehr, oder nur eingeschränkt leben kann. Die ganze Existenz des Menschen kann von daher als unter dem Vorzeichen dieser elementaren Schuld stehend gesehen und als tragisch bezeichnet werden. Schließlich kann der Mensch, wie alle anderen höheren Lebewesen, nicht leben ohne anderes Leben in seiner freien Entfaltung zu behindern oder zu zerstören. Diese Tragik kann zu einem latenten Schuldgefühl werden, die das ganze Dasein bestimmt, dem allerdings keine reale moralische Schuld entspricht. Stephan Grätzel sieht hierin eine Bringschuld, in der der Mensch durch seine Existenz seit jeher steht: „Alles Leben, das mit Bewusstsein lebt und leben will, steht unter dem Imperativ der Bringschuld, der Rückgabe des genommenen Lebens.“¹⁴⁰ Er hält fest, dass die Frage nach einem *Sollen* des Menschen ursprünglich die Frage nach der Schuld ist. Die Frage „Was soll ich tun?“, als moralische Frage schlechthin, enthält implizit die fundamentale Frage: „Was bin ich dafür schuldig, dass ich lebe?“.¹⁴¹ An dieser Stelle wird eine weitere wesentliche Dimension des Schuldbegriffes deutlich. Der Mensch kann durch sein Tun und Unterlassen gegenüber anderen nicht nur schuldig werden, er kann anderen und sich selbst auch etwas schuldig sein. Im Folgenden Abschnitt erfolgt eine differenzierte Darstellung des Phänomens der Schuld anhand unterschiedlicher Sinndimensionen.

4.4 Dimensionen von Schuld

Der Begriff der Schuld hat unterschiedliche Dimensionen.¹⁴² Bedingung der Möglichkeit von moralischer Schuld ist natürlich, dass der Mensch in seinen Handlungen frei ist und zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. Innerhalb der christlichen Tradition können zunächst zwei Bedeutungen festgehalten werden. Sie lassen sich

¹⁴⁰ Grätzel: Schuld – der blinde Fleck der Ethik, 39.

¹⁴¹ Grätzel: Schuld – der blinde Fleck der Ethik, 41.

¹⁴² Vgl. hierzu LThK: Schuld, I. Philosophisch-anthropologisch, 276.

durch die lateinischen Worte *culpa* und *debitum* auf den Begriff bringen. *Culpa* beschreibt eine Verfehlung gegenüber einem normativ vorgegebenen Handlungsziel, sowie den dadurch angerichteten Schaden. *Debitum* bezieht sich auf Schuld im Sinne einer noch ausstehenden (Gegen-)Leistung. Auf einer weiteren Ebene kann die persönlich-existentielle Dimension von Schuld von der sozialen Dimension von Schuld unterschieden werden. Die einzelnen Aspekte des Konzeptes der Schuld werden im weiteren am Beispiel des Scheiterns der menschlichen (Umwelt-)Verantwortung vertieft.

1) Schuld im Sinne von *culpa* meint ein Schuldigwerden des Menschen durch sein Tun bzw. Unterlassen. Der Maßstab an dem die Schuld gegenüber den Mitmenschen gemessen wird, ist die Gerechtigkeit. Ein moderner Gerechtigkeitsbegriff wiederum berücksichtigt, wie aufgezeigt wurde, die Gesichtspunkte der Nachhaltigkeit. Die damit verbundenen Prinzipien und Kriterien¹⁴³ können als Richtschnur für die moralische Beurteilung einer Handlung herangezogen werden. Wird ein Verstoß gegenüber den Prinzipien und Kriterien der Nachhaltigkeit deutlich, so ist Schuld im Sinne von *Culpa* aufgewiesen. Anschließend lässt sich noch der moralische Schuldgehalt am Maßstab der Intention, der Freiheit und des Vermögens des schuldig Gewordenen prüfen. „Echte“ moralische Schuld liegt dann vor, wenn trotz der Freiheit und Fähigkeit zu einer verantwortlichen Handlung diese unterlassen und stattdessen eine allein dem eigenen Vorteil dienende Handlung bewusst gewählt wird. Dahingegen wird die Situation der tragischen Schuld dadurch beschrieben, dass das angezielte und wünschenswerte Gute aufgrund eines Mangels an Freiheit und persönlichen Vermögens nicht hervorgebracht werden kann, sondern stattdessen das den eigenen Werten entgegenstehende Unrecht gezeitigt wird. In der Regel wird bei einer näheren Analyse schuldhafter Situationen, wie so oft in der Lebenswirklichkeit des Menschen, eine Mischform der beiden Extreme vorliegen.

2) Die im lateinischen Wort *debitum* adressierte, zweite Dimension des Wortes offenbart sich im Deutsch am leichtesten durch den Plural des Begriffes Schuld. Schulden bezeichnen Zahlungsverpflichtungen gegenüber einem Darlehen, das man erhalten hat. Auf einer grundlegenden existentiellen Ebene bedeutet dies vor allem: Des Men-

¹⁴³ Wie sie zum Beispiel in Abschnitt 3.2 der vorliegenden Arbeit erarbeitet und dargestellt wurden.

schen Dasein und Sosein ist nicht sich selbst geschuldet. Dies wird auch ohne den expliziten Bezug auf Gott als Schöpfer deutlich. Der Mensch hat sich selbst weder hervorgebracht, noch kann er sich selbst erhalten. Zutiefst ist sein Dasein in das unüberblickbare soziale und ökologische Netz eingewoben. Damit es überhaupt zur menschlichen Spezies kommen konnte, bedurfte es Jahrtausenden der Evolution; auch die Entwicklung der menschlichen Kultur die den einzelnen trägt, ist nur durch ein Ineinander von natürlichen Einflüssen und der Kreativität und dem Überlebenswillen unserer menschlichen Vorfahren zu begreifen. Dafür, dass unser Leben ermöglicht wurde und weiterhin ermöglicht wird, musste und muss auch weiterhin anderes Leben weichen und sein Leben (hin-)geben. Stephan Grätzel beschreibt diese Realität der menschlichen Existenz auf diese Weise: „Angefangen bei den leiblichen Eltern bis hin zu den Vorfahren und der gesamten Natur weiß sich das Ich (...) in einen komplexen Zusammenhang eingebunden“, es weiß in einem tiefen Mitwissen um „alle Ursprünge und Gründe, denen es verdankt ist“¹⁴⁴. Das Verdankt Sein der eigenen Existenz ist die wesentliche Einsicht, die durch die Sinndimension des *debitum* vermittelt wird.

3) Die Dimension der existentiellen Schuld beschreibt ein Zurückbleiben hinter den eigenen Möglichkeiten. Wenn sich der Mensch also unmoralisch verhält, sich dem vom leidenden Nächsten kommenden Aufruf zur Verantwortung entzieht und nur seinen eigenen Vorteil sucht, so wird er dabei gegenüber seiner eigenen Existenz schuldig. Diese Art von existentieller Schuld ist als Bringschuld zu begreifen. Die grundlegendste Form des existentiellen Schuldig Werdens besteht darin sein Leben nicht zu leben. Wenn der Mensch sich mit seiner Einzigartigkeit versteckt und sein Leben in seiner Einzigartigkeit – seine einzigartigen Talente und Fähigkeiten – nicht in der Welt Gestalt gewinnen lässt, wird in einem existentiellen Sinne schuldig, der mit einem an normen geknüpften moralischen Schuldbegriff nicht erfasst werden kann. Durch das nicht in Erscheinung treten, bleibt er seinen Mitmenschen und dem sozio-ökologischen Gefüge, das ihn hervorgebracht hat etwas schuldig, das er ihnen – mit etwas mehr Einsatz, Mut und Konsequenz – hätte schenken können. Durch Geschenke, die man nicht bringt, kann man allerdings nicht schuldig werden ohne dabei dem Wesen eines Geschenkes

¹⁴⁴ Grätzel: Schuld – der blinde Fleck der Ethik, 38.

als freie Gabe zu widersprechen. Dennoch wird hier so etwas wie eine wortlos-traurige Schuld rufbar, die bildlich gesprochen eine Schuld gegenüber der Schönheit und dem Guten selbst, vor allem aber gegenüber der Freude, die im Teilen grundgelegt ist, darstellt. Wenn der Mensch nicht dazu bereit bzw. in der Lage ist, das in ihm angelegte Gute und Schöne zum Segen und zur Freude aller in die Welt zu bringen, ist das mehr als nur tragisch, es ist unendlich schade.

4) Eine weitere Dimension des Schuldbegriffes wird durch den Begriff der „sozialen Schuld“¹⁴⁵ angesprochen. Dieser erwächst aus einem Ernstnehmen der Verflochtenheit des Menschen mit seiner sozialen Mitwelt, dem von Menschen geschaffenen sozio-ökonomischen, globalen System und der Berücksichtigung der gleichzeitigen Erweiterungen und Begrenzungen, welche der Mensch in seiner Freiheit und seinem Handlungsvermögen dadurch erfährt. Auch wenn die Strukturen und Institutionen unserer Gesellschaft keine moralischen Subjekte im herkömmlichen Sinn darstellen, ist die von ihnen ausgehende Ungerechtigkeit und Schuld keineswegs namenlos. Wenn politische, wirtschaftliche oder kulturelle Einrichtungen im oben beschriebenen Sinne schuldig werden, dann lässt sich diese Schuld allerdings in der Regel nicht einfach auf einige wenige verantwortliche Personen einschränken. Jeder Mensch ist als Bürger und Konsument für die Gestaltung politischer und ökonomischer Strukturen mitverantwortlich und darum wird er auch mitschuldig an den Verbrechen, die von kollektiven Akteuren begangen werden. Sei es durch den Konsum bestimmter Billigwaren, durch die Wahl einer Partei mit menschenverachtendem Wahlprogramm oder durch mangelnde Entrüstung über herrschende Ungerechtigkeit.

Es kann von keinem Menschen verlangt werden die ganze Last der Schuld der kollektiven Menschheitsgeschichte, unserer gegenwärtigen Gesellschaft und des damit verbundenen antisozialen Wirtschaftssystems alleine zu schultern. Claudia Mariéle Wulf stellt in diesem Zusammenhang fest: „Weder übersteigerte Verantwortungsübernahme noch negierte Verantwortlichkeit können aus der Situation realer Verantwortung befreien.“¹⁴⁶ Kurz gesagt geht es darum, persönliche Schuld von Mitschuld und damit

¹⁴⁵ Vgl. LThK: Schuld, V. Systematisch-theologisch, 280-281.

¹⁴⁶ Wulf: Schuld ins Wort gebracht, 66.

auch persönliche Verantwortung von Mitverantwortung zu unterscheiden. Wenn der Mensch die Grenzen seiner eigenen Macht und damit auch seiner eigenen Verantwortung erkennt, ist die Bedrohung, die durch die Schuld für psychische Integrität der Person ausgeht geringer und er braucht nicht sofort Zuflucht bei den oben dargestellten vielfältigen Verdrängungsmechanismen zu suchen. Eine realistische Einschätzung der persönlichen Mächtigkeit und Schuldigkeit sind für das mündig Werden des Menschen und die damit verbundene reife Verantwortungsübernahme für die Konsequenzen des eigenen Tuns und Unterlassens unerlässlich.

5 Die Überwindung von Schuld

Wie und woher kann der einzelne nun Vergebung für das immense Maß an (Mit-)Schuld erfahren, welche die Menschheit im 21. Jahrhundert gegenüber den Armen dieses Planeten in der Gegenwart und Zukunft anhäuft – von unseren Schöpfungsgeschwistern ganz zu schweigen? Im folgenden Abschnitt wird der Frage nachgegangen, wie gelebte Vergebungspraxis im Falle des Scheiterns an der Verantwortlichkeit aussehen könnte. Ich folge hierbei zuerst Melanie Wolfers, welche verschiedene Phasen des innerseelischen Prozess des Vergebens benennt¹⁴⁷ und im Anschluss daran Franz Jalics.¹⁴⁸

5.1 Der innerpsychische Prozess der Vergebung

Es stellt sich die Frage, wie eine reife Bewältigung von Schuld und Mitschuld aussehen könnte, die zwischen den Polen der Selbst-“Entschuldigung“ und des übertriebenen Schuldgefühls liegt. Ein reifer Umgang mit der Schuld zielt allerdings nicht bloß auf die Bewältigung derselben ab, sondern auf deren Überwindung. Wenn keine Möglichkeit mehr besteht eine Schuld zu begleichen, dann ist der einzige Weg zur vollkommenen Überwindung von Schuld der Weg der Vergebung.

5.1.1 Die Schmerzen zulassen

Melanie Wolfers rät den eigenen Schmerz zuzulassen. Wenn emotionale Verletzungen passieren, dann neigen Menschen nämlich tendenziell dazu ihren Schmerz zu verstecken und ihre Wunden zu verbergen. Dies kann in einer anfänglichen Phase gut und wichtig für die eigene physische und psychische Integrität sein, es stellt allerdings keine dauerhafte Lösung dar. Wunden müssen ans Licht kommen und gepflegt werden,

¹⁴⁷ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 59-177. Die benannten Phasen stellen innere Aufgaben dar, die zu unterschiedlichen Zeiten sowie auch in unterschiedlicher Reihenfolge auftreten können.

¹⁴⁸ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, v.a. 295-305.

damit sie heilen können. Dies gilt nicht nur für körperliche sondern auch für seelische Verwundungen.¹⁴⁹

Wie aber lässt sich das auf unsere kollektive Schuldverstricktheit anwenden, zumal wir innerhalb unseres Wirtschaftssystems und Staatswesens als Konsumenten und Bürger zugleich Täter und Opfer sind? Es gilt also mehrere Arten des Schmerzes zu gewahren. Unser Herz kann vor Mitleid schmerzen, wenn andere Menschen leiden und sterben. Das Leid und der Schmerz eines Mitmenschen – aber auch Leiden und Schmerzen anderer Schöpfungsgeschwister – wird somit zum eigenen Leid. Darüber hinaus kann ein Mensch auch den Schmerz der Hilflosigkeit und Machtlosigkeit gegenüber lokalen, nationalen und internationalen Strukturen und Mechanismen spüren. Ein Beispiel: Wie sollen wir umgehen mit der Information, dass jährlich geschätzte zehntausende Menschen vor den Küsten Europas auf ihrer Flucht Schiffbruch erleiden und sterben? Einerseits gilt es auch hier den Schmerz und die Leiden des anderen Menschen ernst zu nehmen und sich davon immer wieder aufs Neue innerlich betreffen zu lassen. Eine zweite Dimension des Schmerzes ist die der eigenen Machtlosigkeit gegenüber eingefahrenen politischen Strukturen. Wir sind als EU-Bürgerinnen und Bürger mit-schuldig an der Außenpolitik unserer Staatengemeinschaft und doch als Einzelne nicht mächtig genug um dieses unaussprechliche Leid zu unterbinden. Es gilt somit den Schmerz zu spüren, den die eigene Machtlosigkeit verursacht. Es gibt somit selbstverständlich auch einen Schmerz, der durch Unrecht verursacht wird, das direkt an uns geschieht.

Um im Vergebungsprozess voranzukommen braucht es allerdings mehr als nur die Annahme des Schmerzes. Vielmehr müssen auch alle anderen von der Schuld ausgelösten Gefühle wahrgenommen, respektiert und verarbeitet werden.

5.1.2 Die eigenen Gefühle spüren

Als einen weiteren Schritt im Vergebungsprozess benennt Melanie Wolfers das Spüren der eigenen Gefühle. Sie unterscheidet dabei die Grundgefühle des Ärgers, der

¹⁴⁹ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 60-72.

Scham sowie der Angst und Ohnmacht. Im Ärger liegt wichtige Kraft verborgen, die der Mensch dazu benötigt um sich von ungewolltem und schadhafte abzugrenzen. Auch die Scham ist hilfreich, weil dadurch die „körperliche Intimität und der innere Reichtum“ Schutz erfahren.¹⁵⁰ Angst trägt in einem gesunden Maße zur Lösung bedrohlicher Situationen bei. Durch die Angst werden wir angespornt etwas gegen eine Gefährdung eines Gutes zu unternehmen. Wir können entweder für den Erhalt des Gutes – zum Beispiel des Lebens – kämpfen (fight) oder vor der Gefahr flüchten (flight).¹⁵¹ Ohnmacht schließlich wirkt sich negativ auf das Selbstwertgefühl aus, denn für dieses ist die Überzeugung wichtig, selbst etwas bewirken zu können.¹⁵²

Die Gefühle bergen somit wichtige Ressourcen, was die Übernahme von Verantwortung betrifft. So offenbart sich in der Wut und Aggression eine wichtige Kraftquelle zur Veränderung des Status quo. Angst hingegen und Scham verweisen auf wichtige Werte, wie etwa das Leben oder die körperliche Integrität. Die Ohnmacht schließlich zeigt eine Unzufriedenheit mit den Gegebenheiten an. Sie kommt dann auf, wenn gemerkt wird, dass etwas anders läuft als persönlich gewollt wird, man aber selbst nicht – vielleicht auch nur scheinbar nicht – genug Macht in den Händen hält um die Gegebenheiten zu ändern.

5.1.3 Sich selbst und andere besser verstehen

Nachdem die ersten beiden Dimensionen, die Wolfers nennt, stark auf die emotionale Ebene abheben, benötigt ein wichtiger weiterer Schritt auf dem Weg hin zur Vergabung ein Bemühen der menschlichen Ratio. Durch den Einsatz der menschlichen Reflexionsfähigkeit wird es möglich von den eigenen Gefühlen Abstand zu gewinnen. Außerdem werden verschiedene Deutungen von Ereignissen möglich. Wichtig ist dabei immer wieder die eigenen Überzeugungen zu reflektieren, welche die eigene Deutung der Wirklichkeit beeinflussen. Auf dem Weg zur inneren Aussöhnung gilt es den eige-

¹⁵⁰ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 95.

¹⁵¹ Vgl. Wolfers, die Kraft des Vergebens, 100.

¹⁵² Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 100.

nen Tunnelblick abzulegen und die Nuancen zwischen Schwarz und Weiß, zwischen Täter und Opfer wahrzunehmen.¹⁵³

Wie lässt sich das auf das von Wolfers erarbeitete auf den Bereich der systemischen (Mit-)Schuld und Verantwortung anwenden? Alles was uns begegnet hat Geschichte. Ich selbst bin in meiner „Gewordenheit“ immer auch Produkt meiner Vergangenheit. Wie ich mich selbst und die Wirklichkeit wahrnehme hängt immer auch davon ab, mit welchem Blick ich auf mich selbst, meine Gewordenheit und meine Umwelt blicke. Wir sind dafür verantwortlich die Geschichten, die wir selbst über die Welt und uns erzählen, immer wieder kritisch zu hinterfragen. Wo erscheine ich in der Geschichte, die ich über mich und die Welt erzähle als Held und wo als hilfloses Opfer? Kein Mensch ist nur böse und kein Mensch ist nur gut. Dies gilt es zu erinnern. Es hilft uns im Prozess der Vergebung die guten Anteile an anderen Menschen und politischen wie wirtschaftlichen Institutionen zu erkennen. Ebenso ist es allerdings auch wichtig die eigenen dunklen Anteile bewusst wahrzunehmen. Allzu leicht erliegt der Mensch dem Mechanismus der Projektion, bei dem eigene „dunkle Persönlichkeitsanteile“ und Schwächen bei anderen gesehen, kritisiert und bekämpft werden.¹⁵⁴ Viel zu leicht wird dabei das Bild des Nächsten verzerrt. Dies zu erkennen bedarf eines Abstandes, den der Mensch in geistiger Abstraktion von der gegebenen Situation gewinnen kann. Dabei kann das, was zuvor absolut gegolten hat relativiert werden. „Es wird also in Beziehung (lat. relatio) gesetzt zu seinem größeren oder vielleicht auch neu definierten Zusammenhang.“¹⁵⁵

5.1.4 Das Vergangene verabschieden

Um sich wirklich und dauerhaft von Schuld verabschieden zu können, bedarf es – so weiß Wolfers weiter – eines Prozesses von Trauer. Dieser ist wiederum mit Schmerz verbunden, der zu seiner Kurierung ausgestanden werden möchte. Trauer ernst zu nehmen und ihr Ausdruck zu verleihen, ist wichtig auf dem Weg hin zu neuen Lebensmög-

¹⁵³ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 109.

¹⁵⁴ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 134.

¹⁵⁵ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 121.

lichkeiten und einer neu erworbenen Freiheit. Dazu bedarf es zu Beginn eines nüchternen Blickes auf die eigenen Verwundungen, welche dieselben weder dramatisiert noch minimalisiert.¹⁵⁶ Wesentlicher Kern des Trauerprozesses ist der Kampf um die ehrliche Annahme der Wirklichkeit. Oder wie Wolfers es ausdrückt: „Wenn Sie trauern, lassen Sie zu, was ist, und beginnen, mit dem Unvermeidlichen zu kooperieren.“¹⁵⁷ Indem wir zu einer Situation Ja sagen setzen wir außerdem einen entscheidenden Schritt dahin dem Leben eine neue Richtung zu geben.¹⁵⁸ Noch wichtiger ist es zu sich selbst Ja zu sagen. Dies stellt allerdings auch den schwierigsten Schritt auf dem Weg zur Aussöhnung dar.¹⁵⁹ Die Aussöhnung mit den eigenen Schwächen und der eigenen Schuldhaftigkeit ist auch ein Ausweg aus der oben erwähnten Gefahr der Projektion. Denn Negatives, welches ich zu mir „hereinnehme“ und damit annehme, brauche ich nicht mehr in anderen zu bekämpfen. So ist das Innen und Außen miteinander verbunden. Was ich in mir annehmen kann, das kann ich auch leichter im Außen akzeptieren und umgekehrt. So wird die Selbstannahme zur Voraussetzung von dauerhaften Frieden: „Die Voraussetzung für dauerhaftes Glück und echten Frieden besteht nun genau darin, dass wir uns selbst annehmen – und zwar unsere ganze Wirklichkeit und nicht nur unsere halbe, lichte Seite.“¹⁶⁰

Der Blick auf die momentane Weltsituation kann aber für sensible Seelen schmerzhaft sein. Schließlich sind wir alle durch unsere täglichen Konsumententscheidungen, unser Denken und Handeln dafür mitverantwortlich, dass die soziale, politische und ökonomische Welt so läuft wie sie heute läuft. Wesentlich für die Übernahme von Verantwortung ist ein Kooperieren mit den wirklichen Gegebenheiten, auch wenn dies immer wieder einen schmerzhaften Blick in den Spiegel fordert. Wir können es uns als Menschen des 21. Jahrhunderts nicht mehr leisten, beim Lamentieren über die Verhältnisse stehen zu bleiben, oder uns aus der globalen Verantwortung „herauszustehlen“ indem wir diese nicht oder nur bei anderen erblicken möchten. Es bedarf eines nüchternen Blickes auf die Weltsituation mit allen gegenwärtigen Herausforderungen wie etwa

¹⁵⁶ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 142.

¹⁵⁷ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 142.

¹⁵⁸ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 151.

¹⁵⁹ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 158.

¹⁶⁰ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 155.

globale Flüchtlingsströme und die Klimaerwärmung, damit das Handeln in einem weiteren Schritt die richtigen Initiativen und Prioritäten setzen kann.

5.1.5 Sich für die Zukunft entscheiden

Wer den Weg der Vergebung einschlägt, entscheidet sich immer auch für die Zukunft. Er lässt die absurde rückwärtsgewandte Hoffnung auf eine bessere Vergangenheit fahren.¹⁶¹ Vergeben ist somit eine Absage an die unerbittliche Logik des Abwägens und Aufrechnens. Es ist als würde ein Strich unter das Vergangene gemacht, der die Last der Schuld, welche der andere bei uns angesammelt hat, für nichtig erklärt.¹⁶² Wolfers weist in diesem Zusammenhang auf zwei mögliche Missverständnisse hin: Die Vergebung bezieht sich immer auf einen Menschen, dem wir sein schuldhaftes Verhalten gegenüber uns nicht mehr vorhalten wollen, und nicht auf die Tat. Außerdem bedeutet zu vergeben nicht die Vergangenheit zu vergessen. Es bedeutet, dass die menschliche Freiheit genutzt wird, welche in der Lage ist aus dem Diktat des Gewesenen auszusteigen und kreativ etwas neues zu Beginnen.¹⁶³ Als Menschen haben wir die Freiheit die zerstörerische Energie des Hasses und der Rache umzuwandeln in kreative Energien des Neubeginns und des Aufbaus neuer Lebenswirklichkeiten. Wirkliche Vergebung und Aussöhnung ist nämlich mehr als der bloße Abbau negativer Gefühle. Wenn der Vergebungsprozess, wie ihn Melanie Wolfers beschreibt, bis zu Ende gegangen wird, dann müssen die negativen Gefühle und Gedanken gegenüber unseren Nächsten bzw. gegenüber uns selbst mit positiven „überschrieben“ werden. Nur wenn die Wandlung so tief greift findet der Mensch wahren inneren Frieden.¹⁶⁴

Es gilt daher für die oben gestellte Frage nach dem Umgang mit der vorgefundenen Schuld darüber hinaus festzuhalten: Wir sind als Menschen nicht zur Perpetuierung aktueller menschenverachtender Umstände und schuldhafter Verstrickung gezwungen. Die Kraft der Vergebung versetzt uns in die Lage Vergangenes und nicht gut Funktionierendes wirklich abschließen zu können und uns Neuem zuzuwenden. So können wir

¹⁶¹ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 164

¹⁶² Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 164-165.

¹⁶³ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 165.

¹⁶⁴ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 169; 171.

uns auch jeden Tag neu entscheiden, wie wir uns als Einzelne in unsere familiäre Gemeinschaft, Gesellschaft und Kirche einbringen wollen. Dabei ist es immer wieder wichtig sich von Visionen von einer besseren Welt inspirieren zu lassen. Etwa die Vision einer globalen Tischgemeinschaft, bei der geschwisterliches Teilen vorherrscht. Auch und gerade bei Jesus von Nazareth können wir wertvolle Impulse für eine schönere und lebenswertere Welt finden. Vor allem in seiner Bergpredigt, wo er unter anderem Gewaltlosigkeit und Feindesliebe als Weg zu einem glücklichen Miteinander anspricht.

5.1.6 Vergebung als Geschenk

Es ist außerdem wichtig festzuhalten, dass Vergebung nichts ist, was alleine durch Willensanstrengung erreicht werden könnte. „Vergebung ist keine Geste, die wir beherrschen, sondern etwas, um das wir ringen und bitten können“, konstatiert Melanie Wolfers¹⁶⁵. Somit verweist der Prozess der Vergebung den Menschen in seine Grenzen. Wenn alles getan ist, was der Mensch tun kann um Vergebung zu erlangen, kann er nur hoffen, dass Vergebung auch wirklich geschieht. Dabei ist Vertrauen ins Leben notwendig, vertrauen darauf, dass wo ich als Mensch an meine Grenzen komme, eine andere Kraft die Last der Vergebung mitträgt und diese letztlich im Herzen bewirkt und schenkt. Vergebung ist somit „auf der Grenze zwischen Gott und Mensch angesiedelt.“¹⁶⁶

5.2 Verzeihen bei Franz Jalics

Franz Jalics betont in seinen kontemplativen Exerzitien die Notwendigkeit des Verzeihens. Nicht verzeihen zu können bezeichnet er sogar als das größte Hindernis auf dem Weg zu Gott.¹⁶⁷ Wir müssen immer besser lernen mit Verletzungen und Ungerechtigkeiten zu leben, ohne das freie Fließen der Liebe zu unterbrechen.¹⁶⁸ Wie sieht nun aber der Prozess des Verzeihens nach Franz Jalics aus? Zuerst einmal kommen auch

¹⁶⁵ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 177.

¹⁶⁶ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 177.

¹⁶⁷ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 296.

¹⁶⁸ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 297.

hier das Wahrnehmen einer Verletzung und das Annehmen des dazugehörigen Schmerzes. Groll, Hass und Schmerz müssen wahrgenommen und durchlitten werden. Erst, wenn sich die negativen Gefühle in „versöhnte Liebe“ umgewandelt haben, hat der Mensch aus ganzem Herzen vergeben.¹⁶⁹ Dazu bedarf es, nach einem Wahrnehmen der Verletzung und des Schmerzes, der Absicht zu Verzeihen. Es ist ein erster, sehr wichtiger Schritt, zu dem viele Menschen nicht in der Lage sind. Es bedeutet nicht, dass ich, nachdem ich der Absicht nach vergeben habe, keinen Groll mehr spüren dürfte oder sollte. Die Gefühle dürfen bleiben und müssen nicht versteckt oder verleugnet werden. In einem weiteren Schritt gilt es sich sogar diesen Gefühlen besonders zuzuwenden und ihnen Raum zu geben. Hass, Groll und Schmerz sollen weiterhin gespürt und zugelassen werden. Bei aller Wichtigkeit des zweiten Schrittes ist allerdings für Franz Jalics klar: „Groll, Zorn, Bitterkeit, Selbstmitleid und Resignation werden nicht durch die permanente Beschäftigung mit ihnen geheilt.“¹⁷⁰ Im Anschluss an das Wahrnehmen und Akzeptieren von diesen Gefühlen kommt ein entscheidender und für die kontemplative Lebenshaltung essentieller Schritt. Es ist dies die Zuwendung zur Gegenwart Gottes. Jalics schreibt: „Ich muss mich mit meiner Mitte verbinden, mich der Gegenwart, Gott zuwenden. Von dort kommt Versöhnung.“¹⁷¹ Es bedarf also für die Überwindung von Schuld der bewussten Zuwendung zu Gott. Darin sind sich Franz Jalics und Melanie Wolfers einig. Er ist es, der unsere tiefsten Wunden heilt und den Strom der Liebe in uns wieder zu fließen bringen kann. Der Blick wendet sich im kontemplativen Gebet und in der kontemplativen Lebenshaltung immer mehr ab vom eigenen ich, seinen Verletzungen und Plänen und immer mehr der verborgenen Gegenwart Gottes zu, die alles zu heilen vermag.

5.3 Fazit

Wie lässt sich das Erarbeitete nun überhaupt auf das Scheitern an der menschlichen Verantwortlichkeit anwenden? Wäre nicht entschiedenes Handeln gefragt und nicht das Nachgehen von irgendwelchen schmerzhaften innerpsychischen Prozessen?

¹⁶⁹ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 299.

¹⁷⁰ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 300.

¹⁷¹ Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 300.

Was bringt es frierenden Kindern in Rumänien, wenn ich über ihr Schicksal und meine (sehr kleine) Mitschuld daran weine? Wäre hier nicht vielmehr entschiedenes Eingreifen gefragt? Wenn wir mit sündhaften Strukturen zu tun haben, bei denen wir als Täter und Opfer beteiligt sind, dann tun wir sicher gut daran, diese ehestmöglich in Richtung eines Ideals von Gerechtigkeit hin zu verändern. Gerade weil diese Veränderung sehr anstrengend und aufreibend ist, ist es wichtig die eigene innerpsychische Dynamik wahr und anzunehmen. Wer sündhafte Strukturen ändern will, braucht Kraft und einen langen Atem; und wer Frieden stiften will, braucht nichts dringender als selbst ein versöhntes, friedvolles Herz. Damit sich unsere Weltsituation hin zum Besseren verändern kann, braucht es Menschen, die beherzt ans Werk gehen, Menschen, die mit versöhntem Herzen zu kämpfen gelernt haben. Dazu braucht es allerdings einen Prozess, bei dem der eigene Schmerz gefühlt und immer wieder aufs Neue durchlitten wird. Dieser macht den Menschen frei von der leidvollen Vergangenheit und frei dafür, die Vision von einer besseren Welt im Heute ein Stück weiter zu verwirklichen. Wirkliche Versöhnung ist allerdings immer auch ein Geschenk. Wie von Franz Jalics als kontemplative Lebenshaltung empfohlen, wird der Blick nun in dieser Arbeit vom Menschen weg auf Gott gerichtet.

6 Die Antwort Gottes auf die menschliche Schuld

Im letzten Abschnitt wurde aufgezeigt, wie wichtig es ist, sich selbst und anderen zu verzeihen. In einem nächsten Abschnitt wird unserer Schuld gegenüber Gott nachgegangen. Dürfen wir es in Anbetracht der Weltsituation des 21. Jahrhunderts und unserer Mitschuld daran überhaupt wagen, vor Gott zu treten? Wird er sich uns liebevoll zuwenden und uns vergeben, oder sollten wir uns aus Furcht gegenüber seinem Zorn lieber verstecken wie Adam und Eva im Paradies? Dabei gehe ich zwei hoffnungsvollen Bildern von Gott nach. Zum einen dem Bild eines guten Herrschers zum anderen dem Bild eines guten Vaters.

6.1 Der gute König

Im Evangelium nach Matthäus betont Jesus wie wichtig es ist, unseren Nächsten zu vergeben. Nicht nur sieben Mal, sondern siebenundsiebzig Mal sollen wir unseren Schuldigern vergeben (vgl. Mt 18,21-22). Jesus untermauert dies im Anschluss noch mit einem Gleichnis (vgl. Mt 18,23-35). Weil dieses Gleichnis weniger bekannt ist, möchte ich es kurz nacherzählen. Das Gleichnis handelt von einem König, der bei seinen Schuldner fällige Kredite kassieren wollte. Einer seiner Schuldner hatte besonders hohe Schulden, nämlich zehntausend Talente. Der Vergleich mit dem Jahresgehalt des Herodes von neunhundert Talenten zeigt die immense Höhe des Schuldenstandes.¹⁷² Als dieser Schuldner nicht zahlen konnte, wollte ihn der Herrscher ins Gefängnis werfen lassen. Jener aber flehte ihn herzerreißend an. Er bat um Geduld und versprach alles getreulich zurück zu bezahlen. Da hatte der König Mitleid mit ihm. Er setzte ihn auf freien Fuß und erließ ihm obendrein seine ganze Schuld. Als der Glückliche hinausgegangen war, traf er einen anderen, der ihm 100 Talente schuldig war und seine Schuld entgegen der Aufforderung bei ihm nicht begleichen konnte. Die Szene wiederholte sich – auch jener warf sich auf den Boden und bat um eine Gnadenfrist. Nur zeigte der ehemalige Schuldner des Königs bei seinem eigenen Schuldner kein Erbarmen. Er ließ

¹⁷² Vgl. Jalics: Kontemplative Exerzitien, 298.

ihn sogar in den Kerker werfen. Als die Kunde von der Hartherzigkeit des Knechtes zum König kam, da entflammte dessen Zorn. Er ließ seinen Diener rufen, tadelte ihn und warf ihn den Folterknechten vor.

Das Gleichnis zeigt deutlich, dass Gott stets bereit ist uns unsere Schuld zu vergeben. Gleichzeitig ist aber auch von uns gefordert mit der gleichen Großherzigkeit mit der uns Gott begegnet, unseren Mitmenschen zu begegnen. Den einen oder anderen könnte das Ende des Gleichnisses allerdings irritieren. Ist vielleicht doch Furcht angesagt vor Gott, dem König der Welt. Schließlich lässt er den armen, hartherzigen Diener abführen und foltern. Das harte Ende des Gleichnisses mag erschrecken. Vielleicht wäre es für die Menschen doch besser sich vor Gott mit ihrer Schuld zu verstecken, anstatt vor ihn zu treten und ihn um Vergebung zu bitten? Dumm nur, dass es vor Gott letztlich kein Verstecken gibt. Wir werden alle zur Rechenschaft gezogen für unsere Taten. Würde uns von Gott her alles mit barer Münze zurückgezahlt, was wir an Schuld gegenüber ihm und den Nächsten angesammelt haben, könnte wohl keiner bestehen. Auch der Apostel Paulus sieht das ähnlich, wenn er in seinem Brief an die Römer schreibt: „Keiner tut Gutes, auch nicht ein Einziger“ (Röm 3,12) und urteilt: „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren“ (Röm 3,23). Es stellt sich die Frage, wie Gott unserer Schuldhaftigkeit gegenübersteht. Als Glaubende dürfen wir hoffen, dass Gott sich unserer menschlichen Schwachheit erbarmt und uns unsere Schuld vergibt. In einem nächsten Abschnitt wird dem heute schwer verständlich gewordenen Konzept der Huld nachgegangen.

6.1.1 Huld

Ein guter König erweist seinen ihm getreuen Untertanen immer wieder aufs Neue seine Huld. Was aber bedeutet dies? Die Huld beschreibt einen zentralen Begriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung.¹⁷³ Das Wort *huldi* stammt ursprünglich aus dem germanischen Gefolgschaftswesen.¹⁷⁴ Huldi konnte zum einen die Wohlgesonnenheit des Gefolgsherren, zum anderen allerdings auch die Ergebenheit des Gefolgsmannes

¹⁷³ Vgl. Althoff: Huld, 199-228.

¹⁷⁴ Vgl. Gerd Althoff: Huld, 201-202.

bezeichnen. Außerdem konnte es Verhältnisse auf Augenhöhe beschreiben. Das Konzept der Huld ist wahrscheinlich aus dem Lehens- und Gefolgschaftswesen übernommen worden. In den mittelalterlichen Quellen findet der Begriff Huld (lat. *gratia*) vor allem für herrschaftliche Verhältnisse seine Anwendung. Das Konzept der Huld besteht demnach aus einer wechselseitigen Verpflichtung. Es konnten also auch die Leute gegenüber dem Herrn ihre Huld erweisen oder auch entziehen. Der wesentliche Inhalt des Hulderweises der Leute gegenüber dem Herrn war das Versprechen der Treue (*fides*) und dessen Ausdruck durch entsprechendes Verhalten.¹⁷⁵ Das Erweisen oder das Entziehen von Huld diente im Mittelalter als wichtiges Machtwerkzeug: „Die Huld, Gunst oder Gnade des Herrschers erfüllte die Funktion eines Belohnungs- wie eines Strafinstruments; sie spornte an und sie disziplinierte.“¹⁷⁶ Der Hulderweis wurde zum Beispiel durch Geschenke, vertrauliche Gespräche, öffentliche Hervorhebung oder auch nur durch anerkennende Blicke zum Ausdruck gebracht. Das Übertreten bestimmter Gebote konnte den Verlust der Huld (*gratia*) des Herrschers nach sich ziehen. Dies konnte weitreichende Konsequenzen haben und etwa zu einem Verlust von Ämtern, Gütern und Lehen führen. Den Entzug der Huld verantwortete der Herr alleine, das heißt er war nicht an ein förmliches Gerichtsverfahren gebunden. Wichtig und entscheidend für das rechte Verständnis von Huld ist hierbei allerdings, dass die Huld nur dort verloren gehen konnte, wo sie zuvor geherrscht hatte. Somit konnten hiervon nur Personenkreise betroffen sein, die „herrschaftlich, verwandtschaftlich oder freundschaftlich aneinander gebunden waren.“¹⁷⁷ Die Huld des Herrschers konnte nur dadurch wieder hergestellt werden, dass die betroffenen Personen dafür Genugtuung leisteten. Es handelte sich hierbei um einen Akt bei dem – vor einer möglichst großen Öffentlichkeit – der Herrscher von den Huldsuchenden um die Wiederherstellung derselben gebeten wurde. Dies konnte durch ein Ausdrücken der bedingungslosen Unterwerfung geschehen etwa durch den häufig überlieferten, wahrscheinlich zum Zeremoniell gehörenden Satz: „Mache mit mir, was du willst.“¹⁷⁸ Der Willkür des Herrn wurde im Mittelalter allerdings durch Vermittler, die auch die Interessen des Betroffenen im Auge behielten, Grenzen gesetzt.

¹⁷⁵ Vgl. Althoff: Huld 223.

¹⁷⁶ Althoff: Huld, 199.

¹⁷⁷ Althoff: Huld, 205.

¹⁷⁸ Althoff: Huld, 212.

Somit war die Unterwerfung unter den Willen des Herrschers nur scheinbar bedingungslos – schließlich wurde das Maß der notwendigen, die Beleidigung des Herrschers tilgenden Genugtuung bereits im Vorfeld mit Hilfe des Vermittlers verhandelt und festgelegt.

Im Glauben können wir darauf bauen, dass uns Gott immer wieder aufs Neue seine Huld erweist, wenn wir nur reumütig zu ihm kommen. Die Formel des Mittelalterlichen Zeremoniells findet sich auch in christlichen Hingabegebeten, etwa im Gebet des Charles de Foucauld, welches beginnt: „Mein Vater, ich überlasse mich dir, mach mit mir, was dir gefällt.“¹⁷⁹ Im Vertrauen können wir uns immer wieder an Gott wenden, gerade auch, wenn wir Schuld auf uns geladen haben. Als guter Herrscher ist er treu und dem Heil seiner Untertanen verpflichtet. Es benötigt allerdings einen Schritt des Glaubens und Vertrauens, um auf Gottes Huld und Treue zu bauen. Wenn der Mensch es wagt sich auf Gott zu verlassen, kann auch dessen Verlässlichkeit erfahren werden.¹⁸⁰

6.2 Der gute Vater

Das „Vaterunser“ ist, was die Beziehung Gottes zu uns als Menschen und unserer Schuldhaftigkeit betrifft, in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen ist die fünfte Bitte eine Bitte um Vergebung der Schuld. Die Schuld wird dabei mit der Vergebung sogar „in einem Atemzug“ genannt.¹⁸¹ Das Vaterunser fordert dazu auf unseren Nächsten ihre Schuld zu vergeben. Zum anderen ermutigt es den Menschen mit Gott in eine vertraute Beziehung zu treten indem es Gott als „Vater unser“ anspricht. Das Verhältnis des göttlichen Vaters zu seinen Kindern lässt sich vom biblischen Befund her als ein Verhältnis der tätigen Barmherzigkeit begreifen. Hierzu folgt im nächsten Abschnitt mehr.

¹⁷⁹ <http://www.charlesdefoucauld.org/de/priere.php>

¹⁸⁰ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 191.

¹⁸¹ Schall: Vom Christlichen Umgang mit Schuld, 7.

6.2.1 Barmherzigkeit

Die Barmherzigkeit, als Eigenschaft Gottes blieb in der Geschichte innerhalb der christlichen Gotteslehre eher ~~zumeist~~ unterbelichtet. Seit der Frühzeit der Kirche standen innerhalb der theologischen Tradition vor allem Wesensbestimmungen Gottes im Vordergrund, welche aus dem metaphysischen Sein Gottes, als das subsistierende Sein selbst ergaben: Gottes Unendlichkeit, Einfachheit, Allmacht und Allgegenwart zum Beispiel.¹⁸² Für die Barmherzigkeit Gottes, welche sich nicht aus der metaphysischen Reflexion über das Wesen Gottes ergibt, sondern durch Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte, war innerhalb der traditionellen Gotteslehre wenig Platz.¹⁸³ Außerdem war es durch die primäre Fokussierung auf die Seins-Fülle und absolute Seins-Vollkommenheit Gottes innerhalb der Dogmatik schwierig einen mitleidenden Gott zu denken, da ein Leiden Gottes als Mangel innerhalb seines Seins verstanden werden muss.¹⁸⁴ Tatsächlich geht es im Rahmen einer Reflexion auf die Barmherzigkeit Gottes keineswegs darum seine Allmacht zu bestreiten, oder ihn dem Leiden gegenüber als ausgeliefert anzusehen. Dies würde den Gottesgedanken im klassischen Sinne zerstören. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, dass sich Gott in seiner Barmherzigkeit souverän frei aus eigenem Entschluss vom Leid betroffen lässt. So ist es „Gottes gnädige Wahl, sich vom Leid und Leiden der Menschen betroffen und bewegen zu lassen.“¹⁸⁵ Heute sprechen viele Theologen aus verschiedenen christlichen Traditionen von einem Mitleiden Gottes mit den Menschen.¹⁸⁶

Auch die Bibel kennt die Rede von einem mitleidenden Gott. Mitleid wird in der Bibel sogar in erster Linie auf das Mitleid Gottes bezogen.¹⁸⁷ In der hebräischen Bibel werden Aussagen zur Barmherzigkeit Gottes vorwiegend aus der Wortwurzel *rhm* gebildet.¹⁸⁸ Dieses wiederum bezieht sich auf das hebräische Wort für Mutterschoß:

¹⁸² Vgl. Kasper: Barmherzigkeit, 20.

¹⁸³ Vgl. Kasper: Barmherzigkeit, 20.

¹⁸⁴ Vgl. Kasper: Barmherzigkeit, 20-21.

¹⁸⁵ Kasper: Barmherzigkeit, 123-124; vgl. Koffler: Mit-Leid, 181.

¹⁸⁶ Vgl. Kasper: Barmherzigkeit, 124. Er führt als Beispiele H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, H. Küng, J. Galot, H. Mühlen und von evangelischer Seite: J. Moltmann und E. Jüngel an.

¹⁸⁷ Vgl. Koffler: Mit-Leid, 179.

¹⁸⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Koffler: Mit-Leid, 180-181.

raechaem. Dieser etymologische Befund macht deutlich, dass sich das biblische Verständnis von Barmherzigkeit in Analogie zu einer Mutter-Kind-Beziehung versteht und somit ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis impliziert. Rhm-Aussagen, welche schwerpunktmäßig in der prophetischen Literatur zu finden sind, thematisieren Gott in seiner Funktion als Geber und Erhalter des Lebens, der sich unverdient und ungeschuldet seinen Lebewesen zuwendet, deren Leben ermöglicht und sichert, sowie erneuert und wiederherstellt.

Als paradigmatisch für das göttliche Mitleid kann die Exodus Erzählung gelten. Das göttliche Mitleiden und das damit einhergehende rettende Eingreifen in der Dornbuscherzählung in Ex 3,7-10 weist drei wesentliche Gesichtspunkte auf. (1.) Gott nimmt das Leid wahr und lässt sich davon (2.) im Innersten betreffen. Die rabbinische Tradition bezeugt diesen zweiten Aspekt, in dem sie „Ich kenne ihr Leid“ als „Ich habe ihre Schmerzen erfahren“ interpretiert.¹⁸⁹ Schließlich folgt (3.) das Leben ermöglichende, tröstende bzw. befreiende Handeln Gottes.

Als Christen glauben wir, dass Gott in Jesus aus Nazareth Mensch geworden ist und sich auf besondere Weise den Menschen und der Geschichte zugewendet hat. Auch und gerade in ihm werden wesentliche Dimensionen der göttlichen Barmherzigkeit gegenwärtig. Johannes Paul II beschreibt in seiner Enzyklika „*Dives in misericordia*“ Jesus Christus als „Inkarnation des Erbarmens“: „Er [Jesus] *spricht* nicht nur vom Erbarmen und erklärt es mit Hilfe von Gleichnissen und Parabeln, er ist vor allem selbst eine Verkörperung des Erbarmens, stellt es in seiner Person dar. *Er selbst ist in gewissem Sinne das Erbarmen.*“¹⁹⁰ In einigen Gleichnissen sprach Jesus von der Barmherzigkeit und dem Erbarmen Gottes. Eines der bekanntesten Gleichnisse von Jesus von Nazareth handelt auch von der Barmherzigkeit. Es ist dies das Gleichnis vom verlorenen Sohn bzw. von den zwei Söhnen. Das Gleichnis macht Mut. Es lässt uns hoffen, dass uns Gott immer wieder alles vergeben kann, wenn wir ihn darum bitten und uns ihm wieder zuwenden. Es beinhaltet aber auch eine noch größere Zusage. Wir sind und bleiben bei allem, was wir tun Gottes Söhne und Töchter – selbst wenn wir ganz unten „bei den

¹⁸⁹ Vgl. Koffler: Mit-Leid, 198.

¹⁹⁰ Johannes Paul II: Enzyklika „*Dives in misericordia*“, I.2.

Schweinen“ angekommen sind. Aber auch dies ist noch nicht die Fülle des Glaubens, welche in diesem Gleichnis grundgelegt ist. Wir bleiben nicht nur für immer Söhne und Töchter Gottes. Wir sind auf ewig *geliebte* Söhne und Töchter des Höchsten. Ganz unabhängig davon, wie sehr wir uns durch unser Leben und unsere Schuld vom himmlischen Vaterhaus entfernt haben. Auf diese Zusage können wir unser Leben bauen, wie auf einen Felsen. Wenn wir uns in den Glauben hinein vertiefen, dass wir als „endliche Menschen unendlich geliebt sind“, können wir schon hier auf Erden innerlich den Platz des himmlischen Friedens finden und aus diesem Frieden und dieser Freiheit heraus leben.¹⁹¹ Im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (bzw. Vom Vater und seinen zwei Söhnen vgl. Lk 15,11-32) sind die bereits aufgezeigten Komponenten des göttlichen Erbarmens gut erkennbar: Der Vater (1.) sieht den Sohn von weitem, er ist von dem Anblick seines Sohnes (2.) zutiefst erschüttert und (3.) er ermöglicht ihm durch Reinvestitur und Aufforderung zum Fest ein neues Leben in Gemeinschaft mit ihm und den Menschen.¹⁹² Das gleiche Schema lässt sich auch in Jesu Heilungswundern aufweisen: Er sieht, hat Mitleid und heilt.¹⁹³ Das Mitleiden Gottes mit den Menschen wurde in Jesu Leben aber vor allem in dessen Passion deutlich. In seinem Leiden wird auch noch die letzte Distanz zwischen Gott und Mensch weggenommen. In ihm leidet Gott nicht nur äußerlich mit, vielmehr entäußert sich Gott in Jesus Christus und geht bis zum Äußersten mit und für uns.¹⁹⁴ In der Person Christi geht Gott selbst durch Leiden und Sterben hindurch. Im Anschluss an diese Überlegungen lässt sich festhalten, dass sich auf der Basis der biblischen Überlieferung des Alten und Neuen Testamentes das Dasein Gottes immer auch ein Dasein im Leiden bedeutet und nicht nur ein Dasein darüber oder daneben.¹⁹⁵

Aus christlicher Perspektive kann es somit kein Leiden mehr geben, in dem nicht Gott seit jeher und zuinnerst gegenwärtig wäre. Das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes lässt den Menschen hoffen, dass er gerade dann, wenn er alt ist und krank, wenn er schwach ist und leidet, Gottes liebevolle Gegenwart nicht zu vermissen braucht.

¹⁹¹ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 185.

¹⁹² Vgl. Koffler: Mit-Leid, 198.

¹⁹³ Vgl. Koffler: Mit-Leid, 199.

¹⁹⁴ Vgl. den Philipperhymnus (Phil 2,5-11)

¹⁹⁵ Vgl. Koffler: Mit-Leid, 203.

Die biblische Überlieferung des Neuen Testaments verspricht jedoch noch mehr. Wenn sich Gott seiner Kreatur im Leiden und Sterben voll Erbarmen zuwendet, dann dürfen wir hoffen, dass es nicht nur bei einem Mitleiden bleibt, sondern, dass uns Gott in seinem Erbarmen auch im und nach dem Tod neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. Schließlich ist auch hinsichtlich der Inkarnation Christi nicht dessen Leiden und Tod für uns am Kreuz der Höhepunkt des göttlichen Erbarmens. Vielmehr stellt die Auferstehung Christi – und somit auch die Hoffnung auf unsere – den eigentlichen Kulminationspunkt des göttlichen Erbarmens dar. So kann auch Johannes Paul II konstatieren: „Der österliche Christus ist die endgültige Inkarnation des Erbarmens.“¹⁹⁶ Dies ist der Heilshorizont, vor dem eine Beschäftigung mit der menschlichen Schuld innerhalb des christlichen Glaubens stattfindet.

Wenn wir den beiden hier genannten Gleichnissen und dazugehörigen Gottesbildern Glauben schenken, dann können wir darauf vertrauen, dass Gott nicht aufgrund unserer Verfehlungen versöhnt werden muss. Gott ist bereits versöhnt¹⁹⁷ und stets bereit uns seine Liebe und seinen himmlischen Frieden zu schenken. Wir sind als Menschen allerdings dazu angehalten die von Gott erhaltene Liebe und Gnade, sowie das bedingungslose Angenommen Sein, weiter zu schenken. Dies wurde durch das erste Gleichnis, das vom Schuldner und vom König handelte, deutlich. Nicht umsonst gebietet der auferstandene Christus seinen Jüngern einander zu lieben, wie er sie geliebt hat (Joh 13,34). Es gilt das Gute, die Liebe und das Erbarmen, das wir von Gott empfangen immer wieder weiterzugeben. Als Abschluss der Arbeit wird in einem letzten Abschnitt der Umgang mit der Schuld aus der Perspektive christlicher Spiritualität zusammengefasst und eine Vision einer befreiten Existenz in Christus entwickelt.

¹⁹⁶ Johannes Paul II, *Dives in misericordia*, V.8.

¹⁹⁷ Wolfers: *Die Kraft des Vergebens*, 190.

6.3 Eine befreite Existenz in Christus

Christinnen und Christen, die im Glauben zu der Überzeugung gelangt sind, dass Gott sie trotz ihrer Schuld und Schwächen über alle Maße liebt und seine Liebe immer die Last der Schuld überwiegen wird, können als befreite Menschen leben. Sie können sich selbst mit allen ihren Fehlern und Schattenseiten annehmen, weil sie sich von Gott angenommen wissen. Weil Gott ihnen vergibt und ihnen aus Gnade seine Liebe zukommen lässt, können sie auch in einem weiteren Schritt sich selbst und Gott vergeben, dass sie niemand anders als „nur“ sie selbst sind.¹⁹⁸ Glauben bedeutet demnach auch sich selbst nicht perfektionieren zu müssen, um jemand zu sein. Glauben meint, sich als bejaht zu bejahen.¹⁹⁹ Auch Christiane Tietz hält in ihrer differenzierten Untersuchung zu einem christlichen Begriff der Selbstannahme fest: „Der Glaubende darf und soll sich selbst als den annehmen, der er durch Gott ist.“²⁰⁰ Durch Gottes Wort und die Zusage Jesu Christi können wir daran festhalten, dass wir in ihm geliebte Kinder sind und bleiben.

Dadurch, dass sich der Mensch vor aller Leistung und trotz aller Schuld als von Gott geliebt vorfindet, kann er anderen Menschen mit Langmut, Liebe und Geduld begegnen, deren Liebesfähigkeit noch nicht sehr weit fortgeschritten ist; die sich also noch sehr stark „um sich selbst drehen“ und nur ihren eigenen Vorteil suchen. Es wird dem in Gottes Liebe und Erbarmen verwurzelten Menschen sogar zusehends möglich „richtig bösen Zeitgenossen“ wie etwa Managern von ausbeuterischen Großkonzernen mit Liebe zu begegnen. Dies gelingt nicht zuletzt deshalb, weil erkannt wird, dass ein Keim des Bösen, das in gierigen und selbstsüchtigen Menschen schlummert mag auch im eigenen Herzen angelegt ist. Dadurch, dass sich der Mensch selbst als angenommen und geliebt erfährt, kann er also immer mehr Projektionen zurücknehmen und die eigenen Schwächen sehen und anerkennen lernen.²⁰¹

¹⁹⁸ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 157.

¹⁹⁹ Vgl. Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 158-159.

²⁰⁰ Tietz: Freiheit zu sich selbst, 212.

²⁰¹ Wolfers: Die Kraft des Vergebens, 190.

Wer schon einmal vergeben hat, oder wem schon einmal eine schwere Schuld vergeben worden ist, der kann die befreiende Wirkung der Vergebung bezeugen. Es ist allerdings auch aus einem anderen Grund wichtig, dass Christinnen und Christen vergeben lernen. Schließlich wird dadurch, dass sie vergeben, ein Gott, der zu vergeben bereit ist, glaubwürdiger. Vergeben hat demnach neben den bereits erwähnten befreienden Aspekten auch eine latente missionarische Dimension.

Christinnen und Christen, die an das Erbarmen und die liebevolle Zuwendung Gottes zur Welt glauben gelernt haben, können sich befreit der Welt zuwenden. Sie können sich der Gefahr stellen, durch ihr Handeln schuldig zu werden, weil sie auf einen Gott hoffen, dessen Liebe, Mitleid und Erbarmen größer ist, als wir uns vorstellen können. Christinnen und Christen sind daher eingeladen mit ihrer Schuld vor Gott, den barmherzigen Vater, den Herrscher über das All zu kommen und sich immer wieder aufs Neue in seine Gnade stellen. Dadurch verschwindet außerdem zusehends der Drang, sein eigenes Selbstbild im Außen durch Anerkennung anderer erkaufen zu wollen. Wer auf dem Weg des Glaubens voranschreitet, entwickelt immer mehr ein heiles Selbstbewusstsein. Er weiß um seinen eigentlichen Wert und um die Freude, die es bedeutet, geliebtes Kind Gottes zu sein. Darum brauchen Christinnen und Christen sich weder durch Leistung noch durch den Konsum verschiedener Statussymbole Anerkennung im Außen zu suchen. Der in Gottes Huld und Liebe verwurzelte Mensch bedarf keiner Identitätssicherung im Außen mehr. Er kann daher in eine neue Genügsamkeit hineinfinden. Wer es nämlich immer wieder schafft seinen Blick auf Gott zu lenken und auf alles Gute, das von ihm kommt, der wird bescheidener und dankbarer. Er kann dadurch in seinem Herzen wahre Demut und echte Freude kultivieren. Ein Leben dem Maßstab der Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit folgendes Leben wird dadurch erleichtert – zum Wohle des Einzelnen als auch der ganzen Schöpfung.

Schließlich werden Christen frei dafür Verantwortung für ihren Umgang mit der Welt zu übernehmen. Das Gute, dass Gott uns jeden Tag aufs Neue in Liebe zukommen lässt, wird im Glauben immer mehr als freie Gabe und Zuwendung Gottes erkannt. Wenn der Mensch sieht, wie gut es Gott immer wieder ihm meint und mit wie vielem Guten er ihn – trotz seiner (Mit-)Schuld zum Beispiel am anthropogenen Klimawandel – immer wieder bedenkt wird er sich bemühen das empfangene Gute auch immer wie-

der weiter zu geben. Es wird ihm selbst im Herz schmerzen, wenn er etwas anderes als Liebe, Güte und Freude an andere Menschen weitergibt und Frieden stiftet, weil er ja selbst nichts anderes aus Gottes Hand erhält.

Das Wissen um die zuverlässige und treue Liebe Gottes befreit. Der Wunsch Gottes für den Menschen ist das Leben, das befreite Leben. Zu glauben heißt, sich darauf zu verlassen, dass Gott tatsächlich die Liebe ist und dass darauf Verlass ist; es heißt darauf zu vertrauen, dass mir Gott immer wieder in Liebe entgegenkommt und immer wieder bereit ist, mir zu verzeihen. Zu Glauben bedeutet somit, im vollen Bewusstsein der eigenen (Mit-)Schuld befreit leben zu können.

Literaturverzeichnis:

I. Quellen und Dokumente

KLIMAWANDEL, DER: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen / Kommission Weltkirche), Nr. 29, Bonn 2007.

JOHANNES PAUL II: Enzyklika „Dives in misericordia“, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 26, hg. von Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1980,

SOLLICITUDO REI SOCIALIS. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 82. Hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1987.

II. Sekundärliteratur

ALTNER, GÜNTER: Naturvergessenheit: Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.

ALTHOFF, GERD: Huld. Überlegungen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung, In ders.: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997; 199-228.

BAIER, KARL: Wort-Ereignis Stille. Schöpfung bei Meister Eckhart, abrufbar unter <http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/Eckhart.PDF>.

BENTHAM, JEREMY: A Fragment on Government. Being an Examination of what is Delivered, on the Subject of Government in General, in the Introduction to Sir William Blackstone's Commentaries: with a Preface, in which is Given a Critique on the Work at Large, London 1776.

BECKA, MICHELLE: Schöpfung und Verantwortung. Der Verantwortungsbegriff im Kontext einer ökologischen Ethik, in: Eckholt, Margit / Pemsel-Maier, Sabine (Hg.): Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern, 2009, 121-136.

- BECKA, MICHELLE: Globale Krise und christliche Sozialethik. Denkanstöße zu einem Perspektivwechsel aus Lateinamerika, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schelkshorn, Hans / Helm, Franz (Hg.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer. Dokumentation des 2. internationalen Workshops „Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive“ (Concordia Monographien Band 51), Aachen (zum Zeitpunkt der Fertigstellung der Arbeit nur in Manuskriptform verfügbar)
- CAPRA, FRITJOF: Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt, Bern 1996.
- CORTINA, ADELA: Eine Ethik des Konsums. Die Bürgerschaft des Verbrauchers in einer globalen Welt, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 91-103.
- DISKURSETHIK. Von Michael Moxter, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, Tübingen ⁴2008, 872-873.
- EDER, CHRISTIAN: Wert der Natur – Verantwortung des Menschen. Eine moraltheologische Studie zu Umweltschutz und Konsum (Diplomarbeit), Wien 2012.
- GASSNER, FRANZ: Gerecht Konsumieren. Sozialethische und theologische Perspektiven einer Ethik des Konsums (Diss), Wien 2012.
- GEORG, JOHANNES; STRÖM CHRISTINE: Das unternehmerische Nachhaltigkeitsleitbild und dessen Umsetzung und Steuerung in relevanten Funktionsbereichen, in: Controlling & Management, Heft 4, Seite 249–254, 2012.
- GERECHTIGKEIT. I. Philosophisch-ethisch. Von Michael Schramm, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg ³2006, 498-500.
- GERECHTIGKEIT. IV. Ethisch. Von Arno Anzenbacher, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen ⁴2008, 711-712.
- GLOBOKAR, ROMAN: Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens, Rom 2002.
- GLÖCKNER, ANGELIKA: Frei von falschen Schuldgefühlen. Fehler erkennen – Selbstzweifel loslassen, Freiburg im Breisgau 2003.

- GRÄTZEL, STEPHAN: Schuld – der blinde Fleck der Ethik. Dimensionen des Schuld-
begriffes, in: Beyerle, Stefan; Petzold, Matthias; Schmidt, Jochen (Hg.): Schuld.
Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Leipzig 2009, 29-42.
- HALTER, HANS: Ökologische Ethik, in: Laubach, Thomas (Hg.): Angewandte Ethik
und Religion, Tübingen 2003, 337-364.
- HARANDT, ANNEMARIE: Fairtrade und verwandte Nachhaltigkeitsinitiativen – ein
kritischer Vergleich, Diplomarbeit, Universität Wien 2009. Abrufbar unter:
[http://www.fairtrade.at/fileadmin/user_upload/PDFs/Fuer_Studierende/DA_Hara
nt.pdf](http://www.fairtrade.at/fileadmin/user_upload/PDFs/Fuer_Studierende/DA_Harant.pdf)
- HEIDBRINK, LUDGER / SCHMIDT, IMKE / AHAUS, BJÖRN: Einleitung – Der
Konsument zwischen Markt und Moral, in: dies. (Hg.): Die Verantwortung des
Konsumenten. Über das Verhältnis von Mrkt, Moral und Konsum, Frankfurt am
Main 2011, 9-22.
- HIRSCH, MATTHIAS: Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und
Introjekt, Göttingen 1997.
- HÖHN, HANS-JOACHIM: Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven,
Paderborn 2001.
- JALICS, FRANZ: Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Le-
benshaltung und in das Jesusgebet, Würzburg ¹³2011.
- JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologi-
sche Zivilisation, Frankfurt am Main, 1984.
- KASPER, WALTER: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel
christlichen Lebens, Freiburg im Breisgau 2012.
- KOFFLER, JOACHIM: Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grund-
wortes, Würzburg 2001.
- KONSUM. Von Stefan Bayer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, Tü-
bingen ⁴2008, 1640-1641.
- KONSUM. Von Stephan Wirz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg
³2006, 325.

- KONSUMENT. Von Stefan Bayer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, Tübingen ⁴2008, 1641-1642.
- KONSUMISMUS. Von Stephan Wirz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg ³2006, 325.
- KOSLOWSKI, PETER: „I shop, therefore I am“. Produktivistische und konsumistische Aspekte des Selbst, in: ders. / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 23-33.
- LIENKAMP, ANDREAS: Klimawandel und Gerechtigkeit: eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn 2009.
- LOCHBÜHLER, WILFRIED: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft, Frankfurt am Main, 1996.
- MÜNK, HANS JÜRGEN: Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsargument in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik, in: Ders.(Hg.): Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, Freiburg 2006.
- NOWOTNY, DANIELA: Gütezeichen im Agrar- und Umweltbereich. Bestandsaufnahme und Weiterentwicklung, Wien 2008.
- PAECH, NIKO: Adiós Konsumwohlstand: Vom Desaster der Nachhaltigkeitskommunikation und den Möglichkeiten der Suffizienz, in: Heidbrink, Ludger / Schmidt, Imke / Ahaus, Björn (Hg.): Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum, Frankfurt am Main 2011, 285-304..
- PFAU, JAN-MAREK / SÄVERIN, PETER: Freiheit und Verantwortung des Konsumenten: Zur Bedeutung der Ethik als Operator in der formalen Konsumentenscheidung, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 121-136.
- PICHLMAIR, MICHAEL: Werbung mit Nachhaltigkeit: ein neues Gütesiegel im Test, Diplomarbeit Universität Wien 2007.

- PRIDDAT, BIRGER P.: Moral als Kontext von Gütern. Choice and Semantics, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 9-22.
- PAWELZIK, MARKUS / PRINZ, ALOYS: Warum macht Konsum nicht glücklich?, in: Koslowski, Peter / Priddat, Birger P. (Hg.): Ethik des Konsums, München 2006, 35-58.
- REQUATE, TILL: Wirtschaftsethische Aspekte bei Umweltschutz und Nachhaltigkeit, in: Kaatsch, Hans-Jürgen (Hg.): Wirtschaftsethik. Gesammelte Vorträge zur Ringvorlesung Wirtschaftsethik I/II, 138- 164.
- SCHALL, TRAUGOTT: Vom christlichen Umgang mit Schuld, Fremdingen 2006.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Breisgau 2007.
- SCHULD. Philosophisch-Anthropologisch. Von Schuster, Josef in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg ³2006, 276-277.
- SCHULD. Systematisch-Theologisch, Von Schuster, Josef in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg ³2006, 280-281.
- SOLOMON, SUSAN (u.a): Irreversible climate change due to carbon dioxide emissions. Proceedings of the National Academy of Sciences 2009, abrufbar unter: <http://www.pnas.org/content/early/2009/01/28/0812721106.full.pdf+html>.
- SUSTAINABLE DEVELOPMENT. Von Markus Vogt, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg ³2006, 1145.
- TIETZ CHRISTIANE: Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme, Göttingen 2005
- UCHATIUS, WOLFGANG: Das Welthemd, in: DIE ZEIT, Nr. 51, 16.12.2010.
- UNITED NATIONS: Report of the World Commission on Environment and Development. Our Common Future, 1987, abrufbar unter <http://www.un-documents.net/ocf-ov.htm#I.3>

UNITED NATIONS: The Rio Declaration on Environment and Development, Rio de Janeiro 1992, im Internet abrufbar unter

http://www.unesco.org/education/information/nfsunesco/pdf/RIO_E.PDF

VIRT, GUNTER: Umwelt – eine Gewissensfrage, abrufbar unter

<http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/mitarbeiter/virt/virt.htm>

VOGT, MARKUS: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München 2009.

WOLFERS, MELANIE: Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden, Freiburg im Breisgau 2013.

WULF, CLAUDIA MARIELE: Schuld, ins Wort gebracht. Das befreiende Gespräch über Schuld in der Pastoral, Vallendar 2011.

III. Internet-Quellen

ATMOSFAIR

<https://www.atmosfair.de>

ANDREW C. REVKIN, BLOG

<http://dotearth.blogs.nytimes.com/2009/01/28/the-greenhouse-effect-and-the-bathtub-effect/?emc=eta1>.

CO₂-EMISSIONEN IN VERSCHIEDENEN LEBENSBEREICHEN

<http://www.co2-emissionen-vergleichen.de>

DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM

<http://www.dhm.de/lemo/objekte/pict/jedemdas/index.html>

FORBES

<http://www.forbes.com/billionaires/list/>

FOOTPRINT-NETWORK

<http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/trends/austria/>

FLÜCHTLINGSRAT BERLIN

<http://www.fluechtlingsrat-berlin.de/aufderflucht.php>

GLOBAL MARSHALLPLAN

<http://www.globalmarshallplan.org/1-minute>

HINGABEGEBET DES CHARLES DE FOUCAULD

<http://www.charlesdefoucauld.org/de/priere.php>

LABEL-Online

<http://www.label-online.de/ueber-label-onlinede/hintergrund/hintergrund2>

REALCLIMATE

<http://www.realclimate.org/index.php/archives/2009/02/irreversible-does-not-mean-unstoppable/>

Alle verwendeten Internetquellen wurden am 27.11.2013 überprüft.

Abstract

Jeder Mensch ist für die ganze Welt verantwortlich. Es bedarf jedoch einer differenzierten Analyse dieser Verantwortung. So kann anhand der systemischen Verflechtung des Menschen mit seiner sozialen und natürlichen Umwelt von einer Mitverantwortung gesprochen werden, die weltumspannend ist. Dies zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Konsums. Im Supermarkt zum Beispiel können wir vermittels des Konsums bestimmter Waren mit Menschen auf der ganzen Welt in Kontakt treten und deren Lebenssituation durch unsere Konsumententscheidungen mitbestimmen. Leider machen mangelnde Transparenz, ein mangelndes Angebot und oftmals auch mangelnde finanzielle Mittel es oftmals unmöglich die Beziehungen, die wir im Konsum eingehen gerecht zu gestalten. Wir werden daher immer wieder aneinander, an der natürlichen Mitwelt und an den kommenden Generationen schuldig. Menschen werden als Konsumentinnen und Konsumenten sowie als Bürgerinnen und Bürger aneinander schuldig. Wie soll der Mensch mit einem so hohen Maß an (Mit-)Schuld umgehen? Einem reifen Umgang mit der Schuld steht dabei eine Reihe von unreifen Bewältigungsstrategien entgegen, wie etwa die Verdrängung oder die Banalisierung von Schuld. Wirkliche Überwindung findet die Schuld nur durch ihre Vergebung. Diese ist allerdings ein oft langwieriger innerer und äußerer Prozess, welcher den Menschen in seiner Ganzheit, also mit seinen Gefühlen und seinem Intellekt umfasst. Bleibt zuletzt die Frage der Schuldigkeit gegenüber Gott. Können wir uns mit unserer Schuld vor Gott wagen? Bilder und Gleichnisse aus dem neuen Testament können darauf Antwort geben. So wird Gott als guter Vater oder guter König dargestellt, der stets bereit ist, Schuld zu vergeben. Wer sein Vertrauen darauf setzt, dass Gott sich ihm in seiner Schuldhaftigkeit, Kleinheit und Schwachheit immer wieder liebevoll zuwendet, der kann befreit leben. Er ist durch die Liebe Gottes dazu befreit Verantwortung für sein Leben und seine Umwelt zu übernehmen.

Lebenslauf

Name: Christian Eder
Jahrgang: 1985
Geburtsort: Amstetten/Niederösterreich
Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulische Ausbildung

1992 – 1996 Besuch der Volksschule in Persenbeug (NÖ)
1996 – 1997 Besuch des Gymnasiums Wieselburg
1997 – 2004 Besuch des Stiftsgymnasiums Melk

Studium

WS 2005 – WS 2013 Studium der Katholischen Fachtheologie in Wien
Seit WS 2005 Studium der Katholischen Religionspädagogik in Wien
SS 2008 Teilnahme am Solidaritäts- und Austauschprogramm „Sandiwaan“ mit mehrwöchigem Aufenthalt auf den Philippinen
WS 2008 Teilnahme am EU-Projekt „I love the country where I live“ zum Thema Nationalität und Identität in Antalya (Türkei)
SS 2009 Auslandssemester an der KU Leuven (Belgien)
SS 2010 – WS 2013 Universitätslehrgang „Psychotherapeutisches Propädeutikum“ an der Universität Wien
SS 2012 Teilnahme am Erasmus Intensivprogramm in Thessaloniki zum Thema „Diversity and religious education in Europe“
Seit WS 2013 Psychotherapeutisches Fachspezifikum in der Richtung „Integrative Therapie“ an der Donauuniversität Krems

Praktika und Berufserfahrung:

2004 – 2005 Zivildienst als Rettungssanitäter beim Arbeiter Samariterbund Persenbeug (NÖ)
Sommer 2007 Caritas Sankt Pölten: Betreuung und Urlaubsgestaltung für Menschen mit Behinderung
Sommer 2008 Caritas Sankt Pölten: Betreuung und Urlaubsgestaltung für Menschen mit Behinderung in leitender Funktion.
Sommer 2009 Krankenhausseelsorgepraktikum im KH Melk an der Donau

- SS 2009 – SS 2012 Anstellung als Studienassistent der Studienprogrammleitung der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien sowie Mitarbeit am Institut für Theologische Ethik
- WS 2012 – WS 2013 Anstellung als Universitätsassistent auf dem Institut für Systematische Theologie, Fachbereich Theologische Ethik der Universität Wien
- Okt. 2012 – Sep. 2013 Anstellung im Verein Integrationshaus Wien Engerthstr., Projekt Wohnbetreuung; Tätigkeit im Nachtdienst.