

Hans-Georg Ziebertz

Schöpfungstheologisches Denken – ökologisches Handeln *Forschungsüberlegungen zur Diagnose und Diagnostik handlungsbezogenen Lernens*

Die Thematik „Natur und Schöpfung“ kann zu den geläufigen Themen im Religionsunterricht gezählt werden. Diese Thematik ist zugleich ein Beispiel für Unterrichtsinhalte, bei denen die Konsequenzen für das Handeln implizit oder explizit mitbedacht werden. Eine umweltverträgliche Handlungsperspektive läßt sich nicht nur mit Verweis auf eine gewisse gesellschaftliche Dringlichkeit begründen, sondern sie scheint auch in religiöser (schöpfungstheologischer) Perspektive geboten (I). In der religionspädagogischen Praxis kommt der Arbeit an 'Sinnggebungsmustern' zur Natur ein besonderes Gewicht zu. Sinnggebungsmuster sollen sowohl bei der „Sinndeutung“ helfen und damit die Einstellung bilden als auch dem Handeln Orientierung geben. Es gibt wenig Kenntnisse darüber, welche Sinndeutungsmuster religiöser und nicht-religiöser Provenienz bei Schülerinnen und Schülern anzutreffen sind und vor allem, *ob* sie und *wie* sie deren Handeln beeinflussen. Dazu wird der theoretische Rahmen eines empirisch-religionspädagogischen Untersuchungskonzepts vorgestellt, das eine Antwort auf diese Fragen geben will (II). Die Elemente dieses Konzepts sollen in diagnostischer Hinsicht, vor allem hinsichtlich der Lernbeginnsituation, relevant werden. Dazu folgen einige abschließende Bemerkungen (III).

I. Zur Dringlichkeit eines handlungsbezogenen Lernens

1. Indikatoren für einen drohenden Kollaps

Die Gegenwart ist von einer fortschreitenden Umweltzerstörung gekennzeichnet. In der Reduktion der Vielfalt der Arten zeigen sich besonders deutlich die Folgen der Naturbelastung: In den Jahren 1500 bis 1850 verschwand alle 10 Jahre eine Art, in den Jahren 1850 bis 1950 war es eine Art pro Jahr und heute sind es zehn Arten am Tag. Insgesamt hat sich in den Jahren 1975 bis 2000 die Zahl aller Arten um etwa 20 Prozent reduziert.¹ Die Küstenmeere werden seit Jahrzehnten durch die Einleitung schwer abbaubarerer industrieller Abfälle sowie durch Umweltunfälle belastet. Die Erhöhung des Stickstoff- und Phosphatgehalts führt zu neuen Krankheitsbildern bei Meereslebewesen und zu erhöhten Sterberaten. Der Grad der Luftverschmutzung in den Ballungsgebieten führt zu einem Anstieg bestimmter Krankheitstypen wie Allergien, Bronchitis, Asthma oder Lungenkrebs und zieht besonders Kleinkinder in Mitleidenschaft. Der Teibhauseffekt beinhaltet komplexe ökologische Veränderungen, wenn etwa großflächig Sied-

¹ Vgl. J. van Klinken, *Het derde punt*, Kampen 1989 und zusammenfassend: *ders.*, *Der dritte Punkt des konziliaren Prozesses: Ökologie zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaft*; in: *Concilium* 27 (1991) 4, 308-318, hier 309.

lungsgebiete unbewohnbar werden, Polargebiete schmelzen und sich der Meeresspiegel anhebt. Die schleichende Umweltzerstörung wird noch begleitet von besonderen ökologischen Unfällen bzw. Katastrophen. Eines der bedrohensten Beispiele ist die Nuklearenergie: Stellt bereits die Halbwertszeit radioaktiver Abfälle ein ökologisches Problem dar, potenziert sich die Gefahr noch einmal, wenn atomare Unfälle hinzukommen. Weiter ist das Abholzen der tropischen Regenwälder beispielhaft. Es erhöht das Tempo der Artenzerstörung, weil weitreichende Lebensräume vernichtet werden, und es hat Konsequenzen für das Erdklima.²

Was der „Clube of Rome“ im Jahre 1972 mit der Studie „Die Grenzen des Wachstums“ beschrieb, ist nicht nur eingetreten, sondern von der Wirklichkeit zum Teil übertroffen worden. Zwar kann nicht behauptet werden, die Natur habe sich bis zum Eingriff des Menschen friedfertig und zum Wohle aller Arten entwickelt. Es hat vielmehr Millionen Arten gegeben, die nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden wieder verschwunden sind, wie beispielsweise die Dinosaurier, denen es vor etwa 66 Millionen Jahren nicht gelang, sich an veränderte Umweltbedingungen anzupassen. Jedoch hat das Aussterben von Arten immer wieder dazu geführt, Platz für neue Arten zu schaffen: so folgten auf die Dinosaurier die Säugetiere. Dieser Kreislauf funktioniert heute jedoch nur noch in besonderen Gebieten in sehr eingeschränktem Maße; keinesfalls aber in den Industrieländern. Was die ökologische Situation problematisch zuspitzt, ist der Sachverhalt, daß das Öko-System kein neues Leben mehr ausbildet, sondern daß sich ein 'survival of the fittest' vollzieht, d.h., ein fortlaufender Prozeß des Ausscheidens nicht-anpassungsfähiger Lebewesen.³

In der ökologischen Diskussion wird unter anderem auf den direkten Zusammenhang zwischen Artensterben, Bevölkerungswachstum (oder negativ: Überbevölkerung) und Energieverbrauch pro Kopf (oder negativ: Überkonsum) hingewiesen. Wenn sich die Lebensveränderungen „trendlinear“ fortsetzen, wie sie sich in den letzten 200 Jahren vollzogen haben, muß mit Von Klinken⁴ mit einem Bevölkerungszuwachs bis zu 12 Mia. Menschen und einem Energieverbrauch von 5 Kilowatt pro Mensch gerechnet werden. Damit wäre ein Kollaps unausweichlich. Auf diesen Kollaps würde die Menschheit mit aller Wahrscheinlichkeit zugehen, wenn sich ökopolitisch keine tiefgreifenden Veränderungen durchsetzen. Aus diesem Zusammenhang heraus werden Forderungen laut, die Maßstäbe des quantitativen Wachstums, nach denen die Weltwirtschaft weitgehend funktioniert, mit Maßstäben eines qualitativen Wachstums zu verbinden. Dabei darf die Abstraktheit des Begriffs 'Weltwirtschaft' nicht suggerieren, als liege die Verantwortung für die Weichenstellung exklusiv bei einigen Weltorga-

² Vgl. dazu u.a. H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur*, Düsseldorf 1990, 14ff.

³ Vgl. B. Verbeek, Die Anthropologie der Umweltzerstörung, Darmstadt 1990, 69; Van Klinken, a.a.O. 1991, 312.

⁴ A.a.O. 1991, 316.

nisationen (wie z.B. der Weltbank). Die Weltwirtschaft ist die Summe der Wirtschaften in der Welt, unter denen die Märkte in Europa, Japan und Nordamerika dominieren. Und Märkte bestehen bekanntlich nicht allein aus Produzenten, sondern auch aus Konsumenten. Die Probleme sind also abstrakt und 'weit weg' und zugleich konkret und unmittelbar.

2. 'Naturverständnis' als Schlüsselproblem

Im Lichte eines evolutiven Determinismus, als dessen Konsequenz es keinen freien Willen gibt, erscheint der Mensch und mit ihm die gesamte Komplexität seiner Hirntätigkeit als Teil einer unendlichen lückenlosen Kausalkette von Ursache und Wirkung.⁵ Diese 'universale Gesetzmäßigkeit' ist vor dem Menschen grundgelegt und sie reicht über ihn hinaus. Vielleicht nimmt der Mensch im Evolutionsprozeß einen vergleichbaren Platz ein wie die Dinosaurier: als eine zeitliche Erscheinung, mit deren Ende die Kausalkette von Ursache und Wirkung nicht zu Ende geht. Möglicherweise läßt sich innerhalb einer solchen Theorie sogar daß Aufbäumen einer Art gegen ihre Vernichtung erklären. Aber hoffnungsvoll im Sinne der Ermöglichung zukünftigen menschlichen Lebens stimmt eine solche Vorstellung wohl kaum.

Es wundert daher nicht, daß das komplexe Ineinander-Wirken einer Vielzahl von Faktoren, die unser „Öko-System“ ausmachen, auch einer Ursache-Wirkung-Analyse hinsichtlich des besonderen Beitrags des Menschen unterzogen wird. Es wird untersucht, welchen besonderen Einfluß der Mensch auf die Natur ausübt und wie sein Handeln mit ihrem gegenwärtigen Zustand zusammenhängt. In dieser nicht-deterministischen Sichtweise herrscht die Einsicht vor, daß der Mensch in der Natur die entscheidende Position einnimmt und als wesentliches Gefährdungselement der Natur wird die Weise der Begegnung ausgemacht, die sich zwischen Mensch und Natur vollzieht.⁶ Gemeint ist eine *anthropozentrische Haltung*, von der in der Neuzeit eine zunehmend *instrumentelle Naturbeherrschung* ausgegangen ist. Für viele Autoren hängt die Ausbildung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen Mensch und Natur mit dem Verlust religiöser und mythischer Vorstellungen zusammen, d.h., sie wird als ein Teilprozeß der Säkularisierung interpretiert, worin der Gedanke der Einheit der Schöpfung (des Kosmos) verloren geht.⁷

Als diesen Prozeß forcierend und legitimierend haben sich nach Kessler⁸ Denkansätze ausgewirkt, die die *Autonomie des Subjekts* gegenüber der *Natur*

⁵ Vgl. B. Rensch, Das universale Weltbild. Evolution und Naturphilosophie, Darmstadt 1991, bes. 236.

⁶ Vgl. Verbeek, a.a.O., 1990, 1ff.

⁷ Stellvertretend für diese Argumentation sei verwiesen auf: G. Altner, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991; A. Ziegenaus, Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht, in: Forum Kath. Theologie 8 (1992), 81-98, hier bes. 85f.

⁸ A.a.O. 1990, 37ff.

als *Objekt der Ausbeutung* (durch den Menschen) betonen. Ihm folgend zeigt dieser Prozeß seine ersten Früchte in der Renaissance. Miranda (1463-1494) beschreibt den neuen Menschen, der sich nicht mehr als Teil des Kosmos versteht, sondern selbstbewußt aus ihm heraustritt, ihn als sein Geschaffenes begreift und sich über ihn erhebt. Der Mensch hat die Bande der Natur überwunden, ihm stehen alle Möglichkeiten offen und er kann sich schaffen, wozu es ihm beliebt. Miranda schreibt dem Menschen die Schöpfungskraft zu, die Welt nach seinen Bedürfnissen zu gestalten und er knüpft die Würde des Menschen an das Vermögen, seine Schöpferkraft ohne Einschränkung zu gebrauchen. Dieses triumphale Selbst- und Freiheitsbewußtsein geht mit Descartes (1596-1650) in den Dualismus von denkendem Subjekt (Ich/Geist=denkend) und manipulierbarem Objekt (Natur=Nicht-Geist, d.h. zerlegbar und meßbar) über. Körper und Geist sind voneinander unterschiedene Einheiten und keiner von beiden enthält Elemente des anderen. Sind aber bei Descartes beide Einheiten noch durch einen gemeinsamen Grund (Gott) verbunden, so ist diese Verbindung bei dem Vordenker der mechanistischen Naturwissenschaft, Francis Bacon (1561-1626) nicht anzutreffen. Sein Konzept der Naturbeherrschung machte keinen Halt im Hinblick auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern: die Frau als Objekt, das sich der Mann zur gefügigen Sklavin nehmen darf. Bacon verwirft den Gedanken, das *hominum* sei ein dem Menschen von Gott zur Verwaltung anheim gestelltes Gut, vielmehr sieht er die Naturbeherrschung als den Weg, das verlorene Paradies zu zurückzugewinnen. Der *machtförmige Zugang* auf die Natur zeigt sich noch deutlicher bei Hobbes (1588-1679). Eine Sache zu erkennen bedeutet für ihn, zu wissen, was man mit ihr machen kann. Ihn beschäftigt nicht die Frage, was der Mensch *darf*, sondern die Frage, was er *kann*. Die Ökonomie folgte weithin nicht dem Kant'schen Kategorischen Imperativ, dem der Gedanke eines universal umspannenden Systems zugrunde liegt, innerhalb dessen allen Teilen bestimmte Verpflichtungen der Gegenseitigkeit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit auferlegt sind, sondern dem Gedanken der Beherrschung und Nutzbarmachung.⁹

Es ist unbestritten, daß der Mensch im Öko-System die entscheidende Position einnimmt¹⁰, in seiner Haltung gegenüber der Natur liegt der Schlüssel, um die angedeutete Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen aufzuhalten. Der moderne Dualismus im Sinne einer Gegenüberstellung von Mensch und Natur als Subjekt und Objekt hat den Menschen dazu geführt, die Natur aus der ethischen Verantwortlichkeit zu entlassen. Wo sich Mensch als Subjekt und Natur als von ihm isoliertes Objekt gegenüberstehen, gewinnt der Weg der technischen Beherrschung der Natur im Sinne einer weitestmöglichen Nutzung der ökonomischen Rationalität an Boden.¹¹ Die Natur gilt darin als herrenloses

⁹ Vgl. neben H. Kessler auch: *H.-U. Nennen*, Ökologie im Diskurs. Zu Grundlagen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften, Opladen 1991, 14ff.

¹⁰ Vgl. Kessler, a.a.O. 1990, 58ff.

Gut ohne eigenes Recht.¹² Die Frage ist, ob die Abkehrung eines machtförmig genutzten Dualismus zwischen Mensch und Natur gelingen kann und wie.¹³

Zwar kann der Mensch mit der Natur nicht umgehen, ohne sie in gewissem Sinn zu verobjektivieren. Der Mensch ist *ein Glied* der Natur aber zugleich nimmt er *darin* eine besondere Stellung ein. Der Mensch ist in der Lage, den ökologischen Haushalt nachhaltig zu stören¹⁴ und die Natur kann nicht selbst ihre Rechte einklagen, das kann nur der Mensch in Stellvertretung tun.¹⁵ Das Problem spitzt sich auf die Frage zu, wie die Haltung des Anthropozentrismus, mit der sich in der Neuzeit ein teleologisch-machtförmiger Gebrauch der Natur durch den Menschen verbunden hat, durch ein partizipatives Konzept überstiegen werden kann, das in der schöpfungstheologischen Diskussion mit dem Gedanken der „Einheit der Schöpfung“ (integrity of creation) angedeutet wird.¹⁶

3. Die Ungleichzeitigkeit von Wissen und Handeln

Verbeek erinnert am Ende seiner „Anthropologie der Umweltzerstörung“ daran, daß sich 1981 45% der Nordamerikaner dafür aussprachen, Verbesserungen für den Umweltschutz müßten 'ohne wenn und aber' durchgesetzt werden. 1989 stimmten 80% dieser Ansicht zu. Allerdings, so konkludiert Verbeek, habe sich das *Verhalten* der Menschen nur marginal verändert.¹⁷ Es läßt sich nicht von der Hand weisen, daß letztlich im menschlichen Handeln der Dreh- und Angelpunkt für mögliche Veränderungen in der Natur liegt. Gleichwohl kann (soll, darf) durch Lernprozesse das Handeln nicht direkt gesteuert werden.¹⁸ An die kognitiv und affektiv angestrebte Vermehrung des Wissens und Vertiefung der Einsicht knüpft sich die Hoffnung, daß daraus ein verändertes Handeln entstehen möge.¹⁹ Wie dieser Zusammenhang im Hinblick auf das ökologische Handeln beschaffen ist, darüber ist wenig bekannt.

¹¹ Vgl. A. Auer, Umweltethik, Düsseldorf 1984, 136ff.

¹² Vgl. J. Moltmann, Rechte der Menschen – Rechte der Natur. Ein Interview mit Jürgen Moltmann; in: Ev.Erz. 43 (1991), 279-287.

¹³ Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 31ff; H. Immler, Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft, Opladen 1990.

¹⁴ Vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung, Reinbek 1974; G. Altner, Fortschritt wohin? Der Streit um die Alternative, Neukirchen 1984; ders., Wie ist Umweltethik begründbar?; in: H.W. Ingensieb/K. Jax (Hg.), Mensch, Umwelt und Philosophie, Bonn 1988.

¹⁵ Vgl. Auer, a.a.O., 1984, 46-87.

¹⁶ Vgl. P. Valkenberg, 'Dauwt, hemelen, gerechtigheid': De heelheid van de schepping als werk van de Geest; in: Tijdschrift voor Theologie 32 (1992)2, 165-185.

¹⁷ Vgl. Verbeek, a.a.O. 1990, 258.

¹⁸ An dieser Formel muß wohl festgehalten werden, wenn nicht in Kauf genommen werden soll, daß Freiheit nur anthropologisch behauptet, nicht aber als Fundamentalstruktur dem didaktischen Handeln zugrunde gelegt wird.

¹⁹ Vgl. J. Senft, Neuer Lebensstil; in: W. Böcker u.a. (Hg.), Handbuch religiöser Erziehung, Bd.1, Düsseldorf 1987, 191-201.

Für Lernprozesse stellt sich eine dreifache Aufgabe: Schülerinnen und Schüler in die Lage zu versetzen,

- Grenzen zu erkennen,
- Grenzen zu verlegen und
- Grenzen zu überschreiten.

Einige Stichworte sollen dies erläutern: Die Aufgabe, Grenzen zu erkennen, stellt sich hinsichtlich des Zustands der Welt und der Gefährdung ihrer zukünftigen Bewohnbarkeit. Sie stellt sich darüber hinaus hinsichtlich des eigenen Handelns, das oft als nicht konsequent genug wahrgenommen werden kann, um einen Beitrag zur Entschärfung der Situation zu leisten. Grenzen können auch darin liegen, daß keine Leit- oder Hoffnungsbilder zur Verfügung stehen, an denen sich das Handeln orientieren kann bzw. zum einem veränderten Handeln motivieren. Wissen um die gegenwärtige Situation soll weder erdrücken noch, angesichts der Globalität der Probleme, die Zweifel am Erfolg des individuellen Handelns verstärken. Es soll vielmehr helfen, Grenzen allmählich zu verlegen. Kenntnis von Sachverhalten und Einsicht in ihre Bedingungsgefüge soll neue Haltungen ermöglichen und Fertigkeiten fördern helfen, um Grenzen schließlich zu übersteigen. Lernen soll Wege aufzeigen, wie dies geschehen kann.

Um dies zu leisten, wird in der religionspädagogischen Arbeit die Arbeit mit Sinngebungsmustern, die die Natur als Schöpfung erkennen lassen, als ein wichtiges Element hervorgehoben. Der Vorschub an Erkenntnis, der den Sinngebungen zugetraut wird, soll auf diese Weise für eine Veränderung der Haltung des Menschen gegenüber der Natur und für ein verändertes Handeln fruchtbar gemacht werden. Allerdings beruht dieser Anspruch auf einer Reihe von lerntheoretischen Unterstellungen, die hinsichtlich ihrer Funktionsweise einer genaueren Untersuchung bedürfen. Dazu gehört vor allem das Problem, wie und auf welche Weise Sinndeutungsmuster an die Natur und ökologisches Handeln zusammenhängen. Um einen solchen Forschungsentwurf geht es im folgenden.

II. Empirisch-religionspädagogische Forschung zur Diagnostik handlungsbezogenen Lernens²⁰

1. Anlaß und Ziel der Untersuchung

Der Soziologe Niklas Luhmann konstatiert das Versagen der christlichen Theologie angesichts der Umweltgefährdung. Sie sei auf einen „Vorlauf“ gesellschaftlichen Problembewußtseins angewiesen und müsse die „Programmatis des Richtigen“ anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen überlassen.²¹ Diese

²⁰ Hintergrund der folgenden Beschreibung ein Forschungsprojekt, das bei der nl. Forschungsgemeinschaft eingereicht wurde. Es handelt sich zunächst um eine Survey-Untersuchung, die durch weitere Untersuchungen mit anderen Designs ergänzt werden soll. Für kritische Hinweise zu diesen Überlegungen möchte ich an dieser Stelle Prof. Dr. J.A. Van den Ven herzlich danken.

Feststellung wiegt schwer, denn die Schöpfungsthematik ist von je her ein zentraler Gegenstand der theologischen Reflexion. Luhmann folgend, ist von seiten der Theologie angesichts der modernen Naturgefährdung kein relevanter Beitrag hinsichtlich einer neuen Sinngebung an die Natur sichtbar, mit dem ein Weg aus der Krise gewiesen würde.

Es ist verständlich, daß diese Bankrott-Erklärung an die Adresse der Theologie von den Theologen nicht geteilt wird. So ist etwa für Alfons Auer der christliche Glaube auch in der modernen säkularisierten Welt von handlungsbeeinflussender Kraft.²² Ganoczy meint am Beispiel der Naturwissenschaften eine Bewegung entdecken zu können, daß man die mystischen Traditionen der Vergangenheit mit anderen Augen zu sehen beginnt.²³ Dies sind nur zwei Stimmen, die stellvertretend für eine Vielzahl von Autoren stehen, die von der Kraft religiöser Deutungsmuster der Natur für das Handeln ausgehen. Angewendet auf das ökologische Handeln lautet deren These: *Schöpfungstheologische Sinngebungen an die Natur üben eine motivierende Kraft auf das ökologische Handeln aus.*

Damit gehen die Theologen von einer Wirklichkeit aus, die Luhmann bestreitet. Wer hat die Wirklichkeit am besten erfaßt? Die erste Frage, die gestellt werden muß, lautet: *Gibt es im Blick auf das Handeln der Menschen in der Natur faktisch wirksame religiöse Sinngebungen?* Eine zweite Frage, die sich vor allem an die Thesen der Theologen richtet, lautet: *Sollte es den Einfluß religiös-schöpfungstheologischer Sinngebungen auf das ökologische Handeln geben, verläuft dieser Einfluß im Sinne einer „direkten“ Beziehung, wie oft implizit unterstellt wird?* Gegenüber dieser zweiten Annahme können Zweifel angemeldet werden, weil sie einige Einflußfaktoren unberücksichtigt läßt, die eine nähere Erforschung verdienen. Es ist davon auszugehen, daß schöpfungstheologische Sinngebungen nicht „direkt“ in Handeln übergehen, sondern daß weitere Faktoren wirksam sind, die das Handeln beeinflussen. Um beide, Sinngebungen und Einflußfaktoren in ihrem Bezug auf das Handeln erforschen zu können und die dabei wirksamen Konditionen mitzubedenken, wird auf eine *Motivationstheorie* zurückgegriffen, wie sie Nuttin²⁴ entwickelt hat.

Zudem erscheint eine Ausweitung der Problematik hinsichtlich der Sinngebungsmuster nötig. Angesichts der Säkularisierung gewinnt die Frage nach den wirksamen religiösen Sinngebungselementen an Profil, wenn parallel dazu auch nach der Bedeutung von Sinngebungen nicht-religiöser Provenienz auf das

²¹ Dies stellt J. Senft (Ökologie als Paradigma religiöser Lernprozesse; in: RpB 27/1991, 165-174, hier 167) mit Verweis auf N. Luhmann (Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1988) heraus.

²² Vgl. Auer, a.a.O. 1984, bes. 297ff und allg. ders., Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

²³ Vgl. A. Ganoczy, Suche nach Gott auf den Wegen der Natur, Düsseldorf 1992, bes. 33-109.

²⁴ Vgl. J. Nuttin, Theorie de la Motivation humaine. Du besoin au projet d'action, Paris 1980. Zur Erläuterung der Motivationstheorie im Zusammenhang des Forschungsprojekts siehe Par. II.3. und II.4.

ökologische Handeln (und damit indirekt: nach in ihrem Verhältnis zu religiös bestimmten Sinngebungen) geforscht wird.

Die Frage nach dem ökologischen Handeln wird als eine Frage nach den traditionellen und modernen, religiösen und nicht-religiösen Sinngebungselementen gestellt, die Menschen im Hinblick auf die Natur aktivieren. Unter „Sinngebungen“ werden (Ideal-) Bilder verstanden, wie sich Menschen die Natur und – als deren Teil – ihren eigenen Platz darin denken. Sinngebungen sind der Ausdruck für das Verhältnis des Menschen *in* und *gegenüber* der Natur, sie beinhalten eine Vision über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur und sie enthalten orientierende Aspekte für das Handeln in der Natur. Religiöse (und nicht-religiöse) Sinngebung in Bezug auf die Natur einerseits und ökologisches Handeln andererseits werden als Teile *eines* Beziehungsgefüges begriffen.²⁵

Somit kann als allgemeines Ziel formuliert werden: *Die Forschung soll Erkenntnisse liefern, welchen Einfluß religiöse und nicht-religiöse Sinngebungen an die Natur unter Berücksichtigung motivationstheoretischer Gesichtspunkte auf das ökologische Handeln haben. Diese Erkenntnisse sind hinsichtlich der Theoriebildung über die Beginnsituation von religionspädagogischen Lernsequenzen mit schöpfungstheologischer Thematik und zur Diagnostik eines handlungsbezogenen Lernens von religionspädagogischer Relevanz.*

2. Fragestellung der Untersuchung

In der schöpfungstheologischen und ökologischen Literatur herrscht weitgehend Einigkeit, im Prozeß der Ausbildung der Moderne die Entfaltung jenes Bewußtseins zu lokalisieren, das für die ökologische Krise in hohem Maße mitverantwortlich gemacht wird. Es bietet sich daher an, eine Untersuchung nach den Sinngebungsmustern der Natur mit dem Modernitätsbegriff²⁶ in Verbindung zu bringen. Dies bedarf der kurzen Erläuterung²⁷:

In der Geschichte markiert die Renaissance den Beginn der Auflösung eines kosmozentrischen Naturverständnisses. Manche Autoren sehen für diese Entwicklung bereits im 12. Jahrhundert erste Anzeichen.²⁸ Der Zusammenhang von Gott und Mensch, wie ihn Franziskus erfährt, wenn er die Natur als „Preisung Gottes“ wahrnimmt, beginnt sich aufzulösen.²⁹ Allmählich setzt sich ein anthro-

²⁵ Vgl. Luhmann, a.a.O. 1988. Dieses Beziehungsgefüge liegt dem religiösen Lernen zu Fragen der Natur und Schöpfung zugrunde. Es zu untersuchen, stellt sich als eine Aufgabe für die Religionspädagogik, weil sie die Reflexion der religiösen Praxis zu ihrem Gegenstand zählt.

²⁶ Zu den Begriffen 'Moderne/Modernität' vgl. F.X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 14ff; weiter dazu die Beiträge in H. Maier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München 1990.

²⁷ Konzeptuell konkretisiert in Par. II.4.(1).

²⁸ Vgl. U. Krolzik, Umweltkrise: Folge des Christentums?, Stuttgart 1980, hier 46; weiter Irrgang, a.a.O. 1992, 175ff. 211ff.

²⁹ Vgl. A. Houtepen, Een gebroken wereld? Fragmenten van een bevrijdende scheppingstheologie; in: Annalen Thijmgenootschap 82 (1992), 44-72.

pozentrisch-teleologisches Denken durch, aus dem eben jene Vorstellung der Naturbeherrschung erwachsen kann, die heute (unter anderen) von Theologen und Ökologen als eine der wesentlichen Ursachen dafür gilt, daß sich die Natur auf den indizierten problematischen Zustand zubewegen konnte.³⁰

Bereits Luther hatte vor einer anthropozentrischen Teleologie gewarnt, in der er den Versuch des Menschen sah, eine ontologische Überlegenheit gegenüber Gott zu behaupten.³¹ Die „Warnungen“ der Theologie gegenüber den sich verändernden Naturauffassungen waren aber nicht rein defensiver Natur angesichts der zunehmenden Säkularisierung. So zeigen etwa die Bemühungen der sogenannten „Physiko-Theologen“ im 17./18. Jahrhundert, als deren Kopf J.A. Fabricius (1668-1736) gilt, wie die Theologie damit beschäftigt war, das faktische „Eingreifen“ des Menschen in die Natur mit dem Gedanken der Schöpfung Gottes in Verbindung zu halten. Man unterschied zwischen Gottes Schöpfungsakt und der fortgesetzten Schöpfung, woran die Menschen mitwirken und setzte beide Aspekte in ein zirkuläres Gefüge 'Gott – Mensch – Gott'.³² Anthropozentrik blieb auf diese Weise an die „Erstursache Gott“ gebunden, wenngleich Gott, wie Houtepen³³ herausstellt, nicht mehr als „Hauptursache“ galt.

Mit der Phase der Industrialisierung, beschleunigt ab dem 19. Jahrhundert, gewinnt das mechanistische Weltbild an gesellschaftsprägender Kraft.³⁴ In diesem Weltbild kann ein Naturverständnis nachgewiesen werden, das die Natur als den „Darstellungsraum der freien Herrschaft des Menschen“ erscheinen läßt. Die Natur wird verobjektiviert und auf die Belange des Menschen hingeeordnet. Sie steht – und mit ihr alle (nicht-menschliche) Kreatur – im Dienst des Menschen. Dies entspricht einem instrumentellen Naturverständnis, das bis heute fortwirkt.³⁵

Seit einigen Jahren, beginnend mit der „Ölkrise“ in den Jahren 1972/73, kommt es zu einer Neubesinnung, die sowohl in der schöpfungstheologischen als auch in der ökologischen Literatur ihren Niederschlag findet. Als eine Hauptdiskussionslinie schält sich die Frage heraus, welche Alternativen sich gegenüber einem anthropozentrischen Konzept bieten, mit dem der instrumentelle Zugriff des Menschen auf die Natur legitimiert wurde.

³⁰ Vgl. *Altner*, a.a.O. 1991; *Amery*, a.a.O., 1974; *Auer*, a.a.O. 1984, 51f; *Kessler*, a.a.O. 1990, 14-49; *G. Scherer*, *Welt – Natur oder Schöpfung*, Darmstadt 1990, 76ff. Parallel ist in diesem Zusammenhang die historische Analyse interessant, die nach dem Umweltbewußtsein in diesem und dem vorigen Jahrhundert fragt: *K.-G. Wey*, *Umweltpolitik in Deutschland. Kurze Geschichte des Umweltschutzes in Deutschland seit 1900*, Opladen 1982.

³¹ Vgl. *Irrgang*, a.a.O. 1992.

³² Vgl. *U. Krolzik*, *Vorläufer ökologischer Theologie*; in: *G. Altner (Hg.)*, *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989, 14-29.

³³ Vgl. *Houtepen*, a.a.O. 1992, 49ff.

³⁴ Vgl. *E. Dijksterhuis*, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam ⁵1985.

³⁵ Vgl. *I. Fetscher*, *Ethik und Naturbeherrschung*; in: *W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.)*, *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt 1982.

Eine Reihe von Autoren plädiert dafür, mit Hilfe der neuzeitlichen Rationalität für einen verantwortungsvollen Umgang des Menschen mit der Natur einzutreten. Ihr Konzept eines „geläuterten Antropozentrismus“³⁶ anerkennt die besondere Rolle des Menschen in der Natur, der nicht nur Schaden verursacht, sondern dem auch die Möglichkeit gegeben ist, in die Natur einzugreifen und Fehler zu korrigieren. In einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Moderne macht Habermas darauf aufmerksam, daß Rationalität nicht per se „instrumentell“ verkürzt zu werden braucht, sondern daß sie auf ihre kommunikative Funktion hin erweitert gedacht werden kann, mit der das ausschließlich instrumentell-machtförmige Denken, das zur Legitimation der Ausbeutung der Natur diene, überwunden werden kann.³⁷ Andere Autoren sehen für eine Neuorientierung allein den Weg einer deutlichen Abkehr von jedwedem anthropozentrischen Denken, in dessen Rationalität sie den Keim der Ausbeutung und Zerstörung der Natur lokalisieren. Sie entwickeln die Vorstellung für ein neues, holistisch geprägtes Einheitsdenken von Mensch und Natur.³⁸

Mit dieser kurzen Skizze kann der Versuch begründet werden, Sinngewebungen der Menschen an die Natur in Beziehung zur Entwicklung der Moderne zu verstehen. Zur Kennzeichnung dieser Sinngewebungsmuster werden die Begriffe *modern*, *modernitätskritisch* und *dialektisch-modern* verwendet.³⁹ Sie enthalten eine konzeptuelle Struktur, in die sich schöpfungstheologische und ökologische Konzepte einfügen lassen.⁴⁰

Als *moderne* Sinngewebung kann das anthropozentrisch-instrumentelle Denken gelten. Selbst wenn es heute der Kritik unterzogen wird, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ökonomische Produktion weltweit (nicht nur im Westen) noch weitgehend auf diesem Denken basiert. Die beiden anderen Sinngewebungsmuster sind eine Reflexion auf dieses Denkmuster. Als *modernitätskritisch* werden Sinngewebungen verstanden, die für eine radikale Überwindung des anthropozentrischen Denkens eintreten und auf holistische Vorstellungskategorien zurückgreifen. *Dialektisch-moderne* Sinngewebungen sind solche, die die Dialektik der Moderne erkennen und auf der Basis eines „geläuterten Antropozentrismus“⁴¹ und mit Hilfe der neuzeitlichen Rationalität deren instrumentelle

³⁶ Die Begriffsbildung entlehnt *Irrgang* (a. a. O. 1992, 35ff) von A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 21987.

³⁷ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2Bde.), Frankfurt 1981, hier bes.: Bd. I, 489ff und Bd. II.

³⁸ Vgl. K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München/Wien 1984; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, Regensburg 1989 und die Diskussion dazu u. a. bei G. Altner (Hg.), *ökologische Theologie*, Stuttgart 1989 und *Irrgang*, a. a. O. 1992.

³⁹ Meines Erachtens wird mit Recht bezweifelt, daß heute eine prämoderne Natursinngewebung konzeptuell gedacht werden kann (vgl. T.J. v. Bavel, *De kerkvaders en de schepping*; in: *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 18-33) – daher erscheint es nicht sinnvoll, diese Kategorie in die Untersuchung einzubeziehen.

⁴⁰ Vgl. dazu Par. II.4.(1).

Verengung überwinden und durch eine kommunikative (Natur-partizipative) Perspektive übersteigen wollen.⁴² Werden die drei Kategorien auf religiöse und nicht-religiöse Sinngebungen zugesplitzt, ergibt dies eine Matrix mit sechs Zellen:

	modern	modernitätskritisch	dialektisch-modern
religiös	1	3	5
nicht-religiös	2	4	6

Als Fragestellung der Untersuchung kann somit festgehalten werden: *Welchen Einfluß haben moderne, modernitätskritische und dialektisch-moderne Sinngebungen religiöser und nicht-religiöser Provenienz an die Natur auf ökologisches Handeln?*

3. Konzeptueller Kern der Untersuchung: Begriffe und Funktion des Motivationsmodells

Der Einfluß von religiösen und nicht-religiösen Sinngebungsmustern auf das ökologische Handeln kann mit Hilfe eines *Motivationsmodells* erforscht werden. Dieses Modell stellt einen Zusammenhang zwischen *Denken* und *Handeln* her. Das Motivationsmodell, dem in diesem Konzept der Vorzug gegeben wird, enthält fünf zentrale Begriffe.⁴³ *Zentrale Begriffe* und *Funktionsweise* des Motivationsmodells werden kurz erläutert und inhaltlich auf die Fragestellung des Forschungsprojektes bezogen:

a) Zentrale Begriffe des Motivationsmodells

- (1) Konzeption = Das Idealbild, das ein Handelnder von der Natur hat (modern, modernitätskritisch, dialektisch-modern: religiös, nicht religiös)
- (2) Perzeption = Die subjektive Wahrnehmung des momentanen Zustands der Natur
- (3) Diskrepanz = Das Feststellen einer Diskrepanz (oder Kongruenz) zwischen gewünschtem und faktischem Zustand der Natur

⁴¹ Siehe Anm. 36.

⁴² Ausdrücklich soll darauf hingewiesen werden, daß diese Konzepte im Sinne der Idealtypenbildung, wie sie Max Weber (u.a. in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1985, 122-176) beschrieben hat, zu verstehen sind, d.h., sie wollen ein bestimmtes Prinzip so konsequent wie möglich „zu Ende denken“, wobei klar ist, daß diese Typen in der dargestellten Reinform nicht in der Wirklichkeit anzutreffen sind. Aber sie sind ein wesentliches Hilfsmittel bei der Operationalisierung von theoretischen Konzepten. In die Form eines Meßinstrumentes gegossen lassen sie nicht nur ein „Ja“ oder „Nein“ zu, sondern ein Intervall von Identifikationen, die die Erstellung von Profilen erlauben. Wenn bisweilen Begriffe wie 'anthropozentrisch', 'pathozentrisch', 'biozentrisch', 'holistisch' oder 'biblisch' (vgl. Kessler 1990, a.a.O. 112ff; Irrgang, a.a.O. 1992, 54) bereits als „Typen“ vorgestellt werden, so erfüllen sie aufgrund zahlreicher Überlappungen und einer insgesamt begrifflich schwachen Konzeptualisierung nicht die Kriterien der sozialwissenschaftlichen Idealtypenbildung.

⁴³ Vgl. Nuttin, a.a.O. 1980; vgl. ergänzend H. Heckhausen, *Motivation und Handeln*, Berlin u.a. 1980 sowie H.-D. Schmalt, *Motivationspsychologie*, Stuttgart u.a. 1986.

- (4) Attribution = Die Bewertung der Bedeutung des eigenen und nicht-eigenen Zutuns im Hinblick auf den erwünschten Zustand der Natur
- (5) Handeln = Das ökologische Handeln

b) Funktion des Motivationsmodells

Das Modell enthält die skizzierten Konzepte und es funktioniert wie folgt⁴⁴: Menschen verfügen über eine ideale Konzeption der Natur. Dieses Ideal ist ein mentales Bild (oder eine symbolische Repräsentation) einer gewünschten Ziel-situation und stellt für die betreffende Person einen Wert dar. Dagegen beinhaltet 'Perzeption' die Wahrnehmung des *faktischen* Zustands der Natur, diese Wahrnehmung kann affektiv und kognitiv strukturiert sein. Zwischen Konzeption und Perzeption besteht eine Wechselbeziehung, d.h., die Konzeption beeinflusst die Perzeption und umgekehrt. Im Hinblick auf die Evaluation der Wechselbeziehung zwischen Konzeption und Perzeption ist die Frage relevant, ob zwischen beiden Kongruenz oder eine Diskrepanz wahrgenommen wird. Im Falle der Diskrepanzerfahrung wird, dem Motivationsmodell zufolge, Handlungsenergie freigesetzt, um den faktischen Zustand der Natur in Richtung auf den Idealzustand zu verändern. Die Wahrnehmung von Kongruenz führt zu keiner Handlung bzw. einer Handlung zur Kontinuierung der bestehenden Situation. Konzeption und Perzeption sind die Schlüsselbegriffe in Nuttins Motivationstheorie, zudem nennt er einen weiteren entscheidenden Einflußfaktor: die Attribution. Ob die Diskrepanzerfahrung zu entsprechendem Handeln führt, hängt weiterhin davon ab, ob dem eigenen Handeln hinsichtlich der Veränderbarkeit der Natur Bedeutung zugemessen wird.

4. Inhaltliche Erläuterung der Konzepte des Motivationsmodells

(1) Konzeption

Unter 'Konzeption' werden die (idealtypisch konstruierten) Sinngebungen an die Natur verstanden, die die Struktur *modern*, *modernitätskritisch* und *dialektisch-modern* materialiter beinhalten. In der folgenden Beschreibung werden die skizzierten Konzepte zunächst konkretisiert.⁴⁵

Sinngebungen als Idealbilder des Menschen in Bezug zur Natur lassen sich auf zwei Aspekte zuspitzen: erstens die Vision, die über die relationale Form zwischen Mensch und Natur besteht und zweites die normative Orientierung, die darin enthalten ist. Auf die sechs Zellen der *Konzeption* bezogen (vgl. Par. II.2.), ergeben sich daraus die folgenden konzeptuellen Begriffe, die anschließend erläutert werden. Den Sinngebungsmustern wird die größte Aufmerksamkeit gewidmet.

⁴⁴ Vgl. Nuttin, a.a.O. 1980.

⁴⁵ Diese Konkretion leitet heuristisch die erste Phase des Forschungsprojektes. Die theoretischen Konzepte werden im Anschluß daran operationalisiert.

Konzepte Sinnggebung

	religiös		nicht-religiös	
	Vision	Orientierung	Vision	Orientierung
modern	dualistisch anthro- zentrisch	instrumentell	dualistisch- anthropozentrisch	instrumentell
modernitäts- kritisch	holistisch	emphatisch-mi- metisch	holistisch	emphatisch-mime- tisch
dialektisch- modern	geläutert anthro- zentrisch	partizipativ	geläutert anthropozentrisch	partizipativ

„Modern“

a) Allgemeine Typisierung:

* Vision: Das *moderne Naturverständnis* wird gekennzeichnet von einer dualistisch-anthropozentrischen Beziehung des Menschen zur Natur. Mensch und Natur sind voneinander geschieden. Der Mensch ist Bezugs- und Mittelpunkt (Subjekt) und alles nicht-menschliche ist die ihn umgebende *Um-welt* (Objekt).

* Orientierung: Die dualistische Anthropozentrik begünstigt durch die Scheidung von Mensch und Natur ein instrumentelles Handlungsverständnis, in dem die Natur auf die Bedürfnisse des Menschen hingeeordnet ist. Der Mensch darf die Natur für seine Zwecke gebrauchen und sie so gestalten, daß sie ihm dient.

b) religiöse Kennzeichnung:

Religiöser dualistischer Anthropozentrismus beruft sich auf die Aussagen von Gen 1,26ff. Auch wenn in der Theologie heute festgestellt werden kann, daß weder ein dualistischer Anthropozentrismus noch ein instrumentell-machtförmiges Zweck-Mittel-Denken der Intention dieser Verse entspricht, wurden Aussagen wie „(nur) der Mensch ist ebenbildlich mit Gott“, „er soll herrschen über die Erde“ und „sich ausbreiten und vermehren“ zur Legitimation dieses Denkens verwendet. Die Unterscheidung zwischen der Schöpfung Gottes (als dem sichtbar Geschaffenen) und dem Auftrag des Menschen zu ihrer Gestaltung – auch gegen Gen 2,15 – ist im Sinne einer machtförmig-instrumentellen Beziehung interpretiert worden.⁴⁶ Darin ist die Auffassung anzutreffen, der Mensch könne sein instrumentell-orientiertes Handeln als im Einklang mit der Autorität Gottes definieren, „denn er habe vom Baum der Erkenntnis gegessen“.⁴⁷ Gottes Schöpfungswerk gilt als abgeschlossen, wodurch dem Menschen die Freiheit eröffnet wird, dieses Schöpfungswerk für seine Zwecke zu gebrauchen. Aber es ist nicht ausschließlich das Christentum, das sich als mit diesem Denken

⁴⁶ Vgl. die unterschiedlich akzentuierte Kritik u.a. von Amery, a.a.O. 1974; Krolzik u.a., a.a.O. 1980; Drewermann, a.a.O. 1989.

⁴⁷ Vgl. C.L.Labuschogne, Het bijbelse scheppingsgelooft in ecologisch perspectief; in: Tijdschrift voor Theologie 30 (1990), 5-17.

kompatibel erwies. Der Islam kennt Traditionen, in denen der Halifa-Gedanke, d.h. die Statuierung des Menschen zum Stellvertreter Gottes, dazu beitrug, Stellvertreterschaft auch im Sinne eines Verfügungsrechts des Menschen über die Natur zu deuten.⁴⁸ In den östlichen Religionen – die in unserem Denken vielleicht am wenigsten mit diesem Sinngebungsmuster in Verbindung gebracht werden – zeigen sich diesbezügliche Differenzen zwischen Konfuzianismus und Taoismus. So gibt es im Konfuzianismus die Vorstellung, der Kosmos sei so lange unabgeschlossen, bis sich die menschliche Gesellschaft als ein Sonderbereich innerhalb der Natur etabliert habe, d.h., bis die Natur durch den Menschen eine feste Struktur erhalten habe. Der Taoismus optiert anders, wie weiter unten gezeigt wird.⁴⁹

c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Das nicht-religiös-anthropozentrische Naturverständnis hat den Gedanken einer transzendenten Einbindung der Natur abgetrennt. Es ist eng mit der Zweck-Mittel-Struktur der Ökonomie in den modernen westlichen Gesellschaften verbunden. Der Mensch darf der nicht-menschlichen Natur Ziele setzen, die dem menschlichen Entwurf der Welt entsprechen, er darf die Natur so steuern, daß – aus der Perspektive des Menschen – wünschenswerte Zustände der Natur erreicht werden. Im Marxismus spiegelt sich besonders krass die uneingeschränkte Zuordnung der Natur auf die Bedürfnisse des Menschen. Marx spricht von der „Humanisierung der Natur“, die durch Kultivierung und Domestizierung der menschlichen Bedürfnisbefriedigung angepaßt werden soll.⁵⁰

„Modernitätskritisch“

a) allgemeine Typisierung:

* Vision: Die *modernitätskritische* Auffassung wendet sich gegen den Dualismus von Subjekt (=Mensch) und Objekt (=Natur). Statt einer Vorrangstellung des Menschen wird von der Gleichheit aller Teile der Natur ausgegangen. Die modernitätskritische Auffassung wird von einem holistischen Einheitsgefühl von Mensch und Kosmos bestimmt, das als direkter Gegenpol zu einem anthropozentrisch-instrumentellen Dualismus verstanden wird.⁵¹

⁴⁸ Vgl. M. Tworuschka, Islam, in: Ethik der Weltreligionen, Bd.5: Umwelt, hrsg. von M.Klöcker/U.Tworuschka, München/Göttingen 1986, 42-69, hier 42ff; M.Y. Izzī Dien, Islamic Ethics and the Environment, in: Islam and Ecology, hrsg. v. F.Khalid/J.O'Brien, New York 1992.

⁴⁹ Vgl. E. Vierheller, Taoismus, in: Ethik der Weltreligionen, Bd.5: Umwelt, hrsg. von M. Klöcker/U. Tworuschka, München/Göttingen 1986, 123-140; Ganoczy, a.a.O. 1992, 128ff.

⁵⁰ Zu dieser Problematik vgl.: H. Immler, Natur in der ökonomischen Theorie, Opladen 1985; auch Wey, a.a.O. 1982; vgl. Fetscher, a.a.O. 1982; G. Böhme/J. Grebe, Soziale Naturwissenschaft, Frankfurt 1985 und im kurzen Überblick: J. Senft, Ökoethik statt Sozialethik?; in: RpB 24/1989, 48f.

⁵¹ Vgl. Meyer-Abich, a.a.O. 1984; Drewermann, a.a.O. 1989.

* Orientierung: Dem gesamten Kosmos wird eine höhere Ordnung zugeschrieben, in die sich der Mensch einfühlen (Emphatie) und in deren Rhythmus er sich einpassen soll (Mimese).⁵²

b) religiöse Kennzeichnung:

In religiöser Perspektive wird versucht, die verloren gegangene Einheit von Gott und Kosmos sowie von Natur und Mensch wiederherzustellen. Verdinglichung, Objektivierung und Bemächtigung der Natur durch den Menschen werden abgewiesen, weil der Mensch Teil des Ganzen sei. Es gebe ein organisches Band zwischen Gott und allem was lebt. Gott habe der Natur – wie dem Menschen – ein eigenes, vom Menschen unabhängiges Recht zuerkannt. Dieser Rechtsanspruch wird auch auf anorganisches Leben bezogen.⁵³ Die Ursache für das gestörte Naturverhältnis des Menschen liegt in einer verkehrten Einstellung des Menschen zu sich selbst: das Gewaltverhältnis zur eigenen Natur wiederhole sich im Umgang mit der Außenwelt.⁵⁴ In 'Naturreligionen'⁵⁵ oder östlichen Religionen⁵⁶ wird jene kosmologische Einheit von Gott, Natur und Mensch wiedererkannt, die dem Christentum abhanden gekommen sei. Im Austausch mit diesen Religionen könne der christliche Glaube ein religiöses Einheitsdenken von Mensch und Kosmos wiederentdecken und zu einer Neubewertung des 'Pantheismus' gelangen. Ein emphatisch-mimetisches Naturverhältnis entspreche der partikularen und abhängigen Stellung des Menschen im Kosmos besser als der durch die Anthropozentrik hervorgebrachte Dualismus. Die östlichen Religionen sind zwar nicht ohne Unterschied einem kosmisch-pantheistischen Naturbewußtsein zuzuordnen, viele können aber in idealtypischer Hinsicht dem hier skizzierten Sinngebungsmuster zugerechnet werden. Vor allem für einige Hindu-Kosmologien trifft dies zu, in denen der Gedanke des *dominum terrae* und der Vorrangstellung des Menschen in der Natur unbekannt ist. Es gibt weder den uns vertrauten Unterschied zwischen Mensch und Tier, noch den zwischen lebender und nicht-lebender Natur: alles ist heilig! Desweiteren findet sich – anders als im Konfuzianismus – im Taoismus der Gedanke der kosmischen Harmonie und der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Dinge. Wenn der Mensch

⁵² Habermas (a.a.O. 1981 I, 512f, Anm.111) stellt heraus, daß die Konnotation des Begriffs 'Mimese', die „unmittelbare Teilhabe und unmittelbare Wiederholung der Natur durch den Menschen,“ in der Tradition der Kritischen Theorie nicht im Sinne einer „wortlosen Anpassung an eine Übermacht“, sondern als „gewaltfreier Austausch des Subjekts mit der Natur“ zu verstehen ist.

⁵³ Vgl. Meyer-Abich, a.a.O. 1984.

⁵⁴ J. Herrmann, Zum christlichen Naturverhältnis, in: Wege zum Menschen 43 (1991), 318f mit Bezug auf E.Drewermann.

⁵⁵ Vgl. R. Kaiser, Freundschaft mit der Erde. Indianische Naturfrömmigkeit; in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 257-262.

⁵⁶ Vgl. F.X. D'Sa, Natur und Umwelt nach der indischen Tradition. Zur Ökologie von Haben und Sein; in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 249-256; K. Wolf, Zum Naturverständnis im Taoismus (Daoismus); in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 257-262.

diese Harmonie verletzt, entfremdet er sich selbst und verliert den Tao. In der Perspektive des Taoismus stellt beispielsweise die zitierte Denkform im Konfuzianismus eine Vergewaltigung und Vernichtung der Natur dar.⁵⁷

c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Neben den Re-Divinisierungsbestrebungen der Natur in der Theologie⁵⁸ zeigt sich das modernitätskritische Denken auch in modernen Natur-Kosmologien.⁵⁹

Darin wird versucht, eine einheitliche metaphysisch gebildete Weltansicht gegen die fortschreitende Partikularisierung und Spezialisierung der Wissenschaften zu reaktivieren.⁶⁰ Die Lösung für die Probleme, vor die sich die Vernunft gestellt sieht, wird von der universalen Erklärungskraft eines neuen Mythos erhofft.⁶¹ Selbst in der neueren evolutionstheoretischen Diskussion ist, durchaus in Spannung zum darwinistischen Auslesedenken, die Auffassung anzutreffen, es gebe eine 'gewisse übergeordnete Sinnvorgabe' der gesamten Natur, mit der die normative Grenze von Eingriffen in die Natur begründet werden könne.⁶²

„Dialektisch-modern“

a) allgemeine Typisierung:

* Vision: Von den angesprochenen Konzepten kann ein *dialektisch-modernes Naturverständnis* unterschieden werden. Es hält die Position des modernitätskritischen Konzepts, den Gedanken einer Symbiose (oder Metamorphose) von Mensch und Natur, für eine naturromantische Fiktion, teilt aber auch die Kritik am anthropozentrischen Dualismus, dem eine instrumentelle Naturorientierung innewohnt. Stattdessen wird von der Möglichkeit einer rational begründeten Partnerschaft von Mensch und Natur (System auf Gegenseitigkeit) ausgegangen.

* Orientierung: Es beinhaltet ein partizipatives und nicht-instrumentelles Naturverständnis, weil dessen negative Folgeschäden für die Natur und damit für das Überleben der Menschheit offensichtlich sind.

b) religiöse Kennzeichnung:

In religiös-schöpfungstheologischer Perspektive liegt dem dialektisch-modernen Naturverständnis eine prozeßhafte Orientierung zugrunde, bei dem der Mensch aus der Symbiose mit dem Kosmos austritt und sich in Partnerschaft und Dialog mit der übrigen Schöpfung in der Geschichte auf das „göttliche Sabbat-

⁵⁷ Vgl. Vierheller, a.a.O., 1986, vgl. Ganoczy, a.a.O. 1992 und Beiträge in R. Prime (Hg.), *Hinduism and Ecology*, New York 1992.

⁵⁸ Vgl. Kessler, a.a.O. 1990, 47f.

⁵⁹ Vgl. Nennen, a.a.O. 1991, 206ff.

⁶⁰ Vgl. Rensch, a.a.O. 1991, 268f und zentral: F. Capra, *The Tao of Physics*, London 1975.

⁶¹ Vgl. H.M. Baumgartner, Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft; in: Spaemann/Koslowski/Löw (Hg.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim 1984; S. Moscovici, Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, Frankfurt 1982 – nach Nennen, a.a.O. 1991, 215ff.

⁶² Vgl. zusammenfassenden Überblick bei Irrgang, a.a.O. 1992, bes. 277ff und die Diskussion in K. Schmitz-Moormann (Hg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992.

fest“ zubewegt.⁶³ Zentral steht der Gedanke der 'Einheit der Schöpfung': Weder Mensch und Gott, noch Mensch und Natur stehen in Konkurrenz zueinander.⁶⁴ Vielmehr können die Erfahrungen von Gebundenheit und Freiheit in der Geschichte Gott selbst zugeschrieben werden, die dem Menschen in der Fortsetzung der Schöpfung immer wieder neue (Wahl-) Möglichkeiten eröffnen, in denen er von der Perspektive der Zukunft her sein Handeln in bezug auf sich selber, auf andere und die Mitschöpfung hin überprüft.⁶⁵ Die christliche Schöpfungslehre beschreibt das Verhältnis „Gott-Mensch-Natur“ als ein „System auf Gegenseitigkeit“.⁶⁶ Im Judentum und im Islam lassen sich Korrespondenzen mit diesem Denken aufweisen. Das Judentum hat eine mit dem Christentum gemeinsame biblische Wurzel und im Islam gibt es, wie im Christentum, neben einer anthropozentrisch-instrumentellen Beerbung die Hervorhebung der Theozentrik, von der die Anthropozentrik umgriffen wird und die dem Menschen die Legitimation verweigert, die Natur selbstherrlich für seine Zwecke zu gebrauchen. Vielmehr wird der Mensch erinnert, sich seiner Verantwortlichkeit gegenüber dem Schöpfer und der Schöpfung bewußt zu sein oder zu werden.

c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Der Mensch ist Teil der Natur und nimmt in ihr zugleich eine besondere Rolle ein. Der Mensch kann, wie kein anderer Teil der Natur, sein Verhältnis zu dem „je anderen“ in der Natur reflektieren. In der nicht-religiösen Begründung dieses Ansatzes wird vor allem eine ökologische Ethik bemüht. Sie wird weniger als Pflichtenkatalog einer individuellen oder allgemeinen Gesinnungsethik ausgearbeitet, sondern vielmehr im Sinne einer „teleologischen Verantwortungsethik“, wie sie etwa Hans Jonas vertritt.⁶⁷ Die Frage des Nutzwerts der Natur soll aus ihrer anthropozentrischen Verengung herausgeführt werden. Zentraler Gedanke dieser Ethik ist, daß die Phänomene von Fernwirkungen und Spätfolgen hinsichtlich des gesamten „menschlichen Stoffwechsels mit der inneren und äußeren Natur“ bewertet werden müssen, bevor entsprechende Handlungen eingeleitet werden dürfen.⁶⁸ Gegenstand dieser Ethik ist weiterhin die Frage, ob die ökologischen Probleme mittels herkömmlicher oder erweiterter Methoden bewältigt werden können (in geschichtlicher Kontinuität), oder ob es neue Orien-

⁶³ Vgl. A. Houtepen, 'Integrity of Creation': naar een ecologische scheppingstheologie; in: Tijdschrift voor Theologie 30 (1990), 51-75.

⁶⁴ Vgl. Valkenberg, a.a.O. 1992.

⁶⁵ Vgl. die Beiträge von D. Braun 'Schöpfungsglaube heute' und K. Müller 'Geschöpflichkeitsdefizite in Naturwissenschaft und Theologie', beide in: Müller/Pasolini/Braun (Hg.), Schöpfungsglaube heute, Neukirchen-Vluyn 1985; L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1982.

⁶⁶ Vgl. Scherer, a.a.O. 1990, 115ff; Houtepen, a.a.O. 1990.

⁶⁷ Vgl. H. Jonas, Organismus und Freiheit. Aufsätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973; ders., Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1980.

⁶⁸ Vgl. Nennen, a.a.O. 1991, 152ff.

tierungen einschließlich neuer Ziele geben muß, auf die hin sich die Menschen ausrichten (in geschichtlicher Diskontinuität).

(2) Perzeption

Das Konzept „Perzeption“ beinhaltet in materialer Hinsicht die Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur. Der Gegenstand der Perzeption kann in die Dimensionen des selbstbewußten Lebens, höher entwickelter Tierarten, niedrig entwickelter Tierarten, der übrigen lebenden Natur und der nicht lebenden Natur unterschieden werden. Im Bereich der nicht lebenden Natur sind vor allem den Aspekten Luft- und Wasserzustand sowie Abfall- und Lärmproduktion Beachtung zu schenken.⁶⁹ In formaler Hinsicht ist von Bedeutung⁷⁰, wie Befragte die Wichtigkeit des Themas der 'Bedrohung der Natur' insgesamt einschätzen; welches Interesses sie am Problembereich 'Bedrohung Natur' haben und wie sie das Interesse anderer an Fragen der Natur im Vergleich zum eigenen Interesse einschätzen.

(3) Diskrepanz

Dieses Konzept richtet sich auf die Beziehung zwischen Konzeption und Perzeption. Befragte können diese Beziehung als diskrepanz oder kongruent beschreiben. Zwar koppelt das Motivationsmodell die Freisetzung von Motivationsenergie an die Erfahrung von Diskrepanz, jedoch ist auch von Interesse, welche Kongruenzwahrnehmungen auftreten, die keine handlungsgerichtete Energie beinhalten. Die mit diesem Konzept verbundene Frage richtet sich auf die Beschaffenheit und das Vorhandensein von Diskrepanz- und Kongruenzwahrnehmung: Wie wird der Zusammenhang zwischen den (aktivierten) verschiedenen religiösen oder nicht-religiösen Sinngebungen hinsichtlich eines Idealbilds von der Natur angesichts der subjektiven Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur evaluiert?

(4) Attribution

Ökologisches Handeln hängt nicht nur von der Wahrnehmung einer Diskrepanz zwischen IST und SOLL ab, sondern wird auch von interner und externer Attribution bestimmt. Bei interner Attribution schreibt sich ein Handelnder die Möglichkeit einer Einflußnahme bzw. Veränderung zu, bei externer Attribution wird von einem bestimmten Lauf der Dinge ausgegangen, deren Ursachen unabhängig vom eigenen Eingreifen wirksam sind. Dimensionen dieses Konzepts sind: Optimismus bzgl. der Realisierbarkeit eines besseren Zustands der Natur; eine Einschätzung der Fähigkeiten, die für eine Veränderung als nötig erachtet werden; die Frage der Anstrengung und Leistung, die dazu nötig ist; des Schwierigkeitsgrades, der bewältigt werden muß; die Frage der Umstände (des

⁶⁹ Vgl. Statistisches Bundesumweltamt (Hg.), Datenreport 1989, Bonn 1989, bes. Kap.19: Umweltbelastung und Umweltschutz, 338-355.

⁷⁰ Vgl. R. Jeurissen, Peace and Religion, Kampen/Weinheim 1992.

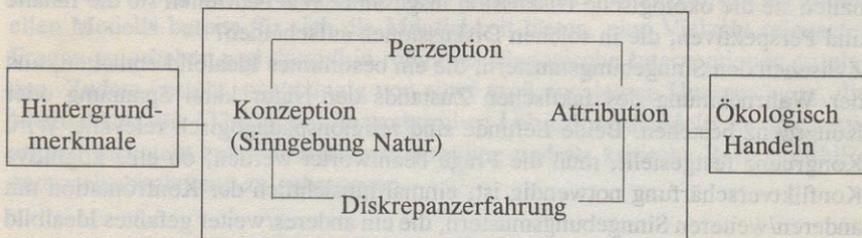
Glücks), etwas verändern zu können und schließlich die Möglichkeit der erfolgsorientierten Kontrolle von Interventionen.

(5) Ökologisches Handeln

Das fünfte Konzept „*Ökologisches Handeln*“ richtet sich vor allem auf die Bereiche Luft, Wasser, Abfall und Lärm.⁷¹ Ökologisch verantwortetes Handeln wird als ein Handeln verstanden, das sich hinsichtlich seiner Umweltverträglichkeit in bezug auf die Verringerung von Luft- und Wasserverunreinigung sowie der Abfall- und Lärmproduktion überprüft und zur Verringerung des Bedarfs an Energie beiträgt. Dieses Handeln kann sich als *individuelles „Vermeidungsverhalten“* zeigen: Nutzung der Möglichkeit der Wiederverwertbarkeit von z.B. Glas und Papier; Kaufvermeidung von Produkten mit naturbelastenden Indrigenzien, für die alternative Produkte zur Verfügung stehen; usw. Ökologisch verantwortbares Handeln kann aber auch durch eine *politische Akzentuierung* gekennzeichnet sein, wenn etwa strukturelle Ursachen für ein nicht-ökologisch adäquates Handeln aufgedeckt werden, zum Beispiel in der Rückgabe von aufwendigen Verpackungen beim Kauf von Artikeln im Geschäft oder Protest gegen große Verpackungseinheiten, wenn nur ein geringer Teil gebraucht wird. Um den Grad des Sich-Betreffen-Lassens zu erheben, können ökologisch Handelnde weiterhin danach unterschieden werden, ob sie bestimmte ökologisch relevante *Informationen aufnehmen* und individuell verarbeiten, ob sie mit anderen Schülern über die Frage *kommunizieren*, wie in bestimmten Situationen ökologisch verantwortbares Handeln Gestalt annehmen soll, ob sie *ökologischerzieherisch* tätig werden wollen (oder sind), ob sie sich in dieser Frage *weiterbilden* (wollen) und ob sie, zum Beispiel in (partei-) politischer Hinsicht für Belange der Natur *aktiv eintreten* (wollen).

Das konzeptuelle Modell besteht somit aus den fünf Konzepten des Motivations-Mechanismus zuzüglich einiger sozialdemographischer, politischer und religiöser Hintergrundmerkmale, die zur Kennzeichnung der Stichprobe und zur Ermittlung von signifikanten Einstellungsunterschieden benötigt werden.

Konzeptuelles Modell



⁷¹ Vgl. M. Uppenbrink/H. Langer, Zur Umweltforschung: Stand, Spektrum, Aufgaben, Brennpunkte; in: J. Calließ/R.E. Lob (Hg.), Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung, Bd. I Grundlagen, Düsseldorf 1987, 72-90.

III. Religionspädagogische Relevanz

Ziel des Forschungsprojekts ist die Untersuchung des Einflusses religiöser und nicht-religiöser Sinngebungen an die Natur auf das ökologische Handeln. Die religionspädagogische Relevanz wurde mit dem Hinweis begründet, daß die Arbeit an schöpfungstheologischen Themen im Unterricht und in der Katechese der Auseinandersetzung mit Sinngebungsmustern besonderes Gewicht beimißt. Über die Befassung mit Sinngebungen, vor allem jenen aus der Tradition der christlichen Schöpfungstheologie, wird eine veränderte Haltung 'gegenüber' der Natur und ein verändertes Handeln 'in' der Natur angestrebt.⁷²

Im Zusammenhang mit der Frage, *ob* (und ggf. *wie*) die unterstellte Beziehung zwischen Sinngebungen und ökologischem Handeln empirisch besteht, wird ein weitergehender Erkenntnisgewinn angestrebt. Mit einigen kurzen Hinweisen dazu soll dieser Beitrag beendet werden.

Erstens zum Erkenntnisgewinn in bezug auf die Sinngebungsmuster selbst: Über welche Sinngebungsmuster zur Natur verfügen Jugendliche überhaupt? Welche lehnen sie ab und mit welchen identifizieren sie sich? Von welcher Bedeutung sind dabei religiöse und nicht religiöse Konnotationen? Inwieweit sind sozialdemographische und religiöse Hintergrundmerkmale von Bedeutung, wenn es darum geht, Unterschiede zu erklären? Aus solchen Kenntnissen sind Konsequenzen für die Lernbeginnsituation zu ziehen. Ist es beispielsweise wünschbar, bestimmte vorhandene Positionen zu verstärken oder erscheint es ratsam, konkurrierende Aspekte in die Diskussion einzuführen? Welche Bedeutung haben religiöse Sinnbezüge? Wo liegen Anknüpfungspunkte, um das Deutungspotential religiöser Denkweisen fruchtbar zu machen – vor allem in holistisch orientierten Auffassungen, wie vermutet werden könnte? Zweitens ist Erkenntnisgewinn im Hinblick auf die Perzeption anzustreben: Wie beurteilen Jugendliche den aktuellen Zustand der Natur? Verfügen Sie über eine adäquate Kenntnislage, d.h., kennen sie die durch Medien und Unterricht zugänglichen Auffassungen hinsichtlich der Situation der Natur; ist ihr Wissen auf dieser Folie zu schwach oder überzogen (Katastrophen-Endzeit-Stimmung)? Für wie wichtig halten sie die ökologische Diskussion insgesamt? Wie beurteilen sie die Inhalte und Perspektiven, die in solchen Diskussionen aufscheinen?

Zwischen den Sinngebungsmustern, die ein bestimmtes Idealbild enthalten, und der Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur kann Spannung oder Kongruenz bestehen. Beide Befunde sind religionspädagogisch relevant. Wird Kongruenz festgestellt, muß die Frage beantwortet werden, ob eine kognitive Konfliktverschärfung notwendig ist, einmal hinsichtlich der Konfrontation mit anderen/weiteren Sinngebungsmustern, die ein anderes/weiter gefaßtes Idealbild enthalten, oder hinsichtlich der Perzeption des faktischen Zustands der Natur.

⁷² Vgl. beispielsweise P. Siller, *Handbuch der Religionsdidaktik*, Freiburg 1991, 335ff; vgl. auch J. Senft, *Probleme und Perspektiven umweltethischen Lernens*, in: *Ev.Erz.* 43 (1991), 241-252.

Ist der 'Spannungszustand' bereits gegeben, geht es um die Frage, in welche Richtung die Spannung fruchtbar gemacht werden kann – vor allem im Hinblick auf das ökologische Handeln. An dieser Stelle ist der 'Attribution' Aufmerksamkeit zu schenken. Jugendliche mit einem 'spannungsgeladenen' ökologischen Bewußtsein können angesichts der Globalität der Probleme leicht in die Extreme gleiten, zum einen die Probleme für so groß zu halten, daß ihre Lösbarkeit grundsätzlich in Zweifel gezogen wird und zum anderen, den eigenen kleinen Beitrag als so gering einzuschätzen, daß damit ohnehin keine Veränderungen erreichbar zu sein scheinen (interne/externe Attribution). Dies kann dazu führen, daß die bestehende Spannung allmählich abgebaut wird, indem zum Beispiel der Anspruch an das Ideal verringert oder die Perzeption 'geschönt' wird. Ein dauerhafter Spannungszustand ist nicht auszuhalten, wenn keine Ventile, wie zum Beispiel die Möglichkeit für ein entsprechendes praktisches Engagement, im Blickfeld sind.

Interventionen bieten sich also auch hinsichtlich der Attribution an, um die Gewichtung zwischen interner und externer Attribution in eine Richtung zu verschieben, daß überzeugende Möglichkeiten für eine eigene Einflußnahme in den Blick kommen. Dazu ist es hilfreich, etwas darüber zu wissen, ob und ggf. welche Formen des ökologischen Handelns bereits praktiziert werden. Vorhandene Aktivitäten in der Schule, in der Familie und im Ort können verstärkt und andere können überlegt werden.

Die Kardinalfrage ist, ob vor allem religiöse Sinnggebungsmuster an die Natur von Einfluß sind auf das ökologische Handeln.⁷³ Die Beantwortung dieser Frage soll Erkenntnisse für die Theoriebildung in Fragen der christlichen Schöpfungsverantwortung liefern, indem zunächst Einsichten in die subjektive Wirkweise religiöser und nicht-religiöser Bilder bezüglich des Handelns erforscht werden. Damit zusammenhängend liefern die Ergebnisse wichtige Informationen für das professionelle kirchlich-theologische Handeln in pastoralen Praxisfeldern, einschließlich des Religionsunterrichts, indem Kenntnisse über die 'Beginnsituation' (IST-Zustand) bereit gestellt werden. Die wenigen Beispiele zeigen aber auch, daß neben den Kausalitätsbezügen die einzelnen Elemente des konzeptuellen Modells bereits für sich die Möglichkeit bieten, eine Vielzahl relevanter Fragen zu erheben und daraufhin religionspädagogische Interventionen zu planen. Zudem besteht, unabhängig von einer groß angelegten Untersuchung, die Möglichkeit, die 'Theoreme' im praktischen LehrerInnenhandeln als diagnostisches Instrument zur Unterrichtsvorbereitung und als kritische Reflexionshilfe unterrichtsbegleitend zu gebrauchen.

⁷³ Ob bestimmte Lernsequenzen dazu beitragen, diesen Zusammenhang herzustellen oder zu verstärken, kann mit Hilfe eines 'quasi-experimentellen Designs' untersucht werden. Ein derartiges Projekt ist als Anschlußuntersuchung geplant.