

Planetar denken und frei sein. Zur Transformation des räumlichen und zeitlichen Weltverhältnisses

Martin Schneider

Abstract

The geological concept of the Anthropocene has also become a fixed point of reference in the social and cultural sciences. This has been accompanied by calls for the establishment of planetary thinking as a guiding scientific concept. Based on the spatial and temporal dimensions of the “planetary age”, the following article examines the link between natural science norm-setting and ethical norm-setting. According to the thesis developed following Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty and Eva von Redecker, planetary boundaries and regenerative tides are empirical normativities that urge a transformation of our relationship to the world and our understanding of freedom. A brief excursus reflects on the implications for religious discourse and ontological questions.

Key-Words

Space, Time, Planetary Age, Anthropocene, Regeneration, Latour, Chakrabarty, von Redecker, Sustainability, Justice

1. Einleitung

Wir leben in einer Zeit beschleunigter Veränderungsprozesse und tiefer sozialer, ökonomischer und ökologischer Umbrüche. Infolge der damit verbundenen Polykrisen stellen sich grundsätzliche, strukturelle Dynamiken betreffende Fragen. Harmut Rosa spricht in Anlehnung an Charles Taylor von der Herausforderung, für „die gegenwärtige Sozialformation [...] einen bestmöglichen Deutungsvorschlag – einen Best Account – ihrer soziokulturellen Verfassung und ihrer geschichtlichen Lage zu entwickeln“ (Rosa 2021: 165). Die Tauglichkeit und Qualität eines solchen Deutungsvorschlags, so Rosa weiter, erweise sich nicht zuletzt daran, „was man mit seiner Hilfe sehen und erkennen kann: welche Zusammenhänge sich erschließen, welche Entwicklungstendenzen erkennbar und welche Problemzusam-

menhänge erklärbar werden und welchen Erfahrungen er eine Sprache verleiht; aber auch daran, welche Impulse er der Diskussion um mögliche gesellschaftliche Handlungsalternativen zu verleihen vermag“ (Rosa 2021: 169). Ein Best Account sollte zudem dazu beitragen, die Forschung zu inspirieren, ihr einen Horizont zu liefern und Forschungsfragen zu generieren.

Für Analysen mit gesellschaftstheoretischem Anspruch hat sich, so der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, die Strukturierung von empirischen Beobachtungen und theoretischen Überlegungen anhand der Dimensionen Zeit und Raum bewährt. Bekannt ist Niklas Luhmanns Konzept der Sinndimension mit der Trias Sozial-, Sach- und Zeitdimension (vgl. Luhmann 1971: 48ff.; ders. 1984: 111ff.). Armin Nassehi, Rudolf Stichweh und Henning Laux haben diese um die Dimension des Raumes erweitert (vgl. Nassehi 2003: 224; Stichweh 2000: 187; Laux 2014: 189-194). Michel Foucault unterscheidet zwischen Zeit, Raum, Gegenstand und Norm, um die Unterschiede zwischen liberal-biopolitischen und souveränen Sicherheitstechniken zu markieren (vgl. Foucault 2004: 26f.; vgl. Folkers 2018a: 62).

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, für die Frage nach dem, was die Epoche des Anthropozäns und des damit verknüpften Paradigmenwechsels zum planetaren Denken kennzeichnet, einen „Best Account“ vorzuschlagen.¹ Ich werde mich dabei auf die Veränderungen in den Dimensionen Raum und Zeit (Kap. 1 und 2) beschränken, um die grundsätzlichen Verschiebungen sichtbar werden zu lassen. Neben Bruno Latour und Dipesh Chakrabarty wird Eva von Redecker eine wichtige Bezugsautorin sein. In einem kurzen Exkurs (Kap. 3) werden Implikationen für die religiöse Rede offengelegt. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Feststellung, dass die mit dem planetarischen Zeitalter verbundene Transformation der Welt grundlegende ontologische Fragestellungen aufwirft.

2. Räumliche Dimensionen des planetarischen Zeitalters

2.1. Relationales Wirklichkeitsverständnis (Bruno Latour)

Ausgangspunkt meiner Dissertationsschrift „Raum-Mensch-Gerechtigkeit“ (Schneider 2012) war, dass die Christliche Sozialethik das Soziale weitgehend unter Absehung des Räumlichen denkt. Einige Jahre später ist zu kon-

1 Vergleiche den Beitrag von Becka in diesem Band.

statieren: Die Aufmerksamkeit für die räumlichen Dimensionen sozialer Ungleichheit ist sehr gestiegen. Dies hängt nicht zuletzt mit der Wohnungsfrage zusammen. Weniger im Blick ist ein anderer Aspekt des *spatial turn*. Wenn von der Materialität des Raumes abstrahiert wird und räumlich-relationale Denkmodelle in den Fokus rücken, geht es nicht mehr nur darum, über konkrete Raumverhältnisse nachzudenken und sie zu bewerten, sondern das Denken selbst wird raumbezogen und relational (vgl. Schneider 2022).

Bruno Latours Ansatz ist ein Beispiel dafür, dass sich mit einem relationalen Ansatz auch die räumlichen Metaphern wandeln, mit denen gesellschaftliche Ordnungen beschrieben werden. Für Latour (2007: 76) steht fest: Wir leben in einer „Zeit des Raums“, „[d]er Raum hat die Zeit als prinzipielles Ordnungsprinzip abgelöst“. Der Übergang zu einer „raumzentrierten Welt“ (Schroer 2008: 368) bedeutet für ihn, dass wir uns in einer „Zeit des Zusammenlebens“ (Latour 2007: 74) befinden.

Dass sich Latour immer wieder auf eine räumlich-relationale Denkweise beruft, hat vor allem zum Ziel, den Container-Begriff von Gesellschaft zu entzaubern (vgl. Schneider 2022; Schneider 2012: 58-59; Kray 2010). Relationale Vorstellungen müssen in seinen Augen zu einer Abkehr von Modellen führen, die die Gesellschaft, ja die Welt im Sinne eines euklidischen Behälters oder als System konzentrisch geordneter Kreise verstehen. Das Gefühl, inmitten von Relationen zu leben, ist, so Latour (2017: 309), etwas vollkommen anderes, als in einem Raum oder „unter einem Globus zu leben“ (vgl. Latour 2017: 234).

In inhaltlicher Hinsicht versteht Bruno Latour seinen relationalen Ansatz als ein Projekt, mit dem die Trennung zwischen Immateriellem und Materiellem und zwischen Kultur und Natur überwunden werden kann. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass er die Erzählung von den Relationen, die er der Erzählung von der Modernisierung und Emanzipation gegenüberstellt, auch „*Erzählung von der Bindung und Ökologisierung*“ (Latour 2016: 64) nennt. Die Ökologisierung erfordert eine völlig neue Beziehung zwischen Mensch und Welt, ein Weltverhältnis, in dem der Mensch der Welt nicht mehr indifferent oder feindlich gegenübersteht, sondern um seine Eingebundenheit weiß und auf die Welt *hört* (vgl. Latour 2014: 643). Als „Erdverbundene“, so Latours Folgerung, gilt es das hybride Geflecht von

wechselseitigen Beziehungen und Relationen nachzuzeichnen,² das „den Lebenden ermöglicht, die Erde bewohnbar zu machen“ (Latour 2022: 29).

2.2. Neue Leitwissenschaften: Ökologie und Erdsystemwissenschaft

Im Anschluss an Latours relationalen Ansatz kann die Ökologie – als Wissenschaft der verwobenen Lebensnetze und Ökosysteme – zur Leitwissenschaft für sozialwissenschaftliches Denken erhoben werden. Transformierend kann dies sein, weil mit Latour erstens der vermeintlich natürliche Hintergrund in den Vordergrund der gesellschaftlichen Organisation rückt, zweitens eine Symmetrisierung menschlicher und nicht-menschlicher Akteure angezielt wird und drittens auf einer ontologischen Ebene eine Theorie zur Diskussion steht, die ohne die klassisch modernen Trennungen Innen/Außen, Subjekt/Objekt und Kultur/Natur auskommt. Durch die Berücksichtigung von ökologischen Zusammenhängen wird die Einsicht, dass der Mensch in soziale und systemische Kontexte verwoben und von diesen abhängig ist, ausgeweitet auf alles Leben (vgl. Latour 2022: 35-42). Damit rückt zugleich eine planetarische Dimension ins Spiel. Im Zeitalter des Anthropozäns³ geht es „nicht mehr nur um das individuelle und kollektive Leben selbst, sondern vielmehr auch um die planetarischen Bedingungen des Lebens, die sogenannten ‚life-support systems‘ (Young/Steffen 2009), wie Ozeane, fruchtbare Böden, Trinkwasser und eine schützende Atmosphäre“ (Folkers 2018b: 144). Damit transformieren sich die räumlichen Vorstellungsmuster. Der „Raum des Lebens“ (Schroer 2022) ist nicht mehr nur eine ausgedehnte horizontale Fläche (Territorium), sondern „ein interdependenter Komplex weltumspannender Sphären: der Hydro-, Geo-, Atmo- und Biosphäre“ (Folkers 2018b: 142).

Bei der Erforschung der Zusammenhänge etabliert sich die Erdsystemwissenschaft zu einer Leitwissenschaft. Für den Klimaforscher Hans Joachim Schellnhuber markiert das Auftreten der Erdsystemwissenschaft eine „zweite kopernikanische Wende“, die von einer neuen wissenschaftlichen Vermessung des Planeten getragen ist. „Planetary monitoring – by remote sensing and a worldwide net of in situ measurement devices – will be complemented and synchronized by data models to generate a continuously updated digital ‚Weltbild‘“ (Schellnhuber 1999: C20; zit. nach Folkers 2018b: 142).

2 Siehe den Beitrag von Becka in diesem Band.

3 Siehe den Beitrag von Becka in diesem Band.

Bruno Latour greift in neueren Veröffentlichungen, beginnend in *Kampf um Gaia* (2015/2017), die Erkenntnisse aus den Erdsystemwissenschaften auf und schließt an die Arbeiten des Biophysikers James Lovelock und der Zellbiologin Lynn Margulis an (vgl. Gertenbach/Laux 2019: 244-251). Ihm geht es dabei nicht nur um die Bestätigung seines relationalen, die Hybridität von Natur und Kultur umkreisenden Ansatzes, sondern um eine grundlegende „Neukonzeption dessen, was wir üblicherweise den Begriffen Natur, Außenwelt, Erde usw. subsumiert haben“ (ebd.: 244). Lovelock und Margulis sind für ihn deshalb so zentral, weil sie als Erfinder der sogenannten Gaia-Hypothese ein Verständnis des Planeten nahelegen, das in einem quasi-kybernetischen Sinn von einer in „Rückkopplungsschleifen sich verflechtende[n] Konnektivität“ (ebd.: 251) ausgeht. Mit dem Bezug auf Gaia will also Latour mitnichten ein esoterisches oder animistisches Naturverständnis restituieren, sondern die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaften auf ein transformiertes Verständnis der Erde, der Territorialität und des Raumes lenken.⁴

2.3. Verknüpfung von ethischer und naturwissenschaftlicher Normsetzung

Auch der Geschichtswissenschaftler Dipesh Chakrabarty beruft sich auf die Erdsystemwissenschaften und die Gaia-Hypothese von Lovelock und Margulis, um die Unterscheidung zwischen dem Globalen und dem Planetarischen zu plausibilisieren (vgl. Chakrabarty 2022: 133-141). In seinen Augen legen der Fokus auf die komplexen Konnektivitäten zwischen Atmosphäre, Hydrosphäre, Biota und Erdkruste und der systemische Untersuchungsansatz einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel nahe. Das damit verknüpfte planetarische Denken interessiert sich nicht für Längen-

4 In dem programmatischen Text *Why Gaia is not a God of Totality* (2017) „diskutiert Latour mögliche Alternativen zum Gaia-Begriff und macht deutlich, warum es noch mehr Missverständnisse birgt, statt von Gaia etwa von ‚Geo‘, dem ‚Globalen‘, der ‚Erde als System‘ (wie in der *Earth System Science*) oder auch bloß dem ‚Planeten‘ zu sprechen. Der etymologisch verwandte Begriff *Geo* besitzt zu starke Anklänge an den klassischen Begriff der (objektiven, stummen) Natur; das häufig auch als Alternative verwendete Konzept der *Earth System (Science)* erscheint Latour zu szientistisch; und der Begriff der Erde baut ebenso wie das Konzept des Globalen auf einem zu starken Totalitäts- und Einheitsmoment auf [...]. All diese Begriffe erscheinen Latour zu gewöhnlich und vor allem zu kompatibel mit der Moderne, um mit dem Modernismus zu brechen und die Differenz deutlich zu machen, die hier zu dem klassischen Naturbegriff besteht [...]“ (Gertenbach/Laux 2019: 248f.).

und Breitengrade und die Ausdehnung von Territorien, sondern für die kritischen Schwellenwerte und „Tipping Points“, die nicht überschritten werden dürfen, weil ansonsten die komplexen Wechselwirkungen in ihren negativen Auswirkungen nicht mehr kontrollierbar sind und zu einem Kollaps des Systems führen (vgl. Folkers 2018a: 284). Das Erdsystem weist demnach eine „intrinsische Normativität“ (Folkers 2018b: 143) auf. Die *planetary boundaries* (vgl. Rockström et al. 2009b; Steffen et al. 2015), in expliziter normativer Konnotation im Deutschen als *planetarische Leitplanken* umschrieben, definieren einen *safe operating space for humanity* (Rockström et al. 2009a), also Bedingungen, die das Leben ermöglichen. Diese intrinsische Normativität aufgreifend schlägt Chakrabarty (2022: 143-149) die „Bewohnbarkeit“ (*habitability*) als entscheidende ethische Kategorie vor:

Bewohnbarkeit bezieht sich nicht auf den Menschen. Ihr zentrales Anliegen ist das Leben – komplexes vielzelliges Leben im Allgemeinen – und was *dieses*, nicht Menschen allein, nachhaltig bzw. zukunftsfähig macht. [...] Die zentrale Frage des Bewohnbarkeitsproblems ist *nicht*, was Leben ist oder welche Machtinteressen es steuern, sondern eher, was einen Planeten zu einem freundlichen Umfeld für die dauerhafte Existenz komplexen Lebens macht. [...] Der unmittelbar relevante Punkt ist, dass Menschen nicht im Zentrum des Bewohnbarkeitsproblems stehen, dass aber Bewohnbarkeit zentral für menschliche Existenz ist. Wenn der Planet für komplexes Leben nicht bewohnbar wäre, würden wir schlicht und einfach nicht hier sein.

Die Bewohnbarkeit ist keine externe ethische Norm, die gesetzt wird. Sie wird mit naturwissenschaftlichen Mitteln erkannt. Im planetarischen Denken relativiert sich also nicht nur die Bedeutung von territorialen, sondern auch von normativen Grenzen. An ihre Stelle tritt eine „intrinsische Normativität“, für die „*planetary boundaries*, bestimmte Schwellenwerte und Belastungsgrenzen des Erdsystems, ... maßgeblich“ (Folkers 2018b: 143f.) sind. Die ethische und juristische Normsetzung wird zunehmend von wissenschaftlichen Normsetzungen abgelöst. Zumindest wird die wissenschaftliche Normsetzung in die ethische Normsetzung integriert. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass in sozialetisch inspirierten Texten zur sozial-ökologischen Transformation gerechtigkeits-theoretische und naturwissenschaftliche Normsetzungen miteinander verknüpft werden:

Die sozial-ökologische Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft soll Bedingungen schaffen, unter denen alle Menschen weltweit und auch in Zukunft ein menschenwürdiges Leben führen können, das die planetaren Grenzen wahrt, die grundlegenden Rechte aller Menschen achtet und den Eigenwert der Mitgeschöpfe des Menschen anerkennt (Sachverständigengruppe 2021: 33f.).

Die Verknüpfung von ethischer und naturwissenschaftlicher Normsetzung ist eine zentrale Herausforderung für das Nachdenken über eine Ethik für das Anthropozän. Ohne die Berücksichtigung der Neukonfiguration des Verständnisses von Raum und Erde wird allerdings die entscheidende Pointe dieser Zeitenwende außer Acht gelassen.

3. Zeitliche Dimensionen des planetarischen Zeitalters

3.1. Planetarische Tiefenhistorie (Dipesh Chakrabarty)

Dipesh Chakrabarty geht es nicht nur um ein transformiertes Verständnis des Raumes. Als Geschichtswissenschaftler liegt ihm vor allem die Kategorie der *Zeit* am Herzen. Auf der Basis eines planetarischen Denkens arbeitet er

... aus der vermeintlich nur einen Geschichte eine dreifache heraus: Neben der modernen Geschichtsschreibung, etwa 250 Jahre alt, in deren Zentrum die unterschiedlichsten Menschen des Globus in ihrer Freiheit stehen, werden zwei weitere Geschichten erkennbar. Sie wirken relativierend und konturierend: die Geschichte der biologischen Spezies Mensch, als *Homo sapiens* seit etwa 300.000 Jahren eine Ausprägung in der Historie des Lebens auf der Erde, eine Gattung mit offenbar eher kurzer terrestrischer Verweildauer. Und außerdem tritt die Geschichte des planetaren Erdsystems hervor, das vor Jahrmillionen in einer naturalen Tiefenhistorie begann und gegenwärtig durch die Klima-Macht des Menschen an einen Kipppunkt gelangt (Thadden 2022).

Planetarisches Denken zielt auf eine „Zeitbewusstheit“, so die Geologin Marcia Bjornerud (2021; vgl. von Redecker 2023: 117-124). Dazu zählt zum Beispiel die Einsicht, dass wir „eine Welt bewohnen, deren Formung wir einer Zeitspanne von 4,6 Milliarden Jahren verdanken“ (von Redecker 2023: 121). Es wird erkannt: Die Welt ist aus Zeit gemacht (vgl. ebd.: 123).

3.2. Polytemporale Gezeiten und regenerative Handlungen

Die planetare Tiefenhistorie ist nur verständlich auf der Basis „einer nicht-modernen Zeitauffassung, nach der Ereignisse nicht entlang einer Linie, sondern entlang einer Spirale angeordnet werden“ (Schroer 2022: 21; vgl. von Redecker 2023: 128). „Die Zukunft“, so Latour, „hat die Form eines sich in alle Richtungen ausweitenden Kreises, und die Vergangenheit ist nicht überholt, sondern wird wiederholt, aufgegriffen, umschlossen, geschützt, neu kombiniert, neu interpretiert und neu geschaffen“ (Latour 2008: 102). Eva von Redecker spricht von „Gezeiten“:

Gezeiten sind kreisende Zeitläufe, etwas, das sich wiederholt wie Ebbe und Flut und verschiedene Zustände kreiert: Meereswogen oder Wattenmeer zum Beispiel. Bei Organismen ist es ein Zyklus von Entstehung zu Tod, durch den die Art sich über ihre einzelnen Instanzen wiederherstellt (2023: 128).

Das Modell der kreisenden Gezeiten impliziert die Einsicht, dass „jedes Ding seine Zeit hat, die Zeit nämlich, die in seine Entstehung floss“ (ebd.: 122). Dies wiederum bedingt einen polytemporalen Rahmen, das heißt „die Gegenwärtigkeit ganz unterschiedlicher Zeiten. Sie sind da, anwesend in Gebirgszügen, die nicht unbewegt sind, sondern nur viel langsamer – und zugleich gewaltiger – im Fluss, als es uns auffällt“ (ebd.: 122).

Das Bewusstsein für die polytemporalen Gezeiten fordert eine Ablösung eines expansiven Weltverhältnisses durch „pflegende“, regenerative Einstellungen und Handlungen, die über den üblichen Umwelt- und Naturschutz hinausgehen (vgl. Göpel/von Redecker 2022: 31; von Redecker 2023: 135-141). Die zentrale Herausforderung besteht in der Erhaltung der „ökologischen Integrität der Gezeiten“ (von Redecker 2023: 141). Das ganze Netz des Lebens – Biosphäre, Atmosphäre, Wasserkreisläufe, Böden – muss auf Dauer intakt gehalten werden:

... [A]bsolut alles kommt darauf an, wie wir sie [die Arbeit, M. S.] in die übergreifenden Gezeiten einbetten, wo also die Linie verläuft, an der Arbeit in Regeneration übergeht. Auf wie viel Regeneration wir uns verlassen können, welche Kreisläufe wir intakt halten oder sogar anreichern können. [...] In der Welt des Anthropozäns bemisst sich Freiheit an Gezeitenfülle. Ungezwungene Zeit ist Zeit, die uns nicht von unserer Regeneration abschneidet. Aber unsere Regeneration ist, entgegen aller hilflosen Ratschläge zur Self-Care, keine eigene Fähigkeit. Sie ist vermittelt über die Welt. Wirklich regenerieren können wir nur in einer Fülle

intakter Gezeiten. Wir brauchen Zeit. Denn aus der sind wir, wie der Rest der Welt, gemacht (2023: 139).

3.3. Verzeitlichtes Freiheitsverständnis (Eva von Redecker)

Von Redeckers zentrale Intuition ist, dass der regenerative Paradigmenwechsel nur gelingt, wenn sich das liberale zu einem ökologischen Freiheitsverständnis transformiert (vgl. ebd.). Dies hat ihrer Ansicht nach zur Bedingung, dass die „Freiheit von der räumlichen in die zeitliche Dimension“ (ebd.: 65) verlagert wird: „Was, wenn Freiheit nicht heißt, Raum zu haben, wenn sie sich nicht in Bewegungsspielräumen bemisst. Lässt sich Freiheit dann zeitlich denken, fühlen und fordern?“ (ebd.: 107)

Hinter dem Paradigmenwechsel vom Räumlichen ins Zeitliche, den von Redecker anvisiert, steht die Annahme, dass das liberale Freiheitsverständnis auf ein „räumliches Imaginäres angewiesen“ (ebd.: 9) ist. Das liberale Individuum strebt nach Bewegungsfreiheit und „Weltreichweitenvergrößerung“ (vgl. Rosa 2021: 191-200). Eine räumliche Implikation enthält auch das damit verbundene Versprechen, „dass wir im Prinzip alle Eigentümer sein können und über bestimmte Ausschnitte ungehindert herrschen dürfen“ (von Redecker 2023: 11). Aus der Verknüpfung von Bewegungsfreiheit und Eigentümerstatus folgt einerseits, „dass der Freiheitszuwachs des Einen automatisch einen Freiheitsverlust des Anderen darstellt“ (ebd.: 87). Andererseits verpflichtet eine räumliche Konzeption von Freiheit dazu, „den Ansprüchen der anderen nicht ins Gehege kommen. Wir müssen Schranken anerkennen, um gegenseitig Freiheit zu wahren. Maßvolle Maßlosigkeit“ (ebd.: 11).

Dem räumlichen Freiheitsverständnis stellt von Redecker, wie erwähnt, ein verzeitlichtes gegenüber. Dieses geht über die im Nachhaltigkeitsdiskurs vielfach artikulierte und vom Bundesverfassungsgerichtsurteil vom 24. März 2021 breitenwirksam hervorgehobene „intertemporale Freiheitssicherung“ bzw. „intergenerationale Gerechtigkeit“ hinaus (vgl. ebd.: 13f.). Für von Redecker ist es zwar ein moralischer Fortschritt, wenn der menschliche Verantwortungsbereich zeitlich entgrenzt wird und die Ansprüche zukünftiger Generationen in aktuellen (Verteilungs-)Diskursen beachtet werden (müssen). Allerdings operiere auch das in die Zukunft entgrenzte Freiheitsverständnis mit der Vorstellung von Bewegungsspielräumen, Eigentumsansprüchen und Schranken. Eben davon gelte es sich aber zu verabschieden. Um den angezielten Paradigmenwechsel hervorzu-

heben, spricht von Redecker von der *Bleibefreiheit*. Mit dem Terminus *Bleiben* will sie die für das Anthropozän zentrale Herausforderung eines „Bleiben-Können[s]“ hervorheben, das die „Wahrung einer bewohnbaren Welt“ (ebd.: 17) erfordert. Ein vom Bleiben ausgehendes Verständnis von verzeitlichter Freiheit „dehnt die Freiheit in die Zeit hinein aus“ (ebd.: 107). Es „bedeutet zunächst schlichtweg, dass freier ist, wer mehr Lebenszeit hat. [...] Bleibefreiheit heißt, dass es darauf ankommt, weiterzuleben“ (ebd.: 62). Von Redecker nennt diesen um die Dauer kreisenden Aspekt *Zeitfülle*. Mit dem zweiten Aspekt von Zeit, der *erfüllten Zeit*, richtet sie den Blick darauf, dass das lineare Voranschreiten aufgebrochen werden kann – durch Unterbrechungen und Anfänge. Die Zeit kann als erfüllt erlebt werden, wenn wir initial tätig sind.

Aus Sicht der Einzelnen sind solche Brüche Einsatzpunkte einer neuen Zeit, Resultate eigener Initiative, aber auch Effekte der Verbundenheit mit anderen. Frei sein heißt dann, Zeit fürs Beginnen, Zeit für spontane ebenso wie für langersehnte Neuanfänge zu haben (ebd.: 108).

Von Redecker nennt die – unter anderem im Anschluss an Hannah Arendts Philosophie der *Natalität* entwickelte – Vorstellung einer erfüllten Zeit eine „transzendierende Zeit“ (ebd.). Damit hebt sie das transformativ-entgrenzende, über den Status quo hinausweisende Momentum einer *erfüllten Zeit* hervor.

Mit einem dritten Aspekt von Zeit, der *Zeit der Fülle*, verknüpft von Redecker die „Vervielfältigung der Zeit in Neuanfängen“ (ebd.) mit der „Gestalt der Welt“ (ebd.). Hier kommen die bereits erwähnten Aspekte einer planetarischen Zeitbewusstheit ins Spiel. Für von Redecker ergeben sich daraus Einstellungen und Haltungen wie diese: Wir sind dankbar für das Ungewählte. Wir fühlen das Eingebundensein in Gezeiten und erhalten ihre ökologische Integrität. Wir ermöglichen regenerative Prozesse. Wir „säen“ Fülle. Wir vertrauen darauf, keinen Mangel zu erleiden. Wir machen die Erfahrung: „Mehr Leben bedeutet wirklich mehr Freiheit“ (ebd.: 144). Ein mit der Zeit der Fülle angereichertes Freiheitsverständnis bedeutet in ihren Augen: Wir fühlen uns frei im „Reichtum einer lebendigen, biodiversen Welt“ (ebd.: 14). Ein in den planetarischen Zeitstrahl eingebundenes Verständnis von Freiheit kann befreien, ja kann der Beginn einer neuen Aufklärung sein. Zumindest erhofft sich dies von Redecker, wie die abschließenden Sätze ihres Essays über Bleibefreiheit nahe legen:

Über die Gezeiten vermittelt, würden wir unser Handeln zum ersten Mal richtig bei Tageslicht zu sehen bekommen. Kein dumpfer Weltschmerz, sondern aufgeklärte Wirklichkeit. Dem punktuellen Horror angesichts unwiederbringlicher Verluste in der Biodiversität steht zudem die nicht zu unterschätzende Erleichterung gegenüber, dass wir endlich aufhören können, so zu tun, als sei das alles normal: das Schlachten, das Auf-Wachstum-Pochen und das blindwütig Kollabieren-Lassen. Wer will das überhaupt wirklich? Wem gewährt das Freiheit und für wie lange, und was für eine klägliche Freiheit ist das? Sicherlich keine, die es wert ist, dass wir uns weiter eine viel umfassendere Freiheit entgehen lassen, weil wir uns einbilden, allein zu sein. Verzeitlichte Freiheit ist also Zeitfülle und erfüllte Zeit und Zeit der Fülle. Eine Fülle an erfüllter Zeit, eine Fülle an Gezeiten. Wenn das redundant klingt, dann ist das gut so, denn darum geht es ja: dass keine Knappheit herrscht, sondern dass die Zeit überfließt. Dieser Überfluss ist der Stoff unserer Freiheit. Er entbindet uns nicht von der Aufgabe, einander in allen Gezeiten zu befreien. Im Gegenteil: Er entbindet uns zu ihr. So dass wir bleiben können und auch das nicht allein (ebd.: 145).

4. Exkurs: Transformative religiöse Rede im planetarischen Zeitalter

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass das „planetarische Zeitalter“ in räumlicher und zeitlicher Hinsicht zu einer Transformation des Weltverhältnisses und Freiheitsverständnisses drängt. Die diagnostizierte Dialektik von planetaren Entgrenzungen und Grenzen, von tiefenhistorischen Gezeiten und erfüllten Zeiten liefert aber auch Stichwörter, die „die Religion auf den Plan [rufen], weil darin deren eigene Fragen enthalten und thematisiert sind: Wie sehen wir uns und die Welt? Wie lesen und deuten wir diese Welt, in der wir uns befinden?“ (Bogner 2021: 74). In seinem Werk *Existenzweisen* (2012/2014) hat Bruno Latour diese Frage aufgegriffen und der Religion den Status eines Existenzmodus zugeschrieben, „deren Eigenart darin besteht, die mit allen geteilte Welt auf eine ihr eigene, spezifische Weise zu ‚alterieren‘“ (Bogner 2021: 82). In der Religion geht es demnach primär nicht um die Übermittlung von Informationen, sondern um Transformation. Ihr Charakter besteht darin, dass sie „nicht in erster Linie Gnosis (Wissen und Erkenntnissubstrate) liefert, sondern wesentlich die Bewegung einer Metanoia (Umkehr) einführt, die dann wiederum zu neuen Ansichten und Einsichten für das Verstehen von Mensch und

Welt führen kann“ (Bogner 2021: 107f.) Diese transformative Rolle kann die Religion in den Augen von Latour aber nur dann erfüllen, wenn sie den „widersprüchlichen Kontrast“ (Latour 2014: 433) ihrer „temporallogische[n] Tiefengrammatik“ (Bogner 2021: 85) bewahrt. In immer wieder neuen Wendungen ermutigt er dazu, die theologische Spannung zwischen Geschehenem und noch zu Werdendem, zwischen einem „Schon“ und „noch nicht“ immer wieder neu und „auffrischend“ zu artikulieren (vgl. Latour 2014: 431) – so dass „man gleichzeitig sagen kann ‚die Zeit ist erfüllt‘, während die Zeit weitergeht; ‚Gott ist da‘, während er kommt; ‚Gott wird kommen‘, während er gekommen ist; und so weiter in einer ununterbrochenen – ständig gebrochenen – Kette von Reprisen, Konversionen, Reinterpretationen, Neuerungen und fruchtbaren oder fatalen Treuebrüchen“ (Latour 2014: 433). Der Kontrast zwischen der *Zusage*, „*Andersheit kann definitiv sein*“ („Die Zeit ist erfüllt“) und der herausfordernden „Bedingung, stets *wieder anzufangen*“ ist, so Latour, „der Knoten, die Verbindungsstelle, die entscheidende Neuerung: Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die Zeit aufzugeben. Eine erstaunliche Ausarbeitung, die unter dem Namen der *Inkarnation* geleistet wurde“ (Latour 2014: 430f.).

Eine theologische Hermeneutik der „Logik der Zeit(en)“ (Bogner 2021: 85) kann demnach als eine performative Kraft verstanden werden, mit der die klassisch modernen Trennungen zwischen Innen/Außen, Subjekt/Objekt und Kultur/Natur transformiert werden. Eine Theologie im planetarischen Zeitalter steht auch vor der Herausforderung, die Trennung zwischen Transzendenz/Immanenz zu überwinden, ohne die dem Christentum innewohnende „temporallogische Tiefengrammatik“ (Bogner 2021: 85) aufzugeben. Es geht darum, das *Down to earth* (Latour 2018) theologisch zu deuten und zu artikulieren als „Frage der Menschwerdung ohne Ausflucht in eine ‚andere Welt‘“ (Latour 2022, 187). Damit verknüpft ist ein Verständnis von Universalität, das „die binäre Logik [...] zwischen Partikularität oder Universalität sprengt“ (Bogner 2021: 109).

Die Katholizität besteht nicht darin, die frohe Botschaft bis an die Grenzen des Universums zu tragen, sondern darin, von Grund auf und allerorten durch die bloße Vermittlung einer immerzu gefährdeten Rede die künftige Forderung nach einem noch auszuhandelnden Universellen zu produzieren (Latour 2016: 243).

„Connectivity without holism“ (Latour 2017: 75) ist das von Latour vorgeschlagene Stichwort eines transformierten Universalitätsverständnisses (vgl.

Bogner 2021: 109). Relationale Vorstellungen müssen in seinen Augen zu einer Abkehr von Modellen führen, die die Welt im Sinne eines euklidischen Behälters oder als System konzentrisch geordneter Kreise verstehen.

Größer meint nicht umfassender, sondern mehr Konnexionen. Man ist nie provinzieller als dann, wenn man auf seine ‚globale Sicht‘ pocht Die Größenordnung wächst nicht dadurch, daß man nacheinander Sphären unterschiedlicher Größe ineinanderfügt – wie russische Matroschkas –, sondern dadurch, daß mehr oder weniger zahlreiche und vor allem reziproke Beziehungen hergestellt werden können. Die unerbittliche Lektion des Akteur-Netzwerks, wonach es keinen Grund gibt, eine gut vernetzte Lokalität mit der Utopie des Globus zu verwechseln, gilt für alle Verbindungen von Lebewesen (Latour 2017: 234).

Das *Connectivity without holism* ist nicht möglich ohne ein *Down to earth*. Weil alles miteinander vernetzt, verknüpft, vermischt und vermengt – und der Mensch in die Welt eingebettet ist, gemeinsam mit allen anderen Wesen –, bleibt ein höherer Standpunkt von außerhalb verwehrt (vgl. Bogner 2021: 110). Daraus ergeben sich ontologische Fragen, die auch die Theologie herausfordern. Ivo Frankenreiters *Prozessontologische Transformationsethik* (2024) setzt hier an. In seinen Augen „bilden grundlegende Vorstellungen darüber, was die Welt ist, welche Stellung uns Menschen in ihr zukommt und wie wir mit dieser Welt in ihren unterschiedlichen Ausschnitten in Interaktion treten“ (ebd.: 26), den Horizont, auf den es im planetarischen Zeitalter angemessen zu reagieren gilt. Auch die ethische Reflexion sei „über eine Rezeption natur- und sozialwissenschaftlicher Arbeiten hinaus auch auf ontologische Fragen zu erweitern“ (ebd.). Als konzeptionellen Rahmen dafür schlägt Frankenreiter die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads (1861-1947) vor.

5. Schlussbemerkung

Die sozial-ökologische Krise anhand der räumlichen und zeitlichen Dimensionen zu deuten ist nicht neu (vgl. Schneider 2012: 23-38). Angefangen von der Studie *Zukunftsfähiges Deutschland* (BUND/Misereor 1996) über das Forschungsprogramm zu einer *Ökologie der Zeit* (Held/Geißler 1995) an der Evangelischen Akademie Tutzing bis hin zu Hans-Joachim

Höhns Entwurf einer *KinEthik*⁵ (Höhn 2006; Schneider 2017) und Markus Vogts normativer Rekonstruktion des *Nachhaltigkeitsprinzips* (2009) – in allen diesen seit Mitte der 1990er Jahre entwickelten Ansätzen wird dem entgrenzten und beschleunigten Leben das Leitbild *Rechtes Maß für Raum und Zeit* gegenübergestellt. So will die zeitökologische Perspektive deutlich machen, wie sehr menschliches Handeln in ökologische Zusammenhänge eingebettet ist – und damit auch in die vielfältigen Zeiten der Ökosysteme. Die „natürlichen Eigenzeiten“ erhalten hier so etwas wie einen normativen Status. Auf eine implizite Normativität, so ein Ergebnis des vorliegenden Beitrags, zielen auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu den planetaren Grenzen und den regenerativen Gezeiten. Diese empirische Normativität ist es, die – quasi dialektisch – einen ethischen Paradigmenwechsel im Weltverhältnis und Freiheitsverständnis entfalten kann. Die Verknüpfung von naturwissenschaftlicher und normativer Normsetzung findet sich auch in aktuellen transformativen Entwürfen und Praktiken. Beispielhaft erwähnt sei das von der britischen Ökonomin Kate Raworth entwickelte Modell einer „Donut-Ökonomie“ (Raworth 2018). Dieses nimmt das Konzept der planetaren und sozialen Grenzen als Ausgangspunkt. Damit die Klimakrise und der Verlust der Artenvielfalt vermieden werden, dürfen die planetaren Grenzen nicht überschritten werden. Gleichzeitig dürfen die sozialen Grenzen – gemeint ist hier vor allem die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Menschen – nicht unterschritten werden. Allen Menschen sollte z. B. ein ausreichender Zugang zum Gesundheitssystem oder zu Bildung ermöglicht werden. Der in Form eines Donuts visualisierte Handlungsspielraum ergibt sich durch diese Grenzen.⁶ Ziel ist es, dass die gesamte Menschheit „innerhalb des Donuts“ leben kann – was gleichbedeutend mit dem Ziel ist, Klimakrise und soziale Ungerechtigkeit zu verhindern. In der Stadtentwicklung wiederum nimmt das Bewusstsein

5 Mit dem Wortspiel *KinEthik* weist Höhn darauf hin, dass es ihm um die ethische Reflexion des Beschleunigungsimperativs geht.

6 Kate Raworth stellt ihre Idee als einen Donut dar, der zwei Grenzen hat. Der innere Rand repräsentiert die sozialen Grundbedürfnisse der Menschen, wie Nahrung, Gesundheitsversorgung, Bildung usw. Der äußere Rand steht für die planetaren Grenzen, wie Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Versauerung der Ozeane usw. Die Zielsetzung besteht darin, sich innerhalb des Donuts zu bewegen, um eine sichere und gerechte Zukunft für alle zu gewährleisten (*A Safe and Just Space for Humanity*). Von Rockström et al. (2023) wurde mittlerweile das Modell der Donut-Ökonomie in den Ansatz der planetaren Grenzen integriert.

für regenerative Praktiken zu (vgl. Schaller et al. 2023).⁷ So wird zum Beispiel mit der Schwammstadt der Natur wieder Raum und Zeit gegeben. In der Landwirtschaft lassen agrarökologische Methoden die vielfältigen Rhythmen und Gezeiten der Natur fruchtbar werden. Zugleich wird erfahren, dass das Vertrauen in die *Zeit der Fülle* zu einer Unterbrechung der expansiven, fossil geprägten Zeiten motiviert. Zeiten des Umbruchs können zu Zeiten der Befreiung und der Hoffnung werden. Sie können als *erfüllte Zeit* erfahren werden.

Literaturverzeichnis

- Bjornerud, Marcia: Zeitbewusstheit: Geologisches Denken und wie es helfen könnte, die Welt zu retten. Berlin 2021.
- Bogner, Daniel: Die Universalität liegt nicht hinter uns, sie steht uns bevor: Christliche Theologie im Dialog mit Latour, in: Ders., Michael Schüssler, Christian Bauer (Hg.): Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft: Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld 2021, 73-112.
- BUND/Misereor (Hg.): Zukunftsfähiges Deutschland: Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie. Basel 1996.
- Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter. Berlin 2022.
- Folkers, Andreas: Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz: Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme. Frankfurt am Main 2018a.
- Folkers, Andreas: Resilienz als Nomos der Erde: Earth System Governance und die Politik des Anthropozäns, in: Henning Laux, Anna Henkel (Hg.): Die Erde, der Mensch und das Soziale: Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän. Bielefeld 2018b, 137-160.
- Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernamentalität I. Vorlesungen am Collège de France, 1977-1978. Hg. von Michael Sennelart. Frankfurt am Main 2004.
- Frankenreiter, Ivo: Prozessontologische Transformationsethik: Versuch einer Epistemologie des Wandels in Natur, Umwelt und Gesellschaft. Marburg 2024.

7 Der Satz ist im Präsens formuliert, ist aber im Sinne eines Futur II zu verstehen, also als ein Prozess, der hoffentlich in der Zukunft abgeschlossen sein wird. Am treffendsten bringt diese Hoffnung der Begriff *Realutopie* zum Ausdruck. Realutopien sind „keineswegs reine Fiktionen. Viele der [...] Innovationen und Lösungen existieren bereits. Von Permakultur über Schwammstädte und Pyrolyse bis hin zum Verantwortungseigentum. Diese real existierenden Lösungen und Projekte [...] haben das Potenzial, groß zu werden und utopisch wirkende Vorstellungen über unsere Welt in die Tat umzusetzen. [...] Sie existieren in kleinen Nischen und werden von engagierten Menschen mit Herzblut vorangetrieben“ (Schaller et al. 2023: 10).

- Gertenbach, Lars/Laux, Henning: Zur Aktualität von Bruno Latour: Einführung in sein Werk. Wiesbaden 2019.
- Göpel, Maja/von Redecker, Eva: Schöpfen und Erschöpfen. Hg. von Maximilian Haas und Margarita Tsomou. Berlin 2022.
- Held, Martin/Geißler, Karlheinz A. (Hg.): Von Rhythmen und Eigenzeiten: Perspektiven einer Ökologie der Zeit. Stuttgart 1995.
- Höhn, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose: Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung. Darmstadt 2006.
- Kray, Thorn R.: Metapher und sozialwissenschaftliche Terminologie: Anmerkungen zur räumlichen Metaphorik bei Bruno Latour, in: *Sociologia internationalis* 48,1 (2010), 113-142.
- Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt am Main 2007 (Original in Französisch erschienen: 2005).
- Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main 2008 (Original in Französisch erschienen: 1991).
- Latour, Bruno: Existenzweisen: Eine Anthropologie der Modernen. Berlin 2014 (Original in Französisch erschienen: 2012).
- Latour, Bruno: *Cogitamus*. Berlin 2016 (Original in Französisch erschienen: 2010).
- Latour, Bruno: Jubilieren: Über religiöse Rede. Berlin 2016 (Original in Französisch erschienen: 2011).
- Latour, Bruno: Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Berlin 2017 (Original in Französisch erschienen: 2015).
- Latour, Bruno: Why Gaia is not a God of Totality, in: *Theory, Culture & Society* 34,2-3 (2017), 61-81.
- Latour, Bruno: *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, UK 2018.
- Latour, Bruno: *Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown*. 2. Auflage. Berlin 2022 (Original in Französisch erschienen: 2021).
- Laux, Henning: *Soziologie im Zeitalter der Komposition: Koordinaten einer integrativen Netzwerktheorie*. Weilerswist 2014.
- Luhmann, Niklas: Komplexität und Demokratie, in: Ders.: *Politische Planung*. Opladen 1971, 39-45.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main 1984.
- Nassehi, Armin: *Geschlossenheit und Offenheit: Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2003.
- Raworth, Kate: *Die Donut-Ökonomie: Endlich ein Wirtschaftsmodell, das den Planeten nicht zerstört*. München 2018.
- Rockström, Johan/Gupta, Joyeeta/Qin, Dahe et al.: Safe and Just Earth System Boundaries, in: *Nature* 619 (2023), 102-111: [<https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>] (Letzter Zugriff 09.06.2024).

- Rockström, Johan/Steffen, Will/Noone, Kevin et al.: A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461 (2009a), 472-475: [<https://doi.org/10.1038/461472a>] (Letzter Zugriff: 09.06.2024).
- Rockström, Johan/Steffen, Will/Noone, Kevin et al.: Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity, in: *Ecology and Society* 14,2 (2009b), 32: [<http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>] (Letzter Zugriff: 29.02.2024).
- Rosa, Hartmut: Best Account: Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft, in: Andreas Reckwitz, Hartmut Rosa: *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin 2021, 151-252.
- Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik: *Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann: Eine interdisziplinäre Studie im Rahmen des Dialogprojektes zum weltkirchlichen Beitrag der katholischen Kirche für eine sozial-ökologische Transformation im Lichte von 'Laudato si'*. Hrsg. von der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2021.
- Schaller, Stella/Zeddies, Lino/Scheub, Ute/Vollmar, Sebastian: *Zukunftsbilder 2045: Eine Reise in die Welt von morgen*. München 2023.
- Schellnhuber, Hans-Joachim: 'Earth system' analysis and the second Copernican revolution, in: *Nature* 402 (1999), 19-23.
- Schneider, Martin: *Raum – Mensch – Gerechtigkeit: Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*. Paderborn 2012.
- Schneider, Martin: *Müße in Zeiten der Beschleunigung*, in: Ralph Berghold, Jochen Sautermeister, André Schröder (Hg.): *Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben: Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen*. Freiburg im Breisgau 2017, 61-77.
- Schneider, Martin: Abschied vom Container: Zur Einordnung eines relationalen Wirklichkeitsverständnisses, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022), 191-200.
- Schroer, Markus: Vermischen, Vermitteln, Vernetzen: Bruno Latours Soziologie der Gemenge und Gemische im Kontext, in: Georg Kneer, Markus Schroer, Erhard Schüttelpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt am Main 2008, 361-398.
- Schroer, Markus: *Geosozio-logie: Die Erde als Raum des Lebens*. Berlin 2022.
- Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan et al.: Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: *Science* 347 (2015), 736: [<https://doi.org/10.1126/science.1259855>] (Letzter Zugriff: 29.02.2024).
- Stichweh, Rudolf: *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen*. Frankfurt am Main 2000.
- Vogt, Markus: *Prinzip Nachhaltigkeit: Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. München 2009.
- von Redecker, Eva: *Bleibefreiheit*. Frankfurt am Main 2023.
- von Thadden, Elisabeth: *Der Menschenplanet: Der Klimawandel verändert unsere Idee von Geschichte: Wie der indische Historiker Dipesh Chakrabarty die Erde und ihre Bewohner neu entdeckt*, in: *Die Zeit* vom 13.04.2022, 57.

Young, Oran R./Steffen, Will: The earth system: sustaining planetary life-support systems, in: Carl Folke, Gary P. Kofinas, Stuart F. Chapin (Hg.): Principles of ecosystem stewardship: Resilience based natural ressource management in a changing world. New York 2009, 295-315.