

Andreas Telser

Zwischen *Misfit* und *plant turn*

Theologie in unbekanntem Terrain

ABSTRACT 

Theologie(n) der Zukunft werden in der Gegenwart ‚projektiert‘. Theolog:innen in Wissenschaft, Kirche und breiter Öffentlichkeit werden immer öfter als *Misfits* erlebt bzw. erleben sich selbst so. Der Beitrag erkundet demgemäß die soziale Figur des *Misfit* anhand dreier Frauen, die in sehr unterschiedlichen Bereichen tätig sind und auf je unterschiedliche Weise das kreative Potential und die Narrenfreiheit des *Misfit* betonen. Theologie(n) der Zukunft hängen nicht zuletzt davon ab, wie gut es ihnen – *misfittingly!* – gelingt, das in den Blick zu nehmen, was diversifizierte Mainstreams übersehen und was zugleich so sehr Voraussetzung *allen* menschlichen Lebens ist: die Pflanzen – immerhin 99,7 Prozent der gesamten Biomasse, also ein echtes ‚Wurzelproblem‘ ...

Between misfit and plant turn. Theology in unknown territory

Theology(ies) of the future are ‘projected’ in the present. Theologians are increasingly seen as or see themselves as misfits in academia, the church, and the wider public. This article explores the social figure of the misfit on the example of three women who occupy very different spaces but each embodying the creative potential and the ‘fool’s freedom’ in their unique way. Theology(ies) of the future are not least determined by how well they – misfittingly! – succeed in highlighting what diversified mainstreams overlook and what is yet the basis of all human life: plants. After all, they make up 99.7 per cent of the total biomass, this is where we unearth the genuine ‘root problem’ ...

| BIOGRAPHY

Andreas Telser ist freischaffender öffentlicher Theologe und an unterschiedlichen akademischen wie nichtakademischen Projekten beteiligt. Er ist Mitglied im Forschungszentrum „Religion and Transformation in Contemporary Society“ der Universität Wien.

E-Mail: [atelser\(at\)outlook.de](mailto:atelser(at)outlook.de)

| KEY WORDS

Misfits; neues Weltverhältnis (H. Rosa); Pflanzenblindheit; Biologie und Spiritualität (R. Wall Kimmerer); christlicher Animismus (L. T. White)

We are called to be the gardeners who will compost and tend to the soil upon which future generations will sow seeds that will one day blossom.

(J. Bailey, Composting Religion)

Theologie(n) der Zukunft werden von Theolog:innen (vor-)ausgedacht, deren Denken und Weltverhältnis mit einer Vergangenheit verbunden sind, die (ihnen) besser, aber keinesfalls vollständig in der jeweiligen Gegenwart verständlich wird. Theologie(n) der Zukunft thematisieren folglich weniger eine wohl kaum vorhersehbare Zukunft – kann in ihr doch etwas auf die irdische Wirklichkeit *zukommen*, das so noch nicht da war (vgl. die Wirkung eines Virus auf eine globalisierte Welt) –, als sie sich aus theologischer Perspektive die Gewordenheit einer überdeterminierten Gegenwart samt einiger ihrer Engführungen und Chancen zum Thema macht bzw. machen. Epistemische Demut ist dafür ein Gebot der Stunde (vgl. Langner-Pitschmann 2023, bes. 132–133).

Zur Gewordenheit einer überdeterminierten Gegenwart

Der vorliegende Beitrag greift zwei Aspekte dieser Gewordenheit von Gegenwart heraus und versucht, sie in einer Art Collage in kreative Spannung zueinander zu stellen (vgl. Etgar 2017).¹ Collagen können assoziatives Denken eher auslösen als systematisches; darin liegt Chance und Grenze dieses Beitrags. Ein erster Aspekt untersucht die soziale Erfahrung des *Misfitting* und wie sie im Kontext (post-)säkularer Gesellschaften Theolog:innen betreffen kann, hebt dabei aber besonders auf die kreativen Möglichkeiten des *Misfits* ab. Ein zweiter Aspekt wagt eben solches *Misfitting*, indem im Kontext eines problematisch gewordenen Weltverhältnisses ein *plant turn* unternommen wird, dessen theologische Relevanz bestenfalls angedeutet werden kann. Vielleicht trägt eine vegetativ sensible(re) Theologie dazu bei, dass und wie es Zukunft *für alle* geben kann.

1 *Misfit, misfitting*

Die Verwendung des Begriffs *Misfit* ist nicht unproblematisch,² zumal er humanwissenschaftlich bis dato kaum Verwendung findet mit Ausnahme von Rosemarie Garland-Thomson im Rahmen der *Disability Studies* (vgl. Garland-Thomson 2011). Daher ist für Garland-Thomson *misfitting* eine verkörperte (*embodied*) Erfahrung.

1 Kurator und Kunsthistoriker Yulval Etgar beschreibt die fundamentalen Prinzipien einer Collage wie folgt: „taking found images out of their original context and reintroducing them into a new one in order to generate new meanings that were previously latent, concealed or non-existent.“ (Etgar 2017, 14) – Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen C. Chase.

2 Das *Oxford English Dictionary* definiert „misfit“: „A person unsuited or ill-suited to his or her environment, work, etc.; spec. one set apart from or rejected by others for his or her conspicuously odd, unusual, or antisocial behaviour and attitudes.“ (<https://www.oed.com> [26.07.2023])

Michaela Coel – Maja Göpel – Jennifer Bailey

Im Rahmen der renommierten James MacTaggart Lecture³ von 2018 beschrieb sich die britisch-ghanaische Poetin, Drehbuchautorin und Schauspielerin Michaela Coel als Misfit. Sie nützte diese Bühne, um *als* Misfit transparent zu machen, dass einiges im Argen liegt im „friedlich schlafende[n] Haus namens Fernsehbranche“ (Coel 2022, 118). Schwierige Jahre ihrer Jugend wurden inmitten von Rassismus und Ausgrenzung lebbar,⁴ da sie Teil einer Gruppe von anderen Misfits war: „eine riesige Bande von im kommerziellen Sinne unattraktiven, wunderschönen Außenseiterinnen, die wiederum den Mainstream unattraktiv fanden“ (Coel 2022, 50). Coel verwendet den Begriff „Misfit“ insofern präzise, als sie eine „Wörterbuch-Definition“ dafür geschaffen hat, die stark normativ aufgeladen ist:⁵

„Der Begriff ‚Misfits‘ hat eine doppelte Bedeutung: Misfits sehen die Welt anders; manche von uns werden zu Misfits, weil sie von der Welt als anders gesehen werden. Großbritanniens Schwarze, asiatische oder rot-haarige Communitys [sic!] zum Beispiel. [...] Der Begriff ‚Misfits‘ kann Generationen, Geschlechter- oder Kulturgrenzen überschreiten, allein durch das Streben nach Transparenz, den Wunsch, die Sichtweise einer anderen Person zu verstehen. Misfits, die sichtbar dazugehören, gehen gelegentlich im Mainstream auf – im Tausch für ein Gefühl der Sicherheit.“ (Coel 2022, 69; Hervorheb. A. T.)

Coels Text stellt ungeschönt die Abgründe ihres ‚Hauses‘, also der Film- und Fernsehbranche, dar und zeigt, welche prekäre Rolle Misfits darin spielen (müssen): „Warum stellen wir Misfits auf Podeste, kündigen sie als [frische satte, A. T.] Erfolge⁷ an, während sie auf knarrenden Leitern balancieren, ohne echte Chance auf sozialen Aufstieg?“ (Coel 2022, 105) Die tiefe Ambivalenz des Misfits löst Coel in keine Richtung auf: seine Nicht-Passung und Unangepasstheit sind nicht bloß Schicksal, mit ihnen *kann* auch eine Kreativität einhergehen, die vielen guttut, weil sie transparent macht, was in einem System schief läuft (vgl. Coel 2022, 107). Allerdings sieht sich der Misfit auch mit der verständlichen Versuchung konfrontiert, im Mainstream aufzugehen:

„Es war einmal eine Zeit, da war ich eine Außenseiterin, eine Misfit. Wie glücklich kann ich mich schätzen, akzeptiert zu werden und mich hier sicher zu fühlen. Das darf ich nicht aufs Spiel setzen.“ (Coel 2022, 118)

3 „The James MacTaggart Memorial Lecture is the Edinburgh International Television Festival’s keynote address and has formed the centrepiece of the festival since 1976.“ (<https://www.thetvfestival.com/festival-history/> [26.07.2023])

4 Coels Erfahrungen sind ähnlich gelagert und beschrieben wie jene der eine Generation früher geborenen britisch-nigerianischen Schriftstellerin Bernardine Evaristo (vgl. Evaristo 2022). Eine interessante Verbindung zwischen beiden Künstlerinnen besteht im Umstand, dass sie deren christlich-katholische Prägung trotz ihrer Ambivalenz letztlich angeregt hat, dichterisch tätig zu werden (vgl. Evaristo 2022, 154; Coel 2022, 54).

5 Coel wörtlich: „Ich bezeichne jede Anfechtung meiner Definition als Fake News.“ (Coel 2022, 70)

6 Im englischen Original „communities“; die deutsche Übersetzung besorgte Dominique Haensell.

7 Die Übersetzung von Haensell erscheint mir weniger passend, wenn sie „newly rich successes“ als „neureiche Erfolge“ wiedergibt.

Auch die bekannte deutsche Transformationsforscherin Maja Göpel bedient sich des Begriffs „Misfit“ und wendet ihn auf sich und andere Nachhaltigkeitsforscher:innen an. Für Göpel kennzeichnet den Misfit eine gewisse Randständigkeit im wissenschaftlichen Mainstream, die zugleich mit der Neugier und Kreativität des Misfit zu tun hat:

„Ich habe immer versucht, Antworten zu finden auf die Fragen, die mich am meisten beschäftigen. So bin ich in die unterschiedlichen Disziplinen gelangt und [habe] immer gerne transdisziplinär gearbeitet.“ (Göpel 2022; Hervorheb. A. T.)

Zeiten, in denen vieles nicht mehr passt oder in Passung gebracht werden kann, sind Zeiten für Misfits.

Erst wenn es mit Blick auf die notwendigen großen Transformationsprozesse (vgl. Dörre et al. 2019) gelingt, allzu enge Disziplinengrenzen zu überschreiten, wird es möglich sein, aus „tief verankerte[n] strukturelle[n] Blockaden wie etablierte[n] Denkmuster[n], Routinen, soziale[n] Praktiken oder Institutionen [...] auszubrechen, um Dinge neu anzugehen“ (Göpel 2022; Hervorheb. A. T.). Göpels Verwendung des Begriffs „Misfit“ bleibt (im Vergleich zu Coel) unterkomplex, doch geht es in beiden Fällen um das Verhältnis von Misfit zu Mainstream und wie wichtig und zugleich prekär die Rolle von Misfits für die Transformation (Göpel) bzw. Reparatur (Coel) dysfunktionaler Systeme ist.⁸

In einem Kapitel überschrieben mit „Composting[!] Religion“ schreibt die öffentliche Theologin Jennifer Bailey⁹ einen Brief an die „spiritual leaders on the edge“ (Bailey 2021, 43; Hervorheb. A. T.). Diese Adressat:innen spricht die Autorin wenige Seiten später auch als „fellow spiritual misfits“ an (Bailey 2021, 48; Hervorheb. A. T.). Sie tut dies nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass ihre eigene Generation (in den USA als *Millennials* bzw. *Generation Y* bezeichnet) in einer Zeit erwachsen wurde, in der einst verlässliche gesellschaftliche und politische Systeme sowie vertrauenswürdige Institutionen ins Wanken geraten oder völlig zusammengebrochen sind. Gerade Zeiten, in denen vieles nicht mehr passt (*to fit*) oder in Passung gebracht werden kann, sind Zeiten für Misfits:

„The good news is that this time is made for misfits. When you are at the center of a circle, it is impossible to see what is at the perimeter – if you are even aware that there is a perimeter.“ (Bailey 2021, 49; Hervorheb. im Orig.)

⁸ Der sachkundigen wie kritischen Lektüre eines Gutachters/ einer Gutachterin verdanke ich den Hinweis, dass bei der Verwendung des Begriffs „Misfit“ die stets auszumachende Spannung zwischen Person und Position (bzw. Rolle) nicht explizit thematisch wird. Wie *misfitting* Personen mit ihrer *misfitting* Position umzugehen lernen und dass dies prekär ist und bleibt, schildert Coel ausführlich. Göpel nimmt ihre Position in der Wissenschaft als Misfit wahr, insofern ihr Drängen auf längst fällige Transformationen sie in eine Situation bringt, die ebenfalls als prekär bezeichnet werden kann bei allen offensichtlichen Unterschieden zwischen den Personen und ihren Biographien.

⁹ Zur Person: <https://www.reverendjen.com/aboutjen> [26.07.2023]. Den Hinweis auf Bailey verdanke ich Annette Langner-Pitschmann.

„[Es tut weh], ein *Misfit* zu sein.“ (Coel 2022, 86; Hervorheb. A. T.) Doch das ist nur eine, die schmerzliche Seite dieser Erfahrung. Was Coel in der MacTaggart Lecture zur Sprache gebracht hat, findet sich theoretisch gefasst bei Rosemarie Garland-Thomson:

„[M]isfitting [...] can also foster intense awareness of social injustice and the formation of a community of misfits that can collaborate to achieve a more liberatory politics and praxis.“ (Garland-Thomson 2011, 597)

Die „community of misfits“, die zusammenwirkt, um Veränderungen auf den Weg zu bringen, klingt auch bei Baileys Anrede der „fellow spiritual misfits“ an. „Um Dinge neu angehen“ zu können (Göpel), ist es die Erfahrung von *misfitting*, die „innovative perspectives and skills in adapting to changing and challenging environments“ (Garland-Thomson 2011, 604) hervorzubringen vermag.

Die Erfahrung von *misfitting* ist universalisierbar.

Für Garland-Thomson ist die Erfahrung von *misfitting* nicht auf Disabilities zu beschränken, sondern universalisierbar, da sie uns allen die Fragilität jedes stets kontingenten ‚Passens‘ vor Augen führt: „Any of us can fit here today and misfit there tomorrow.“ (Garland-Thomson 2011, 597) Identitäten, so Garland-Thomson, sind gekennzeichnet durch einen sich je neu konstellierenden Mix aus Passung und Misfit. Finden wir uns in der Lage des *misfitting*, so dominiert der Wunsch nach Passung, der seinerseits Einfallsreichtum und Kreativität befeuern kann: „[T]his is the productive power of misfitting.“ (Garland-Thomson 2011, 604)

Die grundsätzliche Universalisierbarkeit von Erfahrungen des *misfitting* darf nicht verdecken, dass zentrale Kennzeichen der Moderne – Machbarkeit, Kontrollierbarkeit, Standardisierung, besonders im medizinischen Bereich – die hierarchische Dualcodierung von Normalität vs. Abweichung bzw. Anomalität noch verschärft haben (vgl. Garland-Thomson 2011, 598; Lit.!), welche wiederum ganz wesentlich Verkörperung im Sinne von „embodied realities“ betrifft und damit bei bestimmten Personengruppen ungleich häufiger und massiver auftritt.¹⁰

Wenn ich den Begriff „Misfit“ in weiterer Folge verwende, so tue ich das einerseits im Wissen um seine grundsätzlich universale Erfahrbarkeit und andererseits eingedenk dessen, dass ich bei der Anwendung des Begriffs eine Gruppe im Blick habe, die zwar (bisweilen und in bestimmten Kontex-

¹⁰ Dass Michaela Coel und Jennifer Bailey den Begriff des Misfit so prominent verwenden, ist nicht von ungefähr.

ten) „von der Welt als anders gesehen“ wird (Coel 2022, 69), bei der dies aber lediglich benigne Folgen zeitigt. Mein Hauptaugenmerk liegt jedoch auf der kreativen und produktiven Kraft, der mit *misfitting* einhergehen kann.

2 *Misfitting* Theolog:innen

Theologie wird von konkreten Personen getrieben. Sie tun dies nie nur in universitären und kirchlichen Settings, sondern immer auch dort, wo sie noch gefragt sind bzw. wo Fragen im Raum stehen, die theologische Implikationen haben (können). Allerdings waren und sind die vielschichtigen gesellschaftlichen Veränderungen in zentraleuropäischen Ländern so massiv, dass die *explizite* Nachfrage nach Theologie und Theolog:innen sich noch viel deutlicher reduzieren wird. Es ist gut möglich, dass die Öffentlichkeiten der Theologie, klassisch als Universität, Kirche und Gesellschaft bestimmt (vgl. Tracy 1991, 3–31), sich in Richtung Letzterer verschieben werden, freilich nicht ohne ihre *Form* verändern zu müssen. David Tracy meint damit Ressourcen, die „beyond the *usual* limits of reason“ (Tracy 2020, 281; Hervorheb. im Orig.; vgl. auch Tracy 2020, 281–286) liegen und mit Kontemplation, Mystik und Prophetie zu tun haben, alle drei selbst lange Zeit *Misfits* für die meisten Theologien des 20. Jahrhundert.

Theolog:innen sind prädisponiert für *misfitting*.

Wenn es zutrifft, was Garland-Thomson schreibt, dass jede und jeder von uns an der einen Stelle passt und an einer anderen *misfitting* ist, so werden sich Theolog:innen noch öfter als bisher auf solch ein *misfitting* einstellen müssen. Theologische Fakultäten und kirchliche Settings ‚produzieren‘ zwar auch *Misfits*, aber generell passen Theolog:innen in ihre jeweiligen Häuser (in Analogie zur Fernsehbranche, die Coel als ihr ‚Haus‘ bezeichnet hat). Außerhalb dieser Öffentlichkeiten schwinden zunehmend Verständnis und Wahrnehmung für das, was Theolog:innen passen lässt. Um Coels doppelte Bedeutung von *Misfits* hier auf Theolog:innen anzuwenden: „*Misfits* sehen die Welt anders; manche von [ihnen] werden zu *Misfits*, weil sie von der Welt anders gesehen werden.“ (Coel 2022, 69; Hervorheb. A. T.) Diese veränderte Wahrnehmung (von Theolog:innen) ist immer kontextabhängig: „When the *spatial and temporal context shifts*, so does the fit, and with it meanings and consequences.“ (Garland-Thomson 2011, 593; Her-

vorheb. A. T.) Gelingt es Misfits in ihrer temporären und kontextbedingten Nicht-Passung, sich der „productive power“ des *misfitting* zu bedienen, dann findet der Mainstream ein (verhaltenes) Interesse an ihnen und dem, was sie zu sagen haben.

Nun sind Theolog:innen allein durch das, was ihre *embodied* Reflexion bestimmt, wovon ihr Denken, Sprechen und Tun handelt, prädisponiert für *misfitting*, sie *vermitteln eine Vermittlung* und geraten dadurch, wie Harald Wagner es treffend (vornehmlich für die Fundamentaltheolog:innen) formuliert hat, an die „Schwelle“ (Wagner 1996, 43) eines Hauses. Ebenda sind Theolog:innen weder ganz drin noch ganz draußen und auf diese Weise in einer prekären Situation, wie auch die Misfits. Doch an eben dieser Stelle, wie die Forschungen der *Ritual Studies* belegen (vgl. Bell 2009), ereignen sich schmerzliche, ambivalente und kreative Veränderungen. Dort nehmen sie ihren Ausgang im doppelten Sinn des Wortes: Sie beginnen und treten hinaus (oder hinein) in ein *Anderes*, das sich in seiner Bedeutung jedoch erst entfalten wird (müssen).

Welche ‚Figur‘ machen Theolog:innen in der ihnen eigenen Schwellenposition?

Für Theolog:innen, die mit der Schwellenposition und auf diese Weise mit dem *misfitting* vertraut sind, ja sein müssen, kommt es darauf an, welche ‚Figur‘ sie an den Schwellen machen. Gelingt es ihnen, in der Marginalisierung, die jeder Schwelle eigen ist, eine kreative Freiheit, gar eine Narrenfreiheit zu entfalten?¹¹ Für Coel zeichnen sich Misfits durch den Wunsch aus, „die Sichtweise einer anderen Person zu verstehen“ (Coel 2022, 69), sich also frei und *interessiert* ‚hinauszulehnen‘ in Richtung auf Andere und Anderes. Wie an Coels Ausführungen deutlich wird, verfügen Misfits nicht über *potestas* – es wird ihnen bisweilen übel mitgespielt! –, doch kann ihnen mit der Zeit eine gewisse *auctoritas* zuerkannt werden; Coels Einladung, die MacTaggart Lecture zu halten, stellt dies eindrücklich unter Beweis. *Auctoritas* und „productive power“ gilt es für alle einzusetzen:

„As misfits who were pushed to the edges and in-between-places, we are able to see what is on the horizon and collectively discern what is needed to meet the challenges ahead.“ (Bailey 2021, 49; Hervorheb. A. T.)

¹¹ Explizit gemacht (für die gesamte Theologie) vom baptistischen Theologen Jan Martijn Abrahamse in seinem Beitrag „The Clown of the Sciences. Theology at the Secular University“, vgl. Abrahamse 2019, 12.

3 Notwendige Transformation unseres Weltverhältnisses

Sowohl Maja Göpel als auch Jennifer Bailey verwenden den Begriff „Misfit“ im Kontext von Transformationen, die bis an die Wurzeln unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses reichen. Es braucht, wie Göpel in einem Gespräch mit Eva von Redecker meint, „eine *radikal andere Idee* oder *Vision* davon, wohin wir wollen, und dann *ganz viele Schritte* auf dem Weg dahin“, also eine Art „radikale[n] Inkrementalismus“ (Göpel/Redecker 2022, 39; Hervorheb. A. T.) Ähnlich gelagert sind die publizierten Ergebnisse der DFG-Forscher:innengruppe zu *Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung. Zur (De-)Stabilisierung moderner Wachstumsgesellschaften*,¹² jedoch ohne Verwendung des Begriffs „Misfit“. Nach fast zehn Jahren interdisziplinärer Arbeit steht nicht der Umfang der dringend notwendigen gesellschaftlichen Transformationen in Frage (vgl. Dörre et al. 2019), sondern wodurch diese Transformationen zu erreichen sind und wie *grundlegend* sie ansetzen müssen.

Für Hartmut Rosa, ein Mitglied dieser DFG-Forscher:innengruppe, stellt ein bestimmtes modernes Weltverhältnis das *Wurzelproblem* dar: Dieses lässt sich im Anschluss an das, was Charles Taylor bereits vor mehr als dreißig Jahren die „spirituelle Unabhängigkeitserklärung“ (Taylor 1988, 268 bzw. 275) der Moderne genannt hatte, nicht anders als ein „*Aggressionsverhältnis*“ (Rosa 2019, 41) bezeichnen. Aggressiv ist dieses Verhältnis nicht nur gegenüber der Welt und allem, was wir in ihr vorfinden, auch zu uns selbst unterhalten wir so ein Verhältnis (vgl. Burnout). Die Autonomiebestrebungen des Menschen, die so zentral für Aufklärung und Moderne waren, zeitigen nun Folgen, die selbst durch eine „reflexive Modernisierung“ (Beck et al. 2003) nicht wirklich abgefedert werden konnten. Rosa ist sich bewusst, dass, wer solcherart kritisch zu Moderne und Autonomie Stellung bezieht, sich schnell mit dem Vorwurf eines Kulturkonservatismus konfrontiert sieht (vgl. Rosa 2019, 45). Diesen Vorwurf unterläuft Rosa mit dem Vorschlag eines Weltverhältnisses, das er als „mediopassiv“ bzw. „medioaktiv“ bezeichnet (vgl. Rosa 2019, 46; auch Rosa 2016 und 2018). Eine mediopassives / medioaktives Weltverhältnis begreift

„jene gegebenen, begegnenden oder gegenüberstehenden Entitäten weder als blind zu akzeptierende Größen oder Vorgaben noch als einfach autonom und souverän zu gestalten [...], sondern [es geht] von einer jeweils wechselseitig konstitutiven Beziehung [aus].“ (Rosa 2019, 45; Hervorheb. im Orig.)

¹² Vgl. [https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/189197227?context=projekt&task=showDetail&id=189197227&\[01.08.2023\]](https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/189197227?context=projekt&task=showDetail&id=189197227&[01.08.2023]).

Die scheinbar eindeutige Dichotomie von Täter und Opfer, von aktiv und passiv weicht bei so einem Weltverhältnis dem *Ereignen*, das sich „gleichsam als *Antwortgeschehen*“ (Rosa 2019, 45; Hervorheb. A. T.) zwischen zwei oder mehreren Seiten vollzieht.

Responsivität ist entscheidend für ein neu zu gestaltendes Weltverhältnis.

Ein resonantes und mediopassives Weltverhältnis steht zu Dominanz, Kontrolle und (einem verkürzten Verständnis von) Autonomie quer, ohne jedoch die weiterhin bestehenden und unverzichtbaren „Selbstwirksamkeitserwartungen einfach zu opfern“ (Rosa 2019, 47) – es ist eben auch *medioaktiv*. Entscheidend für dieses neu zu gestaltende Weltverhältnis ist eine Art von *Responsivität*, die weder optional noch auf die menschliche Spezies allein beschränkt sein darf:

„Wo immer wir einem ‚sprechenden‘ Anderen begegnen, das uns ‚etwas zu sagen hat‘ und gerade darin unverfügbar bleibt, werden wir ihm mit einer Haltung der Achtung und Schonung, vielleicht sogar der Ehrfurcht begegnen, weil dieses Andere zu einer Quelle starker Wertungen wird. Wer in Resonanz mit der Natur tritt, wird eine seltene Blume nicht für ein Selfie zertrampeln.“ (Rosa 2019, 48)

4 Und die Theologie?

Nehmen Theolog:innen ihre Aufgabe „als denkende Verantwortung des christlichen Glaubens“ (Dalferth 2001, 293) wahr, so geschieht ihr (Nach-)Denken im Rahmen eines jeweils für selbstverständlich genommenen, also nicht permanent problematisierten Weltverhältnisses, auch wenn dieses als grundsätzlich revisionsoffen verstanden wird. Für römisch-katholische Theolog:innen kommt in dieser Sache ein nicht unwesentlicher Faktor hinzu, denn eine kritisch-produktive Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne erfolgte bekanntermaßen sehr spät (vgl. u. a. Kreutzer 2006). Dieser überfällige Auftritt auf der Bühne der Moderne zeitigt bei manchen römisch-katholischen Theologien den Effekt, die zu lange kleingehaltene Frage menschlicher Autonomie und Freiheit als Bastion gegen ‚Versuchungen‘ vor- oder postmodernen Denkens in Stellung zu bringen; dies *kann*

auf Kosten einer Beteiligung an der wichtigen und drängend gewordenen Kritik am Anthropozentrismus gehen (vgl. Langenfeld 2023, 87). Folglich ist zu erwarten, dass in puncto eines veränderten Weltverhältnisses und dessen Rückkoppelungseffekten auf die theologische Anthropologie Szenarien des *misfitting* auftreten werden.

Ein neu zu findendes Weltverhältnis, das als resonantes und mediopassives zu denken (und zu leben) wäre, ließe uns, so Rosa, eine seltene Blume nicht zertrampeln. Allerdings wirkt die Rede von seltenen Blumen eigenartig (naiv?), angesichts eines zu korrigierenden, ja, zu reparierenden Weltverhältnisses im Kontext „Großer Transformationen“. Ist es nicht so, dass für einen Großteil der Theolog:innen Pflanzen nichts anderes als „kosmisches Ornament, unwesentlicher Farbtupfer am Rande unseres kognitiven Feldes“ (Coccia 2018, 10) und damit theologisch irrelevant sind? Oder gilt es, sich dem zuzuwenden (im Sinne eines Turns), das so sehr Grundlage menschlichen *Lebenkönnens* auf diesem Planeten ist, dass wir es nicht sehen können, quasi mit „plant blindness“ (Calvo/Lawrence 2022, 25) geschlagen sind, und dem wir wohl kaum die Rolle eines „sprechenden“ Anderen“ (Rosa 2019, 48) zugestehen (wollen) würden?

5 *Plant turn*

„Ja, du bist heilig, großer Gott, und alle deine Werke verkünden dein Lob. Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben und Gnade.“ (Hervorheb. A. T.)

Dieser Text ist römisch-katholischen Gottesdienstbesucher:innen aus dem sogenannten „Postsanctus“ in der Überleitung zur Wandelungsepiklese bestens bekannt. Das zu wandelnde Brot, gefertigt aus *Weizen* und Wasser, sowie der Wein, fermentiert aus *Weintrauben*, sind Teil der ganzen Schöpfung, die „Gottes Lob verkündet“ – als ganze ist sie erfüllt „mit Leben und Gnade“. Hier sind sie, die Pflanzen, so nah – so nah am sakramentalen Geschehen und doch so übersehen, so reduziert auf ihr In-Dienst-genommen-Sein für ‚Höheres‘, dass sie förmlich verschwinden, obwohl sie bleibend als *Gottes Werke* sein Lob verkünden!

Die uns Menschen eigene „plant blindness“ kommt, so Paco Calvo und Natalie Lawrence, nicht von ungefähr. Sie hängt mit der Verarbeitungskapazität unseres Gehirns bei visuellen Reizen zusammen. Da Menschen

vor rasch sich bewegenden (Raub-)Tieren auf der Hut sein mussten bzw. auf diese Jagd gemacht haben, um das eigene Überleben zu sichern, muss unser Gehirn dafür sehr viel Energie verwenden, was die Wahrnehmung von anderem, eben auch von Pflanzen, einschränkt:

„Plants are not only thought of as less interesting, they are fundamentally given less processing power in our visual system, becoming a mass of crowded, static background greenery.“ (Calvo/Lawrence 2022, 27; Hervorheb. im Orig.)

Damit ist dem Antropozentrismus ein (evolutionsgeschichtlich bedingter) ‚Zoo-Zentrismus‘ vorgelagert (vgl. Calvo/Lawrence 2022, 28). Demgegenüber wiegt der Umstand schwer (!), dass „99,7 Prozent der irdischen Biomasse, also der gesamten Masse aller Lebewesen“ (Mancuso/Viola 2015, 84) auf Pflanzen entfallen. Tierische Lebewesen, Menschen miteingerechnet, machen zwischen 0,3 und 0,4 Prozent aus (vgl. Bar-On et al. 2018).¹³ Es spricht somit einiges dafür, so Michael Marder, den in den *Environmental Humanities* schon seit einiger Zeit angestoßenen „plant turn“ (Weller 2022, 29) kritisch weiterzuführen, auch wenn damit ein interdisziplinäres Überdenken der ontologischen Ausnahmestellung des Menschen nicht unterbleiben können wird (vgl. Rose et al. 2012, 2). Turns können, gerade wenn sie wie in den vergangenen Jahren immer schneller aufeinander folgen, schwindlig machen. Nichtsdestotrotz können sie immer auch ein Umdenken bewirken, das am Anfang eines neu zu etablierenden Weltverhältnisses steht, eines Verhältnisses, in dem Menschen trotz ihrer Blickfixierung auf schnelle Bewegung Pflanzen in den Blick nehmen.

Ein Überdenken der ontologischen Ausnahmestellung des Menschen wird nicht unterbleiben können.

Allerdings steht einer solchen Veränderung des Weltverhältnisses auch die ‚nachhaltige‘ Wirkungsgeschichte der *scala naturae* entgegen. Mit ihr wurde eine Ordnung der Natur dargestellt, die

„von den niedersten, gerade noch dem Nichtsein entgangenen Dingen in hierarchischer Abfolge durch alle denkbaren Stufen hindurch zum ens perfectissimum reichten“ (Lovejoy 1993, 78).

Sind uns Menschen zwar jüngst die Tiere nähergekommen (vgl. Gabriel 2022), so gilt dies nicht für die Pflanzen. Sie bleiben uns trotz mancher

¹³ Übersichtlich präsentiert bei <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1284084/umfrage/verteilung-der-weltweiten-biomasse-nach-organismengruppen/> [01.08.2023].

Bewunderung für ihre Schönheit fremd und als *terra incognita* für unser menschliches Selbstverständnis irrelevant.

Zugleich sind unterschiedliche Wissenschaften – (Umwelt-)Biologie, Evolutionsökologie, Forstwissenschaften, die weniger bekannten Nematologie (Fadenwürmerkunde) und Entomologie (Insektenkunde) – damit beschäftigt, diese historisch und besonders kulturell kontingente Marginalisierung der Pflanzen zu überwinden. Deren Forschungen, die eine Resonanz auch in der Philosophie gefunden haben (vgl. u. a. Marder 2013; Coccia 2018; Kallhoff 2020; Calvo/Lawrence 2022), belegen, dass die klassischen Zuschreibungen, denen zufolge Pflanzen im Wesentlichen unbeweglich und ‚stumm‘ sind sowie ‚mechanistisch‘ (vgl. Weller 2022, 29) funktionieren, nicht zutreffen. So führen etwa die Arbeiten des Entomologen Richard Karban, der Evolutionsökologin Monica Gagliano, des Ökologen Ariel Novoplansky (vgl. Novoplansky 2019) und der Forstwissenschaftlerin Suzanne Simard (vgl. Gorzelak et al. 2015) eindrucksvoll vor Augen, dass Pflanzen extrem feinfühlig auf ihre Umwelt reagieren, sich rasch auf Veränderungen in ihrer Umwelt einstellen können, dass sie Informationen über diese Veränderungen (vor allem über die Wurzeln) an Nachbarpflanzen weitergeben, dass sie diese Informationen auch speichern (‚erinnern‘) können und dass sie sich in Analogie zum bekannten Pawlow-Experiment als ‚lernfähig‘ erwiesen haben.¹⁴

Nicht nur Naturwissenschaftler:innen sprechen daher explizit von der *Intelligenz der Pflanzen* (Mancuso/Viola 2015), dem *Mind of Plants* (Ryan et al. 2021) oder *Plant Intelligence* (Calvo/Lawrence 2022). Alternativ wird der Begriff des „Computing“ verwendet, um die pflanzenspezifisch-situationsangepasste Form der Verarbeitung und Speicherung von Informationen zu bezeichnen. Stefano Mancuso sieht angesichts des Umstands, dass – wie oben bereits erwähnt – maximal 0,4 Prozent der gesamten Biomasse tierische Organismen sind, keine Alternative zu einer erweiterten Definition von Intelligenz als der „Fähigkeit zur Problemlösung“ (Mancuso/Viola 2015, 86), zumal sich Pflanzen als unglaublich adaptiv und kooperativ erweisen. Tierische Organismen sind ihrerseits auf vielfache Weise auf Pflanzen angewiesen, um leben zu können.

„Intelligenz gehört untrennbar zum Leben. Selbst der niederste Einzeller muss darüber verfügen, weil auch er in seinem Daseinskampf fortlaufend vor Problemen steht, die er lösen muss – und die den unseren im Übrigen nicht unähnlich sind. Seien wir doch ehrlich: Hängen nicht auch unsere drängendsten Probleme letztendlich mit Nahrung, Wasser, Unterkunft,

¹⁴ Dies lässt sich in komprimierter Form nachhören im BBC Radio 4: „Is Eating Plants Wrong?“, abrufbar unter: [https://www.bbc.co.uk/sounds/play/bob1r1d4.\[01.08.2023\]](https://www.bbc.co.uk/sounds/play/bob1r1d4.[01.08.2023]).

Gesellschaft, Verteidigung und Fortpflanzung zusammen? Kein Lebewesen ist ohne Intelligenz denkbar.“ (Mancuso/Viola 2015, 89)

Allerdings vermögen all diese erstaunlichen – und neuen – Erkenntnisse es nicht, dass wir als Menschen den uns ‚angestammten‘, (fast) vordersten Platz in der „große[n] Kette der Wesen“ (Lovejoy 1993) und das Weltverhältnis, das sich daraus entwickelt hat, ernsthaft in Frage stellen. Dafür sitzen wir zu fest in einem Selbstverständnis-Sattel und blicken von dort gemäß der *scala naturae* auf Pflanzen *hinunter*. Es ist wohl notwendig, wie Michael Marder es formuliert, „to produce an *estrangement effect* within ourselves by acknowledging the repressed elements of vegetality in us“ (Weller 2022, 30; Hervorheb. A. T.). Vielleicht findet sich Pflanzliches im bzw. am Menschen?

Findet sich Pflanzliches im oder am Menschen?

Am pflanzenförmigsten Organ des Menschen, der Haut, lässt sich dies erläutern: Die Poren der Haut ermöglichen uns eine zusätzliche Atmung; die Haut ist lichtsensibel und über sie nehmen wir permanent Temperatur- wie Feuchtigkeitsveränderungen wahr. Die Haut lässt uns Erschütterungen spüren (hören), und trockene, abgestorbene Haut fällt meist, ohne dass wir es zur Kenntnis nehmen, wie Blätter von uns ab (vgl. Weller 2022, 30). Damit sind uns Pflanzen deutlich näher, als wir bereit sind, dies zur bewussten Kenntnis zu nehmen. Eigentlich sind sie uns stets *ganz* nahe, wenn wir sie uns einverleiben, um zu überleben, und uns dabei eingestehen müssen, dass sie als Lebewesen nicht nur sehr lange vor uns da waren (vgl. Mancuso 2021, 7),¹⁵ sondern dass sie *in Stille* beständig dafür sorgen, die Lebensbedingungen, auf die wir angewiesen sind, sicherzustellen. Denn es ist die permanente Transformation von Sonnenlicht in Glucose und Sauerstoff (Photosynthese), die jene Atmosphäre schafft, in der sich tierisches wie menschliches Leben erst entwickeln konnte.

Pflanzen tun dies *verlässlich* und *widerständig*. Sie tun es auch und obwohl wir in unserem gegenwärtigen Weltverhältnis *kein* Verhältnis zu ihnen unterhalten. Nur wer kein Verhältnis zu Pflanzen hat, bedenkt sie nicht oder ge- bzw. verbraucht sie achtlos: „Das Verb *to waste* bedeutet, ‚etwas Wertvolles nutzlos machen‘, ‚es verschlechtern, vergeuden oder vernichten‘.“ (Kimmerer 2022, 378) Michael Marder hat daher seinem *Plant Thinking* (2013) eine *Dump Philosophy* (2020) folgen lassen; darin geht er von der Hypothese aus, dass sich unser Planet in einem fortgeschrittenen Stadium

¹⁵ „Entgegen seinem Gebaren ist der Mensch keineswegs der Beherrscher der Erde, sondern nur einer ihrer Mieter – noch dazu ein ausgesprochen unangenehmer und lästiger. Seit seinem Auftreten vor etwa 300.000 Jahren – nichts im Vergleich zur Geschichte des Lebens insgesamt, das seit 3,8 Milliarden Jahren existiert – ist es dem Menschen gelungen, die Bedingungen auf dem Planeten so drastisch zu verändern, dass sein eigenes Überleben gefährdet ist.“ (Mancuso 2021, 7)

„of being converted into a dump for industrial output and its by-products, not to mention for consumerism and its excesses“ (Marder 2020, Pos. 84; vgl. auch Kimmerer 2022, 358–395) befindet. Unser Nicht-Verhältnis zu Pflanzen bleibt uns allerdings nicht äußerlich, denn über sie *empfangen wir, was wir sind* – freilich im Mikroformat (vgl. Trawöger 2022). „Facing the dump is also facing ourselves – in and as it.“ (Levine 2022, 66; Hervorheb. A. T.) Der vermüllende Mensch wird als vernunftbegabtes Wesen in seiner Bedeutung und Verantwortung keinesfalls geschmälert, wenn sich sein Blick in dieser Situation auf die Pflanzen richtet. Denn sie sind noch lange nicht erschöpfend erforscht; gerade dank unserer Verstandes- und Vernunftbegabung können wir von ihrer Kooperations- und Synergiefähigkeit mit ihrer Mitwelt *als Menschen lernen*: „When I started working on them, I quickly realized that this work is only worthwhile if I work *with* them.“ (Weller 2022, 34; Hervorheb. im Orig.). Marders bekenntnishafte Aussage lässt eine Weltverhältnisänderung anklingen. Und selbst der Zerfall von Pflanzen sowie das ‚heillose‘ Ineinander von Müll, Pflanzen, Pilzen, Würmern und vielem mehr gebiert in der *Metamorphose* eine Hoffnung, die unserer häufigen Lähmung durch Verzweiflung angesichts des *dump*, in dem wir leben, die Kraft der Erde entgegenhält (vgl. Kimmerer 2022, 380).

Selbst der Zerfall von Pflanzen gebiert in der Metamorphose eine Hoffnung.

Pflanzen lassen sich philosophisch auch noch anders in den Fokus nehmen, wie dies etwa Emanuele Coccias Reflexion der *Hybridität* der pflanzlichen Wurzel vor Augen führt. Sie bewohnt „als einziger aller lebenden Organismen gleichzeitig zwei Milieus, die sich in Textur, Struktur, Organisation und Population radikal unterscheiden: Erde und Luft, Boden und Himmel“ (Coccia 2018, 69). Coccia entwickelt über die *Wurzeln der Welt* eine Kosmologie.¹⁶ Er macht deutlich, dass es die Pflanzen sind, die der Sonne eine Heimstatt auf der Erde geben, denn „[s]ie verwandeln den Atem der Sonne – ihre Energie, ihr Licht, ihre Strahlen – in die konkreten Körper, die die Erde bewohnen“ (Coccia 2018, 75–76). Pflanzen verkörpern damit den Heliozentrismus *schlechthin*, denn über Blätter und Wurzeln dringt das lebensermöglichende Licht der Sonne tief in die Erde ein und belebt sie. Überraschenderweise sieht Coccia unser gegenwärtiges Denken, vor allem im Anschluss an Nietzsches Rede vom Tod Gottes, in einem nicht-naturwissenschaftlichen *Geozentrismus* gefangen: „Die Erde ist der ultimative Ort [geworden], an dem alles sich befinden muss.“ (Coccia 2018, 78) Im

¹⁶ Der ursprünglich französische Titel *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange* (2016) verrät das Anliegen deutlicher als *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen* (2018) in der deutschen Übersetzung.

Kontext dieser geozentrischen Erdfixierung wurde die Wurzel zur Metapher für Grund und Begründung in Philosophie und Theologie. Unser irdisches, immanenzfixiertes Denken blendet buchstäblich das aus, was uns nicht nur blendet, sondern was jegliches Leben überhaupt erst ermöglicht, nämlich die *Sonne*.

„Es gibt keine Erde, die nicht intrinsisch mit der Sonne verbunden wäre, es gibt keine Sonne, die nicht die oberflächliche und unterirdische Belebung der Erde möglich machte.“ (Coccia 2018, 79)

„Alles, was passiert, ist ein himmlisches Ereignis, alles, was geschieht, [...] ein göttliches Faktum.“ (Coccia 2018, 81–82)¹⁷

Es ist auffallend, dass bei fast allen der genannten Naturwissenschaftler:innen wie auch bei den Philosophen Marder, Coccia und Calvo in der Faszination für Pflanzen ein spiritueller Grundton zu hören ist. Am ausdrücklichsten geschieht dies bei der Pflanzenökologin und Bürgerin der *Potawatomi Nation*¹⁸ in Oklahoma, Robin Wall Kimmerer. Die Verbindung von Herkunft und akademischer Ausbildung ermöglichen es Kimmerer, naturwissenschaftlich-biologisches Wissen mit der in Sprache und Kultur der Potawatomi eingelagerten Weisheit zu verknüpfen.

Ein verändertes Weltverhältnis hängt auch mit Sprache zusammen.

Für die Beschreibung eines veränderten Weltverhältnisses ist Rosa auf andere Sprachen ausgewichen, in denen es ein „Mediopassiv“ gibt. Auch für Kimmerer hängt ein verändertes Weltverhältnis mit Sprache zusammen. Im mühevollen eigenen Erlernen der Sprache der Potawatomi wurde ihr klar, dass nicht nur die Wörter, sondern mehr noch die Grammatik einer Sprache darüber bestimmt, was wir wie in bzw. mit ihr sagen können oder auch nicht. Im Falle der englischen Sprache erlaubt die Grammatik es nicht, eine *Vielfalt von Belebtheit* auszusagen:

„Vielleicht könnte eine Grammatik der Belebtheit uns dazu bringen, ganz neue Lebensformen in der Welt zu sehen, andere Arten als souveränes Volk, eine Welt mit einer Demokratie der Arten, nicht der Diktatur einer einzigen ...“ (Kimmerer 2022, 74; Hervorheb. im Orig.)¹⁹

¹⁷ Es mag angesichts solcher Überlegungen nicht überraschen, dass Coccia auch den *Misfit* Giordano Bruno als Gewährsmann anführt.

¹⁸ Siehe <https://www.pbpindiantribe.com/> [01.08.2023].

¹⁹ „[...] mit moralischer Verantwortung gegenüber Wasser und Wölfen, und mit einem Rechtssystem, das den Status anderer Arten anerkennt. Es liegt alles in den Pronomen.“ (Kimmerer 2022, 74; Hervorheb. A. T.)

6 Auf dem Weg zu einer (*misfitting*?) Theologie der Zukunft

Überlegungen dieser Art, im Sinne einer „spiritual democracy of all God’s creatures“ (White 1973, 61), sind nicht neu oder ausschließlich indigener Sensibilität zuzuschreiben. Bereits 1967 hat der renommierte Wissenschaftshistoriker und Mediävist Lynn T. White mit seinem Aufsatz „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“ (White 1967) für Aufsehen und Bestürzung gesorgt. Der Aufsatz wurde fünf Jahre vor der Studie *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Meadows et al. 1972) veröffentlicht. Matthew Riley hat sich intensiv mit Whites Schriften befasst und kommt zu dem Schluss, dass es White trotz der Aussage „Christianity bears a huge burden of guilt“ (White 1967, 1206) nicht um eine Pauschalverurteilung des Christentums gegangen ist (vgl. Riley 2014). Sehr früh erkannte und problematisierte White die kultur- und geistesgeschichtliche Wucht des Christentums im Sinne ihrer nachhaltigen Prägekraft, die bis hinein ins moderne, von Wissenschaft, Technologie und Ökonomie bestimmte Denken reicht und wiederum mit einem bestimmten Weltverhältnis korreliert.

„Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must re-think and refeel our nature and destiny.“ (White 1967, 1207; Hervorheb. A. T.)

Die innerchristliche Spur führt auch bei White zum hl. Franziskus und dessen „spiritual autonomy of all parts of nature“ (White 1967, 1207). Schon White sah das Wurzelproblem in dem tief in uns bzw. in unserem Selbstverständnis verankerten Dualismus von Mensch und Natur:

„Until it is eradicated not only from our minds but also from our emotions, we shall doubtless be unable to make fundamental changes in our attitudes and actions affecting ecology. The religious problem is to find a viable equivalent to animism.“ (White 1973, 62; Hervorheb. A. T.)

Ein halbes Jahrhundert später sehen sich Theolog:innen umgeben von wissenschaftlichen Forschungen aus den unterschiedlichsten Bereichen, die eine sich mindestens in Ansätzen vollziehende Weltverhältnisänderung nahelegen. Das Beispiel des *plant turn* und in welch neues, ungewohntes Verständnis dieser zu führen vermag, sollte vor Augen führen, wie *misfitting* sich anfühlt und wie es zugleich möglich sein kann, seine „productive

power“ zu nutzen, um tastend das zu beginnen, was in die Zukunft führt. Ob und in welcher Form Lynn Whites Vorschlag eines christlichen Äquivalents zum Animismus dazu beitragen kann, muss an dieser Stelle trotz erster Versuche in diese Richtung (vgl. Wallace 2014 und 2018) wohl noch offenbleiben. Kritische Relekturen des Animismus haben längst eingesetzt und konnten jüngst auch für die Religionswissenschaften fruchtbar gemacht werden (vgl. Nehrlich 2020). Der latent spiritualitätsaffine *plant turn* eröffnet jedenfalls seinerseits Möglichkeiten für Theologie(n), die in den vergangenen Jahrzehnten erworbene und erprobte interreligiöse und komparative Kompetenz zu erweitern und das *wieder* einzuschließen, was nicht nur aus achsenzeitlicher Perspektive keiner Rede mehr wert war, nämlich indigene Traditionen.

Theolog:innen müssen ‚handgreiflich‘ werden.

Ein unser Weltverhältnis verändernder *plant turn* wird weder am Schreibtisch, an dem ich sitze und diesen Beitrag schreibe, noch auf der Couch, auf der Sie ihn lesen, vollzogen. Auch Theolog:innen werden ‚handgreiflich‘ werden müssen, wie es die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye so unmissverständlich zum Ausdruck bringt: „I have my hands in the soil“ (Harris 2017, 45). Auf diese Weise ändert sich mit der Blickrichtung (langsam) auch unser Weltverhältnis: „[O]ne is now looked at by the world, receiving its presence in a state of radical openness and connectivity.“ (Kotva/Mebius 2021, 9) Religionsphilosophisch wird man solchen momenthaften Erfahrungen eine Offenbarungsqualität nicht absprechen können (vgl. Gschwandtner 2013); es ereignet sich ein Öffnen, das – im mehrfachen Sinne – kein Schließen mehr zulässt.

„[H]in und wieder, wenn ich einen Korb in der Hand halte, oder einen Pfirsich oder einen Bleistift, kommt der Moment, in dem Verstand und Geist offen sind für all die Verbindungen, [all] die Leben und unsere Verantwortung, gut damit umzugehen. Und genau in diesem Moment höre ich John Pigeon sagen: ‚Langsam, langsam – was du da in der Hand hältst, sind dreißig Jahre im Leben eines Baumes. Schuldest du ihm nicht ein paar Minuten, um darüber nachzudenken, was du mit ihm vorhast?‘“ (Kimmerer 2022, 181)

Es sind alltägliche Momente wie diese, in denen Passen und *misfitting* in eins fallen – sie wahrnehmen zu können, öffnet Theologie(n) der Zukunft Türen in unbekanntes Terrain.

Literatur

- Abrahamse, Jan Martijn (2019), *The Clown of the Sciences. Theology at the Secular University*, *Journal of European Baptist Studies* 19, 1, 9–26.
- Bailey, Jennifer (2021), *To My Beloveds. Letters on Faith, Race, Loss, and Radical Hope*, Saint Louis: Chalice Press.
- Bar-On, Yinon M. / Phillips, Rob / Milo, Ron (2018), *The biomass distribution on Earth*, *PNAS*, 115, 25, 6506–6511. DOI: 10.1073/pnas.1711842115.
- Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott (2003), *Reflexive Modernisierung – eine Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Bell, Catherine (2009), *Ritual – Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.
- Calvo, Paco / Lawrence, Natalie (2022), *Planta Sapiens. Unmasking Plant Intelligence*, London: The Bridge Street Press.
- Coccia, Emanuele (2018), *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen*, München: Carl Hanser.
- Coel, Michaela (2022), *Misfits. Ein Manifest*, Berlin: Ullstein.
- Dalferth, Ingolf U. (2001), *Religion als Privatsache?*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 149, 284–297.
- Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.) (2019), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-25947-1.
- Etgar, Yuval (2017), *The Ends of Collage*, in: ders. (Hg.), *The Ends of Collage*, London: Luxembourg & Dayan, 9–16.
- Evaristo, Bernardine (2022), *Manifesto On Never Giving Up*, Dublin: Penguin Random House.
- Gabriel, Markus (2022), *Der Mensch als Tier. Warum wir trotzdem nicht in die Natur passen*, Berlin: Ullstein.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2011), *Misfits. A Feminist Materialist Disability Concept*, *Hypatia* 26, 3, 591–609.
- Göpel, Maja (2022), „Ich bin ein Misfit“. Interview mit Sina Metz, *Wissenschaft im Dialog*, 26. Sept. 2022, <https://www.wissenschaft-im-dialog.de/blog/blogartikel/beitrag/ich-bin-ein-misfit/> [26.07.2023].
- Göpel, Maja / Redecker, Eva von (2022), *Schöpfen und Erschöpfen*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Gorzela, Monika A. / Asay, Amanda K. / Pickles, Brian J. / Simard, Suzanne W. (2015), *Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities*, *AoB Plants*, 7, 1–13. DOI: 10.1093/aobpla/plv050.
- Gschwandtner, Christina M. (2013), *Might Nature Be Interpreted as a „Saturated Phenomenon“?*, in: Clingerman, Forrest et al. (Hg.), *Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 82–101.
- Harris, Melanie L. (2017), *Ecowomanism. African American Women and Earth-honoring Faiths*, New York: Orbis Books.

- Kallhoff, Angela (2020), Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, 2, 171–190.
- Kimmerer, Robin Wall (2022), *Geflochtenes Süßgras. Die Weisheit der Pflanzen*, Berlin: Aufbau Verlage, 4. Aufl.
- Kotva, Simone / Mebius, Eva-Charlotta (2021), Rethinking Environmentalism and Apocalypse. Anamorphosis in *The Book of Enoch* and Climate Fiction, *Religions* 12, 620, 1–15. DOI: 10.3390/rel12080620.
- Kreutzer, Ansgar (2006), *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck/Wien: Tyrolia.
- Langenfeld, Aaron (2023), Theologie nach der anthropologischen Wende? Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes, *Theologie und Glaube* 113, 2, 81–90.
- Langner-Pitschmann, Annette (2023), Epistemische Demut als Gebot der Theologie. Warum die anthropologische Wende erst am Anfang ist, *Theologie und Glaube* 113, 2, 129–133.
- Levine, Stephen K. (2022), Learning to Be in the Middle. An Interview with Michael Marder, *Ecopoiesis – Eco-Human Theory and Practice* 3, 1, 62–69.
- Lovejoy, Arthur O. (1993), *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mancuso, Stefano / Viola, Alessandra (2015), *Die Intelligenz der Pflanzen*, München: Antje Kunstmann.
- Mancuso, Stefano (2021), *Die Pflanzen und ihre Rechte. Eine Charta zur Erhaltung unserer Natur*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Marder, Michael (2013), *Plant Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York/Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Marder, Michael (2020), *Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation – with Art Works by Anaïs Tondeur*, New York u. a.: Bloomsbury Academic.
- Meadows, Dennis et al. (1972), *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Nehrlich, Jenny (2020), Animismus. Neue Betrachtungen eines evolutionistischen Begriffes, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 15, 1–20. DOI: 10.4000/zjr.1443.
- Novoplansky, Ariel (2019), What Plant Roots Know?, *Seminars in Cell and Developmental Biology* 92, 126–133.
- Riley, Matthew T. (2014), A Spiritual Democracy of All God’s Creatures. Ecotheology and the Animals of Lynn White, Jr., in: Moore, Stephen (Hg.), *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, New York: Fordham University Press, 241–260.
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2018), *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg: Residenz.
- Rosa, Hartmut (2019), „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation, in: Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, 35–55. DOI: 10.1007/978-3-658-25947-1.

Rose, Deborah Bird / van Dooren, Thom / Chrulew, Matthew / Cooke, Stuart / Kearnes, Matthew / O’Gormand, Emily (2012), *Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities*, *Environmental Humanities* 1, 1–5. DOI: 10.1215/22011919-3609940.

Ryan, John / Vieira, Patrícia / Gagliano, Monica (Hg.) (2021), *The Mind of Plants. Narrative of Vegetal Intelligence*, London: Synergetics Press.

Taylor, Charles (1988), *Legitimationskrise?*, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 235–294.

Tracy, David (1991), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad Publishing Company.

Tracy, David (2020), *Religion in the Public Realm. Three Forms of Publicness*, in: ders., *Fragments. The Existential Situation of Our Time*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 269–287.

Trawöger, Sibylle (2022), *Scientific Findings on Microbiom and on Microplastics. Stimulations for Theology of Creation*, in: Collet, Jan Niklas et al. (Hg.), *Doing Climate Justice. Theological Explorations*, Paderborn: Brill Schönigh (Religion and Transformation in Contemporary European Society 21), 69–81.

Wagner, Harald (1996), *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl.

Wallace, Mark I. (2014), *The Song of The Thrush. Christian Animism and The Global Crisis Today*, in: Min, Anselm K. (Hg.), *The Task of Theology. Leading Theologians on The Most Compelling Questions for Today*, Maryknoll: Orbis Books, 215–234.

Wallace, Mark I. (2018), *When God Was a Bird. Christianity, Animism, and The Re-Enchantment of The World*, New York: Fordham University Press.

Weller, Richard (2022), *In Conversation with Michael Marder*, *LA+ Interdisciplinary Journal of Landscape Architecture* 15, 29–35.

White, Lynn T. (1967), *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science* 155, 1203–1207.

White, Lynn T. (1973), *Continuing the Conversation*, in: Barbour, Ian (Hg.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley, 55–64.

