

westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie (Bern/München/Wien<sup>5</sup>1985), 295ff.

<sup>5</sup> D. Zohar, La conciencia cuántica (Barcelona o.J.) 86-88.

<sup>6</sup> Deutsche Übersetzung aus: Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch (Stuttgart 1971). [Diese Bibelübersetzung wird hier benutzt, weil auch die Autorin das spanische Pendant «Dios habla hoy» benutzt, Anm. d. Red.]

<sup>7</sup> Deutsche Übersetzung aus: Die Gute Nachricht, aaO.

<sup>8</sup> P. Russell, La tierra inteligente (Madrid 1990) 21.

<sup>9</sup> A. Vittachi (Hg.), Simposium sobre la tierra (Barcelona 1990) 116.

<sup>10</sup> La naturaleza vuelve a la vida integral, aaO. (vgl. Anm. 3), 103.

<sup>11</sup> W. I. Thomson, GAIA, aaO. (vgl. Anm. 2), 17.

### Bibliographie

L. Espinoza (Chamalu), Ecología Chamánica (Kaypacha) (Barcelona 1993).

F. Mires, El discurso de la naturaleza. Ecología y Política en América Latina (San José de Costa Rica 1990); erscheint demnächst unter dem Titel «Ökologie und Politik» (Luzern 1995).

R. Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994).

P. Luzzi, Guía Espiritual de Comportamiento con el Ambiente, San Francisco de Asís (Madrid 1991).

Seminario Bíblico Latinoamericano, Hacia una espiritualidad de la liberación, in: Revista Vida y Pensamiento (San José de Costa Rica 19).

P. Teilhard de Chardin, Lobgesang des Alls (Olten/Freiburg i.B. 1964).

R. Hernández del Aguila, La crisis ecológica (Barcelona 1989).

R. Russell, La tierra inteligente. El amanecer de la conciencia global (Barcelona 1990).

A. Vittachi (Hg.), Simposium sobre la tierra (By Global of Spiritual and Parliamentary Leaders on Human Survival) (Barcelona 1990).

F. Capra, Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie (Bern/München/Wien<sup>5</sup>1995).

C. Lenkendorf, Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión Mayas en Chiapas (Mexiko 1994).

P. Maragall, Vivir sobre la tierra. Premios Nobel Alternativos (Barcelona 1993).

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

### JULIA ESQUIVEL VELÁSQUEZ

Guatemaltekeische Professorin; hat am Seminario Bíblico Latinoamericano (in Costa Rica) und am Ökumenischen Institut in Bossey (Schweiz) Pastoraltheologie studiert. Veröffentlichungen: Drei Bücher mit Gedichten. Anschrift: Av. La Garita, Andador 22, Conjunto 9-3, Villa Coapa, México D.F. 14390, Mexiko.

Leonardo Boff

## Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?

Die Theologie der Befreiung und der ökologische Diskurs haben etwas gemeinsam: Ihr Ausgangspunkt sind zwei blutende Wunden. Die erste, die Wunde der Armut und des

Elends, zerreißt das soziale Netz für Abermillionen von Armen auf der ganzen Welt. Die zweite, die systematische Gewaltanwendung gegenüber der Erde, stört nachhaltig das Gleichgewicht des Planeten; dieses wird bedroht durch den Raubbau, der mit dem herrschenden Paradigma von Entwicklung verbunden ist, das sich heute weltweit durchsetzt. Der Ausgangspunkt für Reflexion und Praxis ist in beiden Fällen ein Schrei: Der Schrei der Armen nach Leben, Freiheit und Schönheit (vgl. Ex 3,7) ist der Ursprung der Theologie der Befreiung. Der Schrei der Erde, die unter der Unterdrückung stöhnt (vgl. Röm 8, 22f), ist der Ursprung des ökologischen Denkens und Handelns. In beiden Fällen ist das Ziel die Befreiung: zum einen die Befreiung der Armen durch die Armen selbst, als histori-

sche, organisierte, aufgeklärte und mit anderen Verbündeten, die sich ihren Kampf zu eigen machen, vernetzte Subjekte ihrer eigenen Befreiung; zum anderen die Befreiung der Erde durch einen neuen Bund zwischen ihr und den Menschen, in einer geschwisterlichen Haltung ihr gegenüber und durch ein neues Paradigma einer nachhaltigen Entwicklung, das die unterschiedlichen Ökosysteme respektiert und gute Lebensbedingungen für die künftigen Generationen sichert.

Wir möchten uns nun beiden Diskursen zuwenden: Inwiefern unterscheiden sie sich voneinander, inwiefern befinden sie sich vielleicht sogar in einem Gegensatz zueinander, oder ergänzen sie im Grunde einander, und wie? Wir beginnen mit dem ökologischen Diskurs, da er tatsächlich eine umfassende Perspektive eröffnet<sup>1</sup>.

### 1. Das ökologische Zeitalter

Ursprünglich wurde Ökologie als ein Teilgebiet der Biologie verstanden. Ihr Gegenstand war die Wechselbeziehung der Lebewesen untereinander und mit ihrer jeweiligen Umwelt. In diesem Sinne äußerte sich zuerst Ernst Haeckel im Jahr 1866. Doch bald darauf differenzierte sich dieses Verständnis aus in die berühmten drei Typen von Ökologie<sup>2</sup>: Die *Umwelt-Ökologie* befaßt sich mit der natürlichen Umwelt und dem Verhältnis der verschiedenen historischen Gesellschaften zu ihr; dieses kann wohlwollend, aggressiv, integrativ den Menschen in die Natur einbeziehend, oder distanziert sein. Die *Sozialökologie* beschäftigt sich vor allem mit den gesellschaftlichen Beziehungen als Bestandteil der ökologischen Beziehungen, denn der Mensch als Person und als gesellschaftliches Wesen ist Teil der Natur insgesamt, und seine Beziehung zur Natur ist durch das gesellschaftliche Verhältnis der Ausbeutung, der Kooperation oder der Achtung und Verehrung so vermittelt, daß die soziale Gerechtigkeit (die rechte Beziehung zwischen den Individuen, den gesellschaftlichen Funktionen und den Institutionen) ein gewisses Maß an ökologischer Gerechtigkeit (das richtige Verhalten gegenüber der Natur, der gleiche Zugang zu ihren Res-

ourcen, die Sicherung der Lebensqualität) impliziert. Und schließlich gibt es die *Bewusstseins-Ökologie*, die von der Einsicht ausgeht, daß die Natur nicht etwas dem Menschen Äußerliches ist, sondern in seinem Inneren existiert, im Bewußtsein, in Form von seelischen Energien, Symbolen, Archetypen und Verhaltensmustern, die sich entweder in einem gewalttätigen oder in einem ehrfurchtsvollen und schützenden Verhalten der Natur gegenüber konkretisieren.

Zu Anfang war Ökologie noch ein regionaler Diskurs. Sie befaßte sich mit dem Schutz einiger in ihrem Bestand bedrohter Arten (Wal, Pandabär ...) oder der Schaffung von Naturschutzgebieten, die für die unterschiedlichen Ökosysteme die nötigen Bedingungen aufweisen. Mit einem Wort: Ökologie befaßte sich mit dem Grün des Planeten, mit den Wäldern, in erster Linie mit den Regenwäldern, die die größte Artenvielfalt der Erde aufweisen. Doch in dem Maße, als das Bewußtsein von den unerwünschten Folgen der Industrialisierung zunahm, wurde Ökologie zu einem umfassenden Diskurs. Es sind nicht nur bestimmte Arten und Ökosysteme bedroht; die Erde als ganze ist krank und bedarf der Pflege und Heilung. Das große Alarmsignal wurde im Jahr 1972 gegeben, mit dem berühmten Dokument des Clubs von Rom, «Die Grenzen des Wachstums». Die Todesmaschinerie erweist sich als überwältigend: Seit 1990 verschwinden tagtäglich zehn Arten von Lebewesen. Um das Jahr 2000 wird jede Stunde eine Art aussterben. Insgesamt werden 20% der Arten von Lebewesen unweiderbringlich verloren sein<sup>3</sup>.

Ausgehend von der Ökologie, wurde eine radikale Gesellschaftskritik entwickelt. Der heute vorherrschenden Gesellschaftsform liegt ein arroganter Anthropozentrismus zugrunde. Der Mensch definiert sich selbst als über allen anderen Lebewesen stehend und als Herr über deren Leben und Tod. In den letzten drei Jahrhunderten schuf er sich mittels des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes die Instrumente für die Herrschaft über die Welt und für den systematischen Raubbau an ihren Reichtümern, die er zu bloßen natürlichen Ressourcen degradiert, ohne ihre relative Autonomie zu respektieren.

Die Entwicklung der Naturwissenschaften, besonders seit den 50er Jahren mit der Entschlüsselung des genetischen Codes und den Erkenntnissen, die die verschiedenen Raumfahrtprojekte lieferten, führten zu einer neuen Kosmologie, das heißt zu einer bestimmten Vorstellung vom Universum, zu einer neuen Sichtweise von der Erde und der Stellung des Menschen im Evolutionsprozeß<sup>5</sup>.

In erster Linie wurde es uns möglich, einen ganz neuen Blickwinkel einzunehmen: Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte konnten wir die Erde von außerhalb betrachten. Das ist die Perspektive der Raumfahrer<sup>6</sup>. Einer von ihnen, John Jung, drückte es so aus: «Vom Mond aus gesehen, hat die Erde in meinem Handteller Platz; auf ihr gibt es weder Schwarze noch Weiße, weder Kommunisten noch Demokraten; sie ist unsere gemeinsame Wohnung, unser kosmisches Vaterland; wir müssen diesen prachtvollen, blau-weißen Planeten lieben lernen, denn er ist bedroht.»

Des weiteren wurde vom Raumschiff aus klar – so sagte es Assac Asimov im Jahr 1982 anlässlich des 25. Jahrestages des Sputnik-Starts, mit dem die Raumfahrt überhaupt begann –, daß die Erde und die Menschheit eine Einheit bilden<sup>7</sup>. Darin besteht vielleicht die grundlegendste Einsicht der ökologischen Sichtweise: Man entdeckte, daß die Erde ein einziger Großorganismus ist, dem man den Namen Gaia gab<sup>8</sup>. Gestein, Wasser, Atmosphäre, Leben und Bewußtsein existieren nicht unverbunden nebeneinander, sondern sie sind von jeher miteinander verwoben, in einer vollkommenen Einheit und Wechselbeziehung, und bilden so einen einzigen Organismus.

Und drittens ist der Mensch nicht so sehr ein Wesen *auf* der Erde, sondern vielmehr ein Wesen *der* Erde. Bis heute ist er der komplexeste und einzigartige Ausdruck der Erde und des bekannten Weltraums. Der Mensch ist die Erde, die denkt, hofft, liebt und Entscheidungen nicht instinktiv, sondern bewußt trifft<sup>9</sup>. Die Noosphäre entwickelt sich aus der Biosphäre heraus, die sich ihrerseits aus der Atmosphäre, der Hydrosphäre und der Geosphäre entwickelt. Alles ist mit allem überall und zu jeder Zeit verbunden. Es existiert eine radikale Abhängigkeit zwischen den lebenden und den dem Anschein nach nicht lebenden

Systemen. Auf diese Weise ist die kosmische und planetarische Gemeinschaft begründet. Der Mensch muß seinen Platz innerhalb dieser globalen Gemeinschaft wiederentdecken, zusammen mit den anderen Arten, und nicht außerhalb von ihnen oder über ihnen. Jede Art von Anthropozentrismus ist hier fehl am Platz. Das bedeutet nicht, daß der Mensch auf seine Einzigartigkeit verzichten soll – auf seine Einzigartigkeit als jenes Lebewesen, in dem sich die Natur selbst auf sich zurückbezieht, in dem sie in den Bereich des reflexiven Bewußtseins einbricht, in dem sie die Fähigkeit erlangt, den Evolutionsprozeß selbst mitzugestalten und in dem sie sich als ein ethisches Wesen ausdrückt, das Verantwortung für das Schicksal des Planeten übernimmt. Der nordamerikanische Ökologe Thomas Berry drückt es so aus: «Das äußerste Risiko, das die Erde einzugehen wagte, ist, daß sie ihr Schicksal der Entscheidung des Menschen anheimstellte, daß sie der Gemeinschaft der Menschen die Entscheidungsgewalt über Leben und Tod ihrer grundlegenden vitalen Systeme übertrug»<sup>10</sup>. Das heißt, die Erde selbst gibt sich in dieser neuen Phase des Evolutionsprozesses mittels einer ihrer Ausdrucksformen – des Menschen – eine bewußte Richtung.

Schließlich schaffen all diese Einsichten ein neues Bewußtsein, eine neue Sichtweise des Universums und eine Neudefinition des Menschen im Kosmos und seines Handelns ihm gegenüber. Das führt zu einem neuen Paradigma<sup>11</sup>. Ein neues Zeitalter, das ökologische, entsteht. Nach Jahrhunderten der Konfrontation mit der Natur und der Isolation von der planetarischen Gemeinschaft findet der Mensch seinen Weg zurück in das gemeinsame Haus, die große, schöne und fruchtbare Erde. Er will einen neuen Bund mit ihr eingehen, einen Bund der Ehrfurcht und der Geschwisterlichkeit.

## 2. Auf den Schrei des Unterdrückten hören

Wie verhält sich die Theologie der Befreiung angesichts der ökologischen Problematik? Zunächst müssen wir anerkennen, daß die Theologie der Befreiung nicht im Horizont

der ökologischen Problematik, wie wir sie oben skizziert haben, entstanden ist. Die größte Herausforderung war nicht die Bedrohung der Erde insgesamt, sondern ihre ausgebeuteten und zum vorzeitigen Tod verurteilten Söhne und Töchter, die Armen und Unterdrückten<sup>12</sup>. Das heißt aber nicht, daß ihre grundlegenden Intentionen wenig mit Ökologie zu tun hätten. Sie haben vielmehr sehr direkt damit zu tun, denn die Armen und Unterdrückten sind Teil der Natur, und ihre Situation stellt objektiv eine Gewaltanwendung gegenüber der Natur dar. Doch das alles wurde innerhalb eines viel engeren historisch-sozialen Horizontes und im Kontext einer klassischen Kosmologie gedacht.

Das auslösende Moment für die Theologie der Befreiung war in den 60er Jahren die ethische Empörung (in der Tat der heilige Zorn der Propheten) angesichts der kollektiven Armut und des kollektiven Elends der Massen, vor allem in der sogenannten Dritten Welt. Diese Situation war und ist offensichtlich unakzeptabel für Menschen mit einem Minimum humanen Gespürs, und um so mehr für das christliche Gewissen, das im Antlitz des Armen und Marginalisierten die Vergegenwärtigung der Passion des Gekreuzigten erkennt, der schreit und auferstehen möchte zum Leben und zur Freiheit. Die Option für die Armen, gegen ihre Armut und für ihre Befreiung stellt nach wie vor den zentralen Bezugspunkt der Theologie der Befreiung dar. Option für die Armen bedeutet in der Praxis: den Platz des Armen einnehmen, sich seine Sache und seinen Kampf zu eigen machen und im Extremfall sein oftmals tragisches Geschick auf sich nehmen.

Niemals zuvor in der Geschichte der christlichen Theologie ist der Arme so sehr in den Mittelpunkt gerückt. Der Versuch, die Theologie insgesamt aus der Perspektive der Opfer neu zu entwerfen, um die Mechanismen aufzudecken, die sie zu Opfern machen, und mit Hilfe des Reichtums der Spiritualität des Christentums an der Überwindung dieser Mechanismen mitzuhelfen durch den Aufbau einer neuen Gesellschaft mit mehr Lebenschancen, mehr Gerechtigkeit und mehr Partizipation – dieser Versuch entspringt der originären Einsicht der Befreiungstheologie.

Deshalb nimmt der Arme für die Befreiungstheologie den zentralen erkenntnistheoretischen Standort ein, das heißt der Arme stellt den Ort dar, von dem aus die Begriffe Gott, Jesus Christus, Gnade, Geschichte, Sendung der Kirche, Sinn der ökonomischen und politischen Ordnung und Zukunft der Gesellschaften und des Menschen insgesamt gedacht werden sollen. Von der Perspektive des Armen aus erkennen wir, in welchem Maße die aktuellen Gesellschaften ausgrenzen, in welchem Maße die Demokratien zu wünschen übrig lassen und in welchem Maße die Religionen und Kirchen den Interessen der Mächtigen verbunden sind.

Seit seinen Anfängen hat sich das Christentum um die Armen gekümmert (vgl. Gal 2,10). Doch niemals hatte es ihnen einen solch zentralen theologischen und politisch-transformatorischen Ort zugewiesen, wie das die Befreiungstheologie getan hat.

Die Befreiungstheologie hat den Armen nie in einem reduzierten oder bloß pauperistischen Sinne wahrgenommen. Der Arme kommt darin nicht nur als ein bedürftiges Wesen vor, sondern auch als ein Wesen mit Sehnsüchten, als ein Wesen der grenzenlosen Kommunikation, als ein Wesen mit Hunger nach Schönheit. Wie jeder Mensch hat der Arme – so drückt es der kubanische Schriftsteller José Roberto Retamar aus – einen zweifachen Hunger: den Hunger nach Brot, der gestillt werden kann, und den Hunger nach Schönheit, der niemals zu stillen ist. Deshalb darf Befreiung niemals nur auf den materiellen, gesellschaftlichen oder bloß geistlichen Aspekt beschränkt werden. Befreiung ist vielmehr nur dann echt, wenn sie für die ganze Fülle der menschlichen Sehnsüchte empfänglich ist. Es war das Verdienst der Befreiungstheologie, daß sie von Anfang an – und nicht erst auf Druck der vatikanischen Lehrautoritäten hin – im Sinne eines korrekten Verständnisses des Wortes «Befreiung» deren integralen, ganzheitlichen Charakter betont hat.

Zur Befreiung im authentischen Sinne gehört nicht nur ihr ganzheitliches Verständnis, sondern auch, daß sie grundsätzlich die Sache der Opfer und Armen selbst ist. Vielleicht macht gerade das die Einzigartigkeit der Befreiungstheologie im Vergleich zu anderen

Weisen des Theologietreibens aus, die sich durchaus auch um die Armen kümmern. Im landläufigen Sinne ist der arm, der nicht hat (Nahrung, Obdach, Kleidung, Arbeit, Kultur). Und man sagt, diejenigen, die haben, müssen ihnen helfen, sich aus ihrer Armut zu befreien. Diese Strategie trifft nur so vor Wohlwollen und rechter Gesinnung; sie liegt jeder Art von Assistentialismus und Paternalismus in der Geschichte zugrunde. Doch sie ist weder wirksam noch ausreichend. Sie befreit den Armen nicht, sondern hält ihn in Abhängigkeit. Noch schlimmer aber ist, daß sie keinen Sinn für das befreiende Potential des Armen selbst hat. Dieser ist nicht einfach nur der, der nicht hat. Er hat auch Kultur, die Fähigkeit zu arbeiten, die Fähigkeit zu kooperieren, sich zu organisieren und zu kämpfen. Nur wenn der Arme auf seine eigenen Fähigkeiten vertraut und eine Option für den anderen Armen trifft, werden wirklich die Bedingungen für eine echte Befreiung geschaffen. Der Arme wird zum historischen Subjekt seiner eigenen Befreiung; er versetzt sich in die Lage, sich aus freien Stücken selbst von der Solidarität mit dem anderen her zu bestimmen.

Deshalb müssen wir betonen, daß weder die Kirchen noch der Sozialstaat noch die sie stützenden Klassen den Armen befreien. Sie können zu Verbündeten der Armen werden, sofern sie ihnen nicht die Vorrangstellung streitig machen. Nur dann kann von Befreiung die Rede sein, wenn der Arme selbst sich zum vorrangigen Subjekt seines Weges macht, mag er auch von anderen Verbündeten unterstützt werden.

Ein Verdienst der Befreiungstheologie besteht mit Sicherheit in der Methode, die sie in die theologische Reflexion eingeführt hat<sup>13</sup>. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt weder bei fertigen Lehrsätzen noch bei einer gegebenen Offenbarung noch bei der christlichen Tradition. Das alles ist innerhalb des christlichen Horizontes gegenwärtig und bildet den Hintergrund für Überzeugungen, die einem aufgeklärten Denken entspringen, und für die Reflexion. Doch diese geht konkret von der Anti-Wirklichkeit aus, vom Schrei der Unterdrückten, von den offenen Wunden, die schon lange bluten.

Ihr erster Schritt besteht darin, die Wirklichkeit von ihrer dramatischsten und problematischsten Seite zur Geltung kommen zu lassen. Das ist der Schritt des Sehens, des Fühlens und des Erleidens der Auswirkungen der menschlichen Leidensgeschichte. Es geht um eine globale Erfahrung des Mit-Leidens (*compassio*), des Protestes und der Aktion (im Portugiesischen Original verwendet der Autor hier das Wortspiel «*protest-ação*», Anm. d.Ü.), des Erbarmens und des Willens zur befreienden Tat. Dies hat eine direkte Tuchfühlung mit der Anti-Wirklichkeit zur Voraussetzung, eine Erfahrung existentieller Erschütterung.

Der zweite Schritt ist das analytische Urteilen in einem zweifachen Sinne: im Sinne der kritischen Erkenntnis und Aufhellung der Situation, ausgehend von den Gegebenheiten des Glaubens selbst. Es kommt darauf an, die Ursachen des Leidens aufzudecken, seine kulturellen Wurzeln aufzuspüren im Spiel der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Machtverhältnisse. Die Armut ist weder unschuldig noch natürlich, sie wird vielmehr produziert. Der Arme ist deshalb ein Ausgebeuteter und Armgemachter. Die Offenbarung, die Glaubenstradition und eine jahrhundertelange christliche Praxis prangern diese Situation als Sünde an, das heißt als etwas, das auch mit Gott zu tun hat, als Verneinung der historischen Verwirklichung seiner Heilsabsicht, die vermittelt wird durch die Gerechtigkeit, die Zärtlichkeit, die man dem Armen entgegenbringt, die Teilhabe und die Gemeinschaft.

Der dritte Schritt, der des verändernden Handelns, ist der wichtigste, und alles ist auf ihn hingeordnet. Der christliche Glaube hat seinen Beitrag zu leisten für die Verwandlung von ungerechten Verhältnissen in Richtung auf Verhältnisse, die mehr Leben, mehr Lebensfreude in Teilhabe und innerhalb von vernünftigen Lebensbedingungen für alle bedeuten. Der christliche Glaube besitzt keineswegs das Monopol der Gesellschaftsveränderung; er schließt sich vielmehr zusammen mit anderen Kräften, die sich ebenfalls die Sache und den Kampf der Armen zu eigen machen, und leistet so seinen spezifischen Beitrag durch seine religiöse und symbolische Einzigartigkeit, durch seine Art, dem Glauben des

Volkes Gestalt zu geben, und durch seine Präsenz in der Gesellschaft.

Schließlich gibt es noch den Schritt des Feierns. Für den Glauben ist das eine entscheidende Dimension, denn hier scheinen der Geschenkcharakter und die symbolische Dichte der Befreiung am deutlichsten auf. In der Feier erkennt die christliche Gemeinde, daß die konkreten Schritte im praktischen Engagement nicht nur eine soziale, gemeinschaftliche und politische Dimension haben. Das alles haben sie natürlich auch, aber sie sind darüber hinaus zeichenhafte Vorwegnahme der Güter des Gottesreiches, die Ankunft der göttlichen Erlösung vermittelt der historisch-sozialen Befreiungen. Die Utopie der ganzheitlichen Befreiung wird vorweggenommen in zaghaften Zeichen, Symbolen und Riten.

Um des befreienden Engagements willen, das die Grundlage für die theologische Reflexion bildet, hat das Christentum gezeigt, daß die Idee der Revolution/Befreiung/Veränderung keineswegs das Monopol der weltweiten linken Traditionen ist, sondern die Aufforderung der zentralen Botschaft des Christentums selbst sein kann, das jemanden verkündet, der ein politischer Gefangener war, der gefoltert und ans Kreuz geschlagen wurde, und zwar in Konsequenz seiner Lebenspraxis, und der von den Toten auferstand und so die Wahrheit dieser Praxis und die utopische Verwirklichung der Dynamik von Leben und Freiheit zeigte.

### 3. *Das am meisten bedrohte Geschöpf: der Arme*

Nun sollen die beiden Diskurse, der ökologische und der Diskurs der Theologie der Befreiung, miteinander konfrontiert werden. In ihrer Analyse der Ursachen der Verarmung der Mehrheit der Weltbevölkerung erkannte die Theologie der Befreiung, daß hier eine perverse Logik am Werk ist. Es ist dieselbe Logik des Systems der Kapitalakkumulation und gesellschaftlichen Organisation, die die Arbeiter ausbeutet, ganze Nationen ausplündert und schließlich Raubbau an der Natur betreibt. Es geht nicht mehr einfach nur um Korrekturen technischer Art und um gesellschaftliche Neudefinitionen (wiewohl das

natürlich immer zu geschehen hat) im Sinne von Reformen innerhalb der gleichbleibenden Logik des Systems. Es kommt darauf an, diese Logik selbst und die grundlegende Orientierung zu überwinden, die sich die Menschheit mindestens seit den letzten dreihundert Jahren gegeben hat. Die Natur kann nicht weiter so behandelt werden, wie sie unsere Gesellschaften zur Zeit behandeln, nämlich als Supermarkt und Selbstbedienungsladen. Sie ist unsere gemeinsame Heimat, die zur Zeit gnadenlos ausgebeutet wird, die es aber dringend zu erhalten gilt. Es kommt darauf an, die Bedingungen der letzten Entwicklungsstufe der Evolution für unsere und die kommenden Generationen zu bewahren, zumal das gesamte Universum 15 Milliarden Jahre gebraucht hat, damit wir dahin kommen, wo wir jetzt stehen. Der Mensch muß sich vom Teufel zum Schutzengel der Erde umerziehen, der fähig ist, die Erde, sein kosmisches Vaterland und seine irdische Mutter, zu heilen.

Die Astronauten haben uns die Erde als ein Raumschiff sehen gelehrt, das blau im Weltall treibt und das gemeinsame Schicksal aller Lebewesen an Bord trägt. In diesem Raumschiff Erde reist nun ein Fünftel in jenem Abteil, das für die Passagiere bestimmt ist. Dieses Fünftel verbraucht 80% der für die Reise zur Verfügung stehenden Ressourcen. Die anderen vier Fünftel befinden sich im Frachtraum. Sie erleiden Kälte, Hunger und jede Art von Mangel. Allmählich werden sie sich des ungerechten Charakters dieser Verteilung von Gütern und Dienstleistungen bewußt. Sie bereiten Rebellionen vor. Sie sagen sich: Bevor wir hier untätig vor Entkräftung sterben, sollten wir lieber Veränderungen herbeiführen, die allen zugute kommen. Es ist leicht einzusehen: Entweder retten wir uns alle innerhalb eines Systems solidarischen und partizipativen Zusammenlebens mit dem und im Raumschiff Erde, oder wir bringen das Raumschiff vor Empörung zur Explosion und reißen alle mit in den Abgrund. Dieses Bewußtsein nimmt immer mehr zu.

Die vom sich weltweit ausbreitenden Kapital und vom Neoliberalismus dominierte Weltordnung bewirkt einen phantastischen materiellen Fortschritt. Es sind Spitzentechnologien der dritten wissenschaftlichen Revolu-

tion im Gebrauch, die die Produktion enorm vermehren. Sie machen unterdessen menschliche Arbeitskraft überflüssig. Die gesellschaftlichen Folgen sind pervers: Ausgrenzung der Arbeiter und ganzer Weltregionen, die für die Kapitalakkumulation kaum von Interesse sind, in Verbindung mit einer Geisteshaltung der grausamsten Gleichgültigkeit<sup>14</sup>.

Die neuesten Daten zeigen, daß die heute sich auf Weltebene vollziehende Kapitalakkumulation jeden Tag Opfer fordert, die der Anzahl nach den Opfern von Hiroshima und Nagasaki zusammen entsprechen<sup>15</sup>. Der Fortschritt ist immens, aber zutiefst unmenschlich. In seinem Zentrum stehen nicht die menschliche Person und die Völker mit ihren Bedürfnissen und Wünschen, sondern die Ware und der Markt, denen sich alles unterwerfen muß.

In diesem Kontext gesehen, sind die am meisten bedrohten Lebewesen nicht die Wale, sondern die Armen, die zu einem vorzeitigen Tod verurteilt sind. Statistiken der UNO zeigen, daß weltweit ca. 15 Millionen Kinder vor dem fünften Lebensstag aufgrund von Hunger und damit zusammenhängenden Krankheiten sterben. 150 Millionen sind unterernährt und 800 Millionen Menschen leiden ständig Hunger<sup>16</sup>.

Wenn sich die Theologie der Befreiung auf die ökologische Frage bezieht, dann geht sie von dieser menschlichen Katastrophe aus. Mit anderen Worten: Sie geht von der Sozialökologie aus, von der Art und Weise, wie sich die Menschen aufeinander beziehen und wie sie ihr Verhältnis zu den anderen Lebewesen organisieren – durch Gesellschaftsordnungen der Ausbeutung im großen Stil und des brutalen Ausschlusses. Die dringendste Aufgabe besteht darin, ein Minimum an sozialer Gerechtigkeit anzustreben, um ein Mindestmaß eines Lebens in Würde zu garantieren. Nach diesem grundlegenden ersten Schritt kann ökologische Gerechtigkeit eingeklagt werden. Diese setzt mehr als soziale Gerechtigkeit voraus. Sie setzt einen neuen Bund zwischen den Menschen und den übrigen Lebewesen voraus, eine neue Art von Rücksichtnahme auf alles Geschaffene und die Entwicklung einer Ethik und Mystik der Geschwisterlichkeit mit der gesamten kosmischen Gemeinschaft. Demo-

kratie muß im sozio-kosmischen Sinn neu verstanden werden, das heißt die Elemente der Natur wie die Berge, die Pflanzen, die Gewässer, die Tiere, die Atmosphäre und die Landschaften sind die neuen Staatsbürger, die am Zusammenleben der Menschen teilhaben, genauso wie die Menschen Teil des kosmischen Zusammenlebens sind. Nur so wird es ökologische Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde geben.

Die Theologie der Befreiung muß sich die neue Kosmologie aus dem ökologischen Diskurs aneignen, das heißt die Sichtweise, die die Erde als einen lebendigen Großorganismus auffaßt, der mit dem gesamten Universum verbunden ist. Sie muß den Auftrag des Menschen verstehen, des Menschen als einer Ausdrucksform der Erde selbst und als Manifestation der Fähigkeit zu verstehen und zu lieben als eines Prinzips, das im Universum angelegt ist. Sie muß verstehen, daß der Mensch – die Noosphäre – die letzte Stufe des kosmischen Evolutionsprozesses auf der Ebene des Bewußtseins ist, in der die den ganzen Prozeß von Anfang an (vom Augenblick des Urknalls vor 15 Milliarden Jahren) steuernden Prinzipien zu sich selber kommen. Der Mensch wurde um des Universums willen geschaffen und nicht umgekehrt, um eine höhere und komplexere Stufe der Evolution des Universums zu realisieren.

Vor diesem Hintergrund ist der Ausgangspunkt zu bestimmen, eine Option für die Armen, die die am meisten bedrohten Geschöpfe mit einschließt. Da ist an erster Stelle der Planet Erde als ganzer zu nennen. Es ist immer noch nicht genügend im Bewußtsein der Menschheit verankert, daß der höchste Wert die Bewahrung des Planeten Erde und die Erhaltung der Lebensgrundlagen für die menschliche Gattung ist. Diese Option relativiert den Stellenwert aller übrigen Fragen. Die grundlegende Frage lautet nicht etwa: Welche Zukunft hat das Christentum oder die Kirche Christi oder welche Zukunft hat die westliche Zivilisation? Sie lautet vielmehr: Welche Zukunft haben der Planet Erde und die Menschheit als seine Ausdrucksform? In welchem Maß garantiert das Christentum mit seinem spirituellen Rüstzeug diese kollektive Zukunft?

Zweitens geht es um eine Option für die Armen der Welt, jene riesigen Mehrheiten der menschlichen Gattung, die von einer kleinen Minderheit derselben Gattung ausgebeutet und dezimiert werden. Die Herausforderung besteht darin, dahin zu gelangen, daß sich die Menschen mit anderen Arten zusammen als eine große Familie des Planeten Erde verstehen und daß sie den Weg zurück finden zur Gemeinschaft mit den übrigen Lebewesen, zur planetarischen und kosmischen Gemeinschaft.

Schließlich geht es um die Frage: Wie können wir den Erhalt nicht etwa eines bestimmten Entwicklungsmodells, sondern des Planeten Erde kurz-, mittel- und langfristig garantieren mit Hilfe einer nicht-konsumistischen kulturellen Praxis, die den je eigenen Rhythmus der Ökosysteme respektiert und die eine Ökonomie des für alle Ausreichenden garantiert und das Gemeinwohl nicht nur auf die Menschen beschränkt, sondern auf alle übrigen Geschöpfe ausdehnt.

#### 4. *Theologie der Befreiung und ökologischer Diskurs als Brücke zwischen Nord und Süd*

Zwei große Fragen werden Herz und Verstand der Menschen von nun an beschäftigen: Welches Schicksal und welche Zukunft sind dem Planeten Erde beschieden, wenn wir die Logik des Raubbaus weiter betreiben, an die uns ein bestimmtes Entwicklungsmodell und ein bestimmtes Konsumverhalten gewöhnt haben? Welche Hoffnung gibt es für die zwei Drittel

der Menschheit, die arm sind? Es besteht die Gefahr, daß sich die «Kultur der Satten» in ihrem konsumistischen Egoismus verschließt und die Vernichtung der armen Massen ignoriert. Ebenso gibt es die Gefahr, daß die «neuen Barbaren» das Todesurteil nicht einfach hinnehmen und sich in einen verzweifelten Kampf ums Überleben stürzen, der schließlich alles bedroht und zerstört. Die Menschheit wird so mit einem auf Erden noch nie gekannten Ausmaß von Gewalt und Zerstörung konfrontiert werden – es sei denn, wir entschließen uns dazu, die Richtung der Zivilisation zu ändern, ihre innere Logik zu verwerfen, derzufolge alles der Kapitalakkumulation dient, die andere ausschließt, und an ihre Stelle eine Logik zu setzen, die alles im Sinne des Gemeinwohls des Planeten Erde gebraucht, der Menschen und der übrigen Lebewesen, und die Freiheit und Zusammenarbeit aller Völker praktiziert.

Diese beiden Fragen sind – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – gemeinsame Sorgen des Nordens und des Südens unseres Planeten. Sie sind auch die zentralen Inhalte der Theologie der Befreiung und des ökologischen Diskurses. Diese beiden Denkansätze ermöglichen den Dialog und die Einheit in Verschiedenheit zwischen den geographischen und ideologischen Polen der Welt. Sie haben eine unverzichtbare Vermittlungsfunktion für die Bewahrung der ganzen Schöpfung und die Befreiung der Armen. Theologie der Befreiung und ökologischer Diskurs fordern sich deshalb gegenseitig und ergänzen einander.

<sup>1</sup> Vgl. D.G. Hallmann, *Ecotheology. Voices from South and North* (Genf/New York 1994); Th.S. Derr, *Ecology and Human Liberation* (Weltrat der Kirchen, Genf 1973).

<sup>2</sup> Vgl. F. Guatarri, *As três ecologias* (Campinas 1988).

<sup>3</sup> Weitere Daten finden sich in L. Boff, *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik* (Düsseldorf 1994) 23ff.

<sup>4</sup> Versch., *L'écologie, ce materialisme historique* (Paris 1992); F.H. Bormann/St.R. Kellert (Hg.), *Ecology, Economics, Ethics. The Broken Circle* (New Haven/London 1991).

<sup>5</sup> Vgl. M. Longair, *The Origins of Our Universe* (Cambridge 1992); RR. Freitas Murão, *Ecologia cosmica*

(Rio de Janeiro 1992); D.S. Toolan, *Nature is an Heraclitean Fire. Reflections on Cosmology in an Ecological Age*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits 25* (New York 1991).

<sup>6</sup> Vgl. F. White, *The Overview Effect* (Boston 1987).

<sup>7</sup> *New York Times* vom 9. Oktober 1982.

<sup>8</sup> J. Lovelock, *Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten* (Zürich/München 1991).

<sup>9</sup> E. Jantsch, *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution* (New York 1980).

<sup>10</sup> *O sonho da terra* (Petrópolis 1991).

<sup>11</sup> R. Muller, *O nascimento de uma civilização global (The Birth of a Global Civilisation)* (São Paulo 1993).

<sup>12</sup> Vgl. H. Assmann, Teologia da solidariedade e da cidadania ou seja continuando a teologia da libertação, in: Notas jornal de ciencias da religião 2 (1994) 2-9.

<sup>13</sup> Vgl. das bereits klassische Werk von C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Mainz/München <sup>3</sup>1986).

<sup>14</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación, in: Pasos 1992.

<sup>15</sup> Vgl. R. Garaudy, Le debat du siècle (Paris 1995) 14.

<sup>16</sup> Vgl. UNDP, Human Development Report 1990 (Oxford/New York 1990).

Aus dem Portugiesischen von Dr. Bruno Kern M.A.

## LEONARDO BOFF

geb. 1938 in Concórdia, Südbrasilien; Studium der Theologie in Curitiba, Petrópolis und München; Promotion in München; 20 Jahre lang Professor für Systematische Theologie in Petrópolis; z.Zt. Professor für Ethik an der Universität Rio de Janeiro. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen zur Befreiungstheologie seien stellvertretend genannt: L. Boff/B. Kern u.a., Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen - Streitpunkte - Personen (Düsseldorf 1988); Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz <sup>4</sup>1985). Ein hervorragendes theologisches Portrait bietet: H. Goldstein, Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik (Theologische Profile) (Mainz 1994). Anschrift: Praça Martins Leão 12/204, Alto da Boa Vista, 20531-350 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

José Ramos Regidor

### Vorbemerkungen zu einer öko-sozialen Theologie der Befreiung

Die *Theologie der Befreiung* ist entstanden als kritische Reflexion über die Erfahrung des Glaubens, wie er in den Basisgemeinden Lateinamerikas in der Solidarität mit den Massen der Armen gelebt wird. Sie übernimmt deren Standpunkt und setzt kritisch die Gesellschafts-, Politik- und Humanwissenschaften ein, um die Mechanismen der kolonialen Entwicklung aufzudecken, die die gegenwärtige *soziale Ungerechtigkeit* produzieren; sie hinterfragt diese Wirklichkeit im Glauben und sucht die Rolle zu bestimmen, die den Gläubigen im Kampf um die Befreiung zukommt.

Die *ökologische Krise* ist aber, vor über 150 Jahren, in der *nördlichen Hemisphäre* entstanden, als Folge der technologischen Revolution. Deshalb hat sich auch die ökologische Kultur im

Zusammenhang mit einer Gesellschaft des Wohlstands und des Überflusses herausgebildet. Seit etwa zwanzig Jahren jedoch werden die ökologische Krise und ihre zerstörerischen Folgen auch in der *südlichen Hemisphäre*, in einer Gesellschaft des Mangels und der Armut, unübersehbar. Die ökologische Kultur des Nordens reicht deshalb nicht hin, die Verflechtung von sozialer und ökologischer Krise zu verstehen; es geht hier um den Zusammenhang des Kampfes für *soziale Gerechtigkeit* mit dem Kampf für die Ehrfurcht gegenüber der Natur und für ihre Befreiung, es geht, heißt dies, um die ökologische Gerechtigkeit. In diesem Kontext und im Zusammenhang mit diesen Fragen entsteht jetzt im Süden eine Ökologie der Gesellschaft, der Politik usw.

Unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, eine *öko-soziale Theologie der Befreiung* auszuarbeiten. In kritischer Übernahme der neuen ökologischen Kultur des Südens und von Beiträgen aus der ökologischen Forschung des Nordens muß eine solche Theologie den Standpunkt des Südens einnehmen und solidarisch in die Kämpfe des Südens für soziale Gerechtigkeit und Schonung der Umwelt eingreifen; sie muß das Selbstverständnis der Gläubigen in diesen Kämpfen hinterfragen