

¹² In diesem Sinne sollten Jes 32,15-20 und Ezek 34,23-31 verstanden werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

CHARLES RICHARD HENSMAN

wurde in Nallur auf Sri Lanka geboren und lebt heute in der Nähe von Colombo. Von 1956 bis 1957 studierte er Theologie an der Yale Divinity School. Von 1958 bis 1961 war er als Forschungssekretär des Rates der Kirche

von England in Übersee tätig. Er arbeitet u.a. als Herausgeber, Dozent, Laientheologe. Er gehört der Jubilee Group und der EATWOT an und ist stellvertretender Vorsitzender der Sri Lankan Association of Theology (SLAT). Veröffentlichungen: China: Yellow Peril? Red Hope? (London 1968); From Ghandi to Guevara (London 1970); Rich against Poor (London 1971); Agenda for the Poor: A Reading of Luke (Colombo 1992); New Beginnings: The Ordering and Designing of the Realm of Freedom, 2 Bde (Mount Lavinia, 1992,1994) sowie einige Werke über Sri Lanka. Anschrift: 23/1 Dharmapala Road, Mount Lavinia, Sri Lanka.

Rosino Gibellini
Zur Theologie der
Ökologie

sich vielmehr um eine differenziertere Sicht des Verhältnisses des Christentums zur Moderne.

*1. Für eine theologische Ethik der
Verantwortlichkeit*

«Schöpfung am Abgrund» - so hat Günther Altner eine der ersten theologischen Abhandlungen zur ökologischen Krise überschrieben¹, die mit dem Bericht des Club of Rome unter dem Titel «Die Grenzen des Wachstums» in das Bewußtsein einer internationalen Öffentlichkeit getreten war². Bemerkenswert ist dabei der Wechsel der Perspektive, den die ökologische Problematik in der Auseinandersetzung des Christentums mit der modernen Welt ausgelöst hat.

In der Debatte während der fünfziger und sechziger Jahre über die Säkularisierung hat die Theologie geltend gemacht, der Prozeß der Herausbildung der Moderne sei eine legitime Folge des christlichen Glaubens; in der ökologischen Debatte, die in den siebziger Jahren begonnen hat und noch andauert, ist die Theologie damit beschäftigt, das Christentum von der Verantwortung für das Entstehen des Anthropozentrismus der Moderne zu entlasten. Allerdings darf dies nicht als ein Wechseln der Fronten gewertet werden, es handelt

In seiner theologischen Untersuchung über die Säkularisierung mit dem Titel «Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit» (1953) hat Friedrich Gogarten die Unterscheidung von zwei Formen der Säkularisierung eingeführt: die Säkularisation als legitime Folge des christlichen Glaubens und den Säkularismus als eine Fehlform der Säkularisation. Im ersten Fall ist die Freiheit des Menschen eine «gebundene Freiheit», die vor Gott für die Welt verantwortlich bleibt; im zweiten Fall wird die Freiheit des Menschen zu einer schrankenlosen Freiheit: aus Selbständigkeit wird Selbstbehauptung, wie an der säkularistischen Anthropologie der Moderne abzulesen sei³.

Gogarten entfaltet nicht im einzelnen das Thema der Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Welt und der Natur, wie sie heute unter dem Begriff der ökologischen Krise abgehandelt wird, aber in der Formulierung seiner These über die Säkularisation, die von einem theologiegeschichtlichen und systematischen Standort aus erfolgt, verbindet er die Autonomie mit der Verantwortlichkeit. Wolfhart Pannenberg hat die These Gogartens folgendermaßen

kommentiert: «Zwar hatte Gogarten bei der Ausarbeitung dieser Darstellung noch nicht die ökologische Krise im Blick. Aber seine Unterscheidung zwischen Säkularisation und Säkularismus erfährt durch diese Krise ihre eindringlichste Illustration und Rechtfertigung.»⁴ Und deswegen biete die biblisch-christliche Anthropologie, wenn sie korrekt entwickelt werde, mehr Handhabe zur Bewältigung der ökologischen Krise als die absolute Autonomie der Kultur der Moderne⁵.

Diese aus der Sicht der systematischen Theologie formulierte These wird durch neuere historische Untersuchungen bestätigt. Udo Krolzik hat in seiner Arbeit «Umweltkrise – Folge des Christentums?» mit viel Gelehrsamkeit die gesamte Überlieferungsgeschichte der Interpretation von Gen 1,28 («macht euch die Erde untertan») nachgezeichnet, die sich vom biblischen Auftrag der Unterwerfung der Welt herleitet, und er hat die neuen Elemente herausgestellt, die in der Moderne damit verbunden wurden. Besondere Erwähnung verdient in dieser Überlieferung Hugo von St. Viktor, der sich in seinem *Didascalion* (ca. 1130) zum Fürsprecher der neuen Fertigkeiten der Mechanik macht und vom Menschen als Herrn und Eigentümer (*dominus et possessor*) spricht, der die sichtbare Welt beherrscht, als wäre sie eine Maschine. Im mittelalterlichen Denken ruht jedoch die Herrschaft auf einem religiösen Fundament, insofern der Mensch auf göttliche Erleuchtung und Offenbarung angewiesen ist. Mit Bacon und Descartes beginnt eine Umkehrung des biblischen Begriffs der Herrschaft über die Erde in Richtung auf einen radikalen Anthropozentrismus, und diese Umkehrung führt, im Zusammenhang mit weiteren kulturellen und technologischen Faktoren, schließlich zum Raubbau an der Natur. Überraschend ist dabei, daß Theologie und christliche Ethik zur fortschreitenden und illegitimen Ausdehnung der technisch-industriellen Entwicklung in der modernen Welt schweigen⁶.

2. Ende der Anthropozentrik?

Die theologische Reflexion ist über die These der Säkularisierung insofern hinausgegangen,

als sie die Frage gestellt hat, ob der Mensch in der Sicht der Bibel die Krone der Schöpfung sei. Mit seinem eindrucksvollen Werk «Gott in der Schöpfung» (1985) hat Jürgen Moltmann Korrekturen in der Theologie ange-mahnt⁷. Es scheint im Christentum eine still-schweigende Aufteilung der Kompetenzen zu geben: Die Natur wurde der Wissenschaft und der Technologie überlassen, während die Theologie für sich die Geschichte reklamiert, die sie als Heilsgeschichte interpretiert. Damit gibt aber die Theologie keine Rechenschaft darüber, wie der Glaube sich in der Schöpfung auswirkt. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, «die Geschichte abzukühlen», das heißt, vom Anthropozentrismus der Moderne überzugehen zum kosmologischen Theozentrismus der Bibel: Der Mensch und seine Geschichte werden eingefügt in das um vieles größere «Öko-System Erde». So entwickelt Moltmann mit seiner Abhandlung die Grundzüge einer ökologischen Schöpfungslehre.

Gott hat die Welt aus Liebe und zu seiner Verherrlichung erschaffen. Die Schöpfungslehre wurde bisher als «Lehre vom Sechstagerwerk» (das sog. *Exameron*) dargelegt, in der der siebte Tag nicht mehr eigens bedacht wurde. Es geht nun darum, die «Theologie des Sabbats» wiederzuentdecken und in die Schöpfungslehre zu integrieren. Die «Sabbatlehre» der Schöpfung umfaßt das «Sechstagerwerk», aber auch den siebten Tag, an dem Gott ruhte und sich an seiner Schöpfung freute. Dann ist aber nicht mehr der Mensch die Krone der Schöpfung, sondern vielmehr der Sabbat. Nach Moltmann ist es die anthropozentrische Weltansicht der Moderne, die den Menschen als Vollendung und Krone der Schöpfung sieht, und nicht die theozentrische Weltansicht der Bibel. In der Geschichte der Schöpfung ist sicher der Mensch das letzte Geschöpf, aber das letzte Geschöpf vor dem und für den Sabbat. Sinn und Ziel der Welt ist nicht der Mensch, sondern Sinn und Ziel der Welt und des Menschen liegen in Gott: in seiner Verherrlichung.

Der Moraltheologe Alfons Auer – Autor einer «Umweltethik» (1984, ²1985, mit einem bemerkenswerten neuen Vorwort) – vertritt jedoch die Position, die Theologie müsse ihre

«anthropozentrische Option» aufrechterhalten: «Die Natur kommt zu sich selbst nur im Menschen, nur in ihm erfüllt sich ihr Sinn.»⁸ Die Sonderstellung des Menschen in der Natur bringt es mit sich, daß er nicht nur sich selbst zu vertreten hat, sondern ihm die Verantwortung für alles Lebendige aufgegeben ist. Während die von Descartes ausgehende «radikale Anthropozentrik» die Natur dem Menschen unterwirft und sowohl eine anthropozentrische Arroganz wie eine imperialistische Haltung gegenüber der Natur hervorruft, bildet die «wohlverstandene Anthropozentrik» die Norm für das Verhalten des Menschen auch in der Auseinandersetzung mit der Natur. Und unter dieser Voraussetzung entwickelt Auer seine Umweltethik im Dienste eines konkreten ökologischen Ethos.

Die beiden erwähnten Abhandlungen – das Werk aus der systematischen Theologie von Moltmann und das Werk aus der theologischen Ethik von Auer – verdeutlichen zwei unterschiedliche Zugangsweisen der christlichen Theologie zur ökologischen Frage: auf der einen Seite einen kosmologischen Theozentrismus (Moltmann), auf der anderen Seite einen humanistischen Schöpfungsglauben (Auer). Besteht zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft? Ein Widerspruch besteht, insofern sich eine kosmozentrische und eine anthropozentrische Sicht gegenüberstehen.

Nimmt man die anthropozentrische Sicht der Moderne und die neue Sicht der philosophisch-wissenschaftlichen Kosmozentrik (bzw. der Physiozentrik oder Biozentrik, wie sie G.M. Teutsch in seinem Lexikon der Umweltethik, Göttingen 1985, nennt) im strengen Sinn, wird man zwischen beiden Konzeptionen einen Widerspruch feststellen müssen, insofern erstere die Totalität des Kosmos (bzw. der Natur oder des Lebens) in den Mittelpunkt rückt. Aber der biblisch-christliche Glaube als Schöpfungsglaube überwindet den Gegensatz von anthropozentrischer Konzeption, die am Primat des Menschen festhält, und kosmozentrischer (bzw. physiozentrischer oder biozentrischer) Konzeption, die den Primat der Natur vertritt. Die beiden erwähnten Konzeptionen – der kosmologische Theozentrismus, wie ihn Moltmann vertritt, und der christliche Anthropozentrismus oder humani-

stische Schöpfungsglaube nach Auer – unterscheiden sich zwar voneinander, sind aber kein Gegensatz, insofern beide die theologische Voraussetzung teilen: Die Natur ist Schöpfung Gottes, die Welt ist Schöpfung im dreifachen Sinn der ersten Schöpfung, der *creatio continua* und der eschatologischen Schöpfung⁹.

Christian Link macht mit einem trefflichen Zitat von Paul Cézanne auf die kulturelle Bedeutung der These von der Schöpfung aufmerksam: «Natur ist nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe, die Farben sind der Ausdruck dieser Tiefe an der Oberfläche, sie steigen von den Wurzeln auf.»¹⁰ Während die Fotografie immer Fotografie der Oberfläche ist, dient die Malerei als Kunst der Farben dazu, die Welt in ihrer Tiefe zu erschließen. Im Anschluß daran könnte man sagen, daß die Theologie, wenn sie die Welt als «Schöpfung Gottes» auffaßt, ihre Tiefe offenbart, indem sie sie in den Horizont der Verherrlichung und der Gabe Gottes stellt¹¹.

Der Konflikt zwischen Natur und Technologie

Die ökologische Theologie greift den offensichtlichen Konflikt auf, der zwischen Natur und Technologie, zwischen der Schöpfung und dem technologischen Projekt des Menschen entstanden ist. Wie könnte dieser Konflikt gelöst oder beigelegt werden?

Nach der bekannten These des norwegischen Friedensforschers Johan Galtung lassen sich zwei Arten von Konflikten unterscheiden: Es gibt symmetrische und asymmetrische Konflikte. Wir sprechen von symmetrischen Konflikten, wenn die beiden Größen äquivalent sind; asymmetrisch sind Konflikte, wenn die beiden Größen, die sich im Konflikt gegenüberstehen, nicht äquivalent sind. Um symmetrische Konflikte beizulegen, müssen assoziative Strategien eingesetzt werden; zur Beilegung asymmetrischer Konflikte müssen in einer ersten Phase dissoziative Strategien und erst in einer zweiten Phase assoziative Strategien angewandt werden. Als Beispiel soll der Konflikt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern dienen. Im letzten Jahrhundert war dies ein asymmetrischer Konflikt, und er konnte nicht

gelöst werden, solange sich die Arbeiter nicht zu Syndikaten zusammenschlossen; erst dann – nach der Herstellung der Symmetrie des Konflikts – konnten assoziative Strategien – d.h. Verhandlungen – angewandt werden. Im Rahmen dieses Beispiels hat der Streik eine dissoziative Funktion, wodurch die Symmetrie des Konflikts erst hergestellt wird; die Verhandlungen der Syndikate, die erst die zweite Phase bilden, zielen dann direkt auf eine Regelung des Konflikts.

Diese Theorie legt Gerhard Liedke seiner Arbeit «Ökologische Theologie» (1979) zugrunde; er zeigt, wie der Konflikt zwischen Schöpfung und Mensch in vielerlei Hinsicht asymmetrisch ist, wobei der Mensch mit seiner Technologie die stärkere Position einnimmt, während die Schöpfung gefährdet ist. In dieser Situation, die als ökologische Krise zum Ausdruck kommt, ist es voreilig, vom Frieden mit der Natur und von der Eintracht mit der Schöpfung zu sprechen. Worum es in dieser ersten Phase vor allem gehen muß, ist die Herstellung der Symmetrie in diesem Konflikt dadurch, daß die bedrohte Größe – hier also die durch die Technologie gefährdete Natur – gestärkt wird, damit dann in einer zweiten Phase eine angemessenere Lösung des Konflikts erreicht werden kann: «Der Akzent einer Schöpfungsethik in der ökologischen Krise muß deshalb genau an dieser Stelle liegen: Machtverzicht des Menschen; Verminderung des ungeheuren Gewaltdrucks, den wir auf die außermenschliche Schöpfung gelegt haben. Ziel des Machtverzichts ist die symmetrischere Gestaltung des ökologischen Konflikts. Gestaltungen einer Harmonie mit der Natur werden wir zwar als Fernziel nicht aus den Augen verlieren, sie gehören aber in die zweite Phase der Konfliktbearbeitung, und diese zweite Phase liegt sicherlich nicht unmittelbar vor uns.»¹²

Während Liedke von einer Ethik der Solidarität im Konflikt zwischen Schöpfung und Technologie des Menschen spricht, spricht Christian Link in seiner ausführlichen Abhandlung über die Schöpfung (1991) von einer Ethik der Selbstbegrenzung. Geschöpflichkeit bedeutet, innerhalb bestimmter Grenzen zu leben, die nicht wir ziehen, sondern die den Geschöpfen vom Schöpfer zugewiesen

und auferlegt sind; es muß deshalb im Bereich der technologischen Realisierbarkeit eine Unterscheidung getroffen werden zwischen dem, was ethisch vertretbar, und dem, was ethisch nicht mehr vertretbar ist. Link verdeutlicht noch: «Gentechnologie und industrielle Nutzung der Kernenergie sind gegenwärtig die exemplarischen Problemfelder, in denen über diese Grenzen entschieden werden muß. Denn in beiden Fällen hat die von uns in Anspruch genommene Verfügungsgewalt eine qualitativ neue Dimension erreicht ...»¹³

Wir sind damit weit entfernt von den theologischen Interpretationen des biblischen Auftrags des dominium terrae, die in der Moderne bis zur Theologie der Säkularisierung geläufig waren; sie können mit einem Zitat von Schleiermacher (1799) veranschaulicht werden: «Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie ... die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren läßt, in einen Fehenpalast verwandeln werden, wo der *Gott der Erde* nur ein Zauberwort auszusprechen, nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll, was er *gebeut*.»¹⁴ Mit der ökologischen Theologie erfolgt ein Paradigmenwechsel von der Kategorie der Verfügung – das heißt von der Auffassung, daß die Natur als verwertbares und verfügbares Material zur völligen Disposition des Menschen steht – zur Kategorie der Bewahrung der Schöpfung und des Zusammenwirkens mit der Schöpfung.

4. Ökofeminismus

Unter Ökofeminismus versteht man – so Anne Primavesi in ihrer Arbeit «From Apocalypse to Genesis» (1991) – «die Anwendung eines ökologischen Paradigmas in feministischer Perspektive»¹⁵. Die Feministische Theologie hat von Anfang an betont, die Neubestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau in Begriffen der Reziprozität (statt in Begriffen der Hierarchie) müsse auch eine Neubestimmung des Verhältnisses der Menschen zur Natur einschließen. So schreibt Rosemary Radford Ruether in «Sexism and God-Talk» (1983): «Die ›Bruderschaft der Menschen‹ sollte erweitert werden und nicht nur Frauen

aufnehmen, sondern die Gemeinschaft allen Lebens umfassen.»¹⁶ Die höheren Formen des Lebens müssen sich bewußt machen, daß sie selbst abhängig sind vom ökologischen Gleichgewicht und für die ökologische Gemeinschaft Verantwortung tragen. Die Feministische Theologie macht es sich deshalb zur Aufgabe, die gesamte abendländische Tradition von der Hierarchie der Seinsweisen, die zu einer Befehlshierarchie des Höheren über das Niedrigere geführt hat, neu zu durchdenken: Es ist dieses umfassendere hierarchische Schema, in dem der Mann über die Frau die Herrschaft ausübt; die Feministische Theologie führt so zu einer ökologischen Theologie: «(Eine ökologisch-feministische Theologie) muß die hierarchische Stellung des Menschen über die außermenschliche Natur als ontologischen und moralischen Wertmaßstab in Frage stellen. Sie muß den Menschen das Recht absprechen, die Natur als Privatbesitz zu behandeln, deren materieller Reichtum ausgebeutet werden darf.»¹⁷

Rosemary Radford Ruether hat dieses Thema in ihrem umfangreichen Werk «Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde» (Luzern 1994) noch einmal aufgegriffen. Sie arbeitet die ökologische Tradition der Bibel heraus, die, wenn die Erde heil werden soll, aufgenommen werden müsse, um sie der Kultur der Beherrschung zu entziehen. Nach der Theologie der Chicago-Schule gibt es zwei Stränge des biblischen Denkens und der christlichen Tradition, die wieder aufgegriffen werden müssen, wenn man zu einer ökologischen Spiritualität und Praxis, die nicht voneinander zu trennen sind, gelangen will. Es ist zum einen die Tradition des Bundes: Gott, der in geschichtlichen Vorgängen der Befreiung gegenwärtig wird, ist derselbe Gott, der «Himmel und Erde erschaffen hat»; die Menschen sind Teil dieses «Bundes der Schöpfung»; zum anderen ist es die sakramentale Tradition, nach der Gott, der Schöpfer, ein Gott in Beziehung ist, der als «mütterliche Schöpfungskraft» verstanden werden muß, aus der wir hervorgehen und auf die wir zugehen¹⁸.

In einer neueren Abhandlung in dem umfangreichen Sammelband «Ecotheology: Voices from South and North» (1994) bekräftigt

Radford Ruether ihren Standpunkt: «Wenn wir eine ökologische Kultur und Gesellschaft schaffen wollen, müssen wir das Verhältnis von Herrschaft und Ausbeutung umwandeln in ein Verhältnis der wechselseitigen Unterstützung. Diese Umwandlung wird nicht ohne den entsprechenden Wandel unseres Gottesbildes und unserer Vorstellung des Verhältnisses von Gott zu seiner Schöpfung in allen Dimensionen erfolgen können.»¹⁹

Ganz auf dieser Linie liegt auch die wichtige Studie der nordamerikanischen Theologin Sally McFague mit dem Titel «The Body of God. An Ecological Theology» (1993). Sie schlägt eine Neudefinition Gottes und seines Verhältnisses zur Welt im Licht der in der postmodernen Wissenschaft veränderten Sicht der Welt vor. In der Wissenschaft der Postmoderne hat ein Wechsel stattgefunden vom mechanistischen kosmologischen Modell zu einem organischen kosmologischen Modell; in dieser Situation ist es die Aufgabe einer Theologie der Natur, die sich als ökologische Theologie versteht, die Transzendenz Gottes als Inkarnation (embodied) und die Welt als Körper Gottes zu begreifen: «Dieses Bild der Welt als Körper Gottes lädt uns dazu ein, den Schöpfer *in* der Schöpfung zu sehen, als den Quell, in dem und durch den alles Seiende, das Gestalt gewonnen hat, seinen Ursprung hat.»²⁰ Wir haben es hier mit einer Radikalisierung des Inkarnationsgedankens zu tun: Gott ist nicht mehr nur in Christus gegenwärtig – dies bleibt das Paradigma der Gegenwart Gottes –, er ist gegenwärtig in der Gesamtheit der Welt, die sein Körper ist. Wenn das Universum in seiner Gesamtheit der Körper Gottes ist, dann ist Gott in seiner immanenten Transzendenz der Geist des Lebens der Welt, die sein Körper ist. Es handelt sich, nach Aussage der Autorin, jedoch nicht um eine pantheistische Konzeption, es ist eine panentheistische Konzeption. «Alles, was ist, ist in Gott, und Gott ist in allem, und dennoch ist Gott nicht gleichzusetzen mit der Welt, denn die Welt ist von Gott in einer Weise abhängig, in der Gott nicht von der Welt abhängig ist.»²¹

Ob man nun die Abhandlung von Ruether oder die von McFague näher betrachtet, wir finden in beiden eine Radikalisierung der

immanenten Transzendenz Gottes in der Welt, aus der eine neue Sicht der Welt resultiert, die zu einem deutlicheren Bewußtsein des Zusammenhangs des Ganzen und einer daraus folgenden ökologischen Verantwortlichkeit führt.

Bei Elisabeth Green, die insgesamt die theologische und kulturelle Bedeutung des Ökofeminismus anerkennt, lesen wir allerdings: «Während das Christentum immer besonderen Nachdruck auf die Unterscheidung von Gott und Welt gelegt hat, um die ontologische Unterschiedlichkeit zu wahren, wird nicht ganz klar, inwiefern solche Formulierungen im Ökofeminismus, bei aller Betonung, es handle sich um Panentheismus, den Pantheismus auch wirklich vermeiden, nämlich die Ineinsetzung der Natur mit Gott, die schließlich weder Gott noch der Natur gerecht wird»²². Auch Elisabeth Moltmann-Wendel rät, Ausdrücke wie «Körper Gottes» in bezug auf die Welt zu meiden, die zudem unbiblich wären; statt dessen bestünde die Aufgabe darin, die Dichte wiederzugewinnen, in der Bibel und Theologie von der Erde sprechen²³ (und, im Zusammenhang damit, vom Körper²⁴ und von den Sinnen²⁵); durch die Annäherung an die Begriffe Staub und Vergänglichkeit habe der Begriff Erde eine Verengung erlitten, die wiederum Manipulation und Ausbeutung der Erde begünstigt habe.²⁶

5. Die Ökologie als Thema der Theologie der Befreiung

Während die Feministische Theologie von Anfang an die Ökologie als eines ihrer Hauptthemen behandelt hat, ist dieses Thema noch in dem umfangreichen Werk «Mysterium Liberationis», das themenbezogen die Grundbegriffe der Theologie der Befreiung vorstellt, nahezu

abwesend. Erst mit der Umweltgipfelkonferenz von Rio de Janeiro (1992) und mit dem Band «Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik» (Düsseldorf 1994) von Leonardo Boff hat sich die Theologie der Befreiung dezidiert auch das Thema Ökologie zu eigen gemacht, und zwar in der Perspektive der Dritten Welt. Die ökologische Krise bestätigt eindrucksvoll die Analysen unseres Lebensstils und unserer Vorstellungen von Gesellschaft und Entwicklung durch die Theologie der Befreiung: «Die Armut ist unser größtes Umweltproblem. Dennoch müssen wir uns der Frage stellen, auch wenn sie in Bewußtsein und Gewissen der Reichen entstanden ist. Wir müssen sie anders formulieren und auch anders lösen, im Interesse der Menschheit wie der Natur, angefangen mit den am meisten bedrohten Menschen und Geschöpfen insgesamt.»²⁷ Die «Befreiung der Theologie der Schöpfung» muß über den Einsatz für die Umwelt und über den Konservatismus, der um die Bewahrung des Lebens kämpft, hinausgehen; die Ökologie in der Perspektive der Befreiung stellt das gängige Modell von Entwicklung überhaupt in Frage: «Die industrialisierten Länder, die ja fast alle in der nördlichen Hemisphäre liegen, sind verantwortlich für 80% der Umweltverschmutzung auf der Erde (allein die USA für 23%)»²⁸; es geht um das Projekt einer ökologisch-sozialen Demokratie, in der die soziale Gerechtigkeit die ökologische Gerechtigkeit einschließt; augenfällig ist dies am Amazonas, wo die ökologische Ausbeutung zugleich soziale Ausbeutung ist.

Die Theologie und die Kirche sind aufgerufen, aus ihrer «Schöpfungsvergessenheit» aufzuwachen und das theologische und kirchliche Potential des Schöpfungsglaubens einzubringen und zu entfalten.

¹ G. Altner, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage (Neukirchen 1974). Vgl. auch den zusammenfassenden Beitrag: G. Altner, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Enzyklopädische Bibliothek, Bd. 20) (Freiburg-Basel-Wien 1982) 85-118 (mit Literatur).

² Unter den ersten Stellungnahmen der Theologie sind zu erwähnen: J. Cobb, Is It Too Late? A Theology of Ecology (Beverly Hills/Cal. 1972); Th. S. Derr, Ecology

and Human Liberation. A Theological Critique of the Use and Abuse of Our Birthright (Weltrat der Kirchen, Genf 1973).

³ F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953), bes. Kap. 9.

⁴ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983) 76.

⁵ Es gibt mehrere Autoren, die die ökologische Krise dem Christentum anlasten, zum Beispiel: L. White, The

Historical Roots of Our Ecological Crisis (New York 1970); C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbek 1972); E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums* (Regensburg 1981).

⁶ U. Krolzik, *Umweltkrise – Folge des Christentums?* (Stuttgart 1979).

⁷ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (München 1985). Vgl. ders., *Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese*, in: *Evangelische Theologie* 53 (1993/5) 420–438.

⁸ A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion* (Düsseldorf 1984) 55.

⁹ Vgl. dazu: *Ist der Mensch die Krone der Schöpfung? Drei Theologen beziehen Position: A. Auer, E. Drewermann u. J. Moltmann*, in: *Publik-Forum, Sonderdruck Umwelt* (31. 5. 1985); J.L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 1986); *Associazione Teologica Italiana, La Creazione. Oltre l'antropocentrismo?* (Padua 1993); D. Hervieu-Léger (Hg.), *Religion et Ecologie* (Paris 1993); R. Gibellini, *La svolta teologica nella percezione del cosmo*, in: *Rocca* (Assisi, 1. 8. 1995) 49–52.

¹⁰ Vgl. Ch. Link, *Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, in: G. Altner (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (Stuttgart 1989) 166–195; hier: 177 (eine wichtige Arbeit, die die Vielfalt der Ansätze zu einer ökologischen Theologie zeigt).

¹¹ Eine ökologische Spiritualität wird von folgenden Autoren vertreten: M. Fox, *Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechszwanzig Themen mit zwei Fragen* (München 1991); S. McDonagh, *To Care for the Earth. A Call to a New Theology* (London 1986); Th. Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco 1988); I. Brandy, *God Is Green. Christianity and the Environment* (London 1990); H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungspiritualität und Schöpfungsethik* (Düsseldorf 1990).

¹² G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie* (Stuttgart 1979) 165–178; ders., *Schöpfungsethik im Konflikt zwischen sozialer und ökologischer Verpflichtung*, in: G. Altner (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, 300–321; hier: 313.

¹³ Ch. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (Gütersloh 1991) 488. Vgl. auch W. Korff, *Kernenergie und Moralthologie* (Frankfurt 1979); Pl. Spescha, *Energie, Umwelt, Gesellschaft: Gerechtigkeit und Frieden* (Freiburg/Schweiz 1983).

¹⁴ Zitat bei G. Liedke, *Im Bauch des Fisches*, aaO. 69.

¹⁵ A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism, and Christianity* (Tunbridge Wells/Kent 1991) 36.

¹⁶ R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie* (Gütersloh

1985), 111. Vgl. dies., *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung* (München 1979).

¹⁷ AaO. 109.

¹⁸ R. Radford Ruether, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde* (Luzern 1994), bes. 217–265.

¹⁹ R. Radford Ruether, *Eco-feminism and Theology*, in: D.G. Hallmann (Hg.), *Ecoteology. Voices from South and North* (Weltrat der Kirchen, Genf 1994) 204.

²⁰ S. McFague, *The Body of God. An Ecological Theology* (Minneapolis 1993) 133f.

²¹ AaO. 149.

²² E. Green, *The Transmutation of Theology: Ecofeminist Alchemy and the Christian Tradition*, in: E. Green/M. Grey (Hg.), *Ökofeminismus und Theologie. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen*, Bd. 2 (Kampen–Mainz 1994), 48–58, hier 53f.

²³ E. Moltmann-Wendel, *Rückkehr zur Erde*, in: *Evangelische Theologie* 53 (1993/5) 406–420.

²⁴ E. Moltmann-Wendel, *Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit* (Gütersloh 1994).

²⁵ H. Pissarek-Hudelist/L. Schottroff (Hg.), *Mit allen Sinnen glauben* (Gütersloh 1991).

²⁶ Vgl. Auch: D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung* (Stuttgart 1985).

²⁷ L. Boff, *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik* (Düsseldorf 1994) 21; vgl. auch E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft* (Düsseldorf 1988), bes. Kap. 12.

²⁸ AaO. 20.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ROSINO GIBELLINI

Doktor der Theologie (Päpstliche Universität Gregoriana, Rom) und der Philosophie (Katholische Universität Mailand), ist Leiter des Verlags Editrice Queriniana in Brescia. Veröffentlichungen: Teilhard de Chardin: *l'opera e le interpretazioni*; La teologia di Jürgen Moltmann; *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*; *Il dibattito sulla teologia della liberazione*. Er ist weiter Herausgeber von mehreren Bänden über die Strömungen der zeitgenössischen Theologie, darunter: *La nuova frontiera della teologia in America Latina*; *Percorsi di teologia africana*. Weiter ist er Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Zeitschriften *Atlante Bresciano* (Brescia), *Aggiornamenti sociali* (Mailand), *Il futuro dell'uomo* (Florenz) und *Journal of Hispanic/Latino Theology* (San Diego, Kalifornien, USA). Zu seinen neuesten Veröffentlichungen zählt: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert* (Regensburg 1995). Anschrift: Editrice Queriniana, Via Piamarta 6, I-25.187 Brescia, Italien.