

- ⁸ Lovelock, *Das Gaia-Prinzip*, aaO., 11.
- ⁹ Ebd., 43.
- ¹⁰ Al Gore, *Wege zum Gleichgewicht*, Frankfurt am Main 1992.
- ¹¹ Stephen Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek 2001, 155.
- ¹² Hans Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005, 166f.
- ¹³ Amit Goswami, *O universo autoconsciente*, Rio de Janeiro 1998.
- ¹⁴ Peter Ward, *O fim da evolução. Extinções em massa e a preservação da biodiversidade*, Rio de Janeiro 1997, 133-195.
- ¹⁵ Brian Swimme/Thomas Berry, *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, San Francisco 1992, 118-120; Zaher Massoud, *Terre vivante*, Paris 1992, 27-30; 56.
- ¹⁶ Margulis/Sagan, *Micro-cosmos*, aaO., 184.
- ¹⁷ Edward O. Wilson, *Die Zukunft des Lebens*, Berlin 2002, 33-47.
- ¹⁸ Edward O. Wilson, *A Criação. Como salvar a vida na terra*, São Paulo 2008, 38.
- ¹⁹ James Lovelock, *Gaias Rache. Warum die Erde sich wehrt*, Berlin 2008.
- ²⁰ Théodore Monod, *Et si l'aventure humaine devait échouer?*, Paris 2000, 246.
- ²¹ Nicholas Georgescu-Roegen, *The Promethean Destiny*, New York 1987, 103.
- ²² Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, San Francisco 1992.
- ²³ Diarmuid O'Murchu, *Evolutionary Faith*, New York 2002.
- ²⁴ Elisabeth Moltmann-Wendel, *Gott und Gaia. Rückkehr zur Erde*, in: Evangelische Theologie 53 (1990), 406-420; Jürgen Moltmann, *Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaia-Hypothese*, in: Evangelische Theologie 53 (1990), 420-430.
- ²⁵ Wilson, *Criação*, aaO., 42.

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

Asche und Staub: Vom ökologischen (Nicht-)Sprechen über Gott

Anne Elvey

Am Montag, dem 2. März 2009, erhalte ich wie alle oder fast alle Handybesitzer in Victoria folgende SMS: „Für heute Abend und morgen extremes Wetter erwartet. Hohes Wind- und Feuerrisiko. Aktuelle Informationen im Lokalsender ABC. Antworten Sie nicht auf diese Nachricht.“ Am darauffolgenden Tag ist der Him-

mel verhangen - eine Seltenheit bei der anhaltenden Dürre in diesem Sommer und Frühherbst in Südostaustralien, und während ich diese Zeilen schreibe, achte ich mit einem Ohr ständig auf jede Windveränderung. Selbst hier in der Stadt haben wir ein ungutes Gefühl. Gerade einmal drei Wochen ist es her, dass an einem Tag, als die Temperaturen in Melbourne 46,6 Grad Celsius erreichten und der starke, heiße Nordwind gegen Abend nach einem Kälteeinbruch die Richtung wechselte und aus Süden blies, ein Feuersturm über die nördlich und östlich der Stadt gelegenen Ortschaften im Busch hereinbrach. Mehr als zweihundert Menschen und unzählige Haus- und Wildtiere starben. Zehntausende Hektar Buschland wurden vernichtet. Einige der Feuer brennen noch jetzt, da ich dies schreibe, und Freunde in den betroffenen Gebieten müssen sich entscheiden, ob sie bleiben oder ihre Häuser verlassen und in der Stadt Zuflucht suchen sollen.

Die meisten Bürger des australischen Bundesstaates Victoria sind es gewohnt, dass ihre grundlegenden Bedürfnisse in puncto Nahrung, Wasser, Obdach, Gesundheit und Bildung gedeckt werden und die Stromversorgung nur selten unterbrochen ist, und sie beginnen gerade erst wieder jene Lektionen des eingeschränkten Konsums zu lernen, die für die früheren Siedler in der Weltwirtschaftskrise und für viele Generationen von Nachkriegsmigranten zum Alltag gehörten, weil viele von ihnen nicht dieselbe Weisheit besaßen wie die indigenen Hüter des Landes. Wir haben die Überschwemmungen in den niedriggelegenen Gebieten von Bangladesch, den Tsunami des Jahres 2004 in Südostasien, den Hurrikan Katrina in New Orleans und das Ansteigen des Meeresspiegels, von dem Atolle wie Kiribati schon jetzt betroffen sind, als Folgen des Klimawandels eingeordnet, und ebenso sind auch die verheerenden Brände vom 7. Februar 2009 für die Bewohner von Victoria „das Gesicht des Klimawandels in unserem Teil der Welt“.¹ Zwar wird eine königliche Kommission eingesetzt werden, die sich mit den Ursachen und der Verantwortung für diese Brände befasst, doch die Umweltbedingungen für diese massiven Brände sind, wie die australische Ökophilosophin Freya Mathews und viele andere deutlich gemacht haben, im Wesentlichen auf eine Kombination von zwei Faktoren zurückzuführen: Zum einen war das Land ohnehin schon ausgetrocknet, weil es seit vielen Jahren und insbesondere im Januar weniger regnet als früher; und zum anderen hat eine Woche extremer Hitze mit Höchsttemperaturen, die einige Tage lang über 40 Grad Celsius lagen, Land und Pflanzen noch zusätzlich ausgedörrt, sodass einheimische Tiere wie Beutelsäuger und Fledermäuse tot von ihren Ästen fielen und exotische Pflanzen wie Platanen in einem verfrühten Herbst ihre Blätter verloren.² Diese „Zeichen der Zeit“ decken sich mit dem, was wir „in unseren Knochen spüren“: dass eine zunehmende Häufigkeit extremer Wetterlagen als unsere „neue klimatische Wirklichkeit“ betrachtet werden kann.³

Der Klimawandel hat unseren Teil der Welt erreicht, und wir können dieses Szenario - Fledermäuse, die von den Bäumen fallen, Buschfeuer, die binnen Sekunden ganze Familien dahinfluten und zu schnell und zu heftig sind, als dass man ihnen entrinnen oder sie bekämpfen könnte, und die sonst so robusten einheimischen Pflanzen, die nun halbtot an den Abhängen der Mornington Penin-

sula schmachten – als apokalyptisch bezeichnen. Vielleicht ist die apokalyptische Sensibilität, die ich aus meiner ökologischen, feministischen und postmodernen Perspektive mitbringe und auf die Zeichen des klimatischen Wandels anwende, sogar (unbewusst) vom apokalyptischen Atem der Bibel geprägt.⁴

In gewisser Hinsicht werden uns – auch den Wohlhabenderen unter uns – die biblischen Autoren durch den drohenden Klimawandel wieder näher gebracht – näher zumindest als in jener Zeit, da wir für eine Weile relativen Konsumkomfort genossen und uns in dem trügerischen Gefühl gewiegt haben, eine vermeintlich grenzenlose Welt zu beherrschen.⁵ Auch wenn die apokalyptische Grundstimmung mancher Texte aus der jüdischen Zeit des zweiten Tempels und aus dem zweiten, christlichen Testament auf den heutigen Leser eher abschreckend wirken mag, gibt es vielleicht doch eine Chance, ihnen eine neue Aktualität abzugewinnen, denn diese Texte sprechen von dem Bemühen ihrer Verfasser und Gemeinschaften, dem alltäglichen Daseinskampf in einem kargen und von einer fremden Macht besetzten Land eine Bedeutung abzurufen. Die derzeitige extreme Klimaveränderung bedeutet im Grunde ja nicht, dass die Natur plötzlich unser Feind geworden wäre, sondern dass wir – genau wie die biblischen Schriftsteller vor uns – mit einer Welt aus Erde, Luft, Wasser und Feuer konfrontiert sind, die größer ist als wir selbst und die unsere Fähigkeit, sie zu beherrschen, übersteigt. Die Chance, uns selbst als Menschen in einer mehr-als-menschlichen Erdgemeinschaft neu zu begreifen, wirft spezielle Fragen auf, die auch unser Verständnis von der Beziehung zwischen dem Menschen und jenem „Mehr-Als“ tangieren, das wir Gott nennen.

Erik Borgman schreibt in einer neueren Ausgabe von CONCILIUM: „Die Theologie bewahrt in ihren Traditionen Wege, mit dem Unbegreiflichen umzugehen, mit der Wahrheit, die sich immer entzieht und nie einfach nur da ist.“⁶ Wenn wir es angesichts eines menschengemachten Klimawandels auf uns nehmen, mithilfe von Theologie Bedeutung zu erzeugen, dann wirft das zwei einander überschneidende Fragen auf: Wie sollen wir das Göttliche im Licht dieser veränderten Situation neu denken? Und: Welche menschliche Antwort ist angemessen? Wenn das Anders-als-Menschliche uns überwältigt, erfahren wir uns selbst als verletzlich und sterblich und sind uns der Zerbrechlichkeit unseres Überlebens nur allzu deutlich bewusst. Im Fall der Feuer von Victoria waren die menschlichen Reaktionen nahezu ausnahmslos von Empathie, Mitleid, Großzügigkeit und Entschlossenheit geprägt, und man solidarisierte sich nicht nur mit den menschlichen Opfern und Überlebenden der Brände, sondern auch mit den betroffenen

Die Autorin

Dr. Anne Elvey ist Wissenschaftlerin und Dichterin. Ihre gegenwärtige Arbeit, die ökologische Kritik und biblische Studien verbindet, wird unterstützt vom Centre for Comparative Literature and Cultural Studies an der Monash University von Victoria, Australien. Sie leitet außerdem eine interdisziplinäre Forschungsgruppe zur Ökotheologie und Ökospiritualität am Melbourne College of Divinity. Veröffentlichungen u.a.: An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm (Lewiston/Ceredigion 2005); außerdem Gedichte in zahlreichen Zeitschriften und Anthologien. Anschrift: 5 Maranoa Crescent, Coburg VIC 3058, Australien. E-Mail: aelvey@tpg.com.au.

nichtmenschlichen Lebewesen wie Haus- und Wildtieren. Aus solchen Nachrichten, wie die Polizei von Victoria sie versandte, lässt sich vielleicht eine neue Demut gegenüber den extremen Wetterlagen herauslesen. Der Klimawandel stellt eine bleibende Gefährdung dar. Die Katastrophe verweist auf eine Situation, die fortbesteht, und diese Situation erinnert uns daran, dass wir nicht Gott oder dass wir keine Götter sind. Aber was können wir, wenn überhaupt, von Gott sagen?

Traditionell verbindet die christliche Theologie zwei Weisen, Gott zu beschreiben: die Immanenz und die Transzendenz. Im Großen und Ganzen haben die Ökotheologien die göttliche Immanenz favorisiert, die nicht so sehr als pantheistisch, sondern als panentheistisch verstanden wird: In einer „wechselseitigen Einwohnung“ ist Gott in der mehr-als-menschlichen Welt, die auch die Menschen miteinschließt, immanent und wird die Welt von ihm umfasst.⁷ Denis Edwards legt den Schwerpunkt weniger auf die göttliche Gegenwart im Kosmos als auf das in Gott gegenwärtige Universum und beschreibt „eine panentheistische Welt-sicht, in der der Geist als ‚raumschaffend‘ für ein aufeinander bezogenes Universum von Geschöpfen gedacht werden kann, das sich innerhalb des Lebens der göttlichen Gemeinschaft entwickelt“⁸. Die ökologischen und verwandten Theologien gewichten die göttliche Immanenz und die göttliche Transzendenz jeweils unterschiedlich und bewerten Erde und Kosmos als göttlich eingegossen, wobei das Gnadenwirken Gottes jedoch nicht auf irgendeine bestimmte menschliche Welt beschränkt wird.⁹ Ökotheologisch gesehen sind diese Ansätze durchaus reizvoll, doch der extreme Klimawandel stellt auch diejenigen panentheistischen Konzepte in Frage, die göttliche Immanenz, göttliche Transzendenz und die Immanenz der Erde und des Kosmos in Gott miteinander kombinieren. Wo ist Gott in oder in Bezug auf einen Feuersturm, der einheimische Wildtiere, ihre unmittelbaren Ökosysteme, Menschen, Häuser, Rinder und Schafe, Pferde und Ernten und Haustiere vernichtet?

Einige der möglichen Antworten auf diese Frage lauten:

1. Gott ist nicht im Feuersturm; vielmehr transzendiert Gott die irdische Entfaltung einer nicht nur (aber auch) menschlichen Aktivität; Gottes Wirken im Feuersturm ist einfach nur das Wirken einer natürlichen Ordnung, die den von Gott in sie hineingelegten Gesetzen und Prozessen gehorcht oder sich ihnen gemäß entfaltet.
2. Gott ist im Feuersturm; durch die Inkarnation ist Gott zuinnerst mit allen Dingen verwoben und in all ihre sich energetisch, chaotisch und folgerichtig entfaltenden Prozesse eingebunden.
3. Als Folge des menschlichen Handelns (anthropogener Klimaveränderungen und Fällen von Brandstiftung) und mehr-als-menschlicher Bedingungen (das brennbare Material in den Wäldern, Dürre, Hitze und Winde) stellt der Feuersturm eine Bestrafung des menschlichen Handelns dar, bei der Gott und die mehr-als-menschliche Erdgemeinschaft zusammenwirken.
4. Gott ist weniger im Feuersturm als in der menschlichen Reaktion des Mitleids mit seinen Opfern und Überlebenden, in der Gnade des Wiederaufstehens nach dem Verlust, in der Trauerarbeit und im Neubeginn.

5. Gott ist im Land, in den Tieren und in den Menschen, die der Feuersturm verschlungen hat; Gott leidet und klagt mit seinen Opfern und Überlebenden.

Während in jeder dieser Antworten einige Aspekte der biblischen Theologie aufscheinen, möchte ich darauf hinweisen, dass die Untersuchung der Gottesrede ökologisch gesehen an einer ganz anderen Stelle beginnen muss. Wir müssen mit dem beginnen, was Deborah Rose in Anlehnung an Emil Fackenheim als „Hinwendung“ zu unserem Hier und Jetzt beschreibt und worin die *Metanoia* aus dem Markusevangelium (1,15) und der Appell des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. zur „ökologischen Umkehr“ anklingen.¹⁰ Rose argumentiert, dass wir in Australien in einem kolonisierten Raum leben; sie schreibt: „In einem Raum, der zerstückelt ist, an Orten, die zerbrochen sind, in dem Wissen, dass ein Großteil des Schadens nicht einmal sichtbar ist, sind nur bestimmte Arten von Handlungen ethisch möglich“¹¹. In einem solchen Raum ist die „Hinwendung [...] auf den Dialog gegründet; das heißt auf den Austausch von Wissen und Fürsorge unter den Menschen“, und „muss dort beginnen, wo man ist“¹². Zu diesem Zweck müssen wir „die Bürde unserer Geschichte tragen und gleichzeitig hoffnungsvoll handeln“¹³. Rose erinnert uns daran, dass diese Hoffnung realistisch sein muss und nicht auf Mythen der „Eroberung oder Verlockung“ basieren darf, die sich in ihrer Sehnsucht nach Ganzheit von den Brüchen des Hier und Jetzt abwenden und beispielsweise ein romantisiertes Anderes (den edlen Wilden, die wilde Ursprünglichkeit), eine ideale Heimat, eine idyllische Vergangenheit (ein verlorenes Paradies) oder eine „goldene“ Zukunft (einen Himmel auf Erden oder in einer anderen Welt) heraufbeschwören.¹⁴ Vielmehr vollzieht sich die „Hinwendung“ als ethischer Prozess des Engagements gerade in der Brüchigkeit des Hier und Jetzt.

Wenn wir diese „Hinwendung“ vor allem in dem besonderen Kontext des klimatischen Wandels (eines globalen Phänomens, das sich vor Ort jeweils spezifisch auswirkt) auf die mehr-als-menschliche Gemeinschaft der Erde beziehen, können wir nicht von christlichen Theologien ausgehen. Wir müssen uns zunächst auf unser Hier und Jetzt einlassen, und dieses Sich-Einlassen ist nicht passiv, sondern als aktives Engagement in der Situation der ökologischen (und sozialen) Gebrochenheit zu verstehen, in der wir uns befinden. Wenn wir das Wagnis eingehen, die Erde als ein mehr-als-menschliches Gefüge aus organischen und anorganischen stofflichen Andersheiten wahrzunehmen – die auf vielfältige Weise mineralisch, laubig, wässrig, gasig, bakteriell, viral, körperlich, aufeinander bezogen sind; und die laufen, zirpen, sprechen, schreiben, bauen, essen, sich zusammenfügen und sich zersetzen; und die je besonders auf Hitze, Kälte, Licht, Schatten, Dunkelheit, Nähe, Distanz, Klang, Berührung und Beziehung reagieren –, dann müssen wir unsere religiösen Begriffe beiseitelassen. Mit Beiseitelassen meine ich nicht, dass wir sie leugnen oder ignorieren sollen: Wir sollen sie vielmehr so beiseitelassen, wie die Mystiker dies getan haben, indem wir das, was an ihnen nützlich ist, einstweilen als gesichert voraussetzen. Doch statt unser Verstehen beiseitezulassen, um „emporzustreben [...] zu einer Einheit mit ihm [sic], der jenseits allen Seins und Wissens ist“, müssen wir die kenotische

Ausrichtung der mystischen Praxis auf unseren mehr-als-menschlichen Kontext zurückorientieren und zulassen, dass das, was wir von Gott und der Erdgemeinschaft wissen, in einer „Wolke des Vergessens“ bleibt.¹⁵ In einer solchen Praxis steht die Aufmerksamkeit für unser mehr-als-menschliches Hier und Jetzt unserer Offenheit für Gott nicht im Wege, sondern ist ihre einzig notwendige Vorbedingung.

Wichtig ist, dass wir das, was wir über Gott und uns selbst zu wissen glauben, loslassen - vor allem so einfache Begriffe wie den von Gott als Schöpfer und von der Erde, unserer Heimat, als Schöpfung. Wir müssen nicht glauben, dass wir die Geschichte der Erde kennen: weder die Geschichten aus Genesis 1 und 2 oder Sprichwörter 8 noch die neue Kosmologie, die in einigen ökospirituellen Kreisen so beliebt geworden ist.¹⁶ Gleichzeitig müssen wir unsere Überzeugung aufgeben, dass wir, wenn wir einen Klumpen Erde aufheben, wirklich wissen, was wir da in der Hand halten. Wir müssen einen Ansatz als Paradigma nehmen, der zulässt, dass Gott unser Verstehen übersteigt, und der uns offen hält für das, was wir nicht von Gott wissen, für Gottes Anderssein; und wir müssen diesen Ansatz der Offenheit für das Sein des Anderen auf die Erde übertragen. Doch wir müssen auch daran denken, dass dieses Andere von bestimmter Art ist, dass wir selbst Teil dieses Anderen sind und dass wir, indem wir uns dem Anderssein der Erde öffnen, auch in uns selbst ein Anderssein anerkennen.

All das muss mit einer Qualität der Ehrfurcht geschehen, die nicht annimmt, dass die Erde göttlich oder nicht-göttlich ist. Wir müssen vielmehr über die Trennung von Materie und Geist hinausgehen und erkennen, dass die Stofflichkeit der Erde bereits der Ort ihrer Transzendenz ist. Ich habe andernorts den Vorschlag gemacht, in den Begriffen einer materiellen Transzendenz zu denken.¹⁷ Das ist insofern problematisch, als das Konzept einer materiellen Transzendenz den Dualismus von Geist und Materie umzukehren scheint, indem es den Schwerpunkt auf den zuvor abgewerteten Begriff der „Materie“ verlagert. Das mag zwar sein, und idealerweise sollte ich von einer materiell spirituellen und spirituell materiellen Transzendenz sprechen, doch die Verlagerung des Schwerpunkts ist wichtig. Generell ist das Materielle schlimmstenfalls als nicht-spirituell oder sogar antispirituell und bestenfalls als Ort der göttlichen Immanenz dargestellt worden. Wenn wir daher das Materielle und die Transzendenz miteinander kombinieren, erstatten wir dem Materiellen aufgrund der inhärenten Andersartigkeit und spirituellen Nichtverhandelbarkeit der Materie eine gewisse Achtung zurück. Doch die materielle Transzendenz birgt noch ein weiteres Problem. Ein Feuersturm geht ganz eindeutig über menschliche und andere leibliche Wesen hinaus. Selbst dort, wo das Feuer als ein Mechanismus, bestimmte Samenkörner freizusetzen, das spätere Keimen neuen pflanzlichen Lebens ermöglicht, werden doch durch einen Feuersturm ganze Lebensräume zerstört. Angesichts seiner beängstigenden Andersartigkeit kann die Offenheit für eine materielle Transzendenz nicht als jene Art der Offenheit verstanden werden, die das Andere schlichtweg annimmt. Vielmehr muss, wenn eine materielle Transzendenz uns bei der Aufgabe, unsere ethische Beziehung zu den mehr als menschlichen Andersheiten neu

zu denken, von Nutzen sein soll, eine Offenheit für die Andersartigkeit des Anderen als Bereitschaft verstanden werden, sich vom Anderen über seine Andersartigkeit belehren zu lassen, und diese Bereitschaft kann sich in Akzeptanz, Mitgefühl, Staunen, Solidarität, Vorsicht oder auch Widerstand manifestieren. Genügt das aber?

Die überwältigende Eigenart und Wirkung des Feuersturms erinnern uns an ein „Mehr-Als“, das in materieller Hinsicht anders ist und sich nicht leicht in den Begriffen der göttlichen Immanenz oder des göttlichen Gerichts fassen lässt. Es mag einfacher sein, Gott als außerhalb des Feuers zu verstehen - als vorherigen Schöpfer, der den Dingen ihren Lauf lässt, oder als Leidenden in den betroffenen Menschen, Tieren und Regionen oder in den Reaktionen des Mitgefühls und gnadenhaften Neubeginns. Letztlich bedeutet dies aber, dass wir irgendwie willkürlich entscheiden, dass Gott nur in einigen Aspekten der Stofflichkeit unseres Hier und Jetzt immanent ist. Vielleicht ist es gar nicht unbedingt angebracht zu fragen, „wo“ Gott ist oder „von welcher Art Gott“ wir sprechen.

Wie der Feuersturm erinnert auch die Vorstellung von Gott uns daran, dass wir nicht die Herren der Welt sind. Doch die menschliche Herrschaft ist in der Vorstellung von Gott viel zu oft durch eine göttliche Herrschaft ersetzt worden, die vor allem in der Beziehung zwischen der menschlichen Elite und der übrigen Erde zu einem Vorwand dafür wurde, die alte Dynamik des Herrschens und Dienens wieder in Kraft zu setzen. In Zeiten des Klimawandels ist die Annahme, wir könnten die Auswirkungen selbst eines freundlichen Lebens mit dem Land kontrollieren, nur eine neue Form der Herrschaftsillusion. Es ist jedoch nicht angemessen, einen göttlichen Herrn an die Stelle menschlicher Herrscher zu setzen. Die Gabe - wenn man dieses Wort benutzen kann, und ich benutze es bewusst mit allen Nuancen von Geben und Gift, auf die Jacques Derrida uns aufmerksam macht¹⁸ - sowohl der Vorstellung von Gott als auch der Wirklichkeit des Feuersturms ist die Möglichkeit, die Demut vor dem Anderen neu zu lernen.¹⁹ In dieser Zeit einer fortdauernden ökologischen Krise liegt unsere menschliche Berufung vielleicht in einer solchen neuen Demut (*Humilität*) mit allen Anklängen von Erdboden (*Humus*) und Menschlichkeit (*Humanität*), die darin mitschwingen.

Demut heißt vielleicht, dass das Sprechen über Gott auch im Nichtsprechen über Gott besteht. Demut lernen heißt lernen, wer wir in dieser mehr-als-menschlichen Welt, die unsere Gemeinschaft und unser Lebensraum ist, eigentlich sind. Demut lernen heißt lernen, wer wir nicht sind: weder Gott noch Götter und vielleicht nicht einmal sehr gute Ökologen. Nach dem Feuersturm, so hören wir, „müssen wir wiederaufbauen“; doch Demut heißt auch, den verbrannten Flächen zuzuhören. Ist die Zeit für den Wiederaufbau schon gekommen? Oder muss sich der Boden ausruhen von menschlicher Besiedlung? Sind Gifte mit seinen Schichten verschmolzen, die beseitigt werden müssen? Braucht das Land selbst eine Zeit der Trauer? Nach dem Feuersturm begegnen wir jenen, die die Brände heimatlos gemacht haben, und die Demut erinnert uns daran, dass wir unseren Nächsten nicht immer so bereitwillig erkennen. Auch jenseits unserer Grenzen

hat der Klimawandel viele heimatlos gemacht oder wird sie in Zukunft heimatlos machen.

Die Demut lädt uns ein zu trauern. Wenn wir trauern, erkennen wir an, dass wir nicht die Macht haben, das festzuhalten, was uns lieb gewesen ist. Die Demut lädt uns ein, uns der materiellen /leiblichen Wirklichkeit des Verlusts zu öffnen, in der wir weiterleben und in der Wechselbeziehung von Humanität und Humus getragen sind – vor allem in den Tagen nach den Bränden, als die Luft über Melbourne rauchgeschwängert war und wir die Verluste buchstäblich eingeatmet haben. Am Trauertag für die Opfer des Feuersturms sagte die Generalgouverneurin von Australien, Quentin Bryce:

„Das Udenkbare müssen wir denken. Das Unvorstellbare müssen wir sehen. Das Unaussprechliche müssen wir aussprechen. Das Unerträgliche müssen wir beweinen.

Wir müssen zulassen, dass die Gedanken und Bilder und Worte, die uns gerade erst versengt und überschwemmt haben, sich setzen und in unseren Herzen und Gedanken den ihnen eigenen und gültigen Platz finden.

Wir müssen diese Erinnerungen als Teil von uns anerkennen, der nicht mehr von uns zu trennen ist.

Sie sind die Grundlagen unserer wachsenden Weisheit und unserer neuen Entschlossenheit.

Sie haben uns verändert, doch sie sind das, was uns für immer aufrechterhalten wird.“²⁰

Die Demut trägt uns an den Rand dessen, was Menschsein bedeutet, und mahnt uns an unser außergewöhnliches Wiederaufstehen, an unsere Offenheit, aber auch an unsere Grenzen. Sie ist eine Art Kenosis, die insofern theologisch von Belang ist, als sie uns auf die Wirklichkeit unserer Situation hinzuwenden vermag. So sehr wir auch vor den Begriffen der Wahrheit zurückschrecken, weil sie Herrschaft suggerieren, gibt diese demütige Offenheit für das, was ist, uns die Chance, uns die Idee der Wahrheit wieder anzueignen. „Diese Wahrheit“, schreibt Borgman, „ist in unseren Tagen und in unserer Epoche als das kenotische Bewusstsein [...] gegenwärtig, dass wir zwar vieles von der Wirklichkeit wissen, entdecken und begreifen, dass aber ihre Verborgtheit und Unbegreiflichkeit stets größer sind.“²¹

Eine demütige Hinwendung zu unserem mehr-als-menschlichen Hier und Jetzt beinhaltet keine Ethik der Passivität angesichts der Übermacht des Anderen, sondern ein Handeln *mit* der Welt, wie wir sie vorfinden, ein Handeln, das es der mehr-als-menschlichen Welt erlaubt, „sich selbst zu verändern“.²² Dieser Ansatz erinnert an das Werk der Dichter, deren Kunst von der Aufmerksamkeit für das Mehr-als-Menschliche durchdrungen ist; die eher *mit* dem Anderen als *über* das Andere schreiben und die Kunst des Schreibens als Ausdruck ihres Eingebettetseins in das Hier und Jetzt verstehen.²³ Wie Kevin Hart bemerkt: „Für viele unserer besten Dichter ist es selbstverständlich geworden, ihren Geist einfach nur zu heiligen Dingen emporzuheben, ohne diese eigentlich auszusprechen.“²⁴

In manchen Fällen repräsentiert dieses Phänomen vielleicht genau die Art der religiösen Kenosis, die ich hier anzudeuten versuche und in der eine Aufmerksamkeit für unser mehr-als-menschliches Hier und Jetzt einhergeht mit dem Verzicht auf das Sprechen über Gott.

Zwei Beispiele drängen sich auf. Ellen Bass' Gedicht *If There Is No God* beschwört auf liebevolle Weise eine mehr-als-menschliche Welt herauf und suggeriert, dass die Berufung des Menschen nicht so sehr darin besteht, sich auf einen göttlichen Erlöser zu verlassen, als darin, etwas „genug“ zu lieben, um „darüber zu wachen“.²⁵ Chris Wallace-Crabbes *Glory Be* richtet sein Augenmerk auf Insekten in ihren Lebensräumen; es beginnt mit dem Nichtvorkommen von Libellen und endet mit ihrem Vorkommen am Wye River, und an diesem Punkt ändert er die Blickrichtung von Gerard Manley Hopkins' *God's Grandeur*: So sind die Libellen nicht verschwunden, sondern

*„funkeln vor etwas, das Gottes Herrlichkeit sein könnte,
in einem gewissen, vielleicht natürlichen Rahmen von Dingen.“*²⁶

Bezeichnenderweise bleibt der Bezug auf Gott erhalten, obwohl das Sprechen über Gott in beiden Fällen unterlassen wird. Eine religiöse Kenosis, die sich auf unseren mehr-als-menschlichen Kontext richtet, trägt die Züge einer apophatischen (oder negativen) Theologie. In einer solchen Apophasis bleiben immer Spuren nicht nur dessen zurück, worauf sie in ihrem Nichtwissen ausgerichtet ist, sondern auch dessen, was sie in einem aktiven Vergessen zur Seite schiebt. Im Fall einer demütigen Hinwendung zu dem Mehr-als-Menschlichen, das freud und ängstigt, bewahrt und zerstört, und das ein Raum von Möglichkeit und Grenze ist, bleibt die Idee von Gott erhalten. Das „Mehr-Als“ Gottes gibt uns Raum, uns selbst zu verstehen und im Rahmen eines mehr-als-menschlichen Netzwerks von Beziehungen und Herausforderungen zu reagieren, die uns vielleicht überfordern. Gelingt es uns, ein göttliches „Mehr-Als“ wiederzuentdecken, das nicht mit dem „Mehr-Als“ von Feuer und Klimawandel identisch, gleichzeitig jedoch auf unbestimmte Weisen mit dem größeren „Mehr-Als“ der Erdgemeinschaft verknüpft ist, die unseren anthropozentrischen Blickwinkel verändern können? Die menschliche Berufung zur Demut, eine Berufung, uns zur Brüchigkeit unseres Hier und Jetzt hinzuwenden, kann auch bedeuten, dass wir für etwas offen sein sollen, das die Christen Gnade genannt haben, eine Gnade jedoch, die im Materiellen gründet. Unser Entsetzen angesichts der Buschbrände, die Victoria am 7. Februar 2009 heimgesucht haben, hat seine eigene Gnade - nicht nur in den Reaktionen menschlichen Mitgefühls, sondern auch in der neuen Situation, in der wir uns wiederfinden und die uns drängt, Wind und Wetter mit größerer Demut und damit in einer Weise zu begegnen, die viele australische Städter vergessen hatten.

¹ Freya Mathews, *The Deadly Inevitability of Climate Change*, in: *The Age* (10. Februar 2009), Internet: www.theage.com.au/opinion/fires-the-deadly-inevitability-of-climate-change-20090209-8289.html?page=-1 (aufgerufen am 1. 3. 2003).

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Boston 1996.

⁵ Zur Illusion einer Welt ohne Grenzen vgl. Garrett Hardin, *Ecology and the Death of Providence*, in: *Zygon* 15 (1980/1), 57f. Zur Kritik an der Logik einer Beherrschung der Natur durch den Menschen vgl. Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London (Routledge) 1993.

⁶ Erik Borgman, *Theologie: Wissenschaft an den Grenzen*, in: *Concilium* 42 (2006/2), 248–258, hier 252.

⁷ Zum Pantheismus vgl. z.B. Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit*, New York 1993, 42f; vgl. auch Sallie McFague's Beschreibung der Welt als Gottes Leib: Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis 1993, 191–195.

⁸ Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*, Maryknoll 2004, 2; vgl. auch 130–142.

⁹ Vgl. z.B. Rosemary Radford Ruether, *Der Gott der Möglichkeiten. Neue Überlegungen zu Immanenz und Transzendenz*, in: *Concilium* 36 (2000/4), 410–419.

¹⁰ Deborah Bird Rose, *Rupture and the Ethics of Care in Colonized Space*, in: Tim Bonyhady/Tom Griffiths (Hg.), *Prehistory to Politics: Humanities and the Public Intellectual*, Carlton South 1996, 190–215, insb. 215; vgl. auch Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington 1994. Zur „ökologischen Umkehr“ vgl. Johannes Pauls II. Generalaudienz vom 17. 1. 2001, Nr. 4, Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html (aufgerufen am 12. März 2009); außerdem Barry Blundell, *Editorial: The Call to Ecological Conversion*, in: *Compass: A Review of Topical Theology* 37 (Herbst 2003), Internet: www.compassreview.org/autumn03/1.html (aufgerufen am 12. März 2009).

¹¹ Rose, *Rupture and the Ethics of Care*, aaO., 214.

¹² Ebd., 214.

¹³ Ebd., 214.

¹⁴ Ebd., 208–213.

¹⁵ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie*, in: Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, übers. von Colm Luibheid, London 1987, 133–141, insb. 133 (vgl. die deutsche Übersetzung von Adolf Martin Ritter, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart 1994); Anonymus, *Wolke des Nichtwissens*, in: Willi Massa (Hg.), *Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung*, Freiburg i. Br. 1999, 41.

¹⁶ In Australien waren vor allem die Bücher von Thomas Berry und Brian Swimme erfolgreich, z.B. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era - a Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, San Francisco 1992.

¹⁷ Vgl. Anne Elvey, *Material Elements: The Matter of Women, the Matter of Earth, the Matter of God*, in: Lisa Isherwood/Kathleen McPhillips (Hg.), *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*, Aldershot 2008, 53–69.

¹⁸ Jacques Derrida, *Glas*, Lincoln 1986, 116 (dt.: *Totenglocke*, Paderborn 2006).

¹⁹ Vgl. Lisa Gerber, *Standing Humbly before Nature*, in: *Ethics and the Environment* 7 (2002/1), 39–53.

²⁰ Ms Quentin Bryce AC, Generalgouverneurin des Commonwealth of Australia, *Address at the National Memorial Service for the Victorian Bushfire Victims*, Rod Laver Arena, Melbourne, 22. 2.

2009, Internet: www.gg.gov.au/governorgeneral/speech.php?id=522 (aufgerufen am 11. 3. 2009).

²¹ Borgman, *Theologie: Wissenschaft an den Grenzen*, aaO., 255.

²² Vgl. Freya Mathews, *Letting the World Do the Doing*, in: Australian Humanities Review 33 (August–Oktober 2004), Internet: www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-August-2004/matthews.html (aufgerufen am 12. 3. 2009).

²³ Eine eingehendere Darstellung der Probleme und Chancen des Schreibens mit dem Mehr-als-Menschlichen bietet Kate Rigby, *Earth, World, Text: On the (Im)Possibility of Ecopoiesis*, in: New Literary History 35 (2004), 427–442; vgl. auch dies., *Writing after Nature*, in: Australian Humanities Review 39f (2006), Internet: www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-September-2006/rigby.html (aufgerufen am 5. 11. 2007).

²⁴ Kevin Hart, *Poetry and Revelation: Hopkins, Counter-Experience and Reductio*, in: Pacifica: Australasian Theological Studies 18 (2005/3), 259–280, insb. 267.

²⁵ Ellen Bass, *If There Is No God*, in: Women's Studies Quarterly (2001/1+2), 194f.

²⁶ Chris Wallace-Crabbe, *Glory Be*, in: Inland 114 (Frühling 2008), 68f.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Auf dem Weg zu einer interreligiösen Ökotheologie

Felix Wilfred

„Früher wussten wir, wo die Götter waren. Sie waren in den Bäumen. Heute gibt es keine Bäume mehr.“

*Das Raji-Volk im Grenzgebiet von Indien und Nepal*¹

„Ich sagte zum Mandelbaum: ‚Schwester, erzähl' mir von Gott', und der Mandelbaum blühte.“

*Nikos Kazantzakis*²

Die Krise der Erde wird auch zur Krise Gottes und zur Krise der Menschen, wenn die Natur aufhört, eine Manifestation des Göttlichen zu sein. Wenn eine Krise uns schon die Chance zum Umdenken und zur Veränderung bietet, dann müssen wir in Anbetracht ihres so noch nie dagewesenen Bedrohungspotentials die Religionen einmal in ihren gegenseitigen Vernetzungen sehen, in dem, was sie miteinander verbindet. Es bedarf nämlich einer konzertierten Anstrengung *aller* religiösen Traditionen, um der ökologischen Krise zu begegnen, wobei jede aus dem Schatz ihrer Ressourcen das Bestmögliche herausholen sollte. Eine von unterschiedlichen Glaubensrichtungen erarbeitete gemeinsame Ökotheologie könnte durchaus zu einem Bewusstseinswandel, einer neuen Grundhaltung sowie zu