

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

einem neuen Umgang mit der Erde beitragen. Hier bietet sich uns eine Gelegenheit, einmal die Vergangenheit zu vergessen und auf eine Einheit hin zu arbeiten. Während das Gottes- und Menschenbild die Religionen noch weiterhin trennt, wird die Erde das voraussichtlich weniger tun. Ganz im Gegenteil, heute ist es die Erde, welche die Aussicht bietet, die Religionen zusammenzubringen und sie so zu einem sinnvollen Dialog über Gott und die Menschheit hinzuführen. Und der Horizont unseres Verständnisses vom Menschen, von der Schöpfung und von Gott wird sich durch einen anhaltenden, auf Natur und Umwelt ausgerichteten Dialog mehr und mehr weiten.

Die Evolution – ein gemeinsamer Bezugspunkt

Die interreligiöse Ökotheologie, die mir vorschwebt, wird von empirischen, wissenschaftlich gesicherten Daten ausgehen. Dafür benötigen wir freilich ein dynamischeres Naturverständnis und einen Denkansatz, wie ihn uns naturwissenschaftliche Tatsachen liefern. Entscheidend dabei ist, dass wir ein Verständnis von der Natur entwickeln, das sie stärker in ihrer ganzen Komplexität und evolutiven Selbstorganisation begreift. Erst von einer solchen Sichtweise her gewinnen die wechselseitige Abhängigkeit von Naturprozessen und der Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit ihre Detailgenauigkeit. Die biologische Evolution sagt uns, dass keine Art unabhängig, in sich geschlossen oder gar statisch sei, sondern der Mutation und Entwicklung unterliegt. Sie hilft uns, die Trennwände zwischen den verschiedenen Arten in der Natur zu überwinden und ihre vielen Gemeinsamkeiten zu sehen: die evolutiven Vorläufer, den genetischen Code und die Keimungsprozesse des Lebens, sein Wachsen, Aufblühen, seinen Verfall und seine Auflösung. Die Menschen machen hier keine Ausnahme, sondern sind Teil dieser Urgegebenheiten aller Lebensprozesse. Auf diese Weise verstärkt die biologische Wissenschaft unser Verständnis von den Wechselbeziehungen im Universum und hilft uns, den Menschen selbst in einen weiteren Bezugsrahmen hineinzustellen.

Die gegenseitige Abhängigkeit, was den „Ursprung der Arten“ angeht, sowie die Ähnlichkeit in den Lebensprozessen schließt jedoch das Vorhandensein von Konflikten in der Natur ganz offensichtlich nicht aus – was viele als Ärgernis empfinden – und jede Zusammenschau der Dinge, welche darüber hinwegsähe, wäre wohl gar zu idyllisch. Letztlich hilft uns die evolutive Sichtweise, einen naturzerstörenden Anthropozentrismus zu überwinden, indem sie uns klarmacht, dass die Menschen nur eine unter vielen Arten sind, und sie bekräftigt den Zusammenhang alles Geschaffenen und die Notwendigkeit eines Ganzheitsverständnisses. Insbesondere lässt sie uns erkennen, wie sehr wir Menschen Teil eines ineinandergreifenden Öko-Systems sind und wie unsere ganze Existenz von den Vorgegebenheiten des Universums abhängt – von der Erde, der Luft, vom Wasser, Feuer und vom Himmel (was die Hindu-Tradition „panchabhuta“ nennt).³

Das Besondere an der evolutiven Betrachtungsweise der Natur ist nicht, dass sie wissenschaftlich ist, sondern dass sie sich von einer mechanistischen Wissenschaft, vor allem von deren technologischer Anwendung *unterscheidet*. Die evolutive Perspektive scheint mit der grundlegenden Weltanschauung von Hinduismus, Buddhismus, Daoismus usw. einige Berührungspunkte aufzuweisen. Sich mit deren Auffassungen auszusöhnen war für monotheistische religiöse Traditionen nicht ganz einfach, wie der anhaltende Widerstand gegenüber dem Evolutionsgedanken in der christlichen Tradition zeigt, der auch heute noch weit verbreitet ist.

Ökotheologie – ein interreligiöses Projekt

Ein evolutiver Bezugsrahmen ist für jede interreligiöse Ökotheologie von großer Bedeutung. In einigen der religiösen Traditionen wie im Hinduismus, Buddhismus und Daoismus ist ein evolutives Denken direkt in deren Glaubensüberzeugungen und Weltbilder hineinverflochten, während andere Traditionen wie das Christentum, Judentum und der Islam wohl eine eher statische Sicht von der Natur, der Erde und vom Universum haben. Was wir daher brauchen, ist eine Konvergenz aller religiösen Traditionen. Auf jeden Fall aber fordert ein naturwissenschaftlicher Evolutionismus – wenn auch in unterschiedlichem Grad – alle Religionen und ihre Einstellungen zur Erde und ihren vielfältigen Lebensformen kritisch heraus. Die indigenen religiösen Traditionen bieten von ihrem Ursprung her keine Lehrmeinungen und Glaubensinhalte, sondern bringen die Beziehung der Menschen zum Ökosystem tendenziell in den Redewendungen ihres Alltags zum Ausdruck, in denen das Wissen der Ureinwohner von der Vielfalt des Lebens und dessen Rangordnung in der Region aufbewahrt ist.

Von ihrer gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Erde stellt sich somit den Religionen die Aufgabe, einige ihrer Grundauffassungen über Gott, den Menschen und die Natur auf den Prüfstand zu stellen und neu zu interpretieren.

Der Autor

Professor Dr. Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und katholischer Priester. An der Staatsuniversität von Madras ist er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken. Er ist außerdem Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie in Madras. In seinen Forschungen und Feldstudien verbindet er geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Veröffentlichungen u.a.: *The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society* (2005); *Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision* (2006); *Margins: Site of Asian Theologies* (2008). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum“ in Heft 2/2009. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

„In Anbetracht der Umweltkrise, der wir gegenüberstehen, müssen sich alle religiösen Traditionen, wenn sie überleben und weiter zu deren Lösung beitragen sollen, in einem gewissen, vielleicht sogar beträchtlichen Grad einer Neuorientierung unterziehen. Eine solche Aufgabe lässt sich ohne eine eingehende und mutige Prüfung der eigenen

Grundüberzeugungen nicht bewältigen. Dem Anschein nach umweltfreundliche Einzel-elemente einer jeden religiösen Tradition aufzuzählen, aneinander zu reihen oder sie sorgfältig zu systematisieren und dann die Tradition als Ganze für ökologisch unbedenklich zu erklären, ohne die tieferen Hintergründe kritisch geprüft zu haben, dürfte bestenfalls eine kurzlebige Inspiration erzeugen.“⁴

In neuerer Zeit hat es in der christlichen Tradition durchaus Versuche gegeben, das Göttliche Geheimnis, das Geheimnis der Person Jesu Christi sowie des Glaubens im Allgemeinen vom Evolutionsgedanken her auszulegen, um so christliche Glaubensinhalte näher an die neuzeitlichen Erkenntnisse von den Naturprozessen heranzuführen. Wir denken hier zum Beispiel an die Überlegungen Karl Rahners zur Christologie und an Piet Schoonenbergs Schöpfungslehre.⁵ Doch jetzt müssen wir unsere Beziehung zur Erde grundlegender überdenken: von der evolutiven Sicht, aber auch von dem her, was uns Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus usw. in dieser Hinsicht zu bieten haben. Sie versuchen, den Menschen zu erklären, indem sie vom Universum ausgehen und nicht umgekehrt, wie wir es in anthropozentrischen Ansätzen finden. Das ist insofern von Bedeutung, als sich aus unserer Beziehung zur Erde schwerwiegende praktische Folgen ergeben. Wir können nicht einfach auf der Erklärungsebene stehen bleiben und traditionelle Lehrinhalte vom Evolutionsgedanken her auslegen: Es geht darum zu erkennen, welche Art von *Praxis* und welche *Grundhaltungen* sie zur Folge haben.

Traditionen wie dem Hinduismus unaufgeklärt das Etikett „monistisch“ und „pantheistisch“ anzuheften, hinderte das Christentum daran, die tiefergehenden Einsichten dieser Traditionen *auf* und die davon ausgehenden Herausforderungen *anzunehmen*.⁶ Die christliche Tradition muss die *immanente* Dimension des Göttlichen Geheimnisses stärker als bisher entfalten, gleichsam als notwendiges Vorspiel für ein tieferes und bedeutungsvolleres Verständnis der Natur und der Erde. Daher muss die Erfahrung, Gott in allen Dingen zu erkennen, die ja auch in der mystischen Tradition des Christentums ihren festen Platz hat, gefördert werden. Hier gibt es gemeinsame Schnittmengen mit dem Hinduismus und anderen östlichen Traditionen. Im Dialog mit ihnen müssen wir die Heilsfrage neu und viel radikaler aufwerfen, um so den Weg zu Veränderungen frei zu machen.

Partner in der Rettung der *terra mater* und der Gattung Mensch

Eine Frage, die vor nicht allzu langer Zeit viele Theologen ernsthaft umtrieb, war, ob auch bei Nichtchristen Heilselemente für die Menschheit zu finden seien. Heute sollte die Antwort so lauten: Andere religiöse Traditionen verfügen über entscheidende und unentbehrliche Visionen und Werte mit Blick auf das Heil der Erde, ohne die es für die Menschheit weder eine Rettung noch eine Zukunft geben wird. Deshalb müssen wir die Frage heute neu stellen: Was kann das Christentum

im Dialog mit anderen religiösen Traditionen von ihnen für das Heil des Planeten Erde *lernen*, sodass menschliches Heil sich ereignen kann? Ein tiefergehender Dialog wird dann dazu führen, eine interreligiöse Ökotheologie zu entwickeln.

Konvergierende Perspektiven unter den Religionen und ein gemeinsames Engagement für die Belange von Umwelt und sozialer Gerechtigkeit werden sie natürlich zu einer kritischen Anfrage an das gegenwärtig vorherrschende Wirtschaftssystem veranlassen. In diesem Sinne müssen die Religionen, ob sie wollen oder nicht, als Rettungsanker für die Menschheit *politisch* aktiv werden. Ein auf Habgier und Konkurrenz gegründetes Wirtschaftssystem sowie ein ungezügelter Produktions- und Konsumverhalten wird die Regenerationsfähigkeit der Erde überfordern. Unkontrolliert wird dieses System und Lebensmodell die menschliche Spezies in die Katastrophe, wenn nicht gar in den Untergang führen. Das ist dann die Rache der Natur, die auch ohne die Gattung Mensch ihren Weg weitergehen wird. Wo, wenn nicht hier, sollte der für alle Religionen so entscheidende Diskurs zur Rettung der Erde beginnen?

Wo Habsucht im Spiel ist, kommt es unvermeidlich auch zur Instrumentalisierung. Eine Instrumentalisierung der Erde zieht über das Ausspielen von Macht und Dominanz eine Manipulation der Menschen und eine Verweigerungshaltung gegenüber der Gerechtigkeit nach sich. Beide stehen in einem diametralen Gegensatz zum Heil, das eine über bloße Teleologie weit hinausgehende Realität ist. So gesehen sind Erde und Natur als Eigenwert in sich selbst zu achten und nicht bloß als Objekte zur Befriedigung menschlicher Habgier. Die Erde als Mutter, die alle Seienden in ihrem Schoß trägt und für sie sorgt, hat ihren eigenen Rhythmus. Alle Bemühungen wie etwa die Einrichtung von Naturparks, Projekte zur Erhaltung der Tierwelt und dergleichen sind rein technische Lösungen, die der moralischen und spirituellen Krise nicht gerecht werden, die im habsüchtigen und verschwenderischen Gebrauch der natürlichen Ressourcen ihren Ursprung hat. Solche Lösungsversuche scheinen die Werte vom Sein zu trennen. Doch in unserer Reaktion auf die ökologische Krise müssen wir beide als Einheit zusammenhalten. Da die „Wurzel aller Übel die Habsucht ist“ (1 Tim 6,10), ist diese auch die Wurzel der ökologischen Krise.

Wie radikal die Lösung ist, wird sich zeigen, wenn wir uns der Frage der Habgier zuwenden, die unter allen erdenklichen Formen von Gewalt und Aggression daherkommt, und hier wiederum müssen wir uns auf die religiösen Traditionen aufgrund ihrer Weisheit und ihrer tieferen Wesenseinsichten verlassen, besonders dann, wenn sie gemeinsam interreligiöse Perspektiven zu Grundfragen über den inneren Zusammenhang des Seins- und Wertebereich entwickeln. Ein solch gemeinsames Engagement kann die Religionen und ihre Theologien wiederbeleben und ihnen zu neuer Glaubwürdigkeit verhelfen. Der Dalai Lama hat das mit Blick auf die buddhistische Tradition so ausgedrückt:

„In der Praxis des Buddhismus sind wir mit dieser Idee der Gewaltlosigkeit und der Beendigung allen Leids so sehr vertraut, dass wir schon gewohnheitsmäßig nichts wahllos schädigen oder zerstören. Obwohl wir keineswegs der Meinung sind, Bäume

und Blumen seien mit Verstand ausgestattet, behandeln wir sie doch mit Achtung. Auf diese Weise teilen wir ein Gefühl universaler Verantwortung für die Menschheit und die Natur.“⁷

Unser Lebensstil im Verhältnis zur Natur offenbart ebenfalls, wie gewaltsam oder gewaltfrei wir in Wirklichkeit sind. Ein gewaltfreies und mitfühlendes Verhalten spiegelt sich auch in der Art und Weise wider, wie wir mit der Natur und den materiellen Dingen des täglichen Lebens umgehen – ob mutwillig und mit zerstörerischer Aggressivität oder sorgsam und schonend. Eine interreligiöse Ökotheologie wird darauf bedacht sein, unsere Haltung gegenüber der Natur mit einem Gefühl von Heiligkeit (die nicht mit „Sakralisierung der Natur“ zu verwechseln ist) und einem Gespür für das Wunderbare und Geheimnisvolle in ihr zu erfüllen. In christlich-theologischer Terminologie würde man von einer sakramentalen Haltung gegenüber der Schöpfung sprechen, die uns hilft, die Überbetonung des anthropozentrischen Ansatzes durch eine Schwerpunktsetzung von Zeit und Geschichte auszugleichen und so ein Gleichgewicht herzustellen. Das Bewusstsein und die Erfahrung von der Immanenz des Geistes in allem Geschaffenen hilft uns, die nach traditionellem Verständnis trennende Kluft zwischen dem Schöpfer und dem geschaffenen Universum zu überwinden.⁸

„Die Natur spricht eine von Theologen bis auf die jüngste Zeit kaum vernommene und nur unzulänglich in Worte gefasste Wahrheit aus. In unserem Denken haben wir die für das Heil der Welt zentrale Rolle der geschaffenen Natur abgespalten oder gar völlig verbannt. Ich sage bewusst ‚in unserem Denken‘, denn wenn Gott sich in der geschaffenen Welt offenbart, dann ist er auch ‚in allen‘ Dingen (Kol 3,11) gegenwärtig. Oder anders gesagt, in allem Sichtbaren gibt es eine unsichtbare Dimension, ein ‚Darüberhinaus‘ über alles materiell Sichtbare. Alles Geschaffene ist bei aller konkreten Greifbarkeit letztlich doch ein ungreifbares Geheimnis, eine ins Unermessliche gehende ‚Inkarnation‘ von kosmischem Ausmaß.“⁹

Die Last der Vergangenheit

Die Religionen können bei der Überwindung der ökologischen Krise nicht in die Rolle des an ihr Unbeteiligten schlüpfen, denn sie sind, wenn auch unterschiedlich, an der negativen Haltung gegenüber der Natur mitverantwortlich gewesen und haben an deren Ausbeutung als Ideengeber mitgewirkt. Diese Ausbeutung ist, das erklären uns Ökofeministinnen, mit einer Herrschaft über Frauen verbunden. Deshalb muss – wie die Evolutionstheorie – auch der Ökofeminismus aufgrund seines wichtigen Beitrags, den er leisten könnte, in das interreligiöse ökotheologische Projekt mit hineingenommen werden. Hat sich das Patriarchat naturbeherrschend ausgewirkt, so ist für den Ökofeminismus Sorgsamkeit und schonender Umgang sowie der Gesamtzusammenhang aller Realität, jenseits des Dualismus von Materie/Geist, Körper/Seele sowie von männlich/weiblich usw. von zentraler Bedeutung.¹⁰

Man erinnere sich hier nur an die in der christlichen theologischen Tradition übliche, strikte Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, von der eine Abwertung des Natürlichen ausging, so als ob das Heil in einer Wegbewegung von dem bestünde, was natürlich ist. Wir können nicht erwarten, dass diese Prämisse uns einen positiven Ausblick auf die Natur oder die Erde vermittelt oder dass sie beim Überwinden der ökologischen Krise auf irgendeine Weise hilfreich wäre. Aufs Ganze gesehen wurde der gleiche Körper-Seele-Dualismus mit seiner gegenüber Frauen voreingenommenen Einstellung und Praxis von den Religionen auch mit Blick auf die Natur übernommen.

Die von den religiösen Traditionen entwickelten asketischen Ideale und ihre Spiritualität waren, jede auf ihre Weise, der Natur und ihren Grundgegebenheiten gegenüber alles andere als wohlgesinnt. Hinduismus und Buddhismus mögen zwar nicht gelehrt haben, der Mensch müsse über die Erde herrschen, doch finden sich bei ihnen gewisse asketische Ideale, die sich für eine Abkehr von der Natur und eine Flucht aus der Welt aussprechen, die im Gesamtgefüge der Natur einen Riss und Dualismus erzeugen. Selbst gutgemeinte Anstrengungen, den christlichen Glauben im Rahmen der Evolution zu interpretieren (im Sinne einer Kontinuität von Materie und Geist), haben einen Dualismus und ein Rangordnungsdenken nicht verheimlichen können, wenn, wie zum Beispiel bei Karl Rahner, der Geist als „Selbstüberbietung“ der Materie gesehen wird:

„Wir müssen dann von da aus [...] den Menschen zu verstehen suchen als das Seiende, in dem die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt, sodass von daher das Wesen des Menschen selbst gesehen werden kann innerhalb der Grund- und Gesamtkonzeption der Welt.“¹¹

Die Materie hat ihre eigene Konsistenz, und ihre Wirklichkeit darf nicht von ihrer Beziehung zum Geist her als ihrem eigentlichen teleologischen Ziel gesehen werden. Wird die Zukunft des Universums wirklich einmal in einer Umwandlung aller materiellen in geistige Wirklichkeit bestehen? Was geschieht dann mit unserer Erde und ihrer ganzen stofflichen Realität?

Eine Neubewertung

Wir müssen hier freilich noch auf einen zweiten Aspekt einen Blick werfen, den der Beziehung zwischen Schöpfung und dem unergründlichen Geheimnis, das wir Gott nennen. In den semitischen bzw. monotheistischen religiösen Traditionen wird diese Beziehung als *Kausalverhältnis* gesehen. So konnte der Psalmist sagen: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament“ (Ps 19,1). Beide sehen sie in Differenz zueinander und klar voneinander abgegrenzt: Gott als die Ursache und die Schöpfung als sein wunderbares Werk.

In der Tradition des Hinduismus dagegen sind Welt und Gott keine zwei verschiedenen Wirklichkeiten. Im *advaita*-Denken (der Nicht-Dualität) werden Gott und Welt weder als eine einzige Realität noch als zwei getrennte Entitäten gesehen. Das hat zu einer Anschauung, Haltung und Praxis geführt, die - in abgeschwächtem Sinne - eine Immanenz Gottes in der Natur voraussetzt oder - in einem stärkerem Sinne - das gesamte Universum als die körperlich greifbare Erscheinung Gottes sehen. Diese intuitiven Vorstellungen haben in der Tradition des Hinduismus über Tausende von Jahren hinweg in Poesie, im Mythos, in der Frömmigkeit und auch im Ritus ihren Ausdruck gefunden. In einem schönen Bild würde ich die grundlegende Intuition des Hinduismus so beschreiben: Die Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung ist die eines Tänzers, der selbst ganz Tanz geworden ist. In der saivitischen Tradition des Hinduismus erschafft Shiva tatsächlich das gesamte Universum durch seinen ewigen Tanz. Die Bewegung und der Rhythmus des göttlichen Tanzes hält das ganze Universum in Bewegung.

Der Buddhismus seinerseits würde schon die bloße Kategorie der Kausalität als Grundlage für eine Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf kritisch hinterfragen. Er spricht lieber von einer „abhängigen Miturheberschaft“ (*pratitya-samutpada*) der Gesamtwirklichkeit, in der es für die Vorstellung von Ursache und Wirkung keinen Platz mehr gibt. Im Gegenteil, die Ursache ist *in* der Wirkung ebenso sehr präsent wie umgekehrt die Wirkung *in* der Ursache: ein Gedanke, der uns hilft, die Immanenz Gottes intensiver und tiefer zu verstehen als die Sicht von Über- und Unterordnung, wie das Ursache-Wirkungs-Verhältnis traditionell interpretiert wird.

Auch die chinesische Vision des Daoismus ist ganz entscheidend von einer engen Beziehung zur Natur geprägt. Für ihn spiegelt tugendhaftes menschliches Verhalten nur die tragenden Prinzipien von Ausgewogenheit und Systemgleichgewicht wider, die in der Natur wirksam sind. Die Gesundheit des menschlichen Körpers selbst ist eine Situation der Homöostase, in der die aufeinander bezogenen Prinzipien von *yin* und *yang* sich gegenseitig ausgleichen und der Körper seinerseits sich im Einklang mit der Umwelt befindet. Von daher wird dieser Einklang als der Weg empfohlen, dem wir für unser allgemeines geistiges und körperliches Wohlbefinden folgen müssen. Wie kann man diese wunderbare Vision einfach als nur „natürlich“ abtun und menschliches Heil als etwas Über-Natürliches ansehen? Doch sieht denn nicht andererseits auch eine tiefere christliche Intuition gerade den Körper als den Angelpunkt des Heils - *caro cardo salutis*?

Kann man dem Christentum die Schuld geben?

Lynn Whites wohlbekannte Kritik, die dem Christentum die Schuld an der ökologischen Krise in die Schuhe schiebt, stellt die Dinge doch etwas allzu einfach dar, da sie nicht, wie es angebracht wäre, unterscheidet noch differen-

ziert.¹² Von dieser These provoziert, haben Bibelwissenschaftler versucht, den biblischen Herrschaftsauftrag als ein Verwalten, als Sorgsamkeit usw. auszulegen. Ich glaube nicht, dass diese exegetischen Turnübungen uns weiterbringen. Denn die unbestreitbare Tatsache der Konsequenzen einer bestimmten Praxis zeigt, dass Dominanzverhalten doch die Art und Weise war, wie die biblische Tradition in der Praxis ausgelegt wurde. Der Punkt jedoch ist, dass man die Schuld am Beherrschen und an einem Überlegenheitsanspruch nicht dem Christentum in seiner Gesamtheit geben kann. Die orientalischen und orthodoxen Traditionen zeigen nämlich ein viel stärker erdbezogenes Verständnis von Glaube und Schöpfung.

In Wahrheit hat man nämlich das Christentum, dem die Schuld zugeschoben wird, mit der Brille der anthropozentrischen Aufklärung des Westens ausgelegt, die einer Entzauberung der Natur als Merkmal des Fortschritts und eines säkularen Humanismus das Wort redete. Das Christentum und das christliche Erbe wurden einseitig zu Urhebern des Projekts der westlichen Aufklärung erklärt und sind dann natürlich ihrerseits von ihr maßgeblich beeinflusst worden. Die gleiche Aufklärung lehrte, dass Kreativität im Menschen dadurch entstehe, dass er kraft seiner Freiheit die Welt der Natur bzw. das Reich der Notwendigkeit transzendiere. Eine Fehlinterpretation von Genesis 1,28 zugunsten menschlicher Oberhoheit diene den anthropozentrischen Zwecken der Aufklärung. Daher kann das Projekt einer interreligiösen Ökotheologie, in dem das Christentum in einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintreten würde, hilfreich sein, die in seiner Botschaft verborgene ökologische Dimension zurückzugewinnen und eine Gelegenheit sein, die ökologische Sensibilität, die wir in der christlichen Tradition im Leben eines Franz von Assisi, einer Hildegard von Bingen und anderen bestätigt finden, ans Tageslicht zu fördern.

Die Tradition neu auslegen

Zu den für umweltschädliche Einstellungen verantwortlichen Faktoren muss auch die Rolle gezählt werden, die, wie ich es nennen würde, ein *übersteigertes historisches Bewusstsein* in der christlichen Tradition gespielt hat. Die Praxis der Herrschaft geht einher mit einem übertriebenen Sendungsbewusstsein, wobei die Menschen als die mit Meisterhand in die Natur Eingreifenden gesehen werden, die in freier Selbstbestimmung die Welt und die Ordnung der Erde nach ihrem Bild neu „erschaffen“. Millenniums-Ideen und apokalyptische Vorstellungen sind eng mit einer solchen Anschauung und Konzeption von Geschichte verbunden.

Die Projektion dieser Sichtweise hat die biblische Konzeption einer *zyklischen Erneuerung* verdunkelt, die dem Rhythmus der Natur näher kommt. Dem Sechstage-Werk folgt eine Pause bzw. die Muße des Schabbats, und so geht es weiter. Ähnlich folgt alle sechs Jahre auf eine Zeit des Anbaus eine Unterbrechung, während der das Land brach liegt, um neue Energien zu sammeln. Sodann gibt es

den Zyklus des Jubeljahres, in dem das Verhältnis der Menschen zum Land neu geregelt wurde. Eine solche Praxis erneuert sowohl die Erde wie auch die menschliche Gesellschaft.

Diese Perspektiven werden uns helfen, zu den orientalischen Religionen engere Beziehungen zu knüpfen und deren Sicht von Natur, vom Land und der menschlichen Gesellschaft aufzugreifen. Deshalb müssen sie in den christlich theologischen Überlegungen wieder stärker betont werden, die in den letzten zweihundert Jahren tendenziell die menschliche Geschichte und deren Vorherrschaft als höchste Werte begünstigt und darüber unsere Verantwortung und Achtung vergessen haben, die wir dem Rhythmus der Erde, die uns schließlich fortwährend ernährt, schulden.

Eine so verstandene Beziehung zur Erde macht es uns leichter, sich die göttliche Immanenz zu vergegenwärtigen, so wie Paulus sie ausdrückt: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Diese Immanenz bezieht sich nicht nur auf die Menschen, sondern auf den gesamten Kosmos. Wir verstehen genauer, was „Gott [...] über alles und in allem“ (vgl. 1Kor 15,28) meint, wenn Dionysius Areopagita uns in seiner typisch mystischen Perspektive sagt:

„Obwohl Gott ganz in sich selbst bleibt, ist er ebenso in der Welt (enkosmisch), die Welt umschließend (perikosmisch) und alle weltlichen Maßstäbe umfassend und übersteigend (hyperkosmisch), jenseits von Himmel und Sein, Sonne Stern, ‚Feuer‘ [Dtn 4,24], ‚Wasser‘ [Offb 22,17], ‚Hauch‘ [Joh 4,24], Tau, Wolke, Autolith, Fels, alles Sein und doch nichts von dem, was ist.“¹³

Eine solch neue christliche Interpretation des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschaffenem, die auf die *Immanenz* des Schöpfers abhebt, wird sich leicht mit der Sicht vieler anderer religiöser Traditionen der Welt verbinden lassen, vor allem mit der des Hinduismus. Damit eröffnet sich auch ein weites Feld für die Entwicklung einer geeigneten interreligiösen Ökotheologie, wie unsere Zeit sie benötigt.

Ökotheologie in der Praxis

Gandhi erging sich nicht in phrasenhafter Umweltrhetorik, wie sie heute üblich ist, noch hat er die Natur romantisch verklärt. Anders als sein Zeitgenosse, der Dichter Tagore, sprach Gandhi nur selten von Bäumen, Vögeln, Tieren, Landschaften, Flüssen oder Bergen. Obwohl er maßvoll und bescheiden lebte, gibt es auf den ersten Blick nichts, was ihn als einen begeisterten Umweltpostel ausweisen, nichts, was uns in Sachen Umwelt inspirieren würde. Doch hier würden wir uns gewaltig irren. Seine ganze Lebensweise offenbart eine *in tieferen Schichten verankerte Ökotheologie*. Er war entschieden gegen jede Verschwendung natürlicher Ressourcen und gegen alles, was das Gleichgewicht der natürlichen Umwelt stören könnte. Sich aus freien Stücken selbst im Gebrauch der Dinge

über das erforderliche Minimum hinaus zu beschränken schont die Ressourcen der Natur.

Gandhis Leben glich in Vielem dem Funktionieren eines Ökosystems. Es war ein Leben wie aus einem Guss, in dem jede, auch die geringste Tat, das geringste Gefühl oder der unscheinbarste Gedanke ihren festen Platz hatten: Der knappe Sprachstil in Gandhis überaus zahlreichen Schriften, seine spärlichen Mahlzeiten, Nüsse und Früchte, seine morgendlichen Waschungen und seine täglichen körperlichen Übungen, sein periodisch eingehaltenes Schweigen, seine Morgen-spaziergänge, sein pfleglicher Umgang mit den kleinen wie den großen Dingen des Lebens, seine Abneigung gegen alles Überflüssige, seine Zuflucht zum Fasten – all das deutet auf die Harmonie hin, mit der die Symphonie gespielt wurde.¹⁴

Hier erhebt sich freilich die kritische Frage, wie solche Verhaltensweisen Einzelner jene Art *allgemeiner* Strukturänderung herbeiführen können, wie sie heute erforderlich ist. Damit sollen keineswegs der Wert praktizierter Selbstbeschränkung und eine Haltung des Verzichtens geschmälert werden, die ja einen maßvollen Gebrauch natürlicher Ressourcen bedeuten. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass wir eine Umwelt und *Strukturen* schaffen müssen, die immer mehr Menschen und Gruppen ermutigen, solche Verhaltensweisen zu übernehmen. So ähnlich wie freiwilliges Schweigen menschliche Energie schont, hilft ein maßvoller Gebrauch der Güter der Erde, das Gleichgewicht der Natur zu bewahren. Das hat insofern auch seine sozialen Auswirkungen, als es dazu beiträgt, faire Sozialbeziehungen herzustellen. Von daher werden sowohl die Implikationen einer Theologie, die den Schöpfer mit dem Geschaffenen untrennbar verbindet als auch die enge Verbindung des Menschen mit der Erde für uns verständlich.

Was viele Umweltschützer nicht sehen wollen, ist, dass es zwischen unserer Einstellung zur Natur und dem vorherrschenden Umgangsstil in einer Gesellschaft einen inneren Zusammenhang gibt. Die Zerstörung des Ökosystems verursacht zugleich Ungerechtigkeiten, die den Körper der Gesellschaft verwunden. Eine interreligiöse Ökothologie sollte uns dann logischerweise zu einem gemeinsamen Engagement für soziale Gerechtigkeit führen. Eine faire Verteilung natürlicher Ressourcen bietet die beste Garantie, die vor ihrem ausbeuterischen Gebrauch schützt, der die gegenwärtige Umweltkrise hervorgerufen hat.

Eine religiös-inspirierte Einstellung zur Natur und zum Naturschutz kann durchaus dort erfolgreich sein, wo Appelle an die Vernunft ungehört zu verhallen scheinen. In der Tat beruft sich die Umweltschutzbewegung im Westen in letzter Zeit auf die religiöse Symbolik der *Gaia* – der Göttin der Erde.¹⁵ Ich möchte hier hervorheben, dass die *Chipko*-Bewegung in Indien – eine der weltweit größten ökologischen Bewegungen – religiös inspiriert war und den spirituellen Wert der Natur ganz selbstverständlich bejaht. Frauen waren zum Beispiel in der Himalaya-Region Nordindiens daran beteiligt, die Bäume ihrer Dörfer zu schützen, als die Wälder aus kommerziellen Interessen abgeholzt werden sollten; sie umarmten die Bäume und verhinderten so, dass sie gefällt wurden. Es gibt zahlreiche

derartige Beispiele von eingeborenen Völkern überall auf der Welt: Ihre Haltung zur Natur hat einer Ökotheologie viele tiefe Einblicke in natürliche Zusammenhänge anzubieten.¹⁶

Abschließende Bemerkungen

Allmählich setzt sich die Erkenntnis durch, dass in unserem Verhältnis zur Natur und zur Erde ein Paradigmenwechsel dringend erforderlich ist, der sich dann auch in gewandelten zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken wird. Um diese beiden zusammenhängenden Ziele zu erreichen, braucht es mehr als rein technische, bloß am Management orientierte Lösungen, mehr als nur ein Paar kosmetische Abstriche am bisherigen Entwicklungsmodell. Ein Paradigmenwechsel erfordert eine neue Vision, eine neue Haltung und Werteordnung, welche die Religionen, trotz ihrer nicht gerade fleckenlosen Geschichte, immer noch bieten können, vor allem wenn sie gemeinsam eine geeignete Ökotheologie erarbeiten. Denn immer noch ist die Theologie – wie der Beitrag von John Clammer in diesem Heft zeigt – die Disziplin, die eine Gesamtvision von Realität zu bewahren sucht.

Von einer interreligiösen Ökotheologie erwarten wir eine richtungweisende Inspiration, die der Menschheit helfen wird, sich der ursprünglichen naturgegebenen Zusammenhänge allen Seins bewusst zu werden. In einem schönen Bild (aus der indischen Mythologie) könnte man diese Zusammenhänge mit Indras Netz vergleichen, das an jedem Knotenpunkt mit einem Kristall besetzt ist und das ganze Universum umgreift. Jeder Kristall in diesem Netzwerk spiegelt auf seiner Oberfläche alle anderen Kristalle wider und die Widerspiegelungen der Widerspiegelungen und so weiter in einem unendlichen Prozess. Aus der Erkenntnis, dass alles in der Welt mit allem verbunden und von allem abhängig ist, strömt eine Haltung einfühlsamen Mitgefühls mit allen Geschöpfen und ein tiefes Gespür für mitmenschliche Solidarität. Von einer Ökotheologie sollten wir erwarten, dass sie uns hilft, zu erkennen, dass die Grenzen, welche die unterschiedlichen Seinsbereiche trennen – den menschlichen, den kosmischen und den göttlichen – keinen bleibenden, sondern nur einen vorläufigen Sinn haben.

Die Entwicklung einer interreligiösen Ökotheologie würde voraussetzen, dass jede religiöse Tradition ihr eigenes Glaubenssystem, ihre Weltansichten und ihren Wertekanon kritisch durchleuchtet, um zu sehen, in welchem Ausmaß jede und alle, vor allem durch die Förderung eines kurzichtigen Anthropomorphismus, für die Umweltkrise verantwortlich waren. Auf der anderen Seite hätten die gleichen religiösen Traditionen uns heute durchaus Elemente für eine Überwindung der Krise anzubieten und sie könnten einen Anfang setzen für die Entwicklung eines ausgewogenen Verhältnisses zur Natur und zur Gesamtwirklichkeit.

Eine interreligiöse Ökotheologie sollte auch unser Verständnis vom Individuum kritisch hinterfragen, wonach der Einzelmensch angeblich über der Gemeinschaft

und der Natur stehe, und sie sollte einen Beitrag leisten, einen wachsenden Verdrängungswettbewerb und die Anhäufung von immer mehr Reichtum einzudämmen, die für die Entstehung der gegenwärtigen Umweltkrise weitgehend verantwortlich sind. Eine Ökothologie muss sich auch der Herausforderung stellen, radikale Änderungen in den heutigen Wirtschafts- und Entwicklungsstrukturen herbeizuführen, was bedeutet, dass sie in ihrer Praxis in einem wahren Sinne *politisch* werden muss.

¹ Zitiert bei Roger S. Gottlieb (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford 2006, 12.

² Nikos Kazantzakis, *Report to El Greco*, New York 1965; deutsch: ders., Rechenschaft vor El Greco, München 1978.

³ Vgl. Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Pondicherry 1977. Für die Erde vgl. *Atharva Veda* XII,1:

„Die Erde, ungefesselt inmitten der Menschen,
bewundert, mit ihren Höhen und Tiefen,
ihren sanften Hängen
trägt sie Pflanzen und Kräuter
von verschieden heilender Kraft,
Möge sie sich weit vor uns ausbreiten,
uns Freude gewähren.
Trägerin aller Dinge, Hort seltener Schätze,
Erde, du Mutter, die uns erhält,
mit goldenen Brüsten,
die du trägst das heilige Feuer des Weltalls
Und deren Gemahl Indra ist -
Möge sie uns Wohlstand gewähren.“

⁴ Christopher Key Chapple/Mary Evelyn Tucker (Hg.), *Hinduism and Ecology*, Harvard 2000, 152.

⁵ Vgl. Karl Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, 183–221; Piet Schoonenberg, *Evolution - Hominsation - Geschichte*, in: ders., Auf Gott hin denken, Freiburg 1986, 129ff.

⁶ Es gibt heute ein Bestreben, das hinduistische Erbe zu übernehmen, ohne dessen Beitrag zu würdigen, wenn zum Beispiel einige Autoren im Westen von *Pantheismus* sprechen. Vgl. die verschiedenen Beiträge in: Philip Clayton/Arthur Peacocke (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004.

⁷ So der Dalai Lama in seinem Vorwort zu Julia Martin (Hg.), *Ecological Responsibility. A Dialogue with Buddhism*, Delhi 1997, VII.

⁸ Vgl. Gottlieb, *Oxford Handbook of Religion and Ecology*, aaO., 96f.

⁹ Ebd., 97.

¹⁰ Vgl. Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*, London 1989; vgl. die gekürzte deutsche Übersetzung: dies., *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.

¹¹ Rahner, *Die Christologie*, aaO., 186.

¹² Vgl. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: Science 155 (10. März 1967), 1203–1207. Dieser Artikel löste eine weltweite Debatte aus.

¹³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, in: Peter Wirth/Wilhelm Gessel (Hg.), *Bibliothek der griechischen Literatur*, Bd. 26, Stuttgart 1988, 27. (Ich habe die Übersetzung durch sprachliche Zusammenfassungen leicht verändert. Anm. d. Autors.)

¹⁴ Vinay Lal, *Too Deep for Deep Ecology: Gandhi and the Ecological Vision of Life*, in: Chapple/Tucker (Hg.), *Hinduism and Ecology*, aaO., 206.

¹⁵ Vgl. Erich Neumann, *The Great Mother*, New York 1955; deutsch: Erich Neumann, *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, Olten/Freiburg 1988.

¹⁶ Vgl. John A. Grim, *Indigenous Traditions and Ecology*, Harvard 2001, vgl. zur Chipko-Bewegung auch Shiva, *Staying Alive*, aaO., 80ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Ökotheologie

Epistemologische Annäherungen

Alirio Cáceres Aguirre

Wenn man einen interdisziplinären Dialog zwischen Ökologie und Theologie eröffnen will, der das Ziel verfolgt, zur Deutung der Umweltkrise in ihren tiefsten Aspekten beizutragen und von hier aus Wege zur Verhaltensänderung von Personen, von Gruppen und der ganzen Menschheit vorzuschlagen, kommt es darauf an, die gesamte Spannweite der Vorurteile, Begriffe und Vorstellungen zu durchschauen, die der fraglichen Problematik zugrunde liegen. Mit anderen Worten gesagt: Eine Theologie der Ökologie zu entwerfen impliziert, dass man sowohl das Verständnis der Theologie als auch der Ökologie tiefer ergründet und Kategorien entwickelt, die geeignet sind, diese Einsichten angemessen zu artikulieren. Es geht darum, genauer festzustellen, was die „theologische Dimension“ der Ökologie und die „ökologische Dimension“ der Theologie ist.

Zunächst einmal muss man feststellen, dass es ein semantisches Problem gibt. Schon die Worte Ökologie und Theologie sind mehrdeutig. Zum Beispiel gibt es heute eine große Anzahl von Ausdrücken wie Ökosystem, Ökotechnologie, Ökotourismus, Ökologismus, Ökofeminismus; oder man spricht von ökologischer Krise, ökologischem Bewusstsein, ökologischer Politik, ohne dass gründlich darüber nachgedacht würde, was diese Begriffe alles implizieren.