

- Loneragan, Bernard 1972: *Method in Theology*, New York.
- May, Roy H. 2002: *Ética y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible*, San José de Costa Rica.
- McFague, Sallie 1987: *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia.
- McFague, Sallie 1993: *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis.
- Moltmann, Jürgen 1996: *Sobre la teología ecológica*, in: *Páginas 21* (1996), Nr. 141.
- Moltmann, Jürgen 1983: *Gott in der Schöpfung*, München.
- Morin, Edgar 1999: *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris.
- Panikkar, Raimon 1994: *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*, Madrid.
- Panikkar, Raimon 1995: *La experiencia de Dios*, Madrid.
- Radford Ruether, Rosemary 1993: *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco; deutsch: *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994.
- Susin, Luiz Carlos 2008: *Mãe Terra que nos sustenta e governa: por uma teologia de sustentabilidade*, in: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* (Hg.), *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*, São Paulo, 191-214.
- Torres Queiruga, Andrés 2003: *A imaxe de Deus na nova situación cultural*, in: *Encrucillada 27* (2003), 221-243.
- White, Lynn Jr. 1967: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967), 1203-1207, wiederabgedruckt in: D. Van De Veer/C. Pierce (Hg.), *Environmental Ethics and Policy Book*, Belmont, CA 1994, 45-51.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Umwelttheologien als Prozesse der Ekklesiogenese und des gemeinsamen Urteilens

Jacques Haers

Ökologische Herausforderungen, deren wichtigste Faktoren in unseren Tagen der Klimawandel und der Energieverbrauch sind, sind *globale* (global/lokal) Gegebenheiten. Obwohl wir ihre Auswirkungen in unserem unmittelbaren Kontext erfahren, betreffen sie den gesamten Planeten. Deshalb wäre es kurzsichtig, uns lediglich auf unsere lokale Realität zu beschränken, ohne die globale Perspektive in den Blick zu nehmen. Nichtsdestoweniger ist die Art, wie wir diese Herausforderungen sehen, durch den lokalen Kontext bedingt: Brasilianer, Indonesier,

Australier, Somalier, Kanadier und Europäer nehmen die Dinge unterschiedlich war. Ich bin ein westeuropäischer römisch-katholischer Theologe und bewohne eine der wohlhabendsten Regionen des Planeten, die ökologisch gesehen auf untragbar großem Fuß lebt. Mir ist bewusst, dass ich in diesem Bereich sehr behutsam auftreten sollte, doch ich weiß auch, dass die europäische Geschichte des vergangenen Jahrhunderts uns einige kostspielige und wertvolle Lektionen lehrt, die den Theologen vielleicht von Nutzen sein könnten, wenn sie sich mit den globalen Umweltherausforderungen unserer Tage auseinandersetzen. Aus dieser Haltung heraus möchte ich einen Beitrag leisten und hoffe, dass meine Theologenkollegen aus anderen Weltgegenden meine Wissenslücken korrigieren werden. Ich werde im Folgenden vier Lektionen der europäischen Geschichte herausarbeiten, die ich für wichtig halte.

*Erstens* wissen die Europäer um die Ambivalenz von Strukturen und Mustern der Gewalt, die man selbst verursacht hat und aufrechterhält, obwohl man gleichzeitig in ihnen gefangen ist. Das gilt für einen Großteil der Gewalt, die in den vergangenen hundert Jahren in Europa geherrscht hat: zwei Weltkriege, die entsetzlicher waren als alles, was Menschen sich jemals hätten vorstellen können; mörderische politische Regime, die als Ideale eines besseren Lebens aus dem sozialen Chaos hervorgingen; soziale Ungerechtigkeit, die man als notwendige Voraussetzung der wirtschaftlichen Entwicklung legitimierte; koloniale Ausbeutung, die beschönigend als Ausbreitung von Zivilisation dargestellt wurde; und die neokolonialen Allüren der Festung Europa in einer globalisierten Welt – das alles sind Belege für vielschichtige und heimtückische Strukturen der Gewalt. Es überrascht nicht, dass Fragen der Schuld und Verantwortung in Europa regelmäßig an die Oberfläche steigen, während die Menschen zur gleichen Zeit den Strukturen der Gewalt, die außer Kontrolle geraten zu sein scheinen, mutlos und ohnmächtig gegenüberstehen. Sicherlich ist es oft so, dass Einzelpersonen bis zu einem gewissen, jeweils unterschiedlichen Grad zur Verantwortung gezogen werden können und sollen, doch die Situation ist komplexer und tragischer. Die Menschen fühlen sich von Strukturen der Gewalt überwältigt, die sich ihrer Kontrolle entziehen, sie entmachten, sie beherrschen und sie umgarnen. In dem aufschlussreichen Essay *Nach zehn Jahren*, der am Anfang seiner Gefängnisbriefe steht, beschreibt Dietrich Bonhoeffer die notwendige Fähigkeit der Unterscheidung in Situationen, wo der Mensch perversen, bösen Strukturen, die sich selbst als wünschenswert und moralisch gut darstellen, machtlos gegenübersteht. Natürlich darf bei aller tragischen Ambivalenz niemals zugelassen werden, dass die Stimmen derer, die Gewalt erleiden, unterdrückt werden.

*Zweitens* versuchen Europäer heute ihre Konflikte zu lösen, indem sie sich in gemeinschaftlichen Projekten engagieren, die sie in die Realität eines neuen gemeinsamen Lebens einbinden. Um von der Gewalt des Krieges zu einem dauerhaften Frieden zu gelangen, haben die Europäer gelernt zusammenzuarbeiten, indem sie die Vielfalt der Kulturen und Sprachen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung verstehen. Im Herzen des europäischen Einigungsprozesses steht die Schaffung von Gemeinschaft als Weg der Konfliktlösung. Europa hat

diese Lektion innerhalb seiner eigenen Grenzen gelernt; es ist nicht abzusehen, ob es fähig und bereit sein wird, sich in der globalen Welt auf dieselbe Weise zu verhalten und sich in einem weltweiten Gemeinschaftsprojekt zu engagieren. Hier liegt die Chance zu einer gemeinsamen Antwort auf die globalen ökologischen Herausforderungen.

*Drittens* blickt Europa auf eine Geschichte der kolonialen Gewalt gegenüber der nichteuropäischen Welt zurück. Diese Gewalt beruhte auf der Annahme, die eigene Zivilisation und Kultur sei dem Rest der Welt überlegen, wobei man zuweilen auch das Christentum als Argument benutzte. Die Prozesse der Kolonisation und Dekolonisation haben bei den früheren Kolonien und europäischen Kolonialmächten einen bitteren Nachgeschmack und ein tiefes Versöhnungsbedürfnis hinterlassen, das jedoch auf keinen Fall als schlauer Deckmantel für neokoloniale Allüren in einer globalen Welt missbraucht werden darf. Diese Realitäten und Empfindungen müssen berücksichtigt werden, wenn europäische Theologen in globalen und ökologischen Fragen ihre Meinung äußern. Wenn Europa anderen Ländern sein „Umweltevangelium“ predigt, wird es immer - und das ist nur verständlich - in den Verdacht geraten, dass es lediglich Machtspiele spielt, um seinen eigenen Wohlstand und seine eigenen Interessen zu schützen.

*Viertens* wäre ein geeintes Europa nicht möglich ohne die Visionen großer Männer wie Jean Monnet, Robert Schuman und Jacques Delors. Ein visionärer Führungsstil - der in diesem Fall darauf ausgerichtet war, weitere Kriege in Europa zu verhindern - gibt den Menschen Hoffnung und Perspektive, ohne jedoch klar definierte Vorlagen zu bieten. Vielmehr weckt er Begeisterung und Energie und zeigt eine Richtung auf, und auch wenn das Ziel noch nicht feststeht, kann diese aufgezeigte Richtung doch als Anreiz dienen, bestehende Haltungen

und Handlungen zu formen, in denen die Vision Gestalt annimmt und gleichzeitig klarer zutage tritt. Auf Europa bezogen zielt eine solche Vision auf ein Zusammenleben in wechselseitiger Abhängigkeit ab. Die Europäer setzen diese Vision um, indem sie eine wirtschaftliche und politische Interdependenz schaffen.

Diese vier Lektionen - die Ambivalenz von Gewaltstrukturen, das Engagement in gemeinschaftsstiftenden Projekten, die Überwindung kolonialer Machtspiele und die Notwendigkeit

von Visionen - verweisen auf theologische Perspektiven, die in der Auseinandersetzung mit den globalen Umweltherausforderungen unter Umständen hilfreich sein könnten. Diese Herausforderungen sind komplexe Zeichen der Zeit. Sie sind menschengemacht, entziehen sich jedoch unserer Kontrolle und offenbaren

#### *Der Autor*

*Jacques Haers, geb. 1956, ist Jesuit und unterrichtet gegenwärtig Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven. Dort ist er zugleich Vorsitzender des Centers für Befreiungstheologie. Er ist auch Mitglied des Europa-Büros der Jesuiten in Brüssel (OCIPE – Office Catholique d'Information et d'Initiative Pour L'Europe) und seines ignatianisch-ökologischen Netzwerks. Veröffentlichungen u.a.: *Gelofen aan de grens* (2000), *Theology and Conversation* (zus. mit P. de Mey, 2004); *Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures: Reckoning with God in a World of Conflicts* (2007). Anschrift: Windmolenveldstraat 44, B-3000 Leuven, Belgien. E-Mail: jacques.haers@theo.kuleuven.be.*

gleichzeitig einen von Gott ergehenden Ruf. Dieser Ruf richtet sich auf die gemeinschaftsstiftenden Prozesse, die wir als *Ekklesiogenese* und gemeinsame Unterscheidung bezeichnen könnten; als Bemühungen, die Verschiedenheiten in unserer Welt auf kreative Weise miteinander zu versöhnen und unsere Machtspiele kritisch zu hinterfragen; und als symbolische und liturgische Ausdrucksformen einer Vision der Hoffnung, die sich theologisch in unseren Vorstellungen von der Schöpfung und vom Himmelreich fassen lässt. Davon soll im weiteren Verlauf die Rede sein.

(a) Die heutigen ökologischen Herausforderungen sind komplexe „Zeichen der Zeit“: Es geht in ihnen nicht nur für den Menschen, sondern auch für den Planeten als Ganzes um Leben und Tod, und sie stellen einen zentralen *locus theologicus* dar, in dem eine ermächtigende und lebenspendende Begegnung mit Gott offenbar wird. Ähnlich wie die Europäer Gefangene der von ihnen sowohl verursachten als auch erlittenen Gewalt sind, weil sie zu einer Struktur wird, die sie auf destruktive Weise überwältigt und die sie gleichzeitig weiterhin aufrecht erhalten, sind wir heute alle in einer weltweiten Umweltkrise gefangen, die durch menschliches Handeln ausgelöst worden ist und weiter verschärft wird. Denn an den anthropogenen Ursachen der globalen Erwärmung oder daran, dass unser vom Wettbewerb bestimmter unstillbarer Hunger nach Energie und natürlichen Ressourcen von einer unverantwortlichen Habgier zeugt, kann es keinen Zweifel geben. Auf globaler Ebene, soviel steht fest, ist der Konsumismus des sogenannten westlichen Lebensstils langfristig untragbar. Überdies ist es eine völlig inakzeptable Ungerechtigkeit, dass einige wenige sich diesen Lebensstil auf Kosten anderer leisten. Die Natur oder Umwelt ist so sehr strapaziert worden, dass sie neue Wege geht, um das globale Gleichgewicht wiederherzustellen, und diesen Prozess können wir nicht kontrollieren. Es ist ein grausames Paradox, dass die Ärmsten unter uns, die am wenigsten in der Lage sind, den Folgen der ökologischen Veränderungen zu begegnen, am stärksten unter einer Krise leiden werden, die durch die Lebensstile der Reichsten unter uns verursacht worden ist. Die Veränderungen, die sich gegenwärtig in der Natur vollziehen, sind komplex, facettenreich, gefährlich, übersteigen unser alltägliches Vorstellungsvermögen und geraten außer Kontrolle. Sie haben weitreichende soziale Auswirkungen und werden das Erscheinungsbild der Erde auch in physischer Hinsicht verändern. Die klassische Mixtur, mit der wir solche Probleme normalerweise lösen – eine Kombination aus wissenschaftlichen und technologischen Rezepturen, die durch wirtschaftliche, politische und militärische Maßnahmen ergänzt werden – wird dieses Mal nicht greifen. Wir müssen uns bewegen und unsere Lebensweise verändern, und das erfordert auch bestimmte spirituelle Einstellungen, wie sie beispielsweise in den Ordensgelübden enthalten sind. Um ihre Überlegungen zu Sünde, Leid und Hoffnung zu vertiefen – und dabei ein neues Gleichgewicht der Verantwortung und Rechtfertigung in den Strukturen des Bösen in Betracht zu ziehen – werden die Theologen sich auf seriöse fächerübergreifende Forschungen stützen und beispielsweise die Arbeit des Weltklimarats mit dem Denken eines

Soziologen wie Zygmunt Bauman sowie mit theologischen und spirituellen Perspektiven kombinieren müssen.

Wir wissen auch, dass schon jetzt dramatische ökologische Veränderungen im Gang sind. Ein seriöses globales Krisenmanagement ist unvermeidlich geworden. Theologisch gesprochen erfordert unsere Inkarnation in die Welt – die darin besteht, dass wir uns auf die Wirklichkeit unseres Planeten einlassen, indem wir die Grundlagen für ein nachhaltiges Zusammenleben unter den Menschen und mit der Natur schaffen – konkrete und gemeinsame Entscheidungen darüber, wie man auf Katastrophen und Bedrohungen reagieren soll, die das Leben von Millionen von Menschen und zahllosen anderen Geschöpfen gefährden. Die Kirchen und die Religionen sind gut ausgerüstet, um eine aktive Rolle der globalen Solidarität zu übernehmen. Sie bilden weltweite Netzwerke und können sich in puncto Ressourcen auf die Menschen vor Ort, auf Bildungsinstitute, Kommunikationsmedien, Spiritualität, Liturgien und Sakramente sowie auf politischen Einfluss stützen. Es wäre eine schwere Unterlassungssünde, in der heutigen Zeit auf diesem sehr praktischen Feld der Inkarnation nicht vorbereitet zu sein. Eine weltweite Solidargemeinschaft zu schaffen bedeutet darüber nachzudenken (re-legere), wie man angesichts großen Leids die Strukturen und Muster der Solidarität und des Mitgefühls fest mit der Realität verknüpfen kann (re-ligare). Das ist die Herausforderung, vor der die Religion heute steht.

Die ökologische Krise ist so bedrohlich und vielschichtig, dass viele Menschen in einem Prozess des Leugnens gefangen sind. Ihr Ökoskeptizismus kann viele Formen annehmen: Manche ignorieren die Krise, andere pflegen fundamentalistische Anschauungen wie beispielsweise einen unerschütterlichen Kreationismus, der jegliche wissenschaftliche Herangehensweise an die Realität ablehnt, wieder andere leugnen die anthropogenen Züge der Krise, und manche schließlich behaupten, die geforderten Veränderungen des Lebensstils würden die weltweite Armut und Ungerechtigkeit nur weiter vergrößern. Auch hier tragen die Religionen und Kirchen eine große Verantwortung. Sie müssen die Verzweiflung und die Ängste beim Namen nennen, die einen solchen Ökoskeptizismus hervorbringen, und so für jenen vernünftigen Realitätssinn Raum schaffen, der erforderlich ist, wenn man der Krise begegnen will. Wenn wir aus den Ergebnissen seriöser Wissenschaften Einsichten gewinnen und das Leid derer nicht missachten, die als die Ärmsten unter uns infolge der ökologischen Veränderungen den höchsten Preis zu zahlen haben, haben wir vielleicht alle eine Chance, neue Wege zu finden, um die Strukturen unseres Lebens unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit gemeinsam umzugestalten.

(b) Die zentrale Herausforderung der ökologischen Krise besteht darin, dass wir uns am gemeinsamen Projekt einer nachhaltigen Welt beteiligen, das die Gemeinschaft unter den Menschen weltweit und die Gemeinschaft mit der Natur engmaschiger und stärker machen wird. Das Ziel ist ein nachhaltiges Zusammenleben, in dem alle Lebewesen in einer Weise behandelt werden, die ihr „Geschöpfsein“, das heißt die Tatsache respektiert, dass sie von Gott geliebt und geachtet sind

und deshalb denselben Respekt verdienen, der auch Gott gebührt. Die Schaffung eines nachhaltigen Zusammenlebens und der Respekt der geschöpflichen Würde in Leben und Tod verlangen ein gemeinsames Urteilen, wobei die Stimmen aller gehört werden - vor allem die Stimmen derer, die in Gefahr sind, vergessen und nicht berücksichtigt zu werden, seien dies nun die Stimmen ausgegrenzter Menschen, anderer Geschöpfe oder sogar der Schöpfung als ganzer.

Die christliche Erfahrung hat mit Begegnungen und mit Zusammenleben zu tun. Sie ist auf verschiedenen Ebenen zutiefst relational: auf der Ebene der Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, zu anderen Menschen sowie zur Natur und zur Schöpfung. Christen vergessen mitunter, dass die gute Nachricht (*eu-angelion*) Jesu auf unsere Fähigkeit abzielt, miteinander zu leben - auch mit denjenigen Menschen zu leben, die wir aus diesem Miteinander ausschließen, und uns sogar an Prozessen der Vergebung und Versöhnung zu beteiligen, die unsere Kräfte übersteigen. Viele Begriffe in der christlichen Tradition drücken diesen relationalen Charakter aus: Schöpfung, Reich Gottes, Kirche, Dreifaltigkeit usw. Ich werde die visionäre Kraft dieser Begriffe noch erläutern und mich zunächst auf die Bedeutung der Wörter Schöpfung und Kirche konzentrieren.

Das Wort „Schöpfung“ hat viele Dimensionen, die für eine Theologie der Umwelt von größter Bedeutung sind und zuweilen vor allem deshalb vernachlässigt wurden, weil wir dazu neigen, die Schöpfung lediglich als den Beginn der Zeit oder als die Beziehung Gottes zum einzelnen Menschen zu verstehen. Schöpfung meint jedoch die Gesamtheit der Schöpfung, die Welt, das Universum als ein dynamisches Ganzes miteinander verflochtener Beziehungen. Keiner ihrer Teile - und der Mensch ist ein solcher Teil - kann aus der Schöpfung herausgelöst werden, als ob er von ihr unabhängig wäre. Zudem ist die Schöpfung nicht einfach nur die Summe der in ihr enthaltenen Geschöpfe - schon allein die Frage, was genau als Geschöpf zu bezeichnen ist, lässt sich übrigens kaum präzise beantworten -, sondern besteht darüber hinaus aus den Beziehungen zwischen all ihren Teilen, und weil diese Beziehungen ein Schöpfungsgewebe bilden, kann auch die Schöpfung selbst als lebendiges und dynamisches Geschöpf betrachtet werden. Diesem Ansatz gemäß sind die Menschen Teile des größeren Geschöpfes „Erde“ oder des Geschöpfes „Schöpfung“ selbst. Sie stellen einen Teil der Schöpfung dar, dem die Schöpfung die Gelegenheit gegeben hat, sich eigenständig zu entwickeln, um aus der Neukombination einiger ihrer Elemente neues Potential zu gewinnen. Denn mithilfe der Menschen erreicht die Schöpfung ein Stadium der Selbstbewusstwerdung. In diesem Sinne haben die Menschen zwar einen besonderen Platz innerhalb der Schöpfung, können jedoch nicht aus der Schöpfung herausgelöst werden. Diesen Standpunkt, der uns verstehen lässt, warum die Menschen etwas Besonderes innerhalb der Schöpfung und gleichzeitig untrennbar mit dieser verbunden sind, nenne ich „relationalen Anthropozentrismus“. In ihren Beziehungen zum Rest der Schöpfung, zu der sie gehören, genießen die Menschen einen Sonderstatus und bleiben doch Geschöpfe und das Produkt eines evolutionären Prozesses, in dem aus einzelnen Bestandteilen ein Ganzes geschaffen wird und die Beziehungen zwischen diesen Bestandteilen dergestalt sind, dass

das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang von „Selbstüberbietung“ gesprochen, während wir heute infolge neuerer Entwicklungen des wissenschaftlichen Denkens den Begriff der „Emergenz“ bevorzugen.

Das kreative Zusammenspiel der Vielfalt, das die Schöpfung als Grundlage ihrer weiteren Entwicklung entfaltet, charakterisiert auch die Prozesse, über die Christen ihre Gemeinschaften aufbauen - Gemeinschaften unter Christen, aber auch Gemeinschaften mit Nichtchristen. Diese Prozesse können als *Ekklesiogenese* bezeichnet werden, weil in ihnen Kirche emergiert: Gemeinschaften von Menschen, die von Gott zusammen- und aufgerufen sind, die Konflikte zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaften zu überwinden und zu verwandeln, indem sie die Beziehungen zwischen ihnen neu gestalten und dabei zuweilen auch die radikalen Wege der Vergebung und Versöhnung beschreiten. Die Perspektive der *Ekklesiogenese* kann auch erweitert und dazu benutzt werden, jene Prozesse zu erklären, über die neue, nachhaltige Beziehungen zu Gott, zwischen Menschen und zur Natur aufgebaut werden, um den ökologischen Herausforderungen zu begegnen. Die gegenwärtige weltweite Krise macht auf schmerzliche Weise deutlich, dass die ökologische Herausforderung zeitlos ist und dass die Schöpfung nie aufhören wird, die Anstrengung einer gemeinsamen Unterscheidung einzufordern, die uns erkennen lässt, welche ökologischen Beziehungen lebenspendend sind und die Würde der Schöpfung respektieren. Dieser Prozess der unterscheidenden Neuorientierung grundlegender Schöpfungsbeziehungen betrifft den Kern der christlichen Erfahrung in einer Welt des Wandels, des Lebens und des Sterbens. Er betrifft auch die Übel der Ausgrenzung und pervertierter Beziehungen, in denen andere missachtet und benutzt werden, um den eigenen Interessen zu dienen. Die vorrangige Option für die Armen brandmarkt solche missbräuchlichen Beziehungen oder Ausgrenzungen als ungerecht, indem sie den Opfern dieser Ausgrenzungen und Missbräuche Gelegenheit gibt, ihre aus der Beziehung zu Gott erwachsende geschöpfliche Würde geltend zu machen. Indem sie dies tun, beanspruchen sie diese Würde nicht nur für sich selbst, sondern für die Schöpfung als Ganzes.

Die relationalen Merkmale der Wirklichkeit, die im Konzept der Schöpfung zum Vorschein kommen und auch den Aufbau von Kirche strukturieren, haben ein universales Ziel: Der Aufbau von Gemeinschaft im Kern der Umwelttheologie hat ein universales Ziel, strebt immer nach mehr und will nicht nur Teile, sondern die Schöpfung in ihrer Gesamtheit miteinbeziehen, auch wenn im historischen Prozess des Gemeinschaftsaufbaus immer nur bestimmte und begrenzte Gemeinschaften realisiert werden können. Wir sind versucht, innerhalb der begrenzten Gemeinschaften zu bleiben, in denen wir uns zu Hause fühlen, und uns nicht mit einer Vielfalt auseinanderzusetzen, die über solche begrenzten Gemeinschaften hinausgeht. Deshalb kann die Schaffung von Gemeinschaft, wenn sie nicht universal ausgerichtet, das heißt, wenn sie nicht bereit ist, auch die mit einzubeziehen, die noch nicht mit einbezogen sind, zu einem Werkzeug der Ausgrenzung missraten. Wenn ich auf diesen Seiten von Prozessen des Aufbaus nachhaltiger

Gemeinschaften spreche, die die geschöpfliche Würde respektieren, dann gehe ich von einer universalen Offenheit und einer ganzheitlichen Ausrichtung aus, die sich nicht nur auf Menschen, sondern auf die Schöpfung in ihrer Gesamtheit erstreckt.

(c) Manche fürchten die Vielfalt, weil in den Gesprächen, die aus der Vielfalt erwachsen und den Drang erzeugen, zu vergleichen und auf der Grundlage des Vergleichs zu bewerten, unter Umständen die eigenen Verletzlichkeiten und Schwächen zutage treten und im Wettstreit der Machtspiele missbraucht werden. Koloniale Beziehungen, in denen die Vielfalt ausgelöscht oder unterdrückt wird, sind eine echte Bedrohung. Feministische Theologinnen haben auf diese kolonialen und patriarchalen Versuchungen hingewiesen, die in den Beziehungen zu uns selbst, zu Gott, zu anderen Menschen (vor allem in *Gender*-Beziehungen) und zur Natur gegenwärtig sind. Und so ist es nicht erstaunlich, dass der Ökofeminismus im Umgang mit den ökologischen Herausforderungen derzeit die wichtigste theologische Strömung ist. Tatsächlich ist die ökologische Krise in hohem Maß durch koloniale Beziehungen zur Natur bedingt, die dort entstehen, wo Menschen versucht sind, sich zu Herrschern über die übrige Schöpfung aufzuwerfen, und die suggerieren, dass auch der Schöpfer selbst in einer kolonialen Beziehung zu seiner Schöpfung steht. Um sich kolonialen Denkansätzen in den Weg zu stellen, muss man die komplexe Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz in der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Menschen untereinander sowie zwischen Menschen und der Natur neu überdenken. Sehr hilfreiche theologische und spirituelle Metaphern sind in diesem Kontext der Begriff „mestizaje“, wie ihn Virgilio Elizondo entwickelt hat; „Freundschaft“ als Prozess der Inkarnation und trinitarischen Begegnung, wie sie uns in der mystischen Erfahrung Egied van Broeckhovens und in den *Geistlichen Exerzitien* des Ignatius von Loyola vorgestellt wird; und das Spannungsfeld zwischen den „Grenzräumen der Begegnung“ und den „Grenzlínen der Trennung“.

Inmitten der derzeitigen ökologischen Herausforderungen muss auch auf das hingewiesen werden, was man als „epistemologischen Kolonialismus“ bezeichnen könnte, nämlich die Überzeugung, man könne der Krise mit der von uns so genannten traditionellen Mischung aus wissenschaftlichen, technologischen, ökonomischen, politischen und militärischen Ansätzen begegnen. Die Beschränkung auf einen solchen Maßnahmenkatalog ist bereits Teil des Problems, denn sie verwendet ein Kontrollparadigma, bei dem das kontrollierende Subjekt dem kontrollierten Objekt übergeordnet wird, während die Herausforderungen, mit denen wir uns hier befassen, außerhalb dieses Katalogs gedacht werden: Es geht nicht um Kontrolle, sondern um eine neue Art von nachhaltigen und respektvollen Beziehungen, die Demut und eine veränderte Einstellung verlangt. Hier können Spiritualität und Theologie und hier können, ausgehend von den grundlegend relationalen Strukturen der Realität, auch die Religionen und die - metaphysischen und ontologischen - Philosophien ihren Beitrag leisten.

(d) Wenn man uns nach dem spezifischen Charakter der Theologie als Wissenschaft und nach ihrem unverwechselbaren Beitrag im Umgang mit den ökologischen Herausforderungen fragt, werden wir wohl auf ihre visionäre und eschatologische Struktur verweisen müssen. In ihrem Nachdenken über die Schöpfung hat Dorothee Sölle angemerkt, dass man vorsichtig damit sein sollte, unsere Welt eine „Schöpfung“ zu nennen, weil sie diese Bezeichnung im Grunde nicht wirklich verdient. Das Wort „Schöpfung“ scheint sich eher darauf zu beziehen, wie wir unsere Welt gerne hätten, als darauf, wie sie wirklich ist. Dennoch benutzt Sölle den Begriff „Schöpfung“ weiter, denn mit dem Wort „Schöpfung“ machen wir offenbar, was diese Welt sein kann und in ihrer tiefsten Tiefe ist. Wir führen auf diese Weise ein dynamisches Prinzip ein, das uns in die Lage versetzt, die Welt so zu verändern, dass sie sich als die Schöpfung entfaltet, die sie ist. Im Prozess der Veränderung entdecken wir auch oder beginnen wir zu entdecken, was wir eigentlich meinen, wenn wir das Wort „Schöpfung“ verwenden.

In ähnlicher Weise können wir uns die Hölle offenbar leichter vorstellen als den Himmel. Die Hölle lässt sich anhand unserer alltäglichen Wirklichkeiten von Missbrauch, Gewalt, Krieg, Folter, Ungerechtigkeit, Ausgrenzung, Armut usw. leicht veranschaulichen. Weitaus schwieriger ist es dagegen, sich vorzustellen, wie der Himmel oder das Reich Gottes aussehen könnten, obwohl unsere Erfahrungen der Liebe, Freundschaft und Solidarität uns eine Ahnung davon vermitteln, wie dieses Reich sein könnte. Was bedeutet es, nachhaltig und im Respekt vor der geschöpflichen Würde miteinander zu leben? In unserer konkreten Wirklichkeit scheint dies unmöglich, und oft verzweifeln Menschen an dem Versuch, ein solches nachhaltiges und respektvolles Zusammenleben zu verwirklichen. Dennoch reagieren Christen auf die Versuchung zu verzweifeln mit der Vision vom Himmelreich, das in der Beziehung mit Gott aufscheint: Auch wenn sie auf die Frage, wie dieses Himmelreich aussieht, keine klare Antwort geben können, gibt Gottes Zusage in Jesus von Nazaret ihnen eine Person, auf die sie sich beziehen können, wenn sie ihr Leben einsetzen, um in ihren konkreten gebrochenen Realitäten das Reich Gottes aufzubauen. Bei ihren praktischen Versuchen, im Bewusstsein ihrer Gottesbeziehung in Jesus von Nazaret nachhaltige und respektvolle Gemeinschaften für alle und für die Schöpfung in ihrer Gesamtheit zu schaffen, entdecken sie Merkmale des Himmelreichs, die sie in ihren Liturgien und Sakramenten feiern, wie um das, was noch nicht Gegenwart sein kann, zu vergegenwärtigen, und wie um eine Wirklichkeit abzubilden, die im konkreten Sinne noch nicht wirklich ist, es aber sein wird. Die eschatologische Spannung besteht in der Spannung zwischen einer Vision, die jenseits unserer Vorstellungskraft liegt, und ihrer gebrochenen Konkretisierung. Diese Vision im konkreten Engagement zu artikulieren erfordert Kommunikation und gemeinsames Urteilen, und in diesem Prozess wird eine Gemeinschaft gebildet, die, wenn auch gebrochen, schon im Hier und Jetzt die Vision vom Himmelreich verkörpert. Erneut rühren wir an die Zwillingbegriffe des *gemeinsamen Urteilens* und der *Ekklesiogenese*.

Unsere Welt steht vor einer beängstigenden ökologischen Krise, und die Versuchung, sie in apokalyptischen Farben zu schildern, ist groß. In dieser Situation brauchen wir eine Vision, mit der wir die Versuchung der Hoffnungslosigkeit überwinden und im praktischen Aufbau einer Gemeinschaft der Würde und Nachhaltigkeit die Vision selbst entdecken können.

## Fazit

Vier zentrale Erfahrungen der jüngeren europäischen Geschichte - die tragischen Dimensionen der Gewalt, die Bedeutung der Schaffung von Gemeinschaft, die Versuchung kolonialer Beziehungen und die Notwendigkeit einer Vision - haben uns die Gelegenheit gegeben, einige entscheidende Dimensionen einer Theologie herauszuarbeiten, die versucht, die heutigen ökologischen Herausforderungen als Chance für das Wachstum und die Vertiefung der Theologie im Allgemeinen zu nutzen. Umwelttheologen betonen die tiefen relationalen Merkmale der christlichen Erfahrung auf verschiedenen Ebenen - der Ebene der Beziehungen mit Gott, mit anderen Menschen und mit der Natur - und sind auf den nachhaltigen Gemeinschaftsaufbau fokussiert, der die geschöpfliche Würde respektiert und universal ausgerichtet ist. Sie erforschen Prozesse der Ekklesiogenese, der gemeinsamen Unterscheidung, der Emergenz und der eschatologischen Spannungen, die in der Vision vom Himmelreich enthalten sind. Sie befassen sich mit Gegebenheiten menschlicher Verantwortung inmitten komplexer ökologischer Veränderungen, die sich der Kontrolle des Menschen entziehen, und sie versuchen, die spezifische Rolle des Menschen als eines unter vielen Geschöpfen der Schöpfung zu verstehen. Umwelttheologen sind sich ihrer Rolle in den fächerübergreifenden Prozessen, die im Kontext der globalen Umweltkrise notwendig sind, und ihrer eigenen Verantwortung bewusst, wenn es darum geht, auf globale Weise auf die von den Umweltveränderungen verursachten Leiden der Menschen und der Natur zu reagieren.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein