

# CONCORDIA

Reihe Monographien – Band 56

## **Götzendämmerung?**

Die Zivilisationskrise und ihre Opfer

# **Götzendämmerung?**

## **Die Zivilisationskrise und ihre Opfer**

**herausgegeben von**

**Gunter Prüller-Jagenteufel, Hans Schelkshorn, Franz Helm**

**Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

**CONCORDIA**

**Internationale Zeitschrift für Philosophie**

**Reihe Monographien / Serie Monografías**

**Band / Tomo 56**

**Herausgeber / Editor:**

**Raúl Fornet-Betancourt**

1. Auflage Aachen 2013

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums  
für Wissenschaft und Forschung in Wien

© 2013 bei den AutorInnen

Verlagsgruppe Mainz in Aachen  
Süsterfeldstraße 83, 52072 Aachen  
[www.Verlag-Mainz.de](http://www.Verlag-Mainz.de)

Herstellung: Druckerei Mainz GmbH  
Süsterfeldstraße 83, 52072 Aachen  
[www.Druckservice-Aachen.de](http://www.Druckservice-Aachen.de)

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

## Befreiung der Schöpfung?

### Die Suche nach einer „neuen Kosmologie“ als Antwort auf die ökologische Krise

Mit der zunehmenden Virulenz der ökologischen Frage hat auch das Thema der Schöpfung neue Aufmerksamkeit gewonnen, das in der Theologie der Befreiung zunächst eine eher untergeordnete Rolle spielte und als problematisch wahrgenommen wurde. Zu sehr galt die Schöpfungstheologie als beherrscht von den ontologischen Spekulationen über Schöpfungsordnungen, die den Status quo bestätigt und Möglichkeiten emanzipatorischer Veränderung unterminiert haben. Entsprechend hat die Theologie der Befreiung versucht, das Thema Schöpfung ganz von der Geschichte her anzugehen.<sup>1</sup> Demgegenüber wurde etwa seit den 90er Jahren der Ruf nach einer „neuen Kosmologie“ laut. Befreiung ist gemäß der insbesondere von Leonardo Boff erhobenen Forderung auf die gesamte Schöpfung und alles Leben auszuweiten. An die Stelle des Anthropozentrismus soll ein Kosmozentrismus treten. Im Herausstellen einer grundsätzlichen Relationalität alles Geschaffenen wird die Erde als Gaja<sup>2</sup>, der Kosmos als lebendiger Organismus begriffen, dessen Teil der Mensch ist. Als fundierend für ein solches Weltverständnis wird eine Schöpfungsspiritualität angesehen, die sich einer Weisheit der Naturvölker verdankt und den Anschluss an ein kosmozentrisches Weltbild östlicher Religionen sucht.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa den Beitrag zur Schöpfungstheologie von Trigo, Pedro: Schöpfung und materielle Welt. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd.2, Luzern 1996, 637-675.

<sup>2</sup> Der Name der griechischen Erdgöttin wurde Mitte der 1960er Jahre von der Mikrobiologin Lynn Margulis und dem Biophysiker James Lovelock zur Bezeichnung der Hypothese herangezogen, dass die Erde mitsamt ihrer Biosphäre ein dynamisches System bildet, das mittels der Fähigkeit zur Autopoiesis die Organisation komplexer Organismen ermöglicht und in diesem Sinne insgesamt als Lebewesen angesehen werden kann. Vgl. etwa Lovelock, James: *Das Gaja-Prinzip*. Die Biographie unseres Planeten, Zürich-München 1991.

Diese Forderung nach einer „neuen Kosmologie“ impliziert eine berechnete Kritik an aporetischen Entfaltungen der Aufklärung: der scheinbar neutralen Stellung eines starken Subjekts gegenüber der Natur sowie einem als Objekt verstandenen Anderen, der Ausklammerung von Affektivität und Körperlichkeit aus der Erkenntnis. Allerdings stellen sich auch eine Reihe ungelöster Fragen, die hier auf zwei konzentriert werden sollen.

Ausstehend ist zunächst die theologische Vergewisserung: Ist mit dem biblisch begründeten Verlangen der gesamten Schöpfung nach Erlösung tatsächlich eine Kosmologie intendiert, gemäß der die Welt die Möglichkeit der Heilung immer schon in sich trägt? Diese „neue Kosmologie“ wird zudem wesentlich spirituell begründet. Lässt sich aber die daraus abgeleitete Weltbegegnung mit ihren ökologischen Implikationen auch in westlichen Gesellschaften kommunizieren, die als säkulare Gesellschaften auch die säkulare Begründung fordern? In beiden Fragen gilt es die pragmatische Perspektive im Auge zu behalten. Ernst zu nehmen ist die von Felix Wilfred formulierte Warnung, den Wandel von der Anthropozentrik zur Kosmozentrik als „Allheilmittel für alle ökologischen Leiden unserer Zeit zu erblicken“<sup>3</sup> und im Diskurs über das Planetarische und Globale die Perspektive der Opfer aus dem Auge zu verlieren. Wilfred lokalisiert das „tiefere Problem ... anderswo. Der Fehler liegt nicht in der Anthropozentrik an sich, sondern darin, daß es sich dabei um einen *selektiven ‚Anthropos‘*, um einen *provinzialistischen Anthropozentrismus* handelte.“<sup>4</sup> Entscheidend ist für eine Theologie der Befreiung letztlich, ob sich ihr Kernanliegen, nämlich die Befreiung der Armen (Menschen!) tatsächlich im Rahmen einer Befreiung der Schöpfung formulieren lässt.

## 1. Die „neue Kosmologie“ – Interdependenz alles Lebendigen

Um die genannten Fragen beantworten zu können, ist die „neue Kosmologie“ zunächst in Grundzügen darzustellen. Dies geschieht im Folgenden primär anhand der Theologie Leonardo Boffs als dem der-

---

<sup>3</sup> Wilfred, Felix: Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive. In: Kessler, Hans (Hg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, 67-78, hier 75.

<sup>4</sup> Wilfred: Zu einem planetarischen ökologischen Ethos (Anm. 3), 76.

zeit wohl prominentesten Vertreter einer Theologie, die das Thema der Ökologie in einer befreiungstheologischen Perspektive aufgreift. Ebenso bearbeitet und vielfach weiter und differenzierter vorangetrieben wurde die Thematik von Vertreterinnen des sog. Ökofeminismus, die die Befreiung der Frau verbunden haben mit einer grundsätzlich erneuerten Begegnung der Menschen untereinander sowie des Menschen mit der Natur.<sup>5</sup> Dabei sind es insbesondere prozesstheologisch inspirierte Theologinnen und Theologen, und auch Boff macht hier Anleihen, die die Erneuerung dieser Naturbegegnung in einer erneuerten Kosmologie suchen.

In der Formulierung Boffs verstehen diese Theorien unter Kosmologie „das Bild, das sich eine Gesellschaft – dank ihrer ars combinatoria und mit Hilfe unterschiedlichster Wissensschätze, Überlieferungen und Intuitionen – von der Welt macht. Das Bild dient ihr als allgemeine Richtschnur und vermittelt ihr die notwendige Harmonie, ohne welche die einzelnen Handlungen atomisiert würden und ihren Sinn innerhalb eines größeren Sinnzusammenhangs verlören.“<sup>6</sup> Charakteristisch für die „neue Kosmologie“ ist, dass das Postulat der Harmonie nicht nur in dieser pragmatischen Perspektive formuliert ist, sondern eine ontologische Zielbestimmung darstellt und eine evolutionär verankerte Teleologie markiert: Alles Natürliche strebt nach immer größerer Harmonie. Daraus wird ein Imperativ ökologischen Handelns abgeleitet. Will der Mensch seiner natürlichen bzw. schöpfungsgemäßen Bestimmung nachkommen, muss er sich dieses Streben nach Harmonie zueigen machen. So entsteht aus dem Wahrnehmen einer kosmischen Dynamik „ein neues Bündnis zwischen dem Menschen und seiner sozialen, weltumfassenden und kosmischen Umwelt.“<sup>7</sup>

Das damit verbundene Gottesbild ist ein pantheistisches. Obgleich nicht identisch mit der Schöpfung durchwirkt Gott in Liebe al-

---

<sup>5</sup> Zu diesen Vertreterinnen gehören unter anderem Rosemary Radford Ruether, Anne Primavesi, Dorothee Sölle, Carter Heyward, Sallie McFague, Chung Hyun Chyung oder Catherine Keller. In lateinamerikanischer Perspektive zählen dazu die späteren Arbeiten Ivone Gebaras (z.B. *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999) und das *Journal Con-Spirando*.

<sup>6</sup> Boff, Leonardo: *Die Botschaft des Regenbogens*, Düsseldorf 2002, 11.

<sup>7</sup> Boff: *Die Botschaft des Regenbogens* (Anm. 6), 12.

les Seiende, das gleichzeitig die Frucht seiner Liebe ist. Die Schöpfung ist entsprechend zu „verstehen als Spiel des Ausdrucksvermögens Gottes, als Tanz seiner Liebe, als Spiegel, in dem er sich selbst betrachtet, sowie als Widerspiegelung von Wesen, die an seinem Leben und an seiner Gemeinschaft teilhaben sollen. So gesehen ist jedes Sein Bote Gottes, Stellvertreter und Sakrament Gottes.“<sup>8</sup> In einem umfassenden Beziehungsgeflecht herrscht eine „Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit zwischen allen Wesen“<sup>9</sup>. Alles interagiert mit allem, Gott und Welt sind unauslöschlich miteinander verbunden. Die Welt ist „the body of god“<sup>10</sup>. Dabei wird dieses Ineinander von Gott und Welt als ein dynamisches vorgestellt. Eine in allem wirkende Kreativität treibt die Entwicklung hin zur Harmonie voran.

Die „neue Kosmologie“ erwächst nicht zuletzt aus einer Kritik an dem, was ihre VertreterInnen als Paradigma der Moderne ausmachen. Das Bild des lebendigen Organismus oder des Tanzes wird einem mechanistischen und anthropozentrischen Weltbild gegenüber gestellt. In letzterem stehen Mensch und Welt einander in einer Subjekt-Objekt-Dichotomie gegenüber, wobei der Mensch sich die Natur mittels der instrumentellen Vernunft erschließt und unterwirft. Dabei haben insbesondere feministische Theologinnen darauf hingewiesen, dass die Dichotomie Mensch-Natur auf weiteren Dualismen beruht<sup>11</sup>: der Entgegensetzung von Transzendenz und Immanenz, Vernunft und Gefühl, von Geist und Körper sowie des eher mit den geistigen Kräften verbunden geglaubten Mannes und der eher dem Körper zugeordneten Frau. Daraus resultieren Herrschaftsverhältnisse: des Geistes über den Körper, des Mannes über die Frau, des Menschen über die Natur. In der Folge entwickelt der Mensch nicht nur ein gestörtes Verhältnis zu seinen Mitmenschen und zu seiner Umwelt, sondern auch zu sich selbst, insbesondere zu seiner Sexualität. Dies gilt vor allem dort, wo sich ein mechanistisches Weltbild mit dem Kapitalismus verbindet:

---

<sup>8</sup> Boff, Leonardo: Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik, Düsseldorf 1994, 51-52.

<sup>9</sup> Boff: Von der Würde der Erde (Anm. 8), 82.

<sup>10</sup> So der Titel des Buches von McFague, Sallie: *The Body of God. An Ecological Theology*, London 1993.

<sup>11</sup> Vgl. den Überblick bei Radford Ruether, Rosemary: *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions*, Maryland 2005, 91-127.

„Denn statt den Menschen die Kontrolle über seine natürlichen Triebe zu lehren, stachelt ihn das System an, sich einigen besonders hinzugeben und diese mithin absichtlich verkürzt zu erleben, andere dagegen schlicht und einfach zu verdrängen. So wird Sexualität nur noch als bare Entladung emotionaler Erregung mittels Betätigung der Geschlechtsteile ausgegeben.“<sup>12</sup>

Diese Dichotomien werden in der „neuen Kosmologie“ aufgelöst durch die Vorstellung einer Be-Geistung auch der Materie. Inspiriert von der Philosophie Alfred North Whiteheads, der Spiritualität indigener Völker oder östlicher Religionen und Philosophien erfährt die Natur eine „Subjektivierung“: Alles Materielle enthält die Anlage zum Geistigen, wobei das Geistige auf der Materie beruht. Geist und Materie sind als Dualität, nicht als Dichotomie vorgestellt. Dies verwandelt nicht nur das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und seinen Emotionen, sondern macht ihm auch seine Abhängigkeit von und seine Interaktion mit allem Lebendigen bewusst. Die Begegnung des Menschen mit seiner Umwelt wird zu einer Begegnung von Be-Geistetem mit Be-Geistetem in Achtung der jeweiligen Eigenständigkeit und Andersheit alles Lebendigen.

Davon ausgehend spricht Boff von einer Spiritualisierung der Natur: „Spiritus – der lateinische Begriff für Geist – ist im ursprünglichen Sinn alles, was atmet, mithin alles, was lebt, das heißt Mensch, Tier und Pflanze. Aber nicht nur das. Auch die ganze Erde, ja das ganze Universum werden als Träger von Geist erlebt, insofern sie die Quelle des Lebens sind, alle Bausteine für das Leben liefern und die ganze Schöpfungsbewegung in Gang halten.“<sup>13</sup> Spiritualität ist entsprechend die Haltung, die der Geistigkeit alles Seienden entspricht: ein Gewahrwerden der umfassenden Interdependenz alles Seienden, eine Haltung, die das Leben in den Mittelpunkt stellt gegen alle Mechanismen des Todes und sich darum bemüht, eine verhüllte Tiefendimension der Wirklichkeit zu spüren „und die Beziehung zu erfassen, in der alle Dinge mit der letzten Wirklichkeit stehen und die in den Religionen ‚Gott‘ genannt wird.“<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Boff: Die Botschaft des Regenbogens (Anm. 6), 18.

<sup>13</sup> Boff: Von der Würde der Erde (Anm. 8), 42.

<sup>14</sup> Boff: Von der Würde der Erde (Anm. 8), 43.

## 2. Theologische Vergewisserung

Mit der „neuen Kosmologie“ versuchen ihre VertreterInnen, eine universale Lösung anzubieten, die sich global verwirklichen lässt. Wenn eine solche Kosmologie vorhandene Traditionen nicht einfach ersetzen soll, muss sie sich entweder als eine Art allgemeingültiger Überbau formulieren lassen. Oder sie verändert vorhandene Traditionen, indem sie Dynamiken freisetzt, die in diesen Traditionen bereits vorhanden sind. Letztlich ist diese Klärung aber kaum allgemein möglich, sondern bedarf der Auseinandersetzung mit den einzelnen Traditionen und soll im Folgenden für die (westliche) Tradition des Christlichen angedacht werden.

Seit christliche Theologie das Thema Ökologie als ihres begriffen hat, ist deutlich, dass Optionen für ökologisches Verhalten sich nicht mehr oder minder unmittelbar aus der Bibel ableiten lassen.<sup>15</sup> Die ersten Versuche waren in erster Linie Abwehrgefechte gegen Vorwürfe, der biblische Anthropozentrismus mit seiner Kulmination im Herrschaftsauftrag aus Gen 1 sei mehr als nur mitverantwortlich für eine Haltung des Menschen, in der er die Welt als Objekt der Ausbeutung begreift. Dagegen hat die exegetische Forschung hervorgehoben, dass der Herrschaftsauftrag einen Auftrag zur Sorge impliziert, in der der Mensch als eine Art Statthalter Gottes für den Fortbestand der Schöpfung Verantwortung trägt.<sup>16</sup> Einzelexegesen wie diese können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ökologische Krise ein Phänomen der Jetztzeit und kein Problem der biblischen Welt ist, weshalb die christliche Fundierung ökologischer Optionen keineswegs auf der Hand liegt.

VertreterInnen der „neuen Kosmologie“ versuchen hier einen grundsätzlicheren Weg, nämlich ein allgemeines Weltverhältnis des

---

<sup>15</sup> Die Debatte entzündete sich an dem 1967 veröffentlichten Essay des Mediävisten White, Lynn jr.: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. In: *Science* 155 (1967), 1203-1207.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Lohfink, Norbert: „Macht euch die Erde untertan“? In: *Orientierung* 38 (1974), 137-142; Koch, Klaus: *Gestaltet die Erde, doch hegt das Leben!* In: Geyer, Hans-Georg (Hg.): *Wenn nicht jetzt, wann dann?* (FS Hans-Joachim Kraus), Neukirchen Vluyn 1983, 23-36. In direkter Erwiderung auf Lynn White etwa Barr, James: *Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament*. In: Spring, David/Spring, Eileen (Hg.): *Ecology and Religious History*, San Francisco 1974, 48-75.

Menschen zu bestimmen, das sein Verhalten quasi automatisch verändern soll. Dieser Weg ist insofern auch theologisch begründbar, als die Frage nach dem Weltverhältnis sowohl ein Thema der biblischen Textwelt wie auch der christlichen Tradition war und ist. Die Bezugnahmen, die Boff anbietet, sind allerdings weniger biblisch. Er rekurriert vor allem auf (vormoderne) kosmologische Entwürfe, in denen er den Sündenfall der cartesianischen Subjekt-Objekt-Dichotomie (noch) nicht verwirklicht sieht. Eine kosmologische Dimension findet er beispielsweise in der augustinischen Tradition, etwa bei Bonaventura, aber auch bei Franz von Assisi oder Pierre Teilhard de Chardin. Aber welchen Stellenwert haben diese Spekulationen innerhalb der christlichen Tradition?

Prägend für die Theologie des 20. Jahrhunderts war die federführend von Gerhard von Rad vertretene Auffassung, dass der Schöpfungsglaube Israels in strenger Abhängigkeit vom Geschichtsglauben zu denken sei.<sup>17</sup> Ausgangspunkt sei nicht die Suche nach einer Kosmologie, das Nachdenken über einen Urgrund der Welt als Erklärung der bestehenden Ordnung, sondern eine Erlösungsvorstellung. So ist die Entstehung des Schöpfungsglaubens im alten Israel wesentlich geprägt durch die Exilserfahrung. In einer Situation, die als unheil erfahren wird, erwächst das Verlangen nach Heilwerden im Vertrauen auf einen Gott, der als Herr der Geschichte die Geschicke der Völker in seiner Hand hält. Als Herr der Geschichte ist er aber auch Herr über ihren Anfang und ihr Ende. Bei Gerhard von Rad geht die Betonung dieser Abhängigkeit soweit, dass er dem Schöpfungsglauben eine eigenständige Existenz letztlich abspricht.<sup>18</sup> Geschuldet ist diese Position nicht zuletzt der Vorstellung einer Dualität von Natur und Geschichte, wie sie die protestantische Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bestimmte. „Geschichte wurde als das wahre Reich des Menschen betrachtet, das die ‚Natur‘ übersteigt und deshalb

---

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden Ebach, Jürgen: Schöpfung in der hebräischen Bibel. In: Altner, Günter (Hg.): Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 98-148.

<sup>18</sup> Rad, Gerhard von: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936). In: ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 8), München 1965, 136-147.

die authentische Sphäre der Gegenwart des wahren ‚Gottes‘ der Bibel ist. ‚Natur‘ wurde als unter dem Menschen stehend betrachtet, als Sphäre der Notwendigkeit und als Bereich, der negiert werden mußte, um zu Menschlichkeit und Freiheit aufzusteigen.“<sup>19</sup> Hinsichtlich der ökologischen Frage ist die Problematik dieser Minderbewertung der Natur ebenso deutlich wie die Gefahr, mit der Hochschätzung der Geschichte eine Fortschrittsgläubigkeit zu befördern. Heutige, auch vom ökologischen Anliegen geprägte Exegese hat darauf hingewiesen, dass die Dualität von Natur und Geschichte nicht Teil der biblischen Textwelt und auch die These von Rads in ihrer Zuspitzung nicht zu halten ist. Dennoch ist der Kontext von Interesse, in dem der Alttestamentler diese Behauptung aufgestellt hat:<sup>20</sup> Von Rad befand sich in Auseinandersetzung mit der natürlichen Theologie, die ein mitunter bruchlos verstandenes Schließen von den Gegebenheiten der Schöpfung auf den Schöpfer für möglich hält. Der Hintergrund war zudem ein politischer, denn in bestimmten Spielarten konnte sich eine natürliche Theologie zu einer Lehre von den Schöpfungsordnungen verdichten, zu denen auch der Staat gerechnet wurde, und mit den Blut- und Boden-Mythen des Nationalsozialismus verbinden. Damit ist ein Grundproblem des kosmologischen Denkens benannt: Es geht einher mit einer grundsätzlichen Affirmation, die sich schwer tut, die Negativität des Seienden zu erklären oder auch nur anzuerkennen.

Diese Erklärungsnot umgeht der biblische Schöpfungsglaube, insofern er statt einer Kosmologie die Erzählung einer Gegenwelt anbietet. Die Welt, wie sie faktisch erfahren wird, ist nicht die beste aller möglichen Welten – weder die wohlgeordnete von Gen 1 noch der Paradiesesgarten. Sie ist in ihrer vorgefundenen Existenz gerade nicht dem Schöpferwillen entsprechend. So ist die Welt in den Modus der Möglichkeit gestellt: Ihr faktischer Zustand ist nicht sanktioniert, sondern grundsätzlich zu verändern. Dabei legt die biblische Urgeschichte die Ursachen für die Negativität des Seienden primär in die Verantwortung des Menschen, relativiert dies aber in den späteren Büchern in gewisser Weise: So hebt etwa das Buch Ijob weit stärker die chaotischen Kräfte der Natur hervor, die von Gott lediglich gezähmt

---

<sup>19</sup> Radford Ruether, Rosemary: Gaja und Gott, Luzern 1994, 219.

<sup>20</sup> Vgl. Ebach: Schöpfung in der hebräischen Bibel (Anm. 17), 103-106.

werden können.<sup>21</sup> Dies geschieht nicht zuletzt in der Erkenntnis, dass die Annahme einer völligen Berechenbarkeit des physischen Ergehens sowie der Natur durch den Menschen, wie es der Tun-Ergehens-Zusammenhang vermittelt, das Leiden des Einzelnen in ein höheres System aufhebt und dadurch relativiert. Auch hier ist die Perspektive in erster Linie eine pragmatische: Sie ist orientiert hin auf das Handeln des Menschen, der Verantwortung für die Gestaltung der Welt trägt, die sich wiederum an der Haltung gegenüber den Schwachen und Armen zu messen hat. Die Gegenwelt des guten Anfangs spiegelt sich in der Gegenwelt des guten Endes. Auch der Tierfrieden bei Jesaja (11,6-8) rückt die Welt in ein bestimmtes Licht, das das Verhältnis des Menschen zur Natur wie auch das Verhältnis der lebendigen Wesen zueinander als erlösungsbedürftig qualifiziert.

In diesem Desinteresse an einer Kosmologie folgt das Zweite Testament dem Ersten. Bei Paulus wie bei Johannes bedeutet *kósmos* primär den Lebensraum, der durch die Handlung des Menschen geprägt bzw. durch die Menschheit verdorben und zerstört ist. Dabei wird *kósmos* zu einem negativ besetzten Begriff, der für all das steht, was Gott entgegengesetzt ist (vgl. 1 Kor 1,20f.; Joh 1; 12,31). Paulus wie Johannes kommen hier in unverkennbare Nähe zu gnostischen Kosmos-Vorstellungen, deren Dualismus sie mittels des Schöpfungsgedankens zu begrenzen versuchen. In Verbundenheit mit dem Menschen rückt die gesamte Schöpfung bei Paulus in die Perspektive der Erlösung und der erwarteten Weltenwende (vgl. Röm 8,19-22).

Entsprechend diesem biblischen Desinteresse lässt sich von einer „sekundären Kosmisierung“<sup>22</sup> sprechen, die das Christentum in Auseinandersetzung insbesondere mit hellenistischen Weltanschauungen vollzogen hat, um sein implizites Weltverhältnis zu explizieren. Um dies „einigermaßen adäquat“ und „halbwegs kohärent“<sup>23</sup> zu tun, selektierte und modifizierte es Kategorien und Vorstellungsschemata, die

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu den Ijob-Kommentar von Ebach, Jürgen: Streiten mit Gott. Hiob, Teil 1 u. 2, Neukirchen-Vluyn 1996.

<sup>22</sup> Vgl. Schupp, Franz: Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990, 545-561; auch Radford Ruether: Gaja und Gott (Anm. 19), 241-249.

<sup>23</sup> Schupp: Schöpfung und Sünde (Anm. 22), 545.

nicht zum ursprünglichen Verkündigungsinhalt gehörten. Das Christentum hat sich zwischen gnostischen bzw. neuplatonischen und stoischen Kosmologien situiert. Dem stoischen Schema entnimmt es die prinzipielle Gutheit der Welt, die es auch gegenüber der Gnosis in Anschlag bringt, um deren Behauptung einer unüberwindlichen Negativität der Welt zu mildern. Mit der Gnosis macht es den Erlösungsgedanken stark, indem es den gnostischen Gedanken des Sündenfalls adaptiert. Damit vermag das Christentum bei grundsätzlicher Affirmation der Welt nicht nur eine Erklärung für die Negativität der Welt, das Leid und das Böse anzubieten, sondern auch eine starke ethische Perspektive zu formulieren. Gegenüber dem biblischen Verständnis ist diese Perspektive freilich von einem ausgeprägten Leib-Seele-Dualismus gekennzeichnet und verlagert die Verantwortung für die Geschichte zunehmend hin auf die Verantwortung des Einzelnen für das eigene, spirituelle Heil. Dieses Konglomerat aus gnostischen, stoischen und biblischen Versatzstücken ließ sich allerdings kaum zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügen. „Die Schöpfungslehre forderte von sich aus eine ‚positivere‘ Weltsicht, als sie die ‚negative‘ Weltsicht der Erlösungslehre zuließ, ein Ausgleich ging immer auf Kosten eines der Elemente und forderte so die Kritik durch das andere heraus.“<sup>24</sup> Damit ist ein strukturelles Koordinatensystem eröffnet, innerhalb dessen sich christliche Theologie einmal mehr in Richtung eines gnostisch-dualistischen Weltverhältnisses bewegt und dann wieder eher zu einer stoisch-affirmativen Haltung gegenüber der Welt tendiert. Der Widerspruch ließ sich auch durch die Sündentheologie nicht ausgleichen, denn hier wurde die menschliche Natur entweder wie bei Pelagius als positiv angesehen, was wiederum in Richtung des Stoischen tendiert, oder augustinisch als grundsätzlich verderbt, was dem Gnostischen nahe kommt. Auch hier bleibt letztlich nur die Möglichkeit, die Grenzen des jeweiligen Schemas zu benennen. „Die christliche Wahrheit läge dann in dieser Denkbewegung als affirmativ-kritischer selbst und nicht in einer ausformulierbaren These.“<sup>25</sup>

Diese Unentschiedenheit des Christlichen zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre zeigt die Schwierigkeit, an eine christliche Kos-

---

<sup>24</sup> Schupp: Schöpfung und Sünde (Anm. 22), 553.

<sup>25</sup> Schupp: Schöpfung und Sünde (Anm. 22), 554-555.

mologie anzuknüpfen. Naturgemäß steht die „neue Kosmologie“ tendenziell eher auf einer schöpfungstheologisch-affirmativen Seite. Sie versucht gleichwohl auch den Gedanken der Erlösung zu integrieren, indem sie sie als Heilung interpretiert und darin eine Veränderung der Beziehungen anstrebt. Allerdings legt sie diese Möglichkeit zur Heilung in die immer schon vorhandenen Möglichkeiten des (von Gott durchwirkten) Natürlichen selbst. Eine Negativität der Natur bzw. des Menschen wird darin, wo überhaupt wahrgenommen, zu einem grundsätzlich auf das Gute hingebundenen Zwischenstadium. Nicht nur im Hinblick auf eine theodizeesensible Theologie lässt sich fragen, welcher Stellenwert neben dem Abgründigen der Natur dabei dem Leid der Opfer zukommt.

Die Problematik verstärkt sich noch, wenn man berücksichtigt, welche Weltentwürfe sich in pragmatischer Hinsicht aus einer affirmativen Kosmologie ergeben. Insbesondere in der neuplatonisch geprägten Tradition, von Augustinus bis Bonaventura, die Boff als anschlussfähig auch für die „neue Kosmologie“ sieht, kommt es zu einer Ästhetisierung des Natürlichen. Die Nähe zur „neuen Kosmologie“ scheint zunächst groß: Die Welt ist Spur und Spiegel des Göttlichen und transparent zu machen auf das Unsagbare hin. Doch gleichzeitig eignet der Welt in der augustininischen Tradition kein Eigenwert. Sie ist Instrument auf dem Weg hin zum Göttlichen, und so bereitet dieses Weltverständnis letztlich auch einer Weltbegegnung den Weg, in der alles Natürliche als verzweckbares Material angesehen wird. Historisch hat sich dieses ästhetische Weltverständnis mit einer Affirmation hierarchischer Gesellschaftssysteme verbunden, die die Ungleichheit von Menschen in dieser Welt nicht nur toleriert, sondern als gottgewollt legitimiert. Gerechtigkeit wurde entsprechend definiert, Erlösungsbedürftigkeit auf die individuelle, geistige Seele angewandt. Zwar lehnen VertreterInnen einer „neuen Kosmologie“ solche hierarchischen und latent dualistischen Konzeptionen ab, wobei Boff die Ambivalenzen dieser christlichen Kosmologien schlicht ausblendet.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Radford Ruether dagegen verweist ausdrücklich darauf, dass diese Traditionen einer Neuinterpretation bedürfen, um einer heutigen ökologischen Spiritualität gerecht zu werden und „von den dominierten Frauen, Männern und der Natur wirklich bejaht werden“ zu können. Dabei nennt sie es eine offene Frage, ob diese Traditionen „wirklich richtig befreit und befreiend werden können“. [Gaja und Gott (Anm. 19), 217; 241]

Doch ist deutlich, dass allein die Affirmation und Spiritualisierung des Natürlichen sowie die Annahme einer alles verbindenden Relationalität nicht automatisch zu einem sensibleren Umgang mit der Natur und zu befreiendem Handeln angesichts faktischer Ungerechtigkeit führen.

Letztlich vermag eine Kosmologie dies nur zu leisten, wenn sie konsequent in Abhängigkeit von der Soteriologie entwickelt wird. „Die Soteriologie ist aber nicht ontologisch, sondern ethisch zu konzipieren, kann also nicht unabhängig von geschichtlich-gesellschaftlichem Handeln begriffen werden.“<sup>27</sup> Eine solche Kosmologie kann sich nicht im Festhalten eines universalen Entwurfs erschöpfen und darauf vertrauen, dass sie die gewünschten ökologischen und befreienden Effekte erzielt. Sie muss vielmehr das tun, was von Anfang an zu den methodischen Grundfesten der Theologie der Befreiung gehört – die Erfahrung und die Analyse des konkreten sozialen Ortes an den Anfang des Denkens stellen und es beständig daran zurückbinden.<sup>28</sup> Damit wäre die Theologie der Befreiung aber nicht als Implikat einer neuen ökologischen Kosmologie zu denken, sondern: „Die Theologie der Ökologie ist eine Implikation der Theologie der Befreiung.“<sup>29</sup> In dieser Rückbindung an den sozialen Ort ist auch der Anthropozentrismus nicht grundsätzlich aufzugeben und bleibt epistemologisch grundlegend. Wohl aber ist er einem Kriterium zu unterstellen, das als grundlegend auch für das biblische Denken gewertet werden kann: die Anerkennung jedes Einzelnen in seiner konkreten Situation und seinem Recht auf ein gutes Leben. Jürgen Ebach fasst zusammen, was in Gen 1 zur Frage der Anthropozentrik gesagt ist: „Wenn erst *der* Mensch herrschte, wenn nicht mehr Menschen über Menschen

---

<sup>27</sup> Schupp: *Schöpfung und Sünde* (Anm. 22), 559.

<sup>28</sup> Vgl. etwa Wilfred: *Zu einem planetarischen ökologischen Ethos* (Anm. 3), 68-73. Diesen Weg geht auch der befreiungstheologisch-ökofeministische Ansatz Gebaras in Gebara, Ivone (Hg.): *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999. Ebenfalls weiterführend sind methodische Herangehensweisen wie die von Catherine Keller, die die menschliche Wirklichkeit im Hinblick auf die Befreiung von repressiven Gestalten unhinterfragter Grundlagen analysiert und Prozesstheologie mit der französischen Dekonstruktion (Derrida, Foucault, Deleuze) zu verbinden sucht. Vgl. dazu etwa Keller, Catherine: *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*, Boston 1997; *Process and Chaosmos*. In: Keller, Catherine/Daniell, Anne (Hg.): *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*, Albany 2002, 55-72.

<sup>29</sup> Schupp: *Schöpfung und Sünde* (Anm. 22), 561.

herrschten, dann würden all die Formen der Ausbeutung der Natur entfallen, die eine Form der Ausbeutung von Menschen durch Menschen sind. Mit der Minimierung solcher Ausbeutung der Natur wäre viel gewonnen. Eine weitergehende Auffassung von der Gleichwertigkeit von Menschen und Tieren bzw. allen Mitgeschöpfen hat ihre Würde. Mit der biblischen Schöpfungsgeschichte läßt sie sich kaum begründen.“<sup>30</sup>

### 3. Begründung einer Praxis – Anerkennung

Historisch wie aktuell ist die Schöpfungslehre wohl einer der wichtigsten Schnittpunkte, an denen sich der Glaube der Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Philosophie zu stellen hat. Auch die „neue Kosmologie“ versucht ihre Plausibilität insbesondere mit naturwissenschaftlichen Daten zu erhärten. Dabei bezieht sie sich auf Theoreme, die die Subjekt-Objekt-Dichotomie im Akt des Erkennens in Frage stellen, die Beziehung zwischen Beobachter und Beobachtetem als konstitutiv erachten und so auch die Möglichkeiten einer neutralen Objektivität der Erkenntnis verneinen – etwa die Quantentheorie oder die Heisenberg'sche Unschärferelation. Freilich haben diese Begründungen gemäß der Kritik Kants ihre Beweiskraft im Sinne des kosmologischen Arguments verloren. Sie bewegen sich im Rahmen eines Integrationsmodells, wonach (methodisch unter der Prämisse der Absehung Gottes gewonnene) naturwissenschaftliche Ergebnisse in ein religiöses Weltkonzept eingeordnet werden und dadurch eine zusätzliche Bedeutungsebene zugesprochen bekommen. Damit wird der nicht zu unterschätzende Nachweis geführt, dass eine „neue Kosmologie“ naturwissenschaftlichen Forschungen nicht widerspricht. Die Kosmologie selbst aber entzieht sich der allgemeinen Begründbarkeit. Auch dort, wo sich ihre VertreterInnen auf die nicht-theologische Prozessphilosophie Whiteheads beziehen, bleibt die Begründungsproblematik bestehen. Denn auch hier ist eine offene Frage, auf welcher Grundlage bzw. innerhalb welcher Diskursform behauptet wird, dass alles Natürliche nach Harmonie strebt und warum dies eine Forderung an das Handeln des Menschen einschließt. Freilich ist gemäß den oben

---

<sup>30</sup> Ebach: Schöpfung in der hebräischen Bibel (Anm. 17), 124.

angestellten Überlegungen zweifelhaft, ob eine „neue Kosmologie“ überhaupt Ausgangspunkt einer veränderten ökologischen Praxis in Verbindung mit einer befreiungsorientierten Perspektive sein kann.

Ein Begründungsdiskurs, der dies leistet, müsste möglicherweise anders ansetzen als bei dem Versuch, eine universalistische Idee im Sinne der „neuen Kosmologie“ zu rechtfertigen. Stattdessen könnte er der ursprünglichen methodischen Inspiration der Theologie der Befreiung folgen und eine Epistemologie begründen, die die Analyse konkreter Kontexte als konstitutives Moment betrachtet, ohne dabei den Anspruch einer allgemeinen Vernünftigkeit aufzugeben. Insofern diese Kontexte immer auch ökologische sind, würde eine solche Epistemologie auch unseren Blick auf die Welt modifizieren, also in diesem Sinne eine veränderte Kosmologie begründen. Wie oben gefordert wäre diese dann nicht als ontologische, sondern als ethische konzipiert und in Abhängigkeit von der Perspektive der Befreiung, theologisch der Soteriologie, zu entwickeln.

Einen solchen Diskurs zu führen versuchen gegenwärtig Theorien der Anerkennung, wie sie etwa Axel Honneth und Paul Ricœur in Aufnahme einer Kategorie Hegels entfalten.<sup>31</sup> Dabei verstehen sich diese Theorien als Fortführung der Aufklärung, die die Kritik an deren Dialektik aufnimmt und in das Denken einbezieht. In Anlehnung an Honneth sollen hier wenigstens einige Denklinien skizziert werden.

Honneth führt die Anerkennung als Kritik einer Weltbegegnung ins Feld, die er in Aktualisierung eines Theorems von George Lukács als „Verdinglichung“ fasst, wobei diese „Verdinglichung“ sowohl in den rein ökonomisch definierten Beziehungen kapitalistischen Warenaustausches festzustellen ist, als auch die neuzeitliche Philosophie prägt, wo diese eine strikte Subjekt-Objekt-Dichotomie annimmt. Diese Verdinglichung lässt Gegenstände und Personen sowie eigene Kompetenzen und Gefühle lediglich unter dem Gesichtspunkt ökonomischer Verwertung bzw. neutraler Instrumentalität wahrnehmen. Sie hat ebenso eine Transformation des handelnden Subjekts zur Folge, das als Akteur des sozialen Geschehens zurücktritt und sich selbst nur

---

<sup>31</sup> Ricœur, Paul: Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt/Main 2006; Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt/Main 2005; ders.: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main 1992.

noch als neutralen Beobachter versteht, von dem eine rein sachliche, möglichst affektneutrale Einstellung verlangt ist.<sup>32</sup> Dagegen versucht Honneth mittels der Kategorie der Anerkennung zu zeigen, dass diese affektiv neutrale Weltbegegnung nicht ursprünglich ist, sondern wir uns in unserem Handeln sowohl genetisch als auch kategorial vorgängig in einer existenziell durchfärbten, befürwortenden Einstellung auf die Welt beziehen. „Eine anerkennende Haltung ist mithin Ausdruck der Würdigung der qualitativen Bedeutung, die andere Personen oder Dinge für unseren Daseinsvollzug besitzen.“<sup>33</sup> Erst durch eine sekundäre Bearbeitung erfolgt eine Aufspaltung des ursprünglichen qualitativen Bedeutungsgehalts in kognitive und emotionale Momente. Dies macht die Annahme eines bloß daseienden Objekts, eines „Gegebenen“ zur täuschenden Fiktion.

Dabei ist jede qualitative Bedeutung intersubjektiv vermittelt, was sich anhand der frühkindlichen Entwicklung von Denk- und Interaktionsprozessen erhärten lässt. Das Kind lernt sich auf objektive Gegenstände zu beziehen, indem es zunächst die Perspektiven einer zweiten Person übernimmt. Für diese Perspektivenübernahme muss sich das Kind mit der zweiten Person auch emotional identifizieren. „Das Sich-Hineinversetzen in die Perspektive der zweiten Person verlangt den Vorschub einer Form von Anerkennung, die in kognitiven oder epistemischen Begriffen nicht vollständig zu erfassen ist, weil sie stets ein Moment der unwillkürlichen Öffnung, Hingabe oder Liebe enthält.“<sup>34</sup> Auch sprachtheoretisch lässt sich fundieren, dass Erwachsene die Äußerungen anderer nicht angemessen verstehen können ohne den Primat einer vorgängigen Anerkennung, in der sie die Äußerung des Anderen als Aufforderung zu einer wie auch immer gearteten Reaktion verstehen. Damit ist das epistemische Subjekt aber immer schon ein kommunikativ handelndes Subjekt, das existenziell involviert und von den Empfindungszuständen der anderen Person selbst existenziell betroffen ist. In dieser intersubjektiven Vermitteltheit von Bedeutung lässt sich ein neues Verständnis von Objektivität formulieren. Diese wird gerade nicht durch Abstraktion gewonnen, die von der

---

<sup>32</sup> Honneth: *Verdinglichung* (Anm. 31), 23.

<sup>33</sup> Honneth: *Verdinglichung* (Anm. 31), 42.

<sup>34</sup> Honneth: *Verdinglichung* (Anm. 31), 51.

subjektiven Einstellung anderer Personen absieht. Vielmehr ist sie umso angemessener und genauer, „je mehr an Perspektiven auf ein einziges Wahrnehmungsobjekt wir zu erfassen vermögen“<sup>35</sup>, was aber wiederum an emotionale Öffnung gebunden ist. Im Anschluss daran wäre als Verdinglichung dann der Prozess zu fassen, „durch den in unserem Wissen um andere Menschen und im Erkennen von ihnen das Bewußtsein verlorengeht, in welchem Maß sich beides ihrer vorgängigen Anteilnahme und Anerkennung verdankt.“<sup>36</sup>

Davon ausgehend lässt sich nun auch die Begründung eines anerkennenden Umgangs mit Tieren, Pflanzen und Dingen führen, die Honneth aus der intersubjektiven Anerkennung der Individualität anderer Personen ableitet. Diese bedeutet nicht nur das Respektieren der anderen Person, sondern auch derjenigen Bedeutungsaspekte, die die andere Person den Dingen verliehen hat. „Verdinglichung“ im Bezug auf die Natur würde dann bedeuten, „im Zuge des Erkennens von Gegenständen die Aufmerksamkeit für all die zusätzlichen Bedeutungsaspekte zu verlieren, die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen. ... Wir nehmen Tiere, Pflanzen oder Dinge nur sachlich identifizierend wahr, ohne zu vergegenwärtigen, daß sie für die uns umgebenden Personen und für uns selbst eine Vielzahl von existenziellen Bedeutungen besitzen.“<sup>37</sup> Damit lässt sich mittels der Kategorie der Anerkennung begründen, was auch eine „neue Kosmologie“ als wesentlich für ein ökologisch nachhaltiges und befreiendes Weltverhältnis ansieht: Die Subjekt-Objekt-Dichotomie, die das Gegenüber zum Objekt von Herrschaft und Ausbeutung macht, wird aufgebrochen zugunsten des Bewusstseins, dass jeder Erkenntnis eine interaktive und emotional durchtränkte Beziehung zugrunde liegt, die auf Anerkennung beruht und den Gegenständen des Erkennens eine qualitative Bedeutung verleiht. Damit begründet eine Theorie der Anerkennung einen inneren Zusammenhang von Moral und Erkenntnis, der Anerkennung nicht nur zum erkenntnistheoretischen Korrektiv, sondern auch zur ethischen Option erhebt. Anders als die „neue Kosmologie“ nimmt eine Theorie der Anerkennung nicht den Weg zu ei-

---

<sup>35</sup> Honneth: Verdinglichung (Anm. 31), 52-53.

<sup>36</sup> Honneth: Verdinglichung (Anm. 31), 68.

<sup>37</sup> Honneth: Verdinglichung (Anm. 31), 77.

nem Kosmozentrismus oder zu einer „Subjektivierung“ auch der Natur. Dennoch wird sie insofern der reinen Betrachtung als „Ding“ entzogen, als sie in all den kognitiven, emotionalen und spirituellen Bedeutungsgehalten wahrgenommen wird, die Menschen den Dingen verleihen. Dann genügt es, um eine möglichst objektive Erkenntnis etwa über einen Wald zu erlangen, weder dessen ökonomischen Wert noch dessen Beitrag zum Weltklima zu berechnen. Es sind ebenso die Bedeutungen einzubeziehen, die ein Wald für die lokale Bevölkerung im Hinblick auf Lebensqualität, Ökonomie, Identität und Spiritualität hat. Die Kategorie der Anerkennung begründet damit eine Epistemologie, wie sie die ökofeministische Befreiungstheologin Ivone Gebara einfordert: eine Wertung der konkreten Erfahrungen von Menschen, insbesondere von Frauen, als Wissen um die Welt und ihre ökologischen Zusammenhänge.<sup>38</sup> Eine solche Epistemologie beinhaltet keine Aufhebung der Anthropozentrik, wohl aber die Kritik an einer Anthropozentrik, die partikular gefasst wird: einerseits insofern sie den Menschen nur partiell in den Blick nimmt und seine körperliche, emotionale und intersubjektive Ausstattung vernachlässigt oder im Sinne kapitalistischer Interessen instrumentalisiert, andererseits indem sie die gesellschaftliche Situation außen vor lässt und so faktisch nur bestimmte Menschen in das Zentrum rückt. Damit ermöglicht eine Theorie der Anerkennung, von der Anerkennung des Anderen, die eine Option für die Nicht-Anerkannten impliziert, eine Anerkennung des Natürlichen abzuleiten und unauflösbar zu verbinden. Sie begründet eine politische Forderung, die der bereits eingangs genannte Felix Wilfred als Basis für eine globale ökologische Zukunft ansieht: die Stärkung der lokalen ökologischen Gemeinschaften.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Gebara: *Longing for Running Water* (Anm. 28), 19-65.

<sup>39</sup> Vgl. Wilfred: *Zu einem planetarischen ökologischen Ethos* (Anm. 3), 68.