

Wir sind nur Gast auf Erden

Indigene Perspektiven für eine christliche Schöpfungstheologie

Im argentinischen Salta fand im Januar 2017 mit dem wissenschaftlichen Symposium „Wir sind nur Gast auf Erden – in Erinnerung an Bertha Carceres (1971–2016)“⁴¹ die erste von drei Tagungen zur Schöpfungstheologie statt. Im Rahmen dieser von *missio* (Aachen) initiierten Kontinentaltagungen, die in Afrika, Asien und Lateinamerika stattfinden, werden Fragen der Schöpfungsspiritualität, Schöpfungstheologie und Schöpfungsgerechtigkeit in interreligiöser Perspektive erörtert. Dabei geht es einerseits darum, Schöpfungsmythen verschiedener Kulturen, die Wirklichkeitsverständnis und Handlungsmuster bis heute prägen, wahrzunehmen. Andererseits geht es darum, untereinander zu theologischen Fragen bzw. zu Aspekten der Schöpfungsgerechtigkeit ins Gespräch zu kommen, um unter den Vertretern der verschiedenen Religionen eine Verständigung in fundamentalen Fragen der Menschheit und zu Fragen um die „Sorge um das gemeinsame Haus“ zu fördern.

Mit dieser Seminarreihe wird eine Thematik aufgegriffen, die von entscheidender Relevanz für die Zukunft der Menschheit ist. In seiner Enzyklika „Laudato si‘ über die Sorge für das gemeinsame Haus“ (2015) hat Papst Franziskus dem Thema Ökologie (und Ökonomie) zuletzt ein Schreiben gewidmet, in dem er sich ausdrücklich „an jeden Menschen wenden (möchte), der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3). Ausgehend von einer Beschreibung der ökologischen Herausforderungen zu Beginn des dritten Jahrtausends, die der Papst in den Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte stellt, in der die soziale, ökonomische und ökologische Frage ganzheitlich thematisiert wird, regt er einen interreligiösen und interkulturellen Dialog zum Thema Schöpfung an:

„Der größte Teil der Bewohner des Planeten bezeichnet sich als Glaubende, und das müsste die Religionen veranlassen, einen Dialog miteinander aufzunehmen, der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzwerks der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit ausgerichtet ist.“ (LS 201)

Die Tagung in Argentinien verstand sich als eine Antwort auf den Aufruf von Papst Franziskus, diesen interreligiösen und interkulturellen Dialog zu beginnen und gliedert sich in drei Schritte: In einem ersten Schritt wurde der Aspekt „Leben in der

Schöpfung“ fokussiert. In einem zweiten Schritt ging die Tagung auf die Bedeutung von *Laudato si'* ein. Abschließend beschäftigte sich die Konferenz mit der Frage, wie eine zeitgemäße Schöpfungsverantwortung gestaltet werden kann.

Im Rahmen der Tagung kamen Vertreter/innen indigener Kulturen, Vertreter/innen afroamerikanischer Bevölkerungsgruppen und Vertreter des Judentums mit Christen als Repräsentanten der unterschiedlichen religiösen Traditionen miteinander ins Gespräch, die mit ihrer Kultur und Religion die Gesellschaften der Andenländer prägen. Es wurde deutlich: Tatsächlich zeichnet sich die Kultur der Andenländer durch das Zusammentreffen einer heterogenen religiösen und kulturellen Vielfalt in den Ländern der Zentralanden (Argentinien, Bolivien, Chile, Ecuador, Kolumbien) aus, die von eigenständigen ethnischen, sprachlichen (beispielsweise *Quechua* oder *Aymara*) beziehungsweise kulturellen Elementen (beispielsweise die *Adobe*-Bauweise) geprägt ist. Die Entwicklung des andinen Kulturraumes ist zum einen durch die Kultur der Inka, deren Reich sich in dieser Region etwa zwischen 800 und 1500 n. Chr. erstreckte, und zum anderen durch die kulturelle Vermischung mit iberischen Einflüssen nachhaltig geprägt.

Leben in der Schöpfung

Im ersten Tagungsteil wurde das Schöpfungsverständnis beziehungsweise das kosmologische Verständnis in den verschiedenen religiösen Traditionen Lateinamerikas beleuchtet:

„Als zeitweiliger Geist der Allpamama bitte ich Pachamama um Erlaubnis und Erleuchtung, und ich bitte unsere Vorfahren und Apus darum, dass ich nicht nur meine eigene Stimme zu Gehör bringe, sondern den Wiederhall des Geistes, der allem Lebendigem Leben verleiht“,

beginnt Emperatriz Montalvo Chuma aus Ecuador, die ihren „bürgerlichen Namen“ abgelegt und den Quichua-Namen Suriman angenommen hat, ihren Vortrag über die Schöpfungsspiritualität beim Volk der Quichua in Ecuador. Im Zentrum ihres Vortrags steht das Bewusstsein für die Verbindung mit dem Pacha. Pacha ist der kosmische Gott der Anden, den der bolivianische Theologe Fernando Díez de Medina eindrucksvoll beschrieben hat:

„Pacha ist der ursprüngliche Samen, ursprünglicher Lehm, universales Gebilde. Als die Zeit zu verstehen gekommen war, sprach der Geist das Wort Pacha aus, und alles bot sich zusammengefasst im magischen Wort dar. Zeit ohne Zeit. Welt der Welten, umfasst alles, was atmet oder unbewegt verharret. Allgemeiner Bauplan. Aus dem anfänglichen Wort brachen alle Keime hervor. In ihm verbargen sich die Lebewesen und wurden verwandelt, um wiedergeboren zu werden. Denn Pacha – der Herr der Welt – zeugt alles und verwandelt alles.“²

Und der bolivianische Theologe fügt hinzu: „Pacha bedeutet zugleich Welt, Raum, Zeit, Erde, Gottheit, Herr, Stein, Alter, Krieger, Schöpfer, Friedensstifter, Mensch, Zahl, Gott des Jahrtausends, Wind, Erdbeben, Meer, es bedeutet der, der zerstört, der erneuert, der alles bewegt und belebt.“³

Das indigene Verhältnis zur Pachamama

Diese von Díez de Medina formulierte Beschreibung des Pacha klingt in europäischen Ohren zunächst einmal exotisch, mystisch, eventuell sogar schillernd. Die von Surinam benannte Vorstellung einer Pachamama als Mutter Erde ist dem europäischen Kulturkreis aber gar nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick erscheint. So wurde die Erde bis ins Mittelalter hinein auch in Europa als ein Lebewesen erfahren, und man ging davon aus, dass die Erde eine Seele habe. Diese wurde als „Anima Mundi“ (Weltseele) bezeichnet. Etymologisch haftet dem Begriff der „Materie“ dieses archaische Verständnis noch an. So leitet sich das Wort „Materie“ vom indoeuropäischen Wort „Mater“ ab, das „Mutter“ bedeutet. Als Materie wurde die lebendige Substanz aus dem Körper der Mutter Erde betrachtet, wobei es keine Trennung zwischen dem menschlichen Bewusstsein und dem materiellen Bereich gab. Wie tief dieses Verständnis in der jüdisch-christlichen Kultur verwurzelt ist, zeigt sich nicht zuletzt in der biblischen Schöpfungserzählung. So wird dort auch das Erscheinen des Menschen, des Humanen, der vom Humus, von der guten Erde genommen ist, als Erscheinen des Adam, der nach jüdisch-christlicher Tradition von *adamah*, dem „fruchtbaren Erdboden“, stammt, gedacht⁴.

Erst seit Descartes (1596–1650) hat sich die Vorstellung von einem Universum, das aus toter Materie besteht und aus dem zunächst seelenloses Leben hervorging, im europäischen Kulturraum durchgesetzt. Ausgehend von dem cartesianischen Wirklichkeitsverständnis ist eine anthropozentrische Weltsicht entstanden, derzufolge der Mensch völlig getrennt von den übrigen Kreaturen sowie der gesamten Schöpfung gedacht wird. Einzig dem Menschen wird im cartesianischen Weltbild eine Seele zugesprochen. Die ganze Schöpfung wird dem Menschen zur Verfügung gestellt. Dies führt, so Martha Hayman, zu einer Kultur der selbstzerstörerischen ökologischen Ausbeutung:

„Wenn wir uns das Universum als ‚es‘ vorstellen, das heißt als ein Universum ‚toter Materie und blinder Kräfte‘, dann wird etwas in uns selbst tot und blind. Wir können uns ohne Gewissensbisse [...] am zerstörerischen Ausverkauf der Natur beteiligen. Wenn wir der Vorstellung eines sinnlosen Universums verhaftet sind, dann werden wir beim Nachlassen der Begeisterung unmittelbar nach dem Erreichen eines nahen Zieles an einem erstaunlichen Gefühl der Depression leiden. Wenn das Universum keine Bedeutung hat, kann denn dann mein Leben irgendeine letzte Bedeutung haben? Wenn das ganze keinen Sinn hat, kann dann ein Teil Sinn haben?“⁵

Leonardo Boff hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die Erde im Gegensatz zum dominanten cartesianischen Weltbild in zahlreichen außereuropäischen Kulturen als Mutter verstanden wird, die die Menschen ernährt, der andererseits aber auch mit einem großen Respekt entgegenzutreten ist. Die Ausbeutung des Planeten Erde wird in diesen Kulturkreisen als eine Misshandlung der Erde betrachtet, die verheerenden Schaden anrichtet:

„Tief in den Boden zu graben, um Gold oder Edelsteine herauszuholen, ist gleichbedeutend damit, die Eingeweide eines Lebewesens, das alles Leben erhält, bloßzulegen. Einen Fluss verschmutzen heißt das Lebensblut der Mutter Erde besudeln. Solange die Erde als etwas lebendiges und empfindsames betrachtet wird, gibt es eine natürliche Schranke gegen eine breite Palette schädlichen Verhaltens“⁶, merkt Boff an.

An die Ausführung von Suriman knüpfte Victor Bascopé Caero aus Bolivien mit seinem Vortrag „In Pacha sein und leben, um aktuellen Herausforderungen einer Ethik der andinen Völker zu begegnen“ an. Er betonte, dass Pacha alles ist, was im gesamten Universum existiert. Pacha bringt das Geheimnis des Lebens zum Ausdruck, indem es von der weiblichen und männlichen Fruchtbarkeit spricht, die den Fortbestand und die Dauer des Lebens in sich tragen. Caero bezeichnete Pacha als den ältesten Mythos, der ausdrückt, was ursprünglich die Träume des Lebens der Menschen waren. Díez de Medina schrieb dazu:

„Das ursprüngliche Gebilde anerkennt das Joch der Herrschaft der Gestalten nicht. Zeiten ohne Zeiten. Raum, der ohne Unterlass bevölkert und verändert. Es ist das, was Du anschaust, und das, was Du erahnst. Das Ferne und das, was ganz weit weg ist. [...] Traum des Universums. Und dieser flüchtige Stern, der die nächtliche unendliche Weite durchkreuzt, oder der reglos verharrende Berg, der Dir den Boden unterwirft, sind Gedanken der Gottheit aus urdenklicher Zeit.“⁷

Reindigenisierung als Entkolonialisierung

Die andinen Kulturen, in denen solch ein Schöpfungsverständnis tradiert wird, haben an kultureller Prägekraft für die Gesellschaften in Lateinamerika verloren. Verbunden war die wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Unterdrückung beziehungsweise Versklavung im Rahmen der Kolonialisierung mit einer Assimilierung indigener Kulturen an die Kultur der Eroberer⁸. Da nach der Assimilierung die Kultur der Eroberer dominant geworden ist und diese die Gesellschaften Lateinamerikas bis in die Gegenwart hinein prägt, kann heute von einem verinnerlichten Kolonialismus gesprochen werden.

Der chilenische Befreiungstheologe Diego Irarrázaval hat bei der Tagung darauf hingewiesen, dass dieser verinnerlichte Kolonialismus die christlichen Räume mittels rationalistischer, anthropozentrischer und technokratischer Akzente durchdringt. Dieser Prozess geschehe unbewusst und würde von der breiten Masse der Bevölkerung getragen, während der ökologischen, humanen und spirituellen Dimension der Wirklichkeit nur geringe Bedeutung eingeräumt würde. Umso wichtiger sei es, dass Papst Franziskus sich gegen den „prometheischen Traum von der Beherrschung der Welt“ wendet und diesen als falsche Interpretation der christlichen Anthropologie kritisiert (vgl. LS 116)⁹. Irarrázaval merkte an, dass das Handeln Gottes und damit auch das Voranschreiten im Glauben relational ist. Dies impliziert mit Blick auf die Kirche als das Volk Gottes, dass sie für die Bereiche des Lebens in Lateinamerika sensibel sein muss, in denen nicht die Gemeinschaft oder die Beziehung, sondern das Individuum betont wird und wo koloniale Akzente die Gesellschaft, Politik, Ökonomie und Kultur durchdringen.

Irarrázaval plädierte für eine mit der Schöpfung verbundene entkolonialisierende Spiritualität, die von einer innigen Verbundenheit mit dem Schöpfergott, dessen Geist alle menschlichen Beziehungen durchdringt, geprägt ist. Irarrázaval gehört zu den Befreiungstheologen Lateinamerikas, die ausgehend von ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit heute die Stimme erheben, um eine neue Schöpfungssensibilität einzufordern, und sich für eine Schöpfungsgerechtigkeit engagieren. Dabei betont er nicht nur die Bedeutung einer allgemeinen Relationalität, sondern insbesondere auch der Beziehung zwischen dem Weiblichen und Männlichen¹⁰.

Die Wiederentdeckung der eigenen Spiritualität ist nicht nur ein wesentlicher Schritt der Identitätsfindung, sondern wird von Vertretern der indigenen Kulturen Lateinamerikas auch als ein Weg betrachtet, sich vom Joch des Kolonialismus zu befreien, das bis heute auf den Völkern Lateinamerikas lastet. Die indigene Spiritualität und ihre Ausdrucksform in den autochthonen Riten werden von Vertretern der andinen Bevölkerung als Ressourcen betrachtet, die den Kolonialismus sowie den Versuch, die lateinamerikanischen Kulturen auszulöschen, überstanden haben. „Sie haben unsere Äste entfernt, unsere Früchte weggenommen, unseren Stamm verbrannt, doch die Wurzeln konnten sie nicht abschneiden“, betonte Suriman: „Jawohl, denn während mehr als fünfhundert Jahren seit der Eroberung und trotz aller Ausplünderung und Unterdrückung in vielfacher Form sind unsere Wurzeln lebendig.“ Die Vertreterin der indigenen Bevölkerung Ecuadors sah die andinen Kulturen in einem schlafähnlichen Zustand und verwies in diesem Zusammenhang auf die biblische Heilungserzählung der Tochter des Synagogenvorstehers (vgl. Mk 5, 35-43).

Christliche Theologen, die sich von einem solchen indigenen Schöpfungsverständnis inspirieren lassen, sehen nicht nur die allegorischen biblischen Bezüge zur kulturellen Erfahrung indigener Völker in Lateinamerika, sondern weisen insbesondere auch auf die offenbarungstheologische Relevanz indigener Kosmologien hin. Das Bewusstsein für die Anwesenheit des Göttlichen in der Schöpfung impliziert

offenbarungstheologisch, dass die gesamte Schöpfung zu einem *locus theologicus* wird, dem eine eigene erkenntnistheoretische Dignität zukommt.

„Die Erde ist ein bedeutender theologischer Ort in enger Beziehung zu den Kulturen, und zwar sowohl den ursprünglichen (Mutter Erde) als auch den modernen (ökologische und kosmische Dimension)“, hält der spanisch-bolivianische Theologe Victor Codina fest: „Über sie haben wir Zugang zu Gott, der die Erde mit der lebendig machenden und mütterlichen Gegenwart seines Geistes erfüllt hat.“¹¹ Damit knüpft Codina inhaltlich an die Aussagen gerade auch zahlreicher Befreiungstheologen an. Mit Blick auf ein neues schöpfungstheologisches beziehungsweise ökologisches Bewusstsein betonte die Ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen aus der Dritten Welt (EATWOT) diesbezüglich auf ihrer Generalversammlung im Jahr 2012: „Wir werden nur dann aufhören, die Natur zu zerstören, wenn wir ihre göttliche Dimension entdecken und uns eingestehen, dass wir selbst Natur sind.“¹²

Der Beitrag indigener Kulturen für eine neue Ethik

Die andinen Kosmologien und indigenen Kulturen sind von einer eigenen Ethik geprägt. Josef Estermann schlägt mit Blick auf die andine Ethik vor, von einer Pachasofia als „die andine philosophische Weisheit in Bezug auf das geordnete und auf bestimmten Leitprinzipien beruhende Universum“¹³ zu sprechen. Als ethische Prinzipien dieser Pachasofia sieht er das Prinzip der Relationalität, das Prinzip der Entsprechung, das Prinzip der Komplementarität sowie das Prinzip der Reziprozität.¹⁴ Estermann geht von der Alltagssprache aus, um die Bedeutung der Relationalität in der andinen Kultur darzustellen und zeigt auf, dass die Relationalität das ethische Prinzip darstellt: „Der Mensch ist das kosmische Sakrament [...] des Geheimnisses des Lebens und der universalen Ordnung.“¹⁵ Das Prinzip der Relationalität drückt aus, dass nicht das Seiende an sich die grundlegende Kategorie der Weltsicht ist, sondern die Beziehung. Während in der abendländischen Philosophie primär die Substanz betrachtet wird, was mit dem Reduktionismus des westlichen Denkens verbunden ist, betrachten indigene Völker das Universum als ein System von Beziehungen. Die Wirklichkeit ist somit ein Zusammenkommen von Seinsformen beziehungsweise Objekten, die wechselseitig miteinander in Beziehung stehen und dadurch in ihrem Sein geprägt werden.

Das Prinzip der Entsprechung besagt, dass es eine Korrelation zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos gibt und dass sich die kosmische Ordnung, die sich in den Himmelskörpern, den Jahreszeiten, dem Klimaphänomen usw. ausdrückt, im Menschen sowie in seinen kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen widerspiegelt.

Das Prinzip der Komplementarität beziehungsweise das Prinzip der völligen Einheit besagt, dass sich alle Realitäten ergänzen und so gemeinsam Pacha bilden. Mann und Frau, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tag und Nacht schließen einander nicht aus sondern ergänzen sich gegenseitig zu Pacha. Diese Komplementarität bezieht sich auf die sichtbare ebenso wie auf die unsichtbare, die materielle ebenso wie auf die immaterielle, die irdische ebenso wie auf die himmlische, die heilige ebenso wie auf die profane Welt. Dabei bezieht sie sich auf die drei Räume des Pacha: den Hanaqpacha (oben befindlicher Raum), den Kaypacha (Bereich des Hier und Jetzt) und den Uraypacha (unten befindlicher Raum).

Die Prinzipien der Entsprechung beziehungsweise der Komplementarität finden auf ethischer Ebene ihren Ausdruck im Prinzip der Reziprozität, welche die Beziehung der Menschen untereinander prägt. Dieses Prinzip der Reziprozität ist dabei kein Spezifikum andiner oder ruraler Kulturen¹⁶, sondern konnte von Ethnologen als das Grundprinzip menschlicher Beziehungen herausgearbeitet werden¹⁷.

Das Schöpfungsbewusstsein der afroamerikanischen Bevölkerung

Der Kulturraum Lateinamerikas wird aber nicht nur von indigenen andinen Bevölkerungsgruppen geprägt. Völlig andere kulturelle Traditionen prägen die afroamerikanischen Bevölkerungsgruppen in Süd- und Mittelamerika, zu denen beispielsweise die Afrobrasilianer, Afrokolumbianer, Afrokubaner usw. gehören.

Die religiösen Wurzeln der afroamerikanischen Bevölkerung gründen in der Yoruba-Kultur Westafrikas. Die nach Lateinamerika verschleppten Sklaven haben das Götterpantheon der Orishas aus ihrer westafrikanischen Heimat mitgenommen, woraufhin es in Lateinamerika zu synkretistischen Verschmelzungen afrikanischer und europäischer religiöser Elemente kam (wobei der Begriff des Synkretismus tatsächlich problematisch ist, da die Terminologie von einer eurozentrischen Sichtweise ausgeht, die Unterwerfung, Subalternität bzw. Assimilation anderer Religionen und Kulturen erwartet und jeglichen Dialog, der sich gleichberechtigt in den zu entwickelnden Riten der Kulturen ausdrückt, ablehnt). Auch wenn christliche Bräuche und Riten seit der Conquista von den dominierenden Gruppen der Gesellschaft gefördert wurden, haben sich in der Religiosität der Afroamerikaner insbesondere Elemente des Ahnenkultes beziehungsweise des Animismus bewahrt. Dabei ist der Ahnenkult von der Vorstellung geprägt, dass die Verstorbenen als spirituelle Kräfte existieren, die auch die Lebenskraft ihrer Nachkommen stärken.

Mit Blick auf die religiösen Ausdrucksformen afrokolumbianischer Spiritualität stellte Aura Dalia Caicedo Valencia den Totenkult der afrokolumbianischen Bevölkerung vor, bei dem sich Elemente christlicher Heiligenverehrung (in der Pazifikregion Kolumbiens werden insbesondere die Jungfrau vom Berg Karmel, die Jungfrau der Gnaden, der Heilige Josef, der Heilige Antonius von Padua, der Heilige Franz von

Assisi und der Heilige Martin von Porres verehrt) mit Traditionen des afrikanischen Ahnenkultes vermischt haben. Eindrucksvoll darstellen lassen sich die synkretistischen Vermischungen insbesondere bei der Chigualo, der Totenwache für ein Kind, die abgehalten wird, damit die Seele des verstorbenen Kindes seine Reise zum Himmel „frei von Sünde“ antreten kann, um sich dort in einen Engel zu verwandeln. In den Ausführungen von Valencia wurde deutlich, wie sich in der afrokolumbianischen Tradition die Sehnsucht nach der afrikanischen Ur-Heimat einerseits und indigene kulturelle Einflüsse sowie christliches Brauchtum andererseits vermischen. „Wir nehmen Zuflucht zu unserem historischen Gedächtnis, um uns die Mutter Erde in Erinnerung zu rufen, die Wiege der Menschheit: Afrika, der so ferne und doch so nahe Erdteil“, betonte Valencia und verwies auf die lebensgestaltende beziehungsweise verändernde Kraft der afrokolumbianischen Spiritualität:

„Wir feiern jedes Lebensereignis, und zwar nicht wie einen vergeudeten Augenblick, an dem man die Vergangenheit vergisst, die es uns nicht ermöglicht, die Zukunft zu entwerfen, sondern vielmehr, um die Kraft Gottes des Vaters und der Mutter wieder aufzunehmen, die in allen Kulturen gegenwärtig ist.“

Valencia erinnerte daran, dass die Vereinten Nationen im Jahr 2015 das Jahrzehnt der afrikanisch-stämmigen Menschen ausgerufen haben, das bis 2024 andauern wird. Ziel dieser Dekade der afrikanisch-stämmigen Menschen ist es, Kenntnisse über die Vielfalt des Erbes der afrikanisch-stämmigen Kulturen zu vermitteln. Der Respekt vor dieser Kultur soll ebenso gefördert werden wie das Bewusstsein, dass diese Kulturen einen spezifischen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaften leisten. Dabei realisiert sich, so Valencia, die Afrokolumbianität beispielsweise in der Spiritualität, der Musik, dem Tanz, der Poesie, der Kochkunst, in kulturellen Unternehmungen sowie in akademischen und politischen Veranstaltungen.

Das jüdisch-christliche Schöpfungsbewusstsein

Daniel Fainstein, jüdischer Theologe aus Mexiko, zeigte – ergänzend zur andinen und afroamerikanischen Tradition – aus jüdischer Perspektive auf, dass die Achtung der Schöpfung keine exklusive Wesenseigenschaft indigener Kulturen ist, sondern dass ihr in der jüdisch-christlichen Tradition ebenfalls eine fundamentale Bedeutung zukommt. Er verwies darauf, dass das Bewusstsein für die Schönheit der Schöpfung sich von den ersten Gedanken und feierlichen Worten des Buches Genesis über die stammelnde und zugleich poetische Sprache der Psalmen, die rabbinische und mystische Literatur, die mittelalterlichen Kommentare und die Liturgie bis hin zum Werk jüdischer Denker des 20. Jahrhunderts (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Abraham Joshua Heschel, Yosef Soloveitchik und Hans Jonas) als *cantus firmus* jüdischer

Tradition nachzeichnen lässt. Fainstein kontrastierte die beiden Schöpfungserzählungen des Buches Genesis, aus denen ein stärker dominierendes (Gen 1, 28 f.) beziehungsweise bewahrendes (Gen 2,15) Verhältnis zur Schöpfung herausgelesen werden kann, und betonte (in bester jüdisch-christlicher Verbundenheit zu *Laudato si'*: vgl. LS 67), dass nicht die Dominanz des Menschen über die Schöpfung, sondern die Sorge Gottes für seine Schöpfung den roten Faden der biblischen Überlieferung bilde. Er zitierte einen Midrasch, in dem das Verständnis beider Schöpfungserzählungen miteinander in Einklang gebracht wird:

„Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen schuf, hat er ihn über alle Bäume des Gartens Eden gesetzt und ihm gesagt: ‚Schau, wie schön und vollkommen mein Werk und das, was ich für dich geschaffen habe, ist. Gib Acht, dass du meine Welt nicht zugrunde richtest und zerstörst, denn wenn du sie zugrunde richtest, wird es niemanden geben, der sie nach dir wiederherstellt.‘“¹⁸

Fainstein las aus den biblischen Überlieferungen den Versuch heraus, immer neu ein stets prekäres Gleichgewicht herzustellen, indem Menschen sich einerseits der Natur bedienen, dabei aber andererseits einen unvernünftigen maßlosen Umgang mit der Umwelt und dem eigenen menschlichen Leib sowie jede Art grausamen Verhaltens dem Nächsten oder irgendeinem Tier gegenüber vermeiden¹⁹. Er zeigte anhand des unter anderem im Buch Levitikus überlieferten Sabbatgebotes (Lev 25, 3-5), des landwirtschaftlichen Verbots der „Nachlese“ (Lev 19, 9-13) beziehungsweise des Gebotes des Jubeljahres (Lev 25, 13-28) auf, dass in der biblischen Tradition das Geschenk der Schöpfung zugleich mit der Verpflichtung zur Gerechtigkeit sowie einer Option für die Armen verknüpft wurde. Angesichts der Herausforderung, eine Öko-Theologie zu formulieren, verwies Fainstein auf die Arbeiten des jüdischen Theologen Abraham Joshua Heschel, der bereits in den 1980er-Jahren auf drei verschiedene menschliche Haltungen gegenüber der Schöpfung hingewiesen hat: „Wir können sie ausbeuten, wir können sie genießen, wir können sie mit Schrecken zur Kenntnis nehmen.“²⁰ Heschel kritisierte dabei das Verhältnis des Menschen zur Natur in der Gegenwart:

„Die Griechen forschten, um zu wissen. Die Hebräer forschten, um zu respektieren und zu verehren. Der moderne Mensch forscht, um zu benutzen. Für den heutigen Menschen erscheint alles berechenbar; alles auf eine Zahl reduzierbar.“

Heschel wandte sich gegen die Allmachtsphantasien der Moderne und setzte sich kritisch mit dem anthropozentrischen Weltbild sowie dem daraus resultierenden Verhältnis des Menschen zur Schöpfung auseinander und bezeichnete es als grotesk, dass die Wissenschaft einerseits seit etlicher Zeit die geozentrische und anthropozentrische Theorie der Erde als dem Zentrum des Universums und des Menschen

als Ziel all dessen, was existiert, verworfen habe, während das konkrete Leben vieler Menschen immer noch von einer egozentrischen Sichtweise geprägt sei, die eigenen Bedürfnisse zum Maß aller Dinge zu machen. Der jüdische Philosoph sagte voraus, dass sich ein neues, religiöses Verhältnis des Menschen zur Schöpfung, das nicht von einer Haltung des Utilitarismus, sondern von einer Haltung des Respekts und der Achtsamkeit geprägt ist, entwickeln würde:

„Erschreckt durch die Entdeckung, dass der Mensch über die Macht verfügt, das organische Leben des Planeten zu vernichten, beginnen wir heute zu begreifen, dass der Sinn des Heiligen für uns so lebenswichtig ist wie das Sonnenlicht; dass die Freude an der Schönheit, die Besitztümer und die Sicherheit in der technologischen Gesellschaft davon abhängen, ob der Mensch die Heiligkeit des Lebens erkennt; dass er diesen Funken verehrt.“²¹

Neben Heschel verwies Fainstein insbesondere auch auf den in Mönchengladbach geborenen jüdischen Philosophen Hans Jonas (1903–1993), der viele Jahre in den USA gelehrt hat. In seinem Hauptwerk „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ (1979) formulierte Jonas in Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ einen ökologischen Imperativ, den er als das „Prinzip Verantwortung“ bezeichnete: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ Jonas betont damit neben der Bedeutung der intersubjektiven und intragenerationalen Gerechtigkeit den Aspekt der intersubjektiven und intergenerationalen Solidarität als zentrale ethische Kategorie, die mit Blick auf ein an einer Schöpfungsverantwortung orientiertes ökologisches Bewusstsein, das politische und ökonomische Entscheidungen prägt, handlungsleitend sein müsse.

Einsatz für die Schöpfung

Problematisch ist jedoch, dass multinationale Konzerne in zunehmendem Maße das Geschick des Planeten in ihren Händen halten und dass die multinationalen beziehungsweise transnationalen Konzerne von demokratisch legitimierten Instanzen kaum zur Verantwortung gezogen werden können. Die Wirtschaft des Neoliberalismus basiert auf einer Ideologie des Wachstums sowie des quantitativen Fortschritts, wobei nicht gemeinschaftsbezogen und generationsübergreifend, sondern egozentrisch profitorientiert gedacht wird.

Dies zeigte ein Vortrag der Wirtschaftswissenschaftlerinnen Ana C. Dip und Lidia R. Elías, die auf die Auswirkung der Biotechnologie sowie des Einsatzes transgener Kulturen auf die Umwelt und Kultur im Nordosten Argentiniens eingingen. In einem umfangreichen Forschungsprojekt haben die beiden argentinischen Wirtschaftswissenschaftlerinnen eine Gesamtkostenbetrachtung des Einsatzes transge-

ner Kulturen vorgenommen und dabei auch jene ökologischen und sozialen Kosten berücksichtigt, die im Rahmen betriebswirtschaftlicher Kostenanalysen meist „externalisiert“ beziehungsweise nicht beachtet werden. Sie konnten in einer exakt quantifizierenden und monetarisierenden Analyse nachweisen, dass der Einsatz transgener Kulturen zunächst profitabel zu sein scheint, weshalb er sich im Nordosten Argentiniens auch in der Landwirtschaft durchsetzt. Ausgeblendet würden bei dieser Form des Wirtschaftens, die insbesondere für einige multinationale Konzerne mit großen Gewinnerwartungen verbunden ist, aber jene ökologischen Kosten, die von der Gesamtgesellschaft beziehungsweise von späteren Generationen getragen werden müssen, weil sich unter anderem die Qualität der Böden nachhaltig verschlechtert, was künftig nur durch einen verstärkten Einsatz von (kostspieligen) Düngemitteln ausgeglichen werden kann.

Die vorgestellte Gesamtkostenbetrachtung beim Einsatz transgener Kulturen zeigte auf, dass eine einseitig profitorientierte, an der Maximierung des eigenen Reichtums ausgerichtete Form des Wirtschaftens in eine ökologische Sackgasse führt. Eine Umorientierung – dies haben die wirtschaftswissenschaftlichen Ausführungen im Kontext eines indigenen andinen Schöpfungsbewusstseins gezeigt – tut Not. Letztlich muss es das Ziel sein,

„den Geist neu zu erwecken und ein tiefes Gespür des Mitleids zu entwickeln. Mitleiden meint die Fähigkeit, sich mit den Freuden und Leiden aller Kreaturen der Erde zu identifizieren. Das bedeutet, in viel tieferem und reicherem Sinn zu leben, als es in den meisten modernen Gesellschaften üblich ist.“²²

Die Tagung in Salta hat gezeigt, worauf die sogenannte „Erdcharta“ verweist:

„Wir stehen an einem kritischen Punkt der Erdgeschichte, an dem die Menschheit den Weg in ihre Zukunft wählen muss. [...] Entweder bilden wir eine globale Partnerschaft, um für die Erde und füreinander zu sorgen, oder wir riskieren, uns selbst und die Vielfalt des Lebens zugrunde zu richten.“²³

In Salta wurde deutlich: Angesichts der globalen Herausforderung ermöglichen die indigenen Kulturen Lateinamerikas eine wertvolle Perspektiverweiterung, um Fragen des gemeinsamen Lebens und Überlebens neu zu reflektieren. Mit ihrem relationalen Bezug zur Wirklichkeit können sie dazu beitragen, mit dem Neoliberalismus eng verbundene egozentrische Ideologien aufzubrechen und für alternative Wahrnehmungsmechanismen zu sensibilisieren, um gemeinsam eine ökologisch versöhnte Zukunft neu zu denken – und miteinander zu (er-)leben.

ANMERKUNGEN

¹ Sólo somos huéspedes en la tierra. En memoria de Berta Cáceres (1971-2016). Seminario Internacional en Abia Yala-Latinoamérica, Salta, Argentina, 3 al 5 de enero de 2017. – Die Tagung hat *missio* in Kooperation mit dem Instituto Orco Huasi Investigaciones Interculturales in Salta (Argentinien) sowie der Universidad de Quintana Roo in Chetumal (Mexiko) organisiert. Im Rahmen der dreitägigen Tagung wurde an die honduranische Menschenrechtlerin und Umweltaktivistin Berta Cáceres erinnert, die am 3. März 2016 in La Esperanza (Honduras) ermordet worden ist.

² Fernando Díez de Medina, *La Teogonía Andina*. La Paz 1973, 28. ³ Ebd.

⁴ Vgl. Leonardo Boff, „Befreit die Erde“. Eine Theologie für die Schöpfung. Stuttgart 2015, 41.

⁵ Martha Heyman, *The Breathing Cathedral. Feeling our Way into a living Cosmos*. San Francisco 1993, 50.

⁶ Leonardo Boff / Mark Hathaway, *Befreite Schöpfung. Kosmologie-Ökologie-Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild*. Kevelaer 2016, 30, 50 f.

⁷ Díez de Medina (Anm. 2) ebd.

⁸ Vgl. Mariano Delgado, Kreolisierung, Indigenisierung und Mestizisierung als Formen interkultureller Hybridisierung in Lateinamerika, in: *Tertium Datur! Formen und Facetten interkultureller Hybridität*. Berlin 2013, 163.

⁹ Vgl. Dietmar Müssig, *Der Mensch als Teil der Natur. Was die Kirche von den Menschen in den Anden Boliviens lernen kann*, in: *Forum Weltkirche* 135 (2016/4) 22-27, 24.

¹⁰ Vgl. Diego Irrarrázaval, *Humanisierung in der Schöpfung*, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.), *Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus*. Freiburg 2017, 303-314, 303.

¹¹ Víctor Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Santander 1994, 199.

¹² EATWOT, *Ecological Vision and planetary Survival*, abrufbar unter: <http://internationaltheological-commission.org/files/GeneralAssemblyConceptPaper.pdf>.

¹³ Josef Estermann, *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito 1997, 38.

¹⁴ Vgl. Gustavo Carreras Fernán, *Sumak Kawsay*, in: Krämer / Vellguth (Anm. 11) 253-255.

¹⁵ Josef Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz 2006, 213; Diego Irrarrázaval, *Humanisierung in der Schöpfung*, in: Krämer / Vellguth (Anm. 11) 303-314, 306.

¹⁶ Vgl. Dania Lopez, *La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal*, in: Boris Maraño (ed.), *Buen Vivir y Descolonialidad*. Mexiko 2014, 116-117; vgl. Diego Irrarrázaval, *Humanisierung in der Schöpfung*, in: Krämer / Vellguth (Anm. 11) 303-314, 306.

¹⁷ Vgl. Alvin W. Gouldner, *Die Norm der Reziprozität. Eine vorläufige Formulierung*, in: ders., *Reziprozität und Autonomie*. Frankfurt 1984, 137. – Der französische Ethnologe Marcel Mauss hat herausgearbeitet, dass Geschenke bzw. Gaben kulturübergreifend beziehungsstiftenden Charakter besitzen und in der Lage sind, Individuen bzw. Sozialsysteme miteinander in eine Relation zu bringen; vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt 1968.

¹⁸ Qohelet Rabbá, 7, 13.

¹⁹ Fernando Szljajen, *Judaísmo y Ecología. Responsabilidad ambiental, producción destructiva y naturalismo idólatra*, in: *Anuario, Revista de filosofía y humanidades* 5/2006, 114-115.

²⁰ Abraham Joshua Heschel, *Los profetas*. Bd. 3. Buenos Aires 1973, 327.

²¹ Ders., *La democracia y otros ensayos*. Buenos Aires 1987, 143.

²² Boff / Hathaway (Anm. 6) 30, 39.

²³ Zit. nach: http://erdcharta.de/fileadmin/Materialien/Erd-Charta_Text.pdf.