

# Neuformulierung der Welt: Auf dem Weg zu einer wirklichen christlichen Schöpfungslehre



Willie James Jennings<sup>1</sup>

## *Einführung*

Christliche Schöpfungstheologien sind in einer Krise. Sie haben sich allzu sehr von Fragen nach dem Ursprung des Menschen und von der Auseinandersetzung mit Evolutionstheorien bestimmen lassen. Sie waren auch zu kurzfristig auf ökologische Belange fokussiert, ohne dabei über die geschaffene Umwelt ganzheitlich und ihre Beziehung zur „rassischen“ und genderspezifischen Formierung und artenübergreifenden Konnektivität zu reflektieren. Diese Probleme rühren von einem zweifachen Versäumnis her. Wir haben versäumt, den Verlust unserer heidnischen Positionalität hinsichtlich unseres Lesens der Welt als Schöpfung ernst zu nehmen, und wir haben versäumt zu erfassen, wie grundlegend die Schöpfung mit dem Aufkommen des modernen Kolonialismus transformiert worden ist. Dieser Aufsatz schlägt eine Neuformulierung der Schöpfungslehre vor, um diese Krise zu bewältigen.

## *1. Aufgabe einer heutigen christlichen Schöpfungslehre*

Was wäre die Aufgabe einer heutigen christlichen Schöpfungslehre? Ich stelle diese Frage, um unser Denken über eine christliche Schöpfungs-

<sup>1</sup> Willie James Jennings ist ein US-amerikanischer Theologe, der für seine Beiträge zu Befreiungstheologien, kulturellen Identitäten und theologischer Anthropologie bekannt ist. Zurzeit ist er Dozent für Systematische Theologie und Afrikanistik an der Yale University in New Haven.

lehre in einer Zeit nach dem kolonialen Moment und dessen tiefgreifenden Auswirkungen auf die Welt neu zu justieren. Mit der sogenannten Epoche der modernen Erkundung der Erde, eng verbunden mit dem Aufkommen des modernen Sklavenhandels, ging eine Transformation der Welt einher. Das ist nichts Neues. Aber die christliche Theologie und die christliche Schöpfungslehre im Besonderen stehen noch vor der Aufgabe, diese Transformation der Welt in Gänze zur Kenntnis zu nehmen.

In den meisten Fällen steht die theologische Formulierung der Schöpfungslehre in einer ununterbrochenen konzeptionellen Linie, von den antiken theologischen Autoren über die Denker des Mittelalters, gefolgt von den Intellektuellen der frühen Neuzeit und der Moderne, bis zur Gegenwart. Es gibt natürlich wichtige Punkte der Kontinuität, die wesentlich für das christliche Bekenntnis gewesen sind, und es gibt immerwährende Herausforderungen, auf die in der Ausgestaltung dieser Lehre immer eingegangen werden muss. Da wäre zum Beispiel die Beziehung und der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, oder die Konzepte Zeit und Ewigkeit, der Ursprung der Welt, oder die Frage der göttlichen Vorsehung. Es hat aber auch bedeutende Veränderungen und Neukonzeptionen gegeben.

Die Kontinuitäten und Neuerungen sind innerhalb der Transformation der Welt verankert, die in bedeutendem Maße von Christ\*innen bestimmt worden ist. Wir saßen an den Töpferscheiben und haben den Lehm in unseren Händen ruiniert. Wir haben seit dem 15. Jahrhundert die Welt verändert, aber christliche Schöpfungslehren haben diesem Wandel nicht Rechnung getragen, obwohl sie an diesem Wandel entscheidend beteiligt waren. Wie ein wichtiges Enzym, das auf der organischen Ebene als Katalysator wirkt, haben Christen die Welt und die Körper – und auf diese Weise das Denken selbst – neu ausgerichtet. Sie gaben ihm die Form einer auf die Welt einwirkenden Handlung statt einer Handlung der Welt. Die Mehrzahl der Schöpfungstheorien zeigen uns nicht, wie dieser Wandel zu empfinden wäre.

Dieser Aufsatz unternimmt Schritte zu einer Neuformulierung einer Schöpfungslehre. Ich werde versuchen, den christlichen Charakter einer Sicht der Welt einzufangen, die sich ganz im Einklang mit der Wirklichkeit des Geschöpfseins befindet. Ich werde zuerst kurz darstellen, wie es dazu kam, dass die christliche Schöpfungslehre eine falsche Richtung einschlug, dann zweitens erörtern, wie diese falsche Richtung schließlich die Transformation der Welt mit formte und wie dies wiederum Rückwirkungen hatte auf die Auswirkungen auf die Welt. Drittens werde ich Vorschläge machen, wie diese Lehre in der Wirklichkeit unserer Geschöpflichkeit und den daraus erwachsenden Verbindungsformen neu gefasst werden könnte.

Dies ist nur ein kleiner Teil eines großen, ehrgeizigen Projekts der Neuformulierung einer christlichen Schöpfungslehre für die gegenwärtige Zeit. Ich bin davon überzeugt, dass die gegenwärtigen Strukturen, innerhalb derer Schöpfungslehren artikuliert und angewandt werden, einfach nicht das riesige Ausmaß an Themen und Fragen erfassen, die diese Lehre zu behandeln hat, nicht nur hinsichtlich Fragen der Ökologie, Evolution und Geografie, sondern auch hinsichtlich Fragen der menschlichen Identität und Formen der Zugehörigkeit. Es ist auch so, dass die Unterscheidung zwischen Schöpfungslehre und einer theologischen Anthropologie, obwohl pädagogisch sinnvoll, heute mehr verwirrt als verdeutlicht. Die christliche Theologie hat zwischen der Menschheit und dem Rest der Schöpfung unterschieden; dies hat in der Moderne zu einer konzeptionellen Trennung zwischen Natur und Kultur geführt, die sich in der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften widerspiegelt. Sie lebt aus der kolonialen imperialistischen Denkweise, in der eine weiße/westliche/männliche Wissenschaft einem nicht-weißen/nicht-westlichen/weiblichen/indigenen Wissen gegenübersteht.

Es ist nicht mein Ziel, diese Trennungen zu analysieren. Vielmehr möchte ich die Transformation der Welt durch christliches Handeln skizzieren. Warum sollte sich eine christliche Schöpfungslehre mit der kolonialen Transformation der Welt beschäftigen? Es gibt dafür drei wichtige Gründe: 1. Christliche Schöpfungslehren tragen bereits die tiefgreifenden Auswirkungen der kolonialen Transformation der Welt und ihrer Geschöpfe in sich. Insbesondere prägen sie die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen und unsere Handlungen und Wechselbeziehungen mit ihr gestalten. 2. Die Transformation der Welt geschah innerhalb und vermittelt der historischen Entfaltung der christlichen Lehre, insbesondere aufgrund unserer Sicht der Schöpfung. Viele Menschen versuchen gegenwärtig, die konzeptuelle Architektur und strukturelle Dynamik zu verstehen, die unsere Manipulation, Ausbeutung und Nutzung der Welt, der Tiere und menschlichen Körper bestimmen. Sie müssen dabei auch und gerade den Zusammenhang dieser Phänomene mit den grundlegenden intellektuellen und materiellen Einwirkungen des Christentums auf die „Neue Welt“ erkennen. 3. Es ist intellektuell verantwortungslos, christliche Schöpfungslehren weiterhin ohne Berücksichtigung dieser Transformation darzustellen. Das erschwert es, sich den tiefgreifenden Herausforderungen zu stellen, denen wir uns gegenübersehen, wenn wir ernst nehmen, dass die Welt eine Schöpfung und wir selbst Geschöpfe sind und der dreieinige Gott der Schöpfer.

Diese Gründe folgen nur bedingt dem konzeptuellen Ansatz der bekannten Kritik am Christentum, die z. B. Lynn White Jr. in den 1960er Jah-

ren geäußert hat.<sup>2</sup> Weit näher stehen sie den Auffassungen von Vine Deloria Jr., die dieser in seinem berühmten Buch *God is Red: A Native View of Religion* formuliert hat.<sup>3</sup> Allerdings gehen meine Anliegen hier über die von White und Deloria hinaus. Es geht mir um die Diagnose und Behandlung einer Deformation. Sie hat unser Gespür für unsere Geschöpflichkeit ausgehöhlt und die Welt auf eine leblose oder kaum lebendige Ressource zu unserem Gebrauch reduziert. Wie ich in *The Christian Imagination* dargestellt habe,<sup>4</sup> haben wir die Welt als Schöpfung verloren, als eine neue Sicht der Welt und der Menschen aufkam, die deren Identität von der Erde, den Tieren und ihrer Umwelt losgelöst hat. Diese neue Sichtweise schuf zwei sich gegenseitig verstärkende Formen der Abgrenzung: das newweltliche Privateigentum und die rassische Existenz. Das sind zwei Seiten derselben Medaille. Die eine kann in ihren Auswirkungen auf die Deformation der neuen Welt nicht verstanden werden ohne die andere. Diese Tatsache wird weiterhin von einer Vielzahl von Forscherinnen und Forschern nicht gesehen. Die Rasse ist im Wesentlichen eine Frage der Geografie. Der Begriff der Rasse entstand in Gebieten räumlicher Abgrenzung. Diese räumliche Abgrenzung wiederum bildete in uns ein geografisches Unbewusstes heraus, das nicht nur eine Vorstellung von Rasse nach sich zieht, sondern das gegenüber Ort, Pflanzen, Tieren und der Erde desensibilisiert.<sup>5</sup> *Rassische Identität ist ein imaginierter, abgegrenzter Bereich, der sich materialisiert in der Transformation der Welt in eine nicht-kommunikative und unbelebte Wirklichkeit, realisiert durch ihre Fragmentierung und Kommerzialisierung.* Die konzeptuellen und materiellen Operationen, die diese Vorstellung von Körper und Land ermöglicht haben, bildeten sich innerhalb einer christlichen Schöpfungslehre heraus, an deren Anfang eine neue Lesart der Welt stand, eine substitutionstheologische Lesart.

<sup>2</sup> Lynn White Jr.: The Historical Roots of Our Ecological Crisis, Neuabdruck in: Ken Hiltner (ed.): Ecocriticism: The Essential Reader, New York 2015, 39–46.

<sup>3</sup> Vine Deloria Jr.: God is Red: A Native View of Religion, 30<sup>th</sup> Anniversary Edition, Colorado 2003; (dt. Übersetzung: Gott ist rot. Eine indianische Provokation, München 1984, Neuauflage: Göttingen 1996). Das Werk Delorias ist von bleibender Bedeutung und wird leider von allzu vielen christlichen Theologen nicht zur Kenntnis genommen.

<sup>4</sup> Vgl. Willie J. Jennings: The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race; New Haven 2010.

<sup>5</sup> Mit dem Begriff geografisches Unbewusstes beziehe ich mich auf eine ähnliche Vorstellung, die sich in dem klassischen Text von Frederic Jameson: The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca, New York 1981, findet. Vgl. Clint Burnham: The Jamesonian Unconscious: The Aesthetics of Marxist Theory, Durham 1995, 76–144.

Der historische Vorläufer, der die Transformation der neuen Welt möglich machte, ist das Problem der Substitution. Die Substitutionstheologie vertritt die Lehre, dass das Christentum und die Kirche Israel als das erwählte Volk ersetzt haben.<sup>6</sup> Es handelt sich dabei aber um mehr als nur eine Vorstellung, die im christlichen Denken vorkommt und verbreitet ist. Sie bildet einen Rahmen, innerhalb dessen sich christliches Denken und christliche Praxis entwickelt. Die Substitutionstheologie entwickelte sich im Zusammenspiel von Lehrentwicklungen und sozialen und politischen Entscheidungen, die das Judentum unerbittlich auf die Seite der Ablehnung und das Christentum auf die Seite der Erwählung platzierten. Diese Vertauschung des Heidnischen mit dem Jüdischen ist eine historische Tatsache, die in den geschichtlichen Lehrdarstellungen noch nicht genügend reflektiert wird. In unserem Zusammenhang geht es um ihre Auswirkungen auf die christliche Schöpfungslehre.

Nehmen wir als Beispiel die wichtigen Darlegungen von Melito von Sardes (gest. um 190), der ein jüdischer Konvertit zum Christentum und einflussreicher Bischof war und uns unter anderem den bedeutenden Text *Peri Pascha* hinterlassen hat; ein Text, der zur Festlegung wichtiger Aspekte der Liturgie beitrug und tiefgehende Meditationen über die Opfernatur des Lebens Jesu enthält. Melito war einer der bekanntesten Quartodezimaner, die das Osterfest stets wie das jüdische Pessachfest am 14. Tag des Monats Nisan feierten.<sup>7</sup> Melito ist auch bekannt für seine ausgesprochen antijüdischen Gefühle, die in seinen theologischen Überlegungen zutage treten. Fairerweise könnte man diese Gefühlsäußerungen im Kontext langer interner theologischer Konflikte sehen, die bis auf die Evangelien zurückreichen. Das mindert aber nicht die Wirkungsmacht einer entstehenden Entwicklungslinie, die wir hier finden. Melito ist nicht der Urheber dieser Entwicklung, aber er vertritt sie in seiner theologisch-poetischen Sichtweise. Als er feststellt, dass Jesus durch Israels Hand umgekommen ist, bemerkt er, was sie nicht sehen können, dass er ihr Schöpfer ist.

<sup>6</sup> Ausführlicher zum Problem der Substitutionstheologie und ihrer Verbindung zur kolonialistischen Welt vgl. *Jennings*, *Christian Imagination*, Kap. 1.

<sup>7</sup> *Stuart George Hall* (ed.): *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*, Oxford 1979, XI–XX. Siehe auch *Alistair Steward-Sykes: Melito of Sardis. On Pascha with the Fragments of Melito and Other Materials Related to the Quartodecimans*, Crestwood, NY, 2001, 1–9. (Dt. Übersetzung: *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. [Von] Meliton von Sardes*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank, Freiburg i. Br. 1963).

[81.]

O du gesetzloses Israel,  
 warum tatest du dieses unerhörte Unrecht,  
 indem du deinen Herrn in unerhörte Leiden stürztest,  
 deinen Herrn,  
 der dich gebildet,  
 der dich gemacht,  
 der dich geehrt,  
 der dich Israel genannt hat?

[82.]

Du aber wurdest nicht als Israel erfunden,  
 denn du hast Gott nicht gesehen;  
 du hast den Herrn nicht erkannt,  
 du hast, o Israel, nicht gewusst,  
 dass dieser der Erstgeborene Gottes ist,  
 der vor dem Morgenstern gezeugt wurde,  
 der das Licht aufgehen lässt,  
 der den Tag erleuchtet,  
 der die Finsternis schied,  
 der die erste Schranke setzte,  
 der die Erde auffing,  
 der den Abgrund bändigte,  
 der das Gewölbe ausspannte,  
 der den Kosmos ordnete,

[83.]

der die Sterne am Himmel in Bewegung setzte,  
 der die Lichter strahlen lässt,  
 der die Engel im Himmel machte,  
 der dort Throne aufstellte,  
 der auf Erden den Menschen bildete.

Die christologische Ausformung der Identität des Schöpfers ist hier klar formuliert, sie bezieht sich auf das Johannesevangelium und andere Quellen.<sup>8</sup> Melito rahmt die Schöpfung in das Leben Jesu, als Jesu eigenes Werk. Er folgt hier Gedankenlinien, die aus dem Neuen Testament stammen, zwingt aber auch etwas in seine poetischen Improvisationen hinein. Er präsentiert uns einen epistemologischen Bruch mit Israel, ausgelöst durch dessen Mordtat. Israels Verbrechen offenbart, dass es den Schöpfer nicht erkennen und dass es folglich auch die Schöpfung nicht als Gottes Schöpfung erkennen kann.

<sup>8</sup> *Steward-Sykes, Melito of Sardis, On Pascha, 60. Hall (ed.), Melito of Sardis, On Pascha and Fragments, 45–47.*

[94.]

Höret es, alle Geschlechter der Völker  
 und sehet:  
 Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems  
 in der Stadt des Gesetzes,  
 in der Stadt der Hebräer,  
 in der Stadt der Propheten,  
 in der Stadt, die für gerecht galt!  
 Und wer wurde gemordet?  
 Wer ist der Mörder?  
 Ich schäme mich, es zu sagen  
 und bin doch gezwungen, es zu sagen. ...

[95.]

...  
 doch höret mit Zittern,  
 um wessentwillen die Erde erzitterte:

[96.]

Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;  
 Der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;  
 Der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.  
 Der Herr – ist geschmäht worden;  
 Der Gott – ist getötet worden;  
 Der König Israels – ist beseitigt worden von Israels Hand.

An einem bestimmten Ort ist derjenige, der alle Orte geschaffen hat, der alles Bestehende geschaffen hat, durch die israelische Gewalt ermordet worden. Melito fügt sich in eine Entwicklungslinie ein, die über Jahrhunderte wachsen wird, in der sich die Vorstellung einer eingebildeten jüdischen Unwissenheit und einer christlichen (heidnischen) Erkenntnis des Schöpfers und der Schöpfung vertieft. Melito wendet eine christologische Erkenntnis gegen Israel und verdrängt es von seinem Platz als erster Leser. Die Juden sind für ihn nicht mehr die ersten, die die Welt als Schöpfung ihres eigenen Gottes gesehen, die als erste die Identität dieses Schöpfers und ihre Identität als Geschöpfe geltend gemacht haben.

Israel rückt auf den zweiten Platz, die christliche Lesepraxis wird verschoben, sodass von ihr die Schrift und die Welt aus der Position des ersten Lesers aufgenommen wird, als ob die Heidenchristen die ersten Augen wären, die das Wort Gottes in der Realität des täglichen Lebens wahrnahmen, in Nahrung, Wasser, Tieren, Erde und Himmel, die alle die Schöpfung sichtbar werden lassen. Das bedeutet, dass wir diejenigen waren, die tatsächlich die Identität Gottes als unseres Schöpfers erkannten, und folglich die einzigen, die die Welt als Gottes Schöpfung sehen konnten. Wie ich an

anderer Stelle ausgeführt habe, bedeutete dies die christliche Zurückweisung unserer Identität als dem Volk Israel und seinen Verheißungen angegliederte Heiden, die Zurückweisung unserer Stellung als zweite Leser.<sup>9</sup> – Die enorme Problematik dieser Substitution ist kaum in der christlichen Schöpfungstheologie registriert worden. Es gibt dafür einen wichtigen historischen Grund: Die das christliche Denken und die christliche Praxis prägende Substitutionstheologie hat sich so tief in die Schöpfungslehren eingeschrieben, dass sie eine nicht vermittelte Sicht der Welt als Gottes Schöpfung formte.

Christliche Schöpfungslehren sind, ungeachtet ihrer theologischen oder kirchlichen Tradition, zum großen Teil von substitutionstheologischen Konzepten geprägt. Tatsächlich würde den meisten nichts fehlen, wenn es kein Israel genanntes Volk gäbe und Israel im spezifisch christlichen Teil der Schrift nicht genannt würde. Dies trifft insbesondere auf Darstellungen der Schöpfung zu, die auf eine sinnvolle Verknüpfung mit evolutionistischen Theorien bedacht sind. Für die meisten dieser auf ihre Art wichtigen und fruchtbaren theologischen Beiträge sind Israel und ein die Implikationen einer heidnischen Existenz aufnehmendes Denken nicht wichtig.<sup>10</sup>

Die christliche Evolutionstheoriebildung ist nur ein Beispiel für dieses substitutionstheologische Problem. Für fast alle Schöpfungslehren gilt, dass Israel in ihren Lehraussagen in einer von zwei Formen vorkommt: entweder als historische Gegebenheit oder als Ressource. In der historischen Form ist Israel der entscheidende historische Vorläufer, der es ermöglicht, unser Bemühen Gottes Schöpfung zu verstehen, vermittels der spezifischen Deutung dieses alten Volkes von Gott und Welt zu verorten. Diese Form sieht in Israel den historischen Vorläufer, auf den unsere christlichen Reflexionen über das Wesen der Welt als Schöpfung und Gott als Schöpfer aufbauen. Als Ressource betrachtet, verschwindet Israel als Volk völlig, und wir wenden unsere Aufmerksamkeit auf die heiligen Schriften Israels, die uns eine Reihe von Darstellungen von Gott und der Welt überliefern, auf die unsere christlichen Konzepte aufbauen können. Alles ist bei beiden Formen da – die Schrift, die Tradition, die Erfahrung, das Denken – außer dem einen Entscheidenden, dem Drama der Ausschließung Israels durch die Heiden.

<sup>9</sup> Jennings, *The Christian Imagination*, 250–259.

<sup>10</sup> Siehe z. B. die folgenden drei neueren wichtigen Publikationen, die alle auf schmerzliche Weise diese Problematik verdeutlichen. *William T. Cavanaugh/James K. A. Smith: Evolution and the Fall*, Grand Rapids 2017; *Christopher Southgate: The Groaning of Creation: God, Evolution and the Problem of Evil*, Louisville 2008; *Celia Deane-Drummond: The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming*, Grand Rapids 2014. Diese Texte sind Beispiele für ein sehr viel umfassenderes Problem, das ihren Wert und ihre Erkenntnisse nicht schmälert.

Es macht wenig Sinn, dass wir Christen Menschen sind, die in die Geschichten anderer Menschen eingetreten sind und auf diese Weise die komplexe Anstrengung unternommen haben, einen Gott und die Schöpfung dieses Gottes als zweite Leser zu erkennen. Diese Formen enthalten Elemente, die für jede christliche Schöpfungslehre als authentisch gelten können, aber sie verlieren eben das aus den Augen, was eine Artikulation der Schöpfungslehre leisten muss: uns als Geschöpfe zu situieren, die sich in einem *Prozess des sich Verbindens* mit anderen Geschöpfen befinden in und durch das Leben mit Gott, wobei wir fortwährend *zweite Lesungen* ausführen, die sich mit und innerhalb der Art und Weise ausbilden, wie andere die Schöpfung sehen. *Eine zweite Lesung ist in dieser Hinsicht das Verhalten eines Geschöpfes, das aufmerksam auf Leben und Verhalten anderer Geschöpfe achtet und auf sie hört und von ihnen lernt, was die Realität dieser Welt und Gottes Leben mit dieser Welt betrifft.* Dies ist ein Prozess, der tiefgreifend von der Pädagogik des sich Verbindens bestimmt wird, die wir lernen, wenn wir als Heiden in die Geschichte Israels eintreten. Es ist zudem eine Pädagogik, die dem biblischen Israel im Neuen Testament angeboten wurde, mit der darin ausgesprochenen Einladung, am Leben der Heiden auf eine neue und revolutionär innige Weise teilzunehmen.

Für unser Thema ist wichtig, was eine unvermittelte Sicht der Welt als Schöpfung für die Ausbildung einer christlichen Weltsicht bedeutet. Die gravierendsten Auswirkungen dieser Sicht zeigten sich, als Christen die Bühne des Kolonialismus betraten. Es gibt einen weiteren Aspekt, der einer Aufmerksamkeit und Analyse im Blick auf Schöpfungstheologien bedarf: die Entstehung einer Theologie der Extrahierung und was diese Theologie für die Welt bedeutet, ihren Tod als beseelte und kommunikative Realität für Christen und so viele andere.

### 3. *Der Tod der Welt: Die Entstehung einer Theologie der Extrahierung*

Als die Menschen der Alten Welt auf die Neue Welt stießen, stellten sie sich vor, sie sei noch unberührt und bereit, eingenommen zu werden, wie Carolyn Merchant es so prägnant sagte.<sup>11</sup> Das Gleiche haben auch viele andere Historiker und Theologen gesagt. Aber einer gründlichen Ana-

<sup>11</sup> Vgl. *Carolyn Merchant: Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*, New York 2003, 110–156. Siehe auch *Carolyn Merchant: The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York 1980.

lyse ist entgangen, was diese Sichtweise bei den Menschen, Pflanzen, Tieren, der Erde, dem Wasser und dem Himmel der Neuen Welt auslöste. José de Acosta (1539/40–1600) gibt uns in seinem damals innovativen Werk *The Natural and Moral History of the Indies* einen Einblick in die gebieterrische imperiale Macht dieser Sichtweise.<sup>12</sup> Acosta lässt eine christliche Sicht der Neuen Welt erkennen, die einerseits von der Vorstellung einer vorfindlichen dämonischen Besessenheit ausgeht und andererseits die Welt mit Gier betrachtet.<sup>13</sup> Acosta lebte und wirkte im kolonialen Peru und stellte sich vor, dass Gott die natürlichen Ressourcen des Landes dazu benutzte, um die Spanier anzulocken, so wie ein Vater seine hässliche Tochter verheiratet würde.<sup>14</sup> Koloniale Begierde wird eins mit christlichem Streben, nicht durch Menschenwillen, sondern durch Gott.

Acosta glaubte, dass die Indianer das Land nicht als Gottes Schöpfung erkannten oder verstanden, weil sie den Schöpfer nicht als den dreieinigen Gott kannten. Diese grundlegende Tatsache wurde für Acosta und so viele andere Missionare der Neuen Welt durch zwei fundamentale Gegebenheiten unterstützt. Die Indianer waren beherrscht und unterdrückt durch Dämonen, was sich vor allem in ihrer zutiefst verwirrten Sicht der Welt zeigte. Sie glaubten, dass Pflanzen, Tiere, Erde, Himmel, Wasser und alle Orte stark beseelt und kommunikationsfähig seien, dass sie mit ihnen eine Familie bildeten, mit ihnen verwandt waren und in Beziehung standen. Nach Acosta ist dies eine Verwirrung aufgrund dämonischen Einflusses, der sie zu Götzendienern hatte werden lassen.

„Und als also die Götzenverehrung im besten und edelsten Teil der Welt [der alten Welt] ausgerottet war, zog sich der Teufel zu den abgelegenen Orten zurück und herrscht in diesem anderen Teil der Welt, der, obwohl er an Adel unterlegen ist, dies jedoch nicht ist, was die Größe und Ausdehnung betrifft [...] der Teufel hat den Götzendienst so sehr in allen heidnischen Ländern ermutigt, dass man kaum Menschen antrifft, die keine Götzendiener wären [...] Wir können die Götzenanbetung unter zwei Überschriften einordnen: Eine bezieht sich auf natürliche Dinge und die andere auf vorgestellte oder durch den menschlichen Erfindungsgeist gefertigte Dinge. Die erste teilt sich wiederum in zwei: je nachdem, ob der angebetete Gegenstand allgemeiner Natur ist, wie die Sonne, der Mond, Feuer, Erde und die Elemente, oder ob er besonders ist, wie ein bestimmter Fluss, Baum oder Hügel, eine bestimmte

<sup>12</sup> *José de Acosta: Natural and Moral History of the Indies*, Durham 2002.

<sup>13</sup> Vgl. *Willie James Jennings: Binding Landscapes: Secularism, Race, and the Spatial Modern*; in: *Jonathan S. Kahn/Vincent W. Lloyd* (ed.): *Race and Secularism in America*, New York 2016, 207–238.

<sup>14</sup> *de Acosta, Natural and Moral History of the Indies*, 164. Siehe *Jennings, The Christian Imagination*, 92 f.

Quelle, und wenn diese Dinge in ihrer Besonderheit und nicht ihrer Art nach verehrt werden. Solche Art von Götzendienst war in Peru äußerst verbreitet und wird huaca genannt.“<sup>15</sup>

Die Götzverehrung der Indianer verdeutlicht für Acosta den wirklichen Abstand zwischen ihrem Land und ihrem Leben. Wir können in Acostas Bemerkungen auch eine Art konstruktivistische Position gegenüber den Indianern erkennen. Acosta glaubt, dass sie auf Naturobjekte seelische und subjektive Eigenschaften projizieren, die gar nicht vorhanden sind. Sie sehen etwas in der Welt, was nur in ihrem götzdienerischen Bewusstsein existiert. Ihre Abgötterei zeigt, dass sie die Welt nicht wirklich verstehen. Gott brachte die Spanier nach Peru und an andere Orte, weil Gott wollte, dass die Menschen dort christianisiert würden, und genauso sehr wollte er, dass das Land bebaut würde und Rohstoffe aus der Erde gewonnen würden.

„Aber es ist ein sehr bedenkenswerter Umstand, dass die Weisheit unseres Ewigen Herrn die abgelegensten Teile der Welt bereichert hat, die von den unzivilisiertesten Menschen bewohnt werden, und dass er dorthin die größte jemals existierende Zahl von Bergwerken gelegt hat, um die Menschen einzuladen, diese Länder zu suchen und in Besitz zu nehmen und zugleich ihre Religion und die Anbetung des wahren Gottes jenen Menschen zu lehren, die hier unwissend sind. [...] Der Grund, warum es in Westindien (insbesondere in den westindischen Gebieten von Peru) einen so großen Reichtum an Mineralien gibt, liegt, wie ich gesagt habe, im Willen des Schöpfers, der diese Gaben verteilt, wie es ihm beliebt. Aber wenn wir uns auf die Vernunft und die Philosophie stützen, werden wir erkennen, dass das, was Philo schrieb, sehr wahr ist: Er sagte, dass Gold und Silber und andere Metalle natürlicherweise in den ödesten und unfruchtbarsten Gebieten vorkommen [...] Seit der Entdeckung dieser westindischen Gebiete ist der Reichtum eben von solchen rauen und schwierigen und kahlen und öden Orten gezogen worden, aber die Liebe zum Geld macht diese sanft und üppig mit großer Bevölkerung. Und obwohl es in den indischen Landen ... Erzadern und Minen von jeglichem Metalle gibt, werden doch nur die Silber- und Goldminen und auch die Minen mit Quecksilber genutzt, welches letztere ja für die Extrahierung von Silber und Gold vonnöten ist.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *de Acosta*, Natural and Moral History, 254 f. Die Huacas waren heilige Objekte, die von den kolonialen Missionaren als Idole missverstanden wurden, während sie in Wirklichkeit für die Andenbewohner Orte der Koordination waren: zwischen ihren lebenden oder gestorbenen geliebten Menschen und den Geschichten des Lebens im Land und den agrarischen Praktiken. Siehe *Peter Gose: Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto 2008, 94–104.

<sup>16</sup> *de Acosta*, Natural and Moral History of the Indies, 165.

Acosta dachte, dass die Transformation des Landes mit einer Transformation der Einwohner einhergehe. Ein rauhes und dürres Land wird verwandelt in einen fruchtbaren Ort durch die von Gott befohlene Arbeit der Extrahierung. Eine Welt, deren Potentialität in Aktualität überführt wird durch die Taten der Spanier in der Neuen Welt und das Einwirken auf diese Welt. Potentialität impliziert jedoch eine Vision von Leben selbst in embryonaler Form. Aber es ist keine Sicht im Sinne der zutiefst kommunikativen und beseelten Formen, durch die die Andenbewohner das Leben verstanden. Bei christlichen Denkern wie Acosta finden wir zwei gegensätzliche Sichtweisen des „natürlichen“ Lebens, die eine ist die kolonialistische (die sich als christliche ausgibt), in der die Welt still und passiv sitzt und darauf wartet, sich aufzugeben und herzugeben, was in ihr liegt. Nur durch ihr sich-Ergeben und in ihrer Rolle als ein göttliches Geschenk kann ihr Leben gewürdigt werden, indem dieses Leben zur Reife gebracht wird durch Besetzung, Untersuchung, Manipulation, Zerstückelung und Extrahierung.<sup>17</sup> Die andere Sicht des Lebens ist eine, die von Acosta und anderen einflussreichen Kolonialisten bekämpft wird. Diese andere Sicht des Lebens erkennt, dass die Welt niemals still ist, niemals passiv, sondern sich bereits im Zustand der Aktualität befindet. Sie spricht in und durch die Geschöpfe, einschließlich der Menschen, und produziert selbst intelligibles Leben, als Reagens wie als Agens. Leben kann dann nicht abstrakt aufgefasst werden oder aus dem Land oder von Tieren extrahiert werden, denn das wäre schlicht nicht Leben.

Die Erkenntnis dieser Unterschiede in der Lebenssicht ist eindrücklich in verschiedenen Werken indianischer und indigener Autoren formuliert worden.<sup>18</sup> Aber was daraus für die verfälschten christlichen Schöpfungslehren folgt, haben fast alle nicht-indigenen theologischen Äußerungen nicht bemerkt. Die christliche Theologie hat nicht nur übersehen, wie sie eine wirkungsmächtige Theologie der Extrahierung gefördert hat, sondern auch, wie sie christliche Subjektivitäten innerhalb dieser mächtigen Entwicklung geformt hat.

Aber die Transformation von Land und Körper, von Volk und Erde, Tieren und Menschen geschah nicht einfach aufgrund des Handelns von Missionaren wie José de Acosta. Eine sehr viel mächtigere und entscheidendere Konstellation von Wirkkräften war nötig, um unsere Welt von innen nach außen zu kehren; der Kaufmann, der Missionar und der Soldat. Zu-

<sup>17</sup> Ebd., 162f.

<sup>18</sup> *Leslie Marmon Silko*: Storyteller, New York [1981], 2012. *Audra Simpson/Andrea Smith* (eds.): *Theorizing Native Studies*, Durham 2014. *Eva Marie Garroutte*: *Real Indians: Identity and the Survival of Native America*, Berkeley 2003.

sammen formten sie die Welt, in der wir heute leben, und zusammen führten sie eine geschaffene Ordnung hervor, die die christliche Theologie dann als eine natürliche akzeptierte.

#### 4. *Deformierung der Schöpfungsordnung: Kaufmann, Missionar und Soldat*

Durch die Zusammenarbeit dieser drei Personengruppen wurde vieles geschaffen und umgestaltet, was das Leben der Neuen Welt, unserer Welt, bestimmt. Natürlich gab es noch andere Akteure in dieser Neuen Welt der Siedlerkolonien. Wir könnten hier den Bürger, den Politiker und den Bauern anführen, aber diese anderen Akteure bezogen ihre Identität und ihre Handlungsoptionen in der neuen Welt von der Pionierarbeit der Kaufleute, Missionare und Soldaten.<sup>19</sup> Im Folgenden werde ich mich auf die Auswirkungen des Zusammenspiels dieser drei Akteure konzentrieren und in diesem Zusammenhang ein Paradigma vorschlagen, das als Analyseinstrument dienen könnte, durch das wir die uns quälenden Verhältnisse nach und nach detaillierter erkennen können.

Kaufmann, Missionar und Soldat funktionieren in einer perichoretischen Realität in der Neuen Welt. Wir müssen die unglaubliche Macht ihrer Interaktion erkennen, ihrer wechselseitigen Einwohnung. Unter Perichorese versteht man Handlungskomplexe, die aus unterschiedlichen, aber nicht voneinander isolierbaren Handlungen bestehen. Sie bilden eine Identität, die sich nur in ihren Beziehungen zeigt. In diesem Sinne kann man von einer wechselseitigen Einwohnung dieser drei Akteure sprechen, die Strukturierungsprozesse auslöste, aus denen sich unsere Sicht der Schöpfungsordnung entwickelte. Diese Akteure gestalteten unsere materielle Existenz auf vierfache Weise: a) in unseren Beziehungsformen, b) in unseren Formen des Werdens, unserem Sinn für Entwicklung, c) in unseren Prozessen der Identifikation und unserer Ausbildung von Identität, und d) wie wir unsere Bedürfnisse auf der geschöpflichen Ebene formen und beurteilen. Diese aufeinander bezogenen Akteure zeigen uns die schöpferische Macht der Kreatürlichkeit, die dem Tod oder dem Leben zugewendet werden kann. Was ihre perichoretische Existenz zu einer komplexen macht, ist, dass sie durch Zerstörung schaffen und durch Schaffen zerstören kann.

<sup>19</sup> Zur komplexen Geschichte des (Zusammen)Wirkens dieser drei Personengruppen vgl. meinen Aufsatz: *Willie James Jennings: Disfigurations of Christian Identity: Performing Identity at Theological Method*; in: *Charles Marsh et. al.: Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, New York 2017, 67–85.

Gemeinsam ordneten Kaufmann, Missionar und Soldat unseren Sinn für Land, Tiere, Pflanzen, Erde und füreinander auf neue Weise, indem sie das Leben zu dauerhaft abgetrennten Einheiten formten. Diese zweifache Sicht der Existenz durch Eigentum, verbunden mit Rasse, hat es fast unmöglich gemacht, dass wir unsere Verbundenheit mit anderen Geschöpfen und der Erde selbst empfinden. Entscheidend ist hier das Verständnis der neuen Form der aneignenden Logik, die mit dem Kolonialismus entstand. Die Menschen hatten immer ein Gespür von sich selbst als Zugehörige zu einem jeweils besonderen Land und artikulierten *auf diese Weise* ihre Ansprüche auf einen Ort. Aber diese Ansprüche auf Örtlichkeit waren durchlässig, obwohl mit Grenzen versehen, beweglich innerhalb einer nomadischen Logik und doch stabil, identitätsstiftend aber zugleich erweiterbar auf diejenigen, die ebenfalls das Land bewohnen wollten.<sup>20</sup> Es konnte Inbesitznahme von Land und Tieren geben, wenn eine Gruppe Gebietsansprüche erhob, auf Wasserstellen, Jagd- und Anbaugelände zum Ausdruck brachte. Kämpfe und Kriege wegen Land wurden nicht von den kolonialistischen Siedlern erfunden.<sup>21</sup> Auch gab es unterschiedliche Identitäten; eine durch dauerhafte Familienbeziehungen miteinander verbundene Gruppe erzählte andere Geschichten und war sich der Unterschiede hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Land und den Tieren bewusst.

Die Kolonialsiedler erreichten mit Hilfe des kreativen Genius dieser drei Akteure nicht nur, diese indigene Logik zu unterbrechen. Vielmehr etablierten sie auch einen selbst-verborgenen Parallelismus zwischen Landabgrenzung und Körperabgrenzung, der die Welt dazu brachte, neue Linien und Kreise außerhalb und auf dem Körper einzuzichnen.<sup>22</sup> Das Ziehen von Linien, um Räume zu trennen, die eigentlich nicht getrennt waren, bekam eine neue ökonomische Bestimmung, als die Privatisierung von Land und Orten durch Formen der Identität schnitt, sowohl räumliche als auch menschliche. Doch die Linie außerhalb des Körpers war auch die Linie im Körper, da die Menschen daran gewöhnt wurden, eine Linie zu sehen, obwohl sie nicht da war, und die Linie als Grenze der Existenz internalisierten.

<sup>20</sup> Vgl. *John Hanson Mitchell*: *Trespassing: An Inquiry into the Private Ownership of Land*, Reading, Massachusetts 1998.

<sup>21</sup> Vgl. *Ned Blackhawk*: *Violence Over the Land: Indians and Empires in the Early American West*, Cambridge, Massachusetts 2006. *Pekka Hämäläinen*: *The Comanche Empire*, New Haven 2008.

<sup>22</sup> Vgl. *Tim Ingold*: *Lines*, New York [2007], 2016. Siehe auch *Ders.*: *The Preception of the Environment: Essays on Livelihood Dwelling and Skill*, New York [2000], 2011. *Ders.*: *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*, New York 2011.

Die Linie bestimmte, was mein und was nicht mein war, und darum auch, was mich betraf und was nicht. Die Linie bestimmte, was und was nicht mit mir verbunden war, und darum sowohl, was eine moralische Verpflichtung für mich bedeutete, als auch, was mein Handeln erforderte. Die Belange und moralischen Verpflichtungen waren immer schon durch Personengruppen und königliche Edikte begrenzt und ausgerichtet worden, aber die koloniale Formierung der Linie verwandelte diese Begrenzung und Ausrichtung in eine räumliche Absurdität, durch Zurücknahme oder Schaffung neuer Formen moralischer Verpflichtung, die auf Privateigentum basierte. Die Linie konnte Welten zentimeterweise trennen und tat das auch. Wie Reviel Netz in ihrem wunderbaren Buch über den Stacheldraht bemerkt, wird unsere Welt durch die Linie geformt:

„[...] eine geschlossene Linie wurde geschaffen, um eine Bewegung von außerhalb der Linie in ihr Inneres zu verhindern, und von dieser geschlossenen Linie ausgehend entwickelten wir die Vorstellung von Eigentum. Mit derselben Linie verhinderten wir Bewegung von dem Inneren der Linie zu der Außenseite hin, und wir entwickelten daraus die Idee des Gefängnisses, und mit einer offenen Linie verhinderten wir die Bewegung in beiderlei Richtung, und von daher entwickelten wir die Idee der Grenze. Eigentum, Gefängnis, Grenze: Durch die Verhinderung von Bewegung kommt der Raum in die Geschichte“.<sup>23</sup>

Der von der Warenkette beschriebene Kreis wurde durch Produktion und Konsum zusammengehalten. Er schloss den Körper ein, insbesondere die Körper indigener Menschen. Der Warenkreislauf wurde der wahre Kreis, der alle anderen Kreise begründete. Dieser Kreis zog schwarze und indigene Körper zu einer festen Einheit als verkäufliche und versklavte Körper zusammen, und er zog in gleicher Weise zerstörerisch Kreise um die Menschen – wie Teigausstechformen Kreise in den Teig schneiden und ihn von seiner Umgebung trennen und ihn in etwas Neues und Eigenartiges zusammenbinden. Dieser räumliche und körperliche Kreis schnitt nicht durch und um denselben Stoff herum, d. h. die gleichen Menschen. Er schnitt durch Menschen, Familien, Geschichten, Lebensformen und mischte brutal äußerst unterschiedliche Menschen zusammen, nicht in neue Völker, sondern in Rassen. Er formte auch das Weiß-Sein zu seinem Herrschaftskreis. Weiß-Sein entsteht als ein imaginiertes Kreis, der einkreist. Der Kreis, der die Körper rassistisch bindet, kreist auch den Körper ein, macht ihn zum rassistischen Körper. Der weiße, einkreisende Körper ist

<sup>23</sup> *Reviel Netz: Barbed Wire: An Ecology of Modernity, Middletown, Connecticut 2004, XI.*

auch ein umkreister Körper. Der weiße Körper imaginiert sich jedoch selbst als außerhalb des umkreisten rassischen Körpers, als in einem offeneren und freieren Raum existierend, als eine Linie, die durch und um die Welt fließt. Kreise konstituieren in diesem Zusammenhang Zugehörigkeit und die Kanäle, durch die und mittels derer sich Zugehörigkeit materialisiert. Der Kreis formt fortwährend und fängt eine Vielfalt von Menschen in dauerhafte Eingrenzungen ein, ein jeder von dem weißen Körper eingekreist, und alle aufgefordert, ihre Leben und ihre Völker in eine rassische Existenz einzukreisen.

Linien und Kreise haben immer schon existiert, aber nicht so, wie sie durch die erwähnten aufeinander bezogenen Akteure geformt worden sind. Die Energie, die Linie und Kreis erhält, strömt aus dem Land selbst, aber jetzt sind Land und Raum, Ort und Tier durch die Warenkette „auf Linie“ gebracht.

### 5. Auf der Spur geschöpflicher Verbindung

Es müsste noch sehr viel mehr über diese Pädagogik der Linien und Kreise gesagt werden, aber uns geht es hier vor allem um ihre zerstörerischen Auswirkungen auf eine Schöpfungslehre. Das Zentrum dieser Auswirkungen bildet der Verlust eines Sinnes für geschöpfliche Verbindung; nicht die formale theologische Verbindung aller lebenden Dinge in ihrer Geschaffenheit, auch nicht eine sentimentale Auffassung unserer Verbindung mit der Welt oder dem Universum. *Geschöpfliche Verbindung ist eine partizipatorische Realität, in der und durch die wir in die kommunikative und belebte Dichte der geschöpflichen Welt in Interaktion mit der geschaffenen Umwelt eintreten.* Dieses Eintreten gewährt eine Empfindung des Sinns des Lebens, gewissermaßen an den organischen und materialen Bindegliedern der Interaktion. Geschöpfliche Verbindung bedeutet, diese „Sehnen“ zu spüren und von ihnen zu lernen, in ihnen geformt zu werden, durch sie belebt zu werden. Das bedeutet auch, eine andere Berechnung von Linie und Kreis auszuführen, die den Körper auf Konnektivität und das sich miteinander Verbinden ausrichtet. Leslie Marmon Silko weist in ihrem Klassiker *Storytellers* in diese Richtung, wenn sie schreibt:

Ich sehe gute Stellen  
für meine Hände  
Ich fasse die warmen Stellen des Felsen  
und fühle den Berg beim Aufsteigen.

Irgendwo hier

schläft die gelbgesprenkelte Schlange auf ihrem Fels  
in der Sonne.

Darum

sage ich Ihnen, bitte  
passt auf,

tretet nicht auf die gelbgesprenkelte Schlange  
sie lebt hier.

Der Berg ist ihrer.

(Als wir den Schlangenberg bestiegen)<sup>24</sup>

Silkos Poesie weist auf eine Form der Aufmerksamkeit hin, die Körper und Ort, Körper und Erde, Tier und Raum als Zusammenhängendes begreift. Der Begriff der Aufmerksamkeit fungiert hier jedoch nur als Platzhalter für eine viel umfassendere und komplexere Realität der Wahrnehmung, Interaktion und Rezeptivität bezüglich der lebendigen Welt. Douglas Christie weist in seinem Text *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* in diese Richtung, wenn er schreibt:

„Sich auf das Nicht-Menschliche hin zu orientieren, die eigene bewusste Aufmerksamkeit ganz und tief auf einen Ort, ein Tier, einen Baum oder einen Fluss zu richten, bedeutet schon, sich der Beziehung und der Intimität mit anderen zu öffnen. Es bedeutet, die Gegenwart des Anderen nicht als Objekt, sondern als lebendiges Subjekt zu spüren. Den Anderen als Teil ‚eines größeren Ganzen‘ zu erfahren, als Teil einer pulsierenden und komplexen Ökologie, und danach zu streben, in dieses größere Ganze einzutauchen, heißt auch, sich diesem größeren Ganzen völlig und ohne Rückhalt zu öffnen. Es bedeutet, jene Art von Verletzlichkeit und das Verschmelzen der Identitäten zu wagen, auf das sich Mystiker manchmal beziehen, wenn sie von ihrer Erfahrung Gottes sprechen.“<sup>25</sup>

Christie stützt sich auf christlich-kontemplative Praktiken der monastischen Tradition, um in der Hoffnung auf eine moralische Wirkung einem tiefen ökologischen Bewusstsein Ausdruck zu verleihen. Das ist ein kreativer und mutiger Versuch, aus der christlichen Theologie selbst die Sensibilitäten zu schöpfen, die von unserer Verwobenheit mit der lebenden Umwelt zeugen. Er erkennt ganz richtig, dass Orte, Land und tierisches Leben in Vergessenheit geraten sind als Folge eines Lebens, das in dauernder Einhausung geprägt worden ist, und er sieht darin ein besonderes Problem des

<sup>24</sup> *Silko*, Storyteller, New York [1981], 2012, 73.

<sup>25</sup> *Douglas E. Christie: The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*, New York 2013, 8.

Christentums angesichts seiner kolonialistischen Geschichte. Er schreibt weiter: „Wir haben, [...] jedenfalls in großem Maße, unsere Fähigkeit verloren, die Welt zu sehen und zu fühlen, sie nicht nur als eine auszubeutende Ressource zu erfahren, sondern als eine Gabe, die bewundert und wertgeschätzt werden sollte. Gewohnheitsmäßige Gewalt, Aneignung und Ausbeutung [...] prägen weiterhin unser Dasein in der Welt.“<sup>26</sup>

Christie hofft, dass er in uns die Lebensverbindung zur Landschaft und die des Körpers zum Land und zu den Tieren wiederherstellen kann, indem er unser Bewusstsein der Welt in die spirituellen Übungen – als diesen Übungen inhärente – mit einbezieht. Meiner Meinung nach ist er auf dem richtigen Weg, aber seine Argumentation stützt sich auf eine Form der Willensäußerung und des Gefühls, die dennoch die Eingrenzung normalisiert. Problematisch ist auch, dass seinem Verständnis von ökologischer Wahrnehmung und Bewusstheit eine wirklich kommunikative und lebendige Dichte fehlt. Christie erkennt richtig, dass wir mit der Welt tief verbunden sind und dass ein Gespür für die Verbundenheit wiederhergestellt werden muss, aber er vermittelt uns nicht die Reziprozität dieser Verbindung. Wenn wir mit der Welt verbunden sind, muss die Welt auf irgendeine Weise mit uns und zu uns sprechen. Christie erkennt, dass die Welt zu uns spricht, aber der Kern der durch den Kolonialismus verursachten Störung und unserer konzeptuellen und existenziellen Schwierigkeiten besteht darin, dass wir nicht sehen, *wie die Welt mit uns kommuniziert*.

Der Ethnologe Eduardo Kohn hilft uns in seinem bahnbrechenden Buch *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, die kommunikative Wirklichkeit der Welt besser zu begreifen. Auf Grundlage seiner Feldforschung bei den Àvila Runa am oberen Amazonas schlägt Kohn eine andere Anschauungsform vor, die auf alle Lebewesen zutrifft. Er schreibt: „Was wir mit den nicht-menschlichen Lebewesen gemeinsam haben [...] (ist) [...], dass wir alle mit und durch Zeichen leben.“<sup>27</sup> Kohn geht in seiner Sicht der Kommunikation von ihrer Grundlage, der repräsentierenden Anschauung aus. Kohn ist der Ansicht, dass unsere Sicht des Geistes als der einzigen Quelle von Repräsentation und unsere aus diesem Verständnis sich herleitenden Gesellschaftstheorien uns blind gemacht haben für die Tatsache, dass „[...] nicht-menschliche Lebensformen auch Anschauungen der Welt darstellen“.<sup>28</sup>

Unter Bezug auf die Pierce'sche Semiotik unterscheidet Kohn zwischen drei Formen der Repräsentation: ikonisch, indexikal und symbolisch.

<sup>26</sup> Ebd., 95.

<sup>27</sup> *Eduardo Kohn: How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley 2013, 9.

<sup>28</sup> Ebd., 8.

Die ikonischen und indexikalen Formen der Repräsentation „[...] durchdringen die lebende Welt – die menschliche und die nicht-menschliche – und haben wenig erkundete Eigenschaften, die sich ziemlich von denen unterscheiden, die für die menschliche Sprache eigentümlich sind“, d. h. von der symbolischen Form.<sup>29</sup>

Kohn geht es weniger um die Darstellung der psychologischen oder inneren Mechanismen dieser Semiose, sondern eher darum, uns für eine Realität des Denkens zu öffnen, die in der Welt ist und unserem Denken Gestalt gibt. Kohn denkt nicht, dass diese lebende Semiose etwas beinhaltet, wie etwa präzise ethische Anweisungen, moralische Aufträge oder irgendwelche konzeptuellen Sachverhalte, die aus der symbolischen Repräsentation erwachsen. Aber ohne unsere Anpassung an diese lebende Semiose verliert sich die konstruktive Tätigkeit des symbolischen Denkens selbst, wird angsterfüllt und verfällt in die Eingrenzung. Kohns Werk steht im Einklang mit einer wachsenden Zahl von wissenschaftlichen Arbeiten, in denen versucht wird, über Existenz jenseits der Kultur-Natur-Dichotomie nachzudenken. Aber im Unterschied zu einer Reihe von anderen Wissenschaftlern widersteht Kohn konstruktivistischen Positionen, nach denen unsere Interaktionen mit der Welt immer unsere Projektionen auf die Welt sind.<sup>30</sup> In Kohns Ausführungen, deren Komplexität ich hier nicht gerecht werden kann, geht es um die Verbindung zwischen konstruktivistischen Positionen und ihrem Erbe innerhalb der kolonialen Matrix.

Für Kohn bedeutet unsere Erkenntnis der lebenden Semiose, dass „unsere teilweise gemeinsamen semiotischen Neigungen“ „[...] artenübergreifende Beziehungen ermöglichen und sie auch analytisch verstehbar machen“.<sup>31</sup> Das eröffnet neue Wege des Verstehens des Selbst in Beziehung zu anderen Selbstheiten, die nicht menschlich sind.

„Alles Leben ist semiotisch, und jede Semiose ist lebendig. Auf bedeutsame Weise sind also Leben und Denken ein und dasselbe: das Leben denkt; Gedanken sind lebendig. Das hat Folgen für das Verständnis dessen, wer ‚wir‘ sind. Wo immer es ‚lebende Gedanken‘ gibt, gibt es auch ein ‚Selbst‘. Das ‚Selbst‘ ist auf seiner tiefsten Ebene ein Produkt der Semiose. Es ist der Locus – wie rudimentär und ephemer auch immer – einer lebendigen Dynamik, durch die Zeichen dahin gelangen, die Welt um sie herum zu einem ‚Etwas‘ zu repräsentieren, das als ein Resultat dieses Prozesses entsteht. Die Welt ist also ‚beseelt‘. ‚Wir‘ sind nicht die einzige Art von wir.“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. *Philippe Descola: Beyond Nature and Culture*, Chicago 2013. *Eduardo Viveiros de Castro: Cannibal Metaphysics*, Minneapolis 2014.

<sup>31</sup> *Kohn, How Forests Think*, 9.

<sup>32</sup> Ebd., 16.

Kohns Argumentation führt zu einer Vorstellung von Subjektivität und Selbstheit jenseits des Menschlichen, die aber keine Projektion des Menschlichen auf die Welt ist. Wenn semiotische Anpassung unsere volle Teilhabe an einer lebendigen und kommunikativen Welt bedeutet, dann ist die rassistische und räumliche Eingrenzung die Störung dieser Anpassung. In aufschlussreichen Ausführungen berichtet Kohn, wie die in Àvila ansässigen Runa, deren Geschichte vom Kolonialismus und seinen ausbeuterischen Praktiken geprägt ist, lernten, innerhalb einer Logik der Rasse zu handeln.

„Die Runa haben schon vor langem gelernt, in einer Welt zu leben, in der die Weißen – die Europäer und später die Ecuadorianer und auch Kolumbianer und Peruaner – die eindeutige Herrschaft über sie hatten, und in der die Weißen als Weiße ihnen mit Absicht eine Weltsicht aufzwingen wollten, die ihre Position rechtfertigte.“<sup>33</sup>

Wie Kohn berichtet, wurden die Runa von den Kaufleuten und Missionaren dazu gebracht, weiße Menschen als Götter zu sehen, die wie Gott aussahen und alles beherrschten. Weiße sind *amo*, die Herrscher von allem. Während die Runa eine umfassendere Subjektivität haben, einen Sinn für das Selbst, das durchlässig ist und unter anderen lebenden Geschöpfen gegenwärtig ist, repräsentiert das Weiße eine Stellung des Subjekts, die auf die Fähigkeit ausgerichtet ist, Land und Tiere zu beherrschen. Schwarz wiederum ist eine andere Geschichte im kolonialen Erbe der Runa – auch Schwarz verweist auf die Stellung eines Subjekts, aber sie ist mit dem Körper verortet und repräsentiert Machtlosigkeit. Macht wird durch das Weiße bezeichnet.

„In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde ein Mann afrikanischer Abstammung namens Goyo zum Gouverneur einer Verwaltungsregion des Amazonas (die damalige Provincia de Oriente) ernannt. Weil dieser neue Gouverneur schwarz war, weigerten sich die Runa, ihn als Herrn zu akzeptieren. Er war deshalb gezwungen, den vormaligen Gouverneur Manuel Lazerda zu bitten, weiterhin als Gouverneur zu agieren. Lazerda berichtet: Die Indianer glauben, dass Schwarze verdammt sind und in den Feuern der Hölle verbrannt werden. Sie werden Goyo niemals gehorchen. Ich bin sein Freund, und ich führe seine Anweisungen aus. Die Erträge [vor allem aus Zwangsverkäufen an die Indianer] werden geteilt: ein Teil für mich, der andere für ihn. Alleine würde er gar nichts tun können. Die katechisierten Indianer werden ihn niemals als ihren apu [d. h. ihren Herrn und Meister] anerkennen.“<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Kohn, *How Forests Think*, 192.

<sup>34</sup> Ebd., 202 f.

Dass die Schwarzen eine Position der Machtlosigkeit innehatten, bedeutete nicht nur, dass ihre Stellung hinsichtlich Land und Tieren mit der der Weißen nicht vergleichbar war, was herrschaftliches Auftreten betrifft. Es bedeutete, dass ihr Schwarzsein eine Eingrenzung anzeigte, eine Position des Subjekts, die niemand einzunehmen hätte wünschen können. Selbst unter den Runa orientierte sich die Logik der Rasse an der Landnahme und -ausbeutung.

Die Runa erfahren in dieser Hinsicht tatsächlich das, was ich räumliches Weiß-Sein nenne, die Art und Weise wie Weiß-Sein Körper und Raum einkreist und sie als neuen Ort der Ausübung ihrer Macht und Gegenwart rekonstituiert.

Sowohl das Werk Kohns wie auch das Christies zeigen die Möglichkeiten auf, geschöpfliche Verbindung zu schaffen, aber beiden fehlt die notwendige Reflexion über durch Rassismus geprägte Verhältnisse oder die Verbindung von ökologischer Bewusstheit (Christie) und Semiose (Kohn). Eine Sicht der geschöpflichen Verbindung, die das Dilemma der Eingrenzung in den Blick nimmt, muss auf drei Dinge gerichtet sein: den Körper wieder mit der Semiose der Welt zu verbinden, die rassistischen Verhältnisse in Frage zu stellen und darauf, in die Produktion von Raum und geschaffener Umwelt durch fortwährende Bildung und Verwandlung von Privateigentum einzugreifen.

## *6. Zweite Leser finden in der geschaffenen Umwelt*

Wir brauchen also eine geografische Intersektionalität, die es uns erlaubt, den Verlust der geschöpflichen Verbindung sowohl vom Problem der Eingrenzung als auch der negativen Bildung von menschlich geformten Umwelten her anzugehen. Auf der Seite des Kulturlandes finden wir die tiefgehende Verdrängung des Körpers vom Land und den fortwährenden zerstörerischen Gebrauch von Linie und Kreis. Hier finden wir auch die konstante Bildung und Erneuerung von durch „Rasse“ und Gender bestimmten Identitäten. In den USA und vielen anderen geografischen Kontexten leben wir im Bereich jener Energie, die geografisches Weiß-Sein antreibt, dessen historische Begierde es ist, Gemeinschaften zu schaffen, in denen weiße Vorherrschaft die Norm ist. Unsere geografischen Wahrnehmungen werden von rassistischer Angst heimgesucht. Die Narration unserer Räume wird durch Verteilung und Arrangement von durch Rasse definierten Körpern bestimmt, immer als ein negativer ökonomischer oder emotionaler Hintergrund. Unsere Gedanken über die Orte, an denen wir leben und arbeiten, lernen und spielen, die Orte, die wir aufbauen oder abrei-

ßen, antizipieren Bewegungsmuster durch Rasse definierter Körper. Wie Katherine McKittrick darstellt, ist die Kontrolle des Raumes von entscheidender Bedeutung für die Kontrolle durch Rasse definierter Körper, und, was noch wichtiger ist, für die Bildung rassistischer Subjektivität.

„Rassistische Gefangenschaft setzt geografische Einschließung voraus; geografische Einschließung setzt einen enträumlichten Sinn von Örtlichkeit voraus; ein enträumlichter Sinn von Örtlichkeit setzt geografische Inferiorität voraus; geografische Inferiorität gewährleistet rassistische Gefangenschaft.“<sup>35</sup>

McKittrick betrachtet die geografischen Prozesse der Desensibilisierung, bei denen semiotische Fehlrichtungen die menschlich geformte Umwelt strukturieren. Die menschlich geformte Umwelt zeigt uns eine räumliche Pädagogik, die uns lehrt, Konnektivität nicht zu sehen oder sich Relationalität nicht vorzustellen, außer auf eine extrem begrenzte, kontrollierte und überwachte Weise. Die menschlich geformte Umwelt wendet allzu oft den Raum gegen den Ort, sie wendet die konstruktiven Prozesse der Formung mit Linien und Kreisen gegen eine Bildung von Linien und Kreisen, die Subjektivität und Sinn für das Selbst in der weiteren Welt so eröffnen, dass sie uns auf ein Zusammenleben ausrichtet. Es gibt da eine Intentionalität, die in die rassistisch geprägte menschlich geformte Umwelt eingeschrieben ist, wo der Raum strukturiert ist, um zum Schweigen zu bringen, zu töten und zu zerstören.

Eine christliche Schöpfungslehre muss in den Aufbau des geografischen Lebens eingreifen, oder sie ist keine christliche Schöpfungslehre. Wie kann jedoch ein solches Eingreifen geschehen, wenn das Christentum im Zentrum der rassistischen und räumlichen Eingrenzungen des modernen Lebens steht? Wir kehren am Ende dieses Aufsatzes zum Begriff des zweiten Lesers/der zweiten Leserin zurück, um darauf hinzuweisen, wie dies uns helfen könnte, eine Schöpfungslehre neu zu formulieren. Christ\*in sein bedeutet, *danach zu lesen*, d. h. unsere Sinne darauf einzustimmen zu hören, zu sehen, zu fühlen und zu riechen, was andere bereits entdeckt haben. Wir befinden uns immer innerhalb der jüdischen Matrix der Schöpfung, empfinden sekundär, empfinden nach anderen, und diese sekundäre Stellung stimmt uns darauf ein, selbst angesichts rassistischer und räumlicher Eingrenzungen zu empfinden. Es ist dieses eingestimmte Lesen im Nachhinein, das unsere Konzeptbildung verorten und unsere Lehraussagen formen sollte. Es sollte auch die Grundlage für ökologische und evolutionäre Theo-

<sup>35</sup> Katherine McKittrick: *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*, Minneapolis 2006, 147.

riebildungen sein und ebenso für die Erörterung von Fragen der Identität und der Zugehörigkeit.

Eine christliche, in dieser nachgeordneten Position ausgebildete Schöpfungslehre würde wenigstens drei Merkmale aufweisen:

Erstens würde sie sorgfältig die Geschichte der Abwertung, Ablehnung und Unterdrückung indigener Sichtweisen in Bezug auf bestimmte Orte, Länder, Tiere und Jahreszeiten bedenken. Christliche Schöpfungslehren wurden auf solchen Ablehnungen aufgebaut, sie führten zu säkularen Formen der Weltsicht, die weiterhin indigene Sichtweisen und pastorale Praktiken übergehen.<sup>36</sup> Und in der Tat lesen sich Schöpfungstheologien allzu oft so, als ob indigene Menschen, selbst indigene Christen, keine Einsichten in die Schöpfung und das Leben als Geschöpfe hätten. Eine intellektuelle Haltung des Lesens im Nachhinein beginnt mit dem Hören darauf, wie andere mit der Welt umgehen, um die Welt in und durch sie zu hören. Ein solches Hören erfordert keine idealisierte oder sentimentale Sicht des indigenen Lebens, sondern die nüchterne Erkenntnis, dass die Geschichte des Christentums eine Geschichte des Nicht-Hörens auf die Erde ist, weil wir nicht genügend Mitbewohnern der Erde zugehört haben.

Ein zweites Merkmal wäre, die Verfahren, durch die wir Wissen über die Schöpfung und die Geschöpfe erlangt haben und weiterhin erlangen, gründlicher zu vergeschichtlichen. Wir, die wir in die Geschichte Israels und damit in sein Wissen über unseren Schöpfer und die Schöpfung eingetreten sind, verstehen, dass das, was wir erkennen, untrennbar damit verbunden ist, wie wir es erkannt haben. Das Wissen, das wir formen, ist im Innern der Form des Wissens, das wir darstellen. Wissensbildung war seit dem Beginn der kolonialen Ära eingebettet in eine Theologie der Extrahierung, die sogar von denjenigen eingesetzt wurde, die jegliche theologische oder religiöse Bindung von sich weisen würden. Eine Theologie der Extrahierung zielte nicht darauf ab, unseren Gebrauch der Erde und der Tiere an sich zu rechtfertigen, sondern den Gebrauch zu rechtfertigen, der die Erde isoliert, aus ihr extrahiert, sie manipuliert und zur Ware macht, und sie jeder innigen Beziehung zu vielen Menschen und Tieren beraubt, die ihre Orte bewohnen. In dieser Denkweise wird alles von Mikroben bis zu Metall nur nach dem Nutzen für uns betrachtet. Eine Theologie der Extrahierung trennt Wissen vom Akt der Narration und weigert sich, die kapitalistischen und wissenschaftlichen Kulturen in die lange Geschichte des modernen Kolonialismus und die Objekte ihrer Untersuchung und ihrer Nutzung in die Geschichte ihrer Verbindung mit Menschen und Tieren

<sup>36</sup> Vgl. *Vandana Shiva: Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, Berkeley, California 2016.

einzuordnen. Die Vergeschichtlichung des Wissens bedeutet, ökologische Analysen und Evolutionstheorien auf ihren eigenen historischen Rahmen zurückzuverweisen und ihre übertriebene Bedeutung als Gesprächspartner für die theologische Reflexion herabzustufen.

Ein drittes Merkmal wäre die Förderung von Analysen, die die Interkonnektivität von Leben, Denken und Handeln auf eine Weise ernst nehmen, die über eine formale Anerkennung des Sachverhalts hinausgeht. Eine Reihe von theologischen Texten über das Thema Schöpfung und von nicht-theologischen Texten über die Erde und die Umwelt behaupten, diese Interkonnektivität ernst zu nehmen. Aber die meisten bedenken nicht, dass die menschlich geformte Umwelt geprägt ist von ihren rassialisierten Regionen, vom zerstörerischen Gebrauch von Linien und Kreisen, von den dauerhaften Formen der Eingrenzung, die vollzogen und erleichtert werden durch die Privatisierung und Fragmentierung von Land. Darüber hinaus bringen nur sehr wenige die ökologische Analyse und die Theoriebildung zur Frage der Evolution in ein ernsthaftes und respektvolles Gespräch mit indigenen Formen des Wissens und der Analyse. Wir müssen Analysen auf eine Weise miteinander verweben, dass dies dem Bestreben förderlich ist, zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen, um Wissen zu bilden, zu erweitern und zu verbreiten. In der Tat spiegeln zu viele Texte, sowohl theologische wie auch solche aus den Wissenschaftsfeldern Umwelt und Evolution, den epistemischen Rassismus des Weiß-Seins wider, der fortwährend Wissen zu einer eurozentrischen Werthierarchie formt, der gegenüber alle nicht-weißen Körper eine sekundäre Rolle als „Beitragende“ zu einem allgemein akzeptierten (weißen) Wissensfundus spielen.<sup>37</sup> Es geht hier nicht darum, dass Schöpfungstheologien zu einem tiefgehenden Eurozentrismus neigten, was sicher auf einige zutrifft, sondern dass Schöpfungstheologien sowie auch andere Arbeiten aus verwandten Wissenschaftsbereichen, oft ihre Theorien isoliert erarbeiten und in ihren Konzepten räumliche Abgrenzungen ausbilden. Wenn wir an das Netzwerk des Lebens glauben, müssen die Schöpfungstheologien auch dieses Netzwerk in ihren Texten verwirklichen.

Eine christliche Schöpfungslehre situiert sich selbst immer in der Wirklichkeit der Geschöpflichkeit und entwirft eine Sicht des gemeinschaftlichen Lebens, das grundsätzlich artenübergreifend ist, nicht im Sinne einer Projektion von Beziehungen auf die Welt, sondern im Sinne einer umfassenderen Bewusstheit dieser Beziehungen, und zwar auf eine

<sup>37</sup> Vgl. *Walter Mignolo: Yes, We Can*; in: *Hamid Dabashi: Can Non-Europeans Think*, London 2015. Siehe auch *Jason W. Moore: Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London 2015.

Weise, die für unser Zusammenleben von Bedeutung ist. Aber genau dieses Zusammenleben, die Moralität der Geografie, ist dem theologischen Nachdenken über die Schöpfung zu oft entgangen. Bell hooks beschreibt in *Belonging: A Culture of Place* ihre wunderbaren Reflexionen über ihre Heimkehr in die Berge von Kentucky, die heilende Kraft dieser Heimkehr, selbst zu Orten, die von rassistischen Logiken durchdrungen sind.<sup>38</sup> Solche Logiken können jedoch nicht einfach die lebendige Semiose vollständig zum Schweigen bringen, weil kolonialistische Eingrenzungen immer durchbrochen werden können. Die Arbeit des Erspürens muss jedoch verbunden sein mit der Arbeit der Erinnerung an die Ausformungen von privatisierten und rassialisierten Räumen und mit der Analyse ihrer beständigen Neukonfigurationen. Wir brauchen eine Schöpfungslehre, die neue Analysekonfigurationen hervorbringt, die wirklich anders sind im Hinblick darauf, wie wir die Schöpfung und uns selbst als Geschöpfe sehen.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

<sup>38</sup> bell hooks: *Belonging: A Culture of Place*, New York 2009.