

---

# Schöpfungsspiritualität im Dienst der »großen Transformation«

Systematisch-theologische Überlegungen im Ausgang von *Laudato si'*<sup>1</sup>

von Margit Eckholt

## Zusammenfassung

Der Aufsatz erschließt auf dem Hintergrund einer Analyse der letzten Kapitel von *Laudato si'* die Impulse dieser Enzyklika in einer systematisch-theologischen Perspektive im Blick auf die »Große Transformation« der Gegenwart. Wenn die katholische Kirche sich angesichts der Umweltkrise und der Zerstörung des »gemeinsamen Hauses«, der Gefährdung der Zukunft der Schöpfung äußert, so ist dies nicht eine bloße »Reaktion« auf eine der großen Krisen der Gegenwart, es hat vielmehr mit dem ursprünglichen Auftrag der Kirche zu tun: den Menschen an seinen Ursprung zurückzubinden, der in dieser Zerstörung der Lebenswelten verletzt wird, weil der Mensch sich vergeht an seinem in die Schöpfung eingeschriebenen Auftrag, »Hüter« der Schöpfung zu sein, »den Garten der Welt zu »bebauen« und zu »hüten« (LS 67), wie es in den großen Texten der Genesis formuliert ist. Gerade darum »appelliert«, so Papst Franziskus, eine »zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur Obhut anvertraut, [...] an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten« (LS 78).

## Schlüsselbegriffe

→ *Laudato si'*  
→ Schöpfungsspiritualität  
→ Umweltkrise  
→ Feministische Theologie  
→ Sallie McFague

## Abstract

In the light of an analysis of the last chapters of *Laudato si'*, the article develops the impulses of this encyclical in a systematic-theological perspective in view of the »Great Transformation« of the present age. When the Catholic Church, faced with the environmental crisis and the destruction of »our common home« – the threat to the future of creation –, speaks out, then this is not a simple »reaction« to one of the great crises of the present, but has instead something to do with the original mandate of the Church: to re-bind humans to their origin which is being harmed in this destruction of environments and habitats because humans are abusing their mission inscribed in creation to be »stewards« of creation, to »till and keep« the garden of the world« (LS 67), as this is formulated in the major texts of Genesis. As Francis says, a »fragile world, entrusted by God to human care, challenges us to devise intelligent ways of directing, developing and limiting our power« (LS 78).

## Keywords

→ *Laudato si'*  
→ Spirituality of creation  
→ Environmental crisis  
→ Feminist theology  
→ Sallie McFague

## Sumario

Partiendo de un análisis de los últimos capítulos de *Laudato si'*, el artículo analiza los impulsos de dicha encíclica desde el punto de vista de una teología sistemática y considerando la »Gran transformación« del mundo actual. Si la Iglesia católica se pronuncia sobre la crisis ecológica y la destrucción de la »casa común«, del peligro que corre el futuro de la creación, no se trata de una mera »reacción« a una de las mayores crisis del presente, sino que tiene que ver también con la tarea originaria de la Iglesia: recordar al hombre su origen, violado por la destrucción medioambiental, porque el hombre traiciona su tarea, fijada en la creación, de ser »guardián« de la creación, de »labrar y cuidar« el jardín del mundo« (LS 67), como se dice en los grandes textos del Génesis. Por ello, el Papa Francisco nos recuerda: »Un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder« (LS 78).

## Palabras clave

→ *Laudato si'*  
→ Espiritualidad de la creación  
→ Crisis ecológica  
→ Teología feminista  
→ Sallie McFague

## 1 *Laudato si'* – Ausgangspunkt für ein Umdenken im Dienst des »gemeinsamen Hauses«

Am 13. März 2013 wurde der Jesuit Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt und hat sich den Namen »Franziskus« gegeben. Der Name steht symbolhaft für sein Programm der Reform und Erneuerung der katholischen Kirche; er lädt die Kirche ein zum »Aufbruch« und einer Rückbesinnung auf ein Leben aus dem Geist des Evangeliums, der Bergpredigt Jesu und der Seligpreisungen. Franz von Assisi, der geistliche Troubadour des 13. Jahrhunderts, hat im Kontext der Armutsbewegungen seiner Zeit eine solche Reformbewegung angestoßen und der Kirche und dem Papst ins Gewissen geredet mit seiner Erinnerung an den ursprünglichen Geist des Evangeliums. »Ich wünsche mir eine arme Kirche für die Armen«, so Papst Franziskus, und mit seinem ersten apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) stellt er sich fünfzig Jahre nach der Erneuerung, die das II. Vatikanische Konzil für die katholische Kirche bedeutet hat, in die große Dynamik einer Kirche, die die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen tragen will, so der Beginn der Pastoralconstitution *Gaudium et spes*. Dazu gehört die Analyse der »Zeichen der Zeit«, der großen Herausforderungen der Weltgesellschaft – so die Armutsfrage, Krieg und Gewalt, Flucht und Vertreibung, die ökologische Krise –, an denen sichtbar wird, dass Gott im Ringen der Menschen um ihre Würde und im Einsatz für die Zukunft des ganzen Planeten in der Geschichte wirkt und Menschen herausfordert zu einem Handeln im Dienst der Menschenwürde und Sorge um die ganze Schöpfung.

Die eröffnenden Worte von *Laudato si'*, der 2015 veröffentlichten Enzyklika des Papstes, zitieren den *Sonnengesang* des Franz von Assisi, sein großes Schöpfungslob, einer der ersten Texte in der italienischen Volkssprache, in dem Franz in seinem Lob auf Sonne, Mond und Sterne, auf Wind, Luft und Wolken, auf Wasser und Feuer, auf die Erde, aber auch das Leiden und den »Bruder Tod« seine zärtliche Liebe zu allem, was geschaffen ist, ausdrückt. Angesichts der Herausforderungen der Umweltkrise stellt der Papst seine neue Enzyklika in den Dienst der »Sorge um das gemeinsame Haus«, wie der Untertitel lautet, und er erinnert mit Franz von Assisi daran, »dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen, und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt«; dann zitiert er aus dem *Sonnengesang*: »Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter« (LS 1). Genau diese Schwester »schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat« (LS 2); darum ist es entscheidend, »den Planeten als Heimat zu begreifen und die Menschheit als ein Volk, das ein gemeinsames Haus bewohnt« (LS 164). »Die Interdependenz verpflichtet uns, an eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Plan zu denken« (ebd.).

Die Enzyklika von Papst Franziskus reiht sich ein in die Sozialzyklen der vorhergehenden Päpste und weitet sie auf das neue ökologische Paradigma hin. Es fällt auf, dass Papst Franziskus gleich zu Beginn seines Textes auf die Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963) mit ihren Vorschlägen für den Weltfrieden Bezug nimmt, in einer Zeit verfasst, als die Welt »am Rand des Nuklearkriegs« (LS 3) stand. Die ökologische Katastrophe wird in ihren weltweiten Auswirkungen genau mit dieser Bedrohung in Verbindung gebracht. Paul VI. hat die ökologische Krise 1971 angesprochen, aber erst Johannes

1 Die spanische Version dieses Beitrages ist unter folgendem Titel erschienen: Margit ECKHOLT, La Espiritualidad de la creación al servicio de la »Gran Transformación«, in: Ana

María BONET DE VIOLA/Federico Ignacio VIOLA, Repensar el Desarrollo. Aportes en torno a Laudato Si', Buenos Aires 2017, 35-56.

Paul II. hat von der Notwendigkeit einer »weltweiten ökologischen Umkehr« gesprochen (LS 5), und Benedikt XVI. ist dann mehrfach auf die Umweltkrise eingegangen und hat vor dem Deutschen Bundestag in einer weit beachteten Ansprache am 22.9.2011 unverantwortliches Verhalten und ungezügelter Wirtschaftswachstum angeprangert, das eine Humanökologie im Dienst der ganzen Schöpfung erforderlich macht. Mit der Enzyklika von Franziskus liegt ein lehramtlicher Text vor, der sich in seinen sechs Kapiteln in einer umfassenden Weise mit der weltweiten ökologischen Krise und der Zukunft des Planeten auseinandersetzt: Nach der Analyse der Herausforderungen durch Umweltverschmutzung und Klimawandel, durch die Wasserfrage, den Verlust der biologischen Vielfalt, die Verschlechterung der Lebensqualität und den sozialen Niedergang, die weltweite soziale Ungerechtigkeit, die im eröffnenden Kapitel angesprochen werden, gibt Franziskus im zweiten Kapitel unter dem Titel »Evangelium von der Schöpfung« einen kurzen Abriss von Leitfragen christlicher Schöpfungstheologie. Er geht im dritten Kapitel auf die Debatten um die »menschliche Wurzel der ökologischen Krise« ein, kritisiert einen fehlgehenden Anthropozentrismus und fasst auf diesem Hintergrund im vierten Kapitel zentrale Thesen katholischer Soziallehre zu einer »ganzheitlichen Ökologie« zusammen. In den beiden letzten Kapiteln werden Leitlinien für das Handeln formuliert; zunächst geht der Papst auf Handlungsanforderungen im Dialog mit Politik, Wirtschaft und den Wissenschaften ein, dann skizziert er in pastoraler Hinsicht Aufgabenfelder einer »ökologischen Erziehung und Spiritualität«. Der große geistliche Impuls dieser Enzyklika und damit ihr Stellenwert im Zusammenhang des Evangelisierungsauftrags der katholischen Kirche wird gerade in diesen Anregungen zur Entfaltung einer Schöpfungsspiritualität deutlich. Wenn die Kirche sich angesichts der Umweltkrise und der Zerstörung des »gemeinsamen Hauses«, der Gefährdung der Zukunft der Schöpfung äußert, so ist dies nicht eine bloße »Reaktion« auf eine der großen Krisen der Gegenwart, sondern es hat mit dem ursprünglichen Auftrag der Kirche zu tun: den Menschen an seinen Ursprung zurückzubinden, der in dieser Zerstörung der Lebenswelten verletzt wird, weil der Mensch sich vergeht an seinem in die Schöpfung eingeschriebenen Auftrag, »Hüter« der Schöpfung zu sein, »den Garten der Welt zu bebauen« und zu »hüten« (LS 67), wie es in den großen Texten der Genesis formuliert ist. Gerade darum »appelliert« eine »zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur Obhut anvertraut, [...] an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten« (LS 78).

Franziskus macht deutlich, dass die zentralen Herausforderungen unserer Zeit jeden Einzelnen treffen und ein neuer »Lebensstil« (LS 206) notwendig ist, wenn das gemeinsame Haus der Schöpfung Zukunft haben soll. Dazu gehören Achtsamkeit dem anderen und der Umwelt gegenüber (LS 208), »ökologische Umkehr« (LS 216-221) und eine »Veränderung des Menschen« (LS 9), die nur über Bildungsprozesse möglich sind. Dazu gehört die Auseinandersetzung mit den Fakten, die Analyse der Ursachen der Umweltkrise, aber noch mehr ein Bewusstsein werden dessen, was Schöpfung überhaupt ist: die tiefe Erfahrung der Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung, die Fähigkeit des »Staunens« gegenüber

2 Vgl. dazu auch Margit ECKHOLT, »Unterwegs nach Eden«. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungsschule und Bildungsprozess, in: DIES./Sabine PEMSEL-MAIER (Hg.), *Unterwegs nach Eden*. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 97-119.  
3 Die interdisziplinäre, interkulturelle und interreligiöse Bedeutung, die der Arbeit an einer Schöpfungsspiritualität zukommt, wird in einem von John B. COBB, Jr. und Ignacio Castuera herausgegebenen Sammelband

deutlich, in dem aus prozesstheologischer und ökofeministischer Perspektive die Impulse von *Laudato si'* würdigend aufgegriffen und reflektiert werden: John B. COBB Jr./Ignacio CASTUERA, *For Our Common Home. Process-relational responses to Laudato Si'*, Anoka/Minnesota 2015.

4 Vgl. zur Prozesstheologie: John COBB/David GRIFFIN, *Prozeß-Theologie*. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979; Michael WELKER,

Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn 1981; DERS., Die relativistische Kosmologie Whiteheads, in: *Philosophische Rundschau* 32 (1985) 134-155; Hans-Joachim SANDER, *Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß*, Frankfurt u. a. 1991; Roland FABER, *Gott als Poet der Welt*. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie, Darmstadt 2003.

der Natur und der Lobpreis des Schöpfers, zu dem Franz von Assisi in seinem »Sonnen-  
gesang« gefunden hat: »Wenn wir uns hingegen allem, was existiert, innerlich verbunden  
fühlen, werden Genügsamkeit und Fürsorge von selbst aufkommen. Die Armut und die  
Einfachheit des heiligen Franziskus waren keine bloß äußerliche Askese, sondern etwas viel  
Radikaleres: ein Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand  
und ein Objekt der Herrschaft zu verwandeln« (LS 11). Wenn Papst Franziskus hier an Franz  
von Assisi erinnert, so ist dies kein ökologischer Romantizismus, sondern er verbindet das  
franziskanische Schöpfungslob mit der »Option für die Armen«; ein ökologischer Ansatz  
verwandelt sich immer in einen »sozialen Ansatz«, »der die Gerechtigkeit in die Umwelt-  
diskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der  
Erde*« (LS 49). Der Papst spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von der »ökologischen  
Schuld« besonders zwischen dem Norden und dem Süden und redet den reichen Nationen  
ins Gewissen »im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Kon-  
sequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen  
Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen« (LS 51).

*Laudato si'* ist eine Sozialzyklika, die einen neuen ganzheitlichen Blick auf die  
Welt wirft und im Dienst der Bewusstseinsbildung steht, »dass wir eine einzige Mensch-  
heitsfamilie sind«. »Es gibt keine politischen oder sozialen Grenzen und Barrieren, die  
uns erlauben, uns zu isolieren, und aus ebendiesem Grund auch keinen Raum für die  
Globalisierung der Gleichgültigkeit« (LS 52). *Laudato si'* ist darüber hinaus aber auch eine  
Aufforderung, einen neuen schöpfungstheologischen Ansatz zu entfalten, aus dem Gespräch  
mit prozessphilosophischen und -theologischen Ansätzen und orientiert an Erkenntnissen  
der Naturwissenschaften, die die Interdependenz alles Lebenden in das Zentrum stellen. Die  
Impulse der Enzyklika berühren sich mit diesen neuen Ansätzen zur Schöpfungstheologie,  
das soll in den folgenden Überlegungen verdeutlicht werden, die aus dem interkulturellen  
Gespräch mit ökofeministischen Ansätzen lateinamerikanischer Theologinnen wie Ivone  
Gebara und der feministischen Prozesstheologie erwachsen, wie sie von der US-Ameri-  
kanerin Sallie McFague vorgelegt worden sind.<sup>2</sup> Die Interdependenz der Wirklichkeit und  
die »Mit-Geschöpflichkeit« des Menschen werden in diesen Ansätzen über einen neuen  
Zugang zur Leiblichkeit und Körperlichkeit von Mensch und Welt aufgezeigt, die Welt selbst  
wird von Sallie McFague als »Körper Gottes« verstanden, und angesichts der Umweltkrise,  
angesichts von Menschen gemachten Zerstörungen und Naturkatastrophen leidet Gott selbst  
in seinem verwundeten Körper. In dieser neuen Schöpfungstheologie ist die Spiritualität ein  
Schlüssel, diese theologische Erkenntnis in einem weiteren – interdisziplinären – Kontext  
zu vermitteln und darin die praktische Sorge für das »gemeinsame Haus« zu begründen.<sup>3</sup>

## 2 Schöpfungsspiritualität im Dienst der »großen Transformation« – Im Gespräch mit prozess theologischer und feministisch-theologischer Schöpfungstheologie

### 2.1 Gott im Werden

In der systematischen Theologie ist in den letzten Jahren das Verhältnis von Schöpfer  
und Geschaffenem auf neue Weise bedacht worden. Dazu hat die Prozesstheologie<sup>4</sup> bei-  
getragen, die aus einem Gespräch mit neuen philosophischen Ansätzen (vor allem Alfred  
N. Whitehead), mit Evolutionstheorie, Naturwissenschaften und Chaostheorie erwachsen ist.  
Gott steht mit der Welt in Interaktion, er ruft sie ins Dasein, er antwortet ihr und angesichts  
aller Gewalt und Zerstörung ruft er sie immer wieder neu ins Dasein. Gott ist in diesem

Sinn ununterbrochen Schöpfer: Er wirkt durch Anruf und Antwort stets schöpferisch weiter. Schöpfung ist kontinuierliches, fortdauerndes Wirken, durch alle Zeiten hindurch und stets gegenwärtig: »... so wie die Schöpfung den Ruf Gottes in ihr eigenes Werden integriert, ebenso nimmt Gott die Welt als Ergebnis seines Wirkens in sein eignes Werden auf. Für ihn ist es wichtig, was in der Welt geschieht, denn er nimmt die Welt an und gibt ihr Anteil an seinem Leben ... Wenn Gott durch Ruf und Antwort schöpferisch wirkt und ein Gott intern erfahrener Relationen ist, dann wird er auch von der Antwort, die die Welt ihm gibt, innerlich berührt sein. Für Gott ist die Antwort der Welt nicht nur ein Anlaß, um für ihren Werde-Prozeß schöpferisch stets neue Ziele zu entwerfen, sondern auch Anstoß, diese Antwort in den Tiefen seines göttlichen Wesens zu bewerten, zu richten und durch die Teilhabe an seinem eigenen Leben zu erlösen. Gott ist die Bestimmung der Welt und ihr letztes Ziel.«<sup>5</sup>

Von diesem Ausgangspunkt her verändert sich die Schöpfungstheologie der »klassischen« Dogmatik: 1. Es geht nicht mehr nur um den »Beginn« des Lebens, d. h. um die klassische Frage der »Schöpfung aus dem Nichts«. 2. Gott wird als Schöpfer und Erhalter der Welt gesehen, er steht in Beziehung zur Schöpfung; in dieser Schöpfung, die von ihm geschaffen ist, ist er selbst im Werden. Schöpfung ist ein Begriff, der den Anfang, die geschichtliche Entfaltung und das Ende im Blick hat. Schöpfung ist dabei ein Vollzugswort, in dem Dynamik und Werden von Bedeutung sind. Klassisch formuliert: »Creatio ex nihilo« (in der klassischen Schöpfungstheologie der Blick auf den Ursprung der Welt), »creatio continua« (in der traditionellen Schöpfungstheologie der Blick auf Gottes Vorsehung) und »creatio nova« (in der klassischen Schöpfungstheologie die »Neuschöpfung« am Ende der Zeiten) werden aufeinander bezogen; sie gehören zusammen. 3. Im Begriff der Schöpfung sind Schöpfer und Geschaffenes neu aufeinander bezogen, dualistische oder monistische Positionen können über das Modell des »werdenden Gottes« vermieden werden. Dabei wird Gott aber auch nicht – so die Gefahr des Pantheismus – in der Welt aufgelöst; Gott ist vielmehr auf die Welt und die Welt ist kontinuierlich auf Gott bezogen. Der Pantheismus ist neu zu bedenken. 4. Im Blick auf den Menschen bedeutet dieser Schöpfungsbegriff, dass die »Kreatürlichkeit« und Geschöpflichkeit des Menschen neu zu entdecken sind als ihm aufgegebene, kreative und auf das Gesamt der Schöpfung bezogene Freiheit. In seiner »Mitgeschöpflichkeit« muss der Mensch Verantwortung als »Mit-Schöpfer« übernehmen, die sich in der Sorge um das »gemeinsame Haus«, so Papst Franziskus, ausdrückt. 5. Schöpfungstheologie und Trinitätstheologie werden neu aufeinander bezogen; die »creatio ex nihilo« ist »creatio ex amore«, Schöpfung gründet in der lebensstiftenden Dynamik der Liebe, die Gott selbst ist und die in seinem Geist das Beziehungsnetz der Welt webt. Der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff hat diese Perspektiven in seinen jüngeren Arbeiten entfaltet und hier der Enzyklika *Laudato si'* entscheidende Impulse gegeben. »Die Dreieinigkeit«, so Boff, »versetzt uns in die Position, aus der sich uns die Perspektive der Beziehungen, der Wechselseitigkeit, der einander in alle Richtungen durchdringenden Gemeinschaften erschließt, wie sie auch dem ökologischen Denkstil entspricht.«<sup>6</sup> Papst Franziskus greift diese trinitarische

5 Marjorie H. SUCHOCKI, Prozess-  
theologie und Evolution, in: Concilium  
36 (2000) 43-53, 50-51.

6 Leonardo BOFF, Ökologie und  
Spiritualität im Licht des  
kosmologischen Paradigmas, in: Klaus  
KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.),  
Schöpfung. Miteinander leben im ge-  
meinsamen Haus, Freiburg i. Br. 2017,  
86-110, 102.

7 FABER, Gott als Poet der Welt  
(Anm. 4).

8 Ebd. 13-14.

9 Rainer KOLTERMANN, Evolution  
und Schöpfung in Dokumenten der  
Kirche, in: StZ 218 (2000) 125-137, 135;  
DERS., Grundzüge der modernen  
Naturphilosophie, Frankfurt 1994.

10 Vgl. dazu: Margit ECKHOLT,  
Schöpfungstheologie und  
Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf  
die Theologin Sallie McFague,  
München 2009; DIES., Sally McFague,  
in: Diccionario de Obras de Autoras.  
En América Latina, el Caribe y EE.UU.,  
hg. von Virginia R. AZCUY/Gabriela DI  
RENZO/Cecilia LÉRTORA MENDOZA,  
Buenos Aires 2007, 151-166.

Perspektive am Ende seiner Enzyklika auf und führt an dieser Stelle genau in die theologische Tiefendimension seiner Impulse zu einer ökologischen Umkehr. Die ganze Wirklichkeit hat »in ihrem Innern eine eigentlich trinitarische Prägung« (LS 239), und von dort her ist »die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, [...] ein Gewebe von Beziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen« (LS 240). »Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt« (LS 240).

Roland Faber, der eine umfassende Studie zur Prozesstheologie vorgelegt hat unter dem Titel *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie*,<sup>7</sup> hat folgende »Kurzformel« der Prozesstheologie vorgelegt: »Prozeßtheologie ist der Entwurf einer Theologie des universalen Ereigniszusammenhangs, der die Welt ist, im prozeßhaften Umschwung von kreativer Freiheit und ökologischer Evolution. In ihrem soteriologischen Zuordnen von Gott und Weltprozess haben die Kategorien des Relationalen (alles Ereignen ist auf alles bezogen), des Synthetischen (alles Ereignen ist ein Zusammenwachsen aus allem anderen) und des Kreativen (alles Ereignen ist ein spontan Neues gegenüber allem anderen) einen solchen organischen Zusammenhang, daß das Universum im Ganzen in den Blick tritt als ein Netzwerk von Entwicklungszusammenhängen, das den Menschen als erkennenden, freien und handelnden ermöglicht. In diesem Prozeß umfängt die kreative und erlösende Liebe Gottes alles Weltgeschehen in einer Weise, daß sie diese Welt in ihrer Potentialität (Mentalität) freisetzt und in ihrer Welthaftigkeit (Physikalität) rettet.«<sup>8</sup> Gott wird nicht als sich selbst genügend gedacht, sondern in lebendiger und liebender Beziehung lebend. Gottes Sein kann nicht gedacht werden, ohne sein kontinuierliches Werden mitzubedenken. Gottes Transzendenz wird nicht als unbedingte Transzendenz gesehen, sondern als sich kontinuierlich in Liebe bindend. Gott schafft so eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht. Gott ist der innere Kern der geschöpflichen Eigentätigkeit, das »dedans« nach Teilhard de Chardin, und auch in meiner eigenen Tätigkeit ist Gott mir innerlicher, als ich mir selbst bin. Gott als Schöpfer ist, so Rainer Koltermann in seiner Interpretation Karl Rahners im Blick auf diesen Werde-Gedanken, »nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt, sondern der lebendig dauernde transzendente Grund der Eigenbewegung der Welt«.<sup>9</sup> Gott ist aber – und genau dies ist in den feministisch-theologischen Ansätzen entfaltet worden – als transzendentaler Grund nicht transzendent, sondern er ist der Welt »einverleibt«, »embodied«, wie es die anglikanische Theologin Sallie McFague und mit ihr ökofeministische theologische Ansätze von Frauen aus den Ländern des Südens formulieren, und als solcher »embodied God« wird er als »werdender« in dieser Welt von dieser »betroffen« und »getroffen«, er »leidet« in dieser Welt.

## 2.2 Die Welt als Körper Gottes – die Beziehung zwischen Gott und Welt neu denken

Sallie McFague<sup>10</sup> gehört zu den Theologinnen, die einen zentralen Beitrag zur Erneuerung der christlichen Schöpfungstheologie gerade angesichts der radikalen Herausforderungen durch Umweltkrise und nukleare Bedrohung vorgelegt haben. Auf dem Weg der Entfaltung ihres theologischen Denkens hat sie über die Entdeckung der Metapher der »Welt als Körper Gottes« systematisch-theologische Grundlagen für eine neue kosmologische Theologie erarbeitet, deren Anliegen gerade auch das Gespräch mit Naturwissenschaften, mit der Evolutionstheorie und der Prozessphilosophie ist. Sie führt den Begriff 1987 in ihrer

Schrift *Models of God* ein, und dieser wird dann zu der großen Leitmetapher ihres Werkes. Gottes Transzendenz ist »embodied«, d. h. Zugang zu ihr ist allein über die Welt der Körper möglich. Ein solcher Ansatz ist zutiefst in einem inkarnatorischen Denken verankert: In Jesus Christus ist das göttliche Wort Fleisch geworden, hat sich Gottes Transzendenz »verkörpert«. <sup>11</sup> Die Inkarnation als die Fleischwerdung der göttlichen Transzendenz ist der Schlüssel für ein Verständnis dieser leitenden Metapher des Werkes von Sallie McFague. Der inkarnatorische Ansatz wird auf eine schöpfungstheologische Perspektive hin ausgeweitet: Die Welt als Gottes Körper ist eine Weise, die Herrlichkeit Gottes zu radikalisieren, gleichzeitig aber auch seine Nähe und Verfügbarkeit in radikalerer Weise zu erleben. Dabei interpretiert sie das Osterereignis neu: Die Auferstehung, so McFague, ist »die Gegenwart Gottes für uns, nicht unsere Übersetzung in Gottes Gegenwart hinein«. <sup>12</sup> Sie ist die Zusage Gottes, »bodily« gegenwärtig zu sein in der Welt. <sup>13</sup> »We meet the world as a Thou, as the body of God where God is present to us always in all times and in all places. In the metaphor of the world as the body of God, the resurrection becomes a worldly, present, inclusive reality, for this body is offered to all: ›This is my body.« <sup>14</sup> Die Welt als Körper Gottes zu verstehen, ist in den Auferstehungsglauben eingebettet, der zutiefst inklusiv ist. Der Auferstehungsleib wird allen geschenkt. Es wird ein weiter Raum für den Blick auf andere religiöse und kulturelle Traditionen aufgespannt; pluralistische und inklusive religionstheologische Ansätze können hier anknüpfen, eine Spannung ist aufgebaut, die in Jesus Christus, dem »Gleichnis« und »Modell« Gottes, selbst angelegt ist. Entscheidender Referenzpunkt für die Entfaltung einer neuen ökologischen Theologie ist der kosmische Christus, der Auferstandene.

McFague bietet mit der Metapher der Welt als Körper Gottes ein Denkmodell einer neuen Beziehung von Gott und Welt an, das sie als nicht-hierarchisch und inklusiv versteht, und es ist ein Sprechen mit »sakramentaler« Qualität. Das bedeutet zum einen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht, dass Gott weder der ganz Transzendente noch der ganz Immanente ist, oder anders formuliert: er ist beides, er ist sowohl der Welt gegenüber transzendent als auch ihr immanent. Das wird in der Formulierung »embodied« ausgedrückt. Zum anderen steht ein solcher Ansatz für die Aufeinanderbezogenheit von Gottesrede und Praxis. In einer die Beziehung zur Welt zerstörenden Praxis kann keine Gottesbeziehung aufgebaut werden. Wir »begegnen Gott im Körper der Welt«, ist die Quintessenz des Ansatzes von McFague. <sup>15</sup> Wenn wir die Welt zerstören, können wir keine Gottesbeziehung aufbauen. Erst wenn wir der Welt in einer mütterlichen, freundschaftlichen und liebenden Haltung begegnen, können wir auch Gott begegnen bzw. unsere Sprache der Gottesrede ausbilden. Wenn wir selbst lieben, wenn wir Fürsorge für die anderen, für die Welt tragen, dann sprechen wir von Gott. Die Welt ist unser »meeting place with God«, insofern ist dann Gottes Immanenz »universal«, und Gottes Transzendenz ist »weltlich«. <sup>16</sup> Immanenz und Transzendenz sind in einem solchen metaphorischen Sprechen aufeinander bezogen. In den Körpern wird die Welt wahrgenommen, in ihrer

**11** Sallie MCFAGUE, *The body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; DIES., *Die Welt als Leib Gottes*, in: *Concilium* 36 (2000) 154-160, 154: »Die Welt ist Fleisch von Gottes ›Fleisch‹; Gott, die unser Fleisch in einem Menschen, Jesus von Nazaret, angenommen hat, hat das schon von jeher getan. Gott ist Fleisch geworden, und zwar nicht als sekundärer Akt, sondern vor allem anderen. Insofern ist die Welt als Gottes Leib ein durchaus angemessenes christliches Modell, um die Schöpfung zu verstehen.«

Ebd. 156: »Näherhin ist der Leib Gottes, der unsere Fürsorge verlangt, der Planet Erde, ein winziges Stückchen göttlicher Inkarnation, das unser Zuhause und unser Garten ist. Um diesen Garten zu pflegen, müssen wir ihn gut kennen; um allen Geschöpfen, die Teil dieses Leibes sind, bei ihrer Entfaltung zu helfen, müssen wir verstehen, wie wir Menschen in diesen Leib hineinpassen.«

**12** Sallie MCFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia 1987, 60.

**13** Ebd.

**14** Ebd. 77.

**15** Ebd. 184.

**16** Ebd. 184-185.

**17** Ebd. 181.

**18** Sallie MCFAGUE, *Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis 2001, 131-132.

**19** Ebd. 166.

Schönheit, aber auch in ihrer Verletzbarkeit. Die Wahrnehmung der Schönheit steht im Zentrum einer ästhetischen Theologie, die Wahrnehmung der Verletzungen weitet die Ästhetik hin zu einer Ethik; die Verletzungen führen von einer betrachtenden zu einer engagierten Haltung, einem Kampf gegen das Leid, einer ethischen Position.

»Ästhetik« und »Ethik« sind in diesem neuen schöpfungstheologischen Denken aufeinander bezogen, so wie Schöpfung und Gnade in diesem Ansatz aufeinander bezogen sind. Wenn die Welt in all ihrer Zerbrechlichkeit und Gebrochenheit Körper Gottes ist, so ist Gott auch vom Leid betroffen. Der »kosmische Christus«, auf den sie sich unter Rückbezug auf Teilhard de Chardin bezieht, ist der ans Kreuz Geschlagene, der mit allen verletzten und leidenden Körper verbunden ist. »The cosmic Christ is the physical, available, and needy outcast in creation, in the space where we live.«<sup>17</sup> Jesus Christus ist – so führt sie diesen Gedanken in ihrer 2001 veröffentlichten Studie *Life Abundant* aus – »Gottes Herz«, er ist Gottes Prophet und Inkarnation,<sup>18</sup> er steht für Gottes Solidarität mit den Unterdrückten, die Natur eingeschlossen, eine Solidarität, die für diejenigen, die selbst dieser Solidarität gemäß leben, zu einem »kreuzförmigen Leben« führt.<sup>19</sup> Schöpfung und Erlösung sind eng aufeinander bezogen, die Schöpfung ist der Ort für das Geschehen der Erlösung; der kosmische Christus als Verheißung der Erlösung für alles Leben wächst in und für die Schöpfung, in ihm ist Gott ein Gott mit uns, im Leiden und im Kampf gegen das Leiden. So ist Gott nicht nur in Jesus Christus »embodied«, sondern – das wird zum Leitmotiv der Studie »The Body of God« – in der gesamten Natur: »God is incarnated or embodied in our world, in both cosmological and anthropological ways.«<sup>20</sup> Die Auferstehung ist eine Hoffnung für den gesamten Kosmos, sie verwandelt den ganzen Kosmos, sie führt zu einer Gegenwart Gottes, die alle zur Verantwortung ruft und in das sich fortsetzende Geschehen der Erlösung einbezieht. Der Blick auf den »kosmischen Christus« bedeutet für ihre ökologische Theologie eine universale Perspektive. Das heißt, dass der »cosmic Christ, the body of Christ, is not limited to the church or even to human beings but, as coextensive with God's body, is also the direction of the natural world and the place where salvation occurs.«<sup>21</sup> Dieser Blick auf den »kosmischen Christus« wird zum Ausgangspunkt der »Utopie« eines neuen Miteinanders, eines guten Lebens für die ganze Schöpfung, wobei die Kirche als ein »Zeichen« für dieses gute Leben verstanden wird.<sup>22</sup>

### 2.3 Mit dem »liebenden Auge« neu sehen lernen – Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungslehre und Bildungsprozess

In der feministischen Theologie – in den Vereinigten Staaten, aber auch in Lateinamerika und den asiatischen Ländern – hat sich in den letzten zwanzig Jahren eine neue Schöpfungstheologie entfaltet, ein Ökofeminismus, der für alle – Männer und Frauen – beeindruckende Impulse zur Entfaltung einer Schöpfungsspiritualität vorlegt.<sup>23</sup> In ihrer Studie *Super, Natural*

20 MCFAGUE, Models of God (Anm. 12), 184. Vgl. auch DIES., The Body of God (Anm. 11), z. B. 133: »The world (universe) as God's body is also, then, a radicalization of divine immanence, for God is not present to us in just one place (Jesus of Nazareth, although also and especially, paradigmatically there), but in and through all bodies, the bodies of the sun and moon, trees and rivers, animals, and people. The scandal of the gospel is that the Word became flesh; the radicalization of incarnation

sees Jesus not as a surd, an enigma, but as a paradigm or culmination of the divine way of enfleshment.«

21 MCFAGUE, The body of God (Anm. 11), 182.

22 Ebd. 206.

23 Vgl. J. PARKER/R. RICHARDS, Christian Ethics and the Environmental Challenge, in: Dieter T. HESSEL (Hg.), Theology for Earth Community. A Field Guide, New York 1996, 113–131; Anne PRIMAVESI, Wir sind nicht die Herren der Schöpfung: ein ökologisches Denkmodell, Frankfurt 1993;

Rosemary RADFORD RUETHER, Sexismus und die Rede von Gott: Schritte zu einer anderen Theologie, 1990; DIES., Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie zur Heilung der Erde, Luzern 1994; DIES. (Hg.), Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion, London 1996; Dorothee SÖLLE, Lieben – Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985; Elizabeth GREEN/Mary GREY (Hg.), Ökofeminismus und Theologie, Mainz/Kampen 1994.

*Christians. How we should love nature*<sup>24</sup> entwickelt die US-amerikanische protestantische Theologin Sallie McFague eine solche Schöpfungsspiritualität in Zeiten der Naturzerstörung und nuklearen Bedrohung, die einerseits eine »Wahrnehmungsschule« ist, andererseits ein »Bildungsprozess«. Wahrnehmungsschule bedeutet ein immer tieferes Vertrautwerden mit der Natur, der Welt des Menschen, in aller Leiblichkeit und Körperlichkeit – und damit aller Freude und Lust, aber auch allem Schmerz und Leid. Genau das ist in der Moderne, nach dem Auseinanderdriften von Theologie und Naturwissenschaften und dem großen Erfolg der cartesischen – Leib und Seele trennenden – Philosophie verloren gegangen. Sallie McFague macht auf die großen Traditionen dieser Schöpfungsspiritualität in der Geschichte aufmerksam, auf eine Hildegard von Bingen (1098-1179) z. B., die eine Theologie entworfen hat, die aus der Erfahrung der Leiblichkeit und Einbergung in die Schöpfung erwächst, aus ihrer Sorge für den Leib, für seine Heilung und sein Heil, aus ihrer Freude an der Sinnlichkeit von Tanz und Musik, an der Schönheit von Mensch und Natur. Über die Wahrnehmung der äußeren Sinne werden für sie die inneren – die geistlichen – Sinne geschärft, und es ist möglich, einen neuen »Geschmack« am Glauben finden zu können.<sup>25</sup> Im Vertrautwerden mit dem, was »Schöpfung« ist, in der Schärfung aller Sinne und der Erfahrung der Welt in ihrer Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit, kann Sinn aufgehen, kann es zu einem Wahrnehmen der Welt als Schöpfung Gottes kommen, kann das Werk Gottes, des Schöpfers, Töpfers und Gärtners, entdeckt werden.

Was wahrgenommen wird, muss aber auch – so das zweite Moment, der »Bildungsprozess« – so geschult werden, dass es zur Ausbildung von »Sinngestalten« des Glaubens kommt und damit auch zu einer befreienden Praxis und einer Ethik. Sallie McFague formuliert dies in ihrer zweiten Studie zur Schöpfungsspiritualität, *Life abundant*.<sup>26</sup> Spiritualität ist nicht nur ein Wahrnehmen der Welt, von uns selbst, unserer Beziehungen zur Mit-Welt in all unserer Leibhaftigkeit, ein Wahrnehmen mit allen »Sinnen«<sup>27</sup>, vielmehr muss diese Wahrnehmungslehre begleitet sein von einem Hineinwachsen in eine Glaubenspraxis, die mit und aus den Schrifttexten lebt und von den spirituellen und ethischen Traditionen der Geschichte angeleitet wird. Dazu gehört dann auch der Aufschrei, der Protest, weil die Gewalt, die den vielen »Körpern« – Mensch und Natur – angetan wird, letztlich Gott selbst angetan wird. Denn, so hat es Sallie McFague formuliert, die Welt ist der »Körper Gottes«. Schöpfungsspiritualität ist in diesem Sinne zutiefst befreiungstheologisch orientiert. Das ist genau die Perspektive von *Laudato si'*.<sup>28</sup> Erschreckend ist, dass erst der Blick auf die zerstörten Landschaften einen neuen Sinn für die Schöpfung zurückgegeben hat und so Schöpfungsspiritualität zu einem neuen Thema wird, wie es auch die Publikationen von Matthew Fox, Anselm Grün oder Michael Rosenberger aufzeigen.<sup>28</sup>

Angesichts der globalen Zerstörungspotentiale und der bedrohten Zukunft der Schöpfung können heute Sinnerfahrungen nur in aller Paradoxalität durch das Wider-

24 Sallie MCFAGUE, *Super, Natural Christians. How we should love nature*, Minneapolis 1997.

25 Vgl. Gabriele LAUTENSCHLÄGER, Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; Barbara NEWMAN, Hildegard von Bingen: Schwester der Weisheit, Freiburg u. a. 1995. – Geschmack (sabor) und Weisheit (sapientia) gehören zusammen, die geistliche Theologie des Mittelalters hat noch darum gewusst, und so in ihrem

»weisheitlichen Denken« Sinnlichkeit und Sinn aufeinander bezogen.

26 MCFAGUE, *Life Abundant* (Anm. 18).

27 Vgl. auch Fulbert STEFFENSKY, *Der alltägliche Charme des Glaubens*, Würzburg 2003, 92: »Was nicht nach außen dringt, was nicht Form, Figur, Aufführung, Geste, Inszenierung und Methode wird, bleibt blaß und ist vom Untergang bedroht. Der Geist kommt nicht formlos, er kommt in der Figur und ist langfristig nur in der Form zu bewahren. Spiritualität ist geformte

Aufmerksamkeit. Sie ist also kein Abstieg in die eigene Tiefe, sie ist kein Aufstieg in Engels Höhen.«

28 Vgl. Matthew FOX, *Schöpfungsspiritualität*, Stuttgart 1993; Anselm GRÜN/Alois SEUFERING (Hg.), *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, Münsterschwarzach 1986; Michael ROSENBERGER, *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*, Würzburg 2001.

ständige hindurch und im »Zusammenbinden« der größten Gegensätze – von Leben und Tod – ermöglicht werden. Schöpfungsspiritualität heute muss die vielen Kontrasterfahrungen im Blick haben, das Widerständige, das Different, das Zerstörte. Das Wort ist Fleisch geworden, Leiblichkeit und Körperlichkeit drücken sich nicht nur in der Schönheit der Gestalt aus, sondern auch in den vielen Verzerrungen der Schönheit im Angesicht des Todes, angesichts von Gewalt und Zerstörung. Das Kreuz ist in den zerbrechlichen und zerbrochenen Körpern eingeschrieben. Schöpfungsspiritualität erinnert an die Schönheit des Schöpfungsgartens, sie folgt auf diesem Weg der Spur des Christuseignisses, der Spur des Fleisch gewordenen und im Fleisch zerbrochenen Wortes. Das Kreuz klagt die vielen gekreuzigten Körper an, die Kreuze der Welt, die gekreuzigten Völker, wie Jon Sobrino, Jesuit und Theologe aus San Salvador, schreibt,<sup>29</sup> die vielen ans Kreuz genagelten Frauen: alleinstehende Mütter, Arbeiterinnen in den »Maquiladoras« im Norden Mexikos, zur Prostitution gezwungene Mädchen aus den osteuropäischen Ländern usw. Aber das Kreuz ist auch – trotz allem – Lebensbaum; Jesus Christus hat angeleitet, mit den Augen der Liebe das Leben zu sehen, auch angesichts der vielen Kreuze die Hoffnung auf eine Lebensfülle nicht zu verlieren und kämpfen zu lernen für dieses Leben. Seine Auferstehung ist Grund dieser Hoffnung und befreienden Kraft, Ankerpunkt einer »Option für das Leben«, die gerade die lateinamerikanische feministische Theologie formuliert hat.<sup>30</sup>

Ivone Gebara, brasilianische Theologin an der Seite von Frauen in unterschiedlichsten Notsituationen in den Elendsvierteln brasilianischer Großstädte, nimmt genau die scheinbar kleinen, alltäglichen Auferstehungserfahrungen dieser Frauen ernst, sie nimmt die Körper der Frauen, gerade die geschundenen, mit einem »liebenden Auge« wahr. Das »liebende Auge«, so formuliert Sallie McFague ihren erkenntnistheoretischen Zugang, ist ein »verkörpertes Auge«, ein »embodied eye«.<sup>31</sup> Dieser neue Blick nimmt das Gegenüber nicht als »Objekt« wahr, sondern als »Subjekt«, das mit all seinen Freuden und Sorgen, Gefühlen, Gedanken das Gegenüber herausfordert und verändert. Ein »liebendes Auge« lässt ein Netzwerk von Beziehungen entstehen, das Gemeinschaft im Sinne eines guten Lebens ermöglicht. Für eine ökologische und ökofeministische Theologie ist der »Netzwerkgedanke«<sup>32</sup> von grundlegender Bedeutung. Unser ganz konkretes, »verkörpertes« In-der-Welt-Sein lässt Beziehung, »interrelationship«, entstehen, eine Freundschaft, die über die zwischenmenschlichen Beziehungen hinaus auch die Natur im Blick hat.<sup>33</sup> Die Schöpfungsspiritualität, die hier grundgelegt ist, ist natur- und erdbezogen, sie ist »verkörpert«, etwas, was Franz von Assisi oder Hildegard von Bingen gelebt haben, in jüngerer Vergangenheit Dorothy Day oder Iris Murdoch, und heute Frauen wie die afrikanische Friedensnobelpreisträgerin Wangari Maathai (1940–2011) oder die deutsche Theologin und Ordensfrau Birgit Weiler, die für die Rechte und das »gemeinsame Haus« der indigenen Völker des Amazonasraums kämpft. »Wir befinden uns nicht nur in der Welt«, so die Brasilianerin Silvia Regina da Silva,

29 Vgl. Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998.

30 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, *Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika*, in: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 367–372; vgl. Ivone GEBARA, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Basel/Wien 2000, v.a. 158–181; DIES., *Longing für running water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; Bärbel FÜNFISINN/Christa ZINN (Hg.), *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofemi-*

nistische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998; zum asiatischen Kontext: Chung HYUN KYUNG, *Schamanin im Bauch, Christin im Kopf. Frauen in Asien im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

31 MCFAGUE, *Super, Natural Christians* (Anm. 24), 77.

32 Ebd. 51ff.

33 Ebd. 24–25: »In sum, a Christian nature spirituality is Christian praxis extended to nature. It is becoming sensitive to the natural world, acknowledging that we live *in* this relationship as we do also in the

relationship with God and other people. [...] A Christian nature spirituality, then, is loving nature in the same way that we love God and other people: as valuable in itself, as a »subject«. A Christian nature spirituality tells us further that in our time nature is oppressed and needs our special care. To care for it properly, we must pay attention to it, learn about its needs, become better acquainted with it.«

»wir sind ein weiteres geschaffenes Glied darin. Wir sehen das Universum nicht von außen, sondern wir sind ein organischer Teil der Schöpfung. Wir sind Erde, aus Erde gemacht, tragen die Farbe der Erde. Die Erde ist unser Ursprung und unser Ziel. Wir sind einfach kosmisch, irdisch. Wir sind Lebewesen des Kosmos und der Erde, die einander brauchen und nur gemeinschaftlich existieren, sowie auf der Grundlage, dass unsere Verschiedenheiten in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander bestehen.«<sup>34</sup>

### 3 Unter dem Segen Gottes – gemeinsam auf dem Weg der »großen Transformation«

Eine solche Schöpfungsspiritualität zu entwickeln im Dienst des »gemeinsamen Hauses« ist nur möglich im Dialog der vielen, und so versteht Papst Franziskus *Laudato si'* als einen Aufruf zu einem »neuen Dialog«, »wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten« (LS 14), einen Dialog von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und der verschiedenen religiösen Traditionen. »Es ist auch notwendig, auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen. Wenn wir wirklich eine Ökologie aufbauen wollen, die uns gestattet, all das zu sanieren, was wir zerstört haben, dann darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse in ihrer eigenen Sprache« (LS 63). Lernen kann die katholische Kirche von der Schöpfungstheologie und Umweltethik des orthodoxen Christentums; nicht umsonst war darum bei der Vorstellung der Enzyklika im Vatikan (18.6.2015) der orthodoxe Metropolit von Pergamo Giovanni Zizioulas anwesend, neben Kardinal Peter Turkson (Päpstlicher Rat Iustitia et Pax), dem deutschen Klimaexperten Hans Joachim Schellnhuber, der Leiterin der US-amerikanischen Catholic Relief Services, Carolyn Woo, und Valeria Martano, einer Grundschullehrerin in Rom, die Mitglied ist von Sant'Egidio. Der Papst wollte ein Zeichen setzen, wie in der gesamten Weltgemeinschaft ein Prozess angestoßen werden kann hin zu einem »anderen Blick«, einem Denken, einer Politik, einem Erziehungsprogramm, einem Lebensstil und einer Spiritualität, »die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden« (LS 83) und »die einem neuen, ganzheitlichen Ansatz zum Durchbruch verhilft, indem sie die verschiedenen Aspekte der Krise in einen interdisziplinären Dialog aufnimmt« (LS 197). Das bedeutet eine kulturelle Revolution, Entschleunigung und ökologische Umkehr, »die beinhaltet, alles, was [...] aus ihrer Begegnung mit Jesus Christus erwachsen ist, in ihren Beziehungen zu der Welt, die sie umgibt, zur Blüte zu bringen. Die Berufung, Beschützer des Werkes Gottes zu sein, praktisch umzusetzen gehört wesentlich zu einem tugendhaften Leben; sie ist weder etwas Fakultatives noch ein sekundärer Aspekt der christlichen Erfahrung« (LS 217).

Franziskus hat bei seiner Amtseinführung am 19. März 2013 in der Predigt auf den heiligen Josef als »Custos«, als Hüter, verwiesen. Eine zerbrechliche Welt braucht Menschen, die »Hüter« der Schöpfung sind. Ernst Nolde hat einem seiner 1940 entstandenen Bilder den Titel »Der große Gärtner« gegeben. Dieser große Gärtner, der seine Schöpfung liebevoll, zärtlich, mit großer Vorsicht betrachtet, ist nicht der »Macher«, der voll Stolz vor seinem Werk steht, mit vereinnahmenden oder gar besitzergreifenden Gesten. Eher umgekehrt drücken sein Gesicht, seine Gesten tiefste Zurückhaltung, Zurücknahme aus. Es ist der Gott, der den Menschen in Freiheit gesetzt hat, mit dem Auftrag, den Garten der Erde zu gestalten, zu schützen, zu bewahren. Und es ist auch der Gott, der durch den Garten Getsemani gegangen ist, all die pervertierte Freiheit des Menschen auf sich nehmend. Es

ist der Schöpfer, der Hüter der Schöpfung und der gütige Gott, aber auch der mitleidende Gott. Sein Segen liegt auf der Schöpfung, von Anfang an und auf Zukunft hin.

Das ökumenische Projekt des Schöpfungstages<sup>35</sup> will diesen Segen Gottes über der Schöpfung in Erinnerung rufen. Es ist gerade angesichts der Bedrohungen der Schöpfung ein konkreter Ausdruck der christlichen Kirchen für ihre Sorge um die Zukunft der Schöpfung. Patriarch Dimitrios lud 1989 die ganze »orthodoxe und christliche Welt« ein, jeweils am 1. September »zum Schöpfer der Welt zu beten: mit Dankgebeten für die große Gabe der geschaffenen Welt und mit Bittgebeten für ihren Schutz und für ihre Erlösung«. Sein Nachfolger, Patriarch Bartholomaios I., hat die Zerstörung der Umwelt durch den Menschen als schwere Sünde eingestuft. Für immer mehr verheerende Naturkatastrophen sei allein der egozentrische Mensch verantwortlich. Zum Projekt des Schöpfungstages gehört als zentrales Element eine Wortgottesdienstfeier, hier findet Schöpfungsspiritualität ihren Höhepunkt: Der Segen Gottes ist das Tragende der Schöpfung. Schöpfungsspiritualität ist nichts anderes als Ausfluss dieses Segens, und für diesen Segen zu öffnen und segnend den Segen Gottes zu empfangen, ist vielleicht ihr »Höhepunkt« – denn »nur aus dem Unmöglichen«, dem Segen Gottes, so Dietrich Bonhoeffer, kann die Welt erneuert werden.<sup>36</sup>

Die Enzyklika *Laudato si'*, im deutschen kirchlichen und politischen Kontext positiv aufgenommen, aber auch nicht unumstrittenen in konservativen politischen und kirchlichen Kreisen, wartet auf eine weitere Rezeption. Papst Franziskus weiß um die Komplexität der Herausforderungen der Umweltkrise, er weiß, dass ein solcher Text im Blick auf wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche Sachverhalte immer nur Vereinfachungen bieten kann, er versteht sein Schreiben nicht mehr und nicht weniger denn als Einladung zu einem gemeinsamen Tun im Dienst der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Kardinal Walter Kasper hatte bereits im Blick auf das apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* formuliert: »Das sind sperrige, zum Widerspruch reizende provokante Thesen, die weh tun. Doch harmlos war auch das Evangelium, das Jesus verkündet hat, nicht.«<sup>37</sup> Das trifft in gleicher Weise auf *Laudato si'* zu. ◆

**34** Silvia Regina DA SILVA, Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten. Auf der Suche nach neuen theologischen Orten, in: Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, ausgewählt und zusammengestellt von Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn, Sabine Plonz, Hamburg 2004, 108-121, 112.

**35** Vgl. ACK (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland), Gottes Schöpfung feiern. Schöpfungstag und Schöpfungszeit – 1. September bis Erntedank, Frankfurt o.J.

**36** Magdalena FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 2005, 402.

**37** Walter KASPER, Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven, Stuttgart 2015, 96-97.