

MARGIT ECKHOLT /
SEVERIN PARZINGER [HG.]

Schöpfung und ökologische Transformation

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE
PERSPEKTIVEN AUS EUROPA UND
LATEINAMERIKA



GRÜNEWALD

Margit Eckholt / Severin Parzinger (Hg.)

Schöpfung und ökologische Transformation

Philosophische und theologische Perspektiven
aus Europa und Lateinamerika

Matthias Grünewald Verlag

Inhalt

Einführung	9
Bewegt von der Sorge um das Gemeinsame Haus	19
Franz-Josef Bode, Osnabrück	
„Im Leuchten Deiner Augen wird alles neu“	
Predigt beim Pontifikalamt am 26. August 2021 im Dom zu Osnabrück	21
Pablo María Pagano, Salta	
Pachamama	27
Franz-Josef Overbeck, Essen	
Für Gottes bedrohte Schöpfung eintreten	33
Bischofsrat Lateinamerikas und der Karibik	
Missionarische Jüngerschaft – Hüterinnen und Hüter des Gemeinsamen Hauses	
Auszug aus dem Pastoralbrief des Lateinamerikanischen Bischofsrats (2018)	39
Angefragt vom Schrei der Erde und der Ausgegrenzten: Verortungen theologischer Reflexion in Zeiten der Krise und Transformation	
María del Pilar Mora de Mena, Quito	
Schreie nach (Über)Leben und Gerechtigkeit aus dem verwundeten Amazonien	57
Gerhard Kruip, Mainz	
Klimagerechtigkeit	
Ein immer drängender werdendes globales Problem	73
Marta Inés Palacio, Córdoba	
In Zeiten von Anthropozän und Gaia	
Drei philosophische Thesen	89

Bruno Latour †, Paris	
Ökologische Transformation und christliche Kosmologie	109
Margit Eckholt, Osnabrück	
<i>Laudato si'</i> und <i>Querida Amazonia</i>	
Schöpfungsspiritualität interkulturell im Dienst der Großen	
Transformation	123
Tomás Scherz Take, Santiago de Chile	
Vom technologischen Leviathan zur Kunstfertigkeit der Tugend	
Zurück zur schlichten Pflege des Gemeinsamen Hauses	139
Carlos María Pagano Fernández, Salta	
„Wir verteidigen den Wald, der die Quelle der Gesundheit, des Lebens, der Bildung ist ...“	
Die Rechte der Natur, der Menschen und der Kulturen angesichts des Schreis der Erde	163
Martin Kirschner, Eichstätt	
Zwischen Transformation und Deformation	
Theologische Perspektiven auf die Gefährdung offener Gesellschaften in Krisenzeiten	179
Geleitet von ökologisch-ganzheitlicher Sensibilität:	
Annäherungen an das Paradigma der integralen Ökologie	201
Vladimir Hrabal, Nijmegen	
Unterwegs zu einer ökologischen Sensibilität	
Mit dem heiligen Basilius die Schöpfung sehen lernen	203
Juan Carlos Valverde Campos, Heredia	
Über den Sinn des Lebens und die Rückkehr zum Wesentlichen	
Annäherung an das Paradigma der integralen Ökologie und der Nachhaltigkeit in Zeiten globaler Transformation	221
Paolo Gamberini, Neapel	
Schöpfung als Relationalität neu denken	
Perspektiven im Licht der Enzyklika <i>Laudato si'</i>	231

Román Guridi, Santiago de Chile „Die Natur ist nicht nur ein bloßer Rahmen, in dem wir unser Leben entwickeln“ Reflexionen über den Begriff des situierten Anthropozentrismus	245
Inspiriert zu neuen Wegen theologischer Reflexion: Perspektiven für die Ausgestaltung ökologischer Theologien	261
Ottília Lukács, Pécs Schöpfung und Transformation in der Ersten Schöpfungserzählung Überlegungen aus der Perspektive des kulturellen Gedächtnisses und einer ökologischen Hermeneutik	263
Georg Steins, Osnabrück; Marianne Heimbach-Steins, Münster Kosmo-Politik Eine exegetische und sozioethische Lektüre von Genesis 1	289
Francisco Mena Oreamuno, Heredia Auf die Stimme des Regenwaldes hören Plädoyer für eine biblische Hermeneutik der Befreiung aus karibischer Perspektive	311
Stefan Silber, Saarbrücken/Osnabrück Entkolonisierung des Gemeinsamen Hauses Auf dem Weg der Transformation zu einer Ökologischen Theologie	331
Luiz Carlos Susin, Porto Alegre Transformative Schöpfungstheologien und Umweltagenda Impulse aus befreiungstheologischer Perspektive	349
Ivo Frankenreiter, München Ein prozessontologischer Zugang zu Schöpfung und Ethik der Transformation	369
Celia Deane-Drummond, Oxford Deep Incarnation und kosmische Weisheit im Schatten des Anthropozäns	383

Severin Parzinger, Osnabrück	
Ein interkulturell-theologischer Blick auf Schöpfung im Dialog mit indigenen Chiquitano-Gemeinschaften in Bolivien	405
Nancy Raimondo, Buenos Aires	
Einige Perspektiven der ökofeministischen Theologien in Lateinamerika Entwicklungen, Autorinnen, Ansätze	431
Wilibaldus Gaut, Leuven/Ledaleiro	
Die Katholizität der Erlösung und ihre ökologischen Implikationen	451
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	465

Die Katholizität der Erlösung und ihre ökologischen Implikationen

Wilibaldus Gaut, Leuven/Ledaleiro (Belgien/Indonesien)

1. Einsatz für die Bewältigung der ökologischen Krise und christliche Soteriologie

Warum ist ökologisches Engagement für das christliche Leben wichtig? In diesem Beitrag versuche ich, diese grundlegende Frage aus der Perspektive der christlichen Soteriologie zu beantworten. Ich möchte argumentieren, dass jede Sorge oder Beteiligung an den vielfältigen Bemühungen um die Bewältigung der ökologischen Krisen als eines der drängendsten Probleme unserer Zeit nicht nur Ausdruck einer ethischen Verpflichtung ist. Auf einer grundlegenden Ebene sind sie Ausdruck einer soteriologischen Überzeugung über die Einbeziehung aller Elemente der Schöpfung in das Heilswerk Gottes. Ein solches Heilsverständnis kann als katholisch bezeichnet werden, nicht nur wegen seines „allumfassenden“ Charakters, sondern vor allem deshalb, weil es die Bedeutung der Katholizität als Teilhabe der Schöpfung am göttlichen Leben teilt, die sich daraus ergibt, dass Gott die Fülle des göttlichen Lebens mit der geschaffenen Wirklichkeit teilt.

Um diese Argumentation zu entfalten, ist dieser Beitrag in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste Abschnitt untersucht die Schlüsselemente des Begriffs der Katholizität des Heils, wobei nicht nur dessen Katholizität erörtert wird, sondern auch dessen Christozentrik und ein Vergleich zum anthropozentrisch-juridischen Heilsverständnis vorgenommen wird. Der zweite Abschnitt befasst sich mit einigen ökologischen Implikationen der Reflexionen auf die Katholizität des Heils, die vom Grundsatz der inneren Güte und der Nichtausbeutung der Schöpfung über ein Plädoyer für die Bewahrung der Vielfalt der Schöpfung bis hin zur Idee der wechselseitigen Verbundenheit und der gegenseitigen Bewahrung der Elemente der Schöpfung reichen.

2. Die Katholizität des Heils: Schlüsselemente

2.1 Katholizität und der Begriff des Heils als Erneuerung der Schöpfung

Der Begriff Katholizität leitet sich von dem griechischen Adjektiv *katholikos* ab, das „universal“ bedeutet, und dem Adverb *kath' holou*, das „im Ganzen“ oder „dem Ganzen entsprechend“ bedeutet.¹ Wie Avery Dulles hervorhebt, steht der Begriff der Katholizität auf der Grundlage eines solchen etymologischen Verständnisses sowohl für die Idee einer „umfassenden Universalität“ als auch für eine „qualitative Ganzheit“.² Es ist jedoch zu beachten, dass der Begriff der Universalität oder Ganzheit hier keineswegs eine Art von Totalität bezeichnet, die den Platz jeder Individualität oder Partikularität auslöscht. Wie Henri de Lubac bemerkt, bringt die Katholizität zwar „die Idee eines organischen Ganzen, eines Zusammenhalts, einer festen Synthese einer Wirklichkeit“ zum Ausdruck, doch spricht sie von einem integralen Ganzen, das seine „innere Differenzierung“ beibehält.³ Die Katholizität spricht also von einer integralen Ganzheit, die die Vielfalt der sie konstituierenden Elemente voraussetzt. Mehr noch, die Katholizität verweist auf die Idee einer Fülle, die sich in einer großen Bandbreite der sie konstituierenden Elemente manifestiert.⁴

Als theologischer Begriff wurde der Begriff der Katholizität in erster Linie verwendet, um eines der Wesensmerkmale der Kirche gemäß dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis zu beschreiben. Wie Dulles jedoch anmerkt, bezieht sich der theologische Begriff der Katholizität in erster Linie nicht auf die Kirche, sondern auf die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung im Allgemeinen. In dieser Hinsicht suggeriert der Begriff Katholizität in erster Linie die Idee der Fülle (*plērōma*) des göttlichen Lebens, die Gott mit der geschaffenen Wirklichkeit teilt. Die primäre Bedeutung des Begriffs Katholizität verweist somit auf die Tatsache, dass Gott Himmel und Erde erfüllt (vgl. Jer 23,24), was zur Folge hat, dass die ganze Erde von Gottes Herrlichkeit (vgl. Jes 6,3) und Gottes Gütern (vgl. Sir 16,30) erfüllt ist.⁵

¹ McBrien, *Catholicism*, 3.

² Dulles, *The Catholicity of the Church*, 14.

³ De Lubac, *The Motherhood of the Church*, 174.

⁴ Ebd.

⁵ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 31.

Dulles' Darstellung macht deutlich, dass der Begriff Katholizität nicht nur auf die Bereitschaft Gottes hinweist, die Fülle des göttlichen Lebens mit der Schöpfung zu teilen, sondern auch etwas über die Möglichkeit der geschaffenen Wirklichkeit aussagt, ebenfalls am göttlichen Leben teilzuhaben. Im Laufe der Geschichte spiegeln diese beiden Bedeutungspole des Begriffs Katholizität das Verständnis des Heils als Erneuerung der Schöpfung in und durch Christus als ihr Haupt wider.⁶ Auf diese Weise wird das Heil als „Mitteilung und Teilhabe am göttlichen Leben“ (2 Petr 1,3 f) verstanden und somit ist das Heilsmoment das der „Vollendung der Schöpfung“.⁷ Die biblischen Begriffe zur Beschreibung dieses Heilsmoments sind „neue Schöpfung“ und „neuer Himmel und neue Erde“ (vgl. Jes 65,17 f; 66,22; 2 Kor 5,17; 2 Petr 3,13; Offb 21,1–8). Das bedeutet, dass Gott zwar das göttliche Leben mit der geschaffenen Wirklichkeit teilt, die Teilhabe der Schöpfung am göttlichen Leben aber erst im Eschaton ihre Erfüllung findet.

All dies führt zu der Schlussfolgerung, dass der Begriff der Katholizität des Heils, der sich aus dem Zusammenspiel zwischen dem Grundverständnis des Begriffs Katholizität und dem Heil als Erneuerung ergibt, auf zwei Arten wahrgenommen werden kann. Erstens wird die Idee des Heils als Erneuerung dank der Einbeziehung der gesamten Schöpfung in das Heilswerk Gottes als katholisch bezeichnet und stellt somit das allumfassende Paradigma dar, gemäß der eigentlichen Bedeutung des Begriffs katholisch.⁸ Zweitens und grundlegender teilt der Begriff der Erlösung als Erneuerung die Idee der Katholizität als theologisches Konzept, d. h. die Fülle des göttlichen Lebens, die Gott mit der gesamten Schöpfung teilen will, was dazu führt, dass die Schöpfung am göttlichen Leben teilhaben kann. Wenn das Heil aber so verstanden wird, was ist dann die Rolle Christi als Erlöser? Um diese Frage zu beantworten, werde ich mich nun dem christozentrischen Merkmal der Katholizität des Heils zuwenden.

2.2 Das christozentrische Merkmal der Katholizität des Heils

Aus der Perspektive der Katholizität wird Heil am besten als „das ganzheitliche Werk Gottes verstanden, das nicht nur die einzelnen

⁶ Vgl. Galvin, *Jesus Christ*, 275.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. Dulles, *The Catholicity of the Church*, 3.

Menschen, sondern die gesamte Gesellschaft und die gesamte Schöpfung zu ihrem beabsichtigten Ziel führt“.⁹ Somit ist die gesamte geschaffene Wirklichkeit auf dem Weg zu ihrem endgültigen Ziel. Dulles bezeichnet diese eschatologische Vollendung des Heils als „Katholizität Gottes“, d.h. es ist Gott, der die gesamte Schöpfung vollständig durchdringt und auf diese Weise ihre Teilhabe am göttlichen Leben vollendet.¹⁰ Um dieses Argument zu untermauern, beruft sich Dulles auf Teilhard de Chardin. In de Chardins Kosmologie wird dieses Ereignis als Pleromisierung bezeichnet, als „das Geheimnis der Vereinigung der Schöpfung in Gott“, das sich als Vollendung des gesamten Prozesses von der Schöpfung über die Inkarnation bis zur Erlösung vollzieht.¹¹

Nach de Chardin spielt Christus eine unverzichtbare Rolle im Moment der Pleromisierung, weshalb seine Idee der *Christogenese* für das Verständnis seiner kosmologischen Überlegungen von zentraler Bedeutung ist. „Wenn die Welt konvergent ist und Christus in ihrem Zentrum steht“, schreibt de Chardin, dann folgt daraus, dass die *Christogenese* sowohl die Verlängerung der *Noogenese* als auch den Höhepunkt der *Kosmogenese* darstellt.¹² Mit Blick auf die unverzichtbare Rolle Christi am Ende der Schöpfung argumentiert de Chardin überzeugend, dass Christus nicht nur eine göttliche und menschliche, sondern auch eine kosmische Natur hat.¹³ Mit anderen Worten: Christus ist wahrhaft göttlich und menschlich, und gleichzeitig ist er tatsächlich Teil der kosmischen Wirklichkeit in ihrer Ge-

⁹ Gonzales, *A Concise History of Christian Doctrine*, 186.

¹⁰ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 36 f.

¹¹ De Chardin, *Christianity and Evolution*, 182 f. An anderer Stelle in demselben Werk bezeichnet de Chardin diese Pleromisierung als „gegenseitige Vollendung von Welt und Gott“; ebd., 227. Miroslav Volf verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff „gegenseitiges Wohnen“ des dreieinigen Gottes und der Welt (Volf, *Catholicity of 'Two or Three'*, 531).

¹² De Chardin, *The Phenomenon of Man*, 297; De Chardin, *The Heart of Matter*, 94–95. De Chardins Grundannahme ist, dass sich das gesamte Universum, d.h. der Kosmos, in einem Evolutionsprozess befindet, daher das Konzept der Kosmogenese. Die kosmischen Elemente bewegen sich auf eine zunehmende Komplexität zu, die schließlich auf das Entstehen eines selbstbewussten Geistes hinausläuft, was auch als Noogenese bezeichnet wird. Dieser Prozess setzt sich fort, bis er in Christus seinen Höhepunkt erreicht. De Chardin ist der Ansicht, dass der Geist die höhere Form der Materie ist, oder genauer gesagt, der Geist ist Herz und Zukunft der Materie. Die Kosmogenese, die in Christus gipfelt, ist also eine Evolution von der Materie zum Leben und dann vom Leben zum Geist. Für eine kurze Erläuterung von de Chardins Kosmologie siehe Edwards, *Christian Understandings of Creation*, 191–210.

¹³ De Chardin, *The Heart of Matter*, 93.

samtheit. Ich werde diesen Gedanken später noch einmal aufgreifen, wenn ich die kosmische Dimension des Heils im Vergleich zur anthropozentrisch-juridischen Sicht des Heils erörtere.

De Chardins Betonung von Christus als letztem Ziel der gesamten Schöpfung sollte angesichts der soliden biblischen Grundlage nicht überraschen. In den Paulusbriefen zum Beispiel ist dieses Thema von zentraler Bedeutung. Wie José Morales zu skizzieren versucht, scheinen die Hauptschwerpunkte in der Schöpfungstheologie des Paulus auf den folgenden drei Aspekten zu beruhen:¹⁴ Der erste konzentriert sich auf die Rolle Christi als den Erstgeborenen der Schöpfung (Kol 1,15), was „die ontologische und kosmologische Überlegenheit des Wortes über die gesamte Schöpfung“ unterstreicht.¹⁵ Der zweite befasst sich mit der Rolle Christi als Vermittler (1 Kor 8,6; Kol 1,16), in der Christus „als Vermittler der Schöpfung anerkannt wird, ebenso wie er der Vermittler des Heils ist“.¹⁶ Der dritte Aspekt untersucht Christus als das Ziel der Schöpfung (Kol 1,17), die eschatologische Vollendung der gesamten Schöpfung. Damit wird nach Ansicht von Morales behauptet, dass „Jesus Christus der eschatologische Herr der ganzen Schöpfung ist, oder er ist das verborgene Ziel der ganzen Schöpfung, die letzte Ursache von allem“.¹⁷ Wie dieses eschatologische Moment der Vollendung der gesamten Schöpfung in Christus wahrgenommen werden soll, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

2.3 Die eschatologisch-soteriologische Vollendung der Schöpfung

Die vorausgehende Diskussion deutet darauf hin, dass alle Elemente der geschaffenen Wirklichkeit auf dem Weg zur Vollendung ihrer Heilserfahrung sind, d. h. zu dem Moment, in dem „Gott alles in allem wird“ (1 Kor 15,28). In seiner weiteren Darstellung der Pleromisierung erklärt de Chardin, dass in diesem eschatologischen Moment die geschaffene Wirklichkeit „an ihren wahren Platz zurück-

¹⁴ Morales, *Creation Theology*, 33–37.

¹⁵ Ebd., 34.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 35. Das soll nicht heißen, dass diese drei Rollen Christi nur in den paulinischen Schriften zu finden sind. Die gleiche Reflexion der Rolle Christi in der Schöpfung findet sich auch in den johanneischen Schriften. Christus wird als Ursprung und Ende der Schöpfung (Offb 22,13; Joh 1,1 f) und auch als Vermittler der ganzen Schöpfung (Joh 1,3) anerkannt; ebd., 38–40; vgl. Dulles, *The Catholicity of the Church*, 36 f.

gebracht wird“¹⁸. Die Idee der kosmischen Erlösung bekräftigt also, dass die Elemente der Schöpfung nicht im Nichts enden, denn sie sind auf dem Weg zur Erneuerung und Verwandlung, was nach Dulles eine grundlegende Sehnsucht aller Schöpfung ist. In Anlehnung an den heiligen Paulus merkt Dulles an, dass die gesamte Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen ist und auf Erlösung wartet, die sich in vollem Umfang vollzieht, wenn sie ihre Vollendung in Gott erreicht und darin Erneuerung und Verwandlung erfährt (vgl. Röm 8,18–21).¹⁹

In seiner Studie über die Entwicklung der Auslegung der biblischen Begriffe, die die Erneuerung der gesamten Schöpfung in Gott beschreiben, kommt Denis Edwards zu dem Schluss, dass bei dieser Erneuerung „die ursprüngliche Schöpfung nicht vernichtet, sondern in der neuen Schöpfung auf wundersame Weise verwandelt wird“.²⁰ Eine solche Aussage ist von entscheidender Bedeutung, vor allem, wenn man sie im Lichte von de Chardins Sicht der Verwandlung betrachtet. Das Moment, in dem Gott alles in allem wird, sollte, so de Chardin, als „Einheit in der Pluralität“ betrachtet werden, denn „die Vereinigung der Wesen in Gott kann nicht durch Verschmelzung gedacht werden“, sondern „durch eine ‚differenzierende‘ Synthese, wobei die Elemente der Welt umso mehr sie selbst werden, je mehr sie in Gott konvergieren“.²¹ In dieser Aussage kann man einen weiteren Aspekt des Katholizitätsverständnisses finden, denn sie spiegelt deutlich das wider, was Miroslav Volf das Paradox der Katholizität der neuen Schöpfung Gottes nennt, indem „sie eine Totalität (*holos*) bedeutet, aber immer als Partikularität existiert“.²² Im folgenden Abschnitt werde ich kurz erläutern, wie das Verständnis von der Katholizität des Heils zur Kritik an der anthropozentrisch-juridischen Kategorie des Heils dient.

¹⁸ De Chardin, *Christianity and Evolution*, 198.

¹⁹ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 38.

²⁰ Edwards, *Christian Understandings of Creation*, 10f.

²¹ De Chardin, *Christianity and Evolution*, 171. Für ihn ist diese Überzeugung genau der Bruchpunkt zwischen christlicher Theologie und Pantheismus.

²² Volf, *Catholicity of „Two or Three“*, 525. An anderer Stelle desselben Artikels schreibt Volf, dass die eschatologische Einheit diejenige ist, die „durch die Annahme der Besonderheiten jedes Einzelnen zustande kommt“ (ebd., 531).

2.4 Über die anthropozentrisch-juridische Kategorie des Heils hinausgehen

Entscheidend für das Verständnis von Erlösung aus der Perspektive der Katholizität ist das kosmische Merkmal der Erlösung, da es die Einbeziehung aller Elemente der Schöpfung in Gottes Erlösungswerk betont. Mit Dulles wird die Kritik an der Vorstellung von Erlösung als bloßer Befreiung von der Sünde deutlich. Er betont nachdrücklich, dass „das erlösende Handeln Gottes nicht nur in den quasi-juridischen Kategorien der Rechtfertigung und der Zurechnung, sondern auch in den ontologischen Kategorien der Schöpfung [*creation*] und der Wiedererschaffung [*re-creation*] untersucht werden sollte“.²³ Eine solche Sichtweise ist auch für die Soteriologie von Karl Rahner zentral. Für Rahner ist das Heil Gottes durch Christus als „Erlösung der Welt“ zu verstehen, d. h. „die Verherrlichung und Vergöttlichung der ganzen Wirklichkeit“.²⁴

Der Begriff der Katholizität des Heils steht dem Verständnis des Heils als einer bloßen Befreiung von der Sünde kritisch gegenüber und lehnt daher eine anthropozentrische Sicht des Heils ab, die darauf hinausläuft, dass es auf den Menschen allein beschränkt sei. Alle Elemente der Schöpfung sind in das Heilswerk Gottes einbezogen. Außerdem hat dies, wie bereits erwähnt, Auswirkungen auf das Verständnis der erlösenden Rolle Christi. Im Einklang mit den oben dargelegten Argumenten vertritt Heidi Russel die Auffassung, dass die erlösende Rolle Christi nicht auf „ein Heilmittel für die Sünde“ zu beschränken ist, sondern vielmehr „als Plan, Ziel und Höhepunkt der Schöpfung“ zu sehen ist.²⁵ Deshalb, so fährt sie fort, „ist Christus der Plan und das Ziel der gesamten Schöpfung, nicht nur der Menschheit“.²⁶ Anne Clifford knüpft an diesen Gedankengang an. Indem sie erklärt, dass Jesus der Anfang und das endgültige Ende der Schöpfung ist, behauptet Clifford, dass „Jesus mehr als ein menschlicher Abgesandter Gottes ist, er ist der kosmische Christus“.²⁷ Im zweiten Teil dieses Artikels werde ich vor diesem Hintergrund die Auswirkungen untersuchen, die die Idee der Katholizität des Heils auf die Art und Weise hat, wie wir die gesamten Elemente der Schöpfung wahrnehmen und behandeln.

²³ Dulles, *The Catholicity of the Church*, 51.

²⁴ Rahner, *Theological Investigations*, 128 f.

²⁵ Russel, *The Source of All Love*, 122.

²⁶ Ebd., 122 f.

²⁷ Clifford, *Creation*, 213.

3. Einige ökologische Implikationen des Begriffs der Katholizität der Erlösung

3.1 Der Grundsatz des intrinsischen Gutseins und der Nichtausbeutung der Schöpfung

Die Diskussion zeigt, dass das Grundverständnis von Katholizität als theologischer Begriff mit der Idee der Erlösung als Erneuerung der Schöpfung übereinstimmt. Die Verbindung zwischen diesen beiden theologischen Begriffen begründet das Prinzip des intrinsischen Gutseins [*intrinsic goodness*] der Schöpfung in zweifacher Weise. Erstens bezeichnen diese beiden Überzeugungen das intrinsische Gutsein der Schöpfung insofern, als dass sie dadurch zustande kommt, dass Gott das göttliche Gutsein [*divine goodness*] mit der Welt teilt. In ihren Überlegungen zur Katholizität des Universums weist Ilia Delio darauf hin, dass das Gutsein der Schöpfung aus dem Gutsein Gottes hervorgeht. Die Schöpfung, so Delio, „wurzelt im sich selbst verbreitenden Gutsein von Gottes innerem Leben und entspringt aus den innersten Tiefen des göttlichen Lebens“.²⁸ Folglich kann das Gutsein der Schöpfung nicht gedacht werden, ohne ihren göttlichen Ursprung zu berücksichtigen, denn es ergibt sich nur aus der Teilhabe der Schöpfung am göttlichen Gutsein.²⁹

Zweitens kann man auf der Grundlage der Darstellung der Schlüsselemente der Katholizität des Heils ergänzen, dass sich das Gutsein der Schöpfung nicht nur auf ihren Ursprung, sondern auch auf ihr Ende bezieht. Denn Gott, der das Gutsein des göttlichen Lebens mit der Schöpfung teilt, lädt sie auch zur endgültigen Vervollendung ihrer Teilhabe an ihr im Eschaton ein. Dementsprechend scheinen die Ideen der Katholizität und der Katholizität des Heils ein allgemeines Prinzip zum Verständnis der Absicht von Gottes Schöpfungsakt zu bieten. Es ist jedoch anzumerken, dass das Prinzip des Gutseins der Schöpfung nicht die Tatsache verschleiern soll, dass die Elemente der Schöpfung geschöpflich begrenzte Wesen bleiben. Im Gegenteil, es legt nahe, dass die geschaffene Welt trotz und in ihrer Geschöpflichkeit und Materialität intrinsisch und ursprünglich gut ist. Einfach ausgedrückt: Das Verständnis der Katholizität der Schöpfung betont, dass das Gutsein der Schöpfung die ursprüngliche Absicht Gottes bei der Erschaffung der Welt ist, und dass diese ge-

²⁸ Delio, *Making All Things New*, 19

²⁹ Vgl. Dulles, *The Catholicity of the Church*, 32.

schaffene Welt gut bleibt, weil sie Gottes Gutsein teilt und auf dem Weg zu ihrer Vollendung ist. Die Katholizität der Schöpfung als solche bringt die Grundüberzeugung dessen zum Ausdruck, was Dulles „die Durchdringung der Natur durch die Gnade nennt.“³⁰

Die weitreichende Bedeutung eines solchen Gedankens ist besonders bedenkenswert. Das Konzept der Katholizität der Schöpfung bietet einen Rahmen, um den scheinbar unversöhnlichen Dualismus zwischen dem Heiligen und dem Profanen bzw. dem Göttlichen und dem Weltlichen zu überwinden. Da die gesamte Schöpfung Gottes an der göttlichen Güte teilhat und sich auf dem Weg zu ihrer Vollkommenheit befindet, folgt daraus, dass sich „das Gutsein der Schöpfung nicht nur auf die Dinge erstreckt, die als ‚heilig‘ bezeichnet werden, sondern auf alle Dinge“.³¹ Das Prinzip des Gutseins der Schöpfung hebt also die strikte Trennung zwischen Heiligem und Profanem auf und verhilft so zu einer ganzheitlicheren Sicht der Schöpfung. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gutsein der Schöpfung eine Qualität ist, die ausnahmslos jedem geschaffenen Wesen innewohnt.

Die logische Folge des Prinzips des intrinsischen Gutseins der Schöpfung ist das Verbot der Ausbeutung der nichtmenschlichen Natur.³² Wenn das Gutsein der Schöpfung die ontologische Bedingung ihrer Existenz ist, folgt daraus, dass der Wert jedes einzelnen Geschöpfs nicht in erster Linie durch ihre Funktion für das Wohlergehen der Menschen definiert ist. Vielmehr ist die nichtmenschliche Natur gut und wertvoll, weil sie die Güte Gottes teilt und manifestiert. All dies sollte die Grundlage für eine tiefe Achtung sein, die der nichtmenschlichen Natur gebührt. Die Anerkennung und Achtung des Eigenwerts, den jedes Element der Schöpfung hat, bildet die Grundlage für die Ablehnung jeder instrumentellen Art der Wahrnehmung und Behandlung der nicht-menschlichen Natur, die daraus resultiert, dass man sie lediglich als Ressourcen betrachtet.³³ Auf diese Weise verhindert das Prinzip des intrinsischen Gutseins der Schöpfung auch jede Form der übermäßigen Ausbeutung der nichtmenschlichen Natur.

Da das Prinzip des Gutseins der Schöpfung, das ihren ontologischen Zustand beschreibt, auch mit ihrer eschatologischen Zukunft

³⁰ Ebd., 8.

³¹ Bauerschmidt/Buckley, *Catholic Theology*, 72. Auf der gleichen Seite fügen sie hinzu: „Weil alles Gottes gute Schöpfung ist, kann nichts als rein profan behandelt werden“.

³² Vgl. Gilkey, *Nature as the Image of God*, 127; Vgl. auch Papst Franziskus, *Laudato si'* 33; künftig zitiert mit „LS“.

³³ Vgl. Deane-Drummond, *A Primer in Ecotheology*, 31 f.

zusammenhängt, kann man außerdem argumentieren, dass die bestehende geschaffene Realität nicht in dieser Welt endet. Wie die Menschen sind auch alle anderen Geschöpfe auf dem Weg zum Eschaton, in dem ihre Teilhabe am göttlichen Leben und am göttlichen Gutsein zur Vollendung gelangen wird. Papst Franziskus unterstreicht in *Laudato si'* die gleiche Überzeugung. Der Papst sagt überzeugend: „Doch alle gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet“ (LS 83). Von besonderer Bedeutung ist hier, dass der Papst diesen Glauben zum Anlass nimmt, sich gegen jede Form der Herrschaft und Ausbeutung des Menschen über die anderen Elemente der Schöpfung zu wenden.

3.2 Ein Plädoyer für die Bewahrung der Vielfalt der Schöpfung

Neben dem Gebot der Nichtausbeutung legt das Verständnis der Katholizität des Heils auch die Grundlage für ein Plädoyer für die Bewahrung der Vielfalt der Schöpfung. Im Mittelpunkt des Begriffs der Katholizität und der Katholizität des Heils steht die Überzeugung der Teilhabe der geschaffenen Wirklichkeit am göttlichen Leben. Dies wiederum ermöglicht es den Elementen der Schöpfung, das göttliche Leben widerzuspiegeln. In seinen Überlegungen darüber, warum die Schöpfung vielfältig ist, behauptet Thomas von Aquin, dass Gott „viele und verschiedene Geschöpfe geschaffen hat, damit das, was dem einen zur Darstellung der göttlichen Güte fehlte, durch ein anderes ergänzt werde“³⁴. In anderen Worten: Gott wird in allen Elementen der Schöpfung repräsentiert oder widergespiegelt, in jedem auf seine Weise, denn die Güte Gottes ist zu reichhaltig, um nur von einem einzigen Geschöpf repräsentiert zu werden, das in sich endlich und kontingent ist. Dieser Denkansatz legt nahe, dass die Vielfalt eine weitere ontologische Bedingung der Schöpfung ist.³⁵

Darüber hinaus lässt sich das Plädoyer für die Bewahrung der Vielfalt der Schöpfung aus der Überzeugung vom Heilsgeschehen als dem Moment der Vollendung erklären. Wie bereits dargelegt, sollte das Heilsereignis nicht als Aufhebung der Schöpfung im Göttlichen

³⁴ Thomas von Aquin, STh I, 47, 1. In *Laudato si'* bekräftigt Papst Franziskus diesen Punkt und bezieht sich auf diese Passage von Thomas von Aquin (vgl. LS 86)

³⁵ Vgl. Bauerschmidt/Buckley, *Catholic Theology*, 76.

verstanden werden. Während Gott die geschaffene Wirklichkeit durchdringt, sie erneuert und verwandelt, bleibt die Schöpfung Schöpfung. Das Heilsmoment sollte vielmehr als dasjenige definiert werden, das die Schöpfung zu ihrer ursprünglichen Absicht zurückführt und vervollkommnet. Dies impliziert, dass die Besonderheit jedes einzelnen Geschöpfes von Bedeutung ist, denn jedes ist auf dem Weg zur Vollendung. Jedes Element der Schöpfung befindet sich auf dem Weg zur Vollendung im Eschaton. Die Bewahrung der Vielfalt der Schöpfung könnte als Bemühen um die Erhaltung ihres ontologischen Zustands betrachtet werden.³⁶

3.3 Der Grundsatz der Verflechtung und der gegenseitigen Verwahrung

Aufgrund ihrer Teilhabe und Verwurzelung im göttlichen Leben ist die geschaffene Wirklichkeit in der Lage, als Erweiterung ihrer Einheit mit Gott eine Einheit untereinander zu bilden. Heidi Russel entwickelt ein solches Argument, wenn sie vom Universum als einer „impliziten Ordnung der Ganzheit“ spricht, von dem „ein relationaler Gott der ungeteilten Ganzheit die Quelle und Ursprungsdynamik ist“.³⁷ Es ist also dieselbe göttliche Kraft, die nicht nur als Ursprung dient, sondern auch die Verbindung zwischen den Elementen der Schöpfung aufrechterhält. In Anlehnung an Teilhard de Chardin betrachtet Russel die Trinität als „die expansive Weite der göttlichen Liebe, die alles Leben umarmt, erhält und schöpferisch in die Fülle der Einheit in Liebe hineinzieht“.³⁸ Man kann weiter argumentieren, dass eine solche Verflechtung wiederum das Prinzip der wechselseitigen Fürsorge begründet. Wenn alle Elemente der Schöpfung miteinander verbunden sind, dann hat das, was mit einem der Elemente der Schöpfung geschieht, Auswirkungen auf die anderen. Das bedeutet, dass das Wohlergehen eines Elements der Schöpfung vom Wohlergehen der anderen abhängt.

³⁶ Papst Franziskus betrachtet den Verlust der biologischen Vielfalt als eines der drängendsten ökologischen Probleme und sieht die Ausbeutung als dessen Ursache (vgl. LS 32–34).

³⁷ Russel, *The Source of All Love*, xiv. Die gleiche Diskussion über die Arbeit von David Bohm über die theologische Reflexion der Evolution findet sich auch in Delio, *The Unbreakable Wholeness of Being*, 27–30; vgl. ferner Delio, *Making All Things New*, 68–70.

³⁸ Russel, *The Source of All Love*, xv.

Diese Denkweise ist auch für Papst Franziskus von zentraler Bedeutung. Er betrachtet die Einheit aller Elemente der Schöpfung als Ausdruck der trinitarischen Gemeinschaft. Er betont aber auch, dass eine solche Verbindung nicht nur etwas ist, das man anerkennen sollte. Vielmehr ist sie zugleich ein Aufruf dazu, eine Spiritualität der Solidarität zu entwickeln.

„Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, 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. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. [...] 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)

4. Schlussfolgerung

In diesem Beitrag habe ich argumentiert, dass es bei der Behauptung der Katholizität des Heils in erster Linie um die Idee geht, die der Begriff der Katholizität als theologischer Begriff und die Idee des Heils als Erneuerung der Schöpfung gemeinsam haben, d. h. die Fülle des göttlichen Lebens, das Gott mit der Schöpfung teilt, und die Teilhabe der Schöpfung am göttlichen Leben, das im Eschaton seine endgültige Vollendung findet. Zudem unterstreicht die Katholizität des Heils den katholischen Charakter des Konzepts des Heils als Erneuerung, denn es stellt ein „allumfassendes“ Paradigma dar, in dem es betont, dass das Heil der ganzen Schöpfung und nicht nur den Menschen gilt. Heil ist daher eher in einer ontologischen als in einer juridischen Kategorie zu verstehen, denn es verweist auf die Erneuerung der gesamten Schöpfung und nicht nur auf die Befreiung von Sünde. Ein solches katholisches Heilsverständnis legt den Grundstein für einige dogmatische Grundsätze, auf die sich das christliche ökologische Anliegen stützen kann. So ist jegliches Engagement für den Erhalt des Wohlergehens unseres gemeinsamen Kosmos mehr als nur ein ethisches Anliegen. Es ist in erster Linie

Ausdruck einer soteriologischen Überzeugung von der Katholizität von Gottes Heilswerk.

Übersetzung: Severin Parzinger

Erstpublikation des Beitrags im englischen Original: Gaut, Wilibaldus, The Catholicity of Salvation and its Ecological Implications, in: Margit Eckholt (Hg.), Creation – Transformation – Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2021 – Osnabrück/Germany), Münster: LIT-Verlag 2022, 327–337.

Literatur

- Bauerschmidt, Frederick C. / James J. Buckley, Catholic Theology. An Introduction, Malden/Oxford 2017.
- Clifford, Anne M., Creation, in: Francis Schüssler Fiorenza / John P. Galvin (Hg.), Systematic Theology. Roman Catholic Approach, Minneapolis 2011, 201–253.
- De Chardin, Pierre Teilhard, Christianity and Evolution, übers. v. R. Hague, New York 1971 (original: Comment je crois, Paris 1969; dt. Mein Glaube, Olten 1972).
- De Chardin, Pierre Teilhard, The Heart of Matter, übers. v. R. Hague, New York 1978 (original: Le cœur de la matière, Paris 1976; dt. Das Herz der Materie und Das Christische in der Evolution, Ostfildern 2018).
- De Chardin, Pierre Teilhard, The Phenomenon of Man, übers. V. B. Wall, London/New York 1959 (original: Le Phénomène Humain, Paris 1955; dt. Der Mensch im Kosmos, Olten 1960).
- De Lubac, Henri, The Motherhood of the Church, followed by Particular Churches in the Universal Church, übers. v. S. Englund, San Francisco 1982 (original: Les églises particulières dans l'Église universelle. La maternité de l'église, Paris 1971).
- Deane-Drummond, Celia, A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth, Eugene 2017.
- Delio, Ilia, Making All Things New. Catholicity, Cosmology, Consciousness, New York 2015.
- Delio, Ilia, The Unbreakable Wholeness of Being, New York 2013.
- Dulles, Avery, The Catholicity of the Church, Oxford 1985.
- Edwards, Denis, Christian Understandings of Creation. The Historical Trajectory, Minneapolis 2017.

- Galvin, John P., Jesus Christ, in: Francis Schüssler Fiorenza / John P. Galvin (Hg.), *Systematic Theology. Roman Catholic Approach*, Minneapolis 2011, 255–413.
- Gilkey, Langdon, Nature as the Image of God. Signs of the Sacred, in: *Theology Today* 51, 1 (1994), 127–141.
- Gonzales, Justo L., *A Concise History of Christian Doctrine*, Nashville 2005.
- McBrien, Richard P., *Catholicism*, New York 1994.
- Morales, José, *Creation Theology*, übers. v. M. Adams u. D. Cleary, Dublin/Portland 2001 (original: *El misterio de la Creación*, Pamplona 1994).
- Papst Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, übers. u. hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn⁵2022.
- Rahner, Karl, *Theological Investigations*, Bd. 4, übers. v. K. Smyth, London 1974.
- Russel, Heidi, *The Source of All Love. Catholicity and Trinity*, New York 2017.
- Volf, Miroslav, Catholicity of 'Two or Three'. Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church, in: *The Jurist* 52 (1992), 525–546.