

THEOLOGIE DER ERDE?

UMRISSE EINER TERRESTRISCHEN REDE VON GOTT

Christian Bauer

Auf dem ersten Bild ist augenscheinlich die Erde zu sehen. Eine Aufnahme aus dem Weltall, vielleicht von Alexander Gerst? So scheint es zumindest. Denn das zweite Bild zeigt, dass es sich in Wirklichkeit um eine manipulierte Version des Bildes *Das große Gehege*¹ (1832) von Caspar David Friedrich handelt:



Friedrichs Bild zielt das Cover von Bruno Latours Buch *Kampf um Gaia*² über das »neue Klimaregime«³. Latours Gaiabegriff mag auf den ersten Blick esoterisch erscheinen. Liest man jedoch das gesamte Buch, so erweist sich das theoretische Anliegen dahinter als höchst plausibel – immerhin handelt es sich um die 2013 in Edinburgh gehaltenen Gifford Lectures. Latour selbst berichtet darin von seiner Entdeckung des Titelbildes, in dem soziale Welt und materielle Erde für ihn ineinander übergehen:

-
- 1 Bildquelle: Wikipedia.
 - 2 Dasselbe Bild findet sich auch auf der Titelseite von E. Rathgeb, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, München 2016.
 - 3 B. Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, Berlin 2017, Untertitel.

»[Der] [...] Kunsthistoriker Joseph Koerner [...] musste mir erst mit dem Finger [...] den Verlauf der Flussschlinge [...] zeigen, bevor mir plötzlich [...] aufging, dass das, was ich zunächst für einen morastigen Vordergrund aus Wasserlachen und Schlammpfützen gehalten hatte [...], der Globus selbst war, wie eingegraben in der ERDE.«⁴

Genau darum geht es im Folgenden: um das Ineinander von mundanen (von lat. *mundus* = Welt) und tellurischen (von lat. *tellus* = Erde) Sichtweisen, das heißt von weltlich-sozialen und irdisch-materiellen Perspektiven. Für den wechselseitig konstitutiven Zusammenhang beider verwendet Latour den Begriff des Terrestrischen – vom lateinischen Nomen *terra* herkommend, dessen weitgespanntes Bedeutungsspektrum vom Erdboden bis zum Grundstück, also vom Materiellen bis zum Sozialen reicht. Damit ist bereits das semantische Feld abgesteckt, innerhalb dessen im Folgenden erste Umrisse einer entsprechenden Theologie der Erde skizziert werden. Dabei geht es zunächst einmal um Latours terrestrischen Ansatz selbst (1.). Dieser wird sodann in ein Gespräch mit wichtigen theologischen Diskursen des 20. Jahrhunderts verwickelt (2.), um abschließend noch einige Arbeitsaufträge für eine »erdbewusste« Theologie zu formulieren (3.). Diese begreift die sich anbahnende Klimakatastrophe⁵ als ein genuines Thema des gesamten Gottesdiskurses, das sich nicht einfach an die christliche Sozialethik delegieren lässt. Der Klimaexperte Hans Joachim Schellnhuber, der auch Papst Franziskus in Klimafragen berät, fasst die Dringlichkeit eines entsprechenden *terrestric turn* der Theologie in einem drastischen Bild:

»Man könnte die Situation mit einem leckgeschlagenen Schiff auf hoher See vergleichen. Natürlich gibt es auch neben dieser Havarie Probleme: Das Essen in der dritten Klasse ist miserabel, die Matrosen werden ausgebeutet, die Musikkapelle spielt deutsche Schlager, aber wenn das Schiff untergeht, ist all das irrelevant. Wenn wir den Klimawandel nicht in den Griff bekommen, wenn wir das Schiff nicht über Wasser halten können, brauchen wir über Einkommensverteilung, Rassismus und guten Geschmack nicht

4 B. Latour, *Gaia*, 373.

5 Catherine Keller thematisiert diese tellurisch-mundane Differenz von *earth* und *world* ebenfalls, indem sie die gegenwärtige Krise der Erde als eine grundsätzliche »fragility of the world« (C. Keller, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York 2018, 69) beschreibt.

mehr nachzudenken [– und dann letzten Endes wohl auch nicht mehr über Theologie und Kirche].«⁶

1. Bruno Latours terrestrische Soziologie

Mit seinen beiden jüngsten Büchern *Kampf um Gaia* (2015 – frz. *Face à Gaïa*) und *Das terrestrische Manifest* (2017 – frz. *Où atterrir?*) eröffnet Latour eine neue, auch für die Theologie weiterführende Perspektive, die sich bereits in seinem Buch *Existenzweisen* abgezeichnet hat. Latour geht von einer »flachen Welt«⁷ ohne soziologische, theologische oder andere Metaposition aus, in der man als Soziologin und Soziologe den »Spuren der Akteure«⁸ zu folgen hat. In dieser flachen Welt gibt es nicht nur menschliche Akteure, sondern auch dinghafte (Stichwort: Material turn). Soweit so bekannt. Am Ende seines Buches *Existenzweisen* jedoch betritt mit Gaia, der ERDE, eine soziale Akteurin die Bühne, die als außersprachliche Wirklichkeit dem »Anzestralen«⁹ bei Quentin Meillassoux verwandt ist und zugleich auch die Hauptakteurin seiner neuesten Werke darstellt:

»GAIA [...] hat [...] mit der Erdmutter Pachamama genauso wenig zu tun wie mit der antiken Gä. [...] Dem Paganismus [...] misstraut sie ebenso sehr wie ihrer christlichen Transformation [...]. [...] Sie widerstrebt aller Flucht ins Jenseits. [...] GAIA kann die Gegenwart gastfreundlich aufnehmen, aber sie misstraut der Apokalypse [...]. [...] Sie will, dass die Gegenwart zunächst um desentwillen gefeiert wird, was sie ist: eine Zeit, die durch ihr Vergehen Dinge andauern lässt. [...] Mit ihrem Finger zeigt sie ganz einfach auf die Erde.«¹⁰

Also: Kein großes Anderswo und Anderswann, sondern einfach nur die pure Immanenz. Latours flache Erde ist eine Welt ohne Außen. Hier kann es keine »extraterrestrische«¹¹ Position geben. Im Horizont des Gaia-Begriffs kommt

6 <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hans-joachim-schellnhuber-der-klimawandel-ist-der-einschlag-eines-asteroiden-1.3979674>.

7 Vgl. expl. B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Berlin 2007, 297.

8 Vgl. expl. ebd., 28.

9 Qu. Meillassoux, Nach der Endlichkeit, Zürich 2008, 44f.

10 B. Latour, Gaia, 485f.

11 Latour selbst schreibt: »[Tatsächlich] [...] muss man auf einem anderen Planeten weilen, um den Blickpunkt dessen einzunehmen, der sieht, wie der [...] Globus in Gestalt

es bei Latour zu einer auch theologisch weiterführenden Identifikation von Welt und Erde, von Sozialem und Materiellem, von Mundanem und Tellurischem. Die soziale Welt *ist* für ihn die materielle Erde – ein ›ist‹ von fast schon Rahner'schem Format: Profangeschichte *ist* Heilsgeschichte, Nächstenliebe *ist* Gottesliebe ... Nun also ganz säkular (oder eben auch nicht): Die soziale Welt *ist* die materielle Erde – so wie in dem eingangs erwähnten, zwischen beiden Wahrnehmungsmöglichkeiten changierenden Gemälde Caspar David Friedrichs.

GAIA ist für Latour eine »Aufforderung, die Zugehörigkeit zur Welt zu rematerialisieren«¹², das Signal einer elementaren »Rückkehr zur Erde«¹³. In seinem neuesten Buch *Où atterrir* kommt es nun zu einer interessanten terminologischen Weiterentwicklung des Gaia-Begriffs: Das »TERRESTRISCHE«¹⁴ ist von jetzt an sein wichtigster »Politik-Akteur«¹⁵, der ironischerweise gerade im Anthropozän »an der Geschichte teilzunehmen beginnt«¹⁶. Es macht die Differenz von »physischer Geographie und Humangeographie«¹⁷ ununterscheidbar und wirft zugleich eine »neue geo-soziale Frage«¹⁸ auf:

»Das TERRESTRISCHE stellt nicht länger allein den Rahmen menschlichen Handelns dar, es ist vielmehr Teil davon. [...] Diese Macht wirkt überall gleichzeitig, weist allerdings keine Einheit auf. Sie ist politisch, aber nicht staatlich. Sie ist buchstäblich atmosphärisch. In diesem sehr praktischen Sinn verteilt das TERRESTRISCHE die Politik neu.«¹⁹

einer vom Gehege einer gewöhnlichen Landschaft [...] umfassten Erde ganz langsam untergeht [...].« (B. Latour, *Gaia*, 373f.)

12 Ebd., 372.

13 Ebd. Die tellurische Parole lautet: »Zurück zum Boden« (Latour: *Das terrestrische Manifest*, 106).

14 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018, 51.

15 Ebd., 51.

16 Ebd., 53.

17 Ebd., 52. Die in den Geschichtswissenschaften zunehmend wichtiger werdende Klimageschichte verbindet ebenfalls beide Perspektiven miteinander: die ›physische Geschichte‹ der Natur und die ›Humangeschichte‹ der Kultur (vgl. expl. für das römische Reich K. Harper, *Fatum. Das Klima und der Untergang des römischen Reiches*, München 2020 bzw. für die frühe Neuzeit Ph. Blom, *Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt*, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart, München 2017). Latour selbst spricht in diesem Zusammenhang von einer neuartigen »Geogeschichte« (ebd., 53).

18 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 76.

19 Ebd., 53, 108.

Das französische Wort »terrestre«²⁰ lässt sich im Deutschen am ehesten mit dem Adjektiv »erdverbunden«²¹ wiedergeben. Den biblischen »Erdling«²² Mensch (hebr. *adám*) bestimmt Latour von dorthier neu:

»[Es ist] [...] vielleicht an der Zeit, nicht mehr von Menschen, Humanwesen, zu sprechen, sondern von Terrestrischen, von Erdverbundenen [...], um damit den Humus [...] herauszustreichen, der in der Etymologie von ›human‹ steckt. (Erdverbunden hat den Vorteil, dass es weder Geschlecht noch Gattung angibt ...).«²³

Dem alten Menschen der klassisch »MODERNEN«²⁴ stellt Latour nun den neuen der spätmodern »ERDVERBUNDENEN«²⁵ entgegen und fragt: »Sind wir noch modern oder schon terrestrisch?«²⁶ Soziologisch gilt es fortan, den »Spuren der Erdverbundenen«²⁷ zu folgen. Dabei ist dann auch die »riskante Qualität reaktionärer Denker«²⁸ wie Carl Schmitt von Bedeutung, dessen Buch *Der Nomos der Erde*²⁹ in eine »Zone der Ununterscheidbarkeit«³⁰ von »Natur und Politik«³¹ führt:

20 B. Latour, *Gaia*, 421.

21 Ebd.

22 Ebd., 377 (vgl. J. Enxing, »Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nicht-menschliche Schöpfung mitdenkt«, in: *HerKorr* 3 (2020), 24–26). Leonardo Boff pointiert: »Der Mensch ist Erde.« (L. Boff, *Traum von einer neuen Erde. Bilanz eines theologischen Lebens*, Zürich 2019, 29)

23 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 101.

24 B. Latour, *Gaia*, 424.

25 Ebd.

26 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 67 [Satz im Original kursiv].

27 Ebd., 101.

28 B. Latour, *Gaia*, 407.

29 Schmitt führt in eine Situation der Entscheidung: »Schmitt wird uns erlauben, zwischen dem Nomos einer als GLOBUS und dem Nomos einer als GAIA [...] konzipierten ERDE zu wählen.« (B. Latour, *Gaia*, 392) Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass der Mensch den Globus in souveräner Weise von außen, Gaia aber nur in verstrickter Weise von innen her betrachten kann: Gaia kennt kein Außen.

30 G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2001, 96.

31 B. Latour, *Gaia*, 396.

»Das Denken der Menschen muss sich wieder auf die elementaren Ordnungen [...] richten. [...] Das Recht ist erdhaft und auf die Erde bezogen.«³²

Um den »toxischen und gleichwohl unentbehrlichen«³³ Carl Schmitt weiterführend zu entgiften, wäre das Terrestrische Latours in strikter Weise vom Tellurischen Schmitts zu unterscheiden, um von dorthier einen nichtvölkischen Begriff der Erde zu gewinnen³⁴ – eines Bodens ohne Blut. Terrestrisch ist Latour zufolge eine zweifach strukturierte, nichtidentitäre Existenzweise, welche die gesellschaftliche Differenz von lokal ortsverwurzelten »Somewheres«³⁵ und global raummobilen »Anywheres«³⁶ überschreitet³⁷. Sie könnten dazu führen, sich in einem offenen Heimatbegriff³⁸ nun »einerseits an einen bestimmten Boden zu binden und andererseits weltbezogen zu werden«³⁹:

»Der Attraktor des TERRESTRISCHEN vereint die [...] Figuren von Boden und Welt. [...] Vom Boden erbt er die Materialität [...]. [...] Der so verstandene Boden lässt sich nicht aneignen. Man gehört ihm, er gehört niemandem. Aber er erbt auch von der Welt, diese [...] verstanden [...] als [...] GLOBUS [...], das

-
- 32 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 2011, 6, 13.
- 33 B. Latour, *Gaia*, 386.
- 34 Schmitt »projiziert in seine Theorie des Rechts die Vorurteile eines alten Mannes, der von seinem Fenster aus eine alte europäische Agrarlandschaft betrachtet« (B. Latour, *Gaia*, 422).
- 35 Vgl. D. Goodhart, *The Road to Somewhere. The New Tribes Shaping British Politics*, London 2017.
- 36 Vgl. ebd.
- 37 Von dorthier lässt sich auch »duale Ekklesiologie« des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in seinen beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* niedergelegt ist, terrestrisch weiterentwickeln. Eine zweitheitlich verfasste Kirche des Konzils ist in diesem Latour'schen Sinn immer beides: »mundan« weltoffen in einem pastoralen Raum der Weite und »tellurisch« erdverbunden an pastoralen Orten der Nähe (vgl. expl. Ch. Bauer, *Spuren in die Pastoraltheologie von morgen. Frische Ideen, nicht nur für den pastoralen Strukturwandel*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 2017, 18–21, 19f.).
- 38 Vgl. Ch. Bauer, *Heimat ein[?] einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl*, in: S. Strube (Hg.), *Das Fremde akzeptieren*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 153–168 sowie *ders.*, *No roots, but routes? Erkundungen einer Theologie der multiplen Heimaten*, in: J. Garmaz/M. Juen/A. Hochrainer (Hg.): *Vielfältige Heimat(en). Kommunikativ-theologische Perspektiven einer prekären Kategorie*, Ostfildern 2020, 43–66.
- 39 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 20 (Kursivierung im Original). Ganz ähnlich folgende Formulierung: »sich an einen Boden binden einerseits, welthaft werden andererseits« (ebd., 107).

heißt das Erfassen [aller] der Existenzformen, die es verbieten, sich auf eine Lokalität zu beschränken [und] [...] sich hinter einer [...] Grenze zu verschansen. [...] Der Boden ermöglicht Bindung, die Welt Entbindung.«⁴⁰

An diesem Punkt ›landet‹⁴¹ Latour buchstäblich bei einem terrestrischen Bekenntnis zu Europa als einem postkolonial sensibilisierten Weltakteur, der »klein genug [ist], um sich nicht für die ganze Welt zu halten, und groß genug, um sich nicht auf ein Fleckchen Erde zu beschränken«⁴² – und auf diese Weise exemplarisch »zeigen [könnte], was es heißt, bewohnbaren Boden wiederzufinden«⁴³:

»Europa wächst an seinen Fehlern. [...] Sein Anspruch, die Weltordnung zu diktieren, ist hinfällig. [...] Es hat einen ersten Selbstmordversuch unternommen. Dann einen zweiten. Fast wären beide gelungen. Dann glaubte es, der Geschichte entkommen zu können, indem es unter dem Schirm Amerikas Schutz suchte. [...] Jetzt steht Europa allein und schutzlos da. Dies genau ist der Moment, wieder in die Geschichte einzutreten, ohne sich einzubilden, sie zu beherrschen. [...] Nichts Besseres als ein Alter Kontinent, um [...] wahrzunehmen, dass die universelle Lage darin besteht, in den Ruinen der Modernisierung zu leben [...] und [...] nach einer Wohnstätte zu suchen. Europa ist [...] ein lokales [...] Experiment dazu, was es heißt, eine Erde *nach* der Modernisierung zu bewohnen, *zusammen mit jenen*, die die Modernisierung [...] von ihrem Mutterboden vertrieben hat.«⁴⁴

Dieses weltoffenen Erdhafte bzw. erdgebunden Welthafte prägt denn auch Europas Chance auf eine zweite, terrestrisch vertiefte Erweiterung:

»Wenn das erste Europa sich von unten her erschuf – auf der Basis von Kohle, Eisen und Stahl –, so wird das zweite sich *ebenfalls von unten her erschaffen*, nämlich von der schlichten Materie eines zumindest einigermaßen dauerhaften Bodens her. [...] Wie ist daran zu zweifeln, dass es zur Heimat derer

40 B. Latour, Das terrestrische Manifest, 107.

41 Vgl. ebd., 115.

42 Ebd., 121.

43 Ebd., 117.

44 Ebd., 115, 117, 121ff.

werden kann, die festen Boden suchen, [...] Ich möchte [...] dieses runzelige, vernarbte Europa [...] mein Land nennen können – ihr Refugium.«⁴⁵

Politisch geht es Latour zufolge darum, den »Geschmack am Lokalen, die Verbundenheit mit der Heimaterde, die Wahrung zugehöriger Traditionen«⁴⁶ einerseits vom »Kainsmal der Reaktion«⁴⁷ zu befreien und ihn andererseits auf eine neuartige globale Diversität der verschiedensten Existenzweisen hin zu öffnen. Dabei könnte es sich als ein Mittel gegen den auch in Europa grassierenden Rechtspopulismus erweisen, die »bisher dem Attraktor LOKALES zufließenden Energien auf das TERRESTRISCHE zu lenken«⁴⁸. Latour plädiert für eine nichtidentitäre, diversitätsfreundliche »Repolitisierung der Zugehörigkeit zu einem Boden«⁴⁹, die *als solche* dann zugleich auch eine »größtmögliche Zahl an Alternativen der Zugehörigkeit zur Welt«⁵⁰ eröffnet:

»Vorrangig geht es darum, [...] mit anderen eine Welt teilen zu müssen, von der man längst weiß, dass sie nie wieder eine gemeinsame sein wird. [...] In der Verhandlung [...] zwischen den Anhängern des LOKALEN und des TERRESTRISCHEN muss die [...] Zugehörigkeit zu einem Boden zur Sprache kommen, aber ohne dass dies [...] gleich wieder mit den Ingredienzien verwechselt wird, die dem Lokalen beigemischt sind: ethnische Homogenität [...], Nostalgie, falsche Authentizität. Es gibt [...] nichts, das [...] weniger [...] bäuerisch-ländlich wäre [...] und der gegenwärtigen Zeit mehr entsprechen würde als darüber zu verhandeln, wie und wo wieder Bodenhaftung erzielt werden könnte. [...] Während das LOKALE sich [...] abschließt, differenziert sich das TERRESTRISCHE durch Öffnung. [...] Denn das TERRESTRISCHE hängt zwar an Erde und Boden, ist aber auch *welthaft* in dem Sinne, dass es [...] über alle Identitäten hinausweist.«⁵¹

Auch wenn es keine gemeinsame WELT mehr gibt, so gibt es doch immer noch eine gemeinsame ERDE – und deren allmähliches »Zurückschlagen« be-

45 Ebd., 118, 123. Siehe auch die Definition von Heribert Prantl: »Ein Europäer ist derjenige, der Sehnsucht nach Europa hat.« (Heribert Prantl: Wehen der Demokratie. 100 Jahre Weimarer Republik, in: Süddeutsche Zeitung vom 6.2.2019, 4)

46 B. Latour, Das terrestrische Manifest, 23.

47 Ebd.

48 Ebd., 65.

49 Ebd., 66.

50 Ebd., 24.

51 Ebd., 46f., 65f.

trifft letztlich alle Menschen in gleicher Weise. Mit Blick auf die Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus würdigt der Katholik Latour eine terrestrisch ›erdsensible‹ Spiritualität, die sich dieser existenziellen Herausforderung zu stellen bereit ist:

»Der Kosmos [...] braucht [...] eine Religion, die sich [...] mit den Wissenschaften und der Politik zu verbünden lernt [...]. In diesem Punkt hatte ich schon jede Hoffnung aufgegeben, als ich bei der Lektüre der Enzyklika [...] zu meiner freudigen Überraschung feststellte, dass hier [...] die ERDE als ›Mutter‹ und ›Schwester‹ angesprochen wurde [und] [...] der Papst schwungvoll den Bogen von der Ökologie zur Politik spannte [...].«⁵²

Bei seiner Suche nach weiteren Ressourcen für eine entsprechende Verknüpfung zwischen terrestrischem Gaia-Aktivismus und christlicher Erd-Spiritualität kann Latour geholfen werden. Dabei müsste man die Materialität der Erde ins Spirituelle hinein vertiefen und eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten«⁵³ skizzieren, die den Überlegungen Latours einen christlichen Resonanzraum bietet. Die folgenden Recherchen im theologischen Diskursarchiv des 20. Jahrhunderts führen daher von Latours terrestrischem Denken hinüber zum christlichen Gottesdiskurs. Eine künstlerische Brücke dorthin schlägt die von Paul Klee 1926 angefertigte Zeichnung *Christus*, die aus der »christischen«⁵⁴ Tiefenstruktur der Materie etwas Spirituelles hervorleuchten lässt:

52 B. Latour, *Gaia*, 482f. Papst Franziskus verweist auf die entsprechende Netzwerkstruktur der gesamten Schöpfung: »Alles ist aufeinander bezogen, und alle Menschen sind als Brüder und Schwestern gemeinsam auf einer wunderbaren Pilgerschaft, miteinander verflochten durch die Liebe, die Gott für jedes seiner Geschöpfe hegt und die uns auch in zärtlicher Liebe mit ›Bruder Sonne‹, ›Schwester Mond‹, Bruder Fluss und Mutter Erde vereint.« (Papst Franziskus, *Laudato si*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikan 2015)

53 Vgl. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (2 Bde.), Paris 1947-1949.

54 P. Teilhard de Chardin : *Science et Christ*. Œuvres de Teilhard de Chardin (Bd. 9), Paris 1965, 241. Das ›Christische‹ (frz. *le christique*) meint das »Zusammenwachsen des Göttlichen mit dem Geschöpflichen nach dem Vorbild Christi« (G. Schiwy, *Eine heimliche Liebe*. Lucile Swan und Teilhard de Chardin, Freiburg i.Br. 2005, 205). Teilhard spricht in diesem Zusammenhang auch häufig von einer evolutiven »Christifikation« (P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*. Œuvres de Teilhard de Chardin (Bd. 4), Paris 1957, 150), »Christogenese« (ders., *Science et Christ*, 239) bzw. einem »Pan-Christismus« (ebd., 87) der Schöpfung.

»Hier wurde der Versuch gemacht, die Welt in ihre elementaren Bestandteile zu zerlegen, die Grundstruktur der Wirklichkeit sichtbar zu machen [...]. [...] Aus den Tiefen dieser Wirklichkeit leuchtet ein Antlitz hervor [...]. Hier ist optisch realisiert, was der Kolosser-Hymnus mit dem Wort ›Bild des unsichtbaren Gottes‹ gemeint hat: Die Grundstruktur des Seins [...] trägt das Antlitz eines konkreten Menschen. [...] Aus der Tiefe des Seins leuchtet ein Antlitz auf, das Antlitz Christi, und dieses Antlitz prägt die Gestalt des Seins.«⁵⁵

2. Resonanzen im theologischen Diskursarchiv

»GAIA verlangt von den Wissenschaften, dass sie erklären, wo sie sich situieren und welchen Teil der Erde sie bewohnen«⁵⁶ – diese Forderung Latours gilt auch für die christliche Theologie. In deren Genealogie lassen sich christliche Ressourcen einer terrestrischen Rede von Gott finden. Große Theologen (leider kaum Frauen) des 20. Jahrhunderts haben nicht nur Irdisches und Himmlisches aufeinander bezogen, sondern auch beides zum Boden ihrer Rede von Gott gemacht – analog zum englischen Titel von Latours terrestrischem Manifest: *Down to earth*. Es geht um eine Theologie der *Deep incarnation*, das heißt um eine umfassende Inkarnation Gottes in den Tiefen der irdischen Materie. Dieses auf den dänischen Systematiker Niels Henrik Gregersen⁵⁷ zurückgehende Konzept dehnt die Anliegen einer ökologischen Theologie über schöpfungstheologische Inhalte hinaus⁵⁸ auf eine Theologie des »erweiterten Leibes Christi«⁵⁹ aus und gibt somit auch die Perspektive des folgenden Durchgangs durch das Diskursarchiv der jüngeren Theologiegeschichte vor:

55 K.-J. Kuschel, Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung, in: B. J. Hilberath/ders./H. Verwey, Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte, Düsseldorf 1993, 28-70, 69.

56 B. Latour, Gaia, 485.

57 Mit *The cross of Christ in an Evolutionary world* hatte der Protestant Gregersen bereits 2001 einen ersten Aufsatz dazu vorgelegt. Andere griffen dieses Konzept auf und falteten es weiter aus. Catherine Keller spricht in einem ähnlichen Zusammenhang, aber ohne Rückbezug auf *Deep incarnation* von einer »ecodivine intercarination« (C. Keller, Political Theology of the Earth, 99).

58 Vgl. D. Edwards, *Deep incarnation. God's redemptive suffering with creatures*, New York 2019, xv.

59 D. Edwards, *Deep incarnation*, 22, 23. Auch Ottmar Fuchs spricht vom einer »kosmischen Dimensionierung der Inkarnation« (O. Fuchs, Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins, in: Orientierung 59 (1995), 115-11, 115).

»*Deep incarnation* ist der Überzeugung, dass [...] Gott sich – indem er in der partikularen Lebensgeschichte des Juden Jesus aus Nazareth Gestalt annahm – zugleich auch mit den materiellen Bedingungen kreatürlicher Existenz (»alles Fleisch«) verband, das Schicksal aller biologischen Lebensformen (»Gras« und »Lilien«) teilte [...] und auch den Schmerz empfindsamer Kreaturen (»Spatzen« und »Füchse«) von innen heraus erlebte.«⁶⁰

In dieser umfassend inkarnatorischen Perspektive lässt sich die Genealogie einer »terrestrischen« Rede von Gott bis in die Anfänge christlicher Theologie zurückverfolgen. Einer ihrer Ursprünge⁶¹ liegt in den kosmisch entgrenzten Christushymnen der deuteropaulinischen Schriften im Neuen Testament:

»Er ist Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.
Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche.
Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten;
so hat er in allem den Vorrang.

60 Niels Gregersen, zit.n. *D. Edwards*, *Deep incarnation*, 21.

61 Weitere neutestamentliche Ursprünge lassen sich in der Schöpfungstheologie der Synoptiker finden (vgl. mit Blick auf Markus expl. *Ch. Schramm*, »Gut hat er alles gemacht« (Mk 7,37). Der Jesus des Markusevangeliums als »Heilmacher« und »Heiland« der gebrochenen Schöpfung, in: A. Leinhäupl (Hg.): *Jetzt verstehe ich die Bibel*, Stuttgart 2010, 207–212). Die synoptischen Narrative stehen im Rahmen jüdischer Vorstellungen vom »guten Leben« aller Menschen im Horizont einer toraförmigen Schöpfungsordnung, die im Falle der weisheitlich-apokalyptischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu auf eine »eschatologische Restitution der Schöpfung« (*P. Hoffmann*, *Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu*, in: ders., *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart 2009, 25–38, 30) in der anbrechenden Gottesherrschaft zielten. Im konzeptuellen Rahmen von *Deep incarnation* heißt das: »[Jesus] [...] steht im Erbe von Israels Schöpfungsglauben, [...] seine Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft beinhaltet, dass diese Frohe Botschaft auch die natürliche Welt umfasst. Seine Verkündigung [...] ist voll von Bezügen zu Samenkörnern, Ernte, Weizen, Gras, Weinbergen, Obstbäumen, Regen, Sonnenuntergängen, Schafen und Vogelnestern. Er spricht von Gottes vorsehender Sorge für die Lilien im Feld und die Vögel in der Luft.« (*D. Edwards*, *Deep incarnation*, 6).

Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,
um durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen.
Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen,
der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.«
Kol 1,15-20

Für die nachpaulinische Theologie⁶² ist Jesus von Nazareth, der Christus der Christinnen und Christen, das spirituelle »Herz der Schöpfung«⁶³. Irenäus von Lyon war einer der ersten christlichen Theologen, der diesen kosmischen Ansatz in Richtung einer Rekapitulation (griech. *anakephalaiosis*) aller Dinge weiterführte: Christus wird in der endzeitlichen Vollendung der Schöpfung »alles in sich rekapitulieren« (Adversus haereses III, 21,9). Diese spezifische Verbindung von Protologie und Eschatologie wurde nachfolgend diskursprägend. Irenäus knüpfte mit ihr an einer Spitzenaussage der paulinischen Eschatologie an, in der es in einem weiteren altchristlichen Hymnus von Gott heißt: »Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, um das ganze All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen – alles, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm.« (Eph 1,10) Diesen Gedanken einer »mes-

-
- 62 Eine ähnlich entgrenzende Aktualisierung stellt das 1963 von Sydney Carter getextete Lied *Lord of the dance* dar, das diesen vorpaulinischen Christushymnus nicht nur mit den synoptischen Jesu-narrativen verknüpft, sondern ihn auch in eine interreligiöse Perspektive (Stichwort: *Dancing Siva*) stellt: »I danced in the morning/When the world was begun,/And I danced in the moon/And the stars and the sun«. Der Autor selbst schreibt: »I see Christ as the incarnation of the piper who is calling us. He dances that shape and pattern which is at the heart of our reality. By Christ I mean not only Jesus; in other times and places, other planets, there may be other Lords of the Dance. But Jesus is the one I know of first and best.« (S. Carter, zit.n. <https://stainer.co.uk/lord-of-the-dance/>)
- 63 R. Williams, *Christ the Heart of Creation*, London 2018. Jesus ist für Rowan Williams »the one on whom all the patterns of finite existence converge to find their meaning« (ebd., XIII). Diese christologische Grundthese entfaltet Williams in einem Rahner'schen Framework: »Creation is healed and restored not by a supplement or an interruption but by an opening into its own depths of connection with the creative act. Christ is that event of opening, revealing the Creator as the guarantor of creation's integrity, the point upon which finite form converges into beauty.« (ebd., 253) Mit Blick auf die heutige Klimakatastrophe benennt Williams das durchaus politische Ziel seines Buches: »to look harder and longer at the classical shape of incarnational teaching, and to see how it is in this light that we see light on the entire creaturely landscape which we inhabit, and which we are called in and with Christ to transform.« (ebd., 254)

sianischen Rekapitulation«⁶⁴ der gesamten Schöpfung verband Irenäus mit der »irdischen Inkarnation des Wortes«⁶⁵ zu einer antignostischen »Down to earth«⁶⁶-Theologie, welche die »gesamte Schöpfung«⁶⁷ eschatologisch rekapituliert und somit auch eine »starke patristische Begründung für zeitgenössische Theologien der *Deep incarnation*«⁶⁸ bietet.

In der »terrestrischen« Paulusrezeption des 20. Jahrhundert wurde der Gedanke einer *recapitulatio mundi* erdtheologisch in Richtung einer *recapitulatio terrae* ausbuchstabiert. Einer der ersten römisch-katholischen Theologen, welche die frühchristliche Diskursspur der »kosmischen Attribute des paulinischen Christus«⁶⁹ in dieser kreativen Weise wieder aufnahmen, war der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin. In seinem poetischen Gebet *Messe über die Welt*⁷⁰, das 1923 auf paläontologischen Grabungen in China entstanden war, skizzierte Teilhard die Verwandlung der Schöpfung in den kos-

64 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Berlin 2006, 90. Giorgio Agamben kommentiert Epheser 1,10 folgendermaßen: »Dieser Vers ist wirklich bis zum Platzen voll von Bedeutung, so voll, dass man sagen kann, dass einige grundlegende Texte der westlichen Kultur [...] [von Origenes bis Martin Heidegger] nichts anderes als Fragmente sind, die aus seiner Explosion hervorgegangen sind.« (G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 89).

65 D. Edwards, *Deep incarnation*, 29.

66 Ebd., 30.

67 Ebd., 53.

68 Ebd.

69 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 83. Der paulinische Jesus ist für Teilhard zugleich auch der »Christus der Mystiker« (ebd., 85) – also von Menschen, die zwar keinen direkten Kontakt zu Jesus hatten, aber dennoch »etwas erfahren« (K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 11–31, 22) haben, von dem sie weder reden noch schweigen konnten: Christentum als historisch distanzierte, zugleich aber existenziell affizierte »Jesusmystik« (A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 641).

70 Teilhards *Messe über die Welt* wäre terrestrisch-theologisch die lateinamerikanische *Missa da terra sem males* (»Messe vom Land ohne Böses«) an die Seite zu stellen, die von der Erfahrung landloser *campesinas* und *campesinos* ausgeht und diese mit der Exoduserfahrung Israels verbindet: »Die terra steht im Zentrum der Wirklichkeitserfahrung. »Die von der Erde leben haben keine Erde.« [...] Autochthone Theologie verhilft ihnen zur Sprache: »Wir wollen Erde auf Erden, Erde im Himmel haben wir schon.« [...] Von daher gewinnt dann auch das biblische [...] Thema des wandernden Gottesvolkes auf der Suche nach dem Land [...] unmittelbaren Erfahrungsbezug.« (H. Brandt, *Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde*, Neukirchen-Vluyn 1981, 165)

mischen Leib Christi – in einer umfassenden »Heiligung der Materie«⁷¹ durch den »eucharistische[n] Christus«⁷² wird sie zu einer »universellen Hostie«⁷³:

»Herr, da ich wieder einmal [...] in den Steppen Asiens weder Brot noch Wein noch Altar habe, erhebe ich mich nun im Licht der aufgehenden Sonne über diese Symbole [...] und bringe Dir [...] auf dem Altar der ganzen Erde [...] die Mühsal der Welt dar. [...] Mein Kelch und meine Patene sind die Tiefen einer Seele, die allen Kräften weit geöffnet ist, die sich gerade von allen Punkten der Erde her erheben und zum Geist konvergieren. [...] Dein Wort verlängert [...] den endlosen Akt seiner Inkarnation, und kraft seines Hineintauchens in den Schoß der Welt haben sich die großen Wasser der Materie mit Leben geladen. Nichts hat gezittert unter dieser unsagbaren Wandlung. Und doch ist das ganze Universum, die unermessliche Hostie, [...] in der Berührung mit Deinem Wort Fleisch geworden. Alle Materie ist von nun an inkarniert [...] durch Deine Menschwerdung.«⁷⁴

71 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 153.

72 Ebd.

73 Ebd., 58. Papst Franziskus schreibt in ähnlicher Weise: »In der Eucharistie findet die Schöpfung ihre größte Erhöhung. Die Gnade, die dazu neigt, sich spürbar zu zeigen, erreicht einen erstaunlichen Ausdruck, wenn der menschengewordene Gott selbst so weit geht, sich von seinem Geschöpf verzehren zu lassen. Auf dem Höhepunkt des Geheimnisses der Inkarnation wollte der Herr durch ein Stückchen Materie in unser Innerstes gelangen. Nicht von oben herab, sondern von innen her, damit wir ihm in unserer eigenen Welt begegnen könnten. In der Eucharistie ist die Fülle bereits verwirklicht, und sie ist das Lebenszentrum des Universums, der überquellende Ausgangspunkt von Liebe und unerschöpflichem Leben. Vereint mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen inkarnierten Sohn sagt der gesamte Kosmos Gott Dank. Tatsächlich ist die Eucharistie von sich aus ein Akt der kosmischen Liebe: ›[...] Denn auch dann, wenn man die Eucharistie auf dem kleinen Altar einer Dorfkirche feiert, feiert man sie immer in einem gewissen Sinn *auf dem Altar der Welt*.‹ Die Eucharistie vereint Himmel und Erde, umfasst und durchdringt die gesamte Schöpfung. Die Welt, die aus den Händen Gottes hervorging, kehrt zu ihm zurück in seliger und vollkommener Anbetung [...].« (Papst Franziskus : *Laudato sí*, Nr. 236)

74 P. Teilhard de Chardin, Pierre : *La messe sur le monde*, Paris 1965, 9, 26. Mit Ottmar Fuchs lässt sich Teilhards »kosmische Dimensionierung der Inkarnation« (O. Fuchs, *Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins*, 115) im Horizont einer »Theologie der universalen Schöpfungsgnade« (O. Fuchs, *Im Losgelassenen gehalten sein. Auf dem Weg zur ›unbedingten Gnade‹*, in: H. Wahl (Hg.): *Den ›Sprung nach vorn‹ neu wagen. Pastoraltheologie nach dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke*, Würzburg 2009, 49–65, 49) ekklesiologisch entgrenzen, der zufolge »nicht nur die Kirche, sondern auch die ganze Schöpfung durch Christus geschaffen« (ebd.) ist: »Bevor die Kirchen Christus irgend-

In seinem Buch *Le Milieu divin* von 1927, das er allen widmete, die »die Welt lieben«⁷⁵, entgrenzte Teilhard diese eucharistische »Inkarnation« auf die göttliche Durchdringung der gesamten irdischen Wirklichkeit:

»Ohne Vermischung und ohne Verwechslung wird Gott, der wahre christliche Gott, vor euren Augen vom Universum Besitz ergreifen [...]. Er wird es durchdringen wie ein Strahl einen Kristall; er wird sich durch die ungeheueren Schichten des Geschaffenen hindurch überall [...] zeigen – ganz nahe und sehr fern zugleich. [...] Die Präsenz Gottes quillt aus dem ganzen Universum hervor. Wir sind von ihr derart umgeben und durchdrungen, dass nicht einmal mehr Platz bleibt, um auf die Knie zu fallen [...]. [...] Ohne die Welt zu verlassen, können wir uns in Gott versenken.«⁷⁶

Jesus von Nazareth, der kosmische Christus, ist für Teilhard de Chardin ein *universale concretum*, in dem sich die Universalität des Göttlichen und die Partikularität des Menschlichen perichoretisch durchdringen – ganz im Sinne der inkarnatorischen Grundfrage von *Deep incarnation*: »Welche Beziehung gibt es zwischen der gesamten natürlichen Welt, der Welt der Galaxien und Sterne, der Berge und Meere, der Bakterien, Pflanzen und Tiere und dem Leben, Sterne und Auferstehen Jesu Christi?«⁷⁷ In wechselseitiger Perichorese berühren sich Protologie und Eschatologie hier christologisch. Jesus ist »bis zu den Himmeln ausgestreckt, nachdem er die Tiefen der Erde berührt hat«⁷⁸, weshalb nicht nur im »inkarnierten Christus das Universum vorausgebildet«⁷⁹ ist, sondern in eschatologischer Spannung auch zu seiner »Synthese in Jesus«⁸⁰ hin konvergiert – zu seiner finalen Vollendung im Pleroma Christi, dessen Präsenz ganz allmählich »aus der Welt emergiert«⁸¹:

wohin bringen wollen, haben sie damit zu rechnen, dass Christus schon längst dort ist. [...] Im Sinne Teilhards geht es um die [...] praktische Annahme der Gnade unter den Menschen. [...] Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine [im weitesten Sinne] kulturökologische Pastoral nennen [...], die von der Schöpfung [...] ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt [...].« (*O. Fuchs, Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins*, 116, 118f.)

75 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 9 (mit Verweis auf Joh 3,16: »Sic Deus dilexit mundum«).

76 Ebd., 26, 133, 138.

77 D. Edwards, *Deep incarnation*, xv.

78 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 92.

79 Ebd., 83.

80 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 162.

81 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 92.

»Eines Tages, so verkünde uns das Evangelium, wird die langsam zwischen Menschheit und Gott aufgehäuften Spannung ihre [...] Grenzen erreichen. Das wird dann das Ende sein. Wie ein Blitz, der von einem Pol zum anderen überspringt, wird sich die schweigend angewachsene Präsenz Christi in den Dingen plötzlich offenbaren. [...] Um die Parousie zu ersehnen, müssen wir einfach nur, in dem wir es christianisieren, das Herz der Erde in uns schlagen lassen.«⁸²

Teilhard de Chardin geht es um einen »terrestrischen Glauben«⁸³, der die »moderne ›Religion der Erde‹ »⁸⁴ nicht verdammt, sondern vielmehr christlich »tauft«⁸⁵ – für ihn sind die wesentlichen »Achsen des Glaubens«⁸⁶ für den »Christus-Gläubigen«⁸⁷ und den »Erd-Gläubigen«⁸⁸ im tiefsten Grunde dieselben. Sein deutscher Mitbruder Karl Rahner arbeitete wenige Jahrzehnte später in seiner Meditation *Glaube, der die Erde liebt*, einem seiner schönsten Texte überhaupt, mit ganz ähnlichen Motiven:

»Jesus hat selbst gesagt, daß er hinuntersteigen werde ins Herz der *Erde* [...], dorthin [...], wo alles verknüpft [...] ist und wo inmitten dieser Einheit der Tod [...] sitzt. Dorthin ist er im Tod hinabgedrungen; [...] damit er, abgestiegen zu [...] der wurzelhaften Einheit der Welt, ihr sein [...] Leben für immer einstifte. Weil er gestorben ist, gehört er erst recht dieser Erde. Denn wenn der Leib eines Menschen in das Grab der Erde gebettet wird, geht der Mensch [...] die endgültige Einheit ein mit jenem geheimnisvollen einen Grund, in den alle [...] Dinge zusammengeknötet sind [...]. In dieses Unterste und Tiefste [...] ist der Herr im Tod hinabgestiegen. Dort ist jetzt er und nicht mehr [...] der Tod. Im Tod ist er das Herz der irdischen Welt geworden [...].«⁸⁹

82 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 195f., 201.

83 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 144.

84 Ebd., 160.

85 Ebd.

86 Ebd., 188.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Freiburg i.Br. 1966, 65.

Rahner zufolge existiert nicht nur »Gott in Welt«⁹⁰, sondern – in tellurischer Wendung des Mundanen – auch »Gott in Erde«. Von diesem terrestrischen Punkt aus thematisiert er Ostern präsenzeschatologisch⁹¹:

»Er ist [...] auferstanden in seinem *Leibe*. Das heißt [...]: Er hat schon begonnen, sich diese Welt anzuverwandeln [...]. [Es] [...] braucht nur noch die kleine Weile, [...] bis überall [...] in Erscheinung tritt, was eigentlich schon geschehen ist. [...] Weil er nicht an den Symptomen der Oberfläche begann, die Welt zu heilen, [...] sondern an der innersten Wurzel anfang, meinen wir [...], es sei nichts geschehen. [...] Weil die Bosheit noch immer neue Runen in das Angesicht der Erde zeichnet, schließen wir, im tiefsten Herzen der Wirklichkeit sei die Liebe gestorben [...] [Die Geschichte steuert jedoch] [...] mit unheimlicher Präzision auf seinen Tag [...] [zu], [...] an dem seine Herrlichkeit, alles verwandelnd, aus ihren eigenen Tiefen brechen wird. [...] Darum dürfen wir Kinder dieser Erde sie lieben [...]. [...] Seitdem gebiert die Mutter Erde nur mehr Kinder, die verwandelt werden. Denn seine Auferstehung ist der Anfang der Auferstehung allen Fleisches.«⁹²

Karl Rahners erdbewusste Ostertheologie zielt auf etwas, das man heute »Deep resurrection«⁹³ nennen könnte:

»Rahner kommt zeitgenössischer Deep-incarnation-Theologie sehr nahe, wenn er Jesus in seinem Tod in die Tiefen der Erde eintreten sieht [...]. [...] Der auferstandene Christus bleibt Teil der Erde [...]. Durch seine Präsenz sind die neuen Kräfte einer verwandelten Schöpfung [...] bereits am Werk. Nicht nur die Kirche, sondern die ganze Schöpfung wird zum Leib Christi.«⁹⁴

90 Vgl. J. B. Metz u.a. (Hg.): *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner (2 Bde.), Freiburg i.Br. 1964.

91 Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln/Zürich/Köln 51967, 401-428 (insbesondere die Thesen III und IV).

92 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, 66-68. Mit Adorno lässt sich der christliche Glaube an die Auferstehung des Leibes in Richtung eines entsprechenden Materialismus wenden: »Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches. Fluchtpunkt des [...] Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.« (*Th. W. Adorno*, *Negative Dialektik*, Berlin 1966, 207)

93 D. Edwards, *Deep incarnation*, 8 (vgl. ebd., 86-89 zu Rahners *Glaube, der die Erde liebt*).

94 D. Edwards, *Deep incarnation*, 103f.

Eine in ihrer existenziellen Dramatik (Stichwort: Runen der Bosheit) unvergleichliche ›Erdspiritualität‹ prägte auch das, was der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer wenige Jahre zuvor im Anschluss an Friedrich Nietzsche⁹⁵ christliche »Treue zur Erde«⁹⁶ genannt hatte. Bonhoeffer konnte ihm diesen »Gedanken der Treue zur Erde nicht überlassen«⁹⁷. Als guter Kenner des nietzscheanischen Werkes distanzierte er sich von allen »Hinterweltlern«⁹⁸ einer religiösen Theorie der zwei Welten: »Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ›christlich‹ zu sein auf Kosten der Erde.«⁹⁹ Dem setzte er ein beherztes »Ja zum Leben auf der Erde«¹⁰⁰ entgegen, das ihn dann auch in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus führte: *Deep incarnation* bis hin zum politisch inkarnierten Lebenszeugnis im Martyrium – auch wenn Bonhoeffer dafür keine paulinischen Sprachspiele einer kosmischen Inkarnationschristologie verwandte. Was er jedoch in seinen Gefängnisbriefen über die ›Mundanität‹ des christlichen Glaubens schreibt, setzt dennoch eine entsprechend ›tellurische‹ Bodenhaftung voraus:

»Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen [...] wie eine faule Frucht angesehen [...] Ich will also darauf hinaus [...], dass man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ›madig macht‹, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert«¹⁰¹.

Bonhoeffers erdbezogenes Credo lautete: »Ich fürchte, dass die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein

95 Siehe den nietzscheanischen Imperativ »Bleibt der Erde treu!« (F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, KSA 4, München 1999, 15).

96 Vgl. N. Capozza, Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken, Münster 2003.

97 Eberhard Bethge, zit.n. N. Capozza, Im Namen der Treue zur Erde, 19.

98 N. Capozza, Im Namen der Treue zur Erde, 23 (vgl. das einschlägige Kapitel *Von den Hinterweltlern in Nietzsches Zarathustra*).

99 Dietrich Bonhoeffer, zit.n. N. Capozza, Im Namen der Treue zur Erde, 55.

100 Dietrich Bonhoeffer, zit.n. N. Capozza, Im Namen der Treue zur Erde, 87.

101 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994, 182, 185f. Gott ist für Bonhoeffer »kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden« (D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 163).

im Himmel stehen.«¹⁰² Jahrzehnte später pointierte der befreiungstheologisch inspirierte Rahner-Schüler Elmar Klinger in ähnlicher Perspektive: »Christen sind Menschen, die an den Himmel glauben und die Erde lieben.«¹⁰³ Eine andere »terrestrische« Brücke nach Lateinamerika schlägt M.-Dominique Chenu, der als »Großvater«¹⁰⁴ der dortigen Theologie der Befreiung gilt. Der französische Dominikaner knüpfte nicht nur bei Teilhard an, indem er die Kirche als eine »christische« Gemeinschaft«¹⁰⁵ verstand, vielmehr umfasste für ihn das »theandrische Mysterium«¹⁰⁶ Jesu – paulinisch »le Christ recapitulateur«¹⁰⁷ – auch in »messianischer Rekapitulation«¹⁰⁸ die gesamte Schöpfung:

»Der unmittelbare Gegenstand des Glaubens [...] ist [...] das Wort Gottes, das mit dem Menschen im Takt einer Heilsökonomie kommuniziert, in die der Mensch [...] mit allen Dimensionen seines Seins einbezogen ist [...] – und darum auch in einem Universum, das es [= das Wort Gottes] zu seiner Vollendung führen wird, indem es dieses Universum mit Gott vereinigt. Eine umfassende Rekapitulation, in welcher die messianische Verheißung alle irdischen Hoffnungen der Menschheit aufnimmt. [...] Die liebende Ausdehnung Gottes als Schöpfer reicht [...] bis dorthin, wo das Sein in der *Materie* den tiefsten Punkt seiner Dichte besitzt.«¹⁰⁹

102 D. Bonhoeffer/M. von Wedemeyer, Brautbriefe Zelle 92. 1943-1945, München 1999, 92, 38.

103 E. Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 107.

104 Gustavo Gutiérrez, zit.n. Ch. Bauer, Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez, in: Orientierung 70 (2006), 107-108, 107.

105 M.-D. Chenu, Interventions Dominicaines de Monteils, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonsil der Dominikanerinnen von Monteils (2.-4. August 1978); Archives-Chenu/Paris, Abteilung Conférences, 44 [Archives-Chenu: Vorträge].

106 M.-D. Chenu: *Une école de théologie – le Saulchoir*, Paris 1985, 137.

107 Vgl. expl. M.-D. Chenu, Les signes des temps [1967], 221.

108 G. Agamben, Die Zeit, die bleibt, 90. Auch für Chenu war das »Messianische« von zentraler Bedeutung (vgl. Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bände), Münster 2010, 774-792).

109 M.-D. Chenu, *Théologie du travail*, Paris 1951, 543f., 556.

Das »irdische Geschick des Menschen«¹¹⁰ wird in einer »Ökonomie der Inkarnation«¹¹¹ rekapituliert, deren eschatologische Ausdehnung im Sinne Teilhards kosmische Dimensionen annimmt. Chenu fasste sie im Rahmen eines historisch-kontextuell inkarnierten Thomismus¹¹², dessen ganzheitliche Anthropologie zu einer Rematerialisierung der christlichen Rede von Gott beitrug:

»Jedem Dualismus entgegengesetzt, konstituiert der Mensch sich als ein einziges Sein, in dem Materie und Geist die konsubstantiellen Prinzipien einer Ganzheit [...] bilden [...]. Die Materie im Menschen kann [...] am Leben Gottes teilhaben – und [...] Christus, der Gott-Mensch, ist der Garant einer Auferstehung des verherrlichten Fleisches. Der Mensch ist der Kreuzungspunkt einer Ausdehnung schöpferischer Liebe bis hinein in die Dichte der Materie.«¹¹³

Chenu kritisiert den »ideologischen Dualismus«¹¹⁴ von Materialismus und Spiritualismus – wobei der historische Materialismus von Marxistinnen und Marxisten für ihn eine durchaus gerechtfertigte »Revanche«¹¹⁵ am geschichtsenthobenen Spiritualismus vieler Christinnen und Christen¹¹⁶ darstellt. Seiner dem entgegengesetzten Lesart der *Summa theologica* des Hl. Thomas von Aquin zufolge tendiert die gesamte Schöpfung in einer materiesensiblen Eschatologie der Rekapitulation *aus sich selbst heraus* zurück zu ihrem Schöpfer. *Deep incarnation* mit thomasischer Grammatik:

110 Ebd., 544.

111 Ebd., 544.

112 Vgl. Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu.

113 M.-D., Chenu, St. Thomas d'Aquin et la théologie, Paris 1959, 122.

114 M.-D. Chenu, Matérialisme et spiritualisme, in : *ders.*, L'évangile dans les temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 461-464, 461.

115 M.-D. Chenu, Spiritualité du travail, Paris 1953, 24.

116 Chenus inkarnatorische Alternative besteht in einer christlichen Gesamtvision der Welt, in der Spiritualität der Materie und Materialität des Spirituellen zu einer ausgewogenen Einheit konvergieren. In seiner *Théologie de la matière* erinnerte er an die »antispiritualistischen« Ursprünge seines Ordens, der im 13. Jahrhundert angesichts der materiefeindlichen Häresie der Katharer gegründet wurde: »Die spiritualistischen Irrlehren [...] gehen aus einem Irrtum über die Materie hervor [...]. [...] [Es geht um] [...] das Problem [...] des Stellenwerts der Materie in der Heilsökonomie Gottes des Schöpfers und [...] im Streben des Menschen nach Erlösung.« (M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, 15f., 18f.)

»Es gibt eine lebendige Tradition, welche die einzelnen Jahrhunderte hindurch die Implikationen des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes bekundet, das sich in der Kirche als Leib Christi fortsetzt. Diese Treue zur Inkarnation verwirklicht [...] durch ihre ›Rekapitulation‹ [...] [aller Dinge in Christus] den Plan der Schöpfung.«¹¹⁷

Chenu war einer der ersten Theologinnen und Theologen des 20. Jahrhunderts, die den thomasischen Gedanken vom Menschen als Gottes mitschöpferischem *co-creator* bzw. mitschöpferischer *co-creatrix* auf das technische Zeitalter ausdehnten – eine von Latour her durchaus sinnvolle theologische Denkfigur, deren ökologische Schattenseiten heute jedoch nur allzu bewusst sind. Angesichts der »säkularen Apokalypse«¹¹⁸ der drohenden Klimakatastrophe spricht Papst Franziskus von einer »anthropozentrischen Maßlosigkeit«¹¹⁹, derentwegen das »gemeinsame Haus«¹²⁰ von Menschen, Tieren und Pflanzen in ernster Gefahr sei. Damit markiert er eine weltgeschichtlich epochale Bruchkante von moderner Anthropozentrik¹²¹ und ökologischer Einsicht¹²², welche die gerade vorgestellten theologischen Spekulationen von heutigen Problemlagen trennt. An ihrer Schwelle steht das Zweite Vatikanische Konzil, dessen weltpastorale Grundformel »Kirche in der Welt von heute«¹²³ angesichts der Klimakatastrophe terrestrisch zu reformulieren wäre: Kirche auf dem Boden der Erde. Aber auch das Konzil selbst bietet durchaus Ansatzpunkte für eine ökologische Pastoral, in der es nicht mehr »nur« um »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (GS 1) des Menschen, sondern der gesamten Schöpfung geht:

117 M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, 11f.

118 C. Keller, *Political Theology of the Earth*, 110. Im Gegensatz zu den »apocalyptic geopolitics« (21) der gegenwärtigen US-Administration charakterisiert Catherine Keller die »operative political theology« (ebd.) von Papst Franziskus als »counterapocalyptic and ecogeopolitical« (ebd.), das heißt als eine »alternative to a politics of fear and enmity, of colonization and capitalization« (ebd.), die das Politische als ein erdsensibles »gathering for the common good« (ebd., 22) fasst.

119 Papst Franziskus, *Laudato sí*, 116.

120 Papst Franziskus, *Laudato sí*, Untertitel.

121 Vgl. *Gaudium et spes*: »Alles auf Erden ist auf den Menschen als seinem Mittel- und Höhepunkt [centrum et culmen] hinzuordnen.« (GS 12)

122 Vgl. *Club of Rome*, *The limits of growth*, New York 1972.

123 Vgl. den offiziellen Titel von GS.

»Es gilt, die Welt [...] und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. [...] Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt die ganze Welt erfassen. Vom Menschen [...] gehen sie aus, auf ihn wirken sie wieder zurück [...]. [...] Während der Mensch seine Macht weit ausdehnt, kann er sie doch nicht immer so steuern, dass sie ihm wirklich dient. [...] Schon gehen die technischen Fähigkeiten so weit, dass sie das Antlitz der Erde selbst umformen. [...] Der Mensch wird sich [...] dessen bewusst, dass er jene Kräfte richtig lenken muss, die er selbst geweckt hat und die ihn entweder unterdrücken oder ihm dienen können.« (GS 4, 5, 9)

Diese menschengemachte Problematik hat auch der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff erkannt. Der ehemalige Franziskaner überschreitet damit nicht nur den klassisch-modernen Fortschrittsglauben der bisher entrollten theologischen Diskursgeschichte, er steht damit auch für eine umweltsensible Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung. So wie auch Papst Franziskus »in aller Klarheit«¹²⁴ die Verbindung von menschlicher Armut und ökologischer Katastrophe adressiert, steht auch Boff für eine umfassende »Ökothologie der Befreiung«¹²⁵, die von einem »Zusammenhang zwischen sozialer und ökologischer Ungerechtigkeit«¹²⁶ ausgeht und erdpolitisch auf eine »ökologisch-soziale Demokratie«¹²⁷ mit kosmischen Dimensionen zielt. In einem fast schon Latour'schen Move transformiert er spirituelle Impulse des Hl. Franz von Assisi, der alle Akteure der Schöpfung – auch tierische und »unbelebte«¹²⁸ – als Geschwister betrachtete, in eine kosmisch-sakramentale Gesamtökologie der geschundenen Erde.

Bereits in seinem ersten Buch *O Evangelho do Cristo cósmico* knüpfte Boff dabei explizit an Teilhard de Chardin¹²⁹ an, dessen epochale Leistung darin

124 B. Latour, Das terrestrische Manifest, 125. Der Papst selbst verweist in diesem Zusammenhang auf den Hl. Franziskus, in dessen Nachfolge es darum gehe, die »Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde« (*Papst Franziskus*, *Laudato sí*, Nr 49): »Er zeigte eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Schöpfung Gottes und gegenüber den Ärmsten und den Einsamsten.« (ebd., Nr. 10)

125 L. Boff, Traum von einer neuen Erde, 116.

126 L. Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik, Düsseldorf 1994, 93.

127 Ebd., 86.

128 Ebd., 94f., 107.

129 Siehe auch L. Boff, In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften, Kevelaer 2013, 24–48.

bestanden habe, die paulinische »Tradition des kosmischen Christus«¹³⁰ auf der Höhe neuzeitlicher Diskurse wieder freigelegt zu haben. In seiner Christologie *Jesus Christus, der Befreier* schlug er dann eine erdbezogene Brücke von Rahners Ostertheologie zur Sakramentalität der Welt – und zwar bis hin zu jenem berühmten »Sakrament des Zigarettenstummels«¹³¹, in dessen physischer Materialität Boff zufolge etwas von seinem verstorbenen Vater weiterlebt. Denn die Auferstehung öffnete die historische Existenz Jesu von Nazareth auf den gesamten materiellen Kosmos, der in ihm zu seiner Verklärung hin konvergiert:

»Mit der Auferstehung hat Christus diese Welt nicht verlassen, wohl aber ist er tiefer in sie eingedrungen, so dass er jetzt [...] in allen Dingen anwesend ist [...]. [...] Seine Fähigkeit zu[r] Gemeinschaft [...] mit der Materie der Welt ist nunmehr voll realisiert, so dass er fortan nicht mehr nur in der Zeit und im Raum Palästinas zugegen ist, sondern in der gesamten Fülle von Zeit und Raum. [...] So offenbarte die Auferstehung die kosmische Dimension Christi. [Die] [...] materiellen Elemente sind Sakramente, die uns in Gemeinschaft mit ihm bringen, insofern sie ja im innersten Kern ihres Seins zur Wirklichkeit Christi gehören.«¹³²

Boff reagiert damit auf Teilhards christologische Grundfrage, ob der »Christus der Evangelien, den wir uns in den Dimensionen einer Mittelmeerwelt vorstellen und lieben, noch unser unfassbar groß gewordenes Universum umfassen und dessen Zentrum bilden kann«¹³³. Der »historische Jesus«¹³⁴ und der »kosmische Christus«¹³⁵ bilden für ihn eine ostertheologische Differenz, die mit Blick auf die »christische Tiefenstruktur«¹³⁶ allen Seins eine »kosmische Mystik«¹³⁷ freisetzt. Diese ermöglicht eine terrestrische Reformulierung des christlichen Credo, in der protologischer Hervorgang und eschatologische Vollendung im Mysterium des *Deus trinitaris* zusammenfließen:

130 Ebd., 9.

131 Vgl. L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf¹⁵1998.

132 L. Boff, Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i.Br. 1986, 145, 147-149.

133 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 24.

134 L. Boff, *In ihm hat alles Bestand*, 10.

135 Ebd.

136 Ebd.

137 Ebd., 12.

»Wenn wir sagen, wir seien geschaffene Wesen, behaupten wir damit, wir stammten von Gott, trügen Gottes Spuren an uns und seien auf dem Weg zu [ihm] [...]. [...] Als Christen sagen wir, der kosmische Christus durchdringe das Weltall [...] und führe es zum göttlichen Punkt Omega. Der Heilige Geist bewohne die Schöpfung, gebe ihr Schwung und Leben und schiebe und ziehe sie zur absoluten Synthese im Reich der Dreifaltigkeit.«¹³⁸

Die Teilhard'schen Bezüge sind offensichtlich. Von der chinesischen Wüste Ordos führt ein direkter Weg in den brasilianischen Regenwald:

»Reich scheint mir die Spiritualität des allgegenwärtigen Leibes Christi zu sein, der das ganze Universum umfasst [...]. Teilhard spricht davon unter der Bezeichnung »kosmischer Leib« Christi, den er in den paulinischen Gefangenschaftsbriefen wie auch bei den Kirchenvätern findet. [Das] [...] passt [...] zur Erfahrung unseres Volkes im Urwald. Diese Menschen haben nämlich weder Gotteshäuser noch Gottesdienste. Ihr Tempel kann der Leib des Auferstandenen und ihr Leben eine große Liturgie sein. Und der Urwald mit seinen Bäumen, Blüten, Flüssen, Seen und Tieren [...] wäre dann hineingenommen in die Christosphäre.«¹³⁹

Die praktischen Konsequenzen, die Boff daraus zieht, lesen sich, als ob Latour ihm den Stift geführt hätte:

»[Wir müssen] [...] eine Haltung entwickeln, die geprägt ist von Ehrfurcht und Achtung, von Mitgefühl, Geschwisterlichkeit und Zärtlichkeit gegenüber der ganzen Schöpfung [und] [...] in der es alle Menschen lernen, mit allen Wesen – belebten und unbelebten – als Bürger [...] zusammenzuleben. [...] Alle sind sie [...] Brüder und Schwestern in einem kosmischen Abenteuer [...]. [...] Wir müssen lernen, zusammenzuleben mit Steinen und Pflanzen, mit Tieren und Sternen, als Bürger ein und derselben menschlichen Stadt.«¹⁴⁰

Als göttliche Treiber des Lebens animieren Boff zufolge Sohn und Geist das »Geheimnis der Schöpfung«¹⁴¹:

138 L. Boff, *Von der Würde der Erde*, 51, 83.

139 C. Boff, *Mit den Füßen am Boden*, Düsseldorf 1986, 82.

140 L. Boff, *Von der Würde der Erde*, 94f., 107.

141 Ebd., 157.

»Beide sind in der Schöpfung am Werk und treiben sie in einem aufsteigenden Prozess auf das Reich der Dreifaltigkeit hin. Sie rekapitulieren in sich [...] das ganze Universum [...]. Auch das Weltall wird teilhaben an der Auferstehung allen Fleisches, deshalb gibt es auch eine Zukunft für Sterne und Gebirge, für Pflanzen, Tiere und Völker.«¹⁴²

In seinem geistlichen Vermächtnis *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens* vertiefte Boff vor kurzem diese Latour-nah entgrenzte ganzheitlich-sakramentale Weltsicht. Leitend ist dabei abermals die österliche Präsenz des kosmischen Christus »im Herzen der Materie«¹⁴³ – ein eschatologischer Schöpfungsoptimismus, der in Zeiten der Klimakatastrophe jedoch akut gefährdet zu sein scheint:

»[Immer] [...] wenn du irgendetwas berührst, wenn du jemanden umarmst, wenn du ein wenig Erde in die Hand nimmst, eine Landschaft und die Berge betrachtest, wenn du in einer sternklaren Nacht deinen Blick den unzähligen Sternen zuwendest, dann sei dir dessen bewusst, dass in all dem der kosmische Christus gegenwärtig ist. Du wirst niemals einen nur profanen Blick auf die Natur, auf die Erde oder auf einen Menschen haben: Sie sind Sakramente. Er treibt die Evolution voran, er ist in ihr, damit sie ihre Richtung beibehält, und er ist am Ende, um sie an sich zu ziehen. Und er wird alles Gott übergeben, der dann alles in allem sein wird.«¹⁴⁴

Nach Jahrzehnten lehrmäßiger Konflikte Boffs mit römischen Behörden ist diese ganzheitliche, von Teilhard de Chardin ausgehende Gesamtsicht der Dinge nun auch beim päpstlichen Lehramt angekommen. In seiner bereits genannten Enzyklika *Laudato sí* entwirft Papst Franziskus, der zur Vorbereitung auch einschlägige Werke Boffs konsultierte, eine christologisch zentrierte und eschatologisch finalisierte Kosmovision, die unter anderem von synoptischen Narrativen ihren Ausgang nimmt und Jesus von Nazareth als einen ›antignostischen‹ Schöpfungsfreund charakterisiert:

142 Ebd.

143 L. Boff, *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, Kevelaer 2018, 83. Boff zitiert in diesem Kontext immer das apokryphe Thomasevangelium: »Ich bin das Licht, das über allem ist; ich bin das All. Das All ist aus mir hervorgegangen und das All kehrt zu mir zurück. Spalte das Holz, und ich bin darin. Heb den Stein auf, und ich bin darunter. Ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Zeiten.« (vgl. expl. ebd., 82f.)

144 L. Boff, *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, 82f.

»Wenn er jeden Winkel seines Landes durchstreifte, verweilte er dabei, die von seinem Vater ausgesäte Schönheit zu betrachten, und lud seine Jünger ein, in den Dingen eine göttliche Botschaft zu erkennen [...]. Jesus lebte in vollkommener Harmonie mit der Schöpfung [...]. [...] Er war weit entfernt von den Philosophien, die den Leib, die Materie und die Dinge dieser Welt verachteten. Dennoch haben diese ungesunden Dualismen im Laufe der Geschichte das Evangelium entstellt. Jesus arbeitete mit seinen Händen und hatte täglich Kontakt mit der von Gott geschaffenen Materie, um sie mit seinem handwerklichen Geschick zu gestalten.«¹⁴⁵

Dieses synoptische Jesusnarrativ verknüpft Franziskus mit den genannten paulinischen Christushymnen, denen zufolge am »Ende der Zeiten«¹⁴⁶ der Sohn dem Vater »alles übergibt und Gott alles in allem ist«¹⁴⁷. Denn in Jesus hat Gott sich in den »geschaffenen Kosmos eingefügt«¹⁴⁸ und dessen Geschick »bis zum Kreuz durchlaufen«¹⁴⁹ – weswegen das »Mysterium Christi von Anbeginn der Welt, besonders aber seit der Inkarnation, innerhalb der Wirklichkeit der Natur verborgen wirkt«¹⁵⁰:

»Das Neue Testament spricht zu uns nicht nur vom irdischen Jesus und seiner so konkreten und liebevollen Beziehung zur Welt. Es zeigt ihn auch als den Auferstandenen und Verherrlichten, der mit seiner allumfassenden Herrschaft in der gesamten Schöpfung gegenwärtig ist [...]. Auf diese Weise erscheinen uns die Geschöpfe dieser Welt nicht mehr als eine bloß natürliche Wirklichkeit, denn geheimnisvoll umschließt sie der Auferstandene und richtet sie auf eine Bestimmung der Fülle aus. Die gleichen Blumen des Feldes und die Vögel, die er mit seinen menschlichen Augen voll Bewunderung betrachtete, sind jetzt erfüllt von seiner strahlenden Gegenwart.«¹⁵¹

An das Ende seines Lehrschreibens stellt Franziskus ein zusammenfassendes Gebet, dessen Ghostwriter Leonardo Boff heißen könnte:

145 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, Nr. 97-98.

146 Ebd., Nr. 100.

147 Ebd.

148 Ebd., Nr. 99.

149 Ebd.

150 Ebd.

151 Ebd., Nr. 100.

»Wir preisen dich, Vater, mit allen Geschöpfen,
die aus deiner machtvollen Hand
hervorgegangen sind.
Dein sind sie
und erfüllt von deiner Gegenwart und Zärtlichkeit.
Gelobt seist du.

Sohn Gottes, Jesus,
durch dich wurde alles erschaffen.
In Marias Mutterschoß
nahmst du menschliche Gestalt an;
du wurdest Teil dieser Erde
und sahst diese Welt mit menschlichen Augen.
Jetzt lebst du in jedem Geschöpf
mit deiner Herrlichkeit als Auferstandener.
Gelobt seist du.

Heiliger Geist, mit deinem Licht
wendest du diese Welt der Liebe des Vaters zu
und begleitest die Wehklage der Schöpfung;
du lebst auch in unseren Herzen,
um uns zum Guten anzutreiben.
Gelobt seist du.

O Gott, dreifaltig Einer,
du kostbare Gemeinschaft unendlicher Liebe,
lehre uns, dich zu betrachten
in der Schönheit des Universums,
wo uns alles von dir spricht.
Erwecke unseren Lobpreis und unseren Dank
für jedes Wesen, das du erschaffen hast.
Schenke uns die Gnade, uns innig vereint zu fühlen
mit allem, was ist.

Gott der Liebe,
zeige uns unseren Platz in dieser Welt
als Werkzeuge deiner Liebe
zu allen Wesen dieser Erde,

denn keines von ihnen wird von dir vergessen.
 Erleuchte, die Macht und Reichtum besitzen,
 damit sie sich hüten vor der Sünde der Gleichgültigkeit,
 das Gemeinwohl lieben, die Schwachen fördern
 und für diese Welt sorgen, die wir bewohnen.

Die Armen und die Erde flehen,
 Herr, ergreife uns mit deiner Macht
 und deinem Licht,
 um alles Leben zu schützen,
 um eine bessere Zukunft vorzubereiten,
 damit dein Reich komme,
 das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens,
 der Liebe und der Schönheit.
 Gelobt seist du.«¹⁵²

3. Terrestrische Rede von Gott angesichts der Klimakatastrophe

Was bedeutet das alles *heute* für die eng miteinander verknüpften Diskurse, Praktiken und Spiritualitäten¹⁵³ einer terrestrischen Theologie? Diese müsste im Sinne Bruno Latours nicht nur von einer sozial flachen *Welt* ohne pan-optische Metaposition ausgehen (das geschieht ohnehin schon¹⁵⁴), sondern

152 Ebd., Nr. 246.

153 Diese begriffliche Differenzierung verdankt sich Michel Foucaults dreifacher Methodik: Archäologie von wissensproduktiven Diskursarchiven, Genealogie von machtförmigen Praxisfeldern und Kritik von selbstkonstitutiven Spiritualitätstechniken.

154 Rainer Bucher im Kontext kirchlicher Zukunftsplanung: »Ein erster Schritt wäre, sich von der alten Herrschaftskategorie ›Überschaubarkeit‹ zu verabschieden [...]. [...] Es geht um den Verzicht auf die pastoralen Prinzipien Kontrolle, Dauer und umfassende Integration [...]. Man muss nicht überblicken, worin man ist, um erkennbar, erreichbar und ansprechbar zu sein.« (R. Bucher, Die unerbetene Chance nutzen, in: Feinschwarz.net (9. August 2017)) Mit einer solchen dezentrierten Nach-Societas-perfecta-Pastoral korrespondiert die Entdeckungsfreude einer explorativen Theologie, die ihren Gott nicht einfach ›hat‹, sondern ihn vielmehr im alltäglichen Leben zu suchen und finden hat: »Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. Die Präsenz Gottes begleitet die aufrichtige Suche, die Einzelne und Gruppen vollziehen, um Halt und Sinn für ihr Leben zu

auch von einer materiell flachen *Erde* ohne extraterrestrische Außenperspektive. Nach der anthropologischen Wende Karl Rahners braucht es heute eine terrestrische Wende der Theologie. Im Anschluss an Latours philosophischen Gewährsmann Gilles Deleuze könnte man auch von einer *immanent theology* sprechen – vielleicht ist eine solche Theologie der je größeren Transzendenz Gottes¹⁵⁵ ohnehin viel angemessener als alles andere. In Form einer neuen »Immanenzapologetik«¹⁵⁶ könnten sie die skizzierte theologische Diskursgenealogie in die Gegenwart hinein verlängern. Bereits im Jahr 1893 hatte Maurice Blondel mit seiner ersten Immanenzapologetik das theologische 20. Jahrhundert eröffnet. Eine zweite könnte bei Bruno Latour ihren Ausgang nehmen und im Anschluss an Rahner mit anti-barthianischer Spitze¹⁵⁷ an der Blondel'schen Grunddifferenz von Wollen (»volonté voulante«) und Können (»volonté volu«) ansetzen:

»Und wenn schon der Himmel sich schenken muß, damit die Erde erträglich sei [Stichwort: Karl Barth], dann muß er [...] als Glanz aus dem dunklen Schoß der Erde selber brechen [also aus der ›Immanenz‹]. [...] Die Erde, unsere große Mutter, [...] gebiert Kinder maßlosen Herzens, und [...], was sie ihnen gibt, ist zu schön, um von ihnen verachtet zu werden [= volonté volu], und ist zu arm, um sie [...] reich zu machen [= volonté voulante].«¹⁵⁸

finden. [...] Diese Präsenz muss nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden.« (Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 71)

155 Vgl. K. Justaert, *Theology after Deleuze*, London/New York 2012, 34.

156 E. Klinger, *Armut*, 83.

157 Vgl. Rahners nichtdialektische Offenbarungstheologie in *Hörer der Wortes*: »[Unsere Religionsphilosophie zeigt] [...] eine positive Empfänglichkeit des Menschen für Offenbarung, so daß diese nicht einfach der negative dialektische Gegenschlag wird [...]. [...] Gott kann so einerseits wirklich noch reden, andererseits kann der Mensch dieses von ihm aus nicht berechenbare Wort so hören, daß es wirklich vernommen ist. [...] [Dann braucht einerseits] Offenbarung [...] nicht bloße Krisis des Menschlichen [...] zu sein, das eigentlich nie Fleisch werden kann, sondern immer nur Stachel des Fleisches bleibt, und doch kann andererseits [...] der Mensch die freie Offenbarung Gottes als unerwartete, ungeschuldete Gnade [...] nicht zwar als Widernatur, wohl aber als Übernatur annehmen.« (K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 224f.)

158 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, 63f. Das Zweite Vaticanum folgte in *Gaudium et spes* derselben ›immanenztheologischen‹ Sehnsuchts Spur: »Da es [...] der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen, offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig den Sinn seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen. Die Kirche weiß sehr wohl, daß Gott allein [...]

Rahner hatte in seiner transzendentalen Anthropologie die ›Transzendenz der Immanenz‹¹⁵⁹ herausgestellt. Heute gilt es, – mit Rahner über ihn hinaus – im terrestrischen Rahmen einer Soziologie der flachen Welt die »Immanenz der Transzendenz«¹⁶⁰ theologisch zu entdecken: »Wer hat uns gesagt, dass Transzendenz ein Gegenteil haben muss?«¹⁶¹ Judith Gruber spricht in analogem Zusammenhang von »Transimmanenz«¹⁶². Der unendlich transzendente Gott wäre dann »mitten in unserem Leben jenseitig«¹⁶³. Diese vielzitierte Formel Bonhoeffers stellt einerseits die Transzendenz Gottes sicher (»jenseitig«), verortet sie aber zugleich auch inmitten der Immanenz (»mitten in unserem Leben«). Transzendenz gäbe es dann – analog zu Thomas Luckmanns kleinen, mittleren und großen Transendenzen¹⁶⁴ – in terrestrischer Perspektive nur »innerhalb der Grenzen des Planeten, innerhalb seiner multiplen Welten«¹⁶⁵. Immanenztheologisch ginge es dabei um ein transzendentechnologisch-politisches Aktionsprogramm, dessen Akteurinnen und Akteure nicht mehr dem Schlachtruf eines transzendent-modernen »Plus ultra«¹⁶⁶ folgen, sondern vielmehr der Maxime eines immanent-spätmodernen »Plus intra«¹⁶⁷:

»Hier steckt die Transzendenz der Religion, nämlich im Innersten der menschlichen Seelen; hier [ist auch] [...] die Technologie zu Hause, nämlich im Innersten der zahllosen, mit *allen* Begebenheiten *aller* Akteure [...] verflochtenen Berichte; hier stecken die Ressourcen der Politik, nämlich im

die Antwort auf die tiefsten Sehnsüchte des menschlichen Herzens ist [...]. [...] Immer wird der Mensch jedoch wenigstens ahnungsweise Verlangen in sich tragen, zu wissen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns und seines Todes ist.« (GS 41).

- 159 Diese wurde mit dem Zweiten Vaticanum sogar zur Lehre der Kirche. In *Gaudium et spes* ist nicht nur von einer gottgewollten »Transzendenz der menschlichen Person« (GS 76) die Rede, sondern auch im Sinne einer Selbsttranszendenz des Immanenten überhaupt von allem, was in der »Kondition des Menschen diese Welt übersteigt« (ebd.).
- 160 Mündliche Äußerung von Prof. Dr. Michael Schüssler (Tübingen).
- 161 B. Latour, Nie modern gewesen, 170.
- 162 Vgl. J. Gruber, Theologie nach dem Cultural turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 162–169.
- 163 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 141.
- 164 Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- 165 B. Latour, Gaia, 489.
- 166 Ebd., 488 (im Original kursiv).
- 167 Ebd. (im Original kursiv).

Innersten der [...] Revolte derer, die sich aufbäumen, weil sie sehen, dass sie den Boden unter den Füßen verlieren. In gewisser Weise weist die Devise *Plus intra* auch einen Weg [...], der die Naturgeschichte des Planeten mit der Heilsgeschichte der Inkarnation verbindet [...].«¹⁶⁸

Immanenztheologie zu betreiben bedeutet daher nicht nur, in einer flachen Welt von Gott zu reden, sondern auch auf dem Boden einer Erde, die sich in zunehmendem Maße gegen ihre menschlichen Feinde zu wehren beginnt. Klimaforschung, Geologie und Geografie werden somit einerseits für die Pastoraltheologie zu unverzichtbaren Partnerdisziplinen¹⁶⁹, andererseits aber auch für die Theologie insgesamt – inklusive der Dogmatik¹⁷⁰, für welche diese Disziplinen einer umfassenden ›Erdkunde‹ heute einen höchst relevanten *locus alienus* darstellt. Ihre klassischen Traktate lassen sich von dorthier terrestrisch reformulieren¹⁷¹, was im Folgenden anfanghaft und in exemplarischer Weise mit Blick auf Protologie, Christologie und Eschatologie geschehen soll.

Einen Ansatzpunkt dafür bietet wiederum die theologische Tradition. Schöpfung, Christus und Vollendung bilden darin eine gesamttheologische Grundbewegung, die dem Bauplan der thomasischen *Summa theologica* entspricht, deren *Prima pars* den Ausgang (›exitus‹) aller Dinge aus Gott, deren *Secunda* ihre Rückkehr (›reditus‹) und deren *Tertia* schließlich Christus als

168 Ebd., 489.

169 Vgl. die Ausgabe 4/2017 der *Lebendigen Seelsorge* (›Pastoralgeographie‹) sowie das vom Cusanuswerk geförderte ›pastoralgeographische‹ Dissertationsprojekt meines Doktoranden Lukas Moser.

170 Leonardo Boff nennt als entsprechend zu bearbeitende Theologumena die »Betonung, die das Christentum dank dem Geheimnis der Inkarnation und aufgrund der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, auf die Materie legt; das Verständnis der Auferstehung als Umgestaltung der Welt, der Materie und des menschlichen Körpers; die Entdeckung des sakramentalen Charakters des Kosmos, dem Gott ja seine Züge eingepägt hat; sowie das Geheimnis der Schöpfung, das uns zu Brüdern und Schwestern aller Wesen macht und das sich in einer Mystik der Verschwisterung ausprägt, wie Franz und Klara von Assisi und deren Nachfolger und Nachfolgerinnen sie auf mitreißende Weise gelebt haben und leben.« (L. Boff, Von der Würde der Erde, 51).

171 So fragt beispielsweise auch der 2014 von Sigurd Bergmann und anderen herausgegebene Band *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (Edinburgh 2014) in einem schönen Wortspiel entlang der klassischen Traktate: What/where/who on earth is... God, Jesus Christ, the Spirit, the church? (vgl. Kapitel 2, 3, 4 und 8).

geschichtlichen Weg dieser Bewegung behandelt. Im Rahmen einer inkarnatorisch zentrierten Schöpfungs- und Erlösungstheologie ordnet Thomas die theologischen Themen somit auf einer historischen Kurve an, die ihren christologischen Scheitelpunkt im »Ereignis der Inkarnation«¹⁷² hat. In ähnlicher Weise lehrt auch das Zweite Vaticanum, dass Gott als »Ursprung und Ziel aller Dinge« (GS 20) immer »zugleich Schöpfer und Erlöser« (GS 41) ist, aus dem sich alle geschaffenen Dinge »herleiten« (GS 36), so wie sie auch in Christus »zusammenfassend« (GS 38) vollendet werden. Im Rahmen einer schöpfungstheologisch grundierten Eschatologie der Rekapitulation aller Dinge im kosmischen Christus heißt es in der konziliaren Pastoralkonstitution¹⁷³:

»Das Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist, wurde [...] selbst Fleisch, damit es als vollkommener Mensch [...] alles in sich zusammenfasse [rekapitularet]. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, jener Punkt, auf den alle Sehnsüchte der Geschichte [...] zulaufen und [...] die Fülle aller [...] Bestrebungen.« (GS 45)

Diese dogmatische Lehre des Konzils lässt sich nicht mehr ungebrochen weiterführen. Jenseits eines häufig anzutreffenden »religiösen Schöpfungskitsches«¹⁷⁴ wären heute herkömmlichere Formen einer entsprechend harmlosen Schöpfungstheologie in eine klimakritische »carbon theology«¹⁷⁵ zu transformieren. In seinem Buch *A political theology of climate change*¹⁷⁶ entwickelt Michael Northcott dafür einen eigenen »karbontheologischen« Ansatz, der in geradezu materialistischer Weise argumentiert:

»Kohle [carbon] ist vor allem anderen jene Substanz, die eine neue Beziehung zwischen Menschheit und Planeten initiierte [...]. Kohlebefeuerte Dampfmaschinen waren die ersten Fahrzeuge, die Menschen schneller als der Galopp eines Pferdes oder ein windgetriebenes Boot bewegten – sie

172 M.-D. Chenu, Le plan de la Somme théologique de S. Thomas, in : *Revue Thomiste* 45 (1939), 93-107, 104 (siehe auch Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie, 635-665).

173 Vgl. M.-D. Chenu, Chenu, M.-Dominique : Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in : G. Barauna (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes«* (Band II), Brügge 1968, 422-443, 427f.

174 O. Fuchs, Ist »Corona« die Krone der Schöpfung?, in: Feinschwarz.net [28. März 2020].

175 Testimonial auf der Rückseite von M. Northcott, *A political theology of climate change*, Grand Rapids 2013.

176 Vgl. M. Northcott, *A political theology of climate change*. Bruno Latour nennt dieses Werk ein »erstaunliches Buch« (B. Latour, *Gaia*, 390).

eröffneten somit die moderne Ära einer extremen Geschwindigkeit und einer synchronen globalen Zeit. Millionen Jahre bevor ihr umfassender Gebrauch das Anthropozän anstieß, war die Kohle für die Menschen in einem noch grundlegenden Sinn wegweisend.«¹⁷⁷

Latour bezeichnet die Kohle als einen auf paradoxe Weise irdischen »Himmelskörper«¹⁷⁸, da es sich dabei wie auch im Falle von Erdöl oder Gas um »Sonnenenergie handelt, die von Lebewesen aufgefangen worden war, die später in Felsgestein sedimentierten«¹⁷⁹. Northcott stellt in ähnlicher Weise fest:

»Kohle ist gespeichertes Sonnenlicht. Die Verbrennung von Kohle setzt prähistorisches Karbon in die Atmosphäre frei, das in der Erdkruste gespeichert war. Dieses gespeicherte Karbon repräsentiert die Tätigkeit von Millionen Pflanzen und anderen Lebewesen, die [...] nach und nach in die Erdkruste einsanken. Somit schlossen sie ausreichend viel CO₂ ein, um das Gleichgewicht von Kohlenstoff und Sauerstoff in der Atmosphäre zu verändern und so die klimatischen Bedingungen für die Evolution [...] des *Homo sapiens* zu schaffen [...]. Ohne Kohle würde es nicht nur keine modernen Menschen geben – ohne sie würde es überhaupt keine Menschen geben.«¹⁸⁰

Die eng mit dieser fossilen Speichermaterie zusammenhängenden abermaligen klimatischen Veränderungen des Anthropozäns bringen das Jahrtausenden alte Gleichgewicht von Karbon und Oxygen aus der Balance. Sie machen daher eine neue »Neue Politische Theologie« erforderlich, die in schöpfungstheologischer Hinsicht ein neues Erd-Ethos¹⁸¹ des christlichen In-der-Welt-Seins¹⁸² einklagt:

»Die fossilen Energieträger, die in den Tiefen der Erde verbleiben, befinden sich [...] in den Händen Gottes. Die Klimakrise verweist darauf, dass – um Gott [...] zu ehren – lokale und nationale Gemeinschaften Wege finden sollten, ihre fossilen Brennstoffe in den Tiefen der Erde zu bewahren. Zugleich

177 M. Northcott, A political theology of climate change, 50.

178 B. Latour, Gaia, 394.

179 Ebd., 394.

180 M. Northcott, A political theology of climate change, 50f.

181 Vgl. mit Blick auf den komplementären Begriff des »Weltethos« Auer: Zur Theologie der Ethik sowie H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990.

182 Hier gibt es zahlreiche Überschneidungen zur christlichen Sozialethik (vgl. expl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Markus Vogt).

sollten sie eine neue Energiewirtschaft schaffen [...], die von Sonnenlicht, Wind und Biomasse abhängt – und so jene [...] Verbindungen von Natur und Kultur, Land und Leben, Liebe zum Nächsten und zur Natur wiederherzustellen, die für den jüdischen und christlichen Messianismus einer herrschaftskritischen Liebe so zentral ist.«¹⁸³

Eine terrestrische Brücke von dieser materiesensiblen Schöpfungstheologie einer messianischen Lebensordnung hin zu einer klimatologisch zugespitzten Christologie des Mitleidens Gottes mit seiner Schöpfung schlägt Northcott, indem er das Konzil von Nizäa, das die »klimatische Bedeutung der Datierungen des liturgischen Kalenders«¹⁸⁴ herausstellte, zur »ersten geopolitischen Klimakonferenz«¹⁸⁵ erklärt:

»Das Leben Christi und die klimagetriebene Jahreszeitlichkeit des landwirtschaftlichen Jahreskreises wurden [...] wie Landkarten übereinander gelegt, so dass die Spiegelung von Erde und Himmel im Gebet des Herrn [wie im Himmel so auf Erden] eine klimatische wie auch politische Form findet. Die Geburt Christi wird am 25. Dezember gefeiert, dem Zeitpunkt der Wintersonnenwende in der nördlichen Hemisphäre, wenn die Sonneneinstrahlung auf der Erde am geringsten ist. [...] Die Kreuzigung und Auferstehung Christi hingegen wird gefeiert, sobald die Frühlingssonne zu Ostern anfängt, die Böden zu erwärmen [...]. [...] Indem es den Kalender des Lebens Christi auf die Beziehung der Erde zur Sonne abbildete, bekräftigte [...] Nizäa die christozentrische Ära, in der die Herrschaft Christi sich alle irdischen Mächte unterworfen hat [...].«¹⁸⁶

Christologische Diskurse sind heute generell nicht mehr unterhalb der Herausforderungen einer menschengemachten Klimakatastrophe zu haben. Angesichts dieser aktuellen Bedrohung wären ältere katholisch-schöpfungsfrohe Inkarnationstheologien wie jene von Teilhard, Rahner oder Chenu heute in christologischer Identifikation Gottes mit seiner gefährdeten Schöpfung im Sinne eines »earthbound«¹⁸⁷ gefassten Inkarnationsbegriffs staurologisch zuzuspitzen. Leonardo Boff hat das bereits getan, als er in terres-

183 M. Northcott, *A political theology of climate change*, 316.

184 Ebd., 39.

185 Ebd., 40.

186 Ebd., 39f.

187 Ebd., 242.

trischer Weiterführung eines Begriffs von Ignacio Ellacuría¹⁸⁸ von einer mit Christus »gekreuzigten Erde«¹⁸⁹ sprach. Auch in der Perspektive von *Deep incarnation* umfasst das historisch singuläre Kreuz Jesu von Nazareth¹⁹⁰ alle »leidenden Kreaturen«¹⁹¹, denn es zielt auf eine »radikale Verkörperung, die ebenso in die Wurzeln (*radices*) der materiellen und biologischen Existenz reicht wie in die dunkleren Seiten der Schöpfung: *tenebrae creationis*«¹⁹². Ruth Fehling »erdet« diese christologische Spekulation in spiritueller Hinsicht:

»Bei [...] Exerzitien [...] war ich oft in der Natur unterwegs: stark und üppig, in ihrer Fülle überwältigend. Gleichzeitig spürte ich ihre Verletzlichkeit, ihren vorzeitigen Tod. Über das Donautal legte sich, wie bei einer Doppelbelichtung, der Garten Gethsemane: die Natur als Ölberg, als Ort der Todesangst Jesu. Jesus ist in dieser sterbenden Natur da. Ich spüre seine Gegenwart. [...] Die gequälte Schöpfung ist der Ort der Todesangst Jesu. Jesus weint. Ich setze mich dazu, und versuche, das einfach auszuhalten. Ich will das nicht und ich möchte immer wieder weglaufen. Und doch ist das mein spiritueller Ort, der Ort meiner Gotteserfahrung. Für mich selbst ist dieser weinende Jesus zur Zeit die einzige Möglichkeit, mich in meinem Gott festzumachen.«¹⁹³

Diese christologische Grundoption führt nicht zu theologischer Beschwichtigung, sondern zu pastoraler Solidarisierung:

»Wenn ich das Narrativ des Todes Jesu in Zusammenhang mit den ökologischen Katastrophen bringe, dann habe ich keine tröstlichen Gedanken: Wie könnte ich getrost dem Sterben der Schöpfung entgegensehen? Weil es ja

188 Vgl. I. Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: *Mysterium liberationis* (2/1996), 823-850.

189 L. Boff, Traum von einer neuen Erde, 116. Ottmar Fuchs skizziert mit Blick auf die Himmelfahrt Christi die trinitätstheologischen Konsequenzen dieser Selbstidentifikation Gottes mit seiner Schöpfung: »Dadurch, dass Gott den Auferstandenen mit seinen Wundmalen [...] in sich hinein Holt, holt er das Leiden [...] der ganzen Menschheit [...] in sich hinein. [...] Alles Leid der Erde befindet sich in ihm. [...] Der Begriff der Wunde mag [...] als Ausdruck dafür genommen werden, dass auch im Himmel die Erfahrungen dieser Welt niemals vergessen sind. [...] Die Wundmale des Leidens sind ihm [= dem Auferstandenen] bis in den Himmel, in Gott hinein, geblieben.« (O. Fuchs, Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 100/133f.)

190 Vgl. N. H. Gregersen, *The cross of Christ in an Evolutionary world*, Hoboken 2001.

191 D. Edwards, *Deep incarnation*, xvii.

192 Niels Gregersen, zit.n. D. Edwards, *Deep incarnation*, 21.

193 R. Fehling, Apokalypse. Vernichtung ökologischer Lebensräume, in: Feinschwarz.net (3. Januar 2020).

irgendwie eine Auferstehung gibt? [...] Ich will den Tod der Schöpfung nicht hinnehmen, Widerstand ist gefragt! [Der weinende Jesus] [...] hilft mir, [...] meinen eigenen Schmerz über die Vernichtung der Natur zuzulassen, auszuhalten und dann wieder den nächsten Schritt zu gehen und das mir mögliche zu tun, diese Schöpfung zu bewahren – zusammen mit anderen Menschen, Brüdern und Schwestern.«¹⁹⁴

Unterhalb dieser passionstheologischen Erfahrungsdichte ist österliche Hoffnung heute nicht mehr zu haben. Die »ganze Schöpfung seufzt« (Röm 8,22) und erwartet sehnsüchtig die »Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (Röm 8,11). Diese »Geburtswehen« (Röm 8,22) einer geschundenen Schöpfung sind die Messlatte jeder heute noch glaubwürdigen Osterchristologie und aller mit ihr verbundenen spirituellen Praktiken. Nur wenn man die klimatischen Herausforderungen der Gegenwart bis hinein in die Möglichkeit eines Enträuschtwerdens christlicher Erlösungshoffnungen ernst nimmt, kann man zu Pfingsten in kontrafaktischem Trotz singen: »Ganz überströmt von Glanz und Licht, erhebt die Schöpfung ihr Gesicht ...« (GL 347). Oder auch zu Ostern das *Exsultet*, das voller erdhafter, auch theologisch weiterführender Bezüge ist. Es würdigt nicht nur die »vom Glanz aus der Höhe« überstrahlte Erde, sondern auch das »schmelzende Wachs« der Osterkerze – bis hin zum »Fleiß der Bienen«¹⁹⁵. Auch wenn sich ihr Licht während der Osternacht »in die Runde verteilt«, so verliert es doch »nichts von der Kraft seines Glanzes«. Das Licht der Kerze vermählt sich sogar kosmisch »mit den Lichtern am Himmel«:

Sie leuchte, bis der Morgenstern erscheint,
jener wahre Morgenstern, der in Ewigkeit nicht untergeht:
dein Sohn, unser Herr Jesus Christus.

Die Osterkerze markiert somit einen (un-)heilsgeschichtlichen Kipppunkt von Schöpfungsangst (»Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen«) und Erlösungshoffnung (»Gott hat Christus als Erstling von den Toten auferweckt«). Dadurch materialisiert sie eine österliche Schöpfungs- und Erlösungstheologie, deren protologischer Ansatz sich eschatologisch in die Richtung einer erhofften Vollendung der Schöpfung weiterdenken lässt. Auch hier geht es um eine radikal inkarnatorische Denkform, die

194 Ebd.

195 G. Fuchs/H. M. Weikmann, *Das Exsultet*, Regensburg 2005, 7 (»Wie kam die Biene ins Exsultet?«).

Gott vom Himmel wieder auf den Boden der Erde herabholt – und genau dafür lässt sich aus der Empirie gelebten Lebens auch ein geniales Stück Kindertheologie anführen. Ein Vierjähriger sagte einmal: Mama, ich möchte gerne in den Himmel. Die erschrockene Mutter fragte nach, warum er das denn unbedingt wolle. Seine inkarnationstheologisch höchst treffsichere Antwort: Ich möchte in den Himmel, damit ich den lieben Gott runterholen kann. Er soll die Erde wieder heil machen. Die geschundene Erde wieder heil machen – für diesen eschatologischen Kinderwunsch braucht es Latour zufolge allerdings mehr als nur einen Gott: »Nur die Versammlung *aller Götter* kann uns noch retten ...«¹⁹⁶ In jedem Fall wäre Gott dann auch für sein klimabezogenes Nichteingreifen zur Rechenschaft zu ziehen:

»Wenn man noch an einen ›guten‹ Gott glaubt, dann ist er entsprechend ins Gebet zu nehmen. Da gibt es nichts zu rechtfertigen, wie es überhaupt eine Anmaßung ist, Gott rechtfertigen zu wollen. Das Gegenteil dieser Anmaßung ist die Anerkennung Gottes dadurch, dass die Klagen der Menschen gegen Gott gerechtfertigt werden. [...] Paul Gerhards Lied ›der alles so herrlich regieret‹, kann nur [...] antizipatorisch auf einer in die Unendlichkeit reichenden Zeitschiene [gesungen werden], in der großen, fast irrsinnigen Hoffnung, dass es von Gott her einmal eine Antwort gibt, die nicht unterhalb des Niveaus des Erlittenen bleibt [...].«¹⁹⁷

* * *

Soweit zum theologischen Diskurs mit seinen protologischen, christologischen und eschatologischen Traktaten. Mit Blick auf die praktische Ebene von entsprechenden, gesamtpastoral konkreten Handlungsoptionen erweitern damit verbundene Spiritualitäten die Erde als den potenziellen *common ground* eines alternativ-ökonomischen *Commonings* von ungleich verteilten Lebensressourcen. »Mikroresistenzen«¹⁹⁸ ökologisch-spirituellder Alltagspraktiken lassen terrestrisch inspirierte Christinnen und Christen daher

196 B. Latour, *Gaia*, 483 (Kursivsetzung im Original).

197 O. Fuchs, Ist ›Corona‹ die Krone der Schöpfung.

198 L. Giard, *Histoire d'une recherche*, in : M. de Certeau/dies., *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, I–XX, XIII. Michael Northcott spricht im Anschluss an Paolo Freire und Gilles und Deleuze von »emanzipatorischer Mikropolitik« (M. Northcott, *A political theology of climate change*, 307).

auch nach gesellschaftlichen Verbündeten für die Heilung der Schöpfung suchen, die – so Dorothee Sölle in ihrem *Credo für die Erde* – deren Glück wieder »leuchten lassen«¹⁹⁹. Auf diese Weise könnte sich ein christlicher Lebensstil des »Buen vivir«²⁰⁰ entwickeln, dessen »ökologische Spiritualität«²⁰¹ eines guten Lebens für die ganze Schöpfung eine gesamtgesellschaftlich relevante »Rückkehr zur Einfachheit«²⁰² ermöglicht:

»Die christliche Spiritualität [...] ermutigt zu einem [...] Lebensstil, der sich zutiefst zu freuen vermag, ohne auf Konsum versessen zu sein. [...] Unbefangenen und bewusst gelebte Genügsamkeit ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben und nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil. [...] Man kann wenig benötigen und dennoch erfüllt leben [...].«²⁰³

Es gibt sogar eine Pilgerstätte für entsprechend erdbezogene Spiritualitäten: die Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen bei Bamberg. In deren Zentrum steht nämlich ein Gnadenaltar²⁰⁴, in dessen prunkvoller Mitte sich – wie in der Geburtsgrötte von Bethlehem – ein silberner Stern befindet und darin wiederum ein Loch, das den blanken Erdboden sichtbar macht. Das Allerheiligste dieser grandiosen, von Balthasar Neumann erbauten oberfränkischen Barockbasilika ist also ein kleines Stückchen nackter Erde – und zwar genau dort, wo der Legende zufolge einem Hirtenjungen das Jesuskind erschienen ist. Inkarnation wörtlich: Zur-Welt-Kommen als Zur-Erde-Kommen. Im »erdig-anarchischen Setting«²⁰⁵ eines Vierzehnheiligen-Treffens seiner Schü-

199 D. Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, Freiburg 2005, 17.

200 *Papst Franziskus*, *Querida Amazonia*, Nr. 8 (vgl. B. Weiler, *Gut leben – Tajimat Pujút*. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung, Ostfildern 2017 sowie A. Findl-Ludescher/E. Langhammer/J. Panhofer (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012).

201 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, 216 (vgl. Ch. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007 sowie *ders.*, *Theobald, Christoph: Le concile Vatican II. quel avenir?*, Paris 2015, 42-47, 83-86, 205-226).

202 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, 222.

203 *Ebd.*, 222, 223.

204 Der Künstler Stefan Weyergraf gen. Streit, der einmal einen richtigen »Lehmaltar« (B. Hoyer: *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2012, 348) geschaffen hat, zu dem Erde aus den Gärten und Feldern des Dorfes beigeleitet wurde, sagte über Jesus: »Die ganze Erde hat er [...] aufgerissen durch Leben, Tod, Auferstehung [...].« (*Ebd.*)

205 M. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 11.

lerinnen und Schüler berichtete Ottmar Fuchs denn auch einmal von einem entsprechend terrestrisch-erdhaften Stück christlicher Leute-Spiritualität. Eine Caritasmitarbeiterin hatte in einer Austauschrunde erzählt:

»Wenn es ganz schlimm bei der Arbeit war, dann komme ich heim, gehe in den Garten und greife mit meinen Fingern und Händen tief in die Erde hinein, und ich merke, wie mir darin Kraft zuströmt. Ja, es ist schön, eine Kraftquelle zu haben, wo man sich erdet und geerdet ist.«²⁰⁶

Wagen wir nach diesen ersten Erkundungen nun ein abschließendes Zwischenfazit mit Blick auf die theologische Methodik einer von Bruno Latour inspirierten, terrestrischen Rede von Gott. Hatte Johann B. Metz Ende der 1960er Jahre noch von einer »Theologie der Welt«²⁰⁷ gesprochen, so wäre diese angesichts heutiger Zeichen der Zeit zu einer »Theologie der Erde« weiterzuentwickeln. Leonardo Boffs Bruder Clodovis skizzierte deren Vorgehen bereits 1984 in seinem theologisch reflektierten Feldtagebuch *Mit den Füßen am Boden* als eine »bodenständige, erdhafte Theologie«²⁰⁸, die mit »beiden Beinen«²⁰⁹ auf der Erde steht, weil sie im konkret gelebten Alltag des Volkes Gottes verwurzelt ist. Sie kann somit auch jener Versuchung eines Abhebens in die luftigen Höhen reiner Abstraktion widerstehen, die Platon einst mit Blick auf Thales von Milet beschrieben hat, der vor lauter philosophischem Himmelsblick in einen höchst irdischen Brunnen fiel:

»So erzählt man sich von Thales, er sei, während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte [...], in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine [...] thrakische Dienstmagd ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch das, was ihm vor [...] den Füßen läge, verborgen bliebe.«²¹⁰

In seiner faszinierenden Diskursgeschichte dieser terrestrisch höchst signifikanten Anekdote spricht Hans Blumenberg von einer »Konfrontation von

206 O. Fuchs, Kochen, Tanzen, Beten und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege, Würzburg 2020, 62.

207 Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1973.

208 C. Boff, Mit den Füßen am Boden, 10.

209 Ebd.

210 Übersetzung Martin Heideggers (zit.n. H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987, 13f.).

Theorie und Lebenswelt«²¹¹, die »Himmelskenntnis und Erdentüchtigkeit«²¹² zusammenbringe und in welcher die thrakische Magd die »Gestalt des Weisen«²¹³ verkörpere. Eine erdsensible Theologie wird bei aller notwendigen Abstraktion nicht von Hans-guck-in-die-Luften betrieben. Unter offenem Himmel folgt sie einer inkarnatorischen Denkform, die jeden materiebezogenen Duketismus²¹⁴ tunlichst vermeidet – ganz im Sinne des zweifachen Lebensmottos von Jörg Zink: »Sieh nach den Sternen, gib acht auf die Gassen.«²¹⁵ Das letzte Wort soll darum Bischof Pedro Casaldàliga haben – jener kürzlich verstorbene Befreiungstheologe, über den eine Biografie mit dem Titel *Barfuß über rote Erde* erschienen ist:

Inkarnation
Damit du nicht
in den Wolken bleibst,
nimm den Landweg, mein Freund.²¹⁶

Literatur

- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Berlin 1966.
 Agamben, G., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Berlin 2006.
 Agamben, G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2001.
 Auer, A., *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br./Wien 1995.

211 H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, 20.

212 Ebd., 23.

213 Ebd., 40

214 Die päpstliche Hygienik der Pianischen Epoche verlangte, dass Priester nicht mit »mit Erdenstaub besudelt« (*Papst Pius X.*, *Haerent animo*, Nr. 83) werden durften – und noch viel weniger die *sacra doctrina* der Theologie. Sie sollte eine reine Lehre bleiben, nicht beschmutzt von Subjektivismus, Relativismus und Modernismus. Dieser theologiebezogene Duketismus widerspricht dem christlichen Grundprinzip der Inkarnation, demzufolge Gott sich in der Gestalt Christi nicht nur mit Erdenstaub besudelt, sondern sogar menschliches Fleisch angenommen hat.

215 J. Zink, *Sieh nach den Sternen – gib acht auf die Gassen. Erinnerungen*, Stuttgart 1992.

216 Zit. nach R. Zerfuß, *Grundkurs Predigt 2*, Düsseldorf 2007, 168.

- Bauer, Ch., Heimat ein[?] einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl, in: Strube, S. (Hg.), *Das Fremde akzeptieren*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2017, 153-168.
- , Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez, in: *Orientierung* 70 (2006), 107-108.
- , No roots, but routes? Erkundungen einer Theologie der multiplen Heimaten, in: Garmaz, J./Juen, M./Hochrainer, A. (Hg.): *Vielfältige Heimat(en). Kommunikativ-theologische Perspektiven einer prekären Kategorie*, Ostfildern 2020, 43-66.
- , Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift »Une école de théologie: Le Saulchoir«, 2 Bände, Münster 2010, 774-792.
- , Spuren in die Pastoraltheologie von morgen. Frische Ideen, nicht nur für den pastoralen Strukturwandel, in: *Anzeiger für die Seelsorge* (2017), 18-21.
- Bergmann, S. u.a. (Hg.), *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, Edinburgh 2014.
- Blom, Ph., *Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart*, München 2017.
- Blumenberg, H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987.
- Boff, C., *Mit den Füßen am Boden Theologie aus dem Leben des Volkes*, Düsseldorf 1986.
- Boff, L., *In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften*, Kevelaer 2013.
- , *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i.Br. 1986.
- , *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf ¹⁵1998.
- , *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, Kevelaer 2018.
- , *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik*, Düsseldorf 1994.
- , *Traum von einer neuen Erde. Bilanz eines theologischen Lebens*, Zürich 2019.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh ¹⁵1994.
- /Wedemeyer, M. von, *Brautbriefe Zelle 92. 1943-1945*, München 1999.
- Brandt, H., *Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde*, Neukirchen-Vluy 1981.

- Bucher, R., Die unerbetene Chance nutzen, in: Feinschwarz.net vom 09.08.2017, <https://www.feinschwarz.net/die-unerbetene-chance-nutzen/>
- Capozza, N., Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken, Münster 2003.
- Chenu, M.-D., Le plan de la Somme théologique de S. Thomas, in: *Revue Thomiste* 45 (1939), 93-107.
- , Les signes des temps, in : *Nouvelle Revue Théologique* 87/1 (1965), 29-39.
- , Matérialisme et spiritualisme, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de Dieu*, Bd. II, Paris 1964, 461-464.
- , *Spiritualité du travail*, Paris 1953.
- , *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959.
- , *Théologie du travail*, Paris 1951.
- , *Une école de théologie – le Saulchoir*, Paris 1985.
- , Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in: Barauna, G. (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes«*, Bd. II, Brügge 1968, 422-443.
- Club of Rome, *The limits of growth*, New York 1972.
- Edwards D., *Deep incarnation. God's redemptive suffering with creatures*, New York 2019.
- Ellacuría, I., Das gekreuzigte Volk, in: *Mysterium liberationis* 2 (1996), 823-850.
- Enxing, J. »Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nicht-menschliche Schöpfung mitdenkt«, in: *Herder Korrespondenz* 3 (2020), 24-26.
- Fehling, R., Apokalypse. Vernichtung ökologischer Lebensräume, in: *Feinschwarz.net* vom 03.01.2020, <https://www.feinschwarz.net/apokalypse-vernichtung-des-lebensraums/>
- Findl-Ludescher, A./Langhammer, E./Panhofer, J. (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012.
- Fuchs, G./Weikmann, H. M., *Das Exsultet*, Regensburg 2005.
- Fuchs, O., *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.
- , Im Losgelassenen gehalten sein. Auf dem Weg zur »unbedingten Gnade«, in: Wahl, H. (Hg.): *Den »Sprung nach vorn« neu wagen. Pastoraltheologie nach dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke*, Würzburg 2009, 49-65.
- , Ist »Corona« die Krone der Schöpfung?, in: *Feinschwarz.net* vom 28.03.2020, <https://www.feinschwarz.net/corona-krone-der-schoepfung/>

- , Kochen, Tanzen, Beten und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege, Würzburg 2020.
- , Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins, in: Orientierung 59 (1995), 115-119.
- Giard, L., Histoire d'une recherche, in: Certeau, M. de /dies., Arts de faire. L'invention du quotidien, Bd. I, Paris 1990, I-XX.
- Goodhart, D., The Road to Somewhere. The New Tribes Shaping British Politics, London 2017.
- Gregersen, N. H., The cross of Christ in an Evolutionary world, Hoboken 2001.
- Gruber, J., Theologie nach dem Cultural turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013.
- Harper, K., Fatum. Das Klima und der Untergang des römischen Reiches, München 2020.
- Hoffmann, P., Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu, in: ders., Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament, Stuttgart 2009, 25-38.
- Hoyer, B., Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie, Stuttgart 2012.
- Justaert, K., Theology after Deleuze, London/New York 2012.
- Keller, C., Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York 2018.
- Klinger, E., Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.
- Küng, H., Projekt Weltethos, München 1990.
- Kuschel, K.-J., Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung, in: Hilberath, B. J./ders./Verweyen, H., Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte, Düsseldorf 1993, 28-70.
- Latour, B., Das terrestrische Manifest, Berlin 2018.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Berlin 2007.
- , Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime, Berlin 2017.
- Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- Meillassoux, Q., Nach der Endlichkeit, Zürich 2008.
- Metz, J. B. u.a. (Hg.): Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner (2 Bde.), Freiburg i.Br. 1964.
- , Zur Theologie der Welt, Mainz 1973.

- Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Kritische Studienausgabe 4, hg. Von Colli, G. und Montinari, M, München 1999.
- Northcott, M., A political theology of climate change, Grand Rapids 2013.
- o. V., Pastoralgeographie, in: Lebendige Seelsorge. Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 4 (2017).
- Prantl, H., Wehen der Demokratie. 100 Jahre Weimarer Republik, in: Süddeutsche Zeitung vom 6.2.2019.
- Rahner, K., Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln 1966, 11-31.
- , Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i.Br. 1966.
- , Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.
- , Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln/Zürich/Köln ⁵1967, 401-428.
- Rathgeb, E., Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls, München 2016.
- Schellnhuber, H. J., Der Klimawandel ist wie der Einschlag eines Asteroiden, in: Süddeutsche Zeitung vom 14.05.2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hans-joachim-schellnhuber-der-klimawandel-ist-der-einschlag-ines-asteroiden-1.3979674>
- Schiwy, G., Eine heimliche Liebe. Lucile Swan und Teilhard de Chardin, Freiburg i.Br. 2005.
- Schmitt, C., Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin ⁵2011.
- Schramm, Ch. »Gut hat er alles gemacht« (Mk 7,37). Der Jesus des Markusevangeliums als »Heilmacher« und »Heiland« der gebrochenen Schöpfung, in: Leinhäupl, A. (Hg.): Jetzt verstehe ich die Bibel, Stuttgart 2010, 207-212.
- Schüßler, M., Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.
- Schweitzer, A., Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁶1951.
- Sölle, D., Gewöhnen will ich mich nicht, Freiburg i.Br. 2005.
- Teilhard de Chardin, P., Le milieu divin. Œuvres de Teilhard de Chardin, Bd. 4, Paris 1957.
- , Science et Christ. Œuvres de Teilhard de Chardin, Bd.9, Paris 1965.
- , La messe sur le monde, Paris 1965.

- Theobald, Ch., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007.
- , *Le concile Vatican II. quel avenir?*, Paris 2015.
- Thils, G., *Théologie des réalités terrestres*, 2 Bd., Paris 1947-1949.
- Weiler, B., *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung*, Ostfildern 2017.
- Williams, R., *Christ the Heart of Creation*, London 2018.
- Zerfaß, R., *Grundkurs Predigt 2*, Düsseldorf 2007.
- Zink, J., *Sieh nach den Sternen – gib acht auf die Gassen. Erinnerungen*, Stuttgart 1992.

Lehramtliche Texte

- Pastorale Konstitution GAUDIUM ET SPES. Über die Kirche in der Welt von heute, in: Rahner, K./Vorglimler, H., *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg/Basel/Wien 261994, 449-552.
- Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Rom 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- , Enzyklika LAUDATO SÍ. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/ts/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- , Nachsynodales Apostolisches Schreiben QUERIDA AMAZONIA, Rom 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Papa Pius X., Esortazione Apostolica HAERENT ANIMO, Roma 1908, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/apost_exhortations/documents/hf_p-x_exh_19080804_haerent-animo.html

Weitere Quellen

- Carter, S., *Lord of the dance*, Copyright bei Stainer & Bell Ltd, London 1963, <https://stainer.co.uk/lord-of-the-dance/>
- Chenu, M.-D., *Interventions Dominicaines de Monteils*, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonsil der

Dominikanerinnen von Monteils, 02.-04.08.1978, Archives-Chenu/Paris,
Abteilung Conférences.