

Gebet und Gottesdienst als Bildungsort „ganzheitlicher Ökologie“

Überlegungen im Ausgang von der Enzyklika *Laudato si'*

Stephan Winter

Die Rolle des Gebets und des rituellen Gottesdienstes für die Ausprägung solcher Grundhaltungen, die unabdingbar sind, um eine ganzheitliche Ökologie im Sinne von Papst Franziskus zu realisieren, steht sicherlich nicht im Zentrum der Enzyklika *Laudato si'*. Dennoch werden solche Praxen berücksichtigt und bekommen von der konkreten Platzierung im Gesamtduktus des Textes her durchaus ein Gewicht (dazu gleich Abschnitt 1). Womöglich ist dabei unausgesprochen auch das Wort des Ordensbruders von Papst Franziskus Jérôme Nadal, der von der Welt als unserem Haus spricht, ein Impulsgeber gewesen (Abschnitt 2). Jedenfalls gibt es in der Enzyklika u. a. Ausführungen dazu, dass die Feier der Eucharistie als paradigmatischer Bildungsort ganzheitlicher Ökologie zu gelten hat (Abschnitt 3.1), und dass sich die eucharistische Logik auch im Gebet zum guten Schöpfergott zu bewähren hat, in dem sich verschiedene Religionen zu verbinden vermögen (Abschnitt 3.2).

1. *„Über das kultische Geschehen die Welt umarmen“: Gebet und ritueller Gottesdienst innerhalb der Gesamt- argumentation von Laudato si'*

Auffällig ist im Blick auf das gewählte Thema, dass die Enzyklika eine *inclusio* aufweist, die am Gebet als grundlegender Vollzugsform religiös geprägten Daseins orientiert ist: *Zum einen* setzt der Text mit der berühmten Titelzeile aus dem Sonnengesang ein: „Laudato si', mi' Signore – Gelobt seist du, mein Herr“ sang der heilige Franziskus von Assisi. In diesem Lobgesang erinnerte er uns daran, dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen, und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt: „Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns

erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter“ (LS 1). *Zum anderen* mündet der Gesamttext in zwei Gebete: „eines, das wir mit allen teilen können, die an einen Gott glauben, der allmächtiger Schöpfer ist, und ein anderes, damit wir Christen die Verpflichtungen gegenüber der Schöpfung übernehmen können, die uns das Evangelium Jesu vorstellt“ (LS 246); auf letztere wird noch genauer einzugehen sein (Abschnitt 3.2). Auffällig ist zunächst einmal, dass der zitierte Beginn der Enzyklika verschiedene Bildfelder miteinander verknüpft.¹ Konkret handelt es sich um die Bildfelder „Planet Erde“, „Haus“ und „Familie“, wobei „Erde“ als bildempfangendes, die beiden anderen als bildgebende Felder fungieren. Wenn auch im Verlauf des Textes weitere bildgebende Felder hinzukommen²: Die beiden genannten steuern doch maßgeblich Grundlinien der Argumentation. Aber wie hängen sie zusammen?

Etwas überraschend ist die Beobachtung, dass das titelgebende Bild, den Planeten Erde als gemeinsames Haus aller Menschen zu bezeichnen, gerade zu Beginn nur ganz kursorisch präsent ist. Der Papst setzt beim Sonnengesang an und will offensichtlich zunächst bei diesem Basistext bzw. dessen Verfasser als zentralem Gewährsmann seiner nachfolgenden Überlegungen bleiben – deshalb die doch einigermaßen kühne Wendung, gemäß der das gemeinsame Haus „wie eine Schwester“ bzw. „wie eine schöne Mutter“ sei. Franziskus von Assisi, dessen Namen er selber gewählt hat, ist für den Papst entscheidend „als eine Art Leitbild und als eine Inspiration“:

¹ Mit Max Black sei unter einem Bildfeld eine Menge bildhafter Ausdrucksformen verstanden, die semantisch miteinander zusammenhängen. Vgl. dazu Max Black, *Die Metapher*, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag erg. Aufl., Darmstadt ²1996, 55–79; ferner den Artikel „Bildfeld“ im Internet (letzter Aufruf: 30.12.2018) unter <http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/littheo/glossar/bildfeld.html> sowie Stephan Winter, *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie* (ratio fidei Bd. 13), Regensburg 2001, 298–302, 354–361. Durch Verknüpfungen zwischen einzelnen Elementen eines bildempfangenden Feldes a (teilweise auch mit „Erfahrungsfeld“ bezeichnet) und Elementen eines bildgebenden Feldes b können Metaphern entstehen, insofern sich a und b strukturell und semantisch ähnlich sind. Die Koppelung von a gerade mit b sorgt u. a. dafür, dass an manche Aspekte eher hervorgehoben, andere eher abgeblendet werden, da durch die gezielte Wahl von b Wahrnehmung bzw. Rezeption gelenkt, ggf. auch erleichtert, erschwert oder gar nahezu unmöglich gemacht wird. Natürlich sind entsprechende Prozesse immer auch von der Einbindung der Autoren und Rezipierenden in sozio-kulturelle Bezüge abhängig.

² So etwa, wo in Nr. 12 – wiederum mit Berufung auf Franz von Assisi – davon die Rede ist, dass die Natur „als ein prächtiges Buch zu erkennen [ist], in dem Gott zu uns spricht und einen Abglanz seiner Schönheit und Güte aufscheinen lässt“.

„Ich glaube, dass Franziskus das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie ist. Er ist der heilige Patron all derer, die im Bereich der Ökologie forschen und arbeiten, und wird auch von vielen Nichtchristen geliebt. Er zeigte eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Schöpfung Gottes und gegenüber den Ärmsten und den Einsamsten. Er liebte die Fröhlichkeit und war wegen seines Frohsinns, seiner großzügigen Hingabe und seines weiten Herzens beliebt. Er war ein Mystiker und ein Pilger, der in Einfachheit und in einer wunderbaren Harmonie mit Gott, mit den anderen, mit der Natur und mit sich selbst lebte. An ihm wird man gewahr, bis zu welchem Punkt die Sorge um die Natur, die Gerechtigkeit gegenüber den Armen, das Engagement für die Gesellschaft und der innere Friede untrennbar miteinander verbunden sind.“ (LS 10)³

Und eine ganzheitliche Ökologie in diesem Sinne wird bei Franziskus von Assisi eben über Bilder aus dem Bereich familiärer Beziehungen plausibilisiert: Die Reaktion des Heiligen auf die Begegnung mit Mitgeschöpfen „war weit mehr als eine intellektuelle Bewertung oder ein wirtschaftliches Kalkül, denn für ihn war jedes Geschöpf eine Schwester oder ein Bruder, ihm verbunden durch die Bande zärtlicher Liebe. Deshalb fühlte er sich berufen, alles zu hüten, was existiert. Sein Jünger, der heilige Bonaventura, erzählte: ‚Eingedenk dessen, dass alle Geschöpfe ihren letzten Ursprung in Gott haben, war er von noch überschwänglicherer Zuneigung zu ihnen erfüllt. Auch die kleinsten Geschöpfe nannte er deshalb Bruder und Schwester.‘“ (LS 11) Sich selber und alle Mitgeschöpfe als Mitglieder ein- und derselben Familie zu betrachten, habe verhaltensbestimmende Konsequenzen:

„Wenn wir uns der Natur und der Umwelt ohne diese Offenheit für das Staunen und das Wunder nähern, wenn wir in unserer Beziehung zur Welt nicht mehr die Sprache der Brüderlichkeit und der Schönheit sprechen, wird unser Verhalten das des Herrschers, des Konsumenten oder des bloßen Ausbeuters der Ressourcen sein, der unfähig ist, seinen unmittelbaren Interessen eine Grenze zu setzen. Wenn wir uns hingegen allem, was existiert, innerlich verbunden fühlen, werden Genügsamkeit und Fürsorge von selbst aufkommen. Die Armut und die Einfachheit des heiligen Franziskus waren keine bloß äußerliche Askese, sondern etwas viel Radikaleres: ein Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einen bloßen Gebrauchsgegenstand und ein Objekt der Herrschaft zu verwandeln.“ (ebd.)

Das Bildfeld „Familie“ dominiert demnach, um die ganzheitliche Ökologie als inhaltlichen Horizont der gesamten Enzyklika aufscheinen zu lassen und die-

³ Vgl. zu den einzelnen Dimensionen einer ganzheitlichen Ökologie v. a. Kap. 4, LS 137–162.

ses Konzept inhaltlich zu füllen. Demgegenüber dient das Bildfeld „Haus“ dazu, eine Grundvoraussetzung herauszuarbeiten, die für ein sachgerechtes Handeln im Dienst einer ganzheitlichen Ökologie unabdingbar ist. Das wird gerade dort deutlich, wo die beiden Bildfelder „Haus“ und „Familie“ in LS wieder zusammengeführt werden, allerdings in einer Weise, die das letztgenannte Bildfeld charakteristisch einschränkt:

„Die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen, schließt die Sorge ein, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen, denn wir wissen, dass sich die Dinge ändern können. Der Schöpfer verlässt uns nicht, niemals macht er in seinem Plan der Liebe einen Rückzieher, noch reut es ihn, uns erschaffen zu haben. Die Menschheit besitzt noch die Fähigkeit zusammenzuarbeiten, um unser gemeinsames Haus aufzubauen.“ (LS 13)

Der Familienbegriff wird hier also in einer gegenüber seinem bisherigen Gebrauch sehr reduzierten Weise angewendet: Die gesamte Menschheit soll als Familie verstanden werden, die den Planeten Erde als gemeinsames Haus bewohnt, und insofern wird der ganzen Menschheit auch die gemeinsame Verantwortung für die Sorge um den lebensförderlichen Erhalt dieses Hauses zugewiesen. Die geschwisterliche Beziehung zu den Mitgeschöpfen wird an dieser Stelle zumindest nicht mehr explizit erwähnt, wenn sie auch – z. B. von Basisannahmen christlicher Oikonomik her⁴ – einschlussweise mitgedacht sein mag. Jedenfalls dient das Bildfeld um den Hausbegriff Papst Franziskus primär dazu, die seit einigen Jahrzehnten von verschiedenen Seiten her zunehmend etablierte Grundüberzeugung erneut und verstärkt nahezubringen, „den Planeten als Heimat zu begreifen und die Menschheit als ein Volk, das ein gemeinsames Haus bewohnt. Eine interdependente Welt bedeutet nicht einzig und allein, zu verstehen, dass die schädlichen Konsequenzen von Lebensstil, Produktionsweise und Konsumverhalten alle betreffen, sondern es bedeutet in erster Linie, dafür zu sorgen, dass die Lösungen von einer globalen Perspektive aus vorgeschlagen werden und nicht nur der Verteidigung der Interessen einiger Länder dienen. Die Interdependenz verpflichtet uns, an *eine einzige Welt*, an *einen gemeinsamen Plan* zu denken“ (LS 164). Mittels des Haus-Bildes werden demnach u. a. Forderungen nach der Entwicklung bzw. Förderung „wirksame[r] Formen internationalen *leaderships*“ zur Lösung der „schwerwiegenden Umweltprobleme“ und der „ernsten sozialen Schwierigkeiten“ untermauert, denen nach Überzeugung des Papstes „nicht durch Maßnahmen einzelner Länder“ angemessen begegnet werden kann: Ein „weltweiter Konsens [ist] unerlässlich, der zum Beispiel dazu führt, eine nachhaltige und vielgestal-

⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Rudolf Hein in vorliegendem Sammelband.

tige Landwirtschaft zu planen, erneuerbare und möglichst umweltfreundliche Energieformen zu entwickeln, eine größere Energieeffizienz zu fördern, eine angemessenere Verwaltung der Ressourcen aus Wald und Meer voranzutreiben und allen den Zugang zu Trinkwasser zu sichern“ (ebd.).

Der Aufbau des weiteren Gedankengangs legt sich von diesen Grundlagen her nahe (vgl. LS 15; dort die nachfolgenden Zitate): *Laudato si'* stellt – in der Tradition katholischer Soziallehre – zunächst mit Berufung auf „die besten Ergebnisse des heutigen Stands der wissenschaftlichen Forschung“ die „aktuelle ökologische Krise“ in den Fokus, um diese dann „aus der jüdisch-christlichen Überlieferung“ zu deuten. Dieses Vorgehen soll ermöglichen, „zu den Wurzeln der gegenwärtigen Situation vorzudringen, so dass wir nicht nur die Symptome betrachten, sondern auch die tiefsten Ursachen“, um so die Konturen der ganzheitlichen Ökologie nachzeichnen zu können, die als Handlungsrahmen vorgeschlagen werden soll. Diese Ökologie berücksichtigt „in ihren verschiedenen Dimensionen den besonderen Ort des Menschen in dieser Welt und seine Beziehungen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit“. Soll ihre Umsetzung gelingen, braucht es dann aber – neben inhaltlichen Klärungen – strukturelle Voraussetzungen, u. a. konkrete Maßnahmen, um den am Wohl des ganzen Planeten orientierten internationalen Dialog zu ermöglichen sowie Aktionen, „die sowohl jeden von uns als auch die internationale Politik betreffen.“ Und von seiner Überzeugung her, „dass für jede Veränderung Beweggründe und ein erzieherischer Weg nötig sind“, schlägt Papst Franziskus „schließlich einige Leitlinien zur menschlichen Reifung vor [...], die von dem Schatz der christlichen spirituellen Erfahrung inspiriert sind.“

In diesem Zusammenhang stehen dann seine relativ knappen Ausführungen zum Themenkomplex „Sakramentale Zeichen und die Feiertagsruhe“ (LS 233–237) im sechsten Kapitel „Ökologische Erziehung und Spiritualität“. Dabei kommt es dem Papst darauf an, *einerseits* am Gedanken der universalen Menschheitsfamilie als Trägerin ganzheitlicher Ökologie festzuhalten, ohne *andererseits* den ganz eigenen Beitrag von deren christlich geprägten Gliedern aus dem Blick zu verlieren. So würdigt er ausdrücklich das spirituelle Potenzial politischen Engagements, das eine „*Kultur der Achtsamkeit*“ anstrebt (vgl. u. a. LS 231), aber auch die geistliche Dimension der „zahllose[n] Vielfalt von Vereinigungen“, „die sich für das Gemeinwohl einsetzen, indem sie die natürliche und städtische Umwelt schützen“:

„In ihrer Umgebung entwickeln sich Bindungen oder werden solche zurückgewonnen, und es entsteht ein neues örtliches soziales Gewebe. So befreit sich eine Gemeinschaft von der konsumorientierten Gleichgültigkeit. Das schließt die Bildung einer gemeinsamen Identität ein, einer Geschichte, die bleibt und weitergegeben wird. Auf diese Weise wird für die Welt und für die Lebensqua-

lität der Ärmsten gesorgt, mit einem solidarischen Empfinden, das zugleich das Bewusstsein ist, in einem gemeinsamen Haus zu wohnen, das Gott uns anvertraut hat. Diese gemeinschaftlichen Aktionen können, wenn sie Ausdruck einer hingebungsvollen Liebe sind, zu intensiven spirituellen Erfahrungen werden.“ (LS 232)

Vor diesem Hintergrund sind rituell-gottesdienstliche Vollzüge (insbesondere solche mit einem aus katholischer Sicht im engeren Sinne sakramentalen Charakter) nicht losgelöst von den verschiedenen Gemeinschaftsbildungen im Dienst ganzheitlicher Ökologie zu betrachten. Sie sind vielmehr Einladungen, den spirituellen Gehalt solcher Gemeinschaftsbildungen (neu) zu entdecken, denn: „Über das kultische Geschehen sind wir eingeladen, die Welt auf einer anderen Ebene zu umarmen. [...] Wir entfliehen nicht der Welt, noch verleugnen wir die Natur, wenn wir Gott begegnen möchten.“ Die Liturgie liefert hierbei insofern eine spezifische Hermeneutik, als „[f]ür die christliche Erfahrung [...] alle Geschöpfe des materiellen Universums ihren wahren Sinn im menschengewordenen Wort [finden], denn der Sohn Gottes hat in seine Person einen Teil des materiellen Universums aufgenommen, in den er einen Keim der endgültigen Verwandlung hineingelegt hat: ‚Das Christentum verwirft nicht die Materie, die Leiblichkeit, ja sie [sic! Korrekt müsste es hier wohl heißen: ‚... es wertet sie ...‘; S. W.] wertet sie im liturgischen Akt sogar vollständig auf, in dem der menschliche Leib sein tiefstes Wesen als Tempel des Geistes zeigt und sich mit dem Herrn Jesus vereinigt, der um der Rettung der Welt willen auch einen Leib angenommen hat.‘ [Papst JOHANNES PAUL II]“ (LS 235). – Die Feier der Eucharistie hat für dieses Verständnis sakramentaler Vollzüge paradigmatischen Charakter. Darauf ist gleich zurückzukommen (vgl. Abschnitt 3.1). Zuvor aber eine Zwischenüberlegung:

2. „Die Welt ist unser Haus“: Eucharistie und Apostolat nach Jérôme Nadal als ein möglicher hermeneutischer Schlüssel für *Laudato si'*

Laudato si' setzt, wie gerade deutlich gemacht wurde, zur Entwicklung seiner Grundgedanken u. a. auf die Bildfelder „Familie“ und „Haus“. Zwei Dinge fallen diesbezüglich vom hier verfolgten Thema her besonders auf: *Erstens* hat sich bislang schon gezeigt, dass sich der Rückgriff auf das Bildfeld „Familie“ wohl vom Ansatz des Papstes bei Franz von Assisi her nahegelegt hat. Hingegen sind die Impulse, denen sich der Gebrauch des Bildfeldes „Haus“ verdankt, keineswegs so deutlich erkennbar, geschweige denn, dass sie explizit ausgewiesen wären. *Zweitens* ist zu vermerken, dass keines der beiden Bildfelder an den

Stellen in Anspruch genommen wird, an denen es um die Rolle rituell-gottesdienstlicher Praxen für die Ausbildung einer ganzheitlichen Ökologie geht. Positiv gesehen, ergibt sich aus Letzterem ein gewisser Interpretationsspielraum. – Womöglich lässt sich von diesem Befund her dann aber doch eine Quelle für das Bild vom Planeten Erde als gemeinsamem Haus finden, die in der Tradition der eigenen Ordensspiritualität des Papstes zu lokalisieren ist, eine Quelle, von der Franziskus an anderen Stellen durchaus zu erkennen gegeben hat, dass sie ihm wertvoll ist. So hat er etwa in seiner Ansprache beim Besuch in der Generalkurie der Jesuiten anlässlich der 36. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu am 24. Oktober 2016 bezüglich der Sendung der Jesuiten hervorgehoben:

„[...] Wie euch meine Vorgänger mehrmals gesagt haben: Die Kirche braucht euch, sie zählt auf euch und wendet sich weiterhin voll Vertrauen an euch, besonders um jene physischen und geistigen Orte zu erreichen, wo andere nicht oder nur schwer hingelangen.‘ Gemeinsam unterwegs sein – frei und gehorsam –, bis in die Randgebiete gehen, in die andere nicht gelangen, ‚unter dem Blick Jesu [und] mit dem Blick auf den Horizont des immer größeren Ruhmes Gottes, der uns unaufhörlich überrascht‘. Der Jesuit ist berufen, wie Ignatius sagt, ‚in jedweder Gegend der Welt unterwegs zu sein und das Leben zu führen, wo mehr Dienst für Gott und Hilfe für die Seelen erhofft wird‘ (*Satzungen* 304). Denn ‚für die Gesellschaft Jesu ist die ganze Welt ihr Zuhause‘, wie Nadal sagte.“⁵

Hier wird Bezug genommen auf einen mehrfach von Jérôme Nadal formulierten Leitgedanken, der für die Orientierung des noch jungen Jesuitenordens wegweisend geworden ist.⁶ In den *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* und besonders in der *exhortatio*, die Nadal 1561 im Professenhause des Alcalá hielt, wird mehrfach die Apostolizität der Gesellschaft Jesu herausgestellt und dazu auf die Urkirche zurückgegriffen. Die Jesuiten seien – gemäß dem Charakter des Christseins zu Beginn der Kirche – ganz auf die Sendung in die Welt hinein ausgerichtet. In diesem Sinne lasse sich die *ganze Welt* als Haus des Ordens begreifen, wobei konkrete Verortungen von Tätigkeiten sich durch

⁵ Dokumentation: Besuch in der Generalkurie der Jesuiten anlässlich der 36. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Die Freude ist ein fester Bestandteil der Botschaft des Evangeliums. Ansprache von Papst Franziskus am 24. Oktober 2016; hier zit. nach der Veröffentlichung einiger Auszüge der Ansprache in einer Online-Ausgabe des *Osservatore Romano* 46/2016, zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 30.12.2018): <https://www.osservatore-romano.de/inhalte.php?jahrgang=2016&ausgabe=46&artikel=5>

⁶ Vgl. zum Folgenden Patrizio Foresta, „Wie ein Apostel Deutschlands“: Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570) (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz / Institut für Europäische Geschichte Bd. 239), Göttingen 2015, 126–128; die Übersetzungen der Zitate sind weitestgehend von Foresta übernommen.

Sendung des Papstes bzw. der Oberen ergeben⁷, also von der Notwendigkeit der jeweiligen Aufgabe her. So heißt es auch an anderer Stelle: „Es gibt Missionen auf der ganzen Welt, die unser Haus sind. Wo unsere Dienste notwendig oder am nützlichsten sind, dort ist unser Haus.“⁸ Konkrete Niederlassungen sind also (nur) insoweit relevant, als sie der Verwirklichung des Sendungsauftrags im Gesamt der Welt dienen, wie Nadal in einer *exhortatio* von 1554 betont: „Es sei angemerkt, dass es verschiedene Arten von Aufgaben oder Häusern in der Gesellschaft Jesu gibt. Es gibt in der Tat das Novizenhaus, das Kolleg, das Professorenhaus und schließlich das Pilgern; und wegen des letzteren wird die ganze Welt zu unserem Haus.“⁹

Gottfried Maron¹⁰ unterstreicht deshalb hinsichtlich der Überlegungen Nadals, dass dieser hier das Spezifische des jesuitischen Ordenscharismas zum einen in *Abgrenzung* zu den klösterlich lebenden Ordensgemeinschaften zu erfassen suche; zum anderen aber auch in *Entgrenzung* der apostolischen Ziele und Aufgaben, wie sie vor allem im *Examen generale* klar hervortrete: „Diese geringste Gemeinschaft, die durch Bulle und die Vollmacht des Papstes also die Gesellschaft Jesu genannt wird, ist von Seiner Heiligkeit im Jahre 1540 nicht nur zur Rettung und Vervollkommnung der eigenen Seelen, sondern inständig zur Hilfe und Vervollkommnung der anderen unserer Nächsten errichtet und bestätigt worden.“¹¹ Genau in der Bereitschaft, wirklich überall hinzugehen, um im Geist des Evangeliums zu dienen, sehen sich die Jesuiten nach Nadal auf den Spuren der Apostel, wie er in den *Orationis observationes* bzw. den *Annotationes in Constitutionibus* notiert: „Die Berufung und Einsetzung der Apostel gleicht der unseren; zum ersten lernen wir die Gesellschaft [Jesu] kennen; zum zweiten folgen wir ihr; zum dritten werden wir unterwiesen; zum vierten erhalten wir die Erlaubnis, ausgesandt zu werden; zum

⁷ MHSJ [90], Nadal Comm. [Ed. Michael Nicolaus SJ, Rom 1962], 364f: „Ay cassas de professos, donde se exercitan los ministerios de la Compañía para el ayuda de las almas. ¿Que más? Sí, lo mejor, las misiones a do embía el Papa o el superior; que a la Compañía todo el mundo le a de ser casa.“

⁸ A. a. O., 469f: „Ay misiones, que es por todo el mundo, y es nuestra casa. Donde ay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios, aí es nuestra casa.“

⁹ A. a. O., 54: „Notandum diversa esse in Societate mansum seu habitationum genera. Est enim domus probationis, collegium, domus professorum, peregrinatio; et hac ultima totus mundus nostra fit habitatio.“

¹⁰ Vgl. Gottfried Maron, Ignatius von Loyola: Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001, 187.

¹¹ *Textus α* des *Examen generale cum declarationibus* von ca. 1546. In: MHSJ [64], Constitutiones [Monumenta Ignatiana, Series tertia, tom. I–III, Rom 1934–1938], Bd. II (1936), S. 4.6: „Esta mínima congregación que por bula y auctoridad del summo pontifice es así llamada la Compañía de JESV, ha sido erecta y confirmada de su sanctidad en el año de 1540, no solamente para la saluación y perfección de las proprias ánimas, mas intensamente para ayudar y perfeccionar a las otras de nuestros próximos.“

fünften werden wir ausgesandt; zum sechsten verrichten wir unseren Dienst; zum siebten sind wir bereit, Christus zuliebe in der Verrichtung unseres Dienstes zu sterben.“¹² In der Gesellschaft Jesu gehe es insofern im Kern darum, den wesentlich apostolischen Lebensstil der Jünger Christi nachzuahmen und zu repräsentieren.“¹³ Paulus ist ihm dabei der Apostel schlechthin, weil der Modus seines Apostolats der des kompromisslosen Unterwegsseins im Dienst am Wort war:

„A Pauline paradigm often seems to underlie Nadal’s thinking about the apostolic character of the Society. For Nadal, Paul was the Apostle par excellence, and his journeyings seem to have been the pattern Nadal had in mind when he spoke about them in the Society. [...] There is more to what ‚Paul signifies for us,‘ however, than simply a ministry on the move. Surely suggested in Nadal’s writings is the intense zeal of Paul that knew no limits in the suffering and hardships it was willing to undergo ‚to gain souls for Christ.‘ Just as important, furthermore, is the mode of ministry that Nadal sees as preeminently proper to the Society. The ministry of the Society is, first and foremost, a ‚ministry of the word.‘“¹⁴

Zurück zu *Laudato si’*: Tatsächlich hat sich Papst Franziskus, wie oben festgehalten, für seine Wahl des Bildfeldes „Haus“ nicht explizit auf die Stimme Nadals bezogen; doch ist diese Stimme zweifellos für die Spiritualität seines eigenen Ordens wie die apostolische Ausrichtung seines Pontifikats durchaus von Gewicht. Dass Nadal gerade hier nicht ausdrücklich einbezogen wird, mag zunächst einmal daran liegen, dass dessen Impulse ihren primären Kontext in der Selbstverständigung des Jesuitenordens über seine Sendung haben; genau dies könnte Franziskus eher davon abgehalten haben, in *Laudato si’* entsprechende Bezüge zu stark in den Vordergrund zu stellen, um den ihm offensichtlich vor allem wichtigen franziskanischen Akzent zu nicht relativieren. –

¹² MHSJ [90a], Nadal Obs. [Ed. Michael Nicolaus SJ, Rom 1964], 138, Nr. 379: „Vocationi et institutioni apostolorum, nostra vocatio similis; cognoscimus primum Societatem; deinde sequimur; 3°, docemur; 4°, accipimus facultatem ut mittamur; 5°, mittimur; 6°, sumus in ministerio; 7°, pro Christo mori parati in obeundis ministeriis.“

¹³ Vgl. MHSJ, Nadal Comm., 124f: „Imitatio quaedam haec [Societas] est apostolici ordinis atque representatio“.

¹⁴ John W. O’Malley, To travel to any part of the world: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation, in: Studies in the Spirituality of Jesuits, Vol. 16, March 1984, No. 2, 12f (der Text ist zugänglich im Internet – letzter Aufruf: 31.12.2018: <https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/view/3727>). – Später ist auch eine deutsche Fassung erschienen: Ders., Die Welt ist unser Haus. Die Berufung der Jesuiten, in: Andreas Falkner, Paul Imhof (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, Würzburg 1990, 149–162. – Vgl. zu dieser Thematik jetzt auch John W. O’Malley, Saints or devils incarnate? Studies in Jesuit history (Jesuit Studies – modernity through the prism of Jesuit history, Vol. 1), Leiden 2013, 147–164.

Wie auch immer: Nadals Rede von der gesamten Welt als Haus hat von der Sache her jedenfalls Bedeutung für die Selbstverständigung christlicher Spiritualität überhaupt und kann insofern aus dem engeren innerjesuitischen Kontext herausgelöst werden. Es geht dann um die apostolische Orientierung als durchgängiges Grundmotiv kirchlichen Handelns, die sich hier innerhalb des Dienstes eines konkreten Ordens sozusagen verdichtet zeigt. Und Apostolizität der Kirche beinhaltet immer auch Offenheit für die Hoffnungspotenziale der konkreten Orte, zu denen Glaubende gesandt sind, um das Evangelium zu praktizieren. Apostolische Sendung in diesem Sinne und eine ihr gemäße Verkündigung profiliert Kirche als „Ort des geteilten Mutes und des geteilten Zweifels“, wie Fulbert Steffensky dies in seiner (schon vor längerer Zeit vorgestellten) Interpretation der kirchlichen Glaubensgemeinschaft als Haus ausdrückt, denn: Glaube und Hoffnung sind „zu schwer für den einzelnen. Man muss sich vergesellschaften, um zu leben. Man muss die Bilder, die Geschichten die Lieder und die Hoffnung teilen, um sie hören und singen zu können.“¹⁵ In dieser Diktion gesprochen tragen Glaubende also von ihrer eigenen Christusfreundschaft her dazu bei, dass sich Räume öffnen, in denen nach tragfähigen Wegen in eine gute Zukunft für *alle* Menschen gesucht werden kann; Räume, in denen nach der Vorstellung von *Laudato si'* im Idealfall Begegnung mit anderen Glaubenden wie auch mit denen geschieht, die nach dem Glauben suchen, oder mit denen, die einfach konsequent lebensförderlich wirken möchten – aus welchem Impuls heraus dies im Einzelnen auch geschehen mag. Glaubende hätten dementsprechend in diese Räume „die Überlieferung der Geschichten und der Bilder von der Würde des Menschen“, von der sie sich selber getragen wissen, hinein zu kommunizieren bzw. ihrerseits neu zu entdecken, und sich umgekehrt von den Stimmen anderer inspirieren zu lassen: Das Evangelium „baut unsere Träume von der Gerechtigkeit, es baut unser Gewissen“¹⁶: „Man braucht nicht an der eigenen Dürftigkeit zu verhungern; das heißt eine Tradition zu haben und Geschwister zu haben“¹⁷, weit über den kirchlichen Binnenraum hinaus.

Die so von Nadal her ausgezogene Linie passt folglich hervorragend zum Anliegen von *Laudato si'*, alle Christusgläubigen und „Menschen guten Willens“ in einer „neue[n] universale[n] Solidarität“ zusammenzuführen. Diese Linie erhält vom Verständnis des Planeten Erde als gemeinsamen Haus her einen wesentlichen Impuls, denn: „Wie die Bischöfe Südafrikas sagten, ‚bedarf es der Talente und des Engagements *aller*, um den durch den menschlichen Missbrauch der Schöpfung Gottes angerichteten Schaden wieder gutzumachen‘. Alle

¹⁵ Fulbert Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1999, 17f.

¹⁶ Steffensky, *Haus*, 18.

¹⁷ Steffensky, *Haus*, 11.

können wir als Werkzeuge Gottes an der Bewahrung der Schöpfung mitarbeiten, ein jeder von seiner Kultur, seiner Erfahrung, seinen Initiativen und seinen Fähigkeiten aus“ (LS 14). Dem entspricht aus christlicher Sicht nun aber eine eucharistische Prägung des Daseins: Wiederum mit Nadal gesagt, ist apostolischer Dienst Frucht intensiver Christusbeziehung, die sich allerdings nicht mehr wie bei den ersten Aposteln durch direkte Begegnung mit dem irdischen Jesus entwickelt und vertieft, sondern durch geistliche Betrachtung und Beschauung des Geheimnisses der Person Jesu *und* durch die Mitfeier der Eucharistie. Das arbeitet auch Igna Kramp in ihrer Auslegung des Nadal-Wortes von der ganzen Welt als Haus mit Bezug auf zwei weitere Belegstellen heraus:

„Die Betrachtung und Beschauung des Lebens Christi im Verspüren des Geistes ersetzen, was die Apostel und Jünger Christi leibhaftig geschaut haben.“ (Orat. Ob. 391) [...] „Wenn wir andächtig die heilige Eucharistie empfangen, werden uns nicht nur die Geheimnisse des Leidens und des Todes Christi, sondern seines ganzen Lebens und seiner Auferstehung eingepägt, so dass wir sagen können: ‚Wir leben, aber nicht mehr wir, sondern Christus lebt in uns [Gal 2,20].‘ Außerdem dies, dass wir sagen können: ‚Wir verspüren in uns, was in Christus Jesus ist [Phil 2,5].‘ (Orat. Ob. 742) ‚Die Welt ist unser Haus‘ – ist das nicht eben die Konsequenz dieser Beheimatung an der Seite Jesu und der Prägung des eigenen Lebens durch das seine? Denn wer in den Exerzitien Jesus kennenlernt und ihm nachfolgt, wird auch vor Jesu Himmelfahrt von ihm ausgesandt: ‚Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium der ganzen Schöpfung (Mk 16,15) Nadals Wort von der Welt als Haus gibt Zeugnis von dieser Sendung [...] Die Nähe, die derjenige erfährt, der die Geheimnisse des Lebens Jesu betrachtet, endet nicht mit der Himmelfahrt, geht aber auch nicht einfach weiter, sondern birgt sich im Geheimnis des dreifaltigen Gottes und seinem Wirken in der Welt. Wer Jesus kennen und lieben gelernt hat, findet den Geliebten in allen Dingen wieder. Daheim und in der Welt, im Größten wie im Kleinsten.“¹⁸

In zwei Richtungen sei von hier aus noch etwas weiter gedacht: Zunächst soll als erstes noch deutlicher gezeigt werden, inwiefern diese ignatianischen Gedanken wie auch die entsprechenden Passagen in *Laudato si'* tatsächlich eine Dynamik aufnehmen, wie sie der Eucharistie prinzipiell inhärent ist; und zum Zweiten wird aufgewiesen, dass bzw. inwiefern von hier aus die umschriebene universale Solidarität auch durch die Gebetsgemeinschaft der Religionen genährt werden kann, die an den *einen* Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt glauben.

¹⁸ Igna Kramp, Jérôme Nadal: „Die Welt ist unser Haus“, in: Jesuiten 2018/3: Die Welt – unser Haus, 2f, 3. – Interessant ist, dass in diesem Themenheft auf die Enzyklika *Laudato si'* bzw. deren Titel nicht Bezug genommen wird.

3. „[I]n den Lobpreis eingliedert“: Verschiedene Formen ausdrücklicher Hinwendung zum einen Schöpfergott

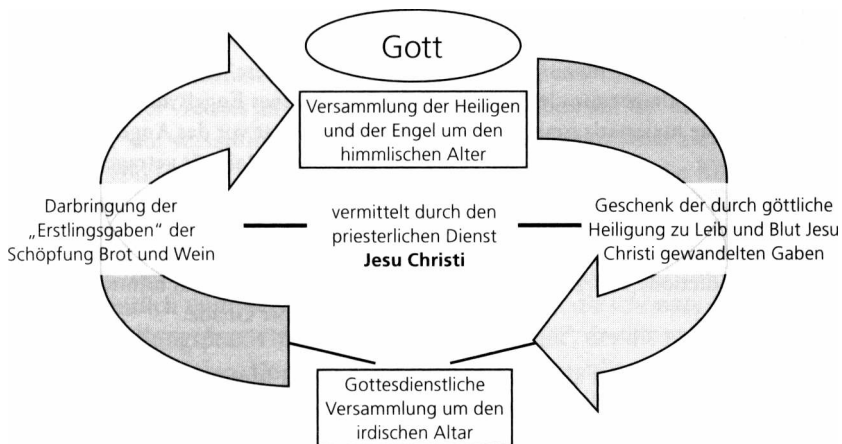
3.1 Die Feier der Eucharistie als Quelle einer „Spiritualität der globalen Solidarität“

Wie schon angedeutet: *Laudato si'* behandelt die „Sakramentale[n] Zeichen“ an der Stelle, an der es argumentationslogisch um konkrete Bildung in Richtung ganzheitlicher Ökologie geht. Die sakramentalen Feiern sind aus dieser Perspektive deshalb hervorragende Orte für entsprechende Formierungsprozesse, weil hier die Natur in einer bevorzugten Weise „von Gott angenommen wird und sich in Vermittlung des übernatürlichen Lebens verwandelt. [...] Das Wasser, das Öl, das Feuer und die Farben werden mit ihrer ganzen Symbolkraft aufgenommen und in den Lobpreis eingliedert. Die segnende Hand ist ein Werkzeug der Liebe Gottes und Widerschein der Nähe Jesu Christi, der gekommen ist, um uns auf unserem Lebensweg zu begleiten. Das Wasser, das sich über den Körper des Kindes ergießt, das getauft wird, ist ein Zeichen neuen Lebens“ (LS 235). Selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang aus Sicht des Glaubens die christologisch justierte Hermeneutik entscheidend, gemäß der, wie oben schon zitiert, „alle Geschöpfe des materiellen Universums ihren wahren Sinn im menschengewordenen Wort [finden], denn der Sohn Gottes hat in seine Person einen Teil des materiellen Universums aufgenommen, in den er einen Keim der endgültigen Verwandlung hineingelegt hat“ (ebd.).

Die Feier der Eucharistie gilt von daher für *Laudato si'* im Konsens mit weiten Teilen der neueren Theologie als paradigmatisch für ein solches Sakramentenverständnis: In deren Feier erhalten die Glaubenden mittels der materiellen Schöpfungsgaben Brot und Wein in einzigartiger Weise Anteil an der angedeuteten gott-menschlichen Beziehungswirklichkeit – indem sie selber – biblisch gesprochen – in Jesus Christus, in dessen Sein mit hineingenommen werden (vgl. u. a. Eph 1,13; 2 Kor 5,17).¹⁹ Dies sei nur ganz

¹⁹ Vgl. aus der jüngeren Sakramententheologie hierzu exemplarisch die dichten Überlegungen entlang des Leib Christi-Motivs (vgl. bes. 1 Kor 12, 12-31) in Lothar Lies, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck 2004, bes. 27–50, zu dieser Metapher jetzt aber auch die Beiträge in Matthias Remenyi, Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD Bd. 288), Freiburg – Basel – Wien 2017. – Speziell darauf, was eine Liturgie ausmacht, die diesbezüglich aus franziskanischen Quellen schöpft, reflektieren diese Beiträge: Frank Walz, *Grenz-wertige [sic!] Liturgien als prophetische Zeichen einer solidarischen Gesellschaft: Katholisch, missionarisch, diakonal*, in: George Augustin, Markus Schulze (Hg.), *Glauben Feiern. Liturgie im Leben der Christen. Für Andreas Redtenbacher*, Ostfildern 2018, 354-371; Stephan Winter, “[...] from our own comfort

knapp vom *Canon Romanus* her in Erinnerung gerufen, der strukturell der bisher skizzierten Logik folgt.²⁰ Dazu eine Grafik, die die entsprechenden Dynamiken darstellt:



Die Feiergemeinde vollzieht mit dem *Canon Romanus* den endzeitlichen Lobpreis Gottes, wobei sich dieser Lobpreis in der Darbringung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein sozusagen materialisiert. Das Hochgebet selber ist „die reine, heilige Opfergabe, die makellose Opfergabe“, von der in seiner *Unde et memores*-Strophe mit Bezug auf Mal 1,11 die Rede ist: der Lobpreis, der den Namen Gottes bei den Völkern „groß macht“, „vom Aufgang der Sonne bis zu

zone [...] to [...] all the ‘peripheries’” (EG 20). A Franciscan keyword of Pope Francis and its significance for Christian worship, in: Thomas Dienberg (Guest-Ed.), *Religions – Special Issue – Franciscan Spirituality and Its Impact for Today’s World*, online-Publikation – letzter Aufruf: 02.12.2019: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/10/290>

²⁰ Vgl. z. B. Peter Ebenbauer, *Der Canon Romanus. Problemanzeige und Perspektiven in spätmoderner Zeit*, in: Stephan Wahle, Helmut Hoping, Winfried Haunerland (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 396–416; ferner Stephan Winter, „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen“ (SC 7). Philosophisch-theologische Überlegungen zur christlichen Rede von der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche, in: Ders. (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 135–172, 138–151; dort findet sich auch eine frühere Version des nachfolgenden Schaubildes; die aktualisierte und dabei partiell korrigierte Version wiederum wurde schon publiziert, u. a. in: Stephan Winter, „... seid nicht gleichförmig ...“ (Röm 12,2). Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität, in: LJ 67 (2017), 139–159, dort 151. Im Folgenden wird zudem teilweise auf Formulierungen aus dem zuletzt genannten Text zurückgegriffen; vgl. a. a. O., bes. 150–155.

ihrem Untergang“ (Übers.: Rev. Elberfelder). Die *Supplices*-Strophe des *Canon romanus* formuliert so:

<p>Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur ...</p>	<p>Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott, befiehl, dass diese [Darbringung] durch die Hand deines Engels auf deinen erhabenen Altar vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät getragen werde, auf dass wir, da wir aus dieser Teilhabe am Altar den Leib und das Blut deines Sohnes empfangen werden, erfüllt werden mit allem himmlischen Segen und aller Gnade.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Das Geschehen bewegt sich auf die Kommunion zu (der *textus receptus* spricht von der „*participatio altaris*“): auf die im Mahl sich ereignende *Communio* mit Christus selber, die an ihm und seinem Wirken Anteil schenkt. Dazu wird die irdische Fei ergemeinde hineingenommen in die himmlische Tischgemeinschaft. Der römische Kanon verbindet deshalb die Gabendarbringung mit der Vorstellung vom himmlischen Altar, auf die ein Engel die Mahlelemente überträgt. Dieser Altar wird zum Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die durch Gottes Schöpfungsgaben vermittelt ist. Die zum *Zweck der Heiligung ausgesonderten* Gaben repräsentieren das gesamte Leben: Das Brot steht für alle lebensnotwendige Nahrung, der Wein für Lebensfreude und Lebensfülle. Und so bringen die Menschen in diesen Gaben Gott sich selber dar, mit allem, was ihr Dasein ausmacht. Genau darin besteht die „*oblatio rationabilis*“, „die vernunftgemäße Darbringung“, von der zuvor die *Quam oblationem*-Strophe spricht. Innerhalb dieses Szenarios liegt die Initiative dazu, die Gaben würdig zu machen, ausschließlich bei Gott. Er ist – wie schon die alttestamentliche Kult- und Opferkritik selbstverständlich wusste – keiner Gabe seitens seiner Geschöpfe bedürftig, da er doch alles geschaffen und gegeben hat. Die versammelte Gemeinde wird Gottes Segen und seiner Gnade teilhaftig, insofern sie sich in den durch Jesus Christus vermittelten Gabentausch hineinnehmen lässt. Auf diese Weise schenkt das eucharistische Mahl Leben über den unwiderruflichen irdischen Tod hinaus: „in conspectu divinae maiestatis“.

So geht es also in Gebet und Gottesdienst gemäß dem Geist, den der *Canon Romanus* verkörpert, um zwei korrelative Grundbewegungen:²¹ eine vom

²¹ Alleine Gott kann durch seinen Segen (*benedictam*) das Opfer „annehmbar“ (*acceptabile*) machen, wie das *Quam oblationem* in kultrechtlich geprägter Sprache sagt. – Aussonderung und Heiligung sind „korrelatives Handeln: auf der Seite des Menschen ist es ein

Menschen zu Gott quasi aufsteigende, anabatische Bewegung, die auf dem himmlischen Altar vor Gottes Angesicht ihren Ziel- und Ruhepunkt findet²²; und eine von Gott zum Menschen quasi absteigende, eine katabatische Bewegung. Bezüglich letzterer wird zwar im *Supplices* der Heilige Geist nicht ausdrücklich erwähnt; dennoch ist die entsprechende Dynamik der alten Hochgebete auch hier deutlich präsent: eine Dynamik, die nicht zwischen einer Herabkunft des Geistes auf die eucharistischen Gaben auf der einen und einer solchen auf die versammelte Gemeinde auf der anderen Seite trennt. Fluchtpunkt der epikletischen Bitte ist – wie gerade schon betont – die Kommunion, in der das heiligende und Leben spendende Wirken Gottes mittels der gewandelten Mahlelemente realisiert wird – als Gabe *und* daraus erwachsende Aufgabe²³: Die Teilhabe am eucharistischen Mahl (re)codiert, mit Bezug auf eine neutestamentlich zentrale Stelle wie Röm 12,1f gesagt, die *schēmata* der Erkenntnis und Handlungspraxis insgesamt gemäß der ‚Logik‘, der die radikale Proexistenz Jesu Christi folgt. Und um diese eucharistisch etablierte Grundlogik wiederum in der Sprache von *Laudato si’* auf den Punkt zu bringen:

„In der Eucharistie findet die Schöpfung ihre größte Erhöhung. Die Gnade, die dazu neigt, sich spürbar zu zeigen, erreicht einen erstaunlichen Ausdruck, wenn der menschgewordene 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. [...] 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 [...] Darum ist die Eucharistie auch eine Quelle des Lichts und der Motivation für unsere Sorgen um die Umwelt und richtet uns darauf aus, Hüter der gesamten Schöpfung zu sein.“ (LS 236)

Und noch erweitert um den Gedanken, dass es – in biblisch-christlicher Tradition: am Sonntag – Zeiten gemeinsam kultivierter Ruhe braucht, um in

Darbringen, auf der Seite Gottes das Segnen und Heiligen“ (Reinhard Meßner, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: Albert Gerhards, Klemens Richter (Hg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD Bd. 186), Freiburg – Basel – Wien 2001, 128–184, 153).

²² Vgl. Meßner, Konzeptionen, 131.

²³ Vgl. Ebenbauer, Canon Romanus, 403, und auch schon Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, Wien ³1962, 293.

dieser Weise die Schöpfung wieder zu der ihr ureigenen Würde kommen zu lassen, notiert LS 237, dass „der Tag der Ruhe, dessen Mittelpunkt die Eucharistie ist, sein Licht über die ganze Woche aus[strahlt] und [uns] motiviert [...], uns die Sorge für die Natur und die Armen zu Eigen zu machen.“ – Die Enzyklika verfährt dann weiter so, dass sie die bislang schon durchgängig vorausgesetzte trinitätstheologische Grundierung dieses Gedankengangs ausdrücklich herausstellt (vgl. LS 238–240), um dann noch mariologische Aspekte einzuspielen (vgl. LS 241f). Darauf sei hier nur verwiesen. Das Spannende ist, dass der Papst nicht dabei stehen bleibt, die personale Beziehung der drei göttlichen Personen als Urbild des Sakramentalen herauszustellen. Er führt den Gedankengang weiter und streicht heraus, dass diese göttliche Weise, Beziehung zu leben, sich durch eine unendliche Dynamik auszeichnet, eine Dynamik, die innerweltlich aufgenommen werden will:

„Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Beziehungen. [...] [D]ie menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingepreßt hat.“ (LS 240)

Oder mit Lothar Lies:

„Die dreifaltige Begegnung von Vater, Sohn und Geist geschieht in perichoretischer Liebe. Daher bedeutet auch der Personbegriff in der Trinität: Die eine Person gewährt der anderen in sich Lebensraum und Stimme. Der Sohn ist die Stimme des Vaters. In und mit ihr spricht der Vater sein ewiges Wort aus. Der Heilige Geist lebt im Vater und im Sohn. Und umgekehrt. [...] Nur in den göttlichen Personen finden die anderen göttlichen Personen ‚restlos‘ Lebensraum und Stimme. [...] Alle endlichen Personen haben darin ihr Urbild. Endlichkeit, die immer auf dem Weg zu sich selbst und somit geschichtlich ist, ist im Urbild des dreifaltigen Lebens ermöglicht. Dieses dreifaltige Leben besagt niemals (endliche) Fixiertheit, sondern treue unendliche Freiheit und selbstlose unendliche Liebe.“²⁴

So gesehen, muss eine eucharistisch geprägte und insofern auch trinitarisch grundierte Spiritualität aus sich heraus zugleich eine „Spiritualität der globalen Solidarität“ (ebd.) sein. Dies kann und soll sich dann offensichtlich nach der Vorstellung von Papst Franziskus auch im gemeinsamen Gebet über Religionsgrenzen hinweg auswirken:

²⁴ Lies, Sakramente, 28f.

3.2 Der eine Schöpfergott als Adressat des Gebets über Religionsgrenzen hinweg?!

„Jenseits der Sonne“ betitelt Papst Franziskus Teil IX. des letzten Kapitels der Enzyklika. Er deutet damit an, dass Glaubende *einerseits* auf die Vollendung alles Geschaffenen im himmlischen Reich Gottes hoffen dürfen; aber *andererseits* ergibt sich daraus auch, dass schon „diesseits der Sonne“ intensiv darum zu ringen ist, wie dem Reich Gottes hier und jetzt Raum zu verschaffen ist. Dies klingt in Formulierungen an wie der, dass wir uns „[i]nzwischen [zu] vereinigen“ haben, „um uns dieses Hauses [der Erde] anzunehmen, das uns anvertraut wurde, da wir wissen, dass all das Gute, das es darin gibt, einst in das himmlische Fest aufgenommen wird. Gemeinsam mit allen Geschöpfen gehen wir unseren Weg in dieser Welt – auf der Suche nach Gott“ (LS 244); „seine Liebe führt uns immer dazu, neue Wege zu finden“ (LS 245). Und zu diesen neuen Wegen gehört für den Papst offensichtlich auch, sich kreativ mit anderen im Gebet zu verbinden, die ebenfalls an Gott als den Schöpfer der Welt glauben. Damit weitet die Enzyklika noch einmal die Perspektive gegenüber den Ausführungen des argumentativ angelegten Teils (vgl. die entsprechende Formulierung in LS 246). Den Papst leiten dabei sicherlich zum einen auch weiterhin die geistlichen Motive, die sich aus dem Bild von der Erde als gemeinsamem Haus und dessen eucharistie- und trinitätslogischen Implikationen, wie sie bislang herausgearbeitet wurden, ergeben. Zum anderen dürfte aber der Sache nach auch eine bestimmte Auslegung von *Nostra Aetate* für Franziskus wichtig sein. In der gebotenen Kürze dazu noch einige Gedanken.²⁵

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die römisch-katholische Kirche in ihrem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen einen grundsätzlichen Wandel vollzogen. Die Erklärung *Nostra Aetate* hält fest, dass „[d]ie katholische Kirche [...] nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von

²⁵ Hier wird z. T. zurückgegriffen auf Überlegungen in Stephan Winter, Das „... letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz ...“. Überlegungen zu multireligiösen Gebetsakten anlässlich von Großschadensereignissen aus einer römisch-katholischen Sicht, in: Brigitte Benz, Benedikt Kranemann (Hg.), Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (ETS Bd. 51), Würzburg 2019, 165–185. – Nach Wahrnehmung des Verfassers sind die beiden Gebete am Ende der Enzyklika noch nicht sehr breit theologisch diskutiert worden. Vgl. aber aus den vorhandenen Beiträgen exemplarisch Margareta Gruber, Das interreligiöse Gebet – eine Möglichkeit nach *Laudato si'*?, in: DRS.global 6/Heft 4 vom Oktober 2016, dort 3; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 02.01.2019): https://www.drs.de/fileadmin/drs/documents/profil/weltkirchliches_engagement/201604_drs_global.pdf; vgl. zu dieser Thematik insgesamt aber auch den Schlussteil des Beitrags von N. Kuster im vorliegenden Buch.

dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet [...]“ (NA 2). Durch diese neue Weichenstellung werden Wahrheitsfrage und Institutions- bzw. Glaubensfrage partiell voneinander entkoppelt, ohne dass dadurch die eigene Wirklichkeitssicht aufgegeben würde. Der Zugang zum Heil ist nicht mehr exklusiv an die Grenzen des christlichen Glaubens gebunden. *Nostra aetate* stellt sich damit jedenfalls in die Traditionsstränge biblischer Theologie hinein, die universalen, entgrenzenden Charakter haben. Für unsere Fragestellung wichtig ist, dass das Dokument nicht nur die argumentative Basis dafür schafft, wie sich das Verhältnis zu den anderen Religionen neu beschreiben lässt; vielmehr fordert es – wie das *habitudine* im lateinischen Originaltitel klar anzeigt – eine neue Haltung und ein entsprechendes Handeln.²⁶ Diese Konzilerklärung „spricht“, so pointiert Ulrike Bechmann, „Menschen mit ihren anderen religiösen Überzeugungen Wahrheit zu. Sie nimmt eine Entgrenzung der Heilsgrenzen vor und bindet die Förderung der je Anderen und die Bewahrheitung der Gottesliebe an die Nächstenliebe, und das alles ist nicht aus politischen, sondern aus inneren *theologischen* Quellen begründet. Damit stellt sich die Frage, was aus dieser theologischen Erklärung an konkreter Praxis eines neuen Miteinanders gefolgt ist“²⁷ bzw. zu folgen hat. Das Feld rituell-gottesdienstlicher Praxis kann aufgrund seines zentralen Charakters hierbei nicht ausgespart werden, zumal es sicherlich mit die größten Herausforderungen birgt: Anders als im interreligiösen Gespräch sind hier verbale und non-verbale Handlungen integriert, die – religionswissenschaftlich gesprochen – gemäß dem Selbstverständnis der Praktizierenden die übermenschliche Größe direkt adressieren, auf die sie sich jeweils in religiöser Absicht beziehen.

Die Herausforderungen, die sich vor diesem Hintergrund ergeben, betrachtet Papst Franziskus jedenfalls nicht als Hinderungsgrund, ans Ende seiner Enzyklika *zwei* Gebetstexte zu stellen: zunächst ein „Gebet für unsere Erde“, „das wir mit allen teilen können, die an einen Gott glauben, der allmächtiger

²⁶ Mit „Verhältnis“ übersetzen die Überschrift beinahe alle deutschen Kommentare sowie amtliche Übersetzungen. Im Lateinischen müsste dann aber „relatio“ stehen. Schon bei Kardinal Bea wurde der Ausdruck „habitus“ in der übersetzten *Relatio* als „Verhältnis“ wiedergegeben, ansonsten wird er in dieser Übertragung aber durchgängig mit „Haltung“ übersetzt (vgl. AS III/8, 649 mit Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, 158f).

²⁷ Dieses und die nächsten Zitate: Ulrike Bechmann, „*Nostra aetate*“ – Von der Gemeinsamkeit zur Differenz, online-Publikation vom 04. November 2015, zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 24.06.2018): <https://www.feinschwarz.net/nostra-aetate-von-der-gemeinsamkeit-zur-differenz/>. Vgl. zu Bechmanns Position ausführlicher dies., *Eine neue Basis für die Haltung der Kirche zu den Religionen. Die biblische Hermeneutik der Konzilerklärung *Nostra Aetate**, in: Peter Ebenbauer u. a. (Hg.), *Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum*, Innsbruck – Wien 2014, 105–120.

Schöpfer ist“, dann ein zweites „Christliches Gebet mit der Schöpfung“, „damit wir Christen die Verpflichtungen gegenüber der Schöpfung übernehmen können, die uns das Evangelium Jesu vorstellt“ (vgl. oben die Einleitung). Der erste Text nimmt offensichtlich Situationen in den Blick, in denen religionsübergreifend gebetet werden könnte, während der zweite explizit trinitätslogisch geprägt ist. Vielleicht kann man darin tatsächlich eine sachgerechte Weiterführung des Ansatzes von *Nostra Aetate* entdecken. Zunächst: Schon im „Beten in Gegenwart des anderen“ tritt, wie die deutschen Bischöfe in ihren Leitlinien zu multireligiösen Feiern schreiben, „das Verhältnis zu dem einen Gott als dem gemeinsamen Grund und Bezugspunkt in den Vordergrund.“²⁸ Solches Beten „kann dazu dienen, sich an die von Gott gewollte Einheit aller Menschen zu erinnern, Gemeinsamkeiten im Glauben zu entdecken und einander in der jeweiligen Andersartigkeit besser zu verstehen. Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus verehren – trotz aller Unterschiede im Gottesbild – Christen, Juden und Muslime nur einen Gott [vgl. LG 16.]. Darum können katholische Christen das Beten von Juden und Muslimen als Hinwendung zu Gott, tatsächliche Anrufung und wahren Lobpreis respektieren.“ Ist es dann aber wirklich schlüssig, quasi ohne Ausnahme darauf zu beharren, dass aufgrund der (aus christlicher Sicht selbstverständlich immer) trinitarisch geprägten Grammatik des Betens *jede* Form der Anrufung des *einen* Gottes über die Grenzen der monotheistischen Religionen hinweg vermieden werden muss? Oder erlaubt die Hermeneutik von *Nostra Aetate*, wenn sie konsequent weiter entfaltet wird, nicht doch situativ Akte, wie etwa ein fürbittendes/bittendes oder klagendes Gebet, das christlich, jüdisch und muslimisch auch in artikulierter Form gemeinsam getragen wird? Ja, legt diese Hermeneutik solches Beten in ausgewählten Fällen sogar nahe, wie etwa dann, wenn es wie in *Laudato si'* um eine universale Solidarität im Ringen um den Erhalt bzw. die Förderung guter Lebensbedingungen auf unserem Planeten geht? Das Konzilsdokument macht eine solche Option zumindest denkbar, geht *Nostra Aetate* doch mittels einer schöpfungstheologischen Argumentation davon aus, dass „[a]lle Völker [...] eine einzige Gemeinschaft [sind], sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdboden wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker

²⁸ Dieses und das nächste Zitat: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Arbeitshilfen 170), hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2., überarb. u. aktual. Auflage 2008, 32f.

in seinem Lichte wandeln“ (NA 1). Bemerkenswert ist, dass Papst Franziskus an den hier bereits genannten Stellen zum Schluss der Enzyklika genau solche Bilder aufgreift! In *Nostra Aetate* jedenfalls werden die Religionen mittels dieser Bilder so eingeordnet, dass ihre Vielfalt dem Heilsplan Gottes gemäß ist, weil sie auf ihre je eigene Weise „[i]m Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur [...] mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen“ (NA 2) zu geben suchen: Antworten „auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im Tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (NA 1). Dem entspricht seitens der Kirche eine Haltung, die auf Dialog und Verstehen ausgerichtet ist, die Freiheit anderer achtet *und* dabei das Zeugnis von Jesus von Nazareth als Christus Gottes selbstbewusst einbringt. Das Christus-Zeugnis kann sich aber konkret auch darin realisieren, dass Glaubende die eucharistisch realisierte radikale Proexistenz aus Liebe leben, indem sie danach streben, bei anderen Religionen „die geistlichen und sittlichen Güter anzuerkennen und zu fördern“ (NA 2).²⁹ In diesen Zusammenhang gehört ggf. ein gemeinsames Gebet über die Grenzen der monotheistischen Religionen hinweg, was auch, wie gezeigt, der Gesamtduktus von *Laudato si'* nahelegt.

Um dies noch etwas genauer auszuführen: Die entsprechende Theologie von *Nostra Aetate* fußt auf einem bestimmten Verständnis von Joh 14,6. Das Dokument setzt eine Auslegung der Selbstidentifikation Jesu als *der* Weg zum Heil, als Wahrheit und Leben in Fülle voraus, die diese Selbstidentifikation konsequent *innerhalb* christlicher Auseinandersetzungen über die heilsgeschichtliche Rolle Jesu von Nazareth und dessen Status als wahrer Gott *und* wahrer Mensch verortet. Im Blick auf die anderen Religionen liest die Konzilserklärung hingegen diese Ich bin-Aussage Jesu so: „Unablässig aber verkündet sie [die Kirche; S. W.] und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), *in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden,*

²⁹ Nicht zuletzt vom universalen Sendungsauftrag der Christen her wären im Übrigen die innerchristlichen Bemühungen um eine konfessionsübergreifende Feier des Abendmahls bzw. der Eucharistie dringend weiter voranzubringen. Vgl. dazu jetzt v. a.: Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 20.09.2019): https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/gemeinsam_am_tisch_des_herrn._ein_votum_des_ökumenischen_arbeitskreises_evangelischer_und_katholischer_theologen.pdf

in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2; Hervorhebung S. W.). Das Spannende ist, dass das Konzil damit „die schöpfungstheologischen Aussagen über das Verhältnis von Gott und Mensch auf Jesus und die Menschen [überträgt]. In ihm finden *alle Menschen* die Fülle *religiösen* (nicht: christlichen!) Lebens. Da Gott alles mit sich versöhnt hat, gilt das auch für Christus³⁰: Er ist nach dem Johanneischen Konzept als der Sohn wesensgleich mit Gott, dem Vater, einzustufen. Jesus ist als Logos (Wort Gottes) bei und von Gott! Insofern kann das Konzil den Schritt wagen, das Christusereignis nicht mehr (allein) von binnenchristlichen Fragestellungen her zu interpretieren, sondern Christologie und Schöpfungstheologie sozusagen in ein reziprokes Verhältnis setzen und erstere auch von letzterer her lesen: Die in Jesus Christus gewirkte Versöhnung von Gott und Menschen wird konsequent als nicht von den Menschen (also auch nicht von der Kirche), sondern als von Gott selbst ausgehend gedacht: „Die Christologie gewinnt so eine universale Basis.“ – Roman Siebenrock spannt deshalb in seinem Kommentar zu *Nostra Aetate* das Bekenntnis zum dreieinen Gott und Offenheit für religiöse Pluralität zusammen: Er spricht von einer „theologische[n] Tiefengrammatik des Textes“, die „eine Trinitätstheologie [ist]“, und die gerade als solche Theologie „in der Einheit der Heilsgeschichte für alle Menschen und einer pneumatologisch-kenotischen Demutstheologie ihre bestimmende Wirkung entfaltet. Diese Christologie ermöglicht es, die Verschränkungen von Gottes- und Nächstenliebe und die Sendung der Kirche als Dienst an Frieden, Gerechtigkeit und humaner Gestaltung der Einheit der Menschheit als ‚Habitudo‘ der Kirche zu bestimmen. So realisiert Kirche ihre Sendung, ‚Sakrament der Welt‘ zu sein.“³¹ In dieser Lesart setzt ein Ansatz wie der von *Nostra Aetate*, der die jahrhundertlang gepflegte ausgrenzende Bibellektüre *ad acta* legt, enorme Ressourcen für Gewaltfreiheit, Solidarität, die Überwindung sozialer Unterschiede, für Gerechtigkeit und Gastfreundschaft frei: „Pluralitätsfähigkeit und Proexistenz gehören also zusammen“, wie Ulrike Bechmann schreibt. Das bekräftigt das Schlusskapitel der Konzilserklärung (NA 5): „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht‘ (1 Joh 4,8).“ Auf unsere Fragestellung angewandt und in Abwandlung des entsprechenden Grundsatzes aus dem Ökumenismus-Dekret *Unitatis Redintegratio* formuliert

³⁰ Dieses und die nächsten Zitate: Bechmann, „Nostra aetate“.

³¹ Roman A. Siebenrock, *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar, in: Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (5 Bde.), Freiburg – Basel – Wien 2004–2006, Bd. 3, 591–693, 666.

(vgl. UR 8) heißt das: Aufgrund der Verschiedenheit der jeweiligen Zugänge der so genannten monotheistischen Religionen zum *einen* Gott bzw. aus christlicher Sicht wegen der trinitarischen Grammatik allen Betens ist in den allermeisten Fällen die ausdrückliche Gemeinschaft im (öffentlichen) Gebet mit Juden und Muslimen nicht sachgerecht; die Sorge um die gemeinsame Bindung an den *einen* Gott als abgründiges Geheimnis unserer Existenz mag solche Gemeinschaft aber in bestimmten Fällen, v. a. angesichts gemeinsam erlittener, existenzieller Erschütterungen des Daseins bzw. angesichts nur gemeinsam wirklich nachhaltig anzugehender Herausforderungen wie der globalen Förderung einer ganzheitlichen Ökologie sogar empfehlen, zumindest aber als mögliche Option erscheinen lassen.

Eine weitere Vertiefung der angerissenen Thematik müsste natürlich u. a. *Nostra Aetate* genauer auslegen. Der weitere Horizont ist damit wenigstens angedeutet: Die Reflexion auf solche Signale, wie sie der Papst mit den zwei Gebeten am Ende von *Laudato si'* setzt, gehören in den Kontext der theologischen Auseinandersetzung mit der Pluralität faktisch vorhandener religiöser Optionen hinein. In jüngerer Zeit ist diesbezüglich immer deutlicher geworden, dass dabei pluralistische Positionsbestimmungen ebenso in grundsätzliche Schwierigkeiten führen wie exklusivistische und superioristisch verfasste Spielarten des Inklusivismus.³² Vor diesem Hintergrund könnte *ein* möglicher Weg für die Auseinandersetzung mit entsprechenden Gebets- bzw. rituell-gottesdienstlichen Praxen (zumal solchen im Raum gesellschaftlicher Öffentlichkeit) sein, sich mit Ansätzen der so genannten Komparativen Theologie zu befassen. Dieser geht es „[w]ie anderen Theologien auch [...] um die Erkenntnis Gottes, oder allgemeiner, des höchsten Geheimnisses des Lebens. Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube *und* Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden.“³³ Das Interessante gerade an diesem Zugang ist, dass hier die Rückbindung an die Praxis als integraler Bestandteil theologischer Arbeit verstanden wird, ohne einem „sorglosen Umgang mit gemeinsamen liturgischen Formen oder einem kriterienlosen Experimentieren das Wort“ zu reden.³⁴ Von *Laudato*

³² Vgl. dazu z. B. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6), Paderborn u. a. 2012, 17–132.

³³ Francis X. Clooney, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 11 (2007), 140–152, 142 (*Hervorhebung* S. W.). – Vgl. für eine ausführliche Einführung in eine Ausgestaltung Komparativer Theologie in diesem Sinne Von Stosch, *Komparative Theologie*.

³⁴ Vgl. zu diesem Zitat und ausführlicheren Gedanken zur Dialektik von interreligiösem Diskurs und religionsübergreifender Gebets- bzw. Gottesdienstpraxis Von Stosch, *Komparative Theologie*, 326.

si' her müssten dann natürlich derartige Reflexionen unter anderem der Frage nachgehen, inwiefern das islamische Schöpfungsverständnis mit dem biblisch begründeten so kompatibel ist, dass es in der angedeuteten Weise multireligiös getragenes Beten ermöglicht. Dazu nur als Richtungsanzeige:

„Gott ist [im Islam] nicht nur der Schöpfer, sondern auch derjenige, der für seine Geschöpfe sorgt. Der Schöpfungs Glaube bildet das Fundament der islamischen Religion. Der Koran reflektiert in längeren oder kürzeren Hymnen den biblischen Schöpfungsbericht. Er ist der Schöpfer ‚von Himmel und Erde und was dazwischen ist‘ (46,3). Er hat weiters den Menschen als seinen chalifa (Stellvertreter, Nachfolger) erschaffen. Die Schöpfertätigkeit Gottes beschränkt sich aber nicht auf den Anfang, sondern als Schöpfer ist er ständig am Werk. ‚Jeden Tag hat Er mit einem Anliegen zu tun‘ (55,29; 2,255). Die eigentliche Art Gottes, schöpferisch tätig zu sein, ist die durch sein schöpferisches Wort (16,40; vgl. 2,117). Daher wird der Mensch aufgerufen, dankbar zu sein und über die vielen ‚Zeichen‘ (āya, pl. āyāt), die in der Schöpfung auf ihn verweisen, nachzusinnen.“³⁵

Damit sollte doch eine Basis gegeben sein, um gemeinsam weiter über ein Beten nachzudenken, das, wie am Ende von *Laudato si'* formuliert, darum bittet, die Menschen mögen „erkennen, dass wir zutiefst verbunden sind mit allen Geschöpfen auf unserem Weg zu deinem unendlichen Licht. [...] Ermutige uns bitte in unserem Kampf um Gerechtigkeit, Liebe und Frieden.“

Literatur

- Bechmann, Ulrike, Eine neue Basis für die Haltung der Kirche zu den Religionen. Die biblische Hermeneutik der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, in: Ebenbauer, Peter u. a. (Hg.), Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, Innsbruck – Wien 2014, 105–120.
- Dies., „Nostra aetate“ – Von der Gemeinsamkeit zur Differenz, online-Publikation vom 04. November 2015, zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 24.06.2018): <https://www.feinschwarz.net/nostra-aetate-von-der-gemeinsamkeit-zur-differenz/>
- Black, Max, Die Metapher, in: Haverkamp, Anselm (Hg.), Theorie der Metapher, 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag erg. Aufl., Darmstadt 1996, 55–79.
- Die deutschen Bischöfe, Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Arbeitshilfen 170), hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2., überarb. u. aktual. Auflage 2008.

³⁵ Karl Prenner, Islam, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien/Göttingen 2003, 436–456, 440.

- Clooney, Francis X., Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: Salzburger theologische Zeitschrift 11 (2007), 140–152.
- Ebenbauer, Peter, *Der Canon Romanus*. Problemanzeige und Perspektiven in spätmoderne Zeit, in: Wahle, Stephan / Hoping, Helmut / Haunerland, Winfried (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 396–416.
- Foresta, Patrizio, „Wie ein Apostel Deutschlands“: Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570) (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz / Institut für Europäische Geschichte Bd. 239), Göttingen 2015, 126–128.
- Papst Franziskus, Dokumentation: Besuch in der Generalkurie der Jesuiten anlässlich der 36. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Die Freude ist ein fester Bestandteil der Botschaft des Evangeliums. Ansprache von Papst Franziskus am 24. Oktober 2016; zit. nach der Veröffentlichung einiger Auszüge der Ansprache in einer Online-Ausgabe des *Osservatore Romano* 46/2016, zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 30.12.2018): <https://www.osservatore-romano.de/inhalte.php?jahrgang=2016&ausgabe=46&artikel=5>
- Gruber, Margareta, Das interreligiöse Gebet – eine Möglichkeit nach *Laudato si?*, in: DRS.global 6/Heft 4 vom Oktober 2016, dort 3; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 02.01.2019): https://www.drs.de/fileadmin/drs/documents/profil/weltkirchliches_engagement/201604_drs_global.pdf
- Himmelbauer, Markus / Jäggle, Martin / Siebenrock, Roman A. / Treitler, Wolfgang (Hg.), *Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog* (QD Bd. 290), Freiburg – Basel – Wien 2018.
- Jungmann, Josef A., *Missarum Sollemnia* 2, Wien ⁵1962.
- Kramp, Igna / Nadal, Jérôme, „Die Welt ist unser Haus“, in: *Jesuiten* 2018/3: Die Welt – unser Haus, 2f.
- Lies, Lothar, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck 2004.
- Maron, Gottfried, *Ignatius von Loyola: Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001.
- Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK), *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des ÖAK*; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 20.09.2019): https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/gemeinsam_am_tisch_des_herrn_ein_votum_des_ökumenischen_arbeitskreises_evangelischer_und_katholischer_theologen.pdf
- O'Malley, John W., *Saints or devils incarnate? Studies in Jesuit history* (Jesuit Studies – modernity through the prism of Jesuit history, Vol. 1), Leiden 2013, 147–164.
- Ders., *To travel to any part of the world: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits*, Vol. 16, March 1984, No. 2, 12f; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 31.12.2018): <https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/view/3727>; dt. Fassung: Die Welt ist unser Haus. Die Berufung der Jesuiten, in: Falkner, Andreas / Imhof, Paul (Hg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1990, 149–162.

- Meßner, Reinhard, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: Gerhards, Albert / Richter, Klemens (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD Bd. 186), Freiburg – Basel – Wien 2001, 128–184.
- Nadal, Jérôme, Comm., MHSJ 90, Ed. Nicolaus, Michael SJ, Rom 1962.
- Ders., Nadal Obs., MHSJ 90a, Ed. Nicolaus, Michael SJ, Rom 1964.
- Prenner, Karl, Islam, in: Figl, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck – Wien/Göttingen 2003, 436–456, 440.
- Remenyi, Matthias / Wendel, Saskia (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD Bd. 288), Freiburg – Basel – Wien 2017.
- Renz, Andreas, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra Aetate“ – Entstehung, Rezeption, Wirkung*, Stuttgart 2014.
- Siebenrock, Roman A., *Nostra Aetate. Theologischer Kommentar*, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (5 Bde.), Freiburg – Basel – Wien 2004–2006, Bd. 3, 591–693
- Steffensky, Fulbert, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1999.
- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6), Paderborn u. a. 2012.
- Walz, Frank, *Grenzwertige [sic!] Liturgien als prophetische Zeichen einer solidarischen Gesellschaft: Katholisch, missionarisch, diakonal*, in: Augustin, George / Schulze, Markus (Hg.), *Glauben Feiern. Liturgie im Leben der Christen. Für Andreas Redtenbacher*, Ostfildern 2018, 354–371.
- Winter, Stephan, “[...] from our own comfort zone [...] to [...] all the ‘peripheries’” (EG 20). A Franciscan keyword of Pope Francis and its significance for Christian worship, in: Thomas Dienberg (Guest-Ed.), *Religions – Special Issue – Franciscan Spirituality and Its Impact for Today’s World*, online-Publikation – letzter Aufruf: 02.12.2019: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/10/290>.
- Ders., *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie* (ratio fidei Bd. 13), Regensburg 2001.
- Ders., „... seid nicht gleichförmig ...“ (Röm 12,2). *Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität*, in: LJ 67 (2017), 139–159.
- Ders., „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen“ (SC 7). *Philosophisch-theologische Überlegungen zur christlichen Rede von der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche*, in: Winter, Stephan (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006, 135–172.
- Ders., *Das „... letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz ...“. Überlegungen zu multireligiösen Gebetsakten anlässlich von Großschadensereignissen aus einer römisch-katholischen Sicht*, in: Benz, Brigitte / Kranemann, Benedikt (Hg.), *Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung* (ETS Bd. 51), Würzburg 2019, 165–185.