

Die Schöpfung
im Spiegel von
Glaube und Vernunft

Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft

15. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2007

Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der
Diözese Augsburg e. V.

Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg, Eigenverlag: Initiativkreis,
1. Aufl. September 2007

ISBN 978-3-9808068-6-2

Copyright © 2007 Initiativkreis



katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.

Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.

Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Druck: LÚC, Kozicova 2, 841 10 Bratislava 46

Umschlaggestaltung: G. Stumpf

Der Text auf der Rückseite des Buches ist der Rede von Kardinal Jean-Marie Lustiger (gest. 5. Aug. 2007) anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde 1989 an der Universität Augsburg entnommen. www.opus-bayern.de/uni-augsburg/volltexte/2006/483/pdf/UR_16Lustiger1990.pdf

Inhaltsverzeichnis

Widmung	5
Vorwort <i>Anton Ziegenaus</i>	7
Weltbilder und naturwissenschaftliche Weltentstehungstheorien <i>Ludwig Neidhart</i>	9
Die Erfahrung des je größeren Gottes: Entwicklungsstufen des Schöpfungsglaubens im Alten Testament <i>Anton Ziegenaus</i>	43
Die Gottebenbildlichkeit des Menschen <i>Dr. Peter Chr. Düren</i>	55
Zufall oder Design – Rückfragen an den Darwinismus – Von Magiern und Wissenschaftlern <i>Fritz Poppenberg</i>	91
Jeder Mensch: entsprungen einem einmaligen Liebesruf Gottes <i>Raimund Lültsdorff</i>	103
Der Sündenfall: Zu Ursünde, Erbsünde und Unheil in der Welt <i>Michael Figura</i>	125

Der Glaube an Gottes Vorsehung <i>Richard Kocher</i>	147
Wie kann Gott das zulassen? – Das Leid <i>Anton Ziegenaus</i>	167
Vom Schöpfungsauftrag zur Klimakatastrophe: Ist das Christentum schuld an der Umweltzerstörung? <i>Christian Schaller</i>	181
Neuer Himmel und Neue Erde <i>Manfred Hauke</i>	195
Das Fest: Ein Geschenk des Schöpfers und Erlösers <i>Manfred Lochbrunner</i>	215
Predigten	
Der Mensch: Höhepunkt der Schöpfung <i>Walter Mixa, Bischof von Augsburg</i>	241
Es war sehr gut <i>Anton Ziegenaus</i>	246
Die Engel: gestaltgewordener Lobpreis <i>Ludwig Gschwind</i>	250
Gott, du hast uns geschaffen, damit wir dich loben und preisen <i>Manfred Lochbrunner</i>	252
Referenten	258
Zueignung	263

**Dem Heiligen Vater
Papst Benedikt XVI.
im dritten Jahr seines Pontifikates
in Dankbarkeit
für seinen unermüdlichen Dienst
in der Kirche
gewidmet**

Es scheint schon vermessen, den Berichtband der diesjährigen Sommerakademie dem Heiligen Vater Papst Benedikt XVI. zu widmen. Wieviel Bedeutung kommt schon dieser kleinen Bildungsveranstaltung im Vergleich zu den großen wissenschaftlichen Tagungen zu, die im Zentrum der katholischen Kirche in Rom im Schatten des Vatikans unter den Augen der Welt- presse, beachtet von Funk und Fernsehen, stattfinden?

Diese kleine Akademie in der Bischofsstadt Augsburg will mit der Zueignung des Berichtbandes zunächst die Freude darüber zum Ausdruck bringen, dass mit Benedikt XVI. die katholische Kirche einen weltweit geliebten Nachfolger für Johannes Paul II. erhalten hat. Die Teilnehmer der Tagung selbst und alle, die sich dieser Widmung anschließen, freuen sich über die Herzlichkeit, mit der die Gläubigen in aller Welt das Oberhaupt der Kirche aufnehmen, und sie selbst öffnen ihr Herz der Botschaft des Nachfolgers Petri.

Natürlich will die Widmung auch die Verbindung Deutschlands und Bayerns zum Heiligen Vater zum Ausdruck bringen. Wie die Theologische Sommerakademie in Augsburg sich im Glauben und in der Liturgie dem Heiligen Vater verbunden weiß, so beten die Teilnehmer für die rastlosen Bemühungen des Heiligen Vaters um die Lebendigkeit des Glaubens, um die Einheit im Glauben und um den Frieden zwischen den Religionen und Völkern.

Der Berichtband will unterstreichen, dass katholische Bildung ohne die nahtlose Bindung an das Petrusamt auf Abwege gerät. Kaum ein Wissenschaftler heute setzt sich mit der Fülle der Themen der Gegenwart so auseinander, wie Papst Benedikt XVI. dies tut. Er dokumentiert es in seinen Reden und Büchern. Benedikt XVI. zeigt Wege der Toleranz und Verständigung auf. Er lädt ein, aus der engen Verbindung mit Christus an der Vermenschlichung der Welt mitzuwirken. Ihm gilt unser Dank und unsere unverbrüchliche Solidarität.

Gerhard Stumpf

Vorwort

„Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.“ So beginnt das Große, das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Meistens sprechen wir das kürzere, das Apostolische Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“

Diese Vorzeit, in der alles geschaffen worden ist, liegt weit zurück, in unvordenklichen Zeiten. Deshalb halten wir uns nicht lange dabei auf und gehen sofort in den christologischen Teil des Glaubensbekenntnisses über. Auch in der Verkündigung spielt die Schöpfungswahrheit eine nachgeordnete Rolle: Wann wird thematisch über die Vorsehung gepredigt, wann über die Engel, wann über den Sinn des Festes, wann über die Umweltfragen? Natürlich fallen immer wieder da und dort Anmerkungen dazu, aber ausführlichere Darlegungen sind selten.

Auch in der Theologie steht die Schöpfungslehre eher an der Peripherie. Zum einen leidet die Schöpfungswahrheit unter dem Druck der Naturwissenschaft. Der Evolutionismus fördert den Trend zu einer Selbstorganisation des Kosmos, an deren Schaltstellen der Zufall steht. Zum andern empfindet die Theologie als Geisteswissenschaft eine gewisse Scheu, die Auseinandersetzung mit den sog. exakten Wissenschaften zu führen. Es fehlt dem Theologen die naturwissenschaftliche Kompetenz. Der Naturwissenschaftler, dem die theologische und philosophische Kompetenz fehlt, hat seinerseits nicht diese Hemmungen wie der Theologe. Ferner ist zu bemerken, dass die Theologie und die Verkündigung vor allem christozentrisch ausgerichtet sind. Wenn jedoch die Schöpfungstheologie vernachlässigt wird, hängt die gesamte Theologie in der Luft. Wenn z. B. die gute Qualität der Schöpfung (vgl. Gen 1,31) in Frage steht, ist die Verklärung der materiellen Wirklichkeit bei der Neuschöpfung

oder bei der Auferstehung des Fleisches unterbunden, wie man schon aus den Lehren der Gnostiker des 2./3. Jahrhunderts erkennen kann. Ebenso werden unter diesen Voraussetzungen den Sakramenten die Grundlagen entzogen, denn materielle Dinge und sichtbare Handlungen können dann nicht mehr Zeichen für eine übernatürlich-göttliche Wirklichkeit werden.

Der Schöpfungslehre kommt ferner auch große existentielle Bedeutung zu im Hinblick auf Fragen des Leids, der Vorsehung, der Ökologie und des Menschenbilds. Vor allem aber bildet die Lehre von der Schöpfung das Scharnier zwischen Theologie und Profanwissenschaften. Diese Zusammenhänge bringt schon ein flüchtiger Blick auf die Themen dieser Akademieveranstaltung ins Bewusstsein: Astronomie, Kosmologie, Evolution und Psychologie haben viele gemeinsame Schnittmengen mit der Theologie, aber zugleich Dissenspunkte, die zu intensiveren Auseinandersetzungen zwingen.

Darüber hinaus umfasst die Schöpfungslehre auch die Frage der Existenz und des Verständnisses rein geistiger Geschöpfe, nämlich der Engel. Auch über sie wird gewöhnlich in Theologie und Verkündigung wenig gesprochen. Im Alltagsverständnis werden sie in der Kinderwelt angesiedelt (wie der Osterhase) oder zu Metaphern für Glück herabgesetzt, etwa wenn ein Autofahrer nach überstandener Gefahr im Straßenverkehr feststellt: Da habe ich einen großen Schutzengel gehabt. So kann sogar ein Atheist sprechen.

Die Thematik der Schöpfungslehre ist vielseitig und anspruchsvoll. Möge die Beschäftigung damit auch geistigen und religiösen Gewinn bringen.

Anton Ziegenaus

Weltbilder und naturwissenschaftliche Weltentstehungstheorien

Ludwig Neidhart

Einleitung

Die Frage, wie das Weltall entstanden ist, kann man erst stellen, wenn man eine Vorstellung davon hat, wie die Welt aussieht, nach deren Entstehung man fragt. Darum möchte ich einleitend zunächst der Frage nach dem Weltbild nachgehen.

Unser Weltbild entwickelte sich ausgehend vom mythischen Weltbild der flachen Erde über das geozentrische und heliozentrische Weltbild hin zum heutigen azentrischen Weltbild. Ich werde am Ende dieses einführenden Teils auch auf das sog. himmelzentrische Weltbild eingehen, das heute von religiös motivierten wissenschaftlichen Außenseitern vertreten wird.

Was die naturwissenschaftlichen Weltentstehungstheorien betrifft, werde ich zunächst die Gründe darlegen, weshalb die meisten heutigen Naturwissenschaftler annehmen, dass die Welt einen Anfang hatte. Diese Überlegungen führten in Verbindung mit Einsteins Relativitätstheorie zum heutigen naturwissenschaftlichen Standardmodell der Weltentstehung: zum sog. Urknall-Modell. Das Urknall-Modell führt das Universum auf einen physikalisch unerklärbaren Anfang von Raum, Zeit und Materie zurück, dessen Ursache ein göttlicher Schöpfungsakt gewesen sein könnte. Wer dies nicht wahr haben will, kann sich außer auf die klassischen Alternativen zum Urknall auch auf moderne Weiterentwicklungen der Kosmologie berufen, die dahin gehen, den Urknall entweder zu leugnen oder ihm den Charakter eines einzigartigen Schöpfungsaktes zu nehmen. Ich

werde auf zwei klassische Modelle dieser Art – die Steady-State Theorie und die Theorie des oszillierenden Universums – sowie auf drei modernere Theorien eingehen: das Modell der ewigen Inflation, das Modell des geschlossenen Universums und das Modell des zyklischen Universums.

1 Die Entwicklung unseres Weltbildes

1.1 Das Weltbild der flachen Erde

Bis etwa 500 v. Chr. war in allen Kulturen das Weltbild der flachen Erde verbreitet. Man findet es bei den Indern und Chinesen ebenso wie bei den Germanen und Babyloniern. In der phantasievollen *indischen* Tradition ist die Erde eine Scheibe mit dem goldenen Götterberg *Sumeru* in der Mitte, der sich auf dem Zentralkontinent befindet, dessen südliches Gebiet Indien ist. Um diesen Zentralkontinent herum erstrecken sich in konzentrischen Kreisen sieben Ozeane, begrenzt von sechs ringförmigen Kontinenten; die Ozeane sind von verschiedenen Flüssigkeiten erfüllt, nämlich Salzwasser, Zuckerwasser, Alkohol, Butterfett, Milch, Joghurt und Süßwasser.

In manchen Mythen wird die Erdscheibe von einem Elefanten namens Mahapudma getragen, der selbst auf der Schildkröte Chukwa steht. In der Mythologie der *Germanen* wird die Erdscheibe von einem riesigen Baum, der Weltesche Igdrasil, getragen.

Bei den *Babyloniern* stand die Erde auf Säulen in einem Urozean. Die *alttestamentliche Offenbarung* drückt theologische Lehren symbolisch in der Sprache dieses Weltbildes aus, zielt aber nicht darauf ab, dieses Weltbild im physikalischen Sinn zu verteidigen. Wenn es z.B. heißt, die Erde stehe auf Säulen, die nicht wanken, so kann man damit symbolisch ausgedrückt sehen, dass Gott eine feststehende Weltordnung geschaffen

fen hat, was auch ohne die reale Existenz von Erdsäulen wahr ist.

Die griechischen Naturphilosophen, die sog. Vorsokratiker, versuchten das mythische Denken durch rationale Gedankengänge zu ersetzen. Einige von ihnen hielten allerdings noch an der Erdscheibe fest. So behauptete der früheste Vorsokratiker *Thales von Milet* (um 600 v. Chr.), dass der Urgrund, aus dem alles wird und in den sich alles wieder auflöst, das Wasser ist. Die Erdscheibe schwimmt daher auf dem Wasser, ähnlich wie im babylonischen Weltbild. Der letzte Befürworter der flachen Erde unter den großen griechischen Naturphilosophen war *Xenophanes* (um 500 v. Chr.), der die Erde als Urstoff ansah. Er glaubte, dass die Erdoberfläche allseitig grenzenlos ist und dass sich die Erde auch nach unten hin in unendliche Tiefen erstreckt. Sonne, Mond und Sterne laufen auf ihrer Bahn stets geradeaus in unermessliche Fernen, gehen also nur scheinbar unter. In Wirklichkeit gerät die Sonnenscheibe in unbewohnte Gebiete der Erde, wo sie in ein Erdloch fällt und verschwindet. Natürlich muss dann an jedem Tag eine neue Sonne entstehen. Auch heute hat das Weltbild der flachen Erde noch einige Anhänger, welche alle entgegenstehenden wissenschaftlichen Beweise ignorieren und annehmen, dass die Erde eine flache Scheibe mit dem Nordpol als Zentrum ist, die von den Eisbergen des Südpols begrenzt wird. Die Gestirne kreisen ständig über der Erdscheibe, sie gehen nur scheinbar unter. Dieses Weltbild wurde im 19. Jahrhundert durch den englischen Erfinder *Samuel Rowbotham* begründet (1816-1884), der ein 400 Seiten starkes Buch mit Experimenten beschrieb, welche angeblich die Flachheit der Erde beweisen, wie zum Beispiel die von ihm behauptete Sichtung der Welney Bridge über den Bedford River aus einer Distanz von 6 Meilen, was bei einer kugelförmigen Erde unmöglich wäre.¹ Das Weltbild Rowbothams war von 1895 bis 1942 das offizielle Weltbild einer Kirche in den USA, nämlich der sog. Christian Catholic Apostolic Church in Zion (Illinois), deren Gründer *Alexander Dowie* 1901 behauptete, er

sei der Prophet Elija. Nach dem Niedergang dieser Kirche organisierten sich die Anhänger der flachen Erde in der 1956 von *Samuel Shenton* († 1971) gegründeten *Flat Earth Society*, die heute immer noch besteht, wenngleich der letzte Präsident *Charles Johnson* 2001 gestorben ist und noch keinen Nachfolger gefunden hat.

1.2 Das geozentrische Weltbild

Schon kurz vor 500 v. Chr. begannen einige vorsokratischen Naturphilosophen die Erde als freischwebend im Raum anzuerkennen. Als erster scheint *Anaximandros von Milet* (etwa 611-546 v. Chr.) dies angenommen zu haben: Er behauptete, der Urgrund des Kosmos sei „das Unendliche“, in welchem die Erde schwebe. Sie sei zylinderförmig und drei Mal so breit wie hoch. Sein Schüler *Anaximenes von Milet* (um 585-525 v. Chr.) ersetzte den leeren Raum durch die Luft, welche die Erdscheibe trage, und *Pythagoras* scheint der schwebenden Erde um 500 als erster die Kugelform zugeschrieben zu haben, allerdings wohl nur aus rein ästhetischen Gründen.²

Aristoteles (384-322) leitete die Kugelform aus empirischen Fakten ab. Einen ersten Anhaltspunkt dafür hatte man sicher schon vor ihm darin gesehen, dass bei Segelschiffen am Horizont erst nur das Segel zu sehen ist. Das entscheidende Argument war für Aristoteles aber die kreisrunde Form des Erdschattens bei einer Mondfinsternis. Da eine Mondfinsternis immer dann eintritt, wenn die Erde genau zwischen Sonne und Mond steht, erkannte er, dass die Mondfinsternis dadurch zustande kommt, dass der Mond in den Erdschatten eintritt. Aus der stets kreisrunden Form dieses Erdschattens konnte er dann aber auf die Kugelform der Erde schließen: Denn die Kugel ist der einzige Körper, der nach allen Seiten hin einen kreisförmigen Schatten wirft. Die Erdkugel schwebt also nach Aristoteles im All, umgeben von den Planetensphären und der Fixsternsphäre, welche das All begrenzt. Dabei schwebt die Erde *genau in der*

Mitte des Weltalls, in vollkommener Ruhe, ohne sich jemals zu bewegen. Dies folgerte er aus seinem spekulativen Grundsatz, dass alle schweren Elemente zur Mitte des Alls streben; aus diesem Grund fällt man auf der Unterseite der Erde auch nicht herunter, und es könnten dort Menschen leben.

Dieses „geozentrische Weltbild“ wurde von dem Astronomen *Claudius Ptolemäus* um 130 n. Chr. übernommen, der in seinem monumentalen klassischen Astronomiebuch mit dem Titel *Almagest* ausgehend von diesem Weltbild die Bewegung der Planeten ziemlich genau vorhersagen konnte. So setzte sich dieses Weltbild einheitlich durch und wurde 1500 Jahre lang fast allgemein akzeptiert. Falsch war an diesem Weltbild die Annahme, dass die Erde ruhend im Mittelpunkt steht, richtig war aber immerhin die Erkenntnis von der Kugelgestalt der Erde, die auch im christlichen Mittelalter fast ausnahmslos akzeptiert wurde. Der Forscher *Reinhard Krüger* wies nach, dass fast alle bekannten mittelalterlichen Gelehrten die Kugelform der Erde vertraten.³ Wie Krüger nachwies, gab es schon im Mittelalter zahlreiche Darstellungen der Welt als Kugel, z.B. war der Reichsapfel des deutschen Kaisers eine solche. Ein anderes bemerkenswertes Beispiel war der *Liber Divinorum Operum* der hl. *Hildegard von Bingen* (12. Jahrhundert), in dem man richtig dargestellt findet, dass rings um die Erdkugel herum Menschen leben und zur gleichen Zeit auf der Nord- und Südhalbkugel verschiedene Jahreszeiten herrschen.

Dass man dem Mittelalter vorwirft, eine flache Erde angenommen zu haben, geht auf falsche Behauptungen von auf-



klärerischen Autoren wie *Thomas Paine* (*Age of Reason*, 1794/95) und *Washington Irving* (*The Life and Voyages of Christopher Columbus*, 1828) zurück. So stammt auch der berühmte Holzstich, der einen Wanderer zeigt, der an die Grenze der flachen Erde gelangt und den Kopf

durch die gläserne Fixsternkuppel steckt, erst aus dem 19. Jahrhundert.⁴

Er gibt also nicht das mittelalterliche Weltbild wieder, sondern bloß die Meinung der damaligen Gelehrten über das Mittelalter. Auch wird immer wieder fälschlich behauptet, die Kirche hätte Kolumbus gewarnt, er könne von der Erdscheibe fallen, was völlig aus der Luft gegriffen ist. Man möchte mit solchen Behauptungen gern das Mittelalter und die Kirche als dumm hinstellen, um die eigene Überlegenheit zu demonstrieren. In dem berühmten Streit der Kirche mit *Galilei* (1564-1642) ging es ebenfalls nicht um die flache oder runde Erde, sondern darum, ob alle Sterne um die kugelförmige Erde kreisen und diese stillsteht (so die meisten damaligen Gelehrten) oder ob die Erde ein sich bewegender Planet ist, der sich um sich selbst und um die im Mittelpunkt des Alls stehende Sonne dreht (wie Kopernikus und Galilei glaubten).

1.3 Das heliozentrische Weltbild

Nikolaus Kopernikus (1473-1543) begründete in seinem 1543 erschienenen Werk *De revolutionibus orbium coelestium* das heliozentrische Weltbild, in dem sich die Erde um sich selbst und um die Sonne dreht.⁵ Als Argument für dieses neue Weltbild führte er an, dass sich die Planetenbahnen leichter berechnen ließen. Fakt war allerdings, dass die Berechnungen nach dem alten Modell genauer waren, weil Kopernikus noch nicht erkannt hatte, dass die Planetenbahnen nicht kreisförmig, sondern ellipsenförmig sind. Aufgrund der schlechten Resultate seiner Vorhersagen fand das neue Modell darum anfangs auch in der Fachwelt Widerspruch. Es gewann aber an Plausibilität, als *Kepler* (1571-1630) die Kreise durch Ellipsen ersetzte, was eine exakte Bestimmung der Planetenbahnen ermöglichte, und *Newton* (1643-1727) genau diese Ellipsen aus seiner Gravitationstheorie ableiten konnte. Als klarster Beweis für die Bewegung der Erde um die Sonne galt indessen erst die 1838 erfolgte Mes-

sung der ersten sog. Fixstern-Parallaxen durch *Friedrich Wilhelm Bessel* (1784-1846): Fixsterne beschreiben im Laufe eines Jahres kleine Kreise am Himmel, weil ihr Licht uns aufgrund des Erdumlaufs im Lauf des Jahres aus geringfügig verschiedenen Richtungen erreicht.

Und was die Rotation der Erde um sich selbst betrifft, so gilt als augenscheinlicher Beweis hierfür erst der 1851 von *Léon Foucault* (1819-1868) vorgeführte Versuch mit dem „Foucaultschen Pendel“, unter dem sich die Erde wegdreht.

So klar diese Beweise aber auch zu sein scheinen: Einen radikalen Zweifler werden sie nicht zufrieden stellen können. Denn durch Beobachtungen kann grundsätzlich nur festgestellt werden, dass sich Gegenstände gegeneinander bewegen, nicht aber, welcher Gegenstand es ist, der sich im absoluten Sinn bewegt. Auch das gleich noch zu besprechende Hohlweltmodell, in dem die Erde tatsächlich stillsteht, kann nicht durch Beobachtungen und physikalische Experimente allein widerlegt werden. Der historischen Entwicklung folgend, ist nun aber zunächst das moderne azentrische Weltbild zu besprechen.

1.4 Das azentrische Weltbild

Es gibt zwei Varianten des azentrischen Weltbildes. Nach der klassischen Variante, die bald nach Kopernikus aufkam, ist die Welt unendlich, und dann ist ganz klar, dass sie kein Zentrum hat. Nach der anderen, modernen Variante ist sie endlich und hat dennoch kein Zentrum.

1.4.1 Das azentrische Weltbild mit unendlicher Welt

Kopernikus hatte im Rahmen seines heliozentrischen Weltbildes *nicht* behauptet, dass das Universum unendlich ist, sondern betrachtete wie alle Astronomen vor ihm die Fixsternsphäre als äußerste Grenze der empirisch erforschbaren Welt. Diese Welt war endlich und hatte einen eindeutigen Mittelpunkt, nämlich die

Sonne. Die Frage jedoch, „ob die Welt endlich oder unendlich ist“, ob es also *hinter* der Fixsternsphäre noch weitergeht, wies Kopernikus ausdrücklich zurück, er überließ sie „dem Streit der Naturphilosophen“.⁶

Unter diesen gab es seit der Antike in der Tat zwei radikal verschiedene Auffassungen: Nach den *Pythagoräern* und *Stoikern* muss es hinter der Fixsternsphäre auf jeden Fall weitergehen, zumindest muss ein leerer Raum folgen. Der Pythagoräer *Archytas* (um 350 v. Chr.) bewies dies so: „Wenn ich ... zum Fixsternhimmel gelangt bin, [so frage ich], ob ich die Hand oder den Stab nach draußen ausstrecken kann oder nicht. Die Annahme, ich könnte es nicht, wäre absurd.“⁷ Spätere Autoren haben diesen Gedanken weiter ausgeführt: Schießt Archytas einen Pfeil gegen die angebliche Grenze der Welt, so bleibt dieser dort entweder stecken oder nicht. Bleibt er stecken, so geht das Material, in dem er stecken bleibt, über die Grenze hinaus, bleibt er nicht stecken, so ist jenseits der Grenze leerer Raum.

Die andere Auffassung hatte *Aristoteles* ausgesprochen: Hinter der Fixsternsphäre ist gar nichts mehr, nicht nur kein Körper, sondern nicht einmal ein Vakuum, das einen Körper aufnehmen könnte. Dort ist das absolute Nichts: „weder Ort, noch Leere, noch Zeit“,⁸ die ausgestreckte Hand, so müsste man konsequenterweise sagen, würde aufhören zu existieren, und ebenso würde sich auch der Pfeil des Archytas in Nichts auflösen.

Kurz nach Kopernikus behauptete der Kopernikaner *Giordano Bruno* (1548-1600) eine dritte Alternative. Es gibt überhaupt keine Fixsternsphäre in endlicher Entfernung, sondern *das sichtbare Universum selbst ist unendlich*. Nach Bruno gibt es „unzählig viele Sonnen“ und „unendlich viele Erden, die diese fernen Sonnen umkreisen“.⁹ Bruno wurde 1600 aufgrund einer tragischen Verkettung von Umständen als Ketzer verbrannt, allerdings anscheinend nicht – wie immer wieder behauptet wird – wegen seiner Unendlichkeitslehre oder seiner kopernikanischen Kosmologie. Jedenfalls werden in den Prozessakten nur christologische und trinitätstheologische Irrtümer genannt.

Überdies hatte Bruno einen Vorläufer, der ganz ähnliche Thesen ausgesprochen hatte, ohne von der Inquisition behelligt zu werden: Schon der berühmte Kardinal *Nikolaus von Kues*, genannt *Cusanus* (1401-1464), hatte behauptet, dass die Welt unbegrenzt sei und „nirgends ein Zentrum“ habe.¹⁰ Nach Bruno hat dieses Weltbild vor allem der Physiker *Isaac Newton* (1643-1727) übernommen. Der unendliche Raum wurde sowohl von Cusanus wie auch von Bruno und Newton als von Gott geschaffenes Abbild seines eigenen unendlichen Wesens verstanden. Obgleich jedoch die Lehre von der unendlichen Schöpfung nicht unwidersprochen blieb – *Johannes Kepler* (1571-1630) lehnte den unendlichen Raum wegen der bekannten Paradoxien ab, und *Galileo Galilei* (1564-1642) meinte, die Frage werde sich naturwissenschaftlich nicht klären lassen – erhielt der Glaube an das unendliche All durch die Entdeckung immer weiter entfernter Sterne und Sternsysteme ständig neue Nahrung. 1750 erkannte *Thomas Wright* (1711-1786), dass die Sonne mit ihren Planeten und zusammen mit Millionen anderen Sternen,¹¹ die in Wirklichkeit weit entfernte Sonnen sind, zum Milchstraßensystem (zur sog. Galaxis) gehört, wobei die Sonne eher am Rand dieses Sternsystems angesiedelt ist. Als „Milchstraße“ (griechisch: „Galaxis“) bezeichneten schon die Griechen ein auffälliges helles Band am Sternhimmel, aber erst Wright erkannte richtig, dass dieses Band die zentrale Ebene eines gewaltigen Sternsystems darstellt, dem wir selbst angehören. Das Milchstraßensystem sieht von der Seite her gesehen wie eine lang gestreckte Ellipse aus, und von oben her gesehen wie ein Feuerrad mit mehreren Spiralarmen, die sich um das Zentrum der Galaxis drehen.

Wright vermutete nun weiter, dass die Galaxis eine Sterninsel im All ist, außerhalb derer es weitere Sterninseln („Galaxien“) derselben Art gibt. 1924 wurde dies durch die beobachtende Astronomie bestätigt. Wie bewegen sich nun die Galaxien: Sind es wieder nur Teile eines noch größeren Sternenreiches, dessen Mittelpunkt sie umkreisen, und geht diese Hierarchie immer

größerer Systeme bis ins Unendliche? Man fand heraus, dass Galaxien im Allgemeinen *nicht* umeinander kreisen. Abgesehen davon, dass sie manchmal mehr oder weniger eng zusammen stehende Haufen bilden, scheinen sie tatsächlich die größten elementaren Einheiten im Kosmos zu sein. Die Beobachtung der Galaxienbewegung markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Astronomie: Sie führte in Verbindung mit Einsteins Relativitätstheorie zum modernen azentrischen Weltbild mit einer nur endlichen Welt.

1.4.2 Das azentrische Weltbild mit endlicher Welt

Das erstaunlichste über die Galaxienbewegungen fand 1929 der Astronom *Edwin Powell Hubble* (1889-1953) heraus: Fast alle Galaxien bewegen sich von unserer Milchstraße weg, wobei die Geschwindigkeit umso größer ist, je weiter entfernt die betreffende Galaxie ist. Diese so genannte „Galaxienflucht“ lässt also den Eindruck entstehen, als stünden wir (bzw. unsere Galaxis) im Zentrum des Alls, als wäre hier der Ort, wo irgendwann die Materie aller Galaxien vereint war, wo sie erschaffen wurde und von wo aus sie nach einer Art Urexplosion (dem sog. Urknall) ständig in alle Richtungen auseinander fliegt. Und in der Tat gibt es einige wenige Physiker wie *Russell Humphreys* und *John Hartnett*, die annehmen, dass wir tatsächlich im Zentrum der Erschaffung aller Materie stehen.¹² So befand sich nach *Humphreys* die Erde in einem „Weißen Loch“ im Mittelpunkt des Alls, von dem aus Gott die Materie des gesamten Weltalls in alle Richtungen expandieren ließ. Dass wir uns ausgerechnet im Mittelpunkt des Alls befinden, wollen aber die meisten heutigen Astronomen nicht mehr annehmen; man postuliert das so genannte *Kopernikanische Prinzip*, dass es keinen ausgezeichneten Platz im All gibt, so dass das All überall denselben Anblick bietet. Aus diesem Grundsatz folgt, dass das All auf jeden Fall azentrisch – d.h. mittelpunktslos – sein muss. Dies ist der Fall, wenn das All un-

endlich ist. Wie man heute weiß, könnte es auch endlich sein und dennoch weder Mittelpunkt noch Rand haben.

Letzteres wird durch eine neue Art von mathematischer Beschreibung möglich, die auf den Mathematiker *Bernhard Riemann* (1826-1866) zurückgeht, wonach es mathematisch keine Probleme bereitet, einen Raum als gekrümmt und in sich geschlossen anzunehmen, z.B. als Oberfläche einer vierdimensionalen Kugel. *Albert Einstein* (1879-1955) hat dies in seiner Relativitätstheorie aufgegriffen, der zufolge zumindest in der Nähe großer Massen eine Raumkrümmung eintreten muss, was man durch die Ablenkung von Lichtstrahlen in der Nähe von Himmelskörpern bestätigt sieht. Was damit gemeint ist, wenn man sagt, der Raum sei die Oberfläche einer vierdimensionalen Kugel, lässt sich durch die Betrachtung analoger Verhältnisse in niedrigeren Dimensionen veranschaulichen:

Ein endlicher eindimensionaler Raum, d.h. eine *endliche Linie*, hat entweder Anfang und Ende oder schließt sich zusammen, z.B. zu einer *Kreislinie*, und ist dann endlich und dennoch unbegrenzt. Ebenso ist ein endlicher zweidimensionaler Raum, d.h. eine *endliche Fläche*, entweder ringsum begrenzt, oder sie ist in sich geschlossen und bildet z.B. eine *Kugeloberfläche*, und ist dann trotz Endlichkeit unbegrenzt. Und nun nimmt man an, dass es sich mit endlichen dreidimensionalen Räumen genauso verhält: Ein *endlicher* Raum ist entweder allseitig begrenzt, oder er schließt sich zu einem nicht mehr anschaulich vorstellbaren Gebilde zusammen, z.B. zur *dreidimensionalen Oberfläche* einer vierdimensionalen Kugel. Einstein hat die dadurch gegebene „Möglichkeit einer endlichen und doch nicht begrenzten Welt“ durch das folgende berühmte Gleichnis verdeutlicht:¹³



Zweidimensionale Schattenwesen, die eine nur zweidimensionale Wahrnehmungsfähigkeit besitzen, aber auf einer Kugeloberfläche leben, könnten sich keine Kugel anschaulich vorstellen und würden ihre Welt daher zunächst für eine flache unendliche Ebene halten. Dennoch

könnten sie sich von der für sie anschaulich unvorstellbaren Krümmung ihrer Welt durch eine Weltreise überzeugen, die sie trotz (nach ihrer Anschauung) „gerader“ Reiseroute zum Ausgangspunkt zurückführen würde. Ebenso könnte auch unsere Welt ohne Grenze und dennoch endlich sein, wenn sie durch eine höherdimensionale Krümmung in sich geschlossen wäre. Wäre also das sichtbare Universum die „Oberfläche“ einer vierdimensionalen Kugel, so würde jede Reise durch das Universum in (nach unseren Maßstäben) „gerader“ Richtung irgendwann zum Ausgangspunkt zurückführen. Und wie es auf der Oberfläche einer Kugel keinen Mittelpunkt gibt (der wahre Mittelpunkt liegt vielmehr in der dritten Dimension im Inneren der Kugel), so gibt es analog auch im Einsteinschen gekrümmten Raum keinen Mittelpunkt. Wenn es überhaupt einen gibt, so liegt dieser in der vierten Dimension in dem uns unzugänglichen Inneren der Welt. So ist der Raum endlich und hat dennoch kein Zentrum, ist also azentrisch. Dass unsere Welt tatsächlich in dieser Weise „quasi-sphärisch“ ist, hat Einstein 1917 für zwingend gehalten. Später nahm er dies jedoch zurück und erklärte, dass eine Entscheidung der Frage, ob eine derartige sphärische Welt vorliegt, noch nicht möglich sei. Die Frage ist auch heute noch nicht entschieden, obgleich das vierdimensionale Kugeluniversum das in der populärwissenschaftlichen Literatur favorisierte Modell des Universums ist.

Rupert Lay hat hier auf eine wichtige Unterscheidung aufmerksam gemacht: Ist das Universum gekrümmt, so kann man diese „Krümmung“ entweder als „Biegungskrümmung“ oder bloß als „Maßkrümmung“ auffassen. Bei einer *Biegungskrümmung* wäre das Universum in einen vierdimensionalen „Überraum“ eingebettet, so dass es möglich wäre, durch Eintauchen in diesen Überraum auf „geradem“ Weg von einem Punkt zum anderen zu kommen, indem man eine „Abkürzung“ durch die vierte Dimension nimmt. Bei Annahme einer *Maßkrümmung* aber hat die abstrakte Geometrie des Universums ein von 0 verschiedenes Krümmungsmaß, *ohne* dass damit die Existenz von Orten

„außerhalb“ dieses Universums vorausgesetzt werden muss. Die Formeln der Relativitätstheorie beschreiben nur eine Maßkrümmung. In Science-Fiction-Romanen und im Spiritismus nimmt man dagegen gern eine Biegungskrümmung an, die es Menschen oder anderen Wesen erlauben würde, den gewöhnlichen Raum zu verlassen.

Heute werden neben dem vierdimensionalen Kugelmodell auch alternative Gestalten eines endlichen und doch begrenzten Universums diskutiert. So glaubte 2003 eine Forschergruppe Indizien dafür gefunden zu haben, dass die Welt ein vierdimensionaler Dodekaeder ist, bei dem gegenüberliegende Flächen zusammenfallen.¹⁴ Man spricht vom Modell des *Fußball-Universums*. Ein Jahr später wurde die These aufgestellt, dass das Universum einem *Horn* gleicht.¹⁵ Eine andere aktuell diskutierte Form ist die eines Torus, also eines *Fahrradschlauches*.¹⁶ Daneben gibt es nach wie vor auch unendliche Raum-Modelle, z.B. könnte das All negativ gekrümmt sein und dann einer unendlichen Sattelfläche ähnlich sein, oder aber die Krümmung ist Null und der Raum entspricht den gewöhnlichen Vorstellungen eines unendlichen Raumes.

Die beobachtete Galaxienflucht kann man in einem gekrümmten Raum durch das berühmte Luftballon-Modell veranschaulichen: Ist das Universum die „dreidimensionale Oberfläche“ einer sich aufblähenden vierdimensionalen Kugel, so entspricht

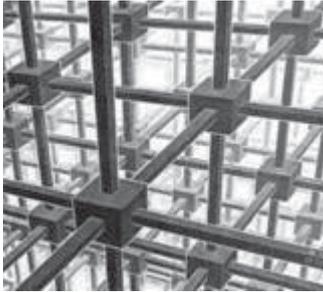


das Auseinanderstreben der Galaxien dem Verhalten von Knöpfen, die auf einem Luftballon befestigt sind, der aufgeblasen wird:

Von *jedem* Knopf aus streben jeweils alle anderen weg, und zwar umso schneller, je weiter sie schon von ihm entfernt sind; dennoch ist keiner von ihnen der Mittelpunkt des Ganzen, der sich ja im Innern des Ballons befindet.

Es ist allerdings auch möglich, eine Ausdehnung des Raumes zu erklären, ohne auf das Modell des in sich geschlossenen gekrümmten Raumes zurückzugreifen:

So kann man sich zum Beispiel vorstellen, dass Galaxien modellhaft den Klötzen in nebenstehendem Bild „Cubic Space Division“ von *Maurits Cornelis Escher* (1889-1972) entsprechen, die miteinander durch Stäbe verbunden sind.



Die Raumausdehnung könnte man dann dadurch simulieren, dass man gleichzeitig alle Stäbe um denselben Faktor verlängert. Dann würde sich jeder Klotz von jedem anderen entfernen, und zwar mit einer Geschwindigkeit, die proportional zur Entfernung wächst,

was genau dem Hubble-Gesetz entspricht.

So ist es durchaus möglich, Kosmologie auch ohne die Annahme eines gekrümmten Raumes zu betreiben, wie es zum Beispiel *Reinhold Zwickler* tut, der das azentrische Weltbild ablehnt.¹⁷

Zur Abrundung des modernen Weltbildes gehört noch eine Vorstellung von der Größe des Universums. Nach Einsteins Relativitätstheorie ist die Vakuum-Lichtgeschwindigkeit die maximale Geschwindigkeit für die Fortbewegung von Massen durch den Raum sowie für die Übermittlung von Signalen. Licht bewegt sich im Vakuum so schnell, dass es in einer Sekunde ungefähr von der Erde bis zum Mond gelangt. Man sagt daher, dass der Mond *eine Lichtsekunde* von der Erde entfernt ist. Die Distanz von der Erde zur Sonne ist aber bereits so groß, dass das Licht 500 Sekunden oder rund 8 Minuten benötigt, um sie zurückzulegen, d.h. die Sonne ist *8 Lichtminuten* von uns entfernt. Um von der Erde aus die Grenze des Sonnensystems zu erreichen, d.h. den weitesten bekannten Körper, der noch um die Sonne kreist,¹⁸ benötigt das Licht schon *13 Stunden*. Dahinter kommt ein riesiger Leerraum, und erst in 4 Jahren erreicht das Licht den nächsten Stern Proxima Centauri, unsere Nachbarsonne in der Galaxis, die deshalb *4 Lichtjahre* von uns entfernt ist. Um unsere Milchstraße zu durchqueren, benötigt das Licht aber schon

100.000 Jahre, und erst nach 2 Millionen Jahren erreicht das Licht unsere Nachbargalaxie mit dem Namen Andromeda. Schließlich benötigt es 13,7 Milliarden Jahre, um von der Erde bis zur Grenze des sichtbaren Universums zu kommen. Da sich die dort befindlichen Objekte mit Lichtgeschwindigkeit von uns entfernen, können wir mögliche Galaxien dahinter grundsätzlich weder sehen noch können wir sie jemals erreichen. Daher ist der Ausdruck „Grenze des sichtbaren und uns zugänglichen Universums“ gerechtfertigt. Dieser Bereich hat also derzeit einen messbaren Radius von 13,7 Milliarden Lichtjahren und nimmt jedes Jahr um genau ein Lichtjahr zu.

1.5 Das himmelzentrische Weltbild

Ich möchte hier noch ein weiteres, wissenschaftstheoretisch interessantes alternatives Weltbild besprechen: die sog. Hohlwelttheorie, die von ihren Anhängern auch das Himmelzentrische Modell oder Innenweltmodell genannt wird.

Diesem Weltmodell zufolge ist die Erde innen hohl, und wir leben auf der Innenseite der hohlen Erdkugel. Der Himmel über uns mit allen Sternen befindet sich dann also ebenfalls im Innern der Erde: Er bildet das Zentrum der Welt, während die



Erde der alles umschließende Rand ist. Begründet wurde dieses Weltbild von dem amerikanischen Mediziner *Cyrus Teed* (1839-1906), der es durch eine Offenbarung empfangen haben will. Deutsche Vertreter sind *Johannes Lang*, *Fritz Braun* und *Rolf Keppler*, der mit dem berühmten Astronomen *Johannes Kepler* verwandt ist.

Obwohl es zunächst vollkommen unsinnig klingt, kann dieses Weltbild mit Annahmen, die wissenschaftstheoretisch denen der Relativitätstheorie ähnlich

sind, zu einem Modell ausgebaut werden, dessen Widerlegung nach dem Urteil des Physikers *Roman Sexl* „experimentell unmöglich“ ist.¹⁹ Das Modell beruht auf folgenden Grundannahmen:

1. Es gibt einen ausgezeichneten Punkt: das im Mittelpunkt der hohlen Erde liegende Zentrum, wo Gott wohnt.
2. Räumliche Größen sind relativ: Alle Gegenstände schrumpfen immer mehr, wenn sie sich dem göttlichen Zentrum nähern, und zwar zuletzt auf die Größe Null. Beispielsweise kreist der Mond in 106 km Entfernung um den Erdmittelpunkt und ist nur 1 km groß (beide Angaben in dem auf der Erde geltenden Längenmaßstab), aber die dorthin gereisten Astronauten schrumpften auf eine Größe von 0,5 mm und so schien ihnen der Mond seine gewöhnliche, in der Astronomie angegebene Größe zu haben. Die Astronauten können so lange fliegen, wie sie wollen: sie werden objektiv betrachtet (ohne dass sie es merken) immer kleiner und langsamer und können den Mittelpunkt des Hohlweltkosmos nie erreichen, weil er aus ihrer Sicht stets unendlich weit entfernt zu sein scheint.
3. Licht breitet sich weder geradlinig noch mit gleicher Geschwindigkeit aus, sondern jeder Lichtstrahl bewegt sich auf einer gekrümmten Bahn auf den Mittelpunkt des Alls zu, den er jedoch niemals erreicht, weil das Licht, je näher es diesem Punkt kommt, immer langsamer wird. Damit lässt sich im Hohlweltmodell die Entstehung von Tag und Nacht erklären, aber auch das Phänomen, dass bei einem Segelschiff am Horizont zuerst das Segel erscheint, und schließlich auch das nach außen gewölbte Aussehen der Erde vom Weltraum aus, das hier einfach eine optische Täuschung ist.
4. Bohrt man ein Loch in die Erde, so läuft der Bohrer auf einer gekrümmten Bahn und kommt auf der anderen Seite der Erde wieder an die Oberfläche, genau wie im gewöhnlichen Vollkugelmodell.

Durch eine einfache mathematische Transformation, die „Transformation durch reziproke Radien“, kann man jede physikalische Formel der gewöhnlichen Physik in eine entsprechende Formel der Hohlwelt-Physik verwandeln,²⁰ welche in der Regel komplizierter ist, aber die Phänomene genauso gut erklärt. Damit wäre eine experimentelle Entscheidung für oder gegen die Hohlwelt unmöglich. Trotzdem gibt es natürlich gute Gründe, es abzulehnen, aber diese sind philosophischer und am Ende wohl sogar theologischer Natur. Sexl diskutiert vier philosophische Argumente für das gewöhnliche Weltmodell: nämlich dessen Einfachheit, Anschaulichkeit, Willkürfreiheit und bessere Falsifizierbarkeit. Während für Sexl die Falsifizierbarkeit im Sinne *Karl Poppers* entscheidend ist, würde ich einwenden, dass die Falsifizierbarkeit als rein formales Kriterium allein nicht ausreicht, um eine Theorie inhaltlich zu beurteilen. Für mich sind daher die ersten drei Argumente wichtiger: Das Modell der gewöhnlichen Physik ist annehmbarer, weil es die Phänomene einfacher beschreibt und unserer natürlichen Anschauung besser gerecht wird, indem es willkürlich erscheinende Erklärungen vermeidet. Fragt man aber, warum Formeln möglichst einfach sein sollten und warum die Wirklichkeit unserer natürlichen Auffassung eher entsprechen sollte, so wäre eine mögliche Antwort, dass es für einen intelligenten Welterschöpfer angemessen erscheint, die Welt durch einfache Naturgesetze zu lenken und Geschöpfe mit einer die Wirklichkeit nicht ständig verfehlenden natürlichen Auffassungsgabe auszustatten. Es zeigt sich hier, dass die Frage des wahren Weltbildes von der Naturwissenschaft allein nicht beantwortet werden kann, sondern auch philosophisch-theologische Überlegungen herangezogen werden müssen.

2 Weltentstehungstheorien

2.1 Das Urknallmodell

Ein erster naturwissenschaftlicher Zweifel an der neuzeitlichen Überzeugung von der Unendlichkeit des Alls kam im frühen 19. Jahrhundert durch die Diskussion um das sog. *Olberssche Paradoxon* auf. Es handelt sich um eine einfache Überlegung, auf welche 1823 der Amateur-Astronom *Heinrich Olbers* (1758-1840) aufmerksam machte: Die Ansicht, dass es unendlich viele Sterne gibt, scheint der Tatsache zu widersprechen, dass es nachts dunkel wird. Unter der Voraussetzung nämlich, dass das Universum gleichmäßig mit unendlich vielen Sternen von durchschnittlich gleicher Leuchtkraft angefüllt ist, kann man ausrechnen, dass aus dem bei uns eintreffenden Sternenlicht eine Flächenhelligkeit des Himmels resultieren würde, die 50.000 mal größer wäre als die vom Sonnenlicht allein bewirkte, d.h. jeder Punkt des Himmels wäre so hell wie die Sonnenoberfläche (würde sich nicht ein Teil der Sterne gegenseitig verdecken, ergäbe sich theoretisch sogar eine unendliche Helligkeit). So stand man vor einem Rätsel. Natürlich hat man Möglichkeiten gefunden, die Konsequenz eines endlichen Alls zu vermeiden (z.B. indem man eine nur endliche Leuchtdauer der unendlich vielen Sterne bei geringer Sternendichte annimmt), aber die einfachste Lösung des Paradoxons war es, eine nur endliche Zahl der Sterne anzunehmen.

Eine Bestätigung für diesen Schluss lieferte eine zweite Aufsehen erregende Erkenntnis, das sog. *Gravitationsparadoxon*, das 1874 durch *Carl Gottfried Neumann* (1823-1925) und unabhängig davon 1895 durch *Hugo von Seeliger* aufgefunden wurde: Nach dem Newtonschen Gravitationsgesetz übt jede Masse eine Anziehungskraft auf jede andere Masse im Universum aus. Diese Kraft nimmt zwar mit der Entfernung ab, aber es lässt sich errechnen, dass die aus jeder Richtung auf uns wirkende Anziehungskraft dennoch unendlich sein müsste, wenn es unendlich

viele (und auf großen Raumskalen homogen verteilte) Massen um uns herum gäbe. Das würde zu unendlichen Zerrkräften und unvorhersagbaren Bewegungen führen, was nicht der Fall ist. Am vernünftigsten scheint daher der Schluss zu sein, dass es nur endlich viele Massen im Universum gibt. – Wenn aber die Anzahl der uns umgebenden Himmelskörper eine endliche ist, so ergibt sich aus dem Gesetz der Massenanziehung auch die Notwendigkeit, dass diese Massen erst vor endlich langer Zeit aus dem Nichts erschaffen sein müssen. Denn eine endliche Sterneninsel hat nach der Newtonschen Mechanik einen Schwerpunkt, und auf diesen stürzen alle Massen zu, die keine dem entgegenstehende Eigenbewegung haben; wenn sie aber eine dies verhindernde Eigenbewegung haben, müssen sie sich auf Dauer immer weiter voneinander entfernen. Der dritte Fall nämlich, dass alle Sterne den Schwerpunkt in einem ungefähr gleich bleibenden Abstand umkreisen, ist nicht so stabil, dass er in alle Ewigkeit aufrechterhalten werden kann. Gäbe es also die Massen schon seit unendlich langer Zeit, müssten sie entweder schon längst alle zu einem Klumpen zusammengefallen sein oder sich unendlich weit voneinander entfernt haben. Da beides nicht der Fall ist, scheint die Materie vor endlich langer Zeit in Dasein getreten zu sein.

Durch eine dritte Überlegung gelangen wir zum selben Schluss: Sie basiert auf dem 1865 von *Rudolph Clausius* (1822-1888) aufgestellten sog. *Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik*, wonach Wärmeunterschiede dazu tendieren, sich auszugleichen. Wenn nicht von außen neue Wärme zugeführt wird, kommt es daher von selbst zu einer gleichmäßigen Verteilung der Wärmeenergie im Raum, und dieser Prozess ist irreversibel. Nun ist aber das heutige Universum mit seinen Sternsystemen ein thermodynamisches System mit gewaltigen Temperaturunterschieden. Somit müssen die Sterne früher oder später erlöschen, indem sie ihre Energie in den Raum abstrahlen, und alsdann können sich keine neuen Sterne mehr bilden. Wären die Sterne unendlich alt, müssten sie längst erloschen sein, also sind sie

vor endlicher Zeit entstanden. Auch alle anderen Prozesse, bei denen Energie abgegeben wird, klingen mit der Zeit irreversibel ab (so zum Beispiel der Uran-Zerfall). Im Hinblick darauf stellte Einstein die Frage: „Warum gibt es noch Uran trotz des verhältnismäßig raschen Zerfalls und trotzdem keine Möglichkeit für die Bildung neuen Urans erkennbar ist?“²¹ Bei einer unendlichen Vergangenheit des Universums wäre das nicht verständlich und man muss folgern, dass das Uran erst vor endlich langer Zeit entstanden ist; Einstein jedenfalls wertete dies als Indiz für einen „Weltanfang“.

Eine vierte Überlegung, die wieder auf einen Weltanfang weist, ist schließlich die schon erwähnte Galaxienflucht: Die Beobachtung von *Hubble*, dass sich Galaxien umso schneller von uns fortbewegen, je weiter sie bereits von uns entfernt sind. Daraus lässt sich nun zurückrechnen, wann der Zeitpunkt war, an dem die Materie aller Galaxien in einem Punkt vereint war. Dieser Zeitpunkt ist der sog. Urknall, an dem Zeit und Raum ihren Anfang genommen haben. Nach neuesten Berechnungen aus dem Jahre 2003 war dies vor 13,7 Milliarden Jahren. Die These vom Urknall wurde 1965 durch die Entdeckung der sog. kosmischen Hintergrundstrahlung bestätigt, die als „Echo des Urknalls“ gedeutet wird.

Die Entwicklung nach dem Urknall stellt sich die Wissenschaft wie folgt vor: Unmittelbar nach dem Urknall war es über eine Billion Grad heiß, das All dehnte sich aus und wurde kälter. Etwa 400 Millionen Jahre nach dem Urknall verdichtete sich die Urmaterie und bildete die ersten Sterne und Galaxien, in denen es aber noch keine festen Planeten gab, weil nach dem Urknall nur die leichten Elemente vorhanden waren. In den Sternen verschmolzen jedoch Atome zu schwereren Elementen, die bei der Zerstörung dieser ersten Sternengeneration in Supernova-Explosionen ins All geschleudert wurden. Aus der rotierenden Gas- und Staubwolke nach einer solchen Explosion ist dann vor 4,6 Milliarden Jahren unsere Sonne entstanden.

Über die Entstehung der Planeten besagte eine Anfang des 20. Jahrhunderts von *Sir James Jeans* (1877-1946) aufgestellte Theorie, dass die Planeten aus der Sonne herausgeschleudert wurden, als ein anderer Stern eng an der Sonne vorüberzog. Diese These ist aber heute weitgehend aufgegeben worden. Man nimmt eher an, dass die Planeten zusammen mit der Sonne aus derselben Gas- und Staubwolke entstanden sind. Diese Nebularhypothese geht schon auf *Immanuel Kant* (1755) zurück, wurde dann von *Pierre Simon de Laplace* (1796) und schließlich im 20. Jahrhundert von *Carl Friedrich von Weizsäcker* († 2007) ausgebaut.

Einer der Planeten war unsere Erde, in deren Ozeanen durch eine Kette von Zufällen die erste lebende Zelle entstanden sein soll. Der Zufall müsste hier ungeheuer groß gewesen sein: Nach *Fred Hoyle* beträgt die Wahrscheinlichkeit allein für die zufällige Bildung der notwendigen Enzyme 1 zu 10 hoch 40.000, so dass hier der Gedanke an eine planvolle göttliche Fügung nahe liegt.

Kehren wir aber zurück zum Urknall.

Man kann das Geschehen mit den derzeit bekannten Gesetzen der Physik bis maximal 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall zurückverfolgen (das ist ein Zehnmillionstel eines Trillionstel Teils eines Trillionstel Teils einer Sekunde). Rückt man noch näher an den Urknall heran, setzt die bekannte Physik aus. Im Zeitpunkt des Urknalls selbst müsste die Materie des Universums in einem einzigen mathematischen Punkt vereint gewesen sein, und vorher scheint es weder Materie, noch Zeit noch Raum gegeben zu haben. Es liegt daher nahe, hier den Zeitpunkt der Schöpfung aus dem Nichts anzusetzen.

Als „Vater“ dieses so genannten „Urknall“-Modells des Universums, das die theistische These einer Schöpfung des Alls aus dem Nichts physikalisch zu bestätigen schien, gilt ein katholischer Prälat, der belgische Astronom *Abbé Georges Lemaitre* (1894-1966), der das Modell erstmals 1931 aufstellte, wobei er Einsteins allgemeine Relativitätstheorie zugrunde legte.



Lemaître promovierte 1920 in Mathematik, ließ sich 1923 zum Priester weihen, studierte anschließend Astrophysik bei dem berühmten Astrophysiker Eddington in England, wurde 1940 in die Päpstliche Akademie der Wissenschaften aufgenommen und war von 1960 bis zu seinem Tode 1966 als päpstlicher

Prälat Präsident dieser Akademie.

Das plumpe Wort „Urknall“ (im Englischen klingt es noch abfälliger: Big Bang, großer Knall) stammt übrigens nicht von Lemaître, der stattdessen von der Uratom-Hypothese sprach. Das Wort wurde 1949 von einem Gegner der Theorie geprägt, *Fred Hoyle*, der die Theorie damit verspotten wollte. Nachdem auch *Einstein* dem Urknall-Modell zunächst kritisch gegenüberstand, ließ er sich jedoch von Lemaître überzeugen: Im Januar 1933 trafen sich Lemaître und Einstein in Kalifornien auf einer Reihe von Seminaren, auf denen Lemaître seine Theorie erläuterte. Nach einer solchen Veranstaltung stand Einstein auf, applaudierte und sagte: „Dies ist die schönste Erklärung über die Schöpfung, die ich je gehört habe.“²²

Auch Papst *Pius XII.* erklärte am 22.11.1951 in einer Rede vor Kardinälen, Legaten und Mitgliedern der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften die Urknall-Theorie begeistert als naturwissenschaftliche Bestätigung für einen „Anfang der Zeit“. Wörtlich sagte er: „Das ist die Kunde, die Wir ... von der Wissenschaft verlangten und welche die heutige Menschheit von ihr erwartet.“²³ Wesentlich zurückhaltender äußerte sich 1988 Papst *Johannes Paul II.* Er warnte vor einem „unkritischen und übereilten Gebrauch“ moderner kosmologischer Theorien wie der „Urknall-Theorie“ für apologetische Zwecke. Gleichwohl wies er auf die „mögliche Relevanz solcher Theorien“ zur Vertiefung theologischer Untersuchungen hin, und forderte, dass sich naturwissenschaftlich ausgebildeten Theologen damit beschäftigen sollten.²⁴

2. 2 Alternativen zum Urknall

2.2.1 Das Steady-State-Modell des Universums

Der bekannteste Gegner der Urknall-Theorie war der schon erwähnte Astronom *Fred Hoyle* (1915-2001), dem wir das Unwort „Urknall“ verdanken. Seine eigene Theorie nannte er „Steady-State“-Modell (zu Deutsch etwa: Dauerzustands-Modell). Sie besagt, dass das Universum seit Ewigkeit existiert und zu allen Zeiten gleich aussah, und dies trotz der Galaxienflucht. Nach diesem Modell fliegen die Galaxien nämlich schon seit ewigen Zeiten auseinander, und dass immer noch solche zu sehen sind, liegt nur daran, dass der leere Raum ständig ebenso viel neue Materie aus dem Nichts entstehen lässt, wie ihm durch die Flucht der Galaxien verloren geht. Wenn sich zwei Galaxien weit genug voneinander entfernt haben, entsteht somit zwischen ihnen eine neue. So ist für Hoyle die Entstehung aus dem Nichts ein alltäglicher Vorgang, der keinen Schöpfer braucht. Hoyle behauptete, dass pro Jahr im Volumen eines Wolkenkraters jeweils ein neues Wasserstoffatom aus dem Nichts entsteht.²⁵ Diese Konzeption hat aber stets nur sehr wenige Anhänger gehabt, und nach der Entdeckung der kosmischen Hintergrundstrahlung 1965 wurde sie fast vollkommen ad acta gelegt, da diese Strahlung für das frühe Universum eine heiße Phase bezeugt, während Hoyles immer gleich bleibendes Steady-State-Universum auch eine stets gleich bleibende Temperatur hätte haben müssen.

2.2.1 Das Modell des oszillierenden Universums

Aussichtsreicher scheint auf den ersten Blick eine andere Möglichkeit zu sein, der einmaligen Schöpfung aus dem Nichts zu entgehen. Ob die Ausdehnung des Alls immer weiter geht oder sich irgendwann das All wieder zusammenzieht, hängt von der

Masse des Universums ab. Ist diese groß genug, wird sich das Universum irgendwann wieder zusammenziehen, so dann könnte es analog zum Urknall einen sog. „Endknall“ geben (Big Crunch), in dem das Weltall vergeht. Manche Physiker (beispielsweise *Alexander Friedmann*, 1888-1925) haben es für möglich gehalten, dass danach wieder eine neue Phase der Ausdehnung beginnen könnte. Dann aber kann man fragen, ob es nicht auch schon vor dem Urknall Phasen der Ausdehnung gegeben hat und unsere Welt ein „ewig oszillierendes Universum“ ist, das schon immer besteht und ewig bestehen bleibt. Nun gibt es jedoch drei entscheidende Einwände gegen diese Konzeption:

1. War man früher davon überzeugt, dass die Expansion mit der Zeit langsamer wird, so verdichten sich nämlich seit etwa 1997 die Anzeichen dafür, dass sie sich beschleunigt. So muss es eine der Gravitation entgegenwirkende Kraft geben, die man auf eine bisher unbekannte Form von Energie (die sog. „dunkle Energie“) zurückführt. Diese verhindert also offenbar ein natürliches Ende der Ausdehnungsphase.
2. Aber auch, wenn man die Möglichkeit eines Endknalls zugesteht, hat die Theorie des oszillierenden Universums mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die bekannten Gesetze der heutigen Physik würden nach einem Zusammensturz der Materie eine erneute Ausdehnung verhindern: Denn die Zusammenballung aller Materie würde ein riesiges „Schwarzes Loch“ erzeugen, wie es auch am Ende eines Sternenlebens für Sterne mit großer Masse angenommen wird, und aus einem solchen Loch kann nach der heutigen Physik noch nicht einmal Licht entweichen, geschweige denn Materie.²⁶
3. Abgesehen von der Frage des „Mechanismus“, der die in sich zusammengefallene Materie wieder auseinander treiben könnte, gibt es für das ewig oszillierende Universum noch ein weiteres Problem, das sog. Entropieproblem: In jedem Zyklus würde neue Strahlung erzeugt, die dann für alle Zeiten als Hintergrundstrahlung erhalten bliebe. Da aber die Hintergrundstrahlung nur eine endliche Intensität hat, kommt somit auch

nur eine endliche Anzahl vorhergehender Zyklen in Frage. Zudem hat man errechnet, dass die maximale Ausdehnung nach jedem Zyklus größer werden wird, und folglich die Ausdehnung in früheren Zyklen kleiner war. Man kommt also nach endlich langer Zeit zu einem ersten Zyklus: *Joseph Silk* schätzt, dass auf keinen Fall mehr als 100 vergangene Zyklen angenommen werden könnten. Ein *seit Ewigkeit* oszillierendes Universum steht also mit den derzeitig bekannten physikalischen Gesetzen im Widerspruch.

Aus diesen Gründen hat also auch diese klassische Alternative zum einmaligen Urknall kaum noch Anhänger. Man arbeitet jedoch an neuen Modellen, welche versuchen, den Urknall durch spekulative Erweiterung der bekannten Naturgesetze wenn möglich physikalisch zu erklären und ihm den Charakter einer aus der Physik herausfallenden „Urknall-Singularität im Zustand unendlicher Dichte“ zu nehmen. Vor allem drei derartige spekulative Modelle sind in letzter Zeit diskutiert worden: die Inflationstheorie, die Theorie des zyklischen Universums und die Theorie des geschlossenen Universums.

2.3 Moderne Weiterentwicklungen und Alternativen

2.3.1 Das inflationäre Universum

Die Theorie des inflationären Universums wurde in den 1980er Jahren von dem amerikanischen Physiker *Alan Guth* (*1947) und dem russischen Physiker *André Linde* (*1948) entwickelt. Auf die Idee einer Inflationstheorie kam Guth bereits Ende 1979, als er versuchte, das Geschehen innerhalb der ersten Sekunde nach dem Urknall zu verstehen. Die Zeit bis zu 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall heißt Planck-Zeit und ist für die heutige Physik unverständlich. Am Ende der Planck-Zeit war es 10^{32} Grad heiß,²⁷ und das Universum hatte nur den Bruchteil der Größe eines Elementarteilchens. Es dehnte sich jedoch wahrscheinlich mit Lichtgeschwindigkeit aus und wurde schnell

kühler. Nun stellte Guth die These auf, dass etwa 10^{-37} Sekunden nach dem Urknall,²⁸ als die Temperatur auf 10^{29} Grad abgefallen war (d. h. beim Phasenübergang zur sog. Hadronen-Ära, in der sich die Kernteilchen bildeten) eine kurzfristige „Unterkühlung“ des Universums eingetreten ist, die ein sog. „falsches Vakuum“ erzeugte, in dem ein negativer Druck eine überlichtschnelle Ausdehnung („Inflation“) des Universums mit exponentiell anwachsender Geschwindigkeit bewirkte.

Dabei soll sich das *Gesamtuniversum* von einem Ausgangszustand, in dem es die Größe der Elementarteilchen immer noch weit unterschritt, in etwa 10^{-35} Sekunden auf eine Größe von mindestens 30 Millionen Lichtjahren (300 Trillionen Kilometern) ausgedehnt haben, während *der uns sichtbare Teil des Universums*, der nach Guth nur einen verschwindend kleinen Bruchteil des Gesamtuniversums ausmacht, die Größe von etwa einem Meter erreichte.²⁹ Die mittlere Expansionsgeschwindigkeit des Gesamtuniversums übertraf während dieser 10^{-35} Sekunden also die Lichtgeschwindigkeit um mindestens das 10^{50} fache, während sich der Radius des sichtbaren Universums „nur“ mit durchschnittlich $3 \cdot 10^{26}$ (= dreihunderttausend Trilliarden)facher Lichtgeschwindigkeit vergrößerte.³⁰ Der bekannte Einsteinsche Satz, dass sich nichts schneller als das Licht bewegt, war hier also für das Universum als Ganzes aufgehoben. Nach den 10^{-35} Sekunden war die Inflationsphase für den sichtbaren Bereich des Universums beendet, der nun zu einer *Raumblase* wurde, in der kein „falsches Vakuum“ mit negativem Druck mehr vorhanden ist und in der Sterne und Planeten entstehen konnten. Diese Raumblase dehnt sich seither nur noch mit nahezu Lichtgeschwindigkeit aus und hat heute eine Ausdehnung von 13,7 Milliarden Lichtjahren erreicht. *Jenseits* dieser Raumblase aber herrscht weiterhin jener negative Druck, und dort geht die inflationäre Raumausdehnung in alle Ewigkeit mit exponentiell anwachsender Überlichtgeschwindigkeit weiter. Dabei entstehen inmitten des falschen Vakuums fortwährend

neue Raumbblasen ähnlich der unseren, die man als voneinander unabhängige (Teil-)Universen ansehen kann.

Der von Guth ursprünglich berechnete Inflationsmechanismus hat sich nun allerdings als falsch erwiesen: Er führt nicht zur Ausbildung von Universumsblasen, die unserem Universum gleichen. Man hatte sich aber an die Inflation gewöhnt, da sie einige Beobachtungen, wie z.B. die Flachheit und Homogenität des Universums, erklären kann. So hat man inzwischen eine unübersehbare Fülle neuer Inflationstheorien geschaffen, sozusagen eine „Inflation“ von Inflationstheorien, in denen man durch verschiedene ad-hoc-Erweiterungen der Physik versucht, den unbekanntem Inflationsmechanismus zu beschreiben, der zu den gewünschten Effekten führt, die man durch die Inflation erklären will. Hier scheint also der Wunsch der Vater des Gedankens zu sein.³²

Eine der bekanntesten neueren Inflationstheorien ist die 1983 von André Linde aufgestellte Theorie der *chaotischen Inflation*. Nach dieser Theorie kann Inflation ohne Phasenübergang, Unterkühlung und hohe Temperaturen spontan auftreten, und der Inflationsprozess ist auch nicht mehr ein Ereignis in dem zuvor durch einen Urknall entstandenen Universum, sondern umgekehrt ist der Urknall ein Ereignis in einem vielleicht schon seit etlichen Äonen andauernden Inflationsprozess, der sich wie eine Kettenreaktion in alle Ewigkeit fortsetzt und laufend neue Urknall-Ausbrüche und Universen erzeugt.³³ Könnte diese „ewige Inflation“, die kein Ende hat, auch anfangslos sein? Die meisten Inflationstheoretiker halten einen Anfang noch immer für notwendig – sie verneinen also eine unendliche Vergangenheit des Universums – auch wenn dieser Anfang lange vor unserem Urknall gewesen sein könnte.

Wie stellt man sich nun aber den Anfang vor? *Edward Tryon* hatte bereits 1973 erklärt, das Universum könne aus leerem Raum entstanden sein:³⁴ Das Vakuum gilt nämlich nach den Vorstellungen heutiger Elementarteilchenphysiker nicht als wirklich leer, sondern ist ein brodelnder See von so genannten

virtuellen Teilchen, die plötzlich real werden können und sich dann meist sofort wieder in Energie auflösen. Man spricht von „Vakuum-Fluktuationen“, und so glaubt Tryon, dass das Weltall nur eine ungewöhnliche, weit ausgedehnte und lang anhaltende Vakuumfluktuation sein könnte. 1982 ging der Inflationstheoretiker *Alexander Vilenkin* noch einen Schritt weiter als *Tryon*, indem er behauptete, dass das Universum durch einen quantenmechanischen „Tunneleffekt“ aus „buchstäblich Nichts“ (literally nothing) hervorgegangen sein könne.³⁵ Doch muss man als Philosoph Einspruch erheben, wenn Physiker von einer natürlichen Entstehung aus dem Nichts sprechen: Der leere Raum, aus dem *Tryon* das Universum hervorgehen lässt, ist kein Nichts im absoluten Sinn, sondern eher eine subtile Art von Substanz, die voll von latenten Energien und Teilchen ist und die wie ein verformbares Medium auch bestimmte geometrische Formen annehmen kann (man denke an Einsteins gekrümmten Raum, der sich zudem noch ausdehnt). Auch *Vilenkins* „buchstäbliches Nichts“ ist in Wirklichkeit dieser potente substanzartige Raum der modernen Physik, nur muss man ihn sich hier auf einen einzigen Punkt zusammengezogen denken. Auch ein solcher Punkt ist kein Nichts im philosophischen Sinn, sondern ein rätselhaftes Etwas, dessen Existenz erklärungsbedürftig bleibt und eine letzte Erklärung wohl nur in einem metaphysischen Schöpfungsakt erhalten kann.

2.3.2 Das „Keine Grenzen“-Modell des Universums

Während Inflationstheoretiker meist einen Anfang befürworten, versucht *Stephen Hawking* (*1942) die inzwischen geläufige Vorstellung, dass das räumliche Universum grenzenlos und dennoch endlich sein kann, in seinem sog. „Keine Grenzen“-Modell³⁶ auf das ganze Raum-Zeit-Kontinuum auszudehnen: Raum *und* Zeit bilden „eine gemeinsame Fläche“, die wie eine Kugeloberfläche „von endlicher Größe, aber ohne Grenze und Rand“ ist, was nach *Hawking* neben der klassischen Alternati-

ve, dass das Universum entweder seit unendlicher Zeit existiert oder zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit mit einer Singularität begonnen hat, eine „dritte Möglichkeit“ darstellt.³⁷ Hawking bezeichnet die mit den Raumdimensionen gleich behandelte Zeit als „imaginäre Zeit“, weil sie formal durch imaginäre Zahlen beschrieben werden muss.³⁸ Von dieser ist die real erlebte Zeit zu unterscheiden, die nach wie vor nur eindimensional ist und einen Anfang hat,³⁹ während die imaginäre Zeit „rechtwinklig zur gewöhnlichen Zeit“ verläuft.⁴⁰ Weil aber im Rechnen mit der imaginären Zeit der in der realen Zeit feststellbare Anfang des Universums kein ausgezeichneter Punkt mehr ist, zieht Hawking den Schluss: „Das Universum wäre völlig in sich geschlossen und keinerlei äußeren Einflüssen unterworfen. Es wäre weder geschaffen noch zerstörbar. Es würde einfach *sein*.“⁴¹ So hat er die gewöhnliche Theorie, die ihm „allzu sehr nach göttlichem Eingreifen schmeckt“,⁴² entschärft, und kann nun ausrufen: „Wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?“⁴³ Eine Schöpfung im Sinne eines besonderen Eingriffs Gottes am Anfang der Zeit wird nach Hawking nicht mehr benötigt, da alles naturgesetzlich erklärt werden kann.

2.3.3 Das zyklische Universum

Wie in der alten Theorie des oszillierenden Universums gibt es auch in dem 2002 von *Paul Steinhardt* vorgeschlagenen Modell des zyklischen Universums⁴⁴ einen Zyklus, eine fest bestimmte Zeit, nach der die alte Welt durch einen Endknall vernichtet wird, der zugleich der Urknall ist, mit der eine neue Phase des Alls beginnt. Das Modell ist dennoch von dem des „oszillierenden Universums“, das sich aufbläht und wieder zusammenzieht, streng zu unterscheiden. Steinhardt stellte die These auf, dass das Universum aus zwei seit Ewigkeit bestehenden, unendlich großen dreidimensionalen Teilen (die er „Branen“ nennt) besteht, die sich in einem vierdimensionalen Überraum wie

zwei Topfdeckel gegenüberstehen und die in gewissen Zeitabständen regelmäßig zusammenstoßen und wieder auseinander springen.

Der gesamte uns sichtbare Teil des Universums ist nur eine dieser beiden Branen. Jeder Zusammenstoß löst nun einen „Urknall“ aus, bei dem Strahlung und Materie geschaffen wird, die dann wie im gewöhnlichen Urknall-Modell auseinander fliegt. Ein wesentlicher Unterschied zum „oszillierenden“ Universum ist aber, dass es zu keinem Zusammensturz der Materie in einem Punkt kommt, denn nicht die Materie *in* einer Brane fällt in sich zusammen, sondern die Branen selbst kollidieren. Dabei tritt weder eine unendliche Temperatur noch eine unendliche Dichte auf. Auch das Entropieproblem, dass in einem oszillierenden Universum die Strahlungsdichte nach jedem Zyklus größer wird, ist hier elegant umgangen: Obwohl die Quantität der Strahlung zunimmt, verliert sie sich mit der Zeit im unendlichen Raum der Branen, so dass die Strahlungsdichte insgesamt konstant bleibt. Es muss jedoch betont werden, dass dieses Modell bislang nicht viel mehr als eine mit anspruchsvoller Mathematik vorgetragene phantasievolle Spekulation ist.

3. Moderne Naturforscher vor der Gottesfrage

Wir haben gesehen, dass in der heutigen Kosmologie die Tendenz besteht, Modelle zu entwerfen, die den Urknall physikalisch verstehbar machen und ihm den Charakter eines einzigartigen Schöpfungsaktes nehmen. Aber sämtliche dieser Modelle haben sich bisher entweder als falsch oder als hochspekulativ erwiesen. Eine zufällige Entstehung aus dem Nichts (chaotische Inflation) ist keine befriedigende Erklärung für das Dasein der Welt, das „Keine-Grenzen“-Modell beseitigt den Anfang nur mathematisch, nicht aber auf der Ebene der real erlebten Zeit, und das Modell des zyklischen Universums baut (noch mehr als die anderen beiden Modelle) auf einer hochspekulativen, utopischen Physik auf. So sind die Beweise für das endliche Alter der

Welt nach wie vor überzeugend und können als Hinweise auf einen Schöpfungsakt gedeutet werden.

Wenn man genauer hinschaut, sind sich auch diejenigen Wissenschaftler, die möglichst alles durch physikalische Formeln erklären wollen, dessen bewusst, dass es immer letzte Fragen geben wird, die sich dem Naturforscher stellen, die aber den Horizont der Naturwissenschaften überschreiten, weil sie letztlich mit der Gottesfrage zusammenhängen. Selbst Hawking, der ja meint, Gott sei als Schöpfer überflüssig, weil das Universum vollständig durch Naturgesetze gelenkt wird, räumt ein: „Diese Gesetze mögen von Gott festgelegt worden sein“, denn auch wenn die Wissenschaft „möglicherweise das Problem zu lösen vermag, wie das Universum begonnen hat“, würde eine solche Erklärung nur aus einem „Kodex von Gleichungen“ bestehen, und man könnte in Bezug auf diese Gleichungen immer noch fragen: „Was haucht ihnen Leben ein und liefert ihnen ein Universum, dessen Abläufe sie bestimmen können?“⁴⁵ Ähnlich gibt auch Guth zu Bedenken: „Wenn sich aber die Entstehung des Universums als quantenmechanischer Prozess beschreiben lässt, dann bleibt immer noch ein großes Rätsel unserer Existenz: Was bestimmt die Gesetze der Physik?“⁴⁶ Diese Frage ist es also, die für den Naturforscher auf jeden Fall bleibt, und die nur der Philosoph oder Theologe beantworten kann.

Anmerkungen

¹ Parallax (Pseudonym Rawbothams), *Earth not a globe*, London 3. Auflage 1881, 11-13.

² Die Entdeckung der Kugelgestalt wird neben Pythagoras manchmal auch dem etwas jüngeren Parmenides zugeschrieben (vgl. Arpad Szabó, *Das geozentrische Weltbild*, München 1992, 63).

³ Vgl. Reinhard Krüger, *Eine Welt ohne Amerika*, Bände 2-3, Berlin 2000. Unter den Autoren scheinen die einzigen namentlich bekannten Ausnahmen Lactantius (um 300), Severian von Gabala (um 530) und Kosmas der Indienfahrer (um 550) gewesen zu sein. Dazu kommen noch zwei von Kosmas erwähnte Personen, die aber

nicht literarisch tätig waren, nämlich der persische Katholikos Mar Aba und ein sonst unbekannter Mechanicus Stephanos. Insgesamt waren die Anhänger der flachen Erde demnach eine verschwindende Minderheit.

- ⁴ Er wurde erstmals 1888 in einem Buch des französischen Astronomen Camille Nicolas Flammarion (1842 - 1925) abgedruckt (*L'Atmosphère. Météorologie populaire*, Paris 1888, S. 163) und soll die Entzauberung der Welt nach der kopernikanischen Wende illustrieren.
- ⁵ Dieses Weltbild hatte bereits der Grieche Aristarch von Samos (um 310 - 230 v. Chr.) vertreten, er konnte sich damit jedoch nicht durchsetzen.
- ⁶ Nikolaus Kopernikus, *De revolutionibus orbium coelestium*, Buch 1 Kap. 8.
- ⁷ Überliefert in Simplicius' Kommentar zur Physik des Aristoteles III 4, 203b15 (Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Band 9, 247).
- ⁸ Aristoteles, *De caelo*, Buch 1, Kap. 9, 279a17f.
- ⁹ Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, Venedig 1584, Dritter Dialog. Ähnliche Vorstellungen hatte Thomas Digges (1545 - 1595): Nach ihm gibt es zwar eine Fixsternsphäre, jedoch in unendlicher Entfernung.
- ¹⁰ Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Buch 2, Kap. 11, § 165 (Unbegrenztheit) und § 161 (kein Zentrum).
- ¹¹ Wie wir heute wissen, sind es insgesamt ca. 200 Milliarden.
- ¹² Russell Humphreys, *Starlight and Time*, Green Forest, 1994; John G. Hartnett, A new cosmology, in: *Trinity Journal of Apologetics and Theology* 17/2(2003), 98-102.
- ¹³ Vgl. Albert Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, Berlin u.a., ²³1988, 71f.
- ¹⁴ Vgl. Jean-Pierre Luminet et al., Dodecahedral space topology as an explanation for weak wide-angle temperature correlations in the cosmic microwave, in: arXiv: astro-ph/0310253v1, 9. Oktober 2003; leicht gekürzte Fassung in: *Nature* 425(2003), 593-595.
- ¹⁵ Vgl. Ralf Aurich et al., Hyperbolic universes with a horned topology and the CMB anisotropy in: arXiv: astro-ph/0403597v2, 12. Oktober 2004.
- ¹⁶ Vgl. Robert Osserman, *Geometrie des Universums*, Braunschweig/Wiesbaden, 1997, 131-134 und Joseph Silk, *The Big Bang*, New York, 3. Auflage 2001, 381.
- ¹⁷ Reinhold Zwickler, *Ist der Kosmos ohne Gott erklärbar? Ursprung und Grenzen der Physik*. Frankfurt 2006, 45.
- ¹⁸ Das ist der vor zwei Jahren entdeckte Kleinplanet *Eris*, der derzeit etwa 3 mal so weit von der Sonne entfernt ist wie der bis vor kurzem noch als letzter Planet geltende Pluto.
- ¹⁹ Roman Sexl, *Die Hohlwelttheorie*, in: *Der mathematische und naturwissenschaftliche Unterricht* 36(1983), 453-460, hier 453.
- ²⁰ Sind r_H und r_K die Abstände vom Erdmittelpunkt in der Hohlwelt bzw. im kopernikanischen Weltbild, und ist R der Erdradius, so gilt $r_K = R^2/r_H$, man erhält also die Hohlweltphysik-Formel, indem man in der gewöhnlichen Formel jedes (explizit

oder implizit vorkommende) rK durch $R2/rH$ ersetzt. Das führt meist zu recht komplizierten Formeln.

- ²¹ Albert Einstein, Grundzüge der Relativitätstheorie, Berlin u.a., ⁶2002, 128.
- ²² Mark Midbon, ‚A Day Without Yesterday‘: Georges Lemaître & the Big Bang. , In: Commonweal 127/6 (24. März 2000), 18-19.
- ²³ Le prove della esistenza di Dio alle luce della scienza naturale moderna (Ansprache Pius’ XII., 22.11.1951), in: Acta Apostolicae Sedis 44(1952), 31-43, hier 42; dt. Übers. In: Herder-Korrespondenz 6(1951/1952), 165-170, hier 169.
- ²⁴ Acta Apostolicae Sedis 81(1989), 274-283, hier 281.
- ²⁵ Fred Hoyle, The nature of the universe, Oxford 1960, 91.
- ²⁶ Nach Hawkings Berechnungen „verdampfen“ zwar Schwarze Löcher im Verlaufe riesiger Zeiträume, indem sie fortwährend Wärmestrahlung abgeben; dieser Prozess ist jedoch kein Urknall, sondern eine unumkehrbare Verwandlung der Masse des Universums in reine Strahlung.
- ²⁷ Eine physikalische Temperatur im gewöhnlichen Sinn, die als Maß für die Molekülbewegung definiert wird, gab es damals noch nicht; gemeint ist mit solchen Angaben vielmehr eine dieser Temperatur entsprechende Energie.
- ²⁸ Ursprünglich sprach Guth von 10^{-35} Sekunden, 10^{-37} ist eine spätere Korrektur.
- ²⁹ Gemeint ist hier der Raumbereich, aus dem der uns heute sichtbare Bereich des Universums von über 10 Milliarden Lichtjahren (= 100 Trilliarden Kilometern) geworden ist.
- ³⁰ Zu diesen Zahlen vgl. Alan Guth, Die Geburt des Kosmos. Die Theorie des inflationären Universums, München 2002, 298-301 (mit Abbildung auf S. 298 und Fußnoten auf S. 301). In den 10^{-35} Sekunden der Inflation wuchs der Radius des sichtbaren Universums von 10^{-52} Metern auf einen Meter, und da das gesamte Universum während der Inflationsphase um den konstanten Faktor 3×10^{23} größer war als das sichtbare Universum, wuchs dieses durch die Inflation von $3 \cdot 10^{-29}$ Metern auf $3 \cdot 10^{23}$ Meter (= $3 \cdot 10^{20}$ Kilometer = 30 Millionen Lichtjahre) an. Als Expansionsgeschwindigkeit errechnet man daraus die $3 \cdot 10^{26}$ fache Lichtgeschwindigkeit für die Expansion des sichtbaren Universums und die 10^{50} fache Lichtgeschwindigkeit für die Expansion des Gesamtuniversums. Die hier angegebenen Größen sind jedoch nur minimale, denn nach neueren Theorien könnten die Inflationsgeschwindigkeit und die Größe des gesamten Universums nach der Inflation noch erheblich größer gewesen sein. So rechnet Linde (Das selbstreproduzierende inflationäre Universum, in: Spektrum der Wissenschaft 1/1995, 32-40) mit einer in 10^{-35} Sekunden geschehenen Aufblähung des Alls von ursprünglich 10^{-33} Zentimetern um den Faktor zehn hoch eine Billion!
- ³¹ Bekannte Beispiele sind die Theorien der neuen, chaotischen, verzögerten, überverzögerten, hybriden, mutativ hybriden, geneigt hybriden und supernatürlichen Inflation. Die Liste ließe sich aber noch lange fortsetzen.
- ³² Dies geben auch die Befürworter der Inflationstheorie meist offen zu. So spricht der Physiker Jürgen Audretsch von einem „kosmologischen Münchhausen-Effekt“ Audretsch und Mainzer [Hgg]. Vom Anfang der Welt, München, ²1990, 105) und

meint am Ende: „Das inflationäre Modell ist zu schön, um nicht [!] wahr zu sein,, (ebd. 111). Vgl. auch die kritisch-ironischen Bemerkungen von Guth (Die Geburt des Kosmos, 383).

- ³³ Vgl. André Linde, Das selbstreproduzierende inflationäre Universum, in: Spektrum der Wissenschaft 1/1995, 32-40.
- ³⁴ Edward Tryon, Ist the universe a vacuum fluctuation?, in: Nature 246 (1973), 396f.
- ³⁵ Alexander Vilenkin, Creation of universes from nothing, in: Physics Letters 117B (1982), 25-28.
- ³⁶ Vgl. Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Reinbek bei Hamburg 1991, 170-179 und ders., Das Universum in der Nussschale, New York, 2001, 90-107.
- ³⁷ Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 173.
- ³⁸ Vgl. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 170-182 ; Das Universum in der Nussschale, 65-72 und 90-107.
- ³⁹ Vgl. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 177 und Das Universum in der Nussschale, 103f.
- ⁴⁰ Stephen Hawking, Das Universum in der Nussschale, 90.
- ⁴¹ Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 173.
- ⁴² Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 67.
- ⁴³ Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 179.
- ⁴⁴ Paul Steinhardt und Neil Turok, A cyclic model of the universe in: Science 296 (2002), 1436-1439.
- ⁴⁵ Stephen Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit, Reinbek bei Hamburg, 1994, 95f.
- ⁴⁶ Alan Guth, Die Geburt des Kosmos. Die Theorie des inflationären Universums, München 2002, 439.

Die Erfahrung des je größeren Gottes: Entwicklungsstufen des Schöpfungsglaubens im Alten Testament

Anton Ziegenaus

Der Kenner der Geistesgeschichte ist immer darüber erstaunt, dass die altgriechischen Denker, etwa ein Platon und Aristoteles, eine philosophisch wohl nie übertroffene Höhe erreicht, aber trotzdem nie die Idee der Schöpfung, genauer: der Erschaffung aus dem Nichts entdeckt haben. Diese Schöpfung aus dem Nichts ist eben ein denkerisch nicht nachvollziehbares Geschehen, denn nach unseren Vorstellungen muss alles, was wird, aus etwas Vorhandenem entspringen. Der Schöpfungsgedanke ist nicht aus einem innerweltlichen Geschehen zu entwickeln – und deshalb blieb es den Griechen fremd – sondern nur aus der Erfahrung des je größeren Gottes, wie sie das alttestamentliche Gottesvolk machen konnte. Diese allmählich wachsende Einsicht soll nun vorgestellt werden.

Jedoch empfiehlt sich eine Vorbemerkung: Das Buch Genesis, das mit dem Wort beginnt: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, bildet zurecht das erste Buch des Alten Testaments bzw. der Bibel, denn es kann nur etwas in der Welt und am Menschen passieren, wenn sie da sind, doch ist es nicht das älteste Buch der Bibel. Das Buch Genesis bezeugt mit seiner verhältnismäßig hohen Theologie eine schon fortgeschrittene Reflexion über die Mächtigkeit des die Geschichte des jüdischen Volkes führenden Gottes. Hier seien drei Entwicklungsstadien vorgestellt.

I. Theologische Entwicklungsstufen

1. Jahwe als Führer ins gelobte Land

Im 26. Kapitel des Buches Deuteronomium wird den Juden der Auftrag gegeben, sie sollen, wenn sie in das „Land, das von Milch und Honig überfließt“, gekommen sind, von den Erstlingen aller Früchte des Landes nehmen und sie in einen Korb legen und zum Priester bringen, der den Korb vor den Altar Gottes stellen soll. Auf diese Weise wird bestätigt, dass die eidliche Zusage Gottes, nämlich die Landverheißung erfüllt wurde: „Ich bestätigte es heute dem Herrn, meinem Gott, dass ich in das Land gelangt bin, das der Herr uns zu geben unseren Vätern eidlich zugesagt hat“ (Dtn 26,3). „Nun bringe ich hier die Erstlingsfrüchte des Bodens, den du, o Herr, mir verliehen hast“ (26,8.10). Israel erklärt feierlich, dass es in Ägypten schweren Frondienst zu leisten hatte, aber Gott sein Rufen erhört, es mit starker Hand herausgeführt und in das Land gebracht hat, das von Milch und Honig überfließt. Jahwe ist der treue Landgeber, nicht der Schöpfer des Landes, auch nicht ein Wettergott. Gott wird hier bei genauer Hinsicht mehr als guter Feldherr gesehen, der sein Volk in ein fruchtbares Land führt. Diese Führung soll Israel mit der Darbringung der Erstlingsfrüchte des Landes bestätigen.

Jahwe war der Stammgott Israel, der mit ihm einen Bund geschlossen hatte, dem es zur Treue verpflichtet war. Er war der einzige Gott Israels, aber nicht der einzige überhaupt. Einen ähnlich heilsgeschichtlichen Aufbau zeigen die Ps 136 und 149.

2. Jahwes Überlegenheit über die Baale

Israel dankte Jahwe für die Befreiung und die Landgabe; es war nun schon im gelobten Land. Allerdings lebten dort auch noch die bisherigen Bewohner, die Kanaaniter. Diese verehrten nicht Jahwe, sondern die Baale. Diese waren mehr Naturgottheiten

oder Naturkräfte, d.h. sie waren zuständig für Wind, Regen und Sonnenschein.

Nun lässt sich leicht verstehen, dass Israel allmählich die Taten Jahwes, nämlich Befreiung und Landgabe vergessen hat; was es brauchte, war günstige Witterung, eben Regen und Sonne zur rechten Zeit. Dafür waren aber in erster Linie nicht Jahwe, sondern die Baale, die Götter der Kanaaniter zuständig. Das Volk war deshalb ständig in Versuchung, zu den Baalen abzufallen, von denen es sich eine gute Ernte erhoffte.

In diesem Zusammenhang muss nun die Auseinandersetzung des Propheten Elija zur Zeit des Königs Achab (875-854) gesehen werden (vgl. 3 K 16,31-18,46). Er, König des Nordreichs, verheiratet mit einer heidnischen Prinzessin, war zum Baalskult abgefallen. Elija verkündete ihm: „So wahr der Herr, der Gott Israels, lebt, in dessen Dienst ich stehe, in diesen Tagen soll weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort hin.“ Der Prophet zog sich dann an den Bach Kerit zurück. Als dieser austrocknete, ging er zur Witwe von Zarepta. Elija fordert dann (18,19ff) Achab auf, ganz Israel, die 450 Baalspropheten und 400 Propheten der Göttin Aschera auf dem Berg Karmel zu versammeln zum Götterwettstreit. Elija, der allein als Prophet des Herrn übrig geblieben ist im Vergleich zu den 450 Baalspropheten (vgl. 18,22), fordert das Volk auf: „Ist der Herr der Gott, so folgt ihm nach! Ist es aber der Baal, so folgt diesem.“ Das Volk blieb unentschieden (vgl. 18,21). Ein Opfer wurde nun zubereitet. Welches vom Feuer verzehrt wurde, dort ist der wahre Gott. Dies ist mit dem Opfer des Elias geschehen.

Elija ließ die Baalspropheten töten und bald kam der ersehnte Regen. Jahwe, das zeigt dieses Geschehen, ist stärker als Baal und auch für Witterung zuständig, er ist nicht nur der Stammesgott, der sein Volk führt, sondern auch Herr über die Naturereignisse. Die Götter der Heiden sind dagegen stumm: „Ihre Götzen sind Silber und Gold, das Machwerk von Menschenhänden. Sie haben einen Mund und können nicht reden, haben Augen und

können nicht sehen. Sie haben Ohren und können nicht hören, eine Nase und können nicht riechen ...“ (Ps 115,4f).

3. Jahwe: Stärker als die Götter der Großreiche

Noch klarer wurde diese Sicht von der je größeren Stärke Jahwes bewusst, als Israel den großen Völkern des Ostens begegnete. Israel erkannte, dass Jahwe es belohnt oder züchtigt, ihm Sieg gibt oder eine Niederlage bereitet und es in die Gefangenschaft geraten lässt. Jahwe nimmt diese Völker in seinen Dienst, ohne dass sie es wissen.

So schickt Jahwe den Mederkönig Cyrus, der das Großreich Babylon erobert und den Israeliten die Heimkehr aus der Gefangenschaft erlaubt. Bei diesen Texten fällt auf, dass Jahwe nicht nur aus langer Sicht die Existenz und den Sieg des Cyrus und die Heimführung Israels geplant hat, dieser Jahwe ist zugleich derjenige, der die Welt gemacht hat: „So spricht der Herr, dein (= Cyrus) Erlöser, dein Bildner vom Mutterleib an: ‚Ich bin der Herr, der alles gemacht, der den Himmel ausspannte ganz allein, der die Erde formte, ohne Gehilfen ... Ich verwickliche meiner Knechte Wort, führe meiner Boten Ratschlüsse aus; von Jerusalem spreche ich: Es werde bewohnt!, von Judas Städten: sie werden gebaut, ihre Trümmer richte ich auf. Zur Meerestiefe spreche ich: Werde trocken! Deine Ströme lasse ich versiegen. Von Cyrus spreche ich: Mein Hirt; er vollbringt alles, was ich will. Von Jerusalem: Es werde gebaut, und vom Tempel: Werde gegründet!‘“ (Jes 44,24ff). Dieser Gott, der ohne Gehilfen die Erde formte, ist der einzige Gott: „Ich bin der Herr, und sonst gibt es keinen; einen Gott außer mir gibt es nicht! Ich gürtete dich, obwohl du mich nicht kanntest. Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang soll man erkennen, dass es keinen gibt außer mir“ (45,5).

Rekapitulieren wir die Entwicklung: Ursprünglich war Jahwe der einzige Gott Israels als sein Bundestgott, aber andere Völker verehrten ihre Götter. Der Stammesgott lässt Israel in das Land

gelangen, das von sich aus furchtbar ist. Erst allmählich, in der Auseinandersetzung mit den Göttern der Kanaanitern, erkannte Israel, dass Jahwe nicht nur das fruchtbare Land, sondern auch die günstige Witterung geben kann. Davon ist Dtn 26 noch keine Rede. Jahwe ist aber auch den Göttern der Großreiche überlegen, die er Cyrus unterwirft, damit dieser Israel heimkehren lässt. Jahwe ist Herr der Geschichte und hat sogar die Welt gemacht: Er ist der einzige Gott.

Ungefähr aus derselben Zeit (ca. 530 vor Chr.), wie dieser sog. Deuterocesaja, datiert der Schöpfungsbericht von Gen 1,1-31. Er dürfte bekannt sein. Das Handeln Gottes bezieht sich auf den gesamten Kosmos, wie schon die Überschrift anzeigt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Vor allem fällt aber die Art und Weise dieses Erschaffens auf: Es handelt sich um eine Erschaffung durch das Wort, wie man an der stereotypen Wendung sehen kann: „Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht“ (Gen 1,3). „Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden ... So geschah es“ (1,14f). „Dann sprach Gott: Das Land bringe alle Arten von lebendigen Wesen hervor, von Vieh, Kriechtieren und von Tieren des Feldes. So geschah es“ (1,24). Mag diese Darstellung in mancherlei Hinsicht unlogisch sein, etwa die Erschaffung des Lichtes (am ersten Tag) vor der der Gestirne (= dritter Tag), so bezeugt doch diese Schöpfung durch das Wort einen hohen Reflexionsstand: Die Dinge entspringen nicht einem vorgegebenem Material, sondern dem schöpferischen Wort Gottes. Gott ist so gewaltig, dass allein sein Wort die Dinge hervorbringen kann. „Durch Gottes Wort entstanden seine Werke“ (Sir 42,15).

In der Sache kommt diese „Schöpfung durch das Wort“ der Schöpfung aus dem Nichts sehr nahe, auch wenn diese Formel erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert greifbar ist: „Ich bitte dich, mein Kind, schau zum Himmel und zur Erde und sieh alles, was es da gibt; bedenke, dass Gott diese Dinge aus dem Nichts erschaffen hat“ (2 Makk 7,28).

Die Formel „Erschaffung aus dem Nichts (creatio e nihilo)“ will besagen, dass Gott ohne Zuhilfenahme eines vorgegebenen Materials, allein durch sein Wort die Dinge ins Dasein gerufen hat.

Mittels einer theologischen Methode, d.h. indem Israel jeweils die Überlegenheit Jahwes über die Götter der Umgebung, zunächst Kanaans, dann der Großreiche im Osten erfasste, wurde Jahwe als Lenker der Geschichte und als Schöpfer des Alls erkannt. So gelangte Israel zu einer Einsicht, die den Griechen trotz ihrer philosophischen Überlegenheit versagt blieben, aber ebenso den übrigen Religionen der Welt, wie dem Buddhismus oder Hinduismus. Der Schöpfer von Allem hat keinen Gehilfen, keinen Gott neben sich, sondern ist der Einzige.

II. Die beiden Schöpfungsdarstellungen des Buches Genesis

Der Endredaktor, d.h. der letzte Überarbeiter des Buches Genesis fand wenigstens zwei Schöpfungsberichte vor. Der erste, Gen 1,1-2,4a, nennt Gott Elohim, lässt das Schöpfungswerk in sechs Tagen durch das Wort Gottes entstehen, denn am siebten Tag ruhte Gott. Die liturgische Siebenzahl, die Siebentagewoche, galt als Vorlage für die Welterschaffung; deshalb vermutet man einen Priester als Verfasser dieser Quelle. Der Mensch, und zwar Mann und Frau, ist nach Gottes Ebenbild geschaffen und steht als Geschöpf des sechsten Tages an der Spitze der Schöpfung. Diese Quelle dürfte um 550 entstanden sein.

Die andere Quelle, Gen 2,4b-25, wird die jahwistische genannt, weil für „Gott“ immer Jahwe steht; sie dürfte bis aufs achte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen. Das Denken ist archaischer: Gott schafft nicht durch sein mächtiges Wort, sondern formt den Menschen wie ein Töpfer aus Ackerboden bzw. – bei der Frau – aus der Rippe. Der Mensch bildet nicht die Spitze (wie bei der priesterschriftlichen Quelle), sondern die Mitte. Der Mensch scheint noch vor den Pflanzen erschaffen zu sein (vgl. Gen 2,8). Der Jahwist ist in seiner Anlage pessimistischer: er

schildert auch den Sündenfall und die Verführung des Mannes durch die Frau, wohl im Anschluss an die Erfahrung des Verfassers dieser Quellenschrift, dass die heidnischen Prinzessinnen ihre Männer, die Könige, zum Götzendienst verführt haben.

In der Priesterschrift wird am Ende des Schöpfungswerkes mehrmals betont, dass das Geschaffene „gut“ war (vgl. 1,4.10.12.18.21). Im abschließenden Urteil heißt es sogar: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (1,31). Gegen alle Versuche religiöser Strömungen wie Gnosis oder Manichäismus, welche den Leib für schlecht erklärten, hat die Kirche unter Berufung auf diese Aussagen die gute Qualität alles Geschaffenen verteidigt: Was Gott gemacht hat, ist seinsmäßig gut. Vielleicht sollte Gen 1,31 („es war sehr gut“) die seinsmäßige Güte der Schöpfung angesichts der folgenden Schilderung vom Sündenfall absichern.

III. Die eigenständige Methode

Wir haben vom Anfang der Welt gehandelt. Unwillkürlich stellt sich die Frage, wie man davon wissen kann, wenn doch niemand dabei war. Die Antwort lautet: Israel hat Jahwe im Vergleich mit den anderen Völkern immer als den stärkeren erfahren und kam auf diesem Weg zu dem Schluss, dass sein Gott, unabhängig von jedem vorgegebenen Material, die Welt allein durch sein Wollen und sein schöpferisches Wort ins Dasein gerufen hat, was man später „Schöpfung aus dem Nichts“ genannt hat. Zugleich entwickelte sich damit der Glaube an die göttliche Weltregierung und Vorsehung.

Wir konnten ferner sehen, dass diese Methode – der Rückschluss aus der eigenen Geschichte mit Gott zum Anfang – zu objektiv gültigen und vertretbaren Aussagen geführt hat, etwa zur Zeitlichkeit und damit auch zur Vergänglichkeit der Welt. Diese Einsicht blieb den Alten Griechen fremd und musste ihnen auch fremd bleiben, denn nach unserer Vorstellung wird alles, was wird, immer aus etwas Vorhergehendem und nie aus Nichts.

Nicht nur die Welt wird anders gesehen, nämlich als „anfanghaft“ und endlich, sondern auch Gott wird immer tiefer erfasst, nämlich als weltüberhobener Schöpfer und als einziger, der alles gemacht hat. Nur wer so den wirklichen Gott erkennt, weiß von der Schöpfung, während umgekehrt eine Rede von der Schöpfung, ohne einen Schöpfer anzuerkennen, sinnlos ist. Dies ist heute bei vielen Zeitgenossen der Fall, etwa wenn sie die – an sich richtige – Forderung aufstellen: „Die Schöpfung bewahren“.

Nicht nur dem Ergebnis nach ist diese Methode fruchtbar, sondern eigenständig im Vergleich zu den Religionen der Umwelt. Dabei ist einerseits durchaus eine gewisse Abhängigkeit von den Religionen der Umwelt festzustellen; es wäre ja merkwürdig und überraschend, wenn die jüdische Religion überhaupt keine Gemeinsamkeit mit den Religionen der Umwelt gehabt hätte. In diesem Fall hätte keine Kommunikation zwischen den Religionen stattfinden können, auch keine Mission, denn diese knüpft immer bei Bekanntem an, um das Eigene herauszustellen. Aber trotz der Abhängigkeit entwickelte dann der jüdische Glaube mit seiner Sicht Jahwes eine eigene Identität in klarer Abhebung von den anderen Religionen. Dies sei nun an einigen Beispielen dargestellt.

Man muss in der Bibel tatsächlich mythische Elemente, entnommen dem religiösen Denken der Umwelt, feststellen, aber sie sind von starken antimythischen Aussagen durchbrochen. Die Erschaffung der Menschen aus Lehm und die der Frau aus der Rippe erwecken Erinnerungen an mythische Erzählungen, denen zufolge Gott nicht der Schöpfer, sondern der Former des Menschen ist. Häufig ist den religiösen Erzählungen der Umwelt zufolge die Welt in einem Kampf zwischen den Göttern entstanden: So öffnet der babylonische Marduk, nachdem er Tiamat besiegt hat, den Leib dieses Meerungeheuers, bildet daraus den Himmel und die Erde und tritt die Königsherrschaft an.¹ Auch aus der sumerischen Mythologie erfahren wir von einem Kampf zwischen dem Wettergott Teschup und Kamurabi.²

Die babylonische Dichtung Enuma elisch lässt Marduk die auseinanderstrebenden Kräfte mit vielen Ungeheuern wieder zu einer Ordnung und Festigkeit kommen.³ Den Menschen erschafft Marduk nicht als Krone der Schöpfung. Er soll durch seine Opfer den Göttern dienen und die auf die besagten Götter ruhende Todesdrohung auf sich nehmen. Im Menschen, der aus den Adern eines Gottes geschaffen wurde, fließt göttliches Blut. Das Böse ist nicht durch Menschen, sondern durch Götter in die Welt gekommen.

Beim Jahwisten erinnert die Formung des Menschen an mythische Einflüsse; in der Priesterschrift ist von einem Urchaos (vgl. Gen 1,2) die Rede. Trotz solcher Einflüsse kann man die „Eigenständigkeit“ der alttestamentlichen Schöpfungslehre nicht leugnen. Während die Götter der Mythen oft nur titanenartige, d.h. mit größerer Kraft ausgestattete, Urgewalten zu sein scheinen, ist Jahwe eindeutig ein weltüberhobener Gott, der nicht durch Emanationen die Dinge hervorbringt, sondern durch sein mächtiges Wort.⁴ Einen Kampf in dem Sinn, dass Jahwe unterliegt oder unterliegen könnte, kennt das Alte Testament nicht; Jahwe ist immer der Stärkere (abgesehen davon, dass er in der späteren Zeit der einzige Gott ist). Wenn sein Volk unterliegt, so nicht deswegen, weil es den schwächeren Gott hat, sondern weil er sein Volk zum Glauben erziehen wollte.⁵ Im antimythischen Sinn sind auch Gen 1,3.15 zu verstehen: Während man in den Kosmogonien der umliegenden Völker die Gestirne für Götter hielt, sind sie hier eindeutig Geschöpfe. Bar 3,33 ff spricht es so aus: „Er entsendet das Licht, und es eilt dahin; er ruft es zurück, und zitternd gehorcht es ihm. Froh leuchten die Sterne auf ihrem Posten. Ruft er sie, so antworten sie: Hier sind wir. Sie leuchten mit Freude für ihren Schöpfer. Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm.“ Die Methode, von Gott her die wahrnehmbare Wirklichkeit als erschaffen zu bestimmen, hat dem Glauben Israels immer auch eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber den Religionen der Umwelt ermöglicht.

Etwas ganz Typisches und Eigenartiges der alttestamentlichen Schöpfungslehre ist ihr geschichtlicher Charakter: Weder eine philosophische Spekulation noch eine mythische Dichtung liegt ihr zugrunde, sondern die Betrachtung der eigenen Geschichte unter dem Aspekt des Verhältnisses zu Jahwe. Aus der Zeitgeschichte wird auf die realgeschichtlich als solche nicht greifbare Urgeschichte geschlossen, womit ein reales Geschehen gemeint ist. Da die Relation zu Jahwe, d.h. der Bund mit ihm, also Treue und Untreue die gewichtigen Kriterien in dieser Geschichte sind, handelt es sich im Kern nicht um eine Geschichte der Weltentstehung, sondern um eine Heilsgeschichte.

In diesem Sinn sei der Blick noch Gen 1,1 zugewandt: Die Formulierung „im Anfang“ will nicht eine Reihenfolge im Schöpfungshandeln Gottes eröffnen, sondern ihn als den Anfang aller Dinge kennzeichnen.

IV. Die Güteformel

Im priesterlichen Schöpfungsbericht fallen die Güteformeln auf. Z.B. heißt es schon gleich nach der Realisierung des schöpferischen Rufes, dass das Geschaffene gut war: „Da sprach Gott: ‚Es werde Licht‘. Und es ward Licht. Gott sah, dass das Licht gut war“ (Gen 1,3f; ferner 1,10.12.18.21.25). Die sechsmalige Formulierung „Und Gott sah, dass es gut war“ wird am sechsten Schöpfungstag gleichsam zum Abschluss nochmals unterstrichen: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und fürwahr, es war sehr gut“ (1,31).

Erst auf dem Hintergrund der mesopotamischen Schöpfungsberichte wird das Eigenartige dieser Güteformeln klar.⁶ Diese Schöpfungsmythen waren durchtränkt vom Polytheismus und von anthropomorphen Gottesvorstellungen: Es herrscht häufig „Streit unter den Göttern, nicht nur sind Neid, Angst, Begierde, Grausamkeit, alle menschlichen Laster die ständigen Beweggründe der auf den Ursprung unserer Welt bezüglichen göttlichen Entscheidungen, sondern, was viel schwerer wiegt und

von weittragenderer Bedeutung ist, die Weltentstehung beginnt mit der Entstehung der Götter, das Werden der Götter ist einbezogen in das Werden des Alls, und alle Götter gehören restlos zum Kosmos“⁷.

Alle diese Züge sind der Bibel fremd. Der Schöpfergott ist zur Zeit des Deuterocesaja und des Verfassers des priesterschriftlichen Berichtes der einzige Gott und der Heilige; er hat keine göttlichen Widersacher oder Neider. Er ist auch keinem Werden unterworfen. Er steht souverän über der Schöpfung; er ist nicht mehr Teil des Kosmos.

Dieser Gott ist sowohl vom göttlichen Bereich her als auch von der Schöpfung her frei von allen Anfechtungen. Die Bibel konnte die Wirklichkeit der Leid- und Schmerzerfahrung, aber hielt Gott von jedem Verdacht frei, Urheber des Übels zu sein; seine Werke sind nicht fehlerhaft angelegt. Der vollkommene Gott, für dessen Entscheidungen in der Geschichte die Kriterien „gut“ und „böse“ gelten, hat nur Gutes geschaffen.

V. Brennpunkt: Gottesvorstellung

Schöpfungstheologisch zentral ist die Sicht Gottes; sie ist der Brennpunkt für alle Unterdisziplinen der Schöpfungslehre, die im Folgenden behandelt werden, nämlich für die Lehre vom Menschen, der in besonderer Weise durch die Gottebenbildlichkeit ausgezeichnet ist, die aber durch die Ursünde versehrt wurde, dann für den Vorsehungsglauben. Aktuell wird die Schöpfungstheologie heute in der Ökologiediskussion, aber ebenso am Theodizeeproblem: Wie kann es in einer guten Schöpfung so viel Leid geben.

Wegen seiner guten Schöpfung wird in vielen Psalmen und in der Liturgie Gott gepriesen. Das Fest, das nach J. Pieper immer „die Zustimmung zur Welt“ Gottes zum Ausdruck bringt, entspringt dem Glauben an die machtvolle Gegenwart Gottes im Heute. Freilich die Schöpfung ist nur ein Vorspiel für eine neue Wirklichkeit, die Gott am Ende der Zeit erschaffen wird.

Die Engel sind nach einem Wort Leo Scheffczyks „gestaltgewordener Lobpreis“. In jeder Eucharistiefeier stimmen wir jetzt schon in ihren Lobgesang ein, der uns in Ewigkeit erfüllen wird.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Quellen des Alten Orients. Schöpfungsmythen, Darmstadt 1977, 180.
- ² Vgl. ebd., 163ff.
- ³ Ebd., 128ff.
- ⁴ Vgl. L. Scheffczyk, Schöpfung als Heilseröffnung: Leo Scheffczyk – A. Ziegenaus, Kath. Dogmatik 3, 61ff.
- ⁵ Das AT denkt sich Gott immer als mächtig. Erst nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. tauchen Gedanken auf, Jahwe wäre zu schwach gewesen, seine Stadt zu retten. Vgl. P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.
- ⁶ Vgl. Die Schöpfungsmythen, 227f; L. Scheffczyk, Schöpfung der Heils-offenbarung, 73ff.
- ⁷ J. Bottero; Jüdische Schöpfungsmythen: Die Schöpfungsmythen, 227f.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Peter Chr. Düren

„Quid est homo?“ – „Was ist der Mensch?“, so fragt das Zweite Vatikanische Konzil¹ – und dies ist auch die Frage, die das Thema unseres Vortrages umschreibt. Die Beantwortung dieser Frage ist nicht bloß akademischer Neugier geschuldet, sondern betrifft zutiefst existenzielle Fragen. Ist der Mensch das höchste Wesen überhaupt oder nur ein evolutiv hoch entwickeltes Tier? Steht ein Gott über ihm, demgegenüber er verantwortlich ist, oder darf er autonom entscheiden, was er will? Worin liegt die menschliche Würde begründet, die in den bürgerlichen Gesetzen postuliert wird?

1 Der Mensch – Übermensch oder Tier?

Offenbar gibt es zunächst einmal zwei grundlegende Versuche, die dem Wesen des Menschen eine inadäquate Definition zuweisen: zum einen handelt es sich um die *Überhöhung des Menschen zu einem „Übermensch“*, wie schon Friedrich Nietzsche (1844-1900) meinte, die Forderung aufstellen zu müssen: „Gott muss sterben, damit der Übermensch lebe.“ Eine solche Sicht korrespondiert wohl mit der Urversuchung des Menschen, wie uns die Heilige Schrift zeigt. „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5) ist die verführerische Ansage der diabolischen Schlange, die dem Geschöpf suggerieren möchte, dass der Mensch nur dann zu wahrer Würde erwache, wenn er nicht mehr unter der Hoheit Gottes stünde. Der Satan, im Buch Genesis in Gestalt einer Schlange, „verwirrt dem Menschen die Grundtatsachen seines Daseins; den Wesensunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf; das Verhältnis von Urbild und

Ebenbild; die Selbstverwirklichung durch Wahrheit und die durch Usurpation; die Herrschaft im Dienst und die aus eigenem Antrieb.“² Wird der Mensch als das höchste Wesen betrachtet, so hat die Geschichte hinlänglich bewiesen, dass dies zwangsläufig durch die Tyrannei atheistischer Regierungen zur Vernichtung des Einzelnen und ganzer Völker führt. Die Mütter und Väter der Grundgesetze wussten angesichts des Nationalsozialismus und des marxistisch-leninistischen Kommunismus, dass man dieser Gefahr nur dadurch wehren kann, indem man sich als Mensch seiner Verantwortung vor dem Schöpfer-Gott und dem natürlichen Sittengesetz bewusst ist³ und auch die politischen Autoritäten in ihrer Verpflichtung auf das Gemeinwohl Gott vor Augen haben müssen.⁴ Denn Werte wie Menschenwürde, Persönlichkeitsentfaltung, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Glaubensfreiheit usw., die der Staat schützen muss, hat er nicht selbst erschaffen. Der Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde stellte fest: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁵ Heute steht die Gesellschaft durch einen kapitalistisch-konsumistischen Liberalismus erneut in Gefahr, ihre existenziellen Grundlagen zu verlieren. Beispiele dafür sind die gravierenden und gesellschaftlich weithin respektierten Übel der Abtreibung und der Euthanasie.

Die andere Versuchung in der Erfassung des Wesens des Menschen ist wohl die *Verkennung der Überhöhung über die übrige Schöpfung*, indem der Mensch nur als ein hoch entwickeltes Tier betrachtet wird, evolutionstheoretisch gesehen als ein Säugetier aus der Ordnung der Primaten (Primates), aus der Unterordnung der Trockennasaffen (Haplorhini), der Teilordnung der Schmalnasaffen (Catarrhini) und der Familie der Menschenaffen (Hominoidea). Im April 2007 wurde in der Fachzeitschrift „Science“ das Ergebnis der detaillierten DNA-Sequenzierung des Rhesusaffen-Genoms bekannt gegeben.⁶ Dadurch wurde es erstmals möglich, die beiden zuvor schon sequenzierten Genome von Mensch und Schimpanse mit dem

eines angeblich entfernter verwandten Primaten zu vergleichen. Demnach stimmen 93,5 % der DNA-Basenpaare des Rhesusaffen mit denen des Menschen überein und 98 % der Basenpaare von Mensch und Schimpanse. Ein Vergleich von 13.888 Genen des Menschen, des Schimpansen und des Rhesusaffen ergab jedoch, dass 233 Schimpansen-Gene, aber nur 154 Gene des Menschen sich so stark von den Rhesusaffen-Genen unterscheiden, dass sie veränderte Proteine kodieren.⁷ Dies würde bedeuten, dass sich die Schimpansen im Verlauf der Stammesgeschichte *quantitativ* weiter von den gemeinsamen Vorfahren von Schimpansen und Menschen entfernt hätten, als der Mensch. Die Fachzeitschrift *New Scientist* schrieb hierzu: „Tatsache ist, dass Schimpansen die höher entwickelte Art sind.“⁸ Die Definition des Menschen, alternierend zwischen göttlichem Übermenschen und tierischem Lebewesen, verlangt nach einer theologisch und anthropologisch verantwortbaren adäquaten Positionierung. Doch wie lässt sich die von den Völkern allgemein anerkannte Menschenwürde⁹ begründen, wenn man den Menschen lediglich als eines unter anderen Tieren betrachtet? Warum sollte der Mensch die „Krone der Schöpfung“ sein, wie man spätestens seit Aristoteles¹⁰ (384 - 322 v. Chr.) sagte?

2 Dogmatische Grundlagen der Gottebenbildlichkeit des Menschen¹¹

Auch die Bibel stellt die Frage: „Quid est homo, quod memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum?“ – „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, / des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (Ps 8,5) „Domine, quid est homo, quod agnoscis eum, aut filius hominis, quod reputas eum?“ – „Herr, was ist der Mensch, dass du dich um ihn kümmerst, / des Menschen Kind, dass du es beachtest?“ (Ps 144,3) Wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Frage aufgreift und formuliert: „Quid est autem homo?“ – „Was ist der Mensch?“, so gibt es auch gleich die Antwort aus der göttlichen Offenbarung, Bezug neh-

mend auf Gen 1,26, Weish 2,23 und Sir 17,3-10: „Die Heilige Schrift lehrt ..., dass der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen.“¹² Größeres lässt sich über ein geschöpfliches Wesen kaum aussagen, als dass es das „Bild“ des Schöpfers ist.

2.1 Biblisches Fundament

Sowohl im Alten wie im Neuen Testament ist die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, allerdings in unterschiedlichen Nuancierungen.¹³

2.1.1 Altes Testament

Der gemäß exegetischer Forschung erste und jüngere Schöpfungsbericht der Bibel „betrachtet die Erschaffung des Menschen als den Höhepunkt der Schöpfung“¹⁴ und sieht das den Menschen gegenüber der übrigen Wirklichkeit Auszeichnende in seiner Gottebenbildlichkeit gegeben. In dem wohl im 6. Jhd. vor Christus entstandenen, zur Priesterschrift gehörenden ersten Schöpfungsbericht heißt es in Gen 1,26-28: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen *als unser Abbild, uns ähnlich*. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Und Gott schuf den Menschen *nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes* schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan; und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen!“

Um zu verstehen, was unter „Abbild“ und „Ähnlichkeit“ gemeint ist, müssen zunächst die Begriffe geklärt werden: „als un-

ser Abbild בצלמנו (b^ez^alm^enu)“ und „uns ähnlich כדמותנו (kⁱdmut^enu)“. „Das hebr. צלם (z^al^am) ist die einen Menschen oder eine Gottheit darstellende Plastik, ein Standbild, und דמת (d^emut) ist Abstractum für »Gestalt, Form«. Das umstrittene Syntagma ist wörtlich zu übersetzen »in unserem Abbild wie unserē Gestalt« ... Gemeint ist etwa folgendes: Gott will von sich ein Abbild machen, und mit diesem Abbild soll der Mensch gegeben sein; dieses Abbild aber soll die gleiche Gestalt haben wie Gott, soll ihm also ganz ähnlich sein.“¹⁵ Der erste Begriff leitet sich von צלם (z^al^am) = Statue¹⁶, Rundplastik, ab. Das ב ist kein bet normae („nach“ unserem Abbild, s. LXX: κατα), sondern ein bet essentiae (erschaffen „zum“ Bild oder „als“ Bild). Das zugrunde liegende Verb צלם (z^al^am) bedeutet: schneiden, schnitzen. צלם (z^al^am), das im AT insgesamt in sieben Büchern in 14 Versen¹⁷ vorkommt, hat folgende Wortbedeutungen:

1. Plastisches Bild, Mannsbilder, gemaltes Bild, Götzenbild,
2. dem Bild nach,
3. im Gegensatz zur Wirklichkeit: wesenloses Bild.¹⁸

Der zweite verwendete Begriff דמות (d^emut) bedeutet:

1. Abbildung, Kopie, Nachahmung,
2. Gestaltung, Aussehen.¹⁹

Das bedeutet: „Jeder Mensch hat eine königliche Würde und Anteil an der Herrscherwürde Gottes.“²⁰ Das Wort דמות = „ähnlich“ ist dem Literalsinn gemäß in Bezug auf צלם = „Statue“ nicht abgestuft gemeint, sondern synonym im Sinne von „Abbild“ (im Unterschied zu den Deutungen, die sich aus der LXX und der Vulgata-Übersetzung „κατ’ εικονα ημετεραν και καθ’ ομοιωσιν – ad imaginem et similitudinem“ in der Väterzeit ergaben und den beiden Begriffen unterschiedliche Deutungen zuordneten).

Laut priesterschriftlicher Schöpfungserzählung ist der Mensch somit der Vertreter des Schöpfers in der Schöpfung. In der nachexilischen Priesterschrift²¹ geht es beim Begriff der Gottebenbildlichkeit also nicht um das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern um das Verhältnis der Menschen zu den übr-

gen Geschöpfen. Der Mensch ist aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit der *Repräsentant Gottes in der Schöpfung* und begegnet als solcher den unter ihm stehenden Geschöpfen. Das Alte Testament nimmt also bei der Frage der Gottebenbildlichkeit die Blickrichtung des Menschen „nach unten“, nicht „nach oben“.²²

Nach Gen 1,26, Ps 8 und Sir 17,1-4 ist den Menschen die *Herrschaft über die übrige Schöpfung* anvertraut: „Sie sollen herrschen – über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (Gen 1,26); „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, / des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, / hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, / hast ihm alles zu Füßen gelegt: All die Schafe, Ziegen und Rinder / und auch die wilden Tiere, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer, / alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht“ (Ps 8,5-9). Ähnlich sieht es die Weisheitsliteratur: „Der Herr hat die Menschen aus Erde erschaffen / und lässt sie wieder zu ihr zurückkehren. Gezählte Tage und eine bestimmte Zeit wies er ihnen zu / und gab ihnen Macht über alles auf der Erde. Ihm selbst ähnlich hat er sie mit Kraft bekleidet / und sie nach seinem Abbild erschaffen. Auf alle Wesen legte er die Furcht vor ihnen, / über Tiere und Vögel sollten sie herrschen“ (Sir 17,1-4). Aus alttestamentlicher Sicht ist die Gottebenbildlichkeit somit als Herrschaft über die übrige Schöpfung näher expliziert.²³

Das Verb „herrschen“ רָדָה ($r^a d^a h$) kann bedeuten: 1. treten, trampeln, hinterhergehen, treiben, beibringen, gehen, fließen, treiben, züchtigen 2. die Brotfladen vom Backofen abschieben; auch: pflügen, die Erde abschälen.²⁴ Der Herrscher-Auftrag meint somit nicht schrankenlose Machtausübung, sondern tätige Verantwortung des königlichen Menschen als des Sachwalters Gottes für die gesamte Schöpfungswelt (vgl. Weish 2,23) in der Kraft des göttlichen Segens.²⁵ Das Handeln des Menschen

ist also „ein Auftragsdienst. Der Schöpfer räumt seinem Geschöpf Mensch das freie, aber verantwortliche Handeln an seiner Schöpfung ein, jedoch nicht eine vom Schöpfer abgelöste willkürliche Verfügungsgewalt. Zum anderen ist nach biblischem Verständnis das Herrschen immer ein Handeln, das wesentlich auf Lebensfülle und Heilsein des Beherrschten aus ist (vgl. Jes 9 und 11; Mk 11,43f). Herrschaft ohne Hege ist in biblischer Sicht böse.“²⁶ Ursprünglich sollte der Mensch diese Herrschaft unblutig ausüben, wie man an der Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung in Gen 1,29 erkennt.²⁷ Nach der Sintflut schließt sie jedoch die Tötung der Tiere mit ein.²⁸ Der mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Herrscherauftrag und die Mitgeschöpflichkeit des Menschen „machen seine Würde vor Gott und seine Verantwortung für die Schöpfung aus. Sie verwehren dem Menschen nicht, Eingriffe in die Schöpfung vorzunehmen. Um seine Grundbedürfnisse abdecken zu können, muss der Boden erschlossen, die Landschaft kultiviert und sowohl pflanzliche wie auch tierische Nahrung beschafft werden. So schließt auch der rechte Gebrauch der Dinge immer schon ein gewisses Maß an Zerstörung ein. Der Mensch kann nur überleben, indem er in Leben eingreift.“²⁹

Aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen ergibt für das Verhältnis von Mensch zu Mensch in direkter Konsequenz das *Tötungsverbot*: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes (אלהים בצלם) hat er den Menschen gemacht“ (Gen 9,6). Mit dieser Rechtsformel ist die Würde und Unantastbarkeit des Menschen markiert.

Mann und Frau sind beide gottebenbildlich: „Es gibt hierin keine Abstufung. Darum widersprechen alle Diskriminierungen der Frau, wie sie die menschliche Kultur- und Zivilisationsgeschichte kennt, dem ursprünglichen Schöpferwillen. Die Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist und bleibt für Welt und Kirche eine feierliche Lehre der Gottesoffenbarung“³⁰. Als Mann und Frau geschaffen – „in ihrer Ver-

schiedenheit ebenbürtig und gleichwertig. Jede Diskriminierung wegen des Geschlechts widerspricht deshalb dem christlichen Glauben. Beide finden ihre Erfüllung aber nur im Zueinander und Miteinander.“³¹

In den nicht zum hebräischen Tanach (Gesetz, Propheten, Schriften), sondern zur *griechischen Septuaginta* zugehörenden Stellen Weish 2,23 und 7,26 taucht dann schon der auch im Neuen Testament verwendete Begriff εικόν (Bild, „Ikone“) auf. Während die hebräischen Autoren des Alten Testaments die Gottebenbildlichkeit auf das Verhältnis des Menschen zu den unter ihm stehenden Geschöpfen anwenden („nach unten“) – der Mensch als Repräsentant Gottes in der Schöpfung – richten die griechischen Texte der Heiligen Schrift den Blick „nach oben“. Die Septuaginta fügt dem die Präposition (gemäß) bei. Die Menschen werden also nicht *zum* oder *als* Bild Gottes gegenüber den anderen Geschöpfen erschaffen, sondern *nach* dem Bild Gottes, auf den nun der Blick gerichtet ist.

Religionsgeschichtlich lassen sich Parallelen erkennen. Auch in Ägypten werden die Menschen – etwa zeitgleich zu den ältesten Schriften des Alten Testaments – Ebenbilder Gottes genannt: So heißt es beispielsweise in der „Lehre für Meri-ka-Re“: „Wohl versorgt sind die Menschen,/ das Kleinvieh Gottes./ Ihnen zuliebe schuf er Himmel und Erde,/ er bezwang die Gier des Wassers / und schuf die Luft, damit sie leben können./ Seine Ebenbilder sind sie, hervorgegangen aus seinem Leibe./ Ihnen zuliebe geht er am Himmel auf,/ für sie erschuf er die Kräuter,/ Vieh, Vögel / und Fische, um sie zu ernähren.“³² Von etwa 1780 vor Christus bis zu den Ptolemäern (332-30 v. Chr.) wird der Pharao in Ägypten terminologisch als „Bild Gottes“ und damit aufgrund seines Amtes als gottähnlich und Repräsentant Gottes auf Erden bezeichnet.³³ Auch im Assur des 13. und 7. Jhd. v. Chr. wird der König das „Bild Gottes“ genannt. Zwar kennt das Alte Testament für den israelitischen König nicht die Bezeichnung „Bild Gottes“. Da es aber wohl einen Zusammenhang zwischen Gottebenbildlichkeit und Königtum gibt, verwendet das

Alte Testament die Bezeichnung „Bild Gottes“ auf den Menschen erst, als das Königtum in Israel gescheitert ist.

Die *frühjüdische und die rabbinische Exegese*³⁴ versuchte das durch die Gottebenbildlichkeit ausgesagte enge Gottesverhältnis ontologisch zu füllen. Solche Versuche, die auch in den vergangenen hundert Jahren prägend waren,³⁵ werden jedoch von moderner Exegese als dem Duktus von Genesis 1 unangemessen betrachtet.

2.1.2 Neues Testament

Während im AT die Gottebenbildlichkeit des Menschen primär als Teilhabe an der Macht des Schöpfergottes verstanden wird, bedeutet sie im NT nunmehr eine Teilhabe an der Heiligkeit Gottes.³⁶ Dem Neuen Testament zufolge ist unter dem „Bild Gottes“, der „Ikone Gottes“, zunächst einmal *Jesus Christus* zu verstehen: „der Glanz der „Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist – ον του ευαγγελιου της δοξης του χριστου, ος εστιν εικων του θεου“ (2 Kor 4,4)³⁷ –, strahlt in den Ungläubigen nicht auf. Er wird von denen, die verlorengehen, nicht erkannt.³⁸ Wer auf den Sohn schaut, sieht den Vater: „Er kann von sich sagen: ‚Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen‘ (Joh 14,9). Nicht der Mensch macht sich ein Bild von Gott, sondern Gott kommt dem Menschen entgegen im Bild seines Sohnes. Jesus Christus vermittelt uns nicht nur das Bild seines Vaters, sondern er ist auch der Zugang zu ihm.“³⁹ Christus ist Träger der *Doxa Theou*, der *Kabod Jahwes*, der Herrlichkeit Gottes: „er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi – φωτισμον της γνωσεως της δοξης του θεου εν προσωπω (ιησου) χριστου “ (2 Kor 4,6). Christus ist Herrscher über die Schöpfung: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung – ος εστιν εικων του θεου αορατου “ (Kol 1,15), die Ikone Gottes. „Als Eikon Gottes ist Christus die Präsenz Gottes in der Welt.“⁴⁰ *Synonym*

für εικων werden im Hebräerbrief απαυγασμα und χαρακτηρη verwendet: „er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens – ος απαυγασμα της δοξης και χαρακτηρη της υποστασεως αυτου“ (Hebr 1,3).

Doch die ikonographische Abbildung des Vaters ist nicht auf den Sohn beschränkt; der *Christ ist Teilhaber an der Abbildhaftigkeit Christi*: Er ist „Ikone“ des Sohnes Gottes: „denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes (συμμορφους της εικονος του υιου αυτου) teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (Röm 8,29). Jesus Christus „macht unsere Gemeinschaft mit ihm dadurch vollkommen, dass er uns seinem Bild ähnlich macht“⁴¹. Und somit werden die Irdischen zum Himmlischen emporgehoben: „Die εικων του επουρανιου, des himmlischen Christus, tragen heißt ... so himmlisch sein wie der Himmlische.“⁴² Das, was Mose im Bundeszelt geschenkt war, wird nun allen Christen zuteil: „Die durch Christus, den Geist, geschenkte Freiheit ist nun nicht mehr vereinzelte Auszeichnung, sondern alle Christen stehen wie einst Moses im Bundeszelt mit unverhülltem Haupt gegenüber. Dabei wirft auch auf sie himmlischer Glanz seine Strahlen, indem Christi Herrlichkeit sie beleuchtet ... Der geschauten Glanz ist nicht wirkungslos, sondern gestaltet den Bestrahlten innerlich um, indem er ihm die gleiche herrliche Daseinsform gibt, wie sie Christus besitzt.“⁴³ Durch den geschauten Glanz werden sie selbst in eine Ikone Christi umgestaltet. Zielgerichtet ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen also auf den *Himmel*, auf den hin der Mensch geschaffen ist: „Wie wir nach dem Bild des Irdischen (την εικονα του χοικου) gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen (την εικονα του επουρανιου) gestaltet werden“ (1 Kor15,49). Gottebenbildlichkeit ist also eine eschatologisch sich in Unsterblichkeit und Auferstehung vollendende Größe: „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen ...

Denn dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,44.53). Dies vollzieht sich in schrittweiser Vollendung: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn (την δοξαν κυριου) wider und werden so in sein eigenes Bild (την αυτην εικονα) verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18).

Weil es also um den Himmel geht, ist mit der Gottebenbildlichkeit auch ein *ethischer Anspruch* verbunden: „Ihr seid mit Christus auferweckt; darum strebt nach dem, was im Himmel ist, ... Richtet euren Sinn auf das Himmlische ... Darum tötet, was irdisch an euch ist: ... denn ihr ... seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers (κατ εικονα του κτισαντος) erneuert wird, um ihn zu erkennen“ (Kol 3,1-10). „Aus dieser Wesenskonstitution des Geistes folgt ein ‚debere‘, ein Sollensanspruch: es gilt, die substantielle Imago willentlich auszuprägen.“⁴⁴ Also: Der Mensch als „Bild des Bildes“ – ein Geschenk auf Bewährung: „Das Konzept vom Menschen als Bild des Bildes berührt sich in auffälliger Weise mit Philo⁴⁵, für den der göttliche Logos der erste wahre Mensch ist, nach dessen Bild der empirische Mensch geschaffen wurde. Dass der neue Mensch prinzipiell schon Eikon ist, hebt unseren Brief von Röm 8,29 ab. Es ist allerdings ein Geschenk auf Bewährung hin.“⁴⁶

Zwar gilt die Gottebenbildlichkeit Genesis zufolge *beiden Geschlechtern* gleichermaßen: „Beide, der Mann und die Frau, sind in gleicher Würde ‚nach Gottes Bild‘ geschaffen. In ihrem Mannsein und ihrem Frausein spiegeln sie die Weisheit und Güte des Schöpfers wider.“⁴⁷ Doch das Wort des Paulus wird in feministischen und emanzipierten Kreisen⁴⁸ sauer aufstoßen: „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. – ... ανηρ ... εικων και δοξα θεου υπαρχων, η γυνη δε δοξα ανδρος εστιν“ (1 Kor 11,7). Wie kommt es zu dieser Stufung „Gott – Mann – Frau“? Ein evangelischer Exeget deutet diese

Stelle so: Es ist „der Beruf des Mannes, Gottes Ehre zu sein ... Die Frau hat von ihrem Ursprung her ihre Bestimmung im Verhältnis zum Mann. Als eine Gabe Gottes für den Mann ist sie geschaffen ... damit er nicht einsam sei, sondern eine Gehilfin habe. So ist sie vom Anfang her die Ehre des Mannes und erfüllt ihren Beruf damit, dass sie die Kraft des Mannes stärkt und seine Würde mehrt“.⁴⁹ Heutige Mentalität mag in dieser Zuordnung der Frau als Gehilfin des Mannes⁵⁰ einen frauen-diskriminierenden Zug zu erkennen glauben. Doch das hebräische Wort צִוּר ezer meint in der Bibel stets eine Hilfe von Person zu Person. Und dies hat keinerlei Beigeschmack des Minderwertigen oder Zweckdienlichen: denn Gott selbst wird im Verhältnis zum Menschen ezer genannt (vgl. Ex 18,4; Ps 10,14).⁵¹

2.2 Überlieferung

Dogmengeschichtlich betrachtet hat sich die biblische Offenbarung der Gottebenbildlichkeit in der Tradition entfaltet.

Die *Apostolischen Väter und Apologeten des 1. und 2. Jhdt.*⁵² erkannten im Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) sowohl Jesus Christus⁵³ wie auch den Menschen. Die Gottebenbildlichkeit zeigt sich ihnen zufolge in der Vernunft⁵⁴ und in der Unsterblichkeit des Menschen.⁵⁵

Bei den *frühchristlichen Theologen des 2. und 3. Jhdt.*, z.B. bei *Irenäus von Lyon*⁵⁶ und *Tertullian*⁵⁷, wird die begriffliche Unterscheidung der Genesis in צֶלֶם und דְמוּת, die dem Literalsinn nach wohl synonym zu verstehen ist, unterschiedlich interpretiert in eine allen Menschen zukommende natürliche und eine den Gerechtfertigten zukommende übernatürliche Gottebenbildlichkeit:

צֶלֶם = εἰκὼν = imago = Bild (natürliche Gottebenbildlichkeit)

דְמוּת = ὁμοιωσις = similitudo = Ähnlichkeit (übernatürliche Gottebenbildlichkeit)

Die Gottebenbildlichkeit, die in Geist und Leib fassbar wird, beinhaltet die ethische Forderung, ihr gemäß zu leben.

Die *Alexandriener im 3. und 4. Jhd.*⁵⁸, z.B. *Clemens*⁵⁹, *Origenes*, *Gregor von Nyssa*⁶⁰, sehen den λογος als Urbild Gottes und den Menschen als Abbild des λογος. Die Seele solle sich durch Tugend dem λογος angleichen. Die Gottebenbildlichkeit wachse bis zur eschatologischen Vollendung.

*Augustinus (354-430)*⁶¹ versucht im Anschluss an *Ambrosius (333-397)*⁶² in seinem Werk über die Dreifaltigkeit⁶³ die Gottebenbildlichkeit trinitarisch zu deuten („psychologische Trinitätslehre“)⁶⁴. Da Gott dreifaltig ist, müsse die Gottebenbildlichkeit ebenfalls eine triadische Struktur haben. Und da Augustinus diese im Geist des Menschen ansetzt („Eben dadurch ist der menschliche Geist Bild Gottes, dass er fähig ist, ihn zu fassen, und seiner teilhaftig sein kann“⁶⁵), ordnet er die drei geistigen Kräfte des Menschen den drei göttlichen Personen zu:⁶⁶

- memoria (Gedächtnis) – mens (Geist) – Vater
- intelligentia (Verstand) – notitia (Erkennen) – Sohn
- voluntas (Willen) – amor (Liebe) – Heiliger Geist

Gemäß der Tradition ist die dem Menschen „eingeprägte Imago des höchsten Wesens ... diesem vernünftigen Geist wesenskonstitutiv und substantiell, nicht also nur akzidentiell“⁶⁷.

Johannes von Damaskus (ca. 650-749) fasste die verschiedenen Deutungen der Gottebenbildlichkeit zusammen.⁶⁸

In der *Frühscholastik*⁶⁹, z.B. bei *Petrus Lombardus (1100-1160)*, wird die Gottebenbildlichkeit aufgrund einer differenzierten Deutung der Genesis-Worte צלם und דמות unterschiedlich gedeutet:

- צלם – imago – Geistigkeit – Unsterblichkeit (ontologisches Moment)
- דמות – similitudo – Gerechtigkeit – Heiligkeit (ethisches Moment)

In der *Hochscholastik* hat sich *Thomas von Aquin (1225-1274)* ausführlich mit der Frage der Gottebenbildlichkeit beschäftigt.⁷⁰

Der Sohn Gottes ist das vollkommene Ebenbild Gottes (imago

Dei perfecta), so wie König und Königssohn im Verhältnis zueinander stehen. Der Mensch hingegen ist Ebenbild in fremder Natur (in aliena natura), so wie ein König und dessen Abbild in einer Silbermünze.⁷¹

Die vernunftlosen Geschöpfe sind nicht ad imaginem Dei. In ihnen finden sich nur spurhafte Ähnlichkeiten (per modum vestigii). In den Menschen ist eine bildhafte Ähnlichkeit (per modum imaginis). In den Engeln ist das Bild Gottes aufgrund ihrer vollkommeneren Vernunftnatur vollkommener (imago Dei est magis).⁷²

Thomas zufolge gibt es ein dreifaches Ebenbild Gottes: Die natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe aufgrund der Schöpfung, die in allen Menschen vorhanden ist (imago creationis naturae); das Erkennen und Lieben auf unvollkommene Weise aufgrund der Neuschöpfung, die nur in den Gerechten auf Erden gegeben ist (imago recreationis gratiae); das Erkennen und Lieben auf vollkommene Weise gemäß der similitudo, die nur in den Seligen des Himmels vollendet ist (imago similitudinis gloriae).⁷³

Wie Augustinus, so sieht auch Thomas im Menschen ein Ebenbild des dreieinigen Gottes mit entsprechender triadischer Geistesstruktur, die auf die Trinität verweist:

- memoria (Gedächtnis) – mens (Geist) – Vater
- intelligentia (Verstand) – notitia (Erkennen) – Sohn
- voluntas (Willen) – amor (Liebe) – Heiliger Geist

Thomas zufolge ist der Mensch nur dem Geiste nach (secundum mentem) ein Abbild Gottes. Der menschliche Leib stellt das in der Seele befindliche Bild Gottes nur wie in einer Spur (per modum vestigii) dar – aber mehr als die vernunftlose Natur.⁷⁴

Thomas, dem von feministischer Seite Frauenfeindlichkeit unterstellt wird,⁷⁵ lässt keinen Zweifel daran, dass es in Bezug auf die Gottebenbildlichkeit keinen Unterschied zwischen Mann und Frau gibt, „weil das Ebenbild Gottes beiden Geschlechtern gemeinsam zugehört, da es auf Grund der Geistnatur da ist, in der ein Geschlechtsunterschied nicht in Betracht kommt“⁷⁶.

Auch Thomas unterscheidet zwischen „Abbild“ und „Ähnlichkeit“:

- ad imaginem Dei – der Geist (spiritus, mens) ist nach dem Bild Gottes geschaffen;
- ad similitudinem – dies hat eine doppelte Bedeutung:
 - o Zum einen sind die niederen Teile der Seele und der Leib lediglich „ähnlich“;
 - o aber Ähnlichkeit kann auch ein „Mehr“ bedeuten, je nach der Vollkommenheit des Bildes (ethischer Aspekt).⁷⁷

Bonaventura (1221-1274), um den franziskanischen Zeitgenossen des dominikanischen Thomas zu erwähnen, betont die Analogie der drei Grundkräfte der geistigen Natur mit der Dreiheit der göttlichen Personen.⁷⁸

Nikolaus von Kues (*Nicolaus Cusanus*, 1401-1464) thematisiert die Gottebenbildlichkeit in späten Schriften – vorab in *Idiota de mente* (Der Laie über den Geist, 1450) und in *De beryllo* (Über den Beryll, 1458). Der Geist des Menschen kann als Ebenbild Gottes betrachtet werden. Und „derselbe Verstand (intellectus), aufgrund dessen der Mensch zum Künstler und damit zu einem Schöpfer wird, indem er künstliche Abbilder seiner inneren Ideen schafft, ist es auch, der das Rätselbild weltlicher Zeichen als solches durchschaut“⁷⁹. So wie Gott der Schöpfer alles Seienden ist, zeigt sich die Ebenbildlichkeit des Menschen in seinem schöpferischen Denken.

In der *Deutschen Mystik* gerät die Deutung der Gottebenbildlichkeit in die Gefahr, überhöht zu werden und theologisch zu „kippen“: bei *Meister Eckhart* (1260-1328) wird die Gottebenbildlichkeit zur „Gottförmigkeit“⁸⁰: Gott bilde sich im Intellekt des Menschen vollständig ab und gebäre seinen Sohn ohne Unterlass im Menschen. Gott wird Mensch, damit „ich als derselbe Gott geboren werde“. Dass hier die Gefahr besteht, den Raum der christlichen Deutung der Gottebenbildlichkeit zu verlassen, wird deutlich durch das Wort von Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), der den Buddhismus zu Beginn des 20. Jhd. in

Europa heimisch gemacht hat; er sagt (1960): Eckharts „Gedanken waren buddhistischen Vorstellungen so nahe, dass man sie fast mit Bestimmtheit als Ausfluß buddhistischer Spekulation hätte bezeichnen können“⁸¹.

In der *reformatorischen Theologie* spielt die Gottebenbildlichkeit keine bedeutende Rolle. *Martin Luther (1483-1546)* identifiziert sie mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Urstandes. Sie sei mit der Sünde endgültig verloren gegangen;⁸² nur ein „Rest“ bleibe. In der Folgezeit kam die protestantische Theologie aber über diese Frage ins Schwanken, weil man die Gottebenbildlichkeit doch nicht ganz mit der Ursünde zugrunde gehen lassen wollte.⁸³ Und so kann der *Evangelische Erwachsenen-Katechismus (2000)* über den Menschen als Ebenbild Gottes immerhin den Aspekt der natürlichen Gottebenbildlichkeit ansprechen (ohne ihn freilich so zu bezeichnen): in der Natur die Sonderstellung des Menschen, der Repräsentant Gottes in der Schöpfung ist. Es gebe im Menschen zwar auch eine Beziehung zum „Urbild“, aber nur im gläubigen Vertrauen.⁸⁴ Dadurch, dass der Christ evangelischer Theologie zufolge „simul iustus et peccator“ ist, fällt eine „übernatürliche Gottebenbildlichkeit“ außer Acht. Im Gegensatz dazu zählt es zum katholischen Glauben, dass die durch die Sünde verunstaltete übernatürliche Gottebenbildlichkeit in Jesus Christus wieder hergestellt werden kann: durch die Rechtfertigungsgnade.⁸⁵ In der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit gelangt der Mensch zur Vollendung; doch selbst in der Sünde geht die natürliche Gottebenbildlichkeit nicht verloren: „Der Mensch verdunkelt zwar durch Missbrauch seiner Freiheit (in der Entscheidung für das Böse) diese Würde, aber er kann sie in ihrer Wurzel nicht vernichten.“⁸⁶

2.3 Kirchliches Lehramt

Das *Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965)* betont an mehreren Stellen die Gottebenbildlichkeit des Menschen und deren Be-

deutung: „Die Heilige Schrift lehrt ..., dass der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen.“⁸⁷ Christus hat „den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit“⁸⁸ wiedergegeben. „Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes“⁸⁹, die Gaben des Geistes. Die natürliche Gottebenbildlichkeit kommt allen Menschen zu und offenbart die gemeinsame Berufung: „alle Menschen bilden eine Familie ... alle sind zu einem und demselben Ziel, d. h. zu Gott selbst, berufen“⁹⁰. „Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, der ‚aus einem alle Völker hervorgehen ließ, die das Antlitz der Erde bewohnen‘ (Apg 17,26), und alle sind zu einem und demselben Ziel, d. h. zu Gott selbst, berufen. Daher ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten das erste und größte Gebot.“⁹¹

Die Träger der Gottebenbildlichkeit benennt das Konzil ebenfalls:

Jesus Christus ist „das Bild des unsichtbaren Gottes“ und *alle Erwählten* sind „vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes“.⁹² Die *Gläubigen* sollen die Gnade nutzen und „seinem Bild gleichgestaltet“ werden, sich der Ehre Gottes und dem Dienst des Nächsten hingeben.⁹³ Die *Priester* werden „kraft des Weihesakramentes nach dem Bilde Christi ... zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht“⁹⁴. Die *Bischöfe* „müssen nach dem Bild des ewigen Hohenpriesters ... heilig und freudig, demütig und kraftvoll ihr Amt ausüben“⁹⁵. Und die *Heiligen* sind „vollkommener dem Bilde Christi gleichgestaltet“⁹⁶. Jede Christus-Beziehung ist also je nach kirchlichem Stand mit einer spezifischen Christusverähnlichung und Gottebenbildlichkeit verknüpft.

Gottebenbildlichkeit bedeutet nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil also:

- die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe
- den Auftrag, die Schöpfung zu beherrschen und zu nutzen
- die Verpflichtung zur Solidarität der Menschen untereinander
- eine besondere Stellung der Priester und Bischöfe, die nach dem Bild Christi geweiht sind
- die Verähnlichung aller Gläubigen mit Christus
- die Vervollkommnung der Heiligen durch das ewige Leben in Gott.

Die *Kongregation für die Glaubenslehre*, die am Lehramt des Papstes teilnimmt, betonte 1987 im Blick auf den Lebensschutz: „Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen ... Vom Augenblick der Empfängnis an muss jedes menschliche Wesen in absoluter Weise geachtet werden, weil der Mensch auf der Erde die einzige Kreatur ist, die Gott ‚um ihrer selbst willen gewollt‘ hat, und die Geistseele jedes Menschen von Gott ‚unmittelbar geschaffen‘ ist; *sein ganzes Wesen trägt das Abbild des Schöpfers* (homo in se totus Creatoris refert imaginem). Das menschliche Leben ist heilig, weil es von seinem Beginn an ‚der Schöpfermacht Gottes‘ bedarf und für immer in einer besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer bleibt, seinem einzigen Ziel. Nur Gott ist der Herr des Lebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende: Niemand darf sich, unter keinen Umständen, das Recht anmaßen, ein unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören.“⁹⁷

Auch Papst *Johannes Paul II. (1978-2005)* begründet den Schutz des menschlichen Lebens vor allem in Bezug auf Abtreibung und Euthanasie mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen.⁹⁸

Der *Katechismus der Katholischen Kirche (1997/2005)*⁹⁹ nennt als Momente der Gottebenbildlichkeit:

- die Fähigkeit zur *Gotteserkenntnis und Gottesliebe*¹⁰⁰

- die Würde des Menschen, Person zu sein: „Weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch die *Würde, Person zu sein*; er ist nicht bloß etwas, sondern jemand.“¹⁰¹
Personalität zeigt sich durch:
 - Selbstbezug und Entscheidung
 - Gemeinschaft mit anderen Personen
 - Bund mit Gott
- das *Ziel*: Gott erkennen, ihm dienen, ihn lieben und ewig bei ihm sein.¹⁰²
- die gemeinsame *Menschenwürde* (Solidarität und Liebe): „dass bei aller reichen Vielfalt der Personen, Kulturen und Völker alle Menschen wahrhaft Brüder und Schwestern sind“¹⁰³.
- der rechte Umgang mit der *Schöpfung*: „Nach dem Plane Gottes haben Mann und Frau die Berufung, als von Gott bestellte ‚Verwalter‘ sich die Erde zu ‚unterwerfen‘ [vgl. Gen 1,28]. Diese Oberhoheit darf keine zerstörerische Willkürherrschaft sein. Nach dem Bild des Schöpfers geschaffen, ‚der alles, was da ist, liebt‘ (Weish 11,24), sind Mann und Frau berufen, an der göttlichen Vorsehung für die anderen Geschöpfe teilzunehmen. Sie sind deshalb für die Welt, die Gott ihnen anvertraut hat, verantwortlich.“¹⁰⁴

Schließlich hat auch Papst *Benedikt XVI.* (seit 2005) in seinem noch jungen Pontifikat mehrfach die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Erinnerung gerufen. Angesichts der aktuellen demographischen Probleme schrieb er beispielsweise: „Die Liebe zielt ihrer Natur entsprechend auf Ewigkeit ab (vgl. *Deus Caritas est*, 6). Das Fehlen dieser kreativen und in die Zukunft blickenden Liebe ist möglicherweise der Grund, warum heutzutage viele Paare bewusst nicht heiraten, warum so viele Ehen scheitern und die Geburtenzahlen in so merklichem Ausmaß zurückgegangen sind. Kinder und Jugendliche sind oft die ersten, die die Folgen dieses Schwindens von Liebe und Hoffnung erleiden. Statt sich geliebt und umsorgt zu fühlen, scheinen sie oft lediglich geduldet zu sein. In einer »aufgewühlten Zeit« fehlt

es ihnen häufig an angemessener moralischer Führung von Seiten der Erwachsenen, was für ihre intellektuelle und geistliche Entwicklung schwerwiegende Nachteile mit sich bringt. Viele Kinder wachsen heute in einer Gesellschaft auf, die Gott und die angeborene Würde der nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen menschlichen Person vergessen hat.“¹⁰⁵

3 Systematische Klärung

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit hat im Laufe der Zeit einen dynamisch wachsenden Inhalt erhalten. Deutlich ist ein inhaltlicher Zuwachs in der Lehre über die Gottebenbildlichkeit zwischen Altem und Neuem Testament zu entdecken, die sich in der Kirchengeschichte noch weiter entfaltet hat.

Der Münchener Dogmatiker *Leo Kardinal Scheffczyk* (1920-2005) möchte die Gottebenbildlichkeit nicht auf eine einzelne Qualität im Menschen (seine geistige Fähigkeit) und einen einzelnen Wesensgehalt (die Seele) beschränken, sondern sieht sie, wie auch der *Katechismus der Katholischen Kirche*, im Menschen als ganzer Person gegeben: „Der Leib des Menschen hat an der Würde des Seins ‚nach dem Bilde Gottes‘ teil: er ist deswegen menschlicher Leib, weil er durch die geistige Seele be-seelt wird. Die menschliche Person ist als ganze dazu bestimmt, im Leibe Christi zum Tempel des Geistes zu werden.“¹⁰⁶ Die Gottebenbildlichkeit bedeutet ein Vor-Gott-Sein in bleibendem Angesprochen- und Antwortsein. Scheffczyk betont den Unterschied schöpfungsgemäßer und gnadenhafter Gottebenbildlichkeit, die auch ökumenisch vermittelbar sei. Gottebenbildlichkeit müsse ständig vertieft und vervollkommnet werden, damit der Mensch in eschatologischer Sicht zum „Vollalter Christi“ (Eph 4,13) heranreife. Die Gottebenbildlichkeit vermittele dem Menschen Würde durch Unmittelbarkeit zu Gott. Er werde Hoheitsträger Gottes in der Schöpfung und sei zum Dasein für Andere verpflichtet.¹⁰⁷

In *ethischer und spiritueller Sicht*¹⁰⁸ ergibt sich aus der Gottebenbildlichkeit ein vierfacher Bezug des Menschen:

- zu Gott,
- zum Menschen,
- zu sich selbst und
- zur Welt:

Im *Verhältnis zu Gott* ist durch die Gottebenbildlichkeit eine natürliche Offenheit für Gott gegeben, eine Ermöglichung der Annahme der Gnade, eine Verähnlichung mit Jesus Christus, die Erlangung der Heiligkeit in der beseligenden Gottesschau. Gen 1,27 „ist die grundlegende biblische Aussage über den Menschen. Er ist ein Geschöpf, das in besonderer Weise von Gott her kommt und auf Gott hin bezogen ist“¹⁰⁹. Dies betrifft den Wesenskern des Menschen: „Der Mensch ist nicht so beschaffen“, sagt Romano Guardini, „dass er ... je nach Meinung und Belieben zu Gott in Beziehung treten könnte oder auch nicht; sein Wesen besteht vielmehr entscheidenderweise in seiner Beziehung zu Gott. Den Menschen gibt es nur auf Gott bezogen; und dadurch wie er diese Beziehung versteht, wie ernst er sie nimmt und was er aus ihr heraus tut, bestimmt sich sein Charakter. Das ist so, und daran ändert kein Philosoph noch Politiker, kein Dichter noch Psychologe etwas.“¹¹⁰ Zwar kann der Mensch „seine Gottesbeziehung vergessen, verdrängen, verkehren, aber er kann sie nie abschütteln“¹¹¹. Daraus resultieren jedoch weder Hochmut noch Kleinmut, sondern Demut und Großmut, Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen.¹¹² Auch für die Theologie als Glaubenswissenschaft ergeben sich Konsequenzen: Das Bewusstsein der Gottebenbildlichkeit ermöglicht die analoge Redeweise über Gott, dessen Bild wir sind, sodass wir in menschlichen Kategorien treffende theologische Aussagen machen können: „Gott ist Vater, und er ist der mütterlich sich Erbarrende (Jes 49,15); er ist König und Hirt, er ist Weisheit und Wort; er lässt sein Antlitz über uns leuchten, ‚er hat uns in seine Hand geschrieben‘ (vgl. Jes 29,16). Alle diese Wortbilder, in denen wir von Gott sprechen, sind möglich, weil wir Gottes Eben-

bild sind. Als Personen können wir in menschlichen Worten vom persönlichen Gott sprechen und wir können zugleich von Gottes Bild im Menschen sprechen.“¹¹³

In Bezug auf den Menschen ergibt sich aus der Gottebenbildlichkeit die allen Menschen zukommende Würde des Menschen von seinem Beginn (befruchtete Eizelle)¹¹⁴ bis zum natürlichen Ende¹¹⁵. „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist das unzerstörbare Fundament der menschlichen Würde und der menschlichen Existenz- und Lebensrechte. Die Würde des Menschen wurzelt in seiner ‚Würdigung‘ durch Gott selbst.“¹¹⁶ Die Gottebenbildlichkeit begründet daher die Menschenrechte, verlangt praktizierte Nächstenliebe, ruft auf zur Caritas und zur Sorge für die Familie, da wir auch im Nächsten das Abbild Gottes, Jesus Christus, sehen. Der Mensch ist kein Einzelwesen, sondern „aus seiner innersten Natur her ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“¹¹⁷. Daher ist „Dienst am Menschen und an seiner Würde zugleich Gottesdienst. So ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen der tiefste Grund dafür, dass das Ja zu Gott und das Ja zum Menschen unlösbar miteinander verbunden sind“¹¹⁸.

Auf uns selbst bezogen fordert die Gottebenbildlichkeit eine gesunde Eigenliebe (vgl. Lev 19,18; Mk 12,33), das Wuchern mit den uns anvertrauten Talenten und die ständige Selbsteheiligung im Sinne der Annahme der Gnade und des Wirkens guter Werke. „Dem Sein folgt somit ein Sollen, wobei die Reihenfolge unumkehrbar ist: der ethische Imperativ ergibt sich aus dem Sein, das willentliche Wirken aus dem dem natürlichen Vermögen eingepägten Bild. Das Sollen ist somit logische Konsequenz der ontologischen Verfasstheit des menschlich-personalen Geistes als Imago ... Die Ausführungen Anselms gipfeln geradezu in der Aussage, dass diese Ausprägung der eingepägten Imago Dei der eigentliche und wesentliche Auftrag des vernünftigen Geschöpfes sei.“¹¹⁹ Vorgängig zur *communio* ist der Mensch zunächst einmal bei sich selbst: „Das Herz ist das

Selbst, die *Person des Menschen*. Personalität besagt, dass der Mensch bei und in aller Offenheit für Gott, die Menschen und die Welt bei sich selbst ist, so dass er je einmaligen Wert und je einmalige Würde in sich besitzt und Verantwortung trägt für sein eigenes Tun und Lassen.¹²⁰ Der Mensch hat auch vor sich selbst eine Würde: „Aus der Würde des Menschen vor Gott folgt auch die Würde des Menschen vor sich selbst, das Recht und die Pflicht zur *Selbstachtung* und Selbstliebe.“¹²¹ Durch das Sündigen beschädigt sich der Mensch in seiner eigenen Würde. Die bewusste und freiwillig getane schwere Sünde pervertiert die Gottebenbildlichkeit ins Konträre, und zwar auf ewig, sofern sie nicht vor dem Tod vom Menschen bereut und von Gott vergeben wird: „Die Perversion der Verdammten ist total und definitiv. Die G[ottebenbildlichkeit] des Menschen in der irdischen Pilgerschaft ist Christusgleichförmigkeit, Transparenz des göttlichen Geistes Christi, welcher die Widersprüche der Sünde, Begierlichkeit und Todverfallenheit überwindet.“¹²²

Aus der Gottebenbildlichkeit lässt sich auch der *rechte Umgang mit der Umwelt* ableiten: die „Herrscher“-Stellung des Menschen in der Schöpfung ist geschenkte Gabe und übertragene Aufgabe, verantwortlich mit den Ressourcen umzugehen: „Als Abbild Gottes, als Vernunft- und Freiheitswesen ist der Mensch befähigt und berufen, für die Welt Verantwortung zu übernehmen.“¹²³ Diese Herrschaftsausübung ist „in seiner Gottebenbildlichkeit begründet“¹²⁴. Sie findet auch in der Liturgie ihren Anklang: „Den Menschen hast du nach deinem Bild geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. Über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer, dienen.“¹²⁵

Insgesamt ergibt sich aus der Lehre über die Gottebenbildlichkeit: Nur von Gott her und auf Gott hin hat der Mensch

- *eine naturgegebene und unverlierbare Würde* (imago: natürliche Gottebenbildlichkeit), die eine wahre Gleichheit aller Menschen zur Folge hat;

- eine *übernatürliche Gottebenbildlichkeit* (similitudo), sofern er die von Gott angebotene Gnade der Rechtfertigung annimmt und durch ethisch gutes Handeln bewahrt, die Gottes- und Nächstenliebe übt und eine stetige Christus-Verähnlichung anstrebt;
- eine *bleibende Aufgabe in der Welt*, im Erkennen und Lieben des Schöpfers (Gottesliebe), aber auch eine Verantwortung für den Nächsten (Nächstenliebe) und die Schöpfung;
- ein *ewiges Ziel*, nämlich die Verwirklichung der similitudo (Verähnlichung) mit Gott, der (wie östliche Kirchenväter formulieren) „Vergöttlichung“, die ein beseligendes Lieben und Erkennen Gottes in der Gemeinschaft aller Engel und Heiligen bedeutet.

Letztlich handelt es sich bei der Gottebenbildlichkeit um eine Glaubenslehre, die einen zu erschrecken und zu faszinieren vermag, wie Ida Friederike Görres formulierte: „Augustin, der große Mensch und noch größere Christ, ruft aus: ‚Ich erschauere, wie unähnlich ich Ihm bin – ich erglühe, wie ähnlich ich Ihm bin!‘ Wort auf den Knien auszusprechen: ‚Im Bilde Gottes bin ich erschaffen!‘ ... Der Mensch, schon jetzt im Pilgerstand wie einst in der Vollendung, soll teilnehmen am Glanz der Herrscherkrone Gottes.“¹²⁶

Anmerkungen

- ¹ II. Vaticanum, Gaudium et spes 12, in: Denz.-Hün. 4312.
- ² Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung/Die Macht. Versuch einer Wegweisung (= Romano Guardini Werke), Mainz u.a. 11/81989, S. 185.
- ³ „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ...“ (Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland [GG]).
- ⁴ „„Ich schwöre, daß ich meine Kraft dem Wohle des deutschen Volkes widmen, seinen Nutzen mehren, Schaden von ihm wenden, das Grundgesetz und die Gesetze des Bundes wahren und verteidigen, meine Pflichten gewissenhaft erfüllen und Gerechtigkeit gegen jedermann üben werde. So wahr mir Gott helfe.“ Der Eid kann auch ohne religiöse Beteuerung geleistet werden.“ (Amtseid, Art. 56 GG)
- ⁵ E.-W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, S. 60.

- ⁶ Rhesus Macaque Genome Sequencing and Analysis Consortium: Evolutionary and Biomedical Insights from the Rhesus Macaque Genome, in: *Science*, Bd. 116, Heft 5822 vom 13. April 2007, S. 222-234, <http://www.sciencemag.org/cgi/content/abstract/316/5822/222>
- ⁷ Margaret A. Bakewell, Peng Shi, Jianzhi Zhang: More genes underwent positive selection in chimpanzee evolution than in human evolution. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, published online before print, 20. April 2007, <http://www.pnas.org/cgi/content/abstract/104/18/7489>
- ⁸ „The fact is, chimpanzees are the more highly evolved species“ (Who is the most refined ape of them all?, in: *New Scientist*, Bd. 195, Heft 2600, vom 21. April 2007, S. 17); vgl. Wolf-Rüdiger Schmidt, *Der Schimpanse im Menschen – das gottebenbildliche Tier. Menschenaffen, Evolution, Schöpfung*, Gütersloh 2003.
- ⁹ „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ (Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Resolution 217 A (III) vom 10.12.1948, <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm>). „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Art. 1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948).
- ¹⁰ Aristoteles ordnete die ihm bekannten Lebewesen in einer Stufenleiter (*Scalae naturae*) nach dem Grad ihrer „Perfektion“, also von primitiven zu höher entwickelten.
- ¹¹ Die Literatur zum Thema ist sehr umfangreich; hier seien einige Titel in Auswahl genannt: Ioannes Fridericus Gruner, *Iesus Christus imago Dei invisibilis, splendor gloriae, et character essentiae ipsius*, II ad Cor. IV, 4. ad Coloss. I, 15. ad Hebr. I, 3. *Dissertatio inauguralis theologica*. Hala Magdeburgica 1766; Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 2, Freiburg 1873/1903, Nr. 863 und 865; Carl Kolb, *Das Ebenbild Gottes. Ein Wort zur Aufklärung über das Wesen der Freimaurerei*. Manuscript für Brüder, Bayreuth 1884; Jeiler, Art. Ebenbild Gottes, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, Bd. 4, 1886, Sp. 64-73; E. Krebs, Art. Ebenbild Gottes, in: *LThK*, Bd. 3, 1931, Sp. 508f; Franz Lakner, Art. Gottebenbildlichkeit, in: *LThK*, Bd. 4, 1960, Sp. 1087-1092; Anton Burkhart, *Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie* F(ranz) A(nton) Staudenmaier. *Dissertation* (= *Freiburger theol. Studien* 79), Freiburg u.a. 1962; Oswald Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten*, München 1967; Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (= *Wege der Forschung* 124), Darmstadt 1969; Johann Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung* (= *KKD III*), Regensburg u.a. 1975, § 22, S. 217-227; Klaus Leo Klein, *Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Matthias Joseph Scheeben* (= *Europ. Hochschulschriften*. XXIII,52), Bern u.a. 1975; Jakob Jervell – Henri Crouzel – Johann Maier – Albrecht Peters, Art. Bild Gottes, in: *TRE*, Bd. VI, Berlin u.a. 1980, S. 491-515;

Hans-Joachim Koch, *Der zwecklose Mensch – oder das Ebenbild Gottes*, Fellbach 1980; Ingolf U. Dalferth – Eberhard Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24, Freiburg u.a. 1981, S. 57-99; John So, *Der Mensch im Ebenbild*, Stuttgart 1982; Adolf Hoffmann, *Der Mensch, Ebenbild Gottes*, Leutesdorf 1983; *Der Mensch, Gottes Ebenbild. Als Mann und Frau schuf er sie (= Arbeitshilfen 60)*, Bonn o.J. [1988]; Erich Liebl, *Der Mensch als Bild Gottes. Die Imago-Dei-Lehre in der neueren theologischen Diskussion. Diplomarbeit*, Passau 1990; Ivan Golub, *Imago Dei. Der Mensch als Bild Gottes – Gottespräsenz und Gottesdarstellungen* (Gen. 1,26-27) und verwandte Texte (= Theologisches Südosteuropaseminar / Ergänzungsband 3), Heidelberg 1991; Ratko Peric (Hrsg.), *Homo – imago et amicus Dei. Covjek – slika i prijatelj bo•ji. Der Mensch – Bild und Freund Gottes. Miscellanea in honorem Ioannis Golub (= Collectanea croatico-hieronymiana de urbe 4)*, Romae 1991; Walter Groß – Josef Ernst – Leo Scheffczyk – Karl-Wilhelm Merks – Michael Figura, *Art. Gottebenbildlichkeit*, in: *LThK*, Bd. 4, ³1995, S. 871-878; Klaus Koch, *Imago Dei. Die Würde des Menschen im biblischen Text*, Göttingen 2000; Franz Breid (Hrsg.), *Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2001“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Buttenwiesen 2001*; Konrad Breitsching – Wilhelm Guggenberger (Hrsg.), *Der Mensch – Ebenbild Gottes. Vorträge der dritten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2002*, Thaur 2003; Esther Schulz, *Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns. Dissertation (= Erfurter Theologische Studien 86)*, Leipzig 2005.

¹² II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 12, in: *Denz.-Hün.* 4312.

¹³ Vgl. Edmund Schlink, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes*, in: Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, S. 88-113.

¹⁴ KEK 1, S. 116 (KEK = Katholischer Erwachsenen-Katechismus, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 1, Freiburg ²1985; Bd. 2., Freiburg 1995).

¹⁵ Josef Scharbert, *Genesis 1-11 (= Die Neue Echter Bibel)*, Würzburg 62005, S. 44f.

¹⁶ Vgl. Christoph Dohmen, *Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: *Biblische Notizen* 22 (1983), S. 91-106; Johann Jakob Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament (= Theologische Studien 54)*, Zollikon 1959.

¹⁷ Gen 1, 26f.; 5,3; 9,6; 1 Sam 6,5; 2. Kön 11,18; 2 Chr 23,17; Ps 73,20; Ez 7,20; 16,17; Am 5,25-27.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin u.a. 1962, S. 684.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 165.

²⁰ Josef Scharbert, *Genesis 1-11 (= Die Neue Echter Bibel)*, Würzburg ⁶2005, S. 45.

- ²¹ Vgl. Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ThQ 161 (1981), S. 244-264; Christoph Dohmen, Gottebenbildlichkeit (jüd., christl., islam.), in: Hans Waldenfels (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg u.a. 1987, S. 233-234; Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: Biblische Notizen 68 (1993), S. 35-48 sowie in: Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. FS für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag. Beirut/Ostfildern 1993, S. 118-136; ders., Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 15 (2000), S. 11-38.
- ²² Vgl. Walter Groß, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK ³1995, Bd. 4, Sp. 871-873, hier: Sp. 872.
- ²³ Vgl. ebd., Sp. 871.
- ²⁴ Vgl. Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 1962, S. 746.
- ²⁵ Vgl. B. Janowski, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von –, in: Georg Braulik (Hrsg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink, Freiburg u.a. 1993, S. 183-198.
- ²⁶ KEK 2, S. 30.
- ²⁷ „Und Gott sprach: Siehe, ich habe euch alles samentragende Kraut gegeben, das auf der Fläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum, an dem samentragende Baumfrucht ist: es soll euch zur Nahrung dienen; aber allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, in dem eine lebende Seele ist, habe ich alles grüne Kraut zur Speise gegeben“ (Gen 1,29).
- ²⁸ „Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen“ (Gen 9,2f).
- ²⁹ KEK 2, S. 331.
- ³⁰ KEK 2, S. 30; vgl. S. 346f. Dies war auch im 16. Jhd. bekannt: vgl. Balthasarum Mencilium, Von fürtrefflichkeit des Weiblichen Geschlechts Und das die Weibsbilder ja so wol zu Gottes Ebenbild und gemeinschaft des ewigen Lebens erschaffen, unnd durch Christum erlöset, als die Mannßpersonen. Wider die Alten und Newen Lesterer des Weiblichen Geschlechts, Magdeburg 1597.
- ³¹ KEK 1, S. 117.
- ³² Lehre für Meri-ka-Re (Vv 312-321), Übersetzung nach: Jan Assmann (Hrsg.), Ägyptische Hymnen und Gebete (= Orbis Biblicus et orientalis), Freiburg (Schweiz)/Göttingen ²1999, S. 29. Meri-ka-Re war ein altägyptischer König (Pharao) der 10. Dynastie (Erste Zwischenzeit, 2216-2025 v. Chr.).
- ³³ Vgl. Boyo Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament. Dissertation (= Ägypten und Altes Testament 7), Wiesbaden 1984; Dimitrij F. Bumazhnov, Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten.

- Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhundert. Dissertation (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 34), Tübingen 2006.
- ³⁴ Vgl. Stefan Schreiner, Partner in Gottes Schöpfungswerk. Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27, in: *Judaica* 49 (1993), S. 131-145.
- ³⁵ Vgl. G.A. Jónsson, Gen 1:26-28 in a Century of Old Testament Research, Lund 1988; Jacob Jervell, *Imago Dei* (= Forschungen zur Religion u. Lit. d. Alten u. Neuen Testaments 76 = N.F. 58), Göttingen 1960.
- ³⁶ Vgl. Johann Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung* (= KKD III), Regensburg u.a. 1975, S. 221.
- ³⁷ In Opposition zum εικὼν τοῦ Θεοῦ (Ikone Gottes) steht das εικὼν τοῦ θηρίου (Ikone des Tieres) (Offb 13,15).
- ³⁸ Vgl. Joseph Sickenberger, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und die Römer*, Bonn 1932, S. 106f.
- ³⁹ KEK 2, S. 173.
- ⁴⁰ Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief* (= HThK 10/1), Freiburg u.a. 1980, S. 61.
- ⁴¹ Adolf Schlatter, *Die Korintherbriefe. Ausgelegt für Bibelleser* (= Erläuterungen zum NT 6), Stuttgart 1962, S. 209.
- ⁴² Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (= HThK 6), Freiburg u.a. 1979, S. 272.
- ⁴³ Joseph Sickenberger, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und die Römer*, Bonn 1932, S. 106f.
- ⁴⁴ Martin Tillmann, *Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis. Aspekte zur Erkenntnislehre bei Augustinus und Anselm von Canterbury*, Frankfurt/M. 2003, S. 85.
- ⁴⁵ Philon von Alexandria (latinisiert Philo Iudaeus oder Philo Alexandrinus (* um 15/10 v. Chr – 40 n. Chr.)) gilt als der bedeutendste Denker des hellenistischen Judentums.
- ⁴⁶ Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief* (= HThK 10/1), Freiburg u.a. 1980, S. 188f.
- ⁴⁷ KKK 369.
- ⁴⁸ „Unbarmherzig wird diese Konzeption zu Ende geführt, damit die Frau klar ihre Minderwertigkeit einsieht ... Nun steht man also vor den Trümmern der Gottebenbildlichkeit; es scheint nicht mehr viel davon übriggeblieben zu sein, und als Frau müsste man sich eigentlich fragen, welche theologische Daseinsberechtigung man eigentlich noch hat“ (Barbara Breindl, *Die Gottebenbildlichkeit und Christusähnlichkeit des Menschen [speziell bezogen auf die Frau]*. Diplomarbeit, Passau 1979, S. 22f. Breindl sieht eine Lösung in der Erklärung eines weiblichen, „gebärenden Gottes“ (vgl. ebd., S. 58); vgl. Phyllis Trible, *Gott und Sexualität im Alten Testament. Mit einer Einf. von Silvia Schroer*. Aus dem Amerikan. übers. von Marianne Reppekus, Gütersloh 1993; Helen Schüngel-Straumann Art. Gottebenbildlichkeit, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002, S. 257 – 259; dies., *Die Frage des Gottebenbildlichkeit der Frau*, in: Manfred Oeming (Hrsg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, Münster 2003, S. 63-76; Magdalene L. Frettlöh, *Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot*, Wuppertal 2002;

Anne Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter. Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum, in: SaThZ 6 (2002) S. 192-203, hier: S. 194; vgl. auch „Feministische Blicke auf Theologie und Gewalt. Eine kritische Re-Vision von biblischen Texten und theologischen Lehren. Tagung im Rahmen der „Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt“ für Theologinnen, Pfarrerinnen, Multiplikatorinnen. Organisiert vom Christlichen Friedensdienst (cfd) und der IG Feministischer Theologinnen. 22./23. September 2002 im Bildungszentrum 21 in Basel“ (http://www.theologinnen.ch/ig/222_t_bisherige_2002.html). Martina Bär arbeitet an der Universität Erfurt derzeit an einem Dissertationsprojekt „,Als Mann und Frau schuf er sie.' Gottebenbildlichkeit und Zweigeschlechtlichkeit“; auf ihrer Internetseite heißt es dazu: „Die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26.27) hat im Laufe der Theologiegeschichte verschiedenste Interpretationen, Definitionen und Spekulationen erfahren. Dabei sind Frauen weitgehend von der Bestimmung, Ebenbild Gottes zu sein, ausgeschlossen worden. Dies liegt sicherlich nicht nur an gesellschaftlichen Strukturen und kulturellen Tradierungen, an frauenentwürdigenden Denkformen und Praktiken, sondern auch an einem vorherrschend männlichen Gottesbild, das durch die Männlichkeit Jesu Christi in besonderer Weise Legitimationskraft erhalten hat. Ausgehend von der spezifisch weiblichen Theodizeefrage, die aus der Leidens- und Opfergeschichte von Frauen resultiert, wird in der Dissertation eine inhaltliche Bestimmung der Rede von der Gottebenbildlichkeit vorgenommen, die der Anthropologie der Geschlechter angemessen ist.“ (http://www.uni-erfurt.de/chr_welt/mitarbeiter/baer.html).

- ⁴⁹ Adolf Schlatter, Die Korintherbriefe. Ausgelegt für Bibelleser (= Erläuterungen zum NT 6), Stuttgart 1962, S. 137.
- ⁵⁰ Vgl. Christoph Dohmen, Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der anthropologischen Aussagen von Gen 1-3, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 34 (1993), S. 152-164.
- ⁵¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. 31. Juli 2004, Nr. 6 (= VApS 166).
- ⁵² Vgl. Arnold Straker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1,26, Münster i.W. 1913.
- ⁵³ Vgl. Barn. 6,12.
- ⁵⁴ Vgl. 1 Clem 33,4-8.
- ⁵⁵ Vgl. Tatian, Oratio ad Graecos 12,1.
- ⁵⁶ Vgl. Haer. IV, 16 u.ö.
- ⁵⁷ Vgl. Stephan Otto, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: Leo Scheffczyk, Der Mensch als Bild Gottes, S. 133-143.
- ⁵⁸ Vgl. Regina Götz, Der geschlechtliche Mensch – ein Ebenbild Gottes. Die Auslegung von Gen 1,27 durch die wichtigsten griechischen Kirchenväter (= Fuldaer Hochschulschriften 42), Frankfurt am Main 2003.

- ⁵⁹ Vgl. Peter Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens v. Alexandrien*. Dissertation (= Arbeiten zur Kirchengeschichte u. Religionswiss. 2), Halle 1970.
- ⁶⁰ Vgl. R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Brixen 1951.
- ⁶¹ Vgl. William Petropulos, *The person as „Imago Dei“*. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“, München 1997; Larissa Carina Seelbach, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen ...“. Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin. Dissertation (= Cassiciacum 50), Würzburg 2002; Cornelius P Mayer, *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*, in: *Augustiniana* 54 (2004), S. 359-378; ders. (Hrsg.) unter Mitwirkung von Alexander Eisgrub, *Würde und Rolle der Frau in der Spätantike*. Beiträge des II. Würzburger Augustinus-Studententages am 3. Juli 2004 (= Res et signa. Augustinus-Studien 3; Cassiciacum. Forschungen über Augustinus und den Augustinerorden 39), Würzburg 2007: Die Stellung von Frauen im frühen Christentum ist ebenso Gegenstand des Studententages wie die anthropologischen Prinzipien Augustins, seine Wertschätzung der Frau im allgemeinen und die Bedeutung, die er philosophierenden Frauen einräumte.
- ⁶² Vgl. Stanis-Edmund Szydzik, *Ad imaginem Dei*. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius von Mailand. Dissertation, Berlin-West 1961.
- ⁶³ Vgl. *De trin.* X, 11, 7.
- ⁶⁴ Vgl. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus*. Mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers, Fotomechan. Nachdr. der 1927 ersch. Ausg. (= Münsterische Beiträge zur Theologie 11) Münster 1967; C. F. E. Trahdorff, *Der Mensch, das Ebenbild des dreieinigen Gottes*. Versuch einer dogmat. Berichtigung, Berlin 1853; Willy Bongard, *Schwierigkeiten heutiger katholischer Theologie mit der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Ein theologischer Beitrag zu der von Papst Johannes Paul II. geforderten Neuevangelisierung des vormals christlichen Abendlandes, Dülmen 1994.
- ⁶⁵ *De Trinit.* 14, c. 8.
- ⁶⁶ *De Trinit.* 12, c. 4ff.
- ⁶⁷ Z.B. bei Augustinus, *De Trinitate* XIV, und Anselm von Canterbury, *Monologion* 68, nach Martin Tillmann, *Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis*, S. 85.
- ⁶⁸ Vgl. *De fide orthodoxa* II c.12.
- ⁶⁹ Vgl. Ludwig Hödl, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, 193-205.
- ⁷⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, q. 93, zitiert nach: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 7, Heidelberg 1941; Ignatius Hübscher, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomæ Aquinatis*, Lovanii 1932; Ludwig Berg, *Der Mensch, Herr seiner Rechte*. Die Metaphysik der Gottebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechts-

herrschaft nach Thomas von Aquin. Dissertation, Bensheim 1940; Richard Bruch, Die Gottebenenbildlichkeit des Menschen nach den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts. Dissertation Freiburg, Maschinenschr. o. O. 1946; Albert Brandenburg, Das menschliche Wort als Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem dreipersönlichen Gott. Versuch einer Begründung der Theologie des menschlichen Wortes. Dargestellt im Anschluss an die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Dissertation, München 1948; Ludwig Berg, Die Gottebenenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin, Mainz 1948; Franz Dander, Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: Leo Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (= Wege der Forschung 124), Darmstadt 1969, S. 206-259; Chang-Suk Shin, „Imago dei“ und „natura hominis“. Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre. Dissertation (= Epistemata. Reihe Philosophie 138), Würzburg 1993; Klaus Krämer, Imago trinitatis. Die Gottebenenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin. Dissertation (= Freiburger theologische Studien 164), Freiburg u.a. 2000; Thomas Marschler, „Natura assumptibilis“. Die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nach Thomas von Aquin. Congresso tomista internazionale. L'umanesimo cristiano nel III. millennio: prospettiva di Tommaso d' Aquino. Roma, 21-25 settembre 2003, S. 6 (<http://www.e-aquinas.net/pdf/marschler.pdf>): „Der Mensch ist ausdrücklich nach dem Abbild Gottes geschaffen, was sich in seiner Geistnatur („mens“) ausdrückt; seine so begründete „Bildähnlichkeit“ mit dem Schöpfer unterscheidet sich grundlegend von der bloßen „Spurähnlichkeit“, die sich auch in den vernunftlosen Kreaturen findet. Die Unterscheidung zu den Engeln wird hier zunächst ausgeklammert. Dieses erste Argument, der Verweis auf die personale Würde und Gottebenenbildlichkeit des Menschen als Auszeichnung vor allen unvernünftigen Geschöpfen, findet sich durchgängig und terminologisch vergleichbar dargelegt bei vielen Autoren der Zeit, die über die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nachdenken.“

⁷¹ Vgl. s.th. I, q.93, art. 1.

⁷² Vgl. s.th. I, q.93, art.2f.6.

⁷³ Vgl. s.th. I, q.93, art.4.

⁷⁴ Vgl. s.th. I, q.93, art. 5-7.

⁷⁵ Vgl. Elisabeth Gössmann, «Naturaliter femina est subiecta viro». Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin, in: Renate Jost – Ursula Kubera (Hrsg.), Wie Theologen Frauen sehen. Von der Macht der Bilder, Freiburg 1993, S. 37-56, bes. S. 52.

⁷⁶ s.th. I, q.93, art. 6; vgl. Joseph F. Hartel, *Femina ut imago Dei*. In the integral feminism of St. Thomas Aquinas (= *Analecta Gregoriana* 260), Roma 1993.

⁷⁷ Vgl. s.th. I, q.93, art. 9.

⁷⁸ Vgl. Bonaventura, 1 Sent. dist 3. p. 2, q. 2; Marianne Schlosser, Bonaventura begegnen, Augsburg 2000; Francisco de Asis Chavero Blanco, *Imago Dei*. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura (= Instituto

- Teológico Franciscano «Murcia» [Publicaciones / Serie mayor] 12), Murcia 1993.
- ⁷⁹ Ursula Renz, Lebendige Spiegel oder Spiegel des Lebendigen? Überlegungen zur Frage eines Subjektverständnisses bei Cusanus im Ausgangspunkt von der Spiegelsymbolik, in: Paul Michel (Hrsg.), Präsenz ohne Substanz. Beiträge zur Symbolik des Spiegels (= Schriften zur Symbolforschung 14), Zürich 2003, S. 95-104; vgl. Klaus Kippert, Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Philosophie des Nikolaus von Cues. Dissertation, Offenbach a. Main 1952; Nicolaus «de Cusa», Der Laie über den Geist, (= Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung 21), o.O. 1995; ders., Über den Beryll. (= Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung 2), Hamburg 2002.
- ⁸⁰ Vgl. Predigt „Intravit Iesus in quoddam castellum“; Mauritius Wilde, Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart, Freiburg/Schweiz 2000.
- ⁸¹ Als 85jähriger entdeckte Suzuki Meister Eckhart (1260-1328) und die christliche Mystik sowie ihre Nähe zum Zen, woraus das Buch „Mysticism: Christian and Buddhist“ (1957/2002) resultierte: Daisetz Taitaro Suzuki, Der westliche und der östliche Weg (Mysticism. Christian and Buddhist, dt.) Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt/M. u.a. 1991.
- ⁸² Vgl. WA 24,49; Christoph Marksches, Art. Gottebenbildlichkeit II. Christentum, in: RGG, Bd. 3, Tübingen 42000, Sp. 1160-1163.
- ⁸³ Vgl. Friedrich Karl Schumann, Vom Geheimnis der Schöpfung. Creator spiritus und imago Dei, Gütersloh 1937, S. 37. Der Autor sieht die Gottebenbildlichkeit in der Natur des Menschen verankert, die darum unverlierbar sei, und identifiziert sie nicht mit der *iustitia originalis*; hingegen die Konkordienformel I, aff. 3: „Wir glauben, lehren und bekennen aber hinwiederum, daß die Erbsünde nicht sein eine schlechte, sondern so tiefe Verderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder unverderbet an Leib und Seele des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften geblieben“.
- ⁸⁴ Vgl. Evangelischer Erwachsenen-Katechismus, Gütersloh 62000, S. 159; zur protestantischen Theologie vgl. Johann Theodoret Wigand, Versuch ob die Lehre vom Ebenbilde Gottes nicht Schriftmaessiger einzurichten stehe, Stettin und Leipzig 1749; Johannes Grape, Urmensch, Paradies, Ebenbild Gottes. Eine apologetische Studie, Halle/Saale 21913; Erich Schick, Gottebenbildlichkeit. Biblische Betrachtungen, Stuttgart 1936; Ernst Wilhelm Bachmann, Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen. Dissertation, Rostock 1937; Hermann Volk, Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dissertation, Emsdetten 1939; Ivar H. Poëll, Människan, guds avbild : En studie över imago dei-begreppet hos Emil Brunner (= Acta Academiae Aboensis / A 29,5), Åbo 1965; Agne Nordlander, Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes. Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentialen Konzeption der theologischen Anthropologie. Dissertation (= Studia doctrinae christianae Upsaliensia 11), Stock-

holm 1973; John Rodman Williams, *The doctrine of the Imago dei in contemporary theology. A study in Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, and Paul Tillich.* Dissertation 1954, Ann Arbor, Mich. 1974; Wolfhart Pannenberg, *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*, München 1979; Cynthia M. Campbell, *Imago trinitatis. An appraisal of Karl Barth's doctrine of the Imago Dei in light of his doctrine of the trinity.* Dissertation, Ann Arbor, Mich. 1985; Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe, Das Geschöpf, 3. Teil*, Zürich 1992; Hans-Peter Mathys (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (= *Biblisch-theologische Studien* 33), Neukirchen-Vluyn 1998; Andreas Schüle, *Die Würde des Bildes. Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte*, in: *Evangelische Theologie*, Heft 06/2006 (*Menschenwürde*), S. 440-454; Robert Schelander, *Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit. Studien zum Menschenbild in der evangelischen Religionspädagogik* (= *Forum Theologie und Pädagogik* 1), Münster u.a. (noch nicht erschienen).

⁸⁵ Vgl. II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 22, in: *DzH* 4322.

⁸⁶ *KEK* 2, S. 30f.

⁸⁷ II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 12, in: *DzH* 4312.

⁸⁸ II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 22, in: *DzH* 4322.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 24, in: *DzH* 4324.

⁹¹ Ebd.

⁹² II. Vaticanum, *Lumen gentium* 2, in: *DzH* 4102.

⁹³ II. Vaticanum, *Lumen gentium* 40, in: *DzH* 4166.

⁹⁴ II. Vaticanum, *Lumen gentium* 28, in: *DzH* 4153.

⁹⁵ II. Vaticanum, *Lumen gentium* 41.

⁹⁶ II. Vaticanum, *Lumen gentium* 50, in: *DzH* 4170.

⁹⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion „*Donum vitae*“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (22.02.1987), Nr. 2.5, in: *VApS* 74 (52000), S. 9.13.

⁹⁸ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „*Evangelium vitae*“, Nr. 7.36.39.43.

⁹⁹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u.a. 2005 (zit. *KKK*).

¹⁰⁰ Vgl. *KKK* 356.

¹⁰¹ *KKK* 357.

¹⁰² „Von allen sichtbaren Geschöpfen ist einzig der Mensch fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“ (II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 12,3); er ist ‚auf Erden das einzige Geschöpf ... das Gott um seiner selbst willen gewollt hat‘ (II. Vaticanum, *Gaudium et spes* 24,3); er allein ist berufen, in Erkenntnis und Liebe am Leben Gottes teilzuhaben. Auf dieses Ziel hin ist er geschaffen worden, und das ist der Hauptgrund für seine Würde“ (*KKK* 356).

¹⁰³ *KKK* 361.

¹⁰⁴ *KKK* 373; vgl. *KEK* 2, S. 30.

- ¹⁰⁵ Benedikt XVI., Schreiben an die Teilnehmer der XII. Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften vom 27. April 2006 (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060427_social-sciences_ge.html)
- ¹⁰⁶ KKK 364. So auch Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg u.a. 1995, S. 113.
- ¹⁰⁷ Vgl. Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes (= Wege der Forschung 124)*, Darmstadt 1969; ders., *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt ³1987, S. 105-111; ders., Art. *Ebenbild Gottes II. Dogmatik*, in: *Marienlexikon Bd. 2, St. Ottilien 1989*, S. 270-271; ders., *Personalität und Gottebenbildlichkeit*, in: ders., *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991, S. 190-202; ders., *Der Mensch als Person und Gottebenbild*, in: ders., *Glaube in der Bewährung (= Gesammelte Schriften zur Theologie 3)*, St. Ottilien 1991, 190-202; ders., *Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Buttenwiesen 2003, S. 91f; Monika Vogt, *Wesen und Funktion der Gottebenbildlichkeit nach Leo Scheffczyk*. Univ., Zulassungsarbeit, Eichstätt 1997.
- ¹⁰⁸ Vgl. Helga Niederhuber, *Imago Dei-Begriff und christliche Apostolatsverpflichtung*. Dissertation, Linz 1964.
- ¹⁰⁹ KEK 2, S. 29.
- ¹¹⁰ Romano Guardini, *Ende der Neuzeit*, S. 185.
- ¹¹¹ KEK 1, S. 117.
- ¹¹² Vgl. KEK 1, S. 117.
- ¹¹³ KEK 2, S. 172.
- ¹¹⁴ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (22.02.1987)*, Nr. 2.5, in: *VApS 74 (52000)*, S. 9.13. Abgelehnt wird dies von Kerstin Freudiger, *Selbstbestimmung der Frau und Verfassung. Die Auseinandersetzung um die Reform des § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht*, Hannover 1995, S. 96: die Autorin weist darauf hin, dass bei Gericht eine religiös geprägte Weltanschauung, nämlich die Lehre von der „Gottebenbildlichkeit“ des Embryos und damit auch von seiner „Beseeltheit“ von Beginn der Schwangerschaft an, das Urteil geprägt habe, was im Rahmen der verfassungsrechtlich zugesicherten Glaubensfreiheit nicht gerechtfertigt gewesen sei. Ähnlich urteilt Gunila Antje Gleuwitz, *Untersuchung der Diskussion um die Neufassung des § 218 unter linguistischen Gesichtspunkten*. Dissertation, Hamburg 2002, S. 96: „die christlich-theologische Motivation des Verbots von Abtreibung, bei der der ‚Gottvater‘ anstelle des allmächtigen Familienvaters bzw. des Staates tritt und die sich durch die Theorie der ‚Gottebenbildlichkeit‘ in eine ethisch begründete Variante weiterentwickelt, bei der das ungeborene Kind erstmals um seiner selbst willen geschützt wurde. Auch bei der ethisch motivierten Variante muss beachtet werden, dass die Kirche aus Glaubensgründen ein Interesse am Erhalt der ‚unbefleckten‘ Seele des ungeborenen Kindes hat.“ Ganz

anders sieht dies Pia Beckmann, Schwangerschaftsabbruch als sprachliches Problem. Eine linguistische Textanalyse ausgewählter Gesetzentwürfe zur Reform des § 218 StGB. Dissertation, Würzburg 2004 (<http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2004/998/>): „Religiöse Begründungen für eine bestimmte Haltung zum Schwangerschaftsabbruch werden in den Gesetzentwürfen nicht thematisiert. Es ist zwar zu vermuten, dass die Haltung z. B. der Werner-Gruppe auch christlich motiviert ist. Ihr gehören ausschließlich Abgeordnete der Unionsparteien an, die das Attribut „christlich“ im Namen führen. Dies kommt aber argumentativ nicht zum Ausdruck. Allenfalls in der Bezugnahme auf die Verfassung (Recht auf Leben, Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) könnte ein entfernter Zusammenhang mit allgemeinen christlichen Werten gesehen werden, da in der Präambel des Grundgesetzes auch auf die ‚Verantwortung vor Gott‘ Bezug genommen wird. Selbst die Verfechter eines konsequenten Verbots von Schwangerschaftsabbrüchen argumentieren nicht religiös, obwohl der Streit um den Schwangerschaftsabbruch immer wieder als ‚Glaubenskrieg‘ bezeichnet worden ist.“ Bedauerlicherweise sind auch „aus evangelischer Sicht ... unterschiedliche Antworten auf die derzeit diskutierten Fragen vorstellbar, die von restriktiven bis zu offeneren Positionen reichen“ (Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung, S. 14, in: http://www.bka.gv.at/2004/4/8/beitrag_koertner2.pdf). Diese Stellungnahme ist auf der Homepage des Österreichischen Bundeskanzleramtes zu finden.

¹¹⁵ „Der Wert eines Menschen gründet nicht in seiner Gesundheit, in seiner Glücksfähigkeit, in seiner Nützlichkeit, in seinem Geschlecht, in seinem Angenommensein durch die Eltern, sondern in seinem Menschsein, in seiner Gottebenbildlichkeit, in seinem Angenommensein von Gott und in seiner Berufung auf eine ewige Zukunft hin. Deshalb ist die eugenische oder genetische Indikation kein Hinweis darauf, dass ein geschädigtes oder krankes Leben beseitigt werden soll, vielmehr wird uns zugemutet, in wahrhaftem Sinn human zu sein. Deshalb gilt als ethisch verbindliches Prinzip, dass jedes menschliche Wesen als Person geachtet und behandelt werden muss.“ (KEK 2, S. 295). Vgl. jedoch den evangelischen Standpunkt von Lukas Ohly, Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde. Dissertation (= Forum Systematik 17), Stuttgart 2002, S. 14 f., 29, 178, 198, 200-213, 215-223, 224, 236-253, 298

¹¹⁶ KEK 2, S. 30.

¹¹⁷ II. Vaticanum, Gaudium et spes 12; KEK 1, S. 117.

¹¹⁸ KEK 2, S. 31.

¹¹⁹ Martin Tillmann, Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis, S. 85f.

¹²⁰ KEK 1, S. 118.

¹²¹ KEK 1, S. 117; vgl. Mk 12,31.

¹²² Franz Lakner, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK, Bd. 4, ²1960, Sp. 1087-1092, hier: Sp. 1091.

¹²³ KEK 2, S. 99.

- ¹²⁴ Josef Kreiml, Die Herrschaft des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit. Theologisch-anthropologische Grundaussagen Romano Guardinis, in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997), S. 224-229, hier: S. 224; vgl. Romano Guardini, Ende der Neuzeit, S. 95-186.
- ¹²⁵ Missale Romanum, Viertes Hochgebet, zit. in: KKK 380.
- ¹²⁶ Ida Friederike Görres, Ebenbild Gottes, in: dies. (Hrsg.), Kristall. Bild und Ebenbild, Frankfurt 1947, S. 59-67, hier: S. 61.66.

Zufall oder Design

Rückfragen an den Darwinismus

Von Magiern und Wissenschaftlern

Fritz Poppenberg

Ich habe Ihnen einen Film über die wissenschaftliche Begründung von Intelligent Design mitgebracht, also über ein Thema, das, wie Sie wissen, höchst umstritten ist. Bei jeder sich nur bietenden Gelegenheit wird der Theorie vom Intelligent Design von Anhängern der herrschenden materialistischen Lehre die Existenzberechtigung abgesprochen; man behauptet, dass hinter der Theorie des Intelligent Design eine Verschwörung von Kreationisten steckt, die Gott wieder in die Wissenschaft zurückholen und mittelalterliche Zustände herbeiführen möchten usw.

Auffällig ist, dass man auf den wissenschaftlichen Ansatz von Intelligent Design nicht auf der wissenschaftlichen Ebene antwortet, sondern zumeist auf der politischen. Vertreter der Darwinschen Evolutionstheorie lehnen öffentliche Diskussionen mit ihren Kontrahenten mit dem Argument ab, dass sie ihnen nicht auch noch Aufmerksamkeit für ihre wirren Thesen verschaffen möchten. Logisch ist das nicht. Denn handelt es sich wirklich um wirre und gefährliche Thesen – wie immer wieder betont wird –, dann hätten die Verteidiger der Darwinschen Theorie geradezu die Pflicht, die Kreationisten öffentlich zu stellen und sie mit Hilfe von wissenschaftlichen Daten und Fakten zu schlagen.

Nein, ich habe in den letzten Jahren genug erlebt, um behaupten zu können, dass es die pure Angst ist, die Evolutionsbiologen dazu bringt, die direkte Auseinandersetzung mit seriöser Darwinkritik zu scheuen.

Zwar halten sie die Kommandohöhen des Wissenschaftsbetriebes besetzt und zahlreiche Hilfstruppen in den Medien und in der Politik stehen ihnen zur Verfügung, doch ihre auffallend aggressive Kommentierung jedweder Kritik am Darwinismus dient meiner Meinung nach lediglich dem Ziel, davon abzulenken, dass sie nach 150 Jahren äußerster Anstrengung – von den zahlreichen Fälschungen und Betrügereien soll hier gar nicht die Rede sein – mit leeren Händen dastehen:

Der Fossilbericht, auf den Darwin so große Hoffnung gesetzt hatte, ist eine einzige Enttäuschung – und das trotz massenhafter Funde.

- Die viel beschworene Höherentwicklung der Arten kann jedoch nicht nur nicht im Fossilbereich bestätigt werden, sie kann, was zweifellos schwerer wiegt, ebenfalls nicht im wissenschaftlichen Experiment nachgewiesen werden.
- Die dem Zufall zugeschriebenen erblichen Veränderungen, Mutationen, die die Grundlage und Ursache der Entstehung und Entwicklung des Lebens sein sollen, eignen sich hervorragend für Fantasie-Romane und spannende Filme, doch ist noch nie eine Mutation beobachtet worden, die einen genetischen Funktionszuwachs erbracht hätte.
- Die Entstehung des Lebens ist nach wie vor unbekannt. Noch immer gilt, was der große französische Forscher Louis Pasteur in einer für heutige Verhältnisse primitiven Versuchsanordnung herausfand: Leben kommt nur aus Lebendem.

Für mich ist Darwin – weil ich keinen Lehrstuhl zu verlieren habe, erlaube ich mir diesen kleinen Frevel gegen den Halbgott – ein Scharlatan auf hohem Niveau.

Dagegen gilt meine Bewunderung einem Zeitgenossen Darwins, nämlich dem Augustinermönch Gregor Mendel. Er führte auf wenigen Quadratmetern Erde im Klostergarten zu Brunn wissenschaftliche Experimente durch, die – im Gegensatz zu Darwins Spekulationen – von jedermann jederzeit wiederholt werden können. Und er beobachtete, dass der Vererbungsprozess nicht zu fließenden Übergängen führt, also

die Artgrenzen nicht überwindet, wie Evolutionsbiologen es gern haben würden, sondern davor haltmacht.

Johann Gregor Mendel betonte die Konstanz der Arten, aber er erkannte auch, dass der von Darwins Evolutionstheorie geprägte Zeitgeist seine Entdeckung ablehnte. Deshalb sagte er kurz vor seinem Tode: Meine Zeit ist noch nicht gekommen!

Heute haben wir fast vergessen, dass Darwins Anhänger mit allen Mitteln versuchten, die naturwissenschaftlichen Befunde Mendels zu unterdrücken. Man machte die so genannten Mendelisten lächerlich oder griff sie an und *Nature*, die berühmte Wissenschaftszeitung aus England, veröffentlichte keine Artikel mehr von ihnen. In der SU wurden „reaktionäre Mendelisten“ – wie der weltberühmte Genetiker Vavilov – in Schauprozessen verurteilt und ermordet. Ungezählte Wissenschaftler kamen in Straflager oder begingen unter dem Druck der Verhältnisse Selbstmord.

Etwa hundert Jahre hat es gedauert, bis die Mendelschen Regeln von den letzten fanatischen Darwinisten anerkannt wurden – ein langer Zeitraum, der ahnen lässt, was eventuell auf die Forschungsrichtung des Intelligent Design zukommt.

Lange Zeit hat man geglaubt, dass es allein eine Sache des Glaubens sei, als Ursache des Lebens einen planenden Geist anzunehmen. Große Wissenschaftler wie Max Planck waren zwar davon überzeugt, dass hinter der Vergänglichkeit der Materie und des Lebens die Unvergänglichkeit Gottes waltet, doch seine Überzeugung blieb auf der Ebene des Glaubens verhaftet.

Der vorliegende Film zeigt – und das ist für meine Begriffe wirklich revolutionär –, wie Forscher versuchen herauszufinden, ob es durch die gezielte Anwendung wissenschaftlicher Mittel möglich ist, zu erkennen, ob das Leben und die ihm zu Grunde liegende enorme Informationsfülle, das Ergebnis einer intelligenten Planung und Gestaltung (Intelligent Design) ist.

Von Magiern und Wissenschaftlern

Illusion und Faszination

Mein Freund Uly ist von Beruf Zauberkünstler. Kürzlich überraschte er sein Publikum damit, wie er aus einem Stofftier einen bellenden, lebendigen kleinen Hund machte.

Das Publikum war begeistert. Sein Applaus galt jedoch nicht der Fähigkeit des Zauberers, aus toter Materie etwas Lebendiges hervorgebracht zu haben, nein, er galt dem Geschick, die Illusion erzeugt zu haben.

Nur kindliche Gemüter glauben, dass Uly wirklich aus altem Papier Geldscheine, aus Luft goldene Ringe zaubern und aus leeren Vasen lebende Mäuse heraus spazieren lassen kann. Doch Achtung! Sind nicht die meisten von uns solch kindliche Gemüter, wenn es um die Glaubwürdigkeit des großen Illusionisten Charles Darwin und seiner Zauberlehrlinge geht, die uns allen Ernstes weismachen wollen, dass sich aus einer kleinen Spitzmaus der Mensch, dass sich aus einer Amöbe Goethe entwickelt hat?

Die abenteuerlichste Zumutung für unseren Verstand aber ist nach wie vor die Behauptung, dass tote Materie dazu in der Lage sei, Leben hervorzubringen.

Wenn Uly sein Geheimnis aufdecken soll, dann schweigt er vornehm, und wir wissen warum. Die Elemente seiner Zauberei sind allzu irdischer Natur und hier lautet das Gesetz: Leben kommt nur aus Lebendem – und nicht aus toten Stofftieren.

Doch auch die Magier der Evolutionstheorie schweigen. Denn wie anders als Schweigen können wir ihre Auskunft bewerten, dass in quasi unendlichen Zeiträumen, die kein Mensch begreifen kann, mit Hilfe des nebulösen Zufalls und der Selektion, die nur töten, aber kein Leben erschaffen kann, die erste lebende Zelle aus toter Materie entstanden sein soll?

Autoritätshörigkeit oder Kritikfähigkeit

Sind wir leichtgläubig und autoritätshörig, dann stellen wir die Bücher von Darwin und Jacques Monod – um nur zwei der Illusionisten zu nennen – an eine besondere Stelle in unserem Bücherschrank, ohne sie gründlich gelesen zu haben und bleiben im Bann ihrer Magie. Sind wir es nicht, fragen wir: wo, bitte schön, ist das wissenschaftliche Experiment? Wo und wann ist es jemals gelungen, auf der Grundlage der Darwinschen Theorie einen Grashalm zu erschaffen oder eine einfache Bakterie? Oder noch bescheidener: wo und wann wurde eine lebende Zelle erzeugt?

Dem hochmütigen „Darwin des Kontinents“, Ernst Haeckel, war noch die Zelle „einfach ein kleiner Klumpen einer eiweißhaltigen Kombination aus Kohlenstoff“, kaum zu unterscheiden von einem Wackelpudding.

Haeckels Gebeine sind längst vermodert, aber der Wissenschaft ist es freilich immer noch nicht gelungen, den angeblich einfachen Klumpen zu erzeugen.

Doch ganz im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Fakten, die der Darwinschen Evolutionstheorie „fauler Zauber“ zurufen, genießen Darwin und seine Nachfolger heute höchsten wissenschaftlichen Ruhm, wobei sich übrigens die Frage erhebt, ob es wirklich nur Zufall ist, dass ihre Machtinsignien der Tod und die Zerstörung sind – Selektion und Mutation.

Der Siegeszug der Darwinschen Theorie quer durch alle Lebensbereiche ist um so erstaunlicher, je mehr man bedenkt, dass seine Theorie von Anfang an mit guten Argumenten und keineswegs allein von Vertretern der Kirchen kritisiert worden ist.

Wissenschaft oder Spekulation

Es gab Naturbeobachtungen und wissenschaftliche Arbeiten, die mit Darwins Behauptung vom gnadenlosen Kampf, den nur die Tüchtigsten überleben, nicht übereinstimmten. So ergaben

Studien des russischen Naturbeobachters Graf Pjotr Kropotkin um 1900, dass Pflanzen und Tiere nicht durch gnadenlosen Kampf, sondern durch Kooperation und Symbiose (über)leben. Und der Mönch und Forscher Johann Gregor Mendel legte eine wissenschaftliche Arbeit zur Vererbung vor, die den Wissenschaftszweig der Genetik begründete, aber von den herrschenden Darwinisten lange ignoriert oder verspottet wurde. Grund dafür: Mendels Arbeit bestätigte den biblischen Gedanken von der Konstanz der Arten und nicht den Darwinschen von der grenzenlosen Wandelbarkeit. Doch der atheistische Zeitgeist feierte nicht den Wissenschaftler Mendel, sondern die Spekulationen Darwins.

Seither sind 150 Jahre vergangen und es konnte nicht ausbleiben, dass man dem Wissenschaftsgespinst Darwins hie und da auf die Schliche kam.

- Der Urvogel Archaeopteryx, Paradebeispiel für den angeblichen Übergang zwischen den Arten, musste als Bindeglied zwischen beschuppten Reptilien und gefiederten Vögeln aufgegeben werden, ohne dass ein überzeugend anderer Fund an seine Stelle rückte.
- Das biogenetische Grundgesetz, wonach das menschliche Embryo in den ersten Wochen seiner Entwicklung tierische Stadien durchläuft und Kiemen und Schwimmhäute aufweist, geht – wen wundert es – auf eine Fälschung zurück und findet zudem keine Bestätigung in der molekularen Genetik. Der Mensch ist eben nach wie vor von Anfang an Mensch und nichts anderes.
- Der angeblich ausgestorbene Tiefseefisch namens Quastenflosser, lange als Millionen Jahre alte versteinerte Übergangsform zwischen Wasser- und Landlebewesen gepriesen, ging einem Fischer ins Netz – lebend! Anstelle des erledigten Kandidaten blühen nun die darwinistischen Spekulationen.
- Selbst die Legende von der fortschreitenden Evolution des hellen Birkenspanners vor dem Hintergrund rußender Industrieschlote hält einer kritischen Überprüfung nicht

stand. Die Nachtfalter halten sich nämlich weder tagsüber noch nachts auf dem angeblichen Selektionshintergrund von Baumstämmen auf, sondern verharren im schattigen Blattwerk. Für einen Lehrfilm über das Wirken Darwinscher Selektion sollen einige widerspenstige Exemplare sogar auf Baumstämme geklebt worden sein – peinlich für eine Theorie, die sich gerne zur Tatsache ausruft.

Jede naturwissenschaftliche Theorie wäre unter derartigen Schlägen der Wirklichkeit – und die Beispiele könnten beliebig fortgesetzt werden – längst zusammengebrochen, nicht so die Theorie Darwins.

Der Kampf gegen die Vernunft

Selbst die Jahrzehnte lange Unterdrückung der wissenschaftlichen Befunde des erwähnten Johann Gregor Mendel durch darwinistische Ideologen ist folgenlos geblieben, ebenso wie die Verfolgung und Ermordung der besten Biologen und Genetiker der Sowjetunion der 30er Jahre, die im Verdacht des Mendelismus standen; wobei der stalinistische Terrorapparat nur das ausführte, was Darwinisten wie Lysenko vorgaben.

Die Darwinsche Theorie ist ein Phänomen. Gegen wissenschaftliche Kritik und selbst gegen Blutschuld scheint sie immun zu sein. Wie stark sie auch immer die Wissenschaft behindert, sei es die hundert Jahre lange Verspottung der so genannten Katastrophentheorie des Franzosen Cuvier oder die Irreleitung der Mutationsforschung, am Ende liegen die anderen am Boden, und sie selbst steht als strahlender Sieger da. Jedenfalls war es bisher so.

Der Mut zur Forschung

Doch an einem Wochenende im Jahre 1993 geschah etwas Außergewöhnliches. In dem kleinen Ort Pajaro Dunes an der kalifornischen Küste traf sich eine Handvoll Wissenschaftler,

Biologen, Physiker, Mathematiker und Philosophen aus verschiedenen Ländern. Ihre Gemeinsamkeit bestand darin, dass sie immer wieder auf ein wissenschaftliches Problem gestoßen waren, nämlich auf den alles erklärenden Anspruch der Darwinschen Theorie und ihr häufiges Versagen in der Praxis. Die Forscher waren von dem Jura-Professor Phillip Johnson zusammengerufen worden, der mit seinem Buch „Darwin im Kreuzverhör“ in den USA beträchtliches Aufsehen erregt hatte. Er konnte nachweisen, dass die entscheidenden Behauptungen des Darwinismus sowie Neodarwinismus nicht auf einer naturwissenschaftlichen Basis stehen, sondern weltanschaulich gefärbte Annahmen sind.

Das Besondere an dem Treffen in Pajaro Dunes war, dass die beteiligten Forscher aus ihrer Vereinzelung heraustraten und einen unvoreingenommenen Erfahrungsaustausch zuließen. Allerdings ahnten sie nicht, dass die Folgen ihres harmlosen Treffens die darwinistische Welt in helle Aufregung versetzen würde, die sich bis heute nicht gelegt hat.

„Intelligent Design“ lautet der Ruf einiger mutiger Wissenschaftler, die sich dem Herrschaftsanspruch der Evolutionstheorie entzogen haben und es wagen, nicht nur kritische Fragen zu stellen, sondern auch Antworten zu geben, die lange Zeit unerhört waren.

Was war geschehen?

Die moderne Biologie war keineswegs auf einen einfachen Klumpen gestoßen, wie der Darwinschüler Haeckel prophezeit hatte, sondern hatte auf dem Grund des Lebens, in der Zelle, ein hochkomplexes molekulares Geschehen voller Information entdeckt, das sich bis heute vollständigem Verstehen entzieht. Der Molekularbiologe Michael Behe, einer der Teilnehmer von Pajaro Dunes, spricht von „molekularen Maschinen“ als Basis des Lebens. Diese „Maschinen“ üben die vielfältigsten Tätigkeiten aus und kontrollieren jeden zellularen Prozess.

Doch, so Behe weiter, „wenn man aber nach der wissenschaftlichen Literatur fragt und seine Frage dahingehend erweitert, wie die molekularen Maschinen, die Grundlage des Lebens, sich entwickelt haben, wird man auf eine Furcht erregende und vollständige Stille stoßen.“

Und weiter: „Die Komplexität des Fundaments des Lebens hat den Versuch der Wissenschaft, Auskunft zu geben, gelähmt.“ Als Michael Behe einige dieser molekularen Maschinen genauer untersuchte, stieß er auf ein weiteres Phänomen, das er „nicht reduzierbare Komplexität“ nannte. Damit ist ein System gemeint, das aus mehreren Teilen besteht, die notwendig alle zusammenwirken müssen, damit das Ganze funktioniert. Fehlt auch nur ein Teil, so bricht das System zusammen. Solche Systeme gibt es in unserem Alltagsleben ebenso wie in der Zelle massenhaft.

Das Besondere an diesen Systemen ist – und damit wird es für Darwinisten ungemütlich –, dass sie nicht auf schrittweise Entstehung zurückgeführt werden können, wie Darwin sie für biologische Systeme verlangte.

Woher also kommen sie? Wer oder was hat sie geschaffen? Oder anders gefragt: Woher kommt die enorme Menge an Information, die in einer lebenden Zelle verarbeitet wird? Steve Meyer, ein weiterer Forscher aus Pajaro Dunes erinnert daran, „dass wir keine natürliche Ursache kennen, die Information erzeugen könnte. Natürliche Selektion, Selbstorganisationsvorgänge und der Zufall fallen aus. Aber wir kennen eine Ursache, die Information erzeugen kann, und das ist die Intelligenz. Wenn wir also in der Zelle ein informationsreiches System vorfinden, dann können wir daraus schließen, dass bei der Entstehung dieses Systems Intelligenz eine Rolle gespielt hat – auch wenn wir damals nicht live zuschauen konnten.“

Das 19. Jahrhundert war die Zeit von Marx, Darwin und Haeckel, die keine Mühe scheuten, die Bedeutung der Information zu leugnen und die Frage nach ihrer Herkunft auszuschlie-

Ben. Alles wurde von ihnen auf Materie und Energie zurückgeführt. Selbst die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts befand sich weitgehend in ihrem Würgegriff, will man von den ganz Großen wie Einstein, Heisenberg und Max Planck absehen, die souverän auf Geist und Intelligenz als Ursache hinter der materiellen Welt hinwiesen.

Die berechtigte Frage danach, woher die Information des Lebens kommt, berührt also den empfindlichsten Nerv der Herrscher dieser Welt, und wie sehr sie ihn trifft, kann man leicht an den ehrabschneidenden Reaktionen führender Evolutionsbiologen ablesen.

Intelligent Design

Dabei stellen wir die Frage nach Intelligent Design täglich, oft ohne uns dessen bewusst zu sein. Kürzlich fand ich auf einem Feld ein Steinbeil, vielleicht tausend, vielleicht dreitausend Jahre alt. Die Kriterien, die uns erlauben, diesen von intelligenten Urhebern hergestellten Stein von den anderen natürlichen Steinen zu unterscheiden, veranlassten den Mathematiker William Dembski, ebenfalls ein Pajaro-Dunes-Forscher, zu einer wissenschaftlichen Arbeit über Intelligent Design.

In der Archäologie, in der Gerichtsmedizin oder bei der Suche nach Signalen außerirdischer Intelligenz stellen wir selbstverständlich die Frage nach Intelligent Design: Ist dieser Mensch eines natürlichen Todes gestorben oder ist er von einem intelligenten Urheber, vielleicht einer Person, die an sein Erbe wollte, vergiftet worden? Stammt eine akustische Signalfolge vor dem Hintergrund des kosmischen Rauschens vielleicht von einer fremden Intelligenz oder kam sie zufällig zustande?

Doch ausgerechnet im Bereich der Lehre vom Lebendigen, der Biologie, ist diese Frage streng verboten. Wer sie trotzdem stellt, wird umgehend als Kreationist oder Fundamentalist stigmatisiert und ist in höchster Gefahr, seinen Beruf zu verlieren. Noch ist die Magie der Darwinschen Lehre vom Lebendigen, das aus

dem Toten entsteht, als verinnerlichtes Gedanken- und Handlungsgut Zehntausender von Biologielehrern und Biologen wirksam. Doch da sich, wie wir aus der Wissenschaftsgeschichte wissen und am Beispiel Johann Gregor Mendels studieren können, früher oder später die wissenschaftlichen Daten und Fakten durchzusetzen pflegen, und da aus der Handvoll Wissenschaftler von Pajaro Dunes inzwischen Hunderte geworden sind, blicke ich gespannt in die Zukunft.

Steve Meyer: „Und während wir nun in die Biologie des Informationszeitalters eintreten, wächst die Vermutung, dass das, was wir in Zusammenhang mit dem DNA-Molekül beobachten, eigentlich das Meisterwerk eines Verstandes ist, etwas, das nur mit ‚Intelligent Design‘ erklärt werden kann.“

Jeder Mensch: entsprungen einem einmaligen Liebesruf Gottes

Raimund Lülldorff

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

im Frühjahr 2002 bat mich der Erzbischof von Köln, den Brief eines älteren, offenkundig an substantiellen Glaubensfragen interessierten Herrn zu beantworten. Dieser stand der Evolutionstheorie kritisch gegenüber, die er in dem bei der Bestattung vorgesehenen, auf Gen 3,19 anspielenden Vers „Asche zu Asche, Staub zu Staub“ wiederzufinden glaubte. Ich habe mich redlich bemüht, dem Herrn klarzumachen, dass evolutionistisches Gedankengut zu dieser Zeit noch gar nicht im Blick war und dass es viel mehr um die doppelte „Erdverbundenheit“ des Menschen geht: Der Ackerboden ist sein Arbeitsfeld und aufgrund der Ur- und Erbsünde zugleich sein künftiges Schicksal. Auch konnte ich – so wenig ich selbst Evolutionist bin – nicht einfach unterschlagen, dass es offenkundige Verbindungslinien zwischen Menschen und Tieren, insbesondere den Primaten, gibt – ob uns das behagt oder nicht.

Zur Problemstellung

Daraufhin entwickelte sich ein Briefwechsel, in dem ich mich mit der Frage konfrontiert sah, warum Gott denn beispielsweise das Licht unmittelbar *ex nihilo* erschaffen habe, nicht aber den Menschen. Meine damalige Antwort möchte ich gleich zum Abschluss meiner Überlegungen wiederholen und hier nur noch anmerken, dass ich nach einer ungewöhnlich lang andauernden Korrespondenz von vier Jahren dann durch eine Anzeige vom

Tod meines Gesprächspartners erfuhr. Ich hoffe zuversichtlich, dass er nun beim Herrn ist und unvergleichlich bessere Antworten auf seine Fragen erhalten hat, als ich sie ihm je hätte geben können.

Warum hat Gott das Licht unmittelbar *ex nihilo* erschaffen, nicht aber den Menschen? Diese Frage hat schon einen gewissen Seltenheitswert. Warum hat Gott den Menschen überhaupt erschaffen? Hat Gott den Menschen überhaupt erschaffen? Hat dieser sich nicht vielmehr aus einer „Ursuppe“ über unzählige Zwischenstufen bis hinauf zu seiner derzeitigen – vielleicht ja ihrerseits auch nur vorläufigen – Daseinsform entwickelt? Und wie steht es mit jedem einzelnen von uns? Hat Gott etwas mit unserem Ursprung zu schaffen? Genügt es nicht, auf die Zeugung durch die Eltern zu verweisen? Auf welchem hermeneutischen Hintergrund ich solche Fragen auch stelle, welche Antwort ich auch gebe, stets bringe ich ein Uranliegen der Menschheit zur Sprache: eben die Frage nach dem Ursprung, die unmittelbar mit der nach dem Ziel zusammenhängt.

Die katholische Antwort auf diese Frage grenzt sich von jeher ab gegen Lehren wie den Präexistenzialismus, der ein eigenständiges Leben der Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leib postuliert, und den Emanatismus, der die Menschenseele als Ausfluss des göttlichen Wesens und daher selbst als göttlich versteht. Ein gewisser Zwiespalt in der katholischen Position ergibt sich freilich aufgrund des Widerstreites zwischen dem Kreatianismus, der Lehre, dass Gott selbst und unmittelbar die menschlichen Seelen erschafft, und dem Generationismus oder Traduzianismus, der von einer Seelenzeugung durch die Eltern ausgeht – gegebenenfalls mit Hilfe eines geistigen *tradux*, eines Setzlings. Neue Aspekte und Tendenzen, die es gleich noch zu betrachten gilt, ergeben sich durch den Einfluss des neuzeitlichen Evolutionismus; wenn dieser auch primär auf die Entstehung der gesamten Menschheit und nicht auf die des Individuums abzielt, so hat er doch nachhaltige Konsequenzen auch für die Frage nach der Entstehung des einzelnen Menschen.

Die Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen wird schnell zu der Frage nach dem Ursprung seines (im scholastischen Sinne) formgebenden Prinzips: der Geistseele. Analog dazu verbietet Pius XII. in seiner Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950 im Blick auf die Evolutionslehre ausdrücklich nicht, „dass in Übereinstimmung mit dem augenblicklichen Stand der menschlichen Wissenschaften und der Theologie die Entwicklungslehre Gegenstand der Untersuchungen und Besprechungen der Fachleute beider Gebiete sei, insoweit sie Forschungen anstellt über den Ursprung des menschlichen Körpers aus einer bereits bestehenden, lebenden Materie“. Pius XII. bezeichnet es jedoch ebenso ausdrücklich als Verpflichtung des katholischen Glaubens, „daran festzuhalten, dass die Seelen unmittelbar von Gott geschaffen sind“ (n. 36).

1 Der biblische Befund

Als Christgläubige würden wir Gewissheit gerne aus dem Mund Gottes selbst erlangen, der uns in der Heiligen Schrift seine Offenbarung geschenkt hat. Allerdings stoßen wir bei diesem Bemühen schon bald auf größere Schwierigkeiten. Bei näherer Betrachtung der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Anthropologie müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass hier eine Seelenlehre, wie wir sie im heutigen Abendland nach Jahrhunderten und Jahrtausenden philosophischen wie theologischen Ringens kennen, noch nicht oder allenfalls in ersten Grundzügen besteht. Das liegt zum einen an der heilsgeschichtlichen Perspektive; die Schöpfung wird nicht vornehmlich aus naturkundlicher Sicht betrachtet, sondern als Voraussetzung für die Stellung des Menschen vor Gott und in der Welt. Zum anderen verhindert das biblische Menschenbild in dieser Hinsicht direkte Erkenntnisse: Der Mensch wird als Einheit von Belebtem und Belebendem gesehen; beide Elemente können nicht getrennt voneinander bestehen. Die abendländische Differenzierung

von Leib und Seele kommt von daher in den Frühschriften des Alten Testaments noch nicht in Betracht.

Dennoch ist es nicht müßig, das Alte Testament auf die Entstehung des einzelnen Menschen hin zu befragen. Denn zum einen werden hier sprachliche und inhaltliche Kategorien vorbereitet, die sich später in der Auseinandersetzung mit der philosophischen und religiösen Umwelt zu dem noch heute geläufigen anthropologischen Instrumentarium der Christenheit weiterentwickeln. Wir treffen auf Begriffe wie

- „*neschamah*“, den gottgegebenen Lebenshauch beziehungsweise –odem des Menschen;
- „*lev*“, das Herz, das sich im Gegensatz zum heutigen Verständnis weniger als Sitz der Emotionen denn als Instanz des Wissens, des Willens und der Entschlüsse darstellt;
- „*ruach*“, den Wind, den Geist Gottes wie auch des Menschen, den Atem und Sitz des psychischen Lebens
- sowie „*naefaesch*“, das Prinzip der Lebenskraft, der Emotionen und Affekte, das zumeist mit *psyché*, Seele, übersetzt wird, aber auch das gesamte Lebewesen, die ganze Person bezeichnen kann.

Als theologiegeschichtlich bedeutsam erweisen sich insbesondere zwei alttestamentliche Verse: zum einen Gen 2,7 („Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen [*naefaesch haja*]“), zum anderen Koh 12,7, wo gesagt wird, dass im Tode „der Staub auf die Erde zurückfällt als das, was er war, und der Atem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat“.

Das Alte Testament bereitet anthropologische Kategorien vor, nicht zuletzt aber führt es den Menschen in seiner Gesamtheit radikal auf Gott zurück. In diesem Kontext ist auch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Priesterschrift) und seiner unmittelbaren Belebung durch Gott (Jahwist) zu betrachten und zu bewerten.

Gleichzeitig zeichnet sich in den Spätschriften eine Auseinandersetzung mit der hellenistischen Anthropologie ab. Dies geschieht namentlich in der Märtyrerliteratur; Auslöser ist wohl die Frage, warum Gott seine Gerechten leiden lässt. Als Antwort formt sich einerseits die Auferstehungshoffnung aus, andererseits die Lehre von der unsterblichen Seele. So klingt bereits eine präkreatianistische Auffassung an, wenn es in Weish 15,10-11 vom Götzendiener heißt: „Asche ist sein Herz, noch weniger wert als Erdenstaub seine Hoffnung, und sein Leben ist wertloser als Lehm. Seinen eigenen Bildner hat er nämlich nicht erkannt, den, der ihm eine wirkende Seele eingehaucht und Lebensatem eingeblasen hat.“ Der alttestamentliche Mensch sieht seine ganze Existenz von Gott begründet und umfasst.

Das Neue Testament macht ebenso wenig definitive Aussagen zum Ursprung der menschlichen Seelen. Die im palästinensischen Judentum in Gang gebrachte Entwicklung der Seele (*naefaesch* / *psyché*) von der Lebenskraft zur individuellen, mit Willen, Gefühl und Vernunft ausgestatteten, selbständigen Größe zeichnet sich auch im Neuen Testament ab; unverändert wird dabei ausgesagt, dass die *naefaesch* / *psyché* unmittelbar von Gott stammt. Wichtig ist, dass sie nunmehr Eigenschaften des Geistes (*ruach* / *pneuma*) und namentlich des Herzens (*lev/kardía*) subsumiert. Dautzenberg weist darauf hin, dass dies auf „eine langsame Umformung der hebräischen ‚Seele‘“ hinausläuft.¹ Er setzt hinzu: „Der nach Gen 2,7 von Gott dem Menschen eingeblasene Lebenshauch konnte nun als die von Gott geschaffene, ‚vom Himmel‘ stammende Seele verstanden werden.“²

2 Von der Väterzeit bis zur Aufklärung

Sobald das Christentum einen gewissen geschützten Binnenraum verlässt, sieht es sich und seine Botschaft mit der geistigen Umwelt konfrontiert. Daraus resultiert nicht etwa eine Hellenisierung des Glaubens, wie einschlägig interessierte Krei-

se gerne annahmen und bisweilen noch heute annehmen. Wohl aber mühen sich christliche Denker darum, die Frohbotschaft in intellektuell redlicher und verantworteter Weise zu verbreiten und zu verteidigen. Dazu bedient man sich unter anderem der Sprach- und Denkkategorien des Hellenismus, aber gerade nicht seiner paganen Inhalte.

In der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seelen kann man drei theologiegeschichtliche Phasen unterscheiden:

1. Die Zeit bis Augustinus, die unter dem Einfluss von Gen 2,7 und Koh 12,7 sowie der kurz angedeuteten rabbinischen und neutestamentlichen Entwicklung überwiegend kreatianistisch geprägt ist. Augustinus selbst neigt zwar ebenfalls zum Kreatianismus, sieht aber nicht, wie dieser mit der Weitergabe der Erbsünde in Einklang zu bringen ist, und kann sich deshalb nicht abschließend entscheiden;
2. Die Zeit bis Petrus Lombardus, die aufgrund der Unentschlossenheit des heiligen Augustinus zunächst einer sicheren Meinungsbildung ausweicht, bis sich der Kreatianismus erneut festigt und vom Lombarden als kirchliche Lehre bezeichnet wird;
3. Die Zeit bis zur Aufklärung, in der die scholastische Bezeichnung des Kreatianismus als *sententia communis theologicæ certæ* dominiert.

Als Vertreter des Kreatianismus sind unter anderem zu nennen Klemens von Alexandrien, Laktanz, Arnobius, Afrahat der Syrer, Hilarius von Poitiers, Hieronymus, Kyrill von Alexandrien, Leo der Große, Alkuin, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Bonaventura und Robert Bellarmin. Als namhafte Verfechter des Generatianismus treten Tertullian, Apollinaris von Laodicea und vielleicht auch Rufinus hervor.

Bereits gesagt wurde, dass sich im Zuge der Scholastik der Kreatianismus als *sententia communis* konsolidiert; seine explizite Begründung findet er in der Geistigkeit der Seele, die jede Abspaltung eines Setzlings naturgemäß ausschließt. Die klassische Definition stammt aus der Feder des Petrus Lombardus.

Ihm gemäß werden die Seelen im Leib geschaffen; „im Schaffen nämlich gießt sie Gott ein, und im Eingießen schafft er sie.“⁴³ Mit dieser kompakten Sentenz finden sich Präexistentianismus, Emanatismus und Generatianismus zugleich auf sprachlich elegante Weise ausgeschlossen. Ganz unproblematisch ist die Definition aus heutiger Sicht freilich nicht, stellt sie doch den Leib im platonisierenden Sinne gewissermaßen als Hohlform dar, in die die Seele eingegossen wird. Die durch die Scholastik definierte Funktion der Seele als *forma corporis* fällt dabei unter den Tisch.

3 Die Neuzeit

In der Neuzeit wird die Linie des Kreatianismus zwar fortgeführt, zugleich kommen jedoch auf teilweise sehr unterschiedlichem Hintergrund auch generatianistische Systeme wieder ins Gespräch. Ohne diese hier erläutern zu können, nenne ich nur als profilierteste Generatianisten Georg Hermes, Heinrich Klee, Karl Maria Mayrhofer, Johannes Oischinger, Jakob Frohschammer, Antonio di Rosmini-Serbati und Heinrich Hayd.

Wirklich entscheidende Bedeutung aber nimmt der Evolutionismus an, der in phylogenetischer Hinsicht von Charles Darwin († 1882) vorangetrieben wurde, in monogenetischer Hinsicht namentlich von Ernst Haeckel († 1919). Dessen „biogenetisches Grundgesetz“ – die Behauptung, der menschliche Embryo mache im Mutterleib sämtliche Stufen der Evolution durch, bevor er zum Menschen werde – ist zwar insbesondere von Erich Blechschmidt gründlich widerlegt worden, aber in der Modifikation als „biogenetische Grundregel“ selbst in jüngeren Schulbüchern noch anzutreffen.

Teilhard de Chardin

In die katholische Theologie eingeführt wurden evolutionistische Gedankengänge und Motive vor allem durch Pierre

Teilhard de Chardin. Auch seine Ansicht kann ich im mir vorgegebenen Rahmen nur ganz knapp skizzieren. Ich tue dies mit einem Zitat aus seinem Werk „Die Schau in die Vergangenheit“, wo er schreibt: „Für den christlichen Transformismus wird das schöpferische Wirken Gottes nicht mehr so begriffen, dass es von außen her seine Werke unter bereits existierende Wesen wie Eindringlinge hineintreibt, sondern so, dass es die aufeinanderfolgenden Glieder seines Werkes inmitten der Dinge entstehen lässt.“⁴ Diese Vorstellung schließt explizit ein unmittelbares schöpferisches Eingreifen Gottes in die Welt aus. Er wirkt vielmehr durch Zweitursachen. „In die Sprache des Kreationisten übersetzt, ist dieses Gesetz vollkommen einfach und orthodox. Es bedeutet, dass die erste Ursache, wenn sie wirkt, sich nicht mitten zwischen die Elemente dieser Welt einschaltet, sondern unmittelbar auf die Naturen derart einwirkt, dass, so könnte man sagen, Gott die Dinge weniger ‚schafft‘ als dass Er ‚sie sich schaffen lässt‘.“⁵ Noch kompakter formuliert Teilhard es in seinem Buch „Mein Glaube“: „Im eigentlichen Sinne gesprochen macht Gott nicht; er lässt die Dinge sich machen.“⁶

Karl Rahner

Als ein zweiter, mindestens ebenso einflussreicher Protagonist der Versöhnung von Kreatianismus und Evolutionismus erhebt sich Karl Rahner. Sein Anliegen ist es, die menschliche Autonomie zu fundieren und Gottes Transzendenz klarzustellen. Darum lässt auch er – wie Teilhard – Gott nur in und durch Zweitursachen wirken. Das göttliche Handeln sei ein rein transzendentes Geschehen, das den Menschen zur Selbstüberbietung ermächtigt. Obwohl Rahner Teilhards System kritisiert, laufen seine Überlegungen auf ein ähnliches Ergebnis hinaus. Anstelle des Teilhardschen „Punktes Omega“, dessen Anziehungskraft den Aufstieg der Materie zum Geist ermöglicht, findet sich bei Rahner Gott als transzendentaler Urgrund, der alles Sein zur Selbstüberbietung ermächtigt. Letztlich führt diese ebenfalls hin

bis zum menschlichen Geist, obwohl Rahner eine direkte dementsprechende Verwandlung der Materie ablehnt.

Teilhards wie Rahners Theorien haben jedoch eine entscheidende Schwäche: Sie scheinen zu übersehen, dass die menschliche Seele im Gegensatz zu allen anderen Formprinzipien eigenständig ist, subsistiert. Die Geistseele transzendiert als geistiges Prinzip die Materie und kann daher nicht aus deren Potenz abgeleitet werden. Die Entstehung einer menschlichen Seele stellt also einen ganz anderen Seinszuwachs dar als beispielsweise die einer Tierpsyche, die der Materie inhäriert, also eine Funktion von deren Potenzen darstellt. Um eine Geistseele hervorzubringen, die ja nicht durch Zeugung entstehen kann, bedarf es deshalb eines echten schöpferischen Aktes *stricte dictu*. Rahner räumt wiederholt ein, dass der Geist „nur entweder von Ewigkeit her sein oder durch Schöpfung gesetzt werden könne“.⁷ Zu einer *creatio* aber ist die Kreatur nicht fähig; um eine nichtseiende Substanz ins Dasein zu rufen, müsste sie ja den unendlichen Graben des Nichts überwinden. Das ist nur vermittelt der Allmacht möglich, die dem geschöpflichen Menschen wesentlich nicht zukommt, ja sogar von Gott nicht verliehen werden kann, was in diesem Zusammenhang entscheidende Bedeutung hat. Rahner selbst definiert die Schöpfung als einen Akt, der „eine absolut von jeder Vorgegebenheit unabhängige Macht voraussetzt, die wir Gott nennen“.⁸ Eben darum aber ist das Geschöpf auch als „Zweitursache“ nicht dazu in der Lage, eine Geistseele hervorzubringen. „Was selbst geschaffen ist, kann weder beigeordnete Haupt- noch untergeordnete Werkzeugursache bei der Schöpfung eines Dinges sein.“⁹

4 Der Ursprung des einzelnen Menschen: Zeugung und Schöpfung

Der Versuch einer auch nach heutigen Maßstäben tragfähigen Theorie muss einerseits das Schöpferprivileg Gottes wahren, andererseits aber auch dem berechtigten Einwand der

Generatianisten Rechnung tragen, dass sich Eltern und Kinder oft in Begabungen und anderen seelischen Merkmalen gleichen. Vergessen wir darüber hinaus nicht, dass dieses Argument so etwas wie die säkularisierte Variante der alten Frage nach der Übertragung der Erbsünde darstellt, die den heiligen Augustinus just im Hinblick auf den Kreatianismus geradezu paralyisierte.

Die Antwort, die ich geben möchte, soll bei der Überlegung ansetzen, ob es denn überhaupt einen lebensfähigen menschlichen Leib ohne psychisches Prinzip geben kann. Bliebe der Leib ohne „Seele“, wenn Gott bei der Zeugung nicht schöpferisch wirksam würde? Diese Frage ist allerdings als reines Gedankenspiel zu betrachten, das keine Entsprechung in der Realität findet. Zur Beantwortung dieser Frage muss man sich die weitgehende biologische Übereinstimmung des Menschen mit manchen Tieren – vor allem den Affen – vor Augen halten. Diese Parallelen haben zu dem – sicherlich verkürzten – Satz geführt: „Der Mensch ist ein Säugetier.“

Diese biologische Übereinstimmung hat Konsequenzen für die oben gestellte Frage, denn die Tierseele entsteht ja als Epiphänomen der Materie ohne das besondere Eingreifen Gottes. Mehr noch: Die Tierseele muss nach den Naturgesetzen in dem Moment entstehen, in dem die materiellen Voraussetzungen gegeben sind, denen sie inhäriert. Ein lebensstüchtiges Tier ohne psychisches Prinzip ist so wenig plausibel wie eine gestimmte Harfe ohne Harmonie oder wie eine Statue ohne Form. Die nicht-geistigen Eigenschaften des Tieres – auch die psychischen! – sind genetisch programmiert.

Dasselbe gilt zunächst für das „Säugetier Mensch“. In gewissem Maße ist er ebenfalls durch die Chromosomen bestimmt, die er von seinen Eltern erhalten hat. Auch der Mensch würde angesichts seiner Übereinstimmung mit dem Säugetier eine *anima vegetativa* und *sensitiva* hervorbringen, wenn Gott bei der Zeugung nicht handelte. Tatsächlich bringt der Mensch im Augenblick seines Entstehens eine Sensitivseele hervor. Er

kann gar nicht anders, es sei denn, Gott griffe im Moment der Zeugung in die Naturgesetze ein, gemäß denen einer entsprechend disponierten Materie immaterielle Phänomene wie Form, Harmonie oder eben die Tierpsyche inhärieren. Wenn Gott diese Gesetzmäßigkeit außer Kraft setzte, würde dies aber gerade das miraculöse Wirken in der Welt darstellen, vor dem Rahner und seine Schule so eindringlich warnen. Gott müsste die „natürlich“ und zwangsläufig entstandene Seele zu dem Zeitpunkt vernichten, zu dem sie entsteht. Im selben Moment schafft er ja die Geistseele; der Mensch hat aber nur *eine* Seele, wie schon die tägliche Erfahrung zeigt. Es ist ja nicht ein Sinnenwesen, das im Menschen fühlt, oder ein Geistwesen, das in ihm reflektiert. Zentrum aller seelischen Akte ist der Mensch selbst hinsichtlich seiner Geistseele.

4.1 Der Kreatianismus des Thomas von Aquin

Die im Folgenden vorgetragene Theorie baut auf den Überlegungen des heiligen Thomas auf. Dieser lehrt eine sukzessive Beseelung des Embryos zunächst mit einer vegetativen Seele, dann mit einer sensitiven und schließlich – wenn der Leib jeweils weit genug disponiert ist – durch die von Gott unmittelbar geschaffene Geistseele.

Die Lehre des heiligen Thomas harmoniert durchaus mit den gerade angestellten hypothetischen Überlegungen. Dennoch ist sie in dieser Form nicht ganz aufrechtzuerhalten, und zwar vor allem aufgrund einer Beobachtung der Neuzeit: Der Embryo entwickelt sich kontinuierlich und ohne erkennbaren Bruch zu einem geistbegabten Wesen. Zu keinem Zeitpunkt seiner Entfaltung findet sich eine Zäsur, die auf den nachträglichen Eintritt einer Geistseele hindeutete und somit den Übergang des Embryos vom Tier zum Menschen markieren würde. Gegen Haeckel und alle seine Epigonen sei nochmals klar festgestellt, dass der Embryo im Mutterleib sich *als* Mensch entwickelt, nicht *zum* Menschen. Eine Aufeinanderfolge verschiedener Seelen lässt

sich auf dem Hintergrund dieser Erkenntnis nicht mehr ohne weiteres vertreten.

Einen Lösungsweg angesichts dieses gravierenden Problems bietet die Theorie Hans Eduard Hengstenbergs von der „gestuften Schöpfung“¹⁰. Gottes schöpferisches Wirken in der Welt unterscheidet sich von dem bei der Grundlegung der Welt insofern, als es sowohl die von Gott selbst als auch die vom Menschen gesetzten Vorgegebenheiten berücksichtigt. Gott ignoriert nicht den Menschen und dessen Werk, sondern baut darauf auf. In Bezug auf die Entstehung der Seele äußert sich das darin, dass „Gott beim Anknüpfen an das alte Keimmaterial und an die geschöpfartigen Aktivitäten bei der Verschmelzung der Gameten und den Vorgängen der befruchteten Eizelle nichts von dieser geschöpflichen Eigenaktivität stört oder ersetzt“.¹¹ Von daher schafft Gott nicht eine Seele gewissermaßen von außen; er ist den Dingen ja innerlicher, als sie selbst es sind. Gleichwohl handelt es sich um einen punktuellen schöpferischen Eingriff, der die menschlichen Möglichkeiten übersteigt; in dieser Hinsicht behält der Traditionsbegriff des „*infundere creando*“ seine Bedeutung. Stattdessen verleiht Gott dem mit der Empfängnis gleichzeitig und zwangsläufig gegebenen psychischen Prinzip des neuen Menschen Substantialität, und zwar durch einen echten schöpferischen Akt. Das Epiphänomen wird geistig und subsistent. Nur so erhält die Menschenseele ihren spezifischen ontologischen Rang.

So vollzieht sich bei der Entstehung des Einzelmenschen im Prinzip dasselbe wie bei der Urschöpfung, nämlich „dass der Schöpfer ein dazu disponiertes Lebewesen durch Zufluss seines Seins zu einer neuen Einheit, Gestalt und Ganzheit erhob, näherhin zu einem geistleiblichen Personsein“¹². Dabei gibt es keine zeitliche Differenz zwischen der Entstehung des neuen psychischen Prinzips und seiner Erhebung zur geistigen Substanz durch Gottes Seinszufluss. Beides geschieht gleichzeitig in der Empfängnis. Vermittels dieses punktuellen schöpferischen Eingriffs, „in dem Gott in Anschluss an die elterliche Zeu-

gung und die Weitergabe des Erbgefüges das Ganze durch die Stiftung eines personalgeistigen Seinsaktes umschafft und so jeden Menschen unmittelbar zu sich selbst in eine unvertauschbare Beziehung setzt¹³, erhält der menschliche Zeugungsakt erst seine originäre Bedeutung: Er wird zur Entstehung des Leib-Geistwesens Mensch. Ein innigeres Zusammenwirken als das von Gott und Eltern ist so kaum mehr vorstellbar.

Das hier vorgestellte Modell ist nichts anderes als die zeitlich auf einen Punkt konzentrierte Lehre des Thomas. Die Einzigkeit der menschlichen Seele wird allerdings nicht durch die Vernichtung der *anima vegetativa* und *sensitiva* gewahrt, sondern durch den Seinszufluss, die Umschöpfung durch Gott, die auf den elterlichen Voraussetzungen fußt. Da sich diese im Moment der Empfängnis vollzieht, bleibt der Anteil der Eltern ganz und gar erhalten, ohne dass der neuentstandene Fötus über einen gewissen Zeitraum hinweg Pflanze oder Tier wäre. „Vernichtet“ – besser: umgewandelt, erhöht – wird dabei allenfalls das Wesen des (im logischen, nicht im zeitlichen Sinne) ursprünglichen psychischen Prinzips, „weil keine Wesensform ein Mehr oder Minder verträgt, sondern, sobald ein Mehr an Vollkommenheit hinzugefügt wird, ergibt sich eine andere Wesensart, wie die Hinzufügung einer Einheit bei den Zahlen eine andere Art ergibt.“¹⁴

4.1.1 Der Mensch als Geistperson

Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen kann mit Hilfe des genannten philosophischen „Ausschlussverfahrens“ ermittelt werden: Die Seele ist als Geistsubstanz immateriell, einfach und unteilbar. Sie kann daher nicht durch Zeugung entstehen, die bekanntlich eine Absonderung in irgendeiner Form voraussetzt. Da dem Menschen aufgrund seiner Kreatürlichkeit auch keine echte *creatio* möglich ist, bleibt für den Ursprung des einzelnen Menschen hinsichtlich seiner Seele nur eine direkte schöpferische Handlung Gottes. Dieses Ausschlussverfahren lässt aber die Frage nach

dem positiven Geschehen offen, das sich bei der Entstehung des einzelnen Menschen vollzieht.

Die Frage nach der Schöpfung – gleich ob im generellen oder im individuellen Sinne – ist ja alles andere als irrelevant für die Frage nach dem Heil. Wenn Gott die Menschheit und jeden einzelnen Menschen ins Dasein ruft, dann stellt dies ein Konstitutivum für die gnadenhaft geschenkte menschliche Teilhabe am göttlichen Leben dar. Sehr schön und prägnant fassen das Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus zusammen, wenn sie dem dritten Band ihrer Katholischen Dogmatik – eben der Schöpfungslehre – den Titel geben: „Schöpfung als Heilseröffnung“. Die *creatio specialissima hominis* zielt auf nichts anderes ab als auf ein neues Gegenüber der Liebe Gottes. Der ausschlaggebende Wesenszug des Menschen ist dabei seine Geistigkeit. Sie ist die *condicio sine qua non* für den liebenden Dialog zwischen Schöpfer und Geschöpf und somit für die gegenseitige Liebe überhaupt. Um es nochmals mit Scheffczyk zu formulieren: „Die Geistbegabung war und ist die Grundlage für die noch höhere Gnadenausstattung. Die Ausrichtung auf das absolute Sein ist die Voraussetzung für die Beziehung auf das Geheimnis der innergöttlichen Fülle.“¹⁵

Diese theologische Dimension der Entstehung des einzelnen Menschen zieht weitreichende Konsequenzen für die Anthropologie nach sich. Namentlich ist sie dazu geeignet, den Abschlussbeweis für die Erschaffung der Seele positiv zu ergänzen, der ja lediglich auf deren Geistigkeit und Substantialität sowie auf die Kreatürlichkeit des Menschen rekurriert. Denn wenn die Erschaffung des einzelnen Menschen und seiner Seele letztlich der innergöttlichen Liebe entspringt und zugleich die Liebe zwischen Gott und Mensch intendiert, dann ist ein solch inniges Liebesgeschehen nicht delegierbar. Es ist unmöglich, stellvertretend für einen anderen zu lieben, und undenkbar, dass ein Liebender dies einem Dritten antragen würde.

Aus diesen Überlegungen zum Wesen der Liebe folgt zwingend, dass Gott die Erschaffung der menschlichen Seele an nie-

manden delegieren kann, nicht einmal an die Eltern. Es würde einen tiefen Bruch im Wesen der Liebe bedeuten, wenn Gott die Unmittelbarkeit dieser seins- und wesensbegründenden Hinwendung zum Menschen aufgäbe. Das von Rahner und seinen Anhängern vorgebrachte Anliegen der Transzendenz Gottes muss sich hier einbetten lassen in das noch größere Mysterium der Schöpferliebe Gottes. Knapp merkt es Scheffczyk in der eben genannte Schöpfungslehre an: „Der Vorwurf, dass damit Gott miraculhaft in das Weltgeschehen eingreife, ist nicht zutreffend, wenn man bedenkt, dass Gott in der creatio continua der Schöpfung innerlichst gegenwärtig ist und dass es überhaupt keines ‚Eingriffes‘ bedarf, sondern nur einer Applikation seiner überzeitlich und überräumlich ständig gegenwärtigen Schöpferkraft auf einen Raum-Zeit-Punkt.“¹⁶ Schöpferliebe bedingt Gottunmittelbarkeit der Schöpfung und insbesondere des Menschen; die schon von Goethe – wenn auch mit ganz eigenen Gründen – kritisierte Vorstellung eines Gottes, „der nur von außen stieße“, können wir getrost dem Deismus überlassen.

4.1.2 Der Mensch – das „responsoriale Sein“

Durch die Erschaffung der Geistseele entsteht der Mensch als personales Gegenüber Gottes, das unmittelbar auf ihn bezogen und darauf angelegt ist, auf Gottes Schöpfungs- und Heilshandeln zu antworten. „Ein Wort Gottes, das ins Leere ginge oder sich an ein sprachloses Wesen richtete, hätte keinen formellen Rufcharakter, zu dessen Wesen auch das responsorische Moment gehört.“¹⁷ Die Gottebenbildlichkeit stellt sich von daher dar als „ein Grundgefüge, eine Struktur des Menschen, die näherhin in seiner worthaft-dialogischen Gottbezogenheit besteht ...“¹⁸

Diese dialogische Struktur des Menschen ist für ihn konstitutiv, denn „Gott lebt sprechend; und zwar so, dass bei ihm das Wort die Person nicht voraussetzt, sondern begründet“¹⁹. Dieses Wort Gottes hat nur Sinn, wenn es eine Antwort erfahren kann. Der

Mensch, der durch das schöpferische Wort als Geistperson ins Dasein getreten ist, vermag seinem ontologischen Rang nur zu entsprechen, wenn er die personale Begegnung mit Gott sucht. Insofern ist der traditionelle, mehr statisch gefasste und auf die Subsistenz bauende Personbegriff auf die Gott-Mensch-Relation hin zu öffnen; „denn der Mensch gilt dieser dialogischen Auffassung nicht als Person, weil er eine für sich bestehende geistige Natur besitzt, sondern ihm kommt die Geistigkeit zu, insofern er das unmittelbar vor Gott stehende und auf ihn hin geöffnete Wesen ist. Der Mensch ist dadurch Person, dass er von Gott angerufen ist und sich dem göttlichen Du gegenüberfindet.“²⁰

So erweist sich das Wesen der menschlichen Existenz als ausschlaggebend für ihren Ursprung. Denn die Geistseele, die Vernunftnatur des Menschen, ermöglicht es ihm zu antworten, und nur so ist die spezifische Art sinnvoll, in der der Mensch geschaffen wird: durch den Anruf Gottes, der auf die Entgegnung des Menschen abzielt. Als responsoriales Sein ist der Mensch in dieser Welt „das einzige gottunmittelbare Wesen“²¹; der Unmittelbarkeit dieser Lebensverbindung aber entspricht die unmittelbare Schöpfung der einzelnen menschlichen Person und namentlich des Prinzips, das die Responsorialität konstituiert: der Geistseele.

Das menschliche „Sein in der Antwort“²² besteht in doppelter Weise:

1. Der Ruf Gottes begründet das Dasein des Menschen; menschliches Sein ist die „ontologische Antwort“ (Hengstenberg) auf den göttlichen Ruf. „Der Vollzug von Sein, Wesenheit und Sinn in den ontologischen Konstituentien, dies eben ist identisch mit dem aktiven Empfangen, denn indem das Geschöpf diesen Vollzug leistet, öffnet es sich für die Mitteilung eben dieses Seins, dieser Wesenheit und dieses Sinnes vor Gott. Der Vollzug ist zugleich eine ontologische (allem Bewusstsein noch vorgängige) Antwort des Geschöpfes an das sprechende Wort Gottes, das zum Sein ruft. Indem das Ge-

schöpf in der inneren Handlung die konstitutive Begründung (in Verbindung mit dem ontologischen inneren Ausdruck) vollzieht, vollzieht es ja den ordo, das Seinsgesetz, das Gott über es setzt. Das ist ein ‚ontologischer Gehorsam‘, eben Antwort an das sprechende und rufende Wort Gottes (per quem omnia facta sunt).“²³

2. Gottes Anruf verleiht nicht nur das Dasein, sondern beinhaltet auch das Geschenk der Gemeinschaft. Der Mensch antwortet darauf durch seinen Lebensvollzug. Zum einen sucht er die Rückbindung an Gott (Religionsfähigkeit und -bedürfnis), zum anderen wendet er sich seinen Mitmenschen zu (Sozialfähigkeit und -bedürfnis). Aufgrund seiner Geistnatur handelt der Mensch in beiden Fällen bewusst, analog zum innergöttlichen Gemeinschaftsvollzug, der Trinität.

4.2 Die Weitergabe der Erbsünde

Unter den Problemen, die die Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen mit sich bringt, ist die theologisch folgenreichste die Frage, wie die Erbsünde weitergegeben wird. Dogmengeschichtliche Relevanz hat sie dadurch erlangt, dass Augustinus sich im Streit mit den Pelagianern eben wegen dieses Problems nicht uneingeschränkt für den Kreatianismus entscheiden konnte; aufgrund seines geistesgeschichtlichen Einflusses leitete er damit eine längere Periode der allgemeinen Unsicherheit ein. Auch heute ist diese Frage noch von Bedeutung; hat doch das Tridentinum als verbindliche Glaubenslehre definiert, dass die Erbsünde „durch Abstammung, nicht durch Nachahmung“ übertragen wird.

Nun ist das Thema „Erbsünde“ zu komplex, als dass es in diesem Rahmen umfassend betrachtet werden könnte. Dennoch sollen einige Grundzüge aufgezeigt werden. Adams Ursünde hatte im Wesentlichen zwei Konsequenzen: die Einschränkung der gnadenhaften Gottbeziehung, der „Heiligkeit und Gerech-

tigkeit, in die er eingesetzt war“, und eine Wandlung „an Leib und Seele zum Schlechteren“.

Das Gottverhältnis ist durch die Erlösungstat Christi wiederhergestellt worden; durch die Taufe tritt der Christ in diese Beziehung ein. Der Verlust von Heiligkeit und Gerechtigkeit an sich aber ist kein körperlicher oder seelischer Mangel, der vererbt würde; er besteht vielmehr in dem Bruch des Gott-Mensch-Verhältnisses und betrifft den Einzelnen, insofern er Glied der menschlichen Abstammungsgemeinschaft ist.

Es ist nicht verwunderlich, dass „durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam“ (vgl. Röm 5); gerade der katholischen Glaubenslehre ist das Prinzip der Stellvertretung sehr vertraut. Nur so ist ja auch die Erlösung durch Jesus Christus möglich; die Fürbitte für andere wäre sonst ebenfalls sinnlos. Zudem war das Handeln Adams von umso größerer Tragweite, als er noch im ungebrochenen Verhältnis zu Gott stand und über alle außer- und übernatürlichen Gaben verfügte. Mit der Situation seiner durch die Erbsünde und deren Folgen geprägten Nachfahren ist Adams Ausgangsposition nicht vergleichbar.

Betrifft dieser Aspekt der Erbsünde die Gott-Mensch-Beziehung in direkter Weise, so steht es anders mit der „Verschlechterung an Leib und Seele“. Diese ist durchaus unmittelbar durch die Zeugung zu übertragen. Wie aber verträgt sich das mit dem Kreatianismus?

Nahezu unlösbar ist das Problem in der Tat, wenn die Seele erschaffen und von außen in den Leib wie in eine Hohlform gegossen würde. Nun geht aber die eben vorgetragene Theorie von ganz anderen Voraussetzungen aus: Der Leib, den die Eltern zeugen, ist ohne psychisches Formprinzip nicht denkbar. Gott verleiht diesem Prinzip im Moment seines Entstehens Subsistenz und Geistigkeit, vernichtet es also nicht. Somit bleibt alles erhalten, was die Eltern dem Kind mitgeben – auch die Fehler und Makel. Diese Dimension der Erbsünde – Wandlung zum Schlechteren an Leib und Seele – wird also geradezu zwangsläufig und unmittelbar auf dem Wege der Zeugung als Teil der

menschlichen Natur weitergegeben. Wollte man das leugnen, müsste man die wenig sinnvolle Konsequenz ziehen, dass Gott bei der Erschaffung der Geistseele die *anima sensitiva* vernichten würde, die als Epiphänomen des Leibes entsteht. So wäre allerdings der Zusammenhang des Menschengeschlechtes wie der Familie nicht mehr gewahrt. Die Weitergabe der Erbsünde und die damit verbundene leib-seelische Verschlechterung müsste dann auch als willkürlicher Akt Gottes verstanden werden.

5 Resümee

Die historische und namentlich die systematische Aufarbeitung der vorliegenden Fragestellung haben eine Wendung mit sich gebracht, die zunächst überraschen mag: Hinter dem doch recht abstrakten Thema steht ein sehr konkretes Gottes- und Menschenbild. Schöpfer und Geschöpf stehen sich als Personen unmittelbar gegenüber. Vom ersten Moment der menschlichen Existenz an besteht diese lebendige Verbindung, die Sein und Personalität des Menschen überhaupt erst grundlegt. Aus diesem Wissen darf getrost ein Gefühl der Geborgenheit resultieren, das seinen Platz in der pastoralen Praxis finden sollte. Freilich hängt an diesem Ursprung des Menschen auch ein ungeheurer moralischer Anspruch, der ebenso wenig in Vergessenheit geraten darf.

Ich habe meine Überlegungen mit dem authentischen Fall aus meiner beruflichen Praxis eröffnet. Die zu beantwortende Kernfrage lautete, warum Gott denn beispielsweise das Licht unmittelbar *ex nihilo* erschaffen habe, nicht aber den Menschen. Ich habe damals entgegnet: Um diese Frage beantworten zu können, „müsste ich die Pläne des Schöpfers kennen; das übersteigt menschliche Fähigkeiten bei weitem. Spekulieren kann und darf ich allerdings: Könnte dies nicht dem Zweck dienen, gewissermaßen die ganze Schöpfung in dem Menschen – jenem ‚Mikrokosmos‘, wie Papst Pius XI. ihn seiner Enzyklika ‚Divini

Redemptoris‘ (1937) nennt – zu vereinen? So sagt der heilige Paulus: ‚Die ganze *Schöpfung* wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die *Schöpfung* ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die *Schöpfung* soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte *Schöpfung* bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt‘ (Röm 8,19-22; Hervorh. durch Vf.). Dabei versteht er unter *Schöpfung* natürlich nicht primär Steine oder Blumen, sondern die Menschheit. Diese freilich schließt nach paulinischer Anthropologie die nichtmenschliche Schöpfung quasi mit ein.

Der Gedanke einer ‚Zusammenfassung‘ der gesamten Schöpfung im Menschen würde mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils harmonieren, die lehrt: ‚In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine leibliche Verfasstheit die Elemente der stofflichen Welt in sich, so dass sie durch ihn ihren Höhepunkt erreichen und ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers erheben‘ (n. 14). Die Menschheit ihrerseits geht ja auch wieder ihrer Vereinigung und Aufgipfelung unter Christus im Heiligen Geist entgegen, bis Christus sie als geeinte dem Vater übergibt, der letztendlich ‚alles in allem‘ sein wird (vgl. 1 Kor 15,28).“

Wenn diese meine Antwort nicht ganz in die Irre geht, dann konkretisiert und vollendet Gott mit dem Menschen, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist (Vat. II, GS 24), das, was er am ersten Schöpfungstag begonnen hat. Wie die ganze Welt ihr Dasein dem *allgemeinen* Liebesruf Gottes verdankt, so ist jeder einzelne Mensch einem *einmaligen* Liebesruf Gottes entsprungen: nicht zufällig, nicht willkürlich, sondern weil im Menschen die Schöpfung zu sich kommt, weil sie nur in ihm auf den Liebesruf Gottes vernunftvoll antworten kann. Im Menschen allein kann die Schöpfung – wie es im Pfingstlied heißt – ihr von Gottes Glanz und Licht

überströmtes Gesicht bewusst und willentlich erheben, nur in ihm kann sie jubeln: „Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“

Anmerkungen

- ¹ Sein Leben bewahren, S. 40-42.
- ² a.a.O., S. 46.
- ³ Sent. Lib. 2, dist. 17, n. 3.
- ⁴ S. 150-151, Anm. 8.
- ⁵ a.a.O., S. 40.
- ⁶ a.a.O., S. 36.
- ⁷ Rahner, Hominisation, S. 48; vgl. a.a.O., S. 24.
- ⁸ a.a.O., S. 24.
- ⁹ Naumann, „Schöpfung“, in: Phil. Wörterbuch, S. 340.
- ¹⁰ H. E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung, S. 197. 201. 202 u.a.
- ¹¹ Hengstenberg, a.a.O., S. 197, Anm. 25.
- ¹² L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes, S. 145.
- ¹³ ebd.
- ¹⁴ S.Th. quaest. 118,2, ad 2. = Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 8, 1
- ¹⁵ Die Welt als Schöpfung Gottes, S. 151.
- ¹⁶ Katholische Dogmatik, 3. Bd., S. 266.
- ¹⁷ L. Scheffczyk, Der Mensch als Berufener und Antwortender, S. 126.
- ¹⁸ Ders., Der Mensch als Bild Gottes, S. XLVIII.
- ¹⁹ R. Guardini, Welt und Person, S. 141.
- ²⁰ L. Scheffczyk, Der Mensch als Berufener und Antwortender, S. 120.
- ²¹ a.a.O., S. 118.
- ²² a.a.O., S. 126.
- ²³ H.E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung, S. 84.

Der Sündenfall

Zu Ursünde, Erbsünde und Unheil in der Welt

Michael Figura

1. Der in sich gespaltene Mensch

In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche in der Welt von heute wird der Mensch trotz all seines verdienstvollen Einsatzes zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaftsordnung doch zugleich als schwacher Mensch und Sünder beschrieben, der das tut, was er nicht will (vgl. *GS 10; 13*). Das Konzil führt diesen Widerspruch im Menschen letztlich auf die Ursünde zurück, wo der Mensch durch die Auflehnung gegen Gott seine Freiheit missbraucht hat. Seither durchzieht ein Riss die menschliche Existenz. Wenn der Mensch in sein Herz schaut, erfährt er sich als zum Bösen geneigt und in Schuld verstrickt. Er erfährt die Brüchigkeit des Lebens im Scheitern von Beziehungen, in Krankheit und Leid, vor allem im Wissen um den sicheren Tod. Doch zugleich findet sich in ihm ein unstillbares Verlangen nach geglücktem Leben, Heil, Sinn, Geborgenheit und Liebe, das in diesem Leben letztlich unerfüllt bleibt. Das Konzil nimmt hier den paulinischen Gedanken aus *Röm 7,14-25* auf, wo der Apostel die Situation des unter die Sünde verkauften Menschen beklagt: „Wir wissen doch, dass das Gesetz geisterfüllt ist. Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, tue ich, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, stimme ich dem Gesetz zu, dass es gut ist. Dann aber wirke nicht ich es mehr, sondern die in mir wohnende Sünde ... Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, eben das tue ich. Wenn ich aber gerade das tue, was ich nicht will, dann wirke nicht

mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde.“ Das „Ich“, das *Paulus* hier gebraucht, ist nicht auf ihn allein eingeschränkt, sondern umfasst als korporatives Ich alle Menschen.¹ Wer würde sich in dieser schonungslosen Analyse der menschlichen Befindlichkeit nicht wiederfinden? Wer würde nicht einstimmen in den Schrei des Apostels: „Ich unseliger Mensch, wer wird mich diesem Todesleib entreißen?“² Dieser Schrei des Apostels findet seine Antwort im *Mysterium paschale*. Jedes Jahr hören wir in der Osternacht im *Exsultet*, dem Loblied auf die Osterkerze, die immer wieder paradoxe und dennoch uns anrührende Herausstellung der Erbsünde als *felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*, und als *certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est*. Denn in dieser Nacht, die den Sieg des Lebens über den Tod, der Liebe über den Hass, der Freude über die Tränen feiert, werden Formulierungen gebraucht, die mit vollem Recht den Ostersieg Jesu in freudentrunkener Weise besingen, was besonders durch das Singen des Halleluja zum Ausdruck kommt, das die Osterzeit nachhaltig bestimmt. Doch trotz aller Osterfreude bleibt das Unheil in unserem Leben und in der Welt leider auch nach der Auferstehung Jesu bestehen und beschäftigt uns Tag für Tag. Woher kommen die Gespaltenheit und der dunkle Schatten, die – mit Ausnahme der Immaculata Conceptio BMV – über jedem lasten, der in diese Welt hineingeboren wird? Die Antwort der Kirche darauf lautet: „Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu *Beginn der Geschichte des Menschen* stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewissheit, dass die ganze Menschheitsgeschichte durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben“ (*KKK, Nr. 390*). Dem Weg zu dieser Aussage soll im Folgenden nachgegangen werden.

Zuvor jedoch noch einige terminologische Bemerkungen: Zunächst sei darauf hingewiesen, dass der Begriff *Ursünde* eher dem lateinischen *peccatum originale* entspricht als *Erbsünde*

(*peccatum hereditarium* [vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* V,1,3: SC 153, 26]). Um jede Zweideutigkeit zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass *peccatum originale* (Ursünde, Erbsünde) zwei Bedeutungen haben kann, die zwar miteinander verbunden, aber zugleich auch unterschieden sind. *Peccatum originale* kann den *status* (Zustand) bezeichnen, in dem jeder Mensch auf die Welt kommt, und zwar als Mitglied eines sündigen Menschengeschlechts, das ihm nicht nur durch die Eltern das menschliche Dasein schenkt, sondern auch eine menschliche Grundbefindlichkeit (*condition humaine*) weitergibt, die von der aktiven Gegenwart des Bösen gezeichnet ist. Die scholastische Theologie nennt diese von der Ursünde / Erbsünde bestimmte menschliche Existenz das *peccatum originale originatum*.

Peccatum originale kann zugleich auch die *Katastrophe* bezeichnen, durch die nach *Gen 3* die Sünde Adams in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist. Dann handelt es sich um das *peccatum originale originans*.³

2. Die Ursünde, überschattet vom Baum der Erkenntnis

Gen 2,4b-3,24, die jahwistische Paradieseserzählung, ist der biblische Ursprungsort zu Ursünde / Erbsünde. Hier findet sich eine ätiologische Deutung für die gegenwärtige Situation der immer schon durch Überlebenskampf, Zwietracht, Leid und Tod geprägten menschlichen Existenz. Die *aitia* (Ursache, Anlass, Grund) für dieses beschwerliche menschliche Dasein liegt in der Sünde der Stammeltern Adam und Eva.

Gen 2 und 3 bilden dabei gleichsam ein Diptychon: „die erste Tafel erstrahlt in Licht und Farben, die zweite dagegen ist in Spannung und Dramatik getaucht.“⁴ Dadurch zeigt sich eine Sicht auf die Anfänge der Heilsgeschichte, die *Thomas von Aquin* so zusammenfasst: „naturali ordine perfectum praecedit imperfectum“⁵. Die erste Bildtafel (*Gen 2*) stellt die paradisi-sche Existenz des ersten Menschenpaares dar: Ein harmoni-

ches Verhältnis zwischen Gott und seinem Geschöpf, zwischen Mensch und Kosmos und Freude über die Hilfe, die Gott Adam in der Frau aus seiner Seite geschenkt hat. In dieser Bildtafel ist zweimal vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (Vv. 9;17) die Rede, der auf der zweiten Bildtafel eine entscheidende Rolle spielen wird.

In *Gen 3* geht es um Vergehen und Strafe. Das *Vergehen* besteht darin, dass unter Einflüsterung der Schlange das erste Menschenpaar von den verbotenen Früchten des Baums in der Mitte des Gartens isst. Die *Strafe* besteht in der Verfluchung des Ackerbodens mit negativen Rückwirkungen auf Adam, d.h. den Menschen schlechthin (vgl. *Gen 3,17 ff*), und in der Vertreibung aus dem Paradies.

Der Griff nach der verbotenen Frucht als folgenschweres Vergehen des ersten Menschenpaares ist für die Bibel nicht nur Grundform jeglicher Sünde, sondern auch Urbild menschlicher Sündhaftigkeit schlechthin. Die Wurzel menschlicher Sündhaftigkeit liegt in der Freiheit des Menschen, der durch die Ursünde seinen Eigenwillen dem Willen Gottes vorgezogen hat.

Das Alte Testament stellt immer wieder die von der Sünde geprägte menschliche Existenz heraus: „Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was dir missfällt ... Denn ich bin in Schuld geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ (*Ps 51, 6 f*). Von der Mutter „in Sünde empfangen sein“, bedeutet nach dem Sündenfall der Stammeltern in letzter Konsequenz, dass jeder Mensch mit dem dunklen Schatten der Erbsünde behaftet in diese Welt eintritt.

Doch dieser dunkle Schatten hat Auswirkungen, die in den späteren Schriften des Alten Testaments und dann in der rabbinischen Lehre entfaltet werden. In der Weisheitsliteratur wird der Sündenfall als Ursache des Sterbens gesehen (*Sir 25,24*) und zugleich als Durchkreuzung des göttlichen Schöpfungsplans: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den

Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören“ (*Weish 2, 23 f*).

Nach der Sintflut sagt Gott: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an“ (*Gen 8,21; vgl. 6,5*). Das hier erwähnte „böse Trachten“ des Menschen äußert sich in der rabbinischen Lehre vom „bösen Trieb“, die in der Weisheitsliteratur Israels (*vgl. Sir 15,14; 21,11*) ihren biblischen Haftpunkt hat. Der „böse Trieb“ wird aber nicht unmittelbar – wie im griechischen Denken – mit der Sinnlichkeit des Menschen identifiziert, sondern auf den ganzen Menschen als leib-seelische Einheit bezogen. Sein Sitz ist deshalb weder im „Fleisch“ noch im „Geist“, sondern im „Herzen“, d.h. in der moralischen Person.

Das Alte Testament kann natürlicherweise in *Gen 2-3* nicht die wissenschaftlichen Probleme beantworten, die später durch die Evolutionstheorie und den Polygenismus aufgeworfen werden. „Der archaische Text der Genesis beruft sich zwar auf das wissenschaftliche Verständnis seiner Zeit, das von der Idee der Unveränderlichkeit und der Lehre des Monogenismus geprägt ist. Das Ziel des Textes ist jedoch ein anderes. Er will die spezifische Eigenart des Menschen erklären, das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Sünde erläutern und seine fundamentalen Beziehungen veranschaulichen. Er zielt darauf ab, so schreibt Johannes Paul II., ‚den Menschen vom ersten Augenblick seiner Existenz an bei der Suche nach seinem Selbst und seiner Identität mit Gott zu konfrontieren‘. Dabei bedient er sich anthropologischer und kosmologischer Beschreibungsmuster.“⁶

Der biblische Autor entfaltet in *Gen 2-3* eine *Protologie*, die den göttlichen Plan mit dem Menschen (*Gen 2*) und die „archetypische Urschuld“ (*Gen 3*) an den Anfang der Heils- bzw. Unheilsgeschichte stellt. Die hier beschriebene *Protologie* findet ihre Erfüllung erst in der *Eschatologie*. Darauf weist einerseits der berühmte messianische Text in *Jes 11,1-9* hin, wo das kommende messianische Reich unter Rückgriff auf die Paradieses-

erzählung *Gen 2* beschrieben wird. Andererseits ist für *Paulus* erst Christus der vollkommene Adam. Der sündige Mensch, der den göttlichen Heilsplan des paradiesischen Friedens zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Umwelt durch die Einflüsterung der Schlange abgelehnt hat, ist auch nach dem Sündenfall durch das ganze Alte Testament hindurch, gerade auch durch die strengen Mahnungen und Strafandrohungen der Propheten, stets eingeladen, sich zu Gott zu bekehren. Die *Protophologie* wird in der *Eschatologie* des ewigen Reiches Christi und des Vaters ihre Vollendung finden.

3. Adam und Christus: Adams Sünde im Licht der Erlösung durch Jesus Christus nach Röm 5,12-21

Für die biblische Erbsündenlehre ist *Röm 5,12-21* zum locus classicus geworden.⁷ Das Wort „Erbsünde“ findet sich zwar nicht im Neuen Testament, doch die Art und Weise, wie Paulus im Römerbrief von der Ursünde und ihrer unheilvollen Wirkung auf das Menschengeschlecht und die weitere Entwicklung der Menschheits- und Weltgeschichte spricht, legt eine Wirkungsgeschichte der Sünde Adams nahe. Dabei spielt *V. 12* eine besondere Rolle: „*Darum (gilt): Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod und so der Tod zu allen Menschen durchdrang, eph'ho pantes hemarton. Dieser Nachsatz hat eine mächtige Wirkungsgeschichte entfaltet.* In den verschiedenen Fassungen der *Vetus Latina* und der auf den großen Schriftgelehrten *Hieronymus* (um 347-419) zurückgehenden *Vulgata* lautet die lateinische Übersetzung von *V. 12*: *Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Rein philologisch kann sich das berühmte *in quo* als Relativsatz sowohl auf *unus homo* als auch auf *peccatum* beziehen.

Bekanntlich ging *Augustinus* (354-430) von diesen lateinischen Textfassungen aus. Zunächst schwankte er zwischen beiden

Möglichkeiten des Verständnisses des *in quo*: Bezieht es sich auf den einen Menschen (Adam), in dem alle Menschen gesündigt haben, oder auf die Ursünde, in der die Sünde aller Nachkommen Adams eingeschlossen ist? Als er aber auf den griechischen Urtext des Römerbriefs zurückgriff, erkannte er, dass sich das *eph'ho* nur auf den *heis anthropos* (einen Menschen: Adam) beziehen kann, da das griechische Äquivalent für das Neutrum peccatum das Femininum *he hamartia* ist. Deshalb kann sich das *in quo* nur auf das Masculinum *unus homo* (Adam) beziehen. Im *in quo* von Röm 5,12 erkannte er aber nicht nur den Unheilszusammenhang zwischen Adam und dem ganzen Menschengeschlecht, sondern in der Auseinandersetzung mit dem aus Britannien stammenden Mönch *Pelagius* (ca. 350-431) auch die Weitergabe der Erbsünde, die durch Adams Sünde auf seine Nachkommen übertragen wird.

Auch das *Konzil von Trient* (1545-1563) hat sich im Dekret über die Erbsünde auf die Vulgataübersetzung bezogen, indem es herausstellt, dass durch den Ungehorsam Adams nicht nur der Tod und die körperlichen Strafen auf das Menschengeschlecht übertragen wurden, sondern auch die Sünde selbst, „*die der Tod der Seele ist*“ (DH 1512). Adams Sünde wird durch „*Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung*“ (*propagatione, non imitatione*) übertragen (DH 1513).

Die seit 1979 in mehreren Auflagen herausgegebene *Nova Vulgata* übersetzt anders: *Dort heißt es: eo quod omnes peccaverunt* (weil alle gesündigt haben). Das *eph' ho* wird nun offiziell nicht mehr personal (auf Adam bezogen), sondern kausal verstanden.

3.1 Die Adam-Christus-Parallele

V. 12 macht zwei Aussagen: a) Die Herrschaft des Todes über den Menschen geht auf die Sünde zurück, die mit Adam ihren Anfang in der Welt genommen hat. b) Die Allgemeinheit des Todes entspricht der Allgemeinheit des Sündigens der Men-

schen. Dabei ist die entscheidende Frage, die uns beschäftigt: Wie wirkt sich die Sündentat Adams auf das Sündigen aller Menschen aus? Für Paulus steht diese Frage nicht im Vordergrund. Für ihn bildet die von Adam her in Gang gebrachte Unheilsgeschichte von Sünde und Tod in der Welt den dunklen Hintergrund, dem er als höchste Überbietung die Erlösungstat Jesu Christi gegenüberstellt, denn „*Adam ist das verweisende Gegenbild (typos) des Kommenden*“ (V. 14).

Die Gegenüberstellung von Adam und Christus in *Röm 5,12-21* steht in einem Kontext, der von der Liebe Gottes spricht, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist (V.5). Diese Liebe hat sich am Kreuz Jesu Christi geoffenbart als die Liebe Gottes zu den erlösungsbedürftigen Sündern (vgl. V. 6 ff). Paulus stellt in der genannten Perikope die Universalität von Sünde und Gnade heraus. Dabei geht es zunächst um die Adam-Christus-Parallele. Zweifellos setzt Paulus bei der Gegenüberstellung von Adam und Christus in unserem Text aus dem Römerbrief die Geschichte vom Sündenfall in *Gen 3* voraus. Der Sündenfall Adams hat der Sünde Eingang in die Welt verschafft und ihr zur allgemeinen Herrschaft verholfen. Paulus sieht Adam als eine zugleich geschichtliche und schöpfungstheologisch „repräsentative Ur-Persönlichkeit, deren Handeln sich aufgrund des Schöpfungswerkes Gottes für alle Menschen und in allen Menschen auswirkt“⁸. Durch das Fehlverhalten des „Einen“ (Adam) ist die positive Zielsetzung der ganzen Schöpfung in Frage gestellt. Der Apostel kann aber diese weitreichende Konsequenz erst von der „neuen Schöpfung“ in Christus her ziehen: Erst vor dem hellen Licht der Neuschöpfung des Menschen durch Tod und Auferstehung Jesu sowie die Geistsendung wird das Unheil der ganzen Schöpfung, das sich im Schicksal des Menschen und in seiner tiefen Erlösungsbedürftigkeit konzentriert, ansichtig und aussprechbar.

Für die Schicksalsgemeinschaft Adams und der Adamiten gibt es einen religionsgeschichtlichen Vorstellungshintergrund vor allem im frühjüdischen Schrifttum.⁹ Dagegen lässt sich die Auf-

hebung der Unheilsgeschichte durch einen „zweiten Adam“, der dem ersten Adam antitypisch entspricht und selbst die Perspektive einer neuen, erlösten Menschheit begründet, nicht im religionsgeschichtlichen Umfeld des Paulus nachweisen. *„Offenkundig hat Paulus die Adam-Christus-Parallele gezielt in soteriologisch-heilsgeschichtlicher Absicht entwickelt, um die Tragweite des in Tod und Auferweckung Christi begründeten Heilswerkes Gottes zu verdeutlichen.“*¹⁰

3.2 Sünde und „Erbsünde“

*Röm 5,12-21 hat für das paulinische Verständnis von „Sünde“ eine entscheidende Bedeutung. Sechsmal begegnet uns das Wort hamartia in diesem Paulustext. Daneben finden sich hier Derivate vom gleichen Stamm: hamartanein (sündigen), hamartolos (Sünder), sowie als weitere Termini des Unheilsgeschehens: parabasis (Übertretung), paraptoma (Übertretung) und parakoe (Ungehorsam). Doch der Leitbegriff in diesem Abschnitt ist das Wort „Sünde“ im Singular. „Es fällt auf, dass dieses Wort (im Singular) vorher im Römerbrief nur dreimal begegnet ... Umso mehr überrascht das sehr häufige Vorkommen des Wortes in Kap. 6-8 ... Es zeigt sich also, dass Paulus von der Sünde mit besonderem Nachdruck in Röm 6 und 8 spricht, um die Glaubenden vor dem Rückfall unter die alte Sünde zu warnen und sie an die Macht der Gnade zu erinnern, die sie den Kampf gegen die Sünde bestehen lässt.“*¹¹

Es überrascht in diesem Kontext nicht, dass Paulus an die mit Adam begonnene Unheilsgeschichte der Sünde erinnert, nachdem er bereits zuvor die neuschöpferische Wirklichkeit der Rechtfertigungsgnade beschrieben hat. Bei aller Eigenverantwortung des Menschen für seine Sünden wird doch letztlich das Sündersein jedes Menschen verankert in einem überindividuellen, menschengeschichtlichen Zusammenhang, dessen geschichtlicher Anfang in der Sünde Adams gründet. *„Dass der Mensch sündigt, ist gewiss ein von ihm zu verantwortendes Fehlverhal-*

ten und nicht einfach Schicksal. Zugleich bleibt aber der Rückbezug der persönlichen Sünde jedes einzelnen auf die Einwirkung der von Adam her agierenden Sündenmacht bei allen Menschen erhalten.“¹² Hier finden sich biblische Ansatzpunkte zur kirchlichen Erbsündenlehre. Doch Aufgabe der Kirche ist es letztlich, nicht die Sünde zu predigen, sondern die durch Jesus Christus am Holz des Kreuzes überwundene Sünde zu verkünden. „*Glaubensgegenstand ist die Sünde, auch die sogenannte ‚Erbsünde‘, nur als in der Gnade Gottes aufgehobene Sündenschuld.*“¹³ Deshalb heißt es im Großen Glaubensbekenntnis: *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.* Der Zusammenhang von Sünde und Erlösung bleibt auch im Dekret des Tridentinums über die Erbsünde gewahrt, denn dieses Dekret erhält seine volle Bedeutung erst durch das folgende große Dekret über die Rechtfertigung des Sünders.

4. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre

4.1 Westliche und östliche Kirchenväter bis Augustinus

Vor der pelagianischen Kontroverse (Anfang des 5. Jh.) sind die Kirchenväter, was die Frage nach der Erbsünde betrifft, vor allem damit beschäftigt, auf die verschiedenen Formen der Gnosis und des Gnostizismus zu reagieren, welche die Gutheit der menschlichen Natur verneinen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass sie noch nicht die Erbsünde herausstellen. Einerseits gibt es noch nicht die Häresie, welche die Erbsünde leugnet, andererseits wollen sie herausstellen, dass der Mensch das Werk des guten Gottes ist.

Dennoch beschreiben die Kirchenväter bei verschiedenen Gelegenheiten die *condition humaine* (menschliche Grundbefindnis) mit Begriffen, die nahe legen, dass ihnen die Wirklichkeit der Erbsünde nicht unbekannt ist. Zur Entwicklung der kirchlichen Erbsündenlehre hat wesentlich die Praxis der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden beigetragen. Da die un-

mündigen Kinder noch nicht fähig sind, persönliche Sünden zu begehen, muss es, wenn die Praxis der Kirche in diesem Fall nicht falsch sein soll, ein den persönlichen Sünden vorausliegendes *peccatum naturale* geben, eben das bereits erwähnte *peccatum originale originatum*, das gleichsam das sündige Erbe ist, das Kindern auch getaufter Eltern in die Wiege gelegt wird und erst durch die Taufe weggenommen wird.

Im 64. Brief beantwortet *Bischof Cyprian von Karthago* (1. Hälfte des 3. Jh.) Anfragen bezüglich der Kindertaufe. Er stellt dabei heraus, dass ein neugeborenes Kind überhaupt nicht gesündigt hat (*nihil peccauit*). Da aber jedes Kind ein Nachkomme Adams ist (*secundum Adam carnaliter natus*), hat es sich durch die Geburt die Berührung mit dem Tod (*contagium mortis*) zugezogen. Dem Säugling werden deshalb fremde, nicht eigene Sünden vergeben (*non propria, sed aliena peccata: CCL III C, 424 f*). Damit tritt die Erbsünde hervor. Doch Cyprian versteht darunter auch die Sündenfolgen, die *vulnera peccati*. Die bereits erwähnte lateinische Übersetzung von *Röm 5,12* in der *Vetus Latina*, aber auch im Ambrosiaster durch einen unbekanntenen Pauluskommentator, der z.Zt. von *Papst Damasus* (366-384) 13 Paulusbriefe übersetzte, hatte durch das *in quo* (*Adam*) großen Einfluss.

Beim Mailänder *Bischof Ambrosius* (ca. 333/34-397) findet sich der für die Erbsündenlehre wegweisende Gedanke von einer Solidarität aller Menschen in der Adamssünde (*De excessu fratris sui Satyri, 377/78*). In seinem Werk *De Mysteriis* spricht er von den *hereditaria peccata*: „*Petrus war rein, aber er musste sich die Füße waschen (lassen); denn er war durch die Abkunft vom ersten Menschen mit Sünde behaftet, nachdem die Schlange diesen zu Fall gebracht und irreführt hatte. Daher werden seine Füße gewaschen, um die ererbten Sünden zu beseitigen; unsere eigenen werden durch die Taufe nachgelassen*“ (VI,32: *FC 3, 226 f*). Wie Cyprian, so versteht auch *Ambrosius* unter den „*ererbten Sünden*“ die Sündenfolgen, allen voran den ererbten Hang zur Konkupiszenz.

In der Osterpredigt des *Bischofs Melito von Sardes* (2. Hälfte des 2. Jh.) – der ältesten Osterpredigt, die wir kennen – wird bei dem Erbe, das der erste Mensch seinen Kindern hinterließ, eine ganze Litanei von „Erb-Übeln“ erwähnt: *„Denn er hinterließ den Kindern als Erbe nicht Keuschheit, sondern Unzucht, nicht Unvergänglichkeit, sondern Vergänglichkeit, nicht Ehre, sondern Ehrlosigkeit, nicht Freiheit, sondern Knechtschaft, nicht Königsherrschaft, sondern Tyrannis, nicht Leben, sondern Tod, nicht Rettung, sondern Untergang“* (pass. § 49: SC 123, 86 f). Der große Alexandriner *Origenes* (ca. 185-253) führt in seinem Kommentar zum Römerbrief den Brauch, kleine Kinder zu taufen, um in ihnen durch Wasser und Heiligen Geist die Befleckung einer Sünde abzuwaschen, auf eine apostolische Überlieferung zurück. Er geht aus von *Ps 51,7* (50,7 LXX): *„In Sünde hat mich meine Mutter empfangen.“* König David bittet in diesem Psalm um Vergebung, nachdem er sich mit Batseba vergangen hatte. Der alexandrinische Schriftgelehrte führt dazu aus: *„Konnte etwa ein gerade geborenes Kind schon sündigen? Und doch hat es Sünde, für die ein Opfer dargebracht werden soll, weil keiner als rein von Sünde erklärt wird, auch wenn sein Leben nur einen Tag lang währte ... Deshalb also hat auch die Kirche von den Aposteln die Überlieferung empfangen, schon den kleinen Kindern die Taufe zu gewähren. Denn diejenigen, denen die geheimnisvollen göttlichen Mysterien anvertraut wurden, wussten, dass in allen vom Ursprung her Sündenschuld war, die durch das Wasser und den Geist getilgt werden musste“* (*Ad Romanos*, Buch 5,9: FC 2/3, 164 f). Doch bei Origenes finden sich auch problematische Aussagen, z.B. dass das Kleinkind Sünder sei, weil seine Seele eine Sünde begangen habe, bevor sie mit dem Körper vereint wurde.¹⁴

Diese kurzen Hinweise auf nur wenige westliche und östliche Väter des 3. und 4. Jh. sollten als Vorbereitung dienen auf die große Auseinandersetzung zwischen *Augustinus* (354-430) und den Pelagianern um die Gnadenlehre und, damit verbunden, um die Erbsünde. Dieses Thema muss hier nicht neu aufgenommen

werden. Wesentliches dazu findet sich in *Anton Ziegenaus* (Hrsg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade. Theologische Sommerakademie Dießen 2000, Buttenwiesen: Stella Maris Verlag 2000, 83 f; 111-144*. Kurz sei das Wichtigste noch einmal zusammengefasst:

In seiner Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396-98) beantwortet *Augustinus* acht Fragen des Mailänder Priesters Simplicianus, des Nachfolgers des Ambrosius (CCL 44,24-56). Die hier entfaltete Lehre über Gnade, Erwählung und Erbsünde hat man auch die zweite Bekehrung Augustins genannt. Worin besteht der neue Durchbruch, den Augustinus in diesem Werk geschaffen hat? Der Bischof von Hippo entdeckt hier Paulus für sich neu. Augustinus lehrt von nun an den unbedingten Vorrang der göttlichen Gnade. Die Zustimmung zur göttlichen Berufung, die *bona voluntas*, wirkt Gott allein. Diese ist in allen Formen, nicht nur als Wille zu guten Werken, sondern auch als Wille zum Glauben, ein Geschenk der Gnade. Dadurch wird auch klar, dass die Erwählung (*electio*) nicht mehr auf Grund des von Gott vorausgesehenen Glaubens, sondern ohne Voraussetzung im Menschen erfolgt: „Denn durch Gottes Gnade sind wir gerettet worden; und das nicht aus uns, sondern es ist Geschenk Gottes; nicht aus Werken, damit keiner sich überhebe“ (I,2,6). Wenn die Erwählung ganz und gar Geschenk der Gnade Gottes ist, ergibt sich negativ, dass die Verwerfung (*reprobatio*) nur durch die Erbsünde erklärbar ist, denn Gott hasst nichts von dem, was er geschaffen hat (vgl. *Weish 11,24 in I,2,18*). Durch die Erbsünde ist die von Adam abstammende Menschheit zu einer *massa peccatorum et impiorum* geworden, *in qua Iudaei et gentes remota gratia ad unam pertinent conspersionem* (I,2,19). Die Frage Simplicians, weshalb die einen erwählt und ihnen Barmherzigkeit erwiesen wird, während die anderen verworfen werden und ihnen die Barmherzigkeit verweigert wird, ist nun nur noch mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit der Wege Gottes (vgl. *Röm 11,33*) zu beantworten. Dem Menschen steht es jedenfalls nicht zu, mit Gott

zu rechten (vgl. Röm 9,20 f in I,2,16 f). Damit ist Augustins Lehre über Gnade, Erwählung und Verwerfung sowie Erbsünde in ihren Grundzügen festgelegt. Er konkretisiert sie allerdings noch in folgenden Punkten: Mit Adams Sünde geht ein damit verbundener Schuldzustand (*originalis reatus*: I,2,20) auf die ganze von Adam abstammende Menschheit über. Vermittelt wird er durch die *concupiscentia carnalis* (c. *Iulian*. III,24, 54). Die Erbsünde macht Adams Nachfahren zu einer *massa damnata*. Folgen der Erbsünde sind ohne Taufe ewige Verdammnis, leiblicher Tod, böse Begierlichkeit (Konkupiszenz), Unwissenheit und Verlust der Freiheit zum Guten. Voll ausgebildet wird Augustins Erbsündenlehre im Zusammenhang mit dem pelagianischen Streit, der mit den Namen des aus Britannien stammenden Mönches *Pelagius* (ca. 350/60 – 418/431), seines Schülers *Caelestius* und *Julians von Eclanum* verbunden ist.

Der pelagianische Streit entbrennt um das Problem der Erbsünde und der Möglichkeit der Sündlosigkeit. Beim Problem der Erbsünde geht es um den Zusammenhang der Sünde Adams und seiner Nachkommen. Pelagius lehnt eine Erbsünde im augustinischen Verständnis, die durch Fortpflanzung weitergegeben wird, ab und nimmt statt dessen nur eine *imitatio Adae* im Sündigen an: „*Indessen sagen [die Pelagianer]: ‚[Das Kind] wird nicht verdammt, weil [das Wort], in Adam hätten alle gesündigt, nicht wegen der Sünde, die man sich durch den Ursprung der Geburt zugezogen hat, sondern wegen der Nachahmung gesagt worden ist‘*“ (*De natura et gratia IX,10*). Für die Pelagianer sündigte Adam beispiel- und vorbildhaft, denn durch seine Sünde wurde erstmals Sünde in die Welt gebracht.

Augustins erste antipelagianische Schrift ist *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (411/12: CSEL 60,3-151). Hier unterstreicht er, dass Erlösung durch Jesus Christus und unverdienbare göttliche Gnade eng zusammenhängen. In der Leugnung der Erbsünde und der Verweigerung der Säuglingstaufe sieht er die zentrale Rolle Christi als des Erlösers gefährdet. Als Leitmotiv für die gesamte

pelagianische Debatte klingt hier erstmals 1 Kor 4,7 an: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ Eine kurze Zusammenfassung der augustinischen Position gegen die Pelagianer in zwölf Punkten findet sich im 217. Brief (an Vitalis um 427). Daraus sind für das Verständnis der Erbsünde und die Praxis der Kindertaufe der erste und der achte Punkt wichtig. Dort heißt es: „Weil wir aber durch die Gnade Christi katholische Christen sind ... wissen wir, dass die noch nicht Geborenen nichts Gutes oder Böses in ihrem eigenen Leben vollbracht haben, und dass sie nicht nach Verdiensten irgendeines früheren Lebens, das die einzelnen ja nicht zu eigen haben konnten, in das Elend dieses Lebens kommen. Dass sie sich aber, da sie gemäß Adam fleischlich geboren sind, die Ansteckung des alten Todes durch ihre erste Geburt zuziehen und von der Verurteilung zum ewigen Tod, welche die gerechte Verdammung, die von einem auf alle übergeht, mit sich zieht, nur befreit werden können, wenn sie durch Gnade in Christus wiedergeboren werden ... wissen wir, dass auch die kleinen Kinder für das, was sie im Leib (per corpus) getan haben, entweder Gutes oder Böses empfangen werden. Sie haben aber nicht von sich aus gehandelt ... Die kleinen Kinder aber, welche die Taufe nicht empfangen haben, werden die Wirkungen des Urteils erleiden, jene, die nicht geglaubt haben und verdammt werden. So werden ... die kleinen Kinder, die vor dem Vernunftalter sterben, nicht nach dem gerichtet, was sie getan hätten, wenn sie länger gelebt hätten, sondern nach dem, was sie getan haben, während sie im Leib waren, das heißt, ob sie mit dem Herzen und dem Mund jener, die sie zur Taufe gebracht haben, geglaubt oder nicht geglaubt haben, ob sie das Fleisch Christi gegessen oder nicht gegessen, sein Blut getrunken oder nicht getrunken haben“ (CSEL 57,414).

4.2 Synodale und konziliare Entscheidungen

- a) Die gegen die Pelagianer gerichtete 15. Synode von Karthago (*begonnen am 1. Mai 418*) promulgiert zwei (oder drei) Kanones über die Erbsünde und sechs über die Natur der göttlichen Gnade und ihre Heilsnotwendigkeit (*DH 222-230*). Zur Grundlage ihrer Anklagepunkte gegen Pelagius und Caelestius macht die Synode Augustins 186. Brief (Ende 417). Hier werden wesentliche Bestandteile der augustinischen Erbsündenlehre herausgestellt, vor allem die Notwendigkeit der Kindertaufe, „damit in ihnen durch Wiedergeburt gereinigt werde, was sie sich durch Geburt zugezogen haben“ (*DH 223*). Die Praxis der Säuglingstaufe gehört für die Synode zur *regula fidei*.
- b) Auch die 2. Synode von Orange (*begonnen am 3. Juli 529*) beschäftigt sich unter Bezugnahme auf Augustinus (*De nuptiis et concupiscentia II,34, n. 57 [CSEL 42,315]*) mit der Erbsünde (*DH 371 f*), bestätigt den Irrtum des Pelagius und schließt sich der augustinischen Position an.
- c) Die Protestanten nahmen zunächst keinen Anstoß an der katholischen Lehre von der Erbsünde. Nur der Schweizer Reformator *Huldrych Zwingli (1484-1531)* stellte sie in Frage. Umstritten bleibt allerdings zwischen Katholiken und Protestanten die Frage nach dem Verbleib der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Sündenfall und die Frage nach der Reichweite der Konkupiszenz (böse Begierlichkeit). In diese Auseinandersetzung mit den Protestanten fällt das Konzil von Trient (*1545-1563*), das sich in zwei Dekreten sowohl mit der Ursünde / Erbsünde (*peccatum originale: DH 1510-1516*) als auch mit der Rechtfertigung beschäftigt (*DH 1520-1550; 1551-1583: Canones über die Rechtfertigung*). Hier wird wiederum Augustins Erbsündenlehre im Wesentlichen bestätigt: Adam hat durch die Übertretung des Gebotes Gottes im Paradies „*sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt worden war, verloren und sich durch*

den Verstoß dieser Übertretung den Zorn und die Ungnade (indignatio) Gottes und deshalb den Tod zugezogen“ (DH 1511). Diese Sünde Adams, die Ursünde, wurde, wie bereits erwähnt, auf das ganze Menschengeschlecht durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen (DH 1513). Doch als ein Streitpunkt zwischen Katholiken und Protestanten bleibt die Konkupiszenz, die böse Begierlichkeit. Nach der Lehre des Konzils werden in der Taufe die Erbsünde und alle persönlichen Sünden vollständig weggenommen, so dass fortan gilt: *In renatis enim nihil odit Deus (In den Wiedergeborenen nämlich hasst Gott nichts)* DH 1515.

Die auch nach der Vergebung der Erbsünde weiterhin verbleibende Konkupiszenz ist nach dem Konzil dann keine Sünde, wenn sie nicht aus freier Zustimmung bejaht wird (DH 1515). Als von Trient definierte Glaubensaussage ergibt sich, dass die Konkupiszenz nicht identisch ist mit der Erbsünde. Dabei muss man allerdings beachten, dass sich das Konzil zur Konkupiszenz nur im Hinblick auf ihr Verbleiben in den Getauften (in renatis) äußert. Zur Frage nach der Konkupiszenz im noch erbsündlichen Menschen äußert sich das Tridentinum nicht. Die Konkupiszenz kommt zwar aus der Sünde, macht zur Sünde geneigt (ex peccato est et ad peccatum inclinat) und bleibt deshalb Zündstoff zur Sünde, ist aber nicht selbst Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes. Unter dem Primat der Gnade bleibt das christliche Leben ein ständiger Kampf gegen die Konkupiszenz.

- d) Das Thema der Erbsünde wurde lehramtlich noch einmal in der Enzyklika Papst Pius XII. *Humani Generis vom 12. August 1950 (DH 3675-3899)* aufgenommen, wo die Sünde Adams im Kontext des sogenannten Polygenismus angesprochen, aber nicht entschieden wird. Das Zweite Vaticanum hat die Frage nach der Erbsünde nicht ausdrücklich behandelt. Es finden sich, wie bereits am Anfang erwähnt, einige Hinweise auf die durch Ursünde gesplante menschliche Existenz.

e) Die kirchliche Erbsündenlehre gehört zur verbindlichen Glaubensüberlieferung der katholischen Kirche. Im Verhältnis zu den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften bleibt sie weiterhin eine *quaestio disputanda*. Das hat sich gezeigt an den Nachwirkungen der feierlichen Unterzeichnung der *Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre* am 31. Oktober 1999 in Augsburg, wodurch die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1997)* bestätigten.¹⁵ Von dieser Unterzeichnung hatte man einen Neubeginn in der Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten erwartet. Doch das Gegenteil ist eingetreten: Das ökumenische Klima ist gespannter geworden. Zur Zeit scheint es in der Ökumene weniger um Modelle einer künftigen Einheit zu gehen als eher um das je eigene konfessionelle Profil (Ökumene der Profile). Neue Fragen bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Eucharistie / Abendmahl, die einer theologischen Klärung harren, sind aufgebrochen durch die am 29. November 2004 veröffentlichte Empfehlung der Bischofskonferenz der *VELKD: Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis*.

5. Theologisches Verständnis der Erbsündenlehre

„Die gegenwärtige Lage der Erbsündentheologie ist unübersichtlich. Diese Unübersichtlichkeit hängt mit der allgemeinen Entwicklung der neueren katholischen Theologie engstens zusammen.“ So beginnt Siegfried Wiedenhofer seinen informativen Artikel über Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie.¹⁶ Aus dieser Unübersichtlichkeit stellt der Autor folgende Haupttypen gegenwärtiger Erbsündentheologie vor:

- a) Erbsünde als Solidarität in der Sünde (theologisches Paradigma)
- b) Erbsünde als Zwang strukturellen gesellschaftlichen Unrechts (soziologisches Paradigma)

- c) Erbsünde als Sünde des Patriarchats und des Sexismus (feministisches Paradigma)
- d) Erbsünde als Angst (psychologisches Paradigma)
- e) Erbsünde als Gespaltenheit und Unordnung (kosmologisch-metaphysisches Paradigma).

Alle diese Hauptformen gegenwärtiger Erbsündenlehre, die von der klassischen Schultheologie über die Befreiungstheologie, die feministische Theologie, die tiefenpsychologische Erforschung der Strukturen des Bösen (*Eugen Drewermann*) bis zu einer evolutionstheoretischen Neuformulierung der Frage nach Sünde und Erbsünde (*Pierre Teilhard de Chardin SJ*) reichen, wären einer ausführlichen Behandlung wert, um aus allen die Elemente herauszudestillieren, die zu einem besseren theologischen Verständnis der Erbsünde und ihrer Folgen beitragen.

Ebenso anregend wäre es, der Frage nach der Erbsünde in der Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart nachzugehen. *Peter Henrici SJ* beschäftigt sich in seinem Artikel *Die Philosophen und die Erbsünde*¹⁷ mit Blaise Pascal, Jean Jacques Rousseau, Kants Lehre vom radikal Bösen, Hegel, Schelling, Kierkegaard und Paul Ricoeur. „Mit manchen der vorgeführten Gedanken wird man nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch nicht einverstanden sein. Und doch ist die Anregung, die von ihnen ausgeht, so reich, ja so unverzichtbar, dass der Philosoph an die Theologen nur die Bitte richten kann, sie mögen die Erbsündenlehre nicht vorschnell wegrationalisieren: der Verlust für unser Menschen- und Geschichtsverständnis wäre unabsehbar. Denn nur in der ganzen Härte seines Geheimnischarakters kann dieses Dogma der Theologie wie der Philosophie ‚zu denken geben‘.“¹⁸

Der 1992 (1997 lateinische Editio typica) veröffentlichte *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 396-409), und der von der Deutschen Bischofskonferenz 1985 herausgegebene Katholische Erwachsenenkatechismus *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* (S.130-137) fassen die kirchliche Erbsündenlehre, der auch das theologische Verständnis verpflichtet ist, so zusammen:

Die Lehre von der Erbsünde bringt eine so radikale und universale Schuldverfallenheit des menschlichen Daseins zur Sprache, dass jeder Mensch von Anfang an der Erlösung durch Jesus Christus bedarf. Diese Erlösung wird ihm in der Taufe geschenkt, welche die Erbsünde und jegliche persönliche Sünde tilgt. Erbsünde und persönliche Sünde hängen zwar zusammen, sind aber zu unterscheiden. Die Erbsünde ist keine persönlich begangene Sünde, sondern gleichsam eine Mitgift der menschlichen Natur, die auch Kindern getaufter Eltern anhaftet. Zwischen persönlicher Sünde, für die jeder vor Gott und der Kirche verantwortlich ist, und Erbsünde als Natursünde gibt es nur einen analogen Sündenbegriff, wobei Analogie nach der bekannten Formulierung des Vierten Laterankonzils (1215) bedeutet, dass die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit (DH 806). Beim Begriff Erbsünde zeigt sich diese Analogie sowohl beim Wort Sünde als auch beim Wort Erbe. *„Das Wort Erbsünde scheint ... vielen ein Widerspruch in sich zu sein. Denn das Erbe ist etwas, das man ohne eigenes Verdienst durch Abstammung übernimmt, die Sünde dagegen ist eine persönliche Tat, für die man verantwortlich ist. Das scheint in ein Dilemma zu führen: Entweder ist der sündige Zustand durch ein Erbe übernommen, dann ist er keine Sünde; oder aber er ist Sünde, dann aber ist das Wort Erbe fehl am Platz“* (KEK, 134).

Hier hilft der Gedanke der Solidarität aller Menschen im Guten wie im Bösen weiter: Keiner von uns fängt von sich aus ganz von vorne an. Wir alle werden in eine bestimmte Zeit, Kultur, Geschichte, Familie hineingeboren. Wir werden in eine Welt hineingeboren, die durch und von Schuld geprägt ist. Die allgemeine Situation der Heillosigkeit prägt und bestimmt jeden Menschen zutiefst. *„So verwirklicht sich der erbsündliche Zustand in Einzelsünden (Personalsünden). In ihnen macht sich der Mensch die vorgegebene allgemeine Heillosigkeit zu eigen und sündigt sozusagen in sie hinein. Die Verflechtung und dieses Ineinander von Personalsünde und Erbsünde lässt sich nie ganz aufhellen“* (KEK, 135).

Nach katholischem Verständnis besteht die Erbsünde also im Zustand allgemeiner Heillosigkeit des auf sich allein gestellten Menschen und der Menschheit. Folge der Erbsünde ist die Entfremdung des Menschen von Gott, der Welt, den Mitmenschen und sich selbst. Paulus beschreibt diese Situation des erbsündlichen Menschen in *Röm 7* mit bewegenden Worten, die bereits am Anfang zitiert wurden.

Die Lehre von der Universalität der Sünde hat neben dem Ringen um eine theologische Einsicht in das Geheimnis des Sündenfalls auch eine wichtige Bedeutung für die christliche Lebenspraxis. Sie weist uns darauf hin, dass wir alle Sünder sind: *„Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh 1,8).* *„Diese Lehre zerstört die Illusionen, die wir uns selber machen und führt uns dazu, nicht länger unserer Schuld auszuweichen, sie zu bagatellisieren und immerzu nur fremde Sündenböcke zu suchen: die anderen, das Milieu, das Erbe und die Anlagen, die Strukturen und die Verhältnisse“ (KEK, 136).* Die Lehre von der Erbsünde hält uns auch dazu an, vorsichtig zu sein in konkreten Schuldzuweisungen und nicht vorschnell zu urteilen. Der Weg durch die biblischen Hinweise zur Erbsündenlehre, ihre patristische Entfaltung und lehramtliche Formulierung hat gezeigt, dass die Ursünde / Erbsünde ein Geheimnis bleibt, das letztlich auf das *Mysterium iniquitatis (2 Thess 2, 7)* verweist.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dazu Josef de Fraine, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der ›Korporativen Persönlichkeit‹ in der Heiligen Schrift*, Köln 1962.
- ² Übers. nach Heinrich Schlier in seinem Kommentar zum Römerbrief: *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. VI, Freiburg i.Br. 1977, 228.
- ³ Vgl. ausführlicher Pierre Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel (Cahiers de l'actualité religieuse 24)*, Tournai : Casterman 1968, 15 f.
- ⁴ Gianfranco Ravasi, *Überschattet vom Baum der Erkenntnis. Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*

- 20 (1991), 295.
- ⁵ Summa theologiae I, 94,3, in corpore.
- ⁶ Wie Anm. 4, 303. Vf. bezieht sich auf Giovanni Paolo II, Io credo in Dio creatore del cielo e della terra. Catechesi del mercoledì, Casale Monferrato 1987.
- ⁷ Vgl. dazu ausführlicher Karl Hermann Schelkle, Paulus – Lehrer der Völker. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1-11, Düsseldorf 1956; Karl Kertelge, Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21, in: Internationale Katholische Zeitschrift (wie Anm. 4), 305-314.
- ⁸ Karl Kertelge (wie Anm. 7), 310 f.
- ⁹ Vgl. Heinrich Schlier (wie Anm. 2), 183-189.
- ¹⁰ Karl Kertelge (wie Anm. 7), 311.
- ¹¹ Ebd., 311 f.
- ¹² Ebd., 313.
- ¹³ Ebd., 314.
- ¹⁴ Vgl. ausführlicher Maurizio Flick-Zoltan Alszeghy, Il Creatore. L'inizio della salvezza, Libreria Editrice Fiorentina 1964, 374 f.
- ¹⁵ Vgl. Peter Lüning / Ralf Miggelbrink / Hans Jörg Urban / Joachim Wanke, „Gerechtfertigt durch Gott – die gemeinsame lutherisch-katholische Erklärung“: eine Lese- und Arbeitshilfe, Paderborn: Bonifatius 1999, 76-114; Enchiridion Vaticanum 18 (1999), Nr. 1728-11738.
- ¹⁶ Internationale Katholische Zeitschrift (wie Anm. 4), 315-328, hier: 315.
- ¹⁷ Ebd., 329-339.
- ¹⁸ Ebd., 339.

Der Glaube an Gottes Vorsehung

Relevanz und Problematik des Vorsehungsglaubens

Richard Kocher

„Meine Vorsehung wird keinem ermangeln, der sie annehmen will und unverbrüchlich auf Mich hofft.“¹ (Caterina von Siena)

1 Die existentielle Bedeutung des Vorsehungsglaubens

Vorsehung im eigentlich christlichen Sinn meint Vor- bzw. Fürsorge, selbst wenn die deutsche und lateinische (pro-videre) Vokabel eher einen auf die Zukunft ausgerichteten Erkenntnisvorgang im Blick hat. Die existentielle Relevanz des Vorsehungsglaubens kann wohl kaum hoch genug eingeschätzt werden. Dies soll anhand einiger Beobachtungen zur providentiellen Deutung christlicher Existenz, der Liturgie und biblisch-theologischer Reflexionen verdeutlicht werden. Ebenso muss aber auch auf unverkennbare Krisenzeichen eingegangen werden. Man spricht mehr von der Vorsehung, als man gemeinhin annimmt. Bei der Jahreswende oder anderen ähnlichen markanten Daten, wie Geburtstagen oder Jubiläen, legt es sich nahe auf sie zu rekurrieren.² Jeder hat wahrscheinlich schon in seinem Leben die Erfahrung von Fügungen gemacht, die gar nicht spektakulärer Art sein müssen. Fragen folgender Art stellen sich oft: Warum begegnete man einem bestimmten Menschen, fiel einem dieses Buch in die Hand, das man gerade brauchte, war man wie bestellt da, um helfen zu können, obwohl nichts geplant war? Auch unser Sprachgebrauch weist in reicher Fülle auf die Fügungen der leitenden Vorsehung Gottes hin.³ Das seelsorgliche Interesse an Fragen, die sich im Umfeld des Vorsehungsglaubens bewegen, ist groß. Es wird wohl kaum einen Seelsorger geben, der

nicht mit Menschen zu tun gehabt hat, die ihm Fügungen ihres Lebens berichteten und anschließend mit der Frage aufwarteten, ob alles nur Zufall oder Einbildung sei oder ob nicht doch Gott seine Hand mit im Spiel gehabt habe. Vieles erscheint dem *Glaubenden* als eine gute Fügung: die Erfahrung einer großen Liebe, eine Errettung aus einer Gefahrensituation, eine positive Wendung im Berufsleben, die Genesung nach einer schweren Krankheit.⁴ Aus vielen Lebenszeugnissen geht hervor, dass Gott unmittelbar und schöpferisch am Werk ist, ohne dass dies auffällt und Wunder genannt werden müsste. Das Wissen darum, dass Gott letztlich alles gut machen wird, kann den Menschen tragen. Wie viele haben in schwierigen Situationen ihres Lebens im Vertrauen auf den vorsehenden Gott nicht aufgegeben und dadurch die Kraft bekommen durchzuhalten! Der Vorsehungsglaube als persönliches Vertrauen ist „immer eine Quelle von Ruhe und Trost gewesen, die dem einzelnen niemals versiegen darf, wenn dieser Glaube nicht wieder zu einer theologischen Theorie werden soll“⁵. Die Glaubenstreue vieler Menschen wurzelt deshalb weniger in Unterweisungen als in religiös gedeuteten Lebenserfahrungen. Die Menschen rechnen – im Gegensatz zur Theologie! – mit einem vollmächtigen Handeln Gottes oder eines »höheren Wesens«. Die *praxis pietatis* erweist sich hier wohl stärker als manche theologischen Erwägungen, die einem Handeln Gottes in Welt und Geschichte reserviert gegenüberstehen.

Die Liturgie der Kirche mit ihren Liedern und Gebeten ist eine Fundgrube eigener Art. Worte der Zusage, des Beistands und des Geleits – entnommen aus der Liturgie oder der Heiligen Schrift – haben Menschen so tief angesprochen und tun es immer noch, dass sie ihr ganzes Leben unter solche Aussagen stellen.⁶ In den Psalmen und den von ihnen durchtränkten Lob- und Dank-, Vertrauens- und Bittliedern im Gotteslob wird mit Freude und Dankbarkeit die Erfahrung des Schutzes und der Regierung des allmächtigen und gütigen Schöpfers gepriesen.⁷ Die aus der Tradition hervorgeholten Fürbitten bezeugen mit

„einer geradezu brachialen Gläubigkeit“⁸ den jetzt und hier helfenden und rettenden persönlichen Gott. Gebete für den Frieden wären sinnlos, wenn es kein machtvolles Handeln Gottes in der Welt gäbe. „Jedes Morgen- und Abendlied würde sich erübrigen, wenn Gott nicht als helfender Begleiter unseres Lebens, ja der Geschichte aller Menschen und der Welt verstanden werden könnte.“⁹ Die Kirche scheut sich nicht, in der Trauungsliturgie diese Leitung Gottes als konkreten Grund anzugeben, der das Brautpaar zusammengeführt hat. Umgekehrt empfinden auch die meisten Brautleute die Art und Weise ihres ersten Kennenlernens und Zusammenfindens nicht als Zufall, sondern als eine Fügung Gottes oder zumindest eines wohlwollenden Schicksals. Bei Orationen für plötzlich Verstorbene oder kleine Kinder wird zum Ausdruck gebracht, dass man sich dem Ratschluss der Vorsehung fügt und nicht daran glaubt, dass blindes Schicksal oder Zufall am Werk war. Die Berufung in ein hierarchisches Amt der Kirche wird als ein Wirken der Vorsehung Gottes interpretiert. In Motivmessen für Staat und Gesellschaft wird in den Orationen die Überzeugung ausgesprochen, dass Gott auf geheimnisvolle Weise die Geschehnisse der Welt lenkt und dass in seiner Hand die Herzen der Menschen sind. Überhaupt ist in den liturgischen Texten von der Vorsehung viel häufiger die Rede, als man gemeinhin annehmen mag.¹⁰

Die Fürsorge Gottes für den Menschen ist in der Heiligen Schrift grundgelegt und dort aus jeder Seite ersichtlich. Die Geschichte der Erzväter enthält besonders viele Beispiele der Leitung durch Gott. Die göttliche Führung ist beim Jahwisten sogar das Hauptthema seiner Theologie.¹¹ Aus der Lebensbeschreibung des ägyptischen Josef geht exemplarisch hervor, dass Gott in der Lage ist, scheinbare Zufälligkeiten, wie das Passieren einer Karawane in Dotan, eine Begegnung mit einem königlichen Beamten im Gefängnis oder eine siebenjährige Dürrekatastrophe zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzukomponieren. Man hat es mit Zufällen zu tun, „in gläubigen Augen jedoch Segnungen und Führungen Gottes“¹². „Gott ... hat mich vor euch herge-

schickt“ (Gen 45,7) nach Ägypten, sagt Josef zu seinen Brüdern, obwohl er genau weiß, dass sie es waren, die ihn in die Sklaverei verkauft haben.

Dass der allmächtige Gott in einer besonderen und persönlichen Vorsehung sich der Belange des einzelnen Menschen annimmt, wie dies in den unübertreffbaren Bildern der Bergpredigt von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels zum Ausdruck kommt (vgl. Mt 6,26.28), ist in der Tat eine ungeheure Botschaft. Eine das Individuelle und den Einzelnen betreffende Providentia ist das Kernstück des Vorsehungsglaubens.¹³ Erst in dem pro-me-<für-mich>Bezug wird der Vorsehungsglaube christlich. Ausdruck der sorgenden Hilfe, die Gott dem Menschen gibt, sind behütende Mächte, die Engel. Wieder wird der individuelle Zug deutlich, denn nach der Lehre der Kirche ist jedem einzelnen ein schützender Engel zur Seite gestellt.¹⁴ Trotzdem darf die Vorsehung nicht existentialistisch atomisiert und nur erfahrungsbezogen gesehen werden. Die Einordnung in den übergreifenden Zusammenhang der Weltgeschichte, die für den Einzelnen eine Einfügung bedeutet, muss gewahrt und das unmittelbare Betroffensein durch die väterliche Herrschaft Gottes verlängert werden in Aussagen über den Menschen, die Geschichte und das Wirken Gottes überhaupt. Gerade von der Botschaft des Neuen Testaments her wird eine scheinbare Individualisierung der Vorsehung, wie man sie aus der Bergpredigt herauslesen könnte, abgewehrt, da sie von der universalen Gottesherrschaft übergrieffen verstanden wird.

Die Vorsehung ist nicht nur in der Vorstellung »einfacher Menschen«, sondern auch aus theologischer Sicht so zentral, dass sie und der Gottesgedanke eine unauflösbare Einheit bilden. Es wäre, so Ambrosius, höchste Grausamkeit, den Menschen zu erschaffen und ihn dann sich selbst zu überlassen.¹⁵ Ein Gott, der sich nicht sorgt, der nicht vorsieht, würde nach Laktanz jegliche Göttlichkeit verlieren;¹⁶ er wäre mit jemandem zu vergleichen, der für die Einrichtung eines Hauses die größte Sorge trägt, nicht aber für die Bewohner. Von Clemens von Alexandrien

wird die Vorsehung als derart bedeutend eingestuft, dass ihre Leugnung gleichbedeutend ist mit einer Negation der christlichen Glaubenslehre, ja der Existenz Gottes.¹⁷ Im religiösen Bewusstsein sind nach Scheeben der Name Gottes und die Vorsehung deckungsgleich.¹⁸

Obwohl dem Vorsehungsglauben eine große existentielle, liturgische und biblisch-theologische Relevanz zukommt, dieser sich als ungeheuer zählebig erweist – er überlebte nicht nur das »Feuer der Aufklärung«, sondern hält sich, wie aus Umfragen ersichtlich ist, auch heute noch in beachtlicher Weise im Bewusstsein der Menschen – sind Krisenzeichen doch unverkennbar. Eine säkularisierte Sprache¹⁹ und magische bzw. abergläubische Praktiken (Talisman, Horoskope, Unglückszahlen und -zeichen ...) verraten, dass er kaum noch prägende Kraft hat; sonst dürfte auch die Angst der Menschen vor der Zukunft nicht so groß und irrational aufgeladen sein. Die schlimmste Erfahrung von Goritschewa – sie wurde zwangsweise aus dem kommunistischen Russland ausgebürgert – im Westen war, dass sich die Christen von den Nichtchristen nicht abheben; sie haben keine Ausstrahlungskraft: „Es gibt praktisch keine Ereignisse, die sie als von Gott kommend verstehen würden.“²⁰ Die mangelnde Erfahrbarkeit des Wirkens Gottes in dieser Welt ist sicher ein Grund dafür. Man muss sich deshalb auch fragen, ob nicht ein beachtlicher Riss klafft zwischen der *lex orandi* und der *lex credendi*, denn das Bewusstsein, dass Gott mit seiner lenkenden Kraft in den Geschicken der Welt tätig ist, ist auch unter Christen kaum mehr vorhanden; eine deistische Grundeinstellung prägt das Denken vieler. Nicht zu übersehen ist auch die große Zahl jener, deren Glaube an eine gütige Vorsehung im Ansturm des Leides zusammengebrochen ist, zumal es manchmal den Anschein hat, als ob es auch Fügungen negativer Art geben kann.²¹ Der Verlust des Vorsehungsglaubens hat für den einzelnen freilich schlimme Folgen. Das Gefühl des Preisgegeben-seins ist entsetzlich.²²

2 Zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Vorsehungslehre

Aufgrund der Bedeutsamkeit des Vorsehungsglaubens wäre zu erwarten, dass ihm auch in der theologischen Wissenschaft ein entsprechender Platz eingeräumt wird. Es ist auf den ersten Blick wenig verständlich, warum das Lehrstück von der Vorsehung „gegenwärtig zu den gemiedenen und offenkundig uninteressant gewordenen Provinzen der christlichen Lehre gehört“²³ und in die theologisch weniger bedeutsame sekundäre Frömmigkeitsliteratur (was keine Wertung im Sinn von zweitklassig sein soll!) abgewandert ist. Populärwissenschaftliche Bücher oder Veröffentlichungen, die für den Schriftenstand in der Kirche bestimmt sind, also »Frömmigkeitsliteratur«, die sicher ihren Anspruch und ihre eigene Berechtigung hat, können diese Lücke nicht füllen. Die Wichtigkeit der Providentialehre wird in den einschlägigen Veröffentlichungen zwar durchweg hervorgehoben, zugleich ist aber die Klage über die Vernachlässigung unüberhörbar. Angesichts der überbordenden Fülle von Literatur auf anderen theologischen Gebieten, die oft selbst vom Fachmann nicht mehr in ihrer Totalität eingesehen werden kann, ist die mangelnde Aufarbeitung der Vorsehung erstaunlich. Die seltenen lehramtlichen Verlautbarungen sind grundsätzlicher Art und nehmen in der umfangreichen Schmaus-Dogmatik nicht einmal eine ganze Seite ein!²⁴

Die zur Vorsehungslehre angebotene Literatur offenbart eine verbreitete Skepsis und massive Zweifel, die schon aus den Buch- und Aufsatztiteln ersichtlich sind. Besonders klar ist die Frontstellung in C. Amerys »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums«²⁵ (1974). Veröffentlichungen dieser Art sind wohl nicht immer nur als publikumswirksame Aufmachungen zu deuten, sondern verraten die Nöte und Anfragen der Zeit, auf die nun eingegangen werden soll.

3 Schwierigkeiten und Probleme der Providentialehre

Die Gründe für die Vernachlässigung der Vorsehungslehre haben sicher eine längere Vorgeschichte in der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung der letzten Jahrhunderte. Wer im Horizont gegenwärtiger Theologie bleibt, wird allerdings keine lange Ursachenanalyse machen müssen. Die traditionellerweise im Lehrstück über die Vorsehung behandelten Themen sind fast ausnahmslos »heiße Eisen« heutiger Theologie. So braucht es dann auch nicht zu verwundern, dass sie von kaum jemand mehr angegangen werden. Verschärft wird dies dadurch, dass zusätzlich zu den sowieso schon recht schwierigen theologischen Fragen²⁶ noch Strömungen und Tendenzen der Zeit kommen, die für den Vorsehungsglauben geradezu kontraproduktiv sind.

Die moderne Existentialphilosophie mit ihrer negativen Bestimmung des menschlichen Daseins setzt der Lehre von der Vorsehung beträchtlich zu. Die Konstellationen haben sich zudem durch das neuzeitliche Natur-, Welt- und Menschenverständnis negativ verändert. Angesichts eines wissenschaftlich geschulten Bewusstseins will man das Lehrstück von der Vorsehung heute kaum mehr vertreten. Im Denkhorizont des Evolutionsparadigmas werden eigene Vorstellungen und Modelle über Ursprung und Vollendung des Lebens und der Welt vorgelegt, die oft erheblich vom biblischen und lehramtlichen Verständnis von Schöpfung und Vorsehung differieren.

3.1 Das naturwissenschaftliche Weltbild der Neuzeit

Die Manager der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung versuchen mit respektablem Erfolg, die Differenz zwischen ihren Berechnungssystemen und der Welt zu minimieren.²⁷ Die Wirklichkeit wird den Bedingungen der Mathematik angepasst durch eine Normierung in nahezu allen Bereichen des Lebens, angefangen von Begriffsbestimmungen bis hin zu den Güte-

klassen der Lebensmittel. Da eine solche Normierung sich als zweckmäßig erweist und zuverlässige Berechenbarkeit möglich macht, wird sie bewusst zum allgemeinen Grundsatz erhoben. Als Resultat ergibt sich ein Gesamtgefüge einer technisch gestalteten Welt mit einer eigenen Verlässlichkeit. Eine solche künstliche Welt, die erheblich abweicht von der real vorgegebenen mit ihren Unwägbarkeiten und Risiken, wird in ihrem sekundären Charakter kaum mehr erkannt. Sie wird immer mehr als die Welt schlechthin erlebt. Es entsteht eine veränderte Sicht der Wirklichkeit; man spricht von der »modernen Welt-erfahrung«. Das künstlich verkehrte Weltverhältnis sorgt für eine beträchtliche bewusstseinsmäßige Kluft zwischen einer durch technische Konstruktionsmächtigkeit umgestalteten Welt und jener, wie wir sie aus der Offenbarung kennen.

Die Ränder der Welt waren früher sozusagen numinos eingesäumt. Der Übergang von der sichtbaren zur unsichtbaren Wirklichkeit erfolgte nahtlos. Wie wohl kaum zuvor in der Geschichte wird die Welt heute dagegen in ihrer Profanität erlebt. Vieles wird nicht mehr Gott und seinem Wirken zugeschrieben, sondern erscheint durch den Siegeszug der Naturwissenschaften in den letzten beiden Jahrhunderten natürlich erklärbar ohne die Einschaltung eines metaphysischen Prinzips.²⁸

Die technisch-konstruktivistische Mentalität einer nur eindimensionalen Weltbetrachtung wird in dem Roman »Homo faber« von M. Frisch treffend zum Ausdruck gebracht. Die Hauptperson des Romans, der Ingenieur Walter Faber, schreibt in sein Tagebuch: „Ich glaube nicht an Fügung und Schicksal, als Techniker bin ich gewohnt, mit den Formeln der Wahrscheinlichkeit zu rechnen. Wieso Fügung?“²⁹ Er erlebt zwar eine „ganze Kette von Zufällen“, bleibt aber bei seinem Bekenntnis zur Stochastik: „Ich brauche, um das Unwahrscheinliche als Erfahrungstatsache gelten zu lassen, keinerlei Mystik; Mathematik genügt mir.“ Zwischen dem Wahrscheinlichen und dem Unwahrscheinlichen gibt es keinen Wesens- oder Seinsunterschied, sondern nur Unterschiede der Häufigkeit nach: „Es

ist aber, wenn einmal das Unwahrscheinliche eintritt, nichts Höheres dabei, keinerlei Wunder oder Derartiges, wie es der Laie so gerne haben möchte. Indem wir vom Wahrscheinlichen sprechen, ist ja das Unwahrscheinliche immer schon inbegriffen, und zwar als Grenzfall des Möglichen, und wenn es einmal eintritt, das Unwahrscheinliche, so besteht für unsereinen keinerlei Grund zur Verwunderung, zur Erschütterung, zur Mystifikation.“ Der »Homo faber« steht hier für den vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten Menschen, der gegenüber dem, was man früher oft vorschnell als Fügung der Vorsehung betrachtet hat, misstrauisch und ablehnend geworden ist.³⁰ Nicht wenige Erzählungen von »wunderbaren Ereignissen«, selbst wenn sie noch so engagiert vorgetragen werden, tragen in der Tat das Gepräge eines Konstrukts an sich. Allzu offensichtlich spielen andere Motive mit hinein, die von einseitiger subjektiver Belichtung bis hin zum Betrug oder gar Wahn reichen. Die Psychologie erhebt ihren Einspruch, wenn in die Gleichungen menschlicher Lebenserfahrungen allzu rasch Fügungen als unbekannte Größen eingebracht werden. Sie entpuppt (so zumindest bei S. Freud) religiöse Ideen dieser Art als Illusion, ein Produkt kindlichen Wunschdenkens, und stellt dem illusionären Denken das Realitätsprinzip entgegen. Auch aus theologischer Seite wird man dem nicht immer widersprechen, zumal eine gewisse »Entgötterung« der Welt sicher dort angebracht ist, „wo Glaube an ‚höhere Gewalt‘ oder ‚Fügungen‘ nachweislich menschliche Verfügungsgewalt ersetzen oder Verantwortung abtreten soll“³¹.

Die Mentalität einer Zeit, in der, wie bei Spinoza, die positivistische Begrenzung des Denkens geradezu als eine Pflicht der intellektuellen Redlichkeit verstanden wird, führt in der Theologie zu beträchtlichen Schwierigkeiten und Spannungen. Da Gott dann auch kein bestimmender und richtungweisender Einfluss mehr auf den Lauf der Dinge zugebilligt werden kann, hat das Gebet nur noch den Sinn als Aussprache vor Gott; es wird »Selbstpflege«. Jegliche Bitte um eine Intervention Gottes er-

scheint sinnlos.³² Das Wunder wird in der Sicht des »Homo faber« als widersprüchlich, ohne Übereinstimmung mit der Schönheit, die der Natur innewohnt, empfunden.³³ Für die Theologie besteht die Gefahr, dem aus der neuzeitlichen Rationalität sich erhebenden Denken Schritt für Schritt nachzugeben und Gottes Wirken in der Geschichte immer subtiler zu interpretieren, so dass dieser am Ende den »Tod von tausend Einschränkungen« und Modifizierungen stirbt. Mit Ratzinger³⁴ warnt Kasper vor einem »blutleeren Interpretationschristentum«: „Ist Gott nur noch der transzendente Grund der Geschichte und gibt es keine Tatsachen mehr, die für oder gegen den Glauben ins Gewicht fallen, dann leidet ein solcher Glaube an seiner eigenen Unwiderleglichkeit. Sie ist keine Stärke, sondern eine Schwäche. Die Glaubensaussagen werden dann zu völlig inhaltslosen Leerformeln und zu einem ideologischen Überbau über der konkreten Wirklichkeit. Eine geschichtliche Theologie muss deshalb den Mut zur geschichtlichen Konkretion haben und darf für die Praxis nicht einfach folgenlos bleiben.“³⁵

3.2 Die evolutionistische Herausforderung

Bei fast allen Definitionen der Vorsehung seit der Antike ist das finale Moment ein Kernstück. Die Vorsehung als zielhaftes Handeln Gottes ist schon mit der creatio gesetzt. Sie bedeutet die stete Fortsetzung des Werkes der Schöpfung, ist „Extension des Schöpfungsglaubens“³⁶. Der Vorsehungsglaube ruht deshalb auf dem Schöpfungsglauben auf und setzt diesen voraus;³⁷ gleichzeitig gewinnt letzterer erst im Glauben an die Vorsehung seine Tiefe und seinen existentiellen Ernst. Eine Vernachlässigung der Schöpfungswahrheit hat deshalb auch eine Beeinträchtigung der Vorsehungslehre zur Folge. Wenn sich die Frage nach dem Anfang der Welt in einem grauen Urnebel vor Jahrmilliarden auflöst, dann entschwindet der Schöpfungs- und mit ihm der Vorsehungsglaube.

Die Ablehnung jeglicher Teleologie, die angeblich keine existentielle Kraft mehr hätte, seitens nicht weniger Naturwissenschaftler und etlicher Theologen³⁸ wirkt sich hier verheerend aus, weil der Vorsehungsglaube in einer Weltdeutung, in der die Finalursächlichkeit gänzlich ausgeschieden ist, niemals einen Anhalt und ein Vorverständnis finden kann. Eine Einheitsauffassung von Wirkursächlichkeit und Finalität erweist sich somit als unabdingbar, die aber gerade im Denkhorizont einer »von selbst« ablaufenden Evolution vehement bestritten wird. Ein Handeln Gottes im Naturgeschehen wird hier als nachträglicher Überbau abgelehnt.

Die Vorsehung Gottes hat die „Voraussicht, Führungsfähigkeit und Gestaltungskraft des Menschen in einem früher nicht erkennbaren Maße in ihre Planungen eingesetzt“³⁹. Sollte man sogar nicht noch weitergehen und vom homo providens sprechen, der durch seine technische Konstruktionsmächtigkeit immer mehr in die Lage versetzt wird, selbst die Rolle der Vorsehung des »alten Gottes« zu übernehmen, zumal sich in der Genetik eine Tür zur Verwirklichung dieses Wunsches aufzutun scheint? Die Hoffnung darauf, Natur und Geschichte allmählich doch noch in den Griff zu bekommen, hat durch die Gentechnologie mächtig Auftrieb genommen. Der Mensch glaubt, hier den Schlüssel zur Sprache der Schöpfung gefunden zu haben. Die neuartigen Techniken erlauben es ihm, „sein eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen“, und die „Grenzen einer vernunftgemäßen Herrschaft über die Natur zu überschreiten“⁴⁰. Er will, wie Wagner in Goethes Faust, „des Zufalls künftig lachen“⁴¹, indem er in bisher nie gekannter Weise selbst Vorsehung spielt und lebenswichtige Vorgänge, wie die Zeugung eines Menschen, nicht mehr dem Zufall überlässt.

Es ergeben sich für die Vorsehung aus diesem Bereich viele Fragen, die an Brisanz sicher noch zunehmen werden, da unser Menschenverständnis von der Biologie entscheidend beeinflusst wird, mehr noch als von jeder anderen naturwissenschaftlichen Disziplin.

3.3 Die Kontraposition einer Existential-Philosophie

Einflussreiche Strömungen der modernen (Existential-) Philosophie erweisen sich nicht nur wenig hilfreich, sondern auch als eine Art Gegenpart zu wesentlichen Punkten der Providentiallehre. Durch die existentialistische Subjektivierung wird der Erlösungs- und Vorsehungsglaube weltlos und blutleer. Dieser wird allenfalls noch als eine „Chiffre zum Ausdruck der Existenzphänomene ‚Gehaltensein‘ und ‚Verpflichtetsein‘“⁴² verstanden werden können; doch nicht nur das: mit der Bestimmung des menschlichen Daseins als »Ekel« (Sartre), »Angst« (Heidegger) und »Scheitern« (Jaspers) erscheint die Vorsehung mit ihrem Weltbild der Geborgenheit geradezu als ein Gegenentwurf zur vorherrschenden pessimistischen Weltsicht der Unsicherheit und Geworfenheit. Die harte Realitätserfahrung des letzten Jahrhunderts mit grausam geführten Kriegen hat sicher zur Entstehung dieses negativen Bildes der Wirklichkeit beigetragen. Das Moment des Sinnlosen und nicht Einsehbaren erhält eine derartige Gewichtung, dass von vornherein jegliche Annäherung an eine zielgerichtet führende Vorsehung sich dem Verdacht auf Ideologie aussetzt.⁴³ Der Mensch versteht sich in dieser Perspektive als ein ins Dasein Gestößener, der allein schon mit der Tatsache seiner bloßen Existenz nicht fertig wird: „Dass ich bin, ist sozusagen ein Angriff auf mich selbst ... Die Tatsache, dass ich bin, überfordert mich, ich weiß nicht, wie ich damit fertigwerden soll.“⁴⁴ Das ganze Dasein ist nichts anderes als ein angstvoller Vorlauf zum Tod; der Mensch ist aus dem Nichts in das Nichts hineingehalten. Ein Leben nach dem Tod wird als billige Vertröstung abgetan.

Aus diesen Ausführungen geht erneut hervor, wie wichtig eine Aufarbeitung der anstehenden Fragen ist. Mit Auer kann festgehalten werden: „Das Weiterwirken der deistischen Gedanken, atheistisch-nihilistische Ideen in unserer Zeit sowie die großen Erschütterungen vor allem durch die Katastrophen des 2. Weltkrieges (vgl. J.-P. Sartre und E. Wiechert) lassen eine neue Be-

sinnung auf die christliche Vorsehungslehre als notwendig erscheinen. Maßgeblich mag dabei eine Rückbesinnung auf die biblischen Grundlagen sein, in denen die Vorsehungslehre als echtes ‚Glaubensgeheimnis‘ erscheint, das wohl menschliches Verständnis sucht (fides quaerens intellectum), aber nicht durch eine philosophische Lehre ersetzt werden kann.“⁴⁵

Anmerkungen

- ¹ Caterina, Gespräch 136. Dieses Wort des himmlischen Vaters in Caterina von Siennas »Gespräch von Gottes Vorsehung« ist der Grundtenor der Gespräche.
- ² Vgl. etwa die Ansprache »Gott, der die Geschichte lenkt« von Papst Johannes Paul II. bei der Generalaudienz am 30.12.1981 (Johannes Paul II., Wort und Weisung, 100-102). Gern wird in diesem Zusammenhang auch auf Gedanken Newmans oder Eberschweilers verwiesen, wonach Gott den Kalender für das kommende Jahr schon längst und auf das Genaueste gemacht hat (vgl. GL 788/4).
- ³ Um nur einige Sprichworte anzuführen: »Der Mensch denkt, Gott lenkt.« (Vgl. Spr 16,9). »Vertrau auf Gott und lass ihn walten. Er wird dich wunderbar erhalten.« »Gott hat der Wege viele zu jedem seiner Ziele.« »Nichts geschieht von ungefähr, von Gottes Hand kommt alles her.« »Deo volente.« Im angloamerikanischen Raum ist das »In God we trust« ein bekannter Ausdruck. Der spontane Ausruf »Es hat nicht sein sollen!« oder »Es ist wie verhext!« zeigt, dass Dinge in unserem Leben sich nicht so einfügen, wie wir es uns gerne wünschen. Allerdings gibt es auch die andere Erfahrung, dass Gott selbst auf krummen Zeilen gerade schreiben kann.
- ⁴ „Viele Menschen sind fest davon überzeugt, dass ihnen in solchen Fällen, bzw. Erfahrungen, Gott oder Jesus Christus ‚aufgegangen‘, offenbar geworden sei“ (Fischer, Zufall 9). In einer Veröffentlichung der Aktion »neu anfangen« haben Christen aus Castrop-Rauxel, Herne und Wanne-Eickel ihren Glaubensweg beschrieben. Es handelt sich um Glaubenszeugnisse von Menschen unterschiedlichen Alters, Geschlechts und sozialer Stellung, die in großartiger Weise die Vorsehung Gottes aufleuchten lassen. Sätze wie die folgenden, die aus den Lebensbeschreibungen in eigener Umformung wiedergegeben werden, belegen dies: »Gott will nur das Beste für mich.« »Ich kann jetzt alles, auch den Schmerz, aus Seiner Hand annehmen.« »Die größte Angst vor der Zukunft und dem Tod ist jetzt weg.« »Es ist ein Geschenk, dass sich unser an Leukämie erkranktes Kind bei Gott geborgen fühlt.« »Ich brauche nicht ständig nach der Zukunft zu schielen, blende sie aber auch nicht aus.« »Gott hat mein Gebet gehört und mich geheilt.« »Ich bat ihn, das Steuer meines Lebens zu übernehmen.« »Ich konnte plötzlich das Sorgen lassen.« »Ich durfte die Erfahrung eines inneren Friedens machen.« »Jesus ist wirk-

lich auf dem Wasser gelaufen und sonst gar nichts! Alles andere ist kein Glaube.«
»In allen Lebenslagen weiß ich mich in Gottes Hand; nichts kann mich von ihm trennen« (vgl. Glückauf! 8.42.51.59.60.65.70.74.91.100.105).

⁵ Scheffczyk, Einführung 95.

⁶ Von Kant ist der Ausspruch belegt, dass er in den vielen hundert Büchern, die er gelesen hat, nicht so viel Licht und Stärkung gefunden hat wie in den Versen des Psalms 23. Das Geheimnis der Sprachgewalt biblischer Texte liegt wohl darin, dass sich hier Gott als der letztlich einzig Treue und als Garant der Kontinuität durch alle Brüche hindurch erweist und glaubend festgehalten wird. Es wäre interessant, unter diesem Aspekt Tauf-, Trauungs- und Primizsprüche zu analysieren. Sie enthalten zum größten Teil Aussagen des Beistands und der Ermutigung durch Gott. Das ergibt sich mit einer gewissen inneren Logik. Ein neuer Lebensabschnitt mit vielen Aufgaben steht bevor. Was ist für einen Christen näherliegender, als sich diesem Gott anzuvertrauen und um seine Hilfe zu bitten? Bildhafte Darstellungen von der Vaterhand Gottes, in die hinein ein Menschenkind sich birgt, sagen oft mehr aus, als noch so gut gemeinte Worte. In der altchristlichen Kunst der Katakombenmalerei wurde die Vorsehung gern als eine Hand dargestellt, die aus einer Wolke hervorkommt. Es ist die Hand des Vaters, die tröstet, leitet und sicheren Halt schenkt im Dunkel und Leid.

⁷ In dem bekanntesten Lied „Lobe den Herren“ (GL 258) wird Gott, „der alles so herrlich regiert“, gepriesen für sein freundliches Geleit. Auf „Adelers Fittichen“ hat er den Menschen sicher geführt und in vielen Notsituationen die Flügel über ihn gebreitet (vgl. auch GL 268/2; 273/4; 289/1; 291; 294; 295). Mit den Flügeln Gottes (vgl. Ps 17,8) wird im Alten Testament die Vorsehung Gottes anschaulich dargestellt. Auf die Bedeutung des geistlichen Liedes bei Paul Gerhardt (1607-1676), das besser als dogmatische Schemata den Glaubenssinn der Lehre von der göttlichen Providenz erfasst, haben Ebeling (vgl. Dogmatik, Bd. I, 328) und Krolzik (vgl. Säkularisierung 2737) hingewiesen. Ebeling: „Diese gedichtete Theologie bringt deutlicher als unsere begriffliche Reflexion zum Ausdruck, worauf es ankommt“ (Dogmatik, Bd. I, 328).

⁸ Scheffczyk, Das Gebet, 1959.

⁹ Krötke, Gottes Fürsorge, 243.

¹⁰ Auch dort, wo sie vom Wort her nicht angesprochen wird, ist sie inhaltlich oft gemeint. Wenn es etwa heißt, dass wir Gottes Eigentum sind und er uns in seine Hand geschrieben hat (vgl. ebd. 246; Jes 49,16), dann ist damit die Vorsehung im Bild umschrieben. Mit dem Einschreiben ist auf eine im Orient weit verbreitete Sitte angespielt, wonach der Bräutigam sich den Namen seiner Braut in die Hand eintätowiert, um sich so immer wieder ihrer zu erinnern (vgl. Fischer, Das Buch Isaias, 111).

¹¹ Vgl. Ruppert, Der Jahwist, 91.

¹² Bosshard, Erschafft, 204.

¹³ „Im Vorsehungsglauben kommt zum Ausdruck, dass die unermesslich große Schöpfung und der umfassende Heilsplan Gottes auf den einzelnen Menschen

- ausgerichtet sind, ja dass sich der Sinn der Schöpfung und der Geschichte im einzelnen Menschen entscheidet“ (KEK 104). Dolch weist in einem Diskussionsbeitrag darauf hin, dass es für Voltaire nicht die Frage war, ob Gott die Welt gemacht hat und sie im Dasein erhält, sondern ob er mich, einen ganz konkreten Einzelnen, trägt oder führt: „Das ist doch, so meine ich, das eigentliche Problem des Vorsehungsglaubens!“ (<Diskussionsbeitrag>, in: Luyten, Zufall, 358).
- ¹⁴ Erstaunlich ist, dass in keiner einzigen (!) katholischen Abhandlung der eingesehenen Vorsehungsliteratur der Engel als Ausdruck der persönlichen Fürsorge Gottes auch nur erwähnt wird. In evangelischen Traktaten ist dies anders. Freilich wird bei diesen fast allgemein der personale Charakter dieser Wesen bestritten.
- ¹⁵ Vgl. Ambrosius, *De officiis ministrorum* 1,13, in: PL 16,41f. Die Bitte aus der Liturgie der Priesterweihe, dass Gott, der das gute Werk begonnen hat, es zu Ende führen möge, hat deshalb grundsätzlichen Charakter. Gott, der das Werk der Schöpfung überhaupt initiiert hat, wird es auch vollenden.
- ¹⁶ „Quid tam dignum, tam proprium Deo, quam providentia? Sed si nihil curat, nihil providet, amisit omnem divinitatem“ (Lactantius, *De ira Dei* 4, in: PL 7,86).
- ¹⁷ Vgl. Clemens von Alexandrien, *Stromata* I,11, in: PG 8,749.
- ¹⁸ Vgl. Scheeben, *Handbuch*, Bd. 2, 40.
- ¹⁹ Vgl. KEK 102. Verwiesen sei nur auf die folgenden Ausdrücke: Glückspilz, Sonntagskind, Hans im Glück, glücklicher Stern, Pechvogel, Glückssträhne ... „,Glück‘ und ‚Pech‘ übernehmen in unserem Verstehen der Wirklichkeit die Funktion, die vormalig ‚Fügung‘ und ‚Schicksal‘ innehatten“ (Langemeyer, *Das Phänomen*, 27). Der Schicksalsbegriff scheint „heute im säkularen Bewusstsein weithin den Rang eines obersten Dogmas einzunehmen“ (Trillhaas, *Dogmatik*, 162).
- ²⁰ Goritschewa, *Die Kraft*, 10.
- ²¹ Steenberghen berichtet von einem Unfall eines Reisebusses. Er verunglückte ausgerechnet an der Stelle, an der ein Unfall die schlimmsten Folgen haben musste – „ein ‚böser Geist‘ hätte es nicht raffinierter berechnen können“ (Vorsehung heute, 9).
- ²² Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 4. Buch 285, in: Colli/Montinari, *Werke*, Bd. V/2, 208.
- ²³ Dantine trifft dieses Urteil im Jahr 1959 für die evangelische Theologie (Regnum, 202). Es gilt aber nach Ruh heute noch genauso wie damals sowohl für die evangelische wie die katholische Theologie (vgl. Wo und wie, 81f.). Huber bringt etliche Beispiele aus Gesprächen mit kirchlichen Amtsträgern und Professoren, die das Desinteresse, ja die Abneigung gegen dieses Thema deutlich belegen (vgl. *Machtvoll*, 9-13).
- ²⁴ Vgl. Schmaus, *Der Glaube*, Bd. I (1969), 331. Ähnlich Auer, *Die Welt*, 124; Pesch, *Theologische Überlegungen*, 77. Die erste Synode von Braga trat dem Astralglauben und anderen Unheilmächten entgegen (vgl. DH 459). Das Konzil von Konstanz äußerte sich gegen Wicliff, für den alles mit absoluter Notwendig-

keit eintritt (vgl. DH 1177), und der Syllabus Pius' IX. (vgl. DH 2902) gegen die deistische Bestreitung des Handelns Gottes in der Welt. Erst 1870 auf dem I. Vatikanum ist die Lehre von der Vorsehung in der dogmatischen Konstitution »Dei Filius« Gegenstand einer kurzen Lehrentscheidung geworden (vgl. DH 3003).

- ²⁵ In seiner katastrophischen Sozialphilosophie sieht er das Ende der Menschheit nahekomen. Die Gründe dieser Entwicklung lastet er der jüdisch-christlichen Schöpfungsauffassung an, die den Menschen aus seiner Verantwortung für die Welt entlassen habe. Der Glaube an die Vorsehung sei neben der Betonung der Herrschaftsstellung und der Lehre von der Einzigartigkeit des Menschen schuld an der gegenwärtigen Misere. Gefordert sei nach Amery ein neues Ethos einer planetarisch-solidarischen Lebensgemeinschaft, in der allerdings ein transzendenter Sinn des Lebens nicht mehr aufzeigbar sei.
- ²⁶ Wie immer es der einzelne sprachlich ausdrückt, stets wird deutlich, dass mit der Lehre der Vorsehung beträchtliche Schwierigkeiten verbunden sind: Scheffczyk spricht von einer großen Spannung und Paradoxität (vgl. Einführung, 95), Pesch von einer großen *crux* (vgl. Vorsicht, 10), Steenberghe von dem religiösen Grundproblem schlechthin, von dessen Lösung alle religiösen Verhaltensweisen des Menschen abhängen (vgl. Vorsehung heute, 21), Kasper von ungelösten Aufgaben, über deren Schwierigkeit man sich keiner Täuschung hingeben darf (vgl. Die Gottesfrage, 159), Kern von einer schwierigen Gedankenkonsequenz der Schöpfungsmetaphysik (vgl. Zur theologischen Auslegung, 529).
- ²⁷ Vgl. zum folgenden H. Staudinger, Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung. Überlegungen zum Problem der Integration modernen Weltverständnisses und überkommener Offenbarungswahrheiten, in: FKTh 2 (1986), 120-133.
- ²⁸ Die Vorrede Kants zu seiner »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels« mag hierfür paradigmatisch sein. Kant versuchte dort die Bildung der Weltkörper und den Ursprung ihrer Bewegungen aus nur mechanistischen Gesetzen herzuleiten (vgl. ebd., 223.236); man soll dort nicht mehr auf Gottes Vorsehung rekurren, wo Naturgesetze zur Erklärung genügen.
- ²⁹ Frisch, *Homo faber*, 22. Die folgenden Zitate sind der gleichen Seite entnommen.
- ³⁰ Vgl. zum folgenden Fischer, *Zufall*, 11-13.
- ³¹ Ebd., 13.
- ³² Um nicht den Anschein zu erwecken, einem vorwissenschaftlichen Weltbild verhaftet zu sein, wagen viele Pfarrer nicht mehr, in ihren Kirchen um eine gute Witterung für die Ernte zu beten; ist doch das Erntekönnen von chemischen, meteorologischen und klimatologischen Faktoren und Bodenbearbeitungstechniken, also von der Natur und menschlichem Einsatz, abhängig. Gebete um eine gute Witterung scheinen somit einer vergangenen Zeit anzugehören, in der man noch mit direkten Interventionen Gottes für den Menschen rechnete.
- ³³ Pollard, der nach einer bereits erfolgreichen Karriere als Physiker in den geistlichen Dienst trat, zeigt in seiner Schrift »Zufall und Vorsehung. Wissenschaftliche Forschung und göttliches Wirken«, wie schwer es ihm fiel, mit seinem wissen-

- schaftlich gebildeten Verstand sich vorzustellen, wie Gott in dieser Welt tätig sein könne: „Von den verschiedenen Schlüsselementen des historischen christlichen Glaubens, die dem modernen Verstand Schwierigkeiten bereiten, hat sich keines vom zeitgenössischen Denken so entfernt wie der Begriff der Vorsehung ... Weite Kreise stimmen ganz allgemein der Ansicht zu, dass die eigentliche Idee der Vorsehung heute nicht mehr aufrechtzuerhalten sei“ (ebd. 1).
- ³⁴ Vgl. Ratzinger, Einführung, 33.107.
- ³⁵ Kasper, Die Gottesfrage, 159. Geiger hat völlig recht, wenn er an die Theologie Pannenberg's, in der Gott nur mehr als tragender Grund der Welt gesehen und die Vorsehung nur noch allgemein und blass beschrieben wird, die Frage stellt: „Dieser ‚tragende Grund‘ hat offensichtlich die Rolle der Providenz zugeteilt erhalten, aber vermag er sie zu übernehmen? Vermag er in seiner Anonymität jenen festen, unmittelbaren Trost zu bieten, den das Vertrauen in die gubernatio Dei einmal vermittelte?“ (Providentia Dei, 699).
- ³⁶ Scheffczyk, Schwerpunkte, 210. „Beide Bereiche hängen so eng miteinander zusammen, dass keiner recht gedeihen kann ohne den anderen“ (Der Glaube, Bd. III [21979], 129f.).
- ³⁷ Schönborn: „Ist Gott nicht der absolute Urheber der Welt, gerade auch des materiellen Kosmos, dann verliert auch die Verkündigung der Bergpredigt ihr ‚Salz‘, ihren konkreten Sinn: dass Gott der Vater ist, der für jedes seiner Geschöpfe sorgt, bis ins Kleinste“ (Schöpfungskatechese, 109).
- ³⁸ Vgl. Krötke, Gottes Fürsorge, 244; Pesch, Vorsicht, 18. Langemeyer: „Der so verstandene Glaube an Gott beruft sich nicht mehr auf einen ewigen Plan, der im voraus den Weltprozess festlegt und auf sein Ziel ausgerichtet hat“ (Das Phänomen, 32). Für Trillhaas kann im großen kosmologischen Zusammenhang keine Teleologie mehr zwingend nachgewiesen werden (vgl. Dogmatik, 160). Als ob es je darum gegangen wäre, die Teleologie *zwingend* nachzuweisen! Hier werden falsche Fronten aufgebaut, die nur mühsam die Ablehnung jeglicher Teleologie kaschieren können.
- ³⁹ Guardini, Freiheit, 268.
- ⁴⁰ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des 81. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Innere Medizin, in: AAS 72 (1980), 1125-1129, hier 1126.
- ⁴¹ Goethe, Faust 210 (Zweiter Teil. Zweiter Akt. Szene »Laboratorium« 6868).
- ⁴² Scheffczyk, Schwerpunkte, 209.
- ⁴³ Während bisher in Religion und Philosophie das Bemühen darauf hinausging, das Zufällige von den als primär erlebten Kategorien »Gesetz«, »Notwendigkeit« und »Sinn« her zu verstehen und definieren, geht die Tendenz heute dahin, den Zufall und das Sinnwidrige als das zuerst Gegebene zu verstehen (vgl. Langemeyer, Das Phänomen, 25f.). „Die verunglückten Würfel“ sind nach G. Benn „weitaus die Regel“. In der Welt sei eine „prästabilisierte Disharmonie“ (Prosa und Szenen, 167) antreffbar.
- ⁴⁴ Hemmerle, Glaube, 4.
- ⁴⁵ Auer, Die Welt, 121.

Literaturverzeichnis

- Amery, C., Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1987.
- Auer, J., Die Welt - Gottes Schöpfung (= KKD 3), Regensburg ²1983.
- Benn, G., Prosa und Szenen, in: Gesammelte Werke II (hg. v. D. Wellershoff), Stuttgart ⁴1978.
- Bosshard, S.N., Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (= QD 103), Freiburg u.a. ²1987.
- Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung. (= Lectio spiritualis 8), Einsiedeln ³1985.
- Colli, G./Montinari, H. (Hg.), Nietzsche. Werke, Bd. V/2, Berlin/New York 1973.
- Dantine, W., Regnum Christi – Gubernatio Dei. Dogmatische Überlegungen zum Begriff der „Herrschaft“, in: ThZ 15 (1959), 195-208.
- Fischer, K.P., Zufall oder Fügung? (= Theologische Meditationen 47), Zürich u.a. 1977.
- Frisch, M., Homo faber – Ein Bericht, in: Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, Bd. IV/1, (hg. v. H. Mayer u. W. Schmitz), Frankfurt ²1976, 5-203.
- Glückauf! Taschenbuch der Aktion „neu anfangen“ in Castrop-Rauxel, Herne und Wanne-Eickel, Sprockhövel o.J. <1990>.
- Goethe, J.W.v., Faust, in: Werke III. Dramatische Dichtungen 1 (hg. v. E. Trunz), Hamburg ⁸1967.
- Goritschewa, T., Die Kraft der Ohnmächtigen. Weisheit aus dem Leiden, Wuppertal ³1988.
- Guardini, R., Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München ⁵1967.
- Hemmerle, K., Glaube – Mitte der Berufung; Berufung – Mitte des Glaubens, in: Hemmerle, K./Spath, E., Verantwortung der Ortskirche für die geistlichen Berufe. Perspektiven – Impulse (= Päpstliches Werk für geistliche Berufe – Sonderdrucke 21), Freiburg 1983, 1-10.
- Huber, G., Machtvoll wirkt sein Arm. Vom Walten der Göttlichen Vorsehung, Aschaffenburg 1984.
- Johannes Paul II., Wort und Weisung im Jahr 1981, Città del Vaticano-Kevelaer 1982.
- Kant, I., Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, in: Werke I (hg. v. A. Buchenau), Hildesheim 1973.
- Kasper, W., Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie, in: QD 56, Freiburg 1972, 143-161.
- Krötke, W., Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, in: ThLZ 108 (1983) 241-252.

- Langemeyer, B., Das Phänomen Zufall und die Frage nach der göttlichen Vorsehung, in: GuL 45 (1972), 25-41.
- Luyten, N.A. (Hg.), Zufall, Freiheit, Vorsehung (= Grenzfragen 5), Freiburg-München 1975.
- Pesch, O.H., Theologische Überlegungen zur „Vorsehung Gottes“ im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse, in: CGG 4, Freiburg u.a. 1982, 48f.74-119.
- Pesch, R., Vorsicht vor der Vorsehung (= Kleine Reihe zur Bibel 7), Stuttgart 1969.
- Pollard, W.G., Zufall und Vorsehung. Wissenschaftliche Forschung und göttliches Wirken, München 1960.
- Ratzinger, J., Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ¹⁰1969.
- Ruh, U., Wo und wie handelt Gott? Zur Erfurter Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen, in: HerKorr 41 (1987), 81-84.
- Ruppert, L., Der Jahwist – Kündler der Heilsgeschichte, in: Schreiner, J. (Hg.), Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, 88-107.
- Scheeben, M.J., Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, Freiburg 1880.
- Scheffczyk, L., Das Gebet – Ernstfall des Gottesglaubens, in: Theologisches Nr. 73 (April 1976), 1958-1967.
- Scheffczyk, L., Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt ³1987.
- Scheffczyk, L., Schwerpunkte des Glaubens (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 11), Einsiedeln 1977.
- Schmaus, M., Der Glaube der Kirche, Bd. I/2 (21979), Bd. III (21979), Bd. IV/1 (²1980), St. Ottilien.
- Staudinger, H., Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung. Überlegungen zum Problem der Integration modernen Weltverständnisses und überkommener Offenbarungswahrheiten, in: FKTh 2 (1986), 120-133.
- Steenberghen, F. v., Vorsehung heute, München 1971.
- Trillhaas, W., Dogmatik, Berlin-New York ⁴1980.

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale, Città del Vaticano 1909ff.
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1981ff.
DH	Denzinger und P. Hünermann (Hg.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona-Freiburg-Rom ³⁷ 1991.
FKTh	Forum Katholische Theologie, Aschaffenburg 1985ff.

GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. Würzburg 1947ff.
HerKorr	Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion, Freiburg 1946ff.
KEK	Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. 1985.
KKD	Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg 1970ff.
PG	Patrologia cursus completus, series greca (161 Bde.), hg. v. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
PL	Patrologia cursus completus, series Latina (221 Bde.), hg. v. J.P. Migne, Paris 1844-1855.
QD	Quaestiones Disputatae, Freiburg 1958ff.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878ff.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945ff.

Wie kann Gott das zulassen? – Das Leid

Anton Ziegenaus

Auschwitz – Brennpunkt der Theodizee

Die Theodizee ist im Grenzbereich von Philosophie und Theologie jene Disziplin, die sich mit der Frage auseinandersetzt, wie sich angesichts des Übels und des Leidens in der Welt der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott aufrechterhalten lässt. Das Problem wird in die disjunktive Formel¹ gekleidet: Entweder kann Gott das Leid nicht beheben – dann ist er ohnmächtig oder er will es nicht beheben – dann ist er nicht gut, sondern eher boshaft. Eine geläuterte Gottesvorstellung kann sich mit keiner der beiden Möglichkeiten abfinden. Ist Gott sowohl fähig als auch willens, woher kommt dann das Leid?

Gleich zu Beginn ist eine Klarstellung nötig: Mit diesen Ausführungen wird keineswegs beabsichtigt, die Frage nach dem Warum oder nach dem Sinn des Leids allseits zufriedenstellend zu beantworten. Hier handelt es sich um eine Menschheitsfrage, um die vom alttestamentlichen Hiob bis F. Dostojewski im 19. Jahrhundert und E. Wiechert und A. Camus im 20. Jahrhundert – um nur einige Namen zu nennen – Philosophen, Theologen und Schriftsteller immer wieder gerungen haben, ohne eine Lösung zu finden. Der Mensch wird hier immer an die Grenze seiner Einsicht stoßen: Er kann jetzt nicht die Ratschlüsse Gottes erkennen und die Offenbarung des Jüngsten Tages vorwegnehmen. Das Ziel dieser Überlegungen kann und muss bescheidener sein: Es soll nur gezeigt werden, dass konkrete Folgerungen aus der Tatsache des vielen Leids – etwa: Gott ist nicht gütig oder nicht allmächtig oder überhaupt nicht – bei allem Verständnis für die Frage nach dem Warum letztlich nicht statthaft sind, weil sie eine begrenzte Perspektive, aus der wir Menschen nun einmal die Dinge betrachten, absolut setzen. Die Frage ist und bleibt aber solange aktuell, als Menschen leiden und denken.

Um die Thematik nicht von einer zu engen Warte aus zu erörtern, sei zunächst der Diskussionsstand des 17./18. Jahrhunderts rekapituliert und erst dann auf Auschwitz eingegangen. Zum Schluss sollen einige Thesen die Voraussetzungen für die Theodizee-Diskussion und die Notwendigkeit der Epoché, d.h. der Zurückhaltung bei der Versuchung zu einer konkreten Erklärung, untermauern.

I. Die Thematisierung der Theodizee in der Zeit der Aufklärung

Der Begriff „Theodizee“ begegnet zum ersten Mal in einem Brief von Leibniz aus dem Jahr 1697 und dann bereits im Titel der entsprechenden Abhandlung aus dem Jahr 1710: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Mit der Thematik des Leids haben sich alle Jahrhunderte beschäftigt, doch signalisieren die Einführung des Begriffs und die im Titel angegebenen Punkte die besondere Brisanz und den Inhalt der Frage in dieser Zeit.

Der Grund für diese Brisanz liegt in der Eigenart der Aufklärungsphilosophie dieser Zeit. Die Aufklärung ist einmal das Produkt der heftigen konfessionellen Streitigkeiten und Kriege im 17. Jahrhundert. Da die bisherigen religiösen Autoritäten wie Kirche oder Papsttum angesichts der konfessionellen Spaltung ihre allgemeine Anerkennung einbüßten und auch das Entscheidungsrecht der staatlichen Souveräne über den Glauben ihrer Untertanen angezweifelt wurde, suchte man nach einer Instanz, welche angesichts der Vielfalt der Thesen als Schiedsrichter fungieren könnte. In der Vernunft sah man den sicheren Standort über dem Streit der Konfessionen; man sprach von der „natürlichen Religion“ oder von der „Religion der Vernunft“. Diese umfasste die Momente Existenz eines einzigen Gottes, das moralische Bewusstsein, die Unsterblichkeit und die Vergeltung im Jenseits. Alles, was über den der Vernunft einsichtigen Rahmen hinausging, galt als Aberglaube. So leugnete Toland († 1722)

jede von der Vernunft unabhängige Autorität der Offenbarung und forderte die Entfernung jedes der Vernunft unzugänglichen Geheimnisses. Seinem bedeutendsten Werk gab er den Titel: *Christianity not mysterious – Das Christentum frei von Geheimnis*². Unter diesen damals von vielen akzeptierten Voraussetzungen, die Religion nur im Rahmen der Vernunft gelten zu lassen, ging das Gespür für das Geheimnis, für das rational nicht Erklärbare der Frage nach dem Sinn des Leidens und für die Inhalte verloren, die christlich vom Symbol des Kreuzes ausgedrückt werden. Es kommt nicht von ungefähr, dass sich das Theodizeeproblem erst dann in aller Schärfe stellte, als man die Mysterien der Offenbarung und vor allem das Mysterium Crucis als Aberglaube beiseite schob.

Die Aufklärung entspringt jedoch nicht nur dem Bedürfnis nach Klärung angesichts des konfessionellen Durcheinanders, sondern ebenso dem mechanistischen Denken der Zeit. Die Natur und auch der Mensch, reduziert auf seinen Leib, wurden häufig mit einer Maschine verglichen. Das Geschehen in der Welt sei streng durch die Naturgesetze determiniert. Wegen dieser strengen kausalen Geschlossenheit der Welt hielt man auch ein Eingreifen Gottes nicht für möglich, falls man nicht sogar seine Existenz überhaupt in Frage stellte.

Der Deismus ist nun ein Versuch, den Gottesglauben angesichts der kausal geschlossenen Welt zu rechtfertigen: Gott hat, so die deistische Formel, die Welt geschaffen – wobei es sich allerdings nicht um eine Schöpfung im theologischen Sinn, sondern mehr um die Ordnung des Weltgeschehens handelt – und konnte dann den Weltablauf sich selbst überlassen. Diese Welt war nämlich so vollkommen und gut, dass er überhaupt nicht mehr eingreifen musste. Ein solches Eingreifen wäre ein Nachbessern und würde die Unvollkommenheit nicht nur des Werkes, das Gott gemacht hat, sondern noch mehr die von Gott selbst suggerieren. Gott wird mit einem perfekten Uhrmacher verglichen, der die Uhr so vollendet gemacht hat, dass er sie nie mehr voroder nachstellen muss.

Leibniz, der keineswegs zu den Empiristen gerechnet werden darf, suchte das Theodizeeproblem mit der These zu lösen, dass Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen habe. Gott sei die Güte und wolle das Böse nicht, lasse es aber zu. Das Unvollkommene und das Übel, das Leibniz durchaus nicht herunterspielen wollte, sei entweder eine Folge der Endlichkeit – denn alles Geschaffene sei in gewissem Grad beschränkt und unvollkommen: das metaphysische Übel, aus dem auch das physische folgt – oder Folge der Freiheit, die der Mensch in der Sünde missbraucht³. Leibniz brachte mit dieser Unterscheidung eine begriffliche Ordnung in die Diskussion ein. Sicherlich mag er mit dem Hinweis, dass viel Böses vom Menschen selbst in seiner Freiheit verursacht wird und er deshalb zunächst dieses Böse beseitigen soll – sonst geraten sein Klagen und Anklagen leicht zum hohlen Pathos – recht haben, aber der Optimismus, dass Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen habe, ist nur schwer oder gar nicht nachvollziehbar.

Wir können uns im Rahmen unseres philosophischen Horizonts sehr wohl eine bessere Welt denken: Ist nicht eine größere Sicherheit in der Wahrheitserkenntnis möglich? Oder eine Welt ohne Pest, die früher so furchtbare Menschheitsgeißel? Und das Leiden der Tiere? B. Shaw lässt ein afrikanisches Mädchen sagen: „Wenn ich Gott wäre, gäbe es keine Tsetse-Fliegen“ (= die Verbreiter der Malaria). Auch theologisch muss Leibniz entgegengehalten werden, dass Gott kein apersonales Prinzip und deshalb frei ist, ob er die beste aller möglichen Welten schaffen will oder nicht, dass wir Menschen ferner die individuell verschiedene Gnade nicht kennen, d.h. die Möglichkeiten, welche durch die übernatürliche Hilfe der unvollkommenen Natur eröffnet werden, und dass schließlich einem nur die Schöpfung berücksichtigenden Denken die allmähliche Vollendung im Verlauf sowohl der universalen, objektiven als auch der persönlich subjektiven Heilsgeschichte verborgen bleibt. Ein heilsgeschichtliches Denken muss auch den Faktor Zeit und die Möglichkei-

ten der Entwicklung, der Reifung und des allmählichen Verstehens berücksichtigen.

Ist somit die These von der besten aller möglichen Welten fragwürdig, muss doch daran erinnert werden, dass sie nicht nur von Leibniz vertreten wurde, sondern auch von den Deisten, insofern sie jedes Einwirken Gottes nach der Schöpfungstat, also Erlösung und Heilsgeschichte, leugneten und ein perfektes Uhrwerk angenommen haben. Diese so weit verbreitete Auffassung von der vollkommenen Schöpfung wurde nun gleichsam durch einen Paukenschlag erschüttert, nämlich durch das Erdbeben von Lissabon im November 1755. Diese Stadt, Südportugal und Südspanien wurden weithin zerstört. Der westliche Teil von Lissabon mit 30.000 Einwohnern verschwand.

Dieses Erdbeben wurde das Paradebeispiel für die Bestreiter der göttlichen Vorsehung im Sinn der Theodizee. Voltaire verfasste ein *Poème sur la religion naturelle et sur le désastre de Lisbonne*⁴. Voltaire lässt nur das Gesetz der Natur (Loi Naturelle) gelten, nicht aber die (Offenbarungs-) Religion und „ihre erhabenen Mysterien“. Gegenüber den konfessionellen Streitigkeiten und den Schul-Disputen erinnert Voltaire an das gleiche Gesetz, das dem Herzen eingeschrieben ist und von den Religionen, Philosophen und Herrschern anerkannt wird. Zum Erdbeben sagt dann Voltaire spöttisch: „Das Axiom: alles ist gut, kommt denen etwas seltsam vor, die Zeugen dieser Katastrophe sind. Alles ist gut eingerichtet, alles ist geordnet, zweifellos durch die Vorsehung – aber“, so fragt Voltaire, „ist es gut für uns?“ Lissabon sei nicht lasterhafter gewesen als London oder Paris, das tanze. Und sind schließlich die Leute durch das Erdbeben besser geworden? Kann man da noch von einer Allmacht und von einer Güte Gottes reden? Die Schöpfung wird als Zeuge gegen den Schöpfer angerufen, wenn Voltaire ausruft: „Ich achte Gott, aber ich liebe die ganze Welt.“ Dieses Beispiel Lissabon wurde nach dem Zweiten Weltkrieg oft durch Auschwitz abgelöst.

II. Theodizee nach Auschwitz

Kann man nach Auschwitz noch beten? So lautete die fast zum Schlagwort gewordene und ein Nein suggerierende Frage. Man könne nicht treuherzig, glaubend, bittend oder sogar lobend die Hände zu jemandem erheben, der angesichts der verbrecherischen Greuel von Auschwitz nicht mit dem Blitz dazwischenfährt, sondern indifferent bleibt. So sagt Dorothee Sölle: „Wie man nach Auschwitz den Gott loben soll, der alles so herrlich regiert, das weiß ich nicht.“⁵

Th. W. Adorno († 1968) hat vor allem die negative Geschichtsbetrachtung mit den Greueln von Auschwitz begründet. Auschwitz habe „das Misslingen der Kultur“ unwiderleglich bewiesen.⁶ Nicht nur die Gottesfrage, auch das Vertrauen auf den menschlichen Geist sei total erschüttert: „Die Absolutheit des Geistes, Aureole der Kultur, war dasselbe Prinzip, das unermüdlich dem Gewalt antat, was es auszudrücken vortäuschte. Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht.“⁷ Hier irgendeinen Sinn zu suchen, wäre eine Verhöhnung der Opfer. Dieses „nach Auschwitz“ empfindet Adorno geradezu als eine Achsenzeit der Weltgeschichte, als fundamentalen Einschnitt, wenn er etwa meint, nach Auschwitz dürfe man kein Gedicht mehr schreiben. Die Kunst sei unbedingt auf das Leiden der Opfer verpflichtet.⁸ Auschwitz scheint in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Erdbeben von Lissabon als Paradebeispiel für die Infragestellung Gottes abgelöst zu haben. Bei genauer Hinsicht gibt es jedoch zwischen beiden Beispielen einen nicht unwesentlichen Unterschied: In Lissabon war es eine Naturgewalt, die alles zerstörte, und das gerade in einer Zeit, die auf die Großartigkeit der Weltordnung geschworen hat. In Auschwitz dagegen waren Menschen am Werk, die auf ihren Fortschritt stolz waren und die Freiheit betonten. Im Vernichtungslager Majdanek bei Lublin liest man heute die Mahnung: „Menschen bereiteten Menschen dieses Los.“⁹ Diese Menschen haben auf alle Fälle

ihre Quälerei langsamer und schmerzhafter durchgeführt als die Natur. Die Betonung der Freiheit und das gleichzeitige Abschieben der Verantwortung auf Gott scheint nach Auschwitz schwieriger geworden zu sein; es wäre ein Widerspruch.

Doch nun wieder zurück zu Th. W. Adorno. Ohne die Greuel von Auschwitz verniedlichen zu wollen – es waren himmel-schreiende Verbrechen –, drängt sich doch die Frage auf, ob das Totalverdikt aus der exklusiven Perspektive Auschwitz die einzig richtige und notwendige Reaktion ist: Darf man zurecht nach Auschwitz kein Gedicht mehr machen, d.h. sich über nichts mehr freuen, weder über den Sonnenschein noch über einen guten Menschen? Vor allem muss man bedenken, dass – ganz im Widerspruch zur Frage Adornos, ob man nach Auschwitz noch beten könne – gerade in diesem Massenvernichtungslager sehr viel gebetet wurde.¹⁰ Wer schon in Auschwitz war, weiß auch von den Gebeten und christlichen Symbolen, die Gefangene an die Wände gekritzelt haben. Gerade Adorno will nur jene reden lassen, die Auschwitz erlebt haben: Nun, diese haben gebetet.

Doch könnte eingewandt werden, dieses Gebet sei dem Stroh-halm vergleichbar, an den sich ein Ertrinkender klammert, der aber keine Rettung bringen kann, wie etwa in Schillers Gedicht „Die Kraniche des Ibikus“. Dort heißt es von dem Dichter Ibikus, der auf dem Weg von Räubern überfallen wird: „Er ruft die Menschen an, die Götter, sein Flehen dringt zu keinem Retter.“ Ist also das Gebet nur ein Zeichen für die Absurdität des Daseins, die darin besteht, dass der Mensch mit allen Fasern etwas anstrebt und sucht, das er doch nie bekommt? Ist das Gebet gleichsam ein Schrei der verletzten Menschenwürde, die aber nicht geheilt wird?

Auffällig ist, dass bei der Theodizeefrage, d.h. bei diesen Anklagen oder Zweifeln an Gott angesichts der Greuelthaten von Auschwitz, nie prominente christliche Opfer erwähnt werden. Weder Adorno noch viele andere erwähnen in diesem Zusammenhang Maximilian Kolbe oder Edith Stein. Um recht verstan-

den zu werden: Die beiden Genannten werden natürlich oft erwähnt, aber nicht – so weit ich sehe – oder nur sehr wenig im Kontext der Theodizeeproblematik. Was bringen ihr Leben und Sterben für diese Fragestellung ein? M. Kolbe, der nicht aus Zwang, sondern in freier Entscheidung für einen anderen in den Tod ging, hat in Auschwitz nicht nur gebetet, sondern inmitten dieser Greuel ein Zeugnis gläubiger Hoffnung auf Gott und der Liebe zu ihm gegeben. In der letzten Karte an seine Mutter tröstete er sie, „dass Gott an jedem Ort ist“¹¹. Aber nicht nur diese Tat und dieses Beispiel der Liebe geben zu denken, sondern noch mehr – was nur wenige wissen – die Kraft, dass er im Hungerbunker noch gläubige Lieder sang und andere durch das Vorbild seines Glaubens ermutigte, der Verzweiflung zu widerstehen.¹² Woher nahm Maximilian Kolbe diese Kraft? Ist Gott ohnmächtig oder sadistisch böse, so lautet die Anfrage angesichts des Leids in der Welt, für das Auschwitz eine Formel ist? Beides trifft nicht zu: In seiner übermenschlichen und deshalb von der Kraft Gottes bewirkten Liebe bezeugt Maximilian Kolbe, dass Gott die Liebe ist und zu Übermenschlichem befähigt. Gott ist nicht gleichgültig geblieben, sondern hat gehandelt!

Auch E. Stein, die Philosophin, Atheistin und spätere Karmelitin, die in den Jahren vor dem Tod die „Kreuzeswissenschaft“, eine Studie über Johannes vom Kreuz, geschrieben hat und in Auschwitz vergast wurde, hat sich schon seit dem Jahr 1933 immer bewusster dem Kreuz Christi angeschlossen und 1939 ihre Oberin gebeten, sich Gott als Sühneopfer anbieten zu dürfen. 1938 schreibt E. Stein, die den Adelsnamen Teresia Benedicta a Cruce beim Klostereintritt bekommen hat, dass sie „dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt“ sei; „Begreifen wird man es freilich niemals, weil es ein Geheimnis ist“¹³. Hier wird im Gegensatz zu der Aufklärungsphilosophie das Geheimnis betont. Im dritten Teil der „Kreuzeswissenschaft“¹⁴, den Edith Stein nicht mehr vollenden konnte und der als „Kreuzesnachfolge“ überschrieben ist, bemerkt sie auf den letzten Seiten,

dass Johannes vom Kreuz auf seinem Sterbebett von den drei Bitten gesprochen habe, die Gott ihm zu seinem Trost gewährt habe. Diese drei Bitten sind: „Nicht als Oberer zu sterben; an einem Ort, wo er unbekannt sei, und nach vielen Leiden.“ Dieser Wunsch ihres großen Ordensvaters wurde auch bei Edith Stein Realität. Sie starb unbekannt – man weiß nicht einmal genau ihren Todestag. Muss das Zeugnis eines Maximilian Kolbe und einer Edith Stein nicht mehr in die Theodizeeproblematik integriert werden? Eine solche existentielle Theodizee ist zwar nicht zu einer klärenden Antwort auf die Warumfrage fähig, bezeugt aber einen Gott, der die Verzweiflung überwinden und hoffen und lieben lässt.

III. Abschließende Thesen

Vier Thesen zur Theodizeeproblematik sollen die bisherigen Reflexionen beschließen.

1. Die Theodizeediskussion setzt die Vorstellung von einem starken Gott voraus.

Schon die disjunktive Grundfrage – entweder ohnmächtig oder boshaft – impliziert die Idee von einem starken Gott. Der hier auf die Anklagebank gezerrte Gott darf beides nicht sein. Diesem Gott muss eine Verantwortung für das Weltgeschehen zugewiesen werden können, sei es, weil er die Geschichte durch seine Vorsehung lenkt, sei es durch die Großtat einer perfekten Schöpfung. Je geringer diese Verantwortlichkeit veranschlagt wird, um so mehr verliert die Theodizeethematik an Gewicht; wäre Gott nur ein Urgrund, der blind die Eruptionen in dieser Welt verursacht, könnte er wegen unglücklicher Konstellationen nicht zur Rede gestellt werden. In etwa gilt diese geringe Verantwortlichkeit auch im deistischen Rahmen, d.h. je konsequenter die strenge Naturkausalität vertreten wird, aber ebenso für die dialektische Theologie K. Barths, dessen Gott aufgrund

des „unendlichen Abstands“ zur Welt dem immanenten Geschehen entrückt ist.¹⁵ Die Theodizee setzt also die Vorstellung von einem starken, personalen Gott voraus.

2. Bei der Theodizeediskussion ist die Dreiecks-Spannung zwischen dem starken Gott, der Naturgesetzlichkeit und der Freiheit des Menschen zu beachten.

Gott ist so stark, dass er eine Eigengesetzlichkeit in der Natur und sogar die Freiheit des Menschen, sich gegen ihn zu erheben, zulassen kann, ohne dadurch in seiner Souveränität eingeschränkt zu werden. Eine solche Einschränkung wäre theologisch kaum akzeptabel, da sie eine Selbstaufgabe der Göttlichkeit durch Gott (beim Schöpfungsakt) bedeuten würde. – Es gibt aber auch die bewundernswerte Naturordnung mit ihrer Gesetzmäßigkeit. Sie ist Voraussetzung für große wissenschaftliche, technische und medizinische Leistungen, man denke nur an die exakte Durchführung einer Weltraumfahrt; es würde heißen, den Schöpfer zu einem Stümper zu degradieren, sollte er bei jedem „Zusammenstoß“ in der Natur korrigierend eingreifen. – Schließlich hat Gott dem Menschen das Gut der Freiheit geschenkt. Es ist eine schreckliche Inkonsequenz, einerseits immer sein Recht auf freie Selbstbestimmung hervorzuheben, aber andererseits bei jedem Missbrauch der Freiheit, ob Auschwitz, Hiroshima, Indianerausrottung in Nordamerika oder Abtreibung, einen Eingriff Gottes zu verlangen. Es bleibt nun ein Geheimnis, das sich nie denkerisch durchdringen, aber doch oft ahnen lässt, dass und wie Gott in dieser Dreiecksspannung nicht die Naturgesetzlichkeit und die Freiheit aufhebt, ohne sein souveränes Wirken aufzugeben. Es handelt sich um Wirkursachen, die auf verschiedener Ebene angesiedelt sind. Vielleicht kann ein Beispiel die Verschiedenheit der Ebenen illustrieren: Jeder weiß, dass ein gesundes Leben und medizinische Vorsorge das Leben verlängern können. Diese Tatsache steht nur scheinbar im Widerspruch zur Erfahrung älterer Menschen, dass

es kommt, wie es einem aufgesetzt ist, und letztlich Gott die Todesstunde festlegt. In der Theodizeediskussion wird sowohl die Berechtigung der Dreiecksspannung als auch die Verschiedenheit der Wirkebenen und somit die Geheimnishaftigkeit des Wirkens Gottes zu wenig beachtet.

3. Das Theodizeeproblem darf nicht ausschließlich
im Rahmen der Schöpfungs- oder
Naturordnung betrachtet werden.

Wer den Menschen in diese Perspektive einsperrt,¹⁶ verkennt seine übernatürliche Bestimmung. Die Schöpfungsordnung ist in den größeren Rahmen der Gnadenordnung und der Heilsgeschichte zu integrieren. Die beste der möglichen Welten oder das perfekte Uhrwerk im Sinn des Deismus müssen nicht am Anfang feststehen, sondern werden erst über das Christusereignis – man denke an Maximilian Kolbe und Teresia Benedicta a Cruce (= gesegnet vom Kreuz her) – am Jüngsten Tag erreicht, erst am Ende.

4. Die Theodizee bemüht sich mit philosophisch-theologischer
Methode, denkerisch auf die Fragen des Menschen
im Rahmen des Möglichen Antwort zu geben.

Eine solche Antwort wird jedoch immer auch von der subjektiven Einstellung des Antwortenden bedingt sein. Die geistigen Kräfte des Menschen umfassen eben neben dem Denken auch das Wollen und Lieben. Das Wort Goethes¹⁷: „Überall lernt man nur von dem, den man liebt“, gilt auch für die Theodizeeproblematik. Man überwindet die Anklagementalität nur durch eine lebendige Liebe zum Gekreuzigten. Maximilian Kolbe und Edith Stein sind hierfür treffende, ansprechende und beeindruckende Beispiele. Wenn diese These von der notwendigen Voraussetzung der Liebe, um den existentiellen Bezug vom Leidenden zu Gott zu verstehen, stimmt, hat jemand, der bei der Ankla-

ge stehen bleibt, trotz aller Schärfe seines denkerischen Bemühens eine innere Blockade, die den Zugang zur Antwort eines Maximilian Kolbe oder einer Edith Stein versperrt. In seinem Werk: „Der Mensch in der Revolte“¹⁸ schreibt A. Camus: „Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet ... Der metaphysisch Revoltierende erklärt sich von der Schöpfung betrogen ... Zu gleicher Zeit, da der Revoltierende sich gegen seine Sterblichkeit verwahrt, weigert er sich, die Macht anzuerkennen, die ihn darin leben lässt. Wer metaphysisch revoltiert, ist also nicht unweigerlich ein Gottesleugner, ... aber er ist notwendigerweise ein Gotteslästerer.“ Die Bedeutung der existentiellen Grundeinstellung darf deshalb in der Theodizee nie außer Acht gelassen werden. Die Theodizee beschäftigt sich zwar denkerisch mit der Möglichkeit der Güte und Allmacht Gottes angesichts des Leids in der Welt, aber dieses Denken muss die existentiellen Voraussetzungen berücksichtigen.

Bei allen – sicherlich nicht immer unberechtigten – Anfragen oder Anklagen des Menschen darf man es grundsätzlich auch Gott und seinem Sohn nicht verwehren, wenn sie den Menschen an die vielen nicht genutzten Angebote seiner Hilfe erinnern und auch ihm ganz ernste Fragen stellen.

Drei Kreuze stehen auf Golgotha. Sie drücken aus, was Leid sein kann. Wer aber, vielleicht in helfender Absicht, ein Kreuz herausnimmt, zerstört das Ganze. Nehmen wir an, es fehlte das Kreuz des fluchenden Schächers. In diesem Fall wäre Kreuz nicht mehr das harte Kreuz und Schuld sekundär, denn man würde nur Jesu Bitte um Vergebung, die Bitte des Schächers und die Verheißung hören (vgl. Lk 23,33-43). Alles würde so ver-söhnlich und zuversichtlich klingen. Das Leid kann aber den ganzen Menschen und sein Verhältnis zu Gott und zum Nächsten zerstören. Nehmen wir aber den reuigen Schächer heraus,

dann hörten wir nur Fluch, keine Reue und keine Verheißung; Christi Tat bliebe beziehungslos, ebenso der Fluch.

Wenn wir aber, wie es R. Schneider in seiner Betrachtung über „Die Schächer ohne den Heiland“ beschreibt, das Kreuz Christi herausnehmen, blieben zwar Fluch und Bitte, aber beide verhallten ins Leere. Es gäbe keine Vergebung und das Leid in seinen vielen Formen wäre nur Fluch. Letztlich wäre alles gleichgültig oder absurd. In der Mitte der Kreuzigungsgruppe mit den drei Kreuzen steht das Jesu Christi, das allerdings nur dann aus der Lästerung heraushilft, wenn es liebend umfassen wird.

Anmerkungen

Erstveröffentlichung in: Remigius Bäumer, J. Hans Benirschke, Tadeusz Guz (Hrsg.), Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, Weilheim-Bierbronn 1997, 807-816.

- ¹ Vgl. G. Streminger, David Hume. Sein Leben und sein Werk, Paderborn u.a. 1994, 642.
- ² Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neueren Evangelischen Theologie I, Gütersloh ⁵1975, 295ff.
- ³ Vgl. H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung IV, Würzburg u.a. 1950, 199f.
- ⁴ Genf 1759; auch Streminger (vgl. Anm. 1), 642 verweist auf dieses Erdbeben als Argument gegen die Theodizee.
- ⁵ Vgl. H. Fries, Abschied von Gott?, Herderbücherei 413, Freiburg 1971, 88.
- ⁶ Th. W. Adorno, Meditationen zur Metaphysik: Philosophie und Gesellschaft (Reclam Nr. 8005), Stuttgart 1984, 125.
- ⁷ Ebd., 126 (die stilistische Unklarheit steht im Text!); ist statt „als“ „das“ gemeint?
- ⁸ Vgl. GS X 1,30; vgl. H. Scheible, Th. W. Adorno, Rowohlt's Monographien 1080, 118.
- ⁹ Vgl. A. Nossol, Aus Liebe für andere leiden und sterben: Servitium Pietatis: FS Kardinal Groer, Maria Roggendorf 1989, 215.
- ¹⁰ Auch aus dem Warschauer Getto ist die jüdische Inschrift bekannt geworden: „Ich glaube an die Sonne, auch wenn sie nicht scheint. Ich glaube an die Liebe, auch wenn ich sie nicht spüre. Ich glaube an Gott, auch wenn ich ihn nicht sehe.“
- ¹¹ Vgl. Nossol, 215.
- ¹² Vgl. ebd., 216: „Zunächst erstarben den auf grausamste Weise zum Tode verurteilten Menschen die Worte auf den Lippen. Kolbe versuchte aus allen Kräften, sie zu

trösten. Und was bis dahin nie in Auschwitz vorgekommen war, hörte man jetzt: Aus dem Hungerbunker ertönten religiöse Lieder ... Kolbes Opfertod löste nämlich im Lager Auschwitz eine starke Erregung aus, und tagelang sprachen die Gefangenen von nichts anderem. Alle spürten, wenn sie es auch nicht formulieren konnten, daß hier etwas geschehen war, dessen Tragweite niemand überschauen konnte, wie dies für gewöhnlich immer der Fall ist, wenn es um die schöpferische Liebe, um die radikal gelebte Gottesliebe geht.“

¹³ Vgl. A. Ziegenaus, Judentum und Christentum. Erwägungen in Blick auf Edith Stein: FKTh 3 (1987), 264ff; vgl. unten S. 238f..

¹⁴ Edith Steins Werke I, Louvain-Freiburg ²1954, 277.

¹⁵ Der tschechische Philosoph Milan Machovec sieht in seinem Buch „Marxismus und dialektische Philosophie“ (Zürich 1965, 78) in Karl Barths Theologie den Versuch, den zentralen religiösen Begriff „Gott“ so zu erhöhen, dass er von den Kämpfen und Fragen dieser Welt nicht mehr be- und getroffen werden kann. Gott ist aus der Welt verbannt und so stark in die jenseitige Ferne abgedrängt, dass er für das irdische Unheil nicht mehr verantwortlich gemacht werden kann und deshalb auch nicht mehr verteidigt werden muss. Das Theodizeeproblem erübrigt sich dann.

¹⁶ Ein solches Einsperren bedeutet die schreckliche Erniedrigung des Menschen zu einem reinen Naturprodukt: Nach D. Hume hat „das Leben eines Menschen für das Universum keine größere Bedeutung als das einer Auster“ (Über den Selbstmord: Naturgeschichte der Religion [Phil. Bibliothek Bd. 341]), Hamburg 1984, 93.

¹⁷ Artemisausgabe: 24, 160.

¹⁸ Hamburg ⁴1964, 28f.

Vom Schöpfungsauftrag zur Klimakatastrophe: Ist das Christentum schuld an der Umweltzerstörung?

Christian Schaller

Zurück zur Schöpfung

Die Nachrichten sind voll davon. Wenn ein Fluß über die Ufer tritt, eine Moräne den Hang herunterrollt und es 14 Tage nicht regnet, sprechen alle von einer Umweltkatastrophe und vom Klimawandel, vom drohenden Untergang der Welt. Die Politik, von der Gemeinde bis hin zur Europäischen Union kämpft mittlerweile um die ersten Plätze beim Umweltschutz – so ist zu lesen: „Der Klima-Fahrplan steht. EU streitet aber über das Ziel für erneuerbare Energien.“¹

Und Spezialisten und Fachleute melden sich zu Wort: „Die Biosphäre gerät unter Druck. UN-Klimaforscher prophezeit großes Artensterben – doch wie lässt sich die Natur berechnen?“² Im Vorspann zu diesem Interview mit Wolfgang Lucht vom Potsdam-Institut für Klimaforschung wird die fortschreitende Erderwärmung als Grund für das Ende nahezu jeder dritten Tier- und Pflanzenwelt ausgemacht.³

Ehemalige Vizepräsidenten und Präsidentschaftskandidaten in den USA wandern über die Kontinente und verbreiten Schrecken und Angst mit der drohenden Klimakatastrophe.⁴

Keine gesellschaftliches Segment kann sich diesem Thema entziehen. So hat auch die Deutsche Bischofskonferenz im September 2006 einen Expertentext veröffentlicht, der sich mit den globalen Zusammenhängen von Klima, Ökologie und Gerechtigkeit auseinandergesetzt hat.⁵

Was fällt dabei auf? Es ist die Rede von der Umwelt, vom Klima, von Katastrophen, von Versäumnissen des Menschen beim Hochwasserschutz oder beim CO₂ Ausstoß – aber niemals von der Schöpfung, vom Menschen, oder sogar von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir bewegen uns auf der Ebene des Machbaren, des Zerstörbaren und – obwohl die Folgen, die durch den Eingriff des Menschen in die Natur zu sehen und zu spüren sind – reden wieder alle von einer Re-Naturierung, also von einer künstlichen Form der Naturbildung, bei der die Folgen, die daraus entstehen und über die die nächste Generation zu beurteilen hat, nicht absehbar sind.

Also Natur bloße Umwelt? Nur Materie, seelenlos, verfügbar, reine Resource, als Spielball in den Händen des Menschen?

Hier haben wir bereits die Antwort auf die Frage „Ist das Christentum schuld am ökologischen Niedergang“? Offenbar nicht, denn der beschworene Untergang der Welt wurde eingeleitet, als sich die Menschen in einer immer technisierteren Umgebung und in einer mechanistischen Struktur allmählich von Gott entfernten und sich langsam aus dem Wissen verabschiedeten, Geschöpfe zu sein. Und Gott wurde auf die Reservebank geschickt, weil er nur dann eingreifen sollte, wenn es um rein private Schwierigkeiten ging. Und so ist es ja bis heute geblieben: Wenn Religion und Glaube und Gott, dann bitte nur im Privaten, hinter verschlossenen Türen – ein jeder nach seiner Façon.

Das „ein jeder nach seiner Façon“ wird jedoch dann in Frage gestellt, wenn es um die Identifikation mit dem christlichen Glauben geht. Plötzlich wird man belächelt und für lebensuntauglich gehalten, weil man an die Existenz eines Gottes glaubt, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um uns zu erlösen.

Jede Übersteigerung der Natur, der Welt, in den Bereich einer theologischen und anthropologischen Dimension wird mit dem Hinweis auf innerweltliche-physikalische Zusammenhänge abgelehnt. Es sei ja alles berechenbar, per Experiment nachvollziehbar und mit den mathematischen Formeln berechenbar. Kann man alles, was existiert, wirklich berechnen, kalkulieren,

experimentell nachzeichnen? Etwa die Liebe? Die Trauer? Den Schmerz? Das Bewusstsein, etwas falsch gemacht zu haben, weil sich mein geschultes Gewissen zu Wort meldet?

Hat das Christentum die Welt von Gott entfernt?

Aus der Schöpfungsgeschichte wird nun immer wieder abgeleitet, der christliche Glaube ist Hauptverantwortlicher für die bestehende Umweltsituation.

Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.

Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Entgegen den antiken Vorstellungen, dass der Mensch integrierter Bestandteil der Natur ist, lehrt uns die Bibel, der Mensch ist der Natur enthoben und Herrscher über die Schöpfung. Wir wechseln von einer dem Pantheismus sehr nahen Interpretation der Wirklichkeit hin zu einer klaren Anthropozentrik, die den Menschen als Krone der Schöpfung sieht und der der Natur als „Herr“ und Gestalter übergeordnet ist.

Natur und Umwelt werden zu bloßen Objekten in den Händen des frei und unabhängig agierenden Menschen als Subjekt von Gottes Gnaden und als der, der über die Natur verfügen kann.

„Die gnadenlosen Folgen des Christentums“ – so lautet der Untertitel des Buches, mit dem Carl Amery 1984 an die Öffentlichkeit getreten ist und in dem er seine Sicht der Genesis-Exegese

vorstellt. Programmatisch ist der Haupttitel: „Das Ende der Vorsehung“.

„Es ist der ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft. Der Mensch wird gerufen, diese Erde zu erfüllen, sie sich untertan zu machen. Magische Auflagen sind damit verbunden, das heißt, es ist ihm völlig freigestellt, wie er seinen Auftrag vollzieht. Sonne und Mond sind Beleuchtungskörper, sonst nichts; Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker.“⁶

Amery wirft dem Christentum vor, es hätte sämtliche Bereiche der Natur ihrer symbolischen Inhalte beraubt und sie vollständig entzaubert und ihr die Reste aller numinosen Verankerung gestohlen. Sie ist zum Objekt abgestempelt worden, über das der Mensch verfügen kann, sogar bis hin zu völliger Ausbeutung. Eine derartige Einschätzung des Menschen als Zerstörer der Umwelt wird oft flankiert von einer fundamentalen Ablehnung aller technischer Errungenschaften oder sie impliziert ein Ineinanderverfallen von Mensch und Natur – unter gleichzeitiger Infragestellung der Anthropozentrik und des Menschen als Verstandeswesen, das mit Rationalität ausgestattet ist und in der Lage ist über sich selbst nachzudenken.

Argumentiert man auf diese monokausale Weise, so findet man sich bestätigt, wenn man das Christentum verantwortlich macht, machen will, für einen möglichen Umweltkollaps.

Eine Einschätzung der Länder China, des (ehemaligen) Ostblocks und Nordkorea, in denen sich heute weitaus die größten Umweltbelastungen feststellen lassen, können nicht mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden. Ihr Wille, an der globalen Wirtschaftsdynamik teilzuhaben, kann als alleinige Begründung dienen. Dass aus den Formen des Wirtschaftens und des Kapitalmarktes eine Arbeitssituation entsteht, die man sicherlich mit den Begriffen Ausbeutung bis hin zu Menschenverachtung beschrieben werden kann, kann nicht mit dem Verweis auf die Schöpfungsgeschichte in Gen 1 begründet werden.

Geschichtliche Vergewisserung

Vergewissern wir uns mit dem Blick in die Geschichte. Wie sehen die Grundlinien, die Eckdaten der Einordnung des Menschen in der Welt in den vergangenen 2000 Jahren der Geschichte des Christentums aus?

Natürlich ist der Mensch die Krone der Schöpfung – er ist nach dem Abbild Gottes geschaffen worden, ihm ähnlich. So übt er eine Art Herrschaft über die Schöpfung aus. Diese ist nicht mehr Ort mythischer Erfahrungen oder Hort von Fabelwesen oder Spielball der Götter, sondern in ihrem Entdivinisiert-Sein als geschaffen ausgewiesen. Gott ist der Urheber allen Seins. Daraus folgt, dass auch die Natur selbst eine Verweisstruktur auf den Schöpfer aufzeigt, sie also nicht nur Acker des Menschen ist, sondern in ihrer Struktur und ihren Gesetzmäßigkeiten auf die Größe und Schönheit des Schöpfers verweist. „Und Gott sah, dass es gut war.“

Auch als Ebenbild Gottes bleibt der Mensch auf Gott bezogen, steht in Abhängigkeit zum universalen Geschehen der Offenbarung in der Schöpfung. Als Krone der Schöpfung bleibt er eben auch Geschöpf! Gerät dieses Koordinatensystem Gott/Schöpfer – Mensch/Krone der Schöpfung – auf Gott bezogen: Natur/Geschöpf – durch die Missachtung der Relation Mensch-Gott in ein schöpfungswidriges Missverhältnis, dann verliert auch die Schöpfung – die Natur für den Menschen ihre Wertigkeit.

Gott als schöfungsrelationaler Bezugspunkt des Menschen hält auch das Verhältnis Mensch – Natur im schöpfungsgemäßen Gleichgewicht.

Die Herrschaftsstellung des Menschen ist für die frühe Kirche nur von „nachgeordnete(r) Bedeutung“⁷: So nimmt der Autor des ersten Klemensbriefes bei der Erläuterung der Genesis-Stelle keinerlei Bezug auf den Herrschaftsanspruch des Menschen und Basilius betont im 4. Jahrhundert in seinen Homilien zwar die Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung, erwähnt aber an keiner Stelle eine herrschaftliche Position und

Origenes hebt im Gegenüber zu den Tieren die Fähigkeit des Menschen hervor, seine Triebe selbstverantwortlich zu beherrschen.

Keinesfalls kann also aus den Befunden der ersten Jahrhunderte eine totale Indienstnahme der Natur durch den Menschen konstatiert werden. Er ist sich vielmehr seiner Relation zu Gott bewusst und der daraus für ihn erwachsenden Verantwortung für einen sorgsamem Umgang mit der Natur – die ja auch von Gott geschaffen ist.

Die Natur wiederum wird nicht als vergöttlicht gesehen – ebenso wie ja auch der Mensch zwar als Ebenbild Gottes kein kleiner Gott ist – aber ebenso nicht als uneingeschränktes Betätigungsfeld des Menschen betrachtet. Im Gegenteil, die jüdisch-christliche „Weltanschauung“ betont in den Psalmen die Herrlichkeit Gottes aus der Erfahrung der Gutheit der Schöpfung:

„Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündet das Firmament“ (Ps 19). „Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde; über den Himmeln breitest du deine Hoheit aus ... seh’ ich den Himmel, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du befestigt“ (Ps 8,2. 4) bis hin zum Lobpreis der drei jungen Männer im Ofen Nebukadnezars im Buch Daniel (3,51-90). Ein wunderbares Zeugnis dafür, wie die Schöpfung aufgefordert wird, ihren Schöpfer zu lobpreisen: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, gelobt und gerühmt in Ewigkeit.“

Es ist eine dankende, eine lobpreisende Schöpfung, die ihre Herkunft kennt und die ihren Bezugspunkt ernstnimmt. Gott engt hier nicht ein, sondern befreit zu einem Sein, das aus der liebenden Offenbarung im Akt der Schöpfung erwächst. „In einer naturhaften Anthropozentrik findet also der Mensch in der Schöpfung Spuren des Schöpfers, preist zusammen mit der Natur den Schöpfer und im Hinblick auf sie und verleiht ihrem stummen Lob Sprache“⁸ – so beschreibt Ziegenaus das eben vorgestellte Koordinatensystem von Gott – Mensch – Natur.

Gott-Mensch-Natur

Umweltzerstörung also als Ergebnis eines defizitären Verhältnisses des Menschen zu Gott. Bereits der biblische Bericht vom Sündenfall spricht von der Nicht-Anerkennung Gottes als Gott, er will selbst sein wie Gott. Der Mann will über die Frau „herrschen“, er schützt sich gegen die Verletzungen durch andere mit Kleidern. Auf diese Weise wird der Sündenfall zu dem Ort, an dem die gelungene Relation Gott-Mensch und Mensch-Mensch zerbrochen wird. Die Missachtung Gottes schließt die Missachtung der Mitmenschen ein, und die Schöpfung wird nicht mehr als Ereignis der sich verschenkenden Liebe Gottes angenommen. Sich selbst „erkennt“ der Mensch als Gott, wodurch der Andere zum konkurrierenden Gott wird. Eine Gemeinschaft des Geschöpfes vor dem Schöpfer wird dadurch als Eingeständnis menschlicher Schwäche gesehen. Und Theophilus (um 180) führt sinngemäß mit den Worten des 2. Jahrhunderts aus:

„Wie bei einem Hausvater, wenn er ein Leben in Ordnung führt, auch notgedrungen sein Gesinde ordentlich lebt, wenn er sich aber Ausschreitungen erlaubt, dies auch seine Diener tun, gerade so ging es mit dem Menschen, als er sündigte: weil er der Gebieter ist, so sündigten auch die ihm unterworfenen Geschöpfe mit ihm. Wenn nun der Mensch wieder zu einem seiner Natur angemessenen Dasein sich erheben und nicht mehr Böses tun wird, werden auch sie wieder zu ihrem ursprünglich sanften Wesen zurückkommen“ (Ad Autol. II 17).

Die Sünde führt zu einem gestörten Verhältnis zwischen dem Menschen und den Tieren. Manches Bild von den Verbrennungen ganzer Rinderherden als Reaktion auf die Rinderseuche BSE ist wahrscheinlich die beste Erklärung für das gestörte Verhältnis Mensch – Tier.

Am Ende – wobei ich hier nicht so abschließend formulieren möchte, denn die Vollendung in der Neuschöpfung ist ein gnadenhafter Neubeginn, der die Geschichte Gottes mit uns, den Menschen und der ganzen Schöpfung neu belebt – werden

wir in der Lage sein, die zerrüttete Relation Gott-Mensch-Natur durch die Gnade wiederherzustellen und zu unserer ursprünglichen schöpfungsgemäßen Beziehung zu Gott und der Natur zurückzufinden.

Der biblische „Herrschaftsauftrag“ an den Menschen ist nicht dafür verantwortlich, dass sich Gletscher zurückbilden und kleine Stadtbäche zu reißenden Strömen anwachsen. Die Natur wurde und wird von der Kirche stets als Schöpfung Gottes betrachtet, die durch ihre Schönheit und ihre Gesetzmäßigkeiten auf Gott als den Schöpfer verweist. Ihr schulden wir daher den Respekt und die Achtung, die einem Geschöpf zukommt, das von Gott gewollt und geschaffen wurde.

Erst der Mensch in seiner Überheblichkeit und dem Drang zu einer falschen Freiheit, hat sich selbst den ordentlichen und schöpfungsgemäßen Kontakt mit der Natur zerstört.

Die konstruierte Wirklichkeit

Wer oder was ist dann schuld, dass es soweit gekommen ist, dass die Natur zum zerstörten und misshandelten bloßen Objekt verkümmert und sie zum reinen Material in den Händen des Menschen geworden ist?

Seit dem 17. und 18. Jahrhundert wird das bisher geltende vom christlichen Glauben geprägte einheitliche Weltbild in Frage gestellt. Das Machbare, das technisch Durchführbare und das durch den Menschen Manipulierbare trat an die Stelle von Achtung und Respekt gegenüber aller Kreatur. Blenden wir Gott als Schöpfer und somit als gegenwärtigen Herrn und zukünftigen Vollender allen Seins aus, dann wird auch das Band zwischen der Natur und Gott zerschnitten. Mit der Fähigkeit, Kohle abzubauen, Schmelzöfen zu errichten und Öl zu fördern, schien das Paradies auf Erden in Reichweite. Gott wurde höchstens als deistischer Urknall an den Anfang der Welt gesetzt oder als pädagogische Knute für das zu befriedende Volk herangezogen. Alles andere wurde verfügbar und mechanistisch erklärt.

So stellt René Descartes im 17. Jahrhundert Körper und Geist als zwei von einander getrennte Elemente gegenüber. Die Körperwelt, Pflanzen und Tiere sowie der menschliche Leib gehorchen den Gesetzen der Mechanik und ihre Abläufe sind rein funktional und technisch zu bewerten.

Dem Geist aber sind Ideen angeboren, mit denen der Mensch die materielle Welt ordnen und konstruieren kann. Er sei sogar verpflichtet, sich angesichts der Not und der Strukturen der Vergänglichkeit als Ordner und tätig eingreifender Schiedsrichter zu engagieren. Rein innerweltlich wird der Versuch unternommen, das Vergehen aufzuhalten und der menschlichen Not mit reinem Pragmatismus zu antworten. Gott selbst spielt dabei keine Rolle mehr, und die Natur ist zum reinen Material in den Händen säkularer Herrschaft geworden. Wozu also noch Achtung und Respekt vor der Natur – sie ist nur totes Gewebe ohne Bezug zu ihrem Ursprung oder zu Gott.

Hier gilt es natürlich auch anzufragen, ob rein säkulare Initiativen überhaupt in der Lage sind, die Welt zu verbessern. Nimmt man die vielfältig belegten direkten Zusammenhänge unserer Leiblichkeit und unserer geistigen Disposition, dann wird ein solcher auf die strikte Trennung angelegte Ansatz dem Menschsein nicht gerecht und hat von daher wenig Aussicht auf Erfolg.

Wie verführerisch der „Konstrukteur Mensch“ ist, zeigt auch Francis Bacon mit seiner Utopie *Nova Atlantis*. Die perfekte Gesellschaft beschleunigt den Pflanzenwuchs, vermischt den Genpool zu neuen Arten, versucht an Tieren die Wirkstoffe der Zukunft und sieht sich in der Wiederbelebung des Menschen als Herr über Leben und Tod – zu den lebensfeindlichen Laboren der Genmanipulation ist der Weg schon vorgezeichnet.

Und dennoch fühlt man sich bei der Utopia Beacons an heute erinnert: Genmanipulation, grausame Tierversuche, der Klon als Verheißung einer glücklichen Zukunft – wir sind nicht mehr weit davon entfernt, dass der Mensch *sich selbst* als Bauherr des Lebens *entwirft*.

Kant erklärt das Ding an sich für unerkennbar. Nur was der Mensch gemäß seiner Vernunft entwirft und hervorbringt, ist wahr. Das Konstrukt wird zur Wahrheit, weil es der Fertigkeit des Ingenieur *Mensch* zu verdanken ist.

Descartes, Bacon und Kant treffen sich in ihrer Einschätzung der Natur. Sie ist auf Materie reduziert, sie ist nicht erkennbar und Objekt einer rein auf Technik und Funktionalität beschränkten Vernunft. Unmöglich ist eine Einordnung oder Zuordnung der Begriffe Schöpfung, Schöpfer, Gnade, Sündenfall und Vollendung in dieses kalte System technokratischer Perfektion. Gegenwärtig sind wir sicherlich in einer Phase, von der ein immenser Schub ausgeht, diese technisierte Welt weiter voranzutreiben. Jede Weiterentwicklung technischer Möglichkeiten bringt Gefahren mit sich, die die Entwürdigung der Natur und des Menschen vorantreibt.

Es geht hier nicht um eine Technikfeindlichkeit. Im Gegenteil, man würde der Technik zu noch mehr Ansehen verhelfen, wenn sie sich noch mehr in den Dienst des Menschen stellen würde und ihn nicht beherrschen möchte. Aber um das kalte System mit „Leben“ zu erfüllen, müsste sich auch die geistige, ethische und moralische Dimension des Menschen weiterentwickeln.

Es ist eine trostlose Welt ohne Gott – in der nur der Mensch sich selbst überlassen bleibt. Gott bleibt nur noch die Chiffre für das bisher (!) Unbewältigte oder das Postulat utopischer Wünsche – die in die Absurdheit des Daseins à la Camus führen oder in die vollkommene Verweigerung.

Calvin, das Kapital und der „Fortschritt“

Es sind auch theologische Wege beschritten worden, die zur nachwirkenden Beurteilung, das Christentum sei Schuld an der Umweltzerstörung, beigetragen haben. Ich möchte sie kurz vorstellen: Der Calvinismus etwa, der im ökonomischen Erfolg die Sicherung der Auserwählung zum Ewigen Leben sieht, verbindet in sich drei fundamentale Bereiche, die zu einer ökologi-

schen Krise führen können: Die puritanisch-protestantische Ethik, der im 18. Jahrhundert sich anbahnende und im 19. Jahrhundert sich endgültig durchsetzende Kapitalismus (mit all seinen Angriffen auf die Würde des Menschen; vergessen werden dabei immer die Reaktionen der Kirche: die Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. oder die katholischen Verbände, die oft die einzige Zufluchtsstätte für Arbeiter waren) und drittens die Idee eines immer alles zum Besseren wendenden Fortschritts, der um seiner selbst willen gefeiert wurde, aber die Opfer von Ausbeutung und schlechten Arbeitsbedingungen als Zweck für die Gestaltung einer neuen Welt billigend in Kauf nahm.

Tief im Inneren spielt dabei die Verdrängung der Sakramente, die dem Sichtbaren, dem greifbar Zeichenhaften eine reale Bedeutung beimessen, eine Rolle insofern, dass der Welt, der Natur, dem Menschen auch die auf den Schöpfer verweisende Qualität abgesprochen werden musste.

Philosophisch, theologisch und gesellschaftlich ist das Thema eingefangen worden:

- Wir haben die Verantwortung für die Entwertung der Materie in den Philosophien des 16. und 17. Jahrhunderts gesehen, die Leiblichkeit und Materie als eingebunden in die funktionalen Abläufe technischer Maschinen definierten und
- die den Menschen zum „Konstrukteur“ der Welt geformt haben
- und die nur das als wahr und existierend einstufen, was der technischen Kunstfertigkeit des Menschen entspringt.
- Dagegen steht eindeutig fest, dass das Christentum zu keiner Zeit aus Genesis 1 einen ungezügelter Herrschaftsanspruch abgeleitet hat, der die Welt und die Natur als bloßes Objekt des Baumeisters Mensch sieht.
- Dahinter steht die Entfremdung des Menschen von Gott, seine eigene Einschätzung als autonomes, mit absoluter Freiheit ausgestattetes selbstzentriertes Wesen, das sich im Gegenüber

zur Natur als Herrschaft definiert und die Welt als egoistisches Eigentum für sich benutzt.

Das Wiederentdecken der Schöpfung als Schöpfung

Die Notwendigkeit eines verantwortungsbewussten Umgangs mit der Natur und das gesamte ökologische Gleichgewicht sehen sowie die größeren Zusammenhänge denken – ich erinnere an Ozonloch, Klimaerwärmung – das fordert im eigentlichen Sinne globales Engagement und Umdenken. Dass sich hier das Christentum als Anwalt eingeschaltet hat, resultiert aus dem Glauben an Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde. Die Trias Gott – Mensch – Natur muss wieder neu begriffen werden als „Stabilitätspakt“ für schöpfungsgemäßes Handeln. Dabei darf der Mensch auf keine der beiden Seiten wechseln, sonst gefährdet er das Gleichgewicht. Wird er in den Raum der Natur eingestellt, so löst sich der Gottesbegriff auf. Und der Mensch als Teil einer vernunftlosen Natur wäre nicht für eine Gotteserkenntnis konstituiert.

Und driftet er einseitig auf die Seite Gottes ab und denkt nicht an Gottes Schöpfung, dann findet er in der Natur nur die Masse zum eigenen Gebrauch. Gott selbst wäre danach nur die Chiffre, die der Mensch für sich selbst in Anspruch nehmen könnte.

Legen wir also in der ökologischen Diskussion immer darauf wert, dass von Schöpfung und vom Schöpfer die Rede ist. Hier liegt der eigentliche und tiefere Vorsprung vor allen technischen Errungenschaften. Es geht um das Dasein und das Sosein des Menschen und von allem, was geworden ist.

An dieser Stelle wäre eine umfangreiche Untersuchung zur christlich-jüdischen Anthropologie weiterführend. Im Schöpfungsbericht wird der Mensch als Abbild des Schöpfers bezeichnet, der ihm ähnlich eine herausgehobene Position innerhalb der Schöpfung einnimmt. Ohne die Rückbindung daran, verliert sich der Mensch in der Leere seiner eigenen Begrenzung und Unzulänglichkeit.

Theozentrik der Schöpfung

Zusammengefasst unter dem Stichwort „Theozentrik der Schöpfung“ geht es um die Ausrichtung des Menschen auf Gott, des Geschöpfes auf seinen Schöpfer und die Hervorhebung der Umwelt als lobenden Verweis auf die Größe des Schöpfers. In der seit der Neuzeit anwachsenden Gleichgültigkeit gegenüber Gott liegt die Wurzel der Missachtung der Natur und des Menschen. Betonen wir die historischen Erkenntnisse noch einmal: Erst Industrialisierung, Konsumorientiertheit und technische Möglichkeiten führten zu einer gefährlichen Ausbeutung der Natur. Dahinter verbergen sich hemmungsloser Wille zur Expansion (vgl. auch Kolonialisierung, die nur mit Hilfe der Technik möglich war), die Gier nach Profit und der Egoismus des Menschen als eigentlicher Träger der Zerstörung. Und wenn selbst kommunistische Staaten wie China, Nordkorea oder der „Braunkohle-Ostblock“ zu den größten Umweltzerstörern gehören, dann doch nur deshalb, weil sie im Fortschritt ihre Profitgier erfüllt sehen. Sie zerstören die Menschen und die Natur bestimmt nicht, weil sie Genesis 1 als Maxime ihres Lebens und ihres Handelns anerkennen.

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“

Erst wenn die seit dem 18. und 19. Jahrhundert als Widerspruch empfundene Differenz zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie ihren philosophischen Überbau nicht in der emanzipatorischen Divinisierung der unmenschlichen Freiheit sucht, sondern in der Umwelt die Schöpfungstat Gottes sieht, der darin das nicht-göttliche Sein hervorruft und in ihr eigenes Wesen in Liebe entlässt, dann wird sich auch der Mensch zu recht finden und die Sünde nicht als Kavaliersdelikt einem weit entrückten Gott gegenüber einstufen, sondern als Vergehen gegen den Menschen und die Natur.

„In Wahrheit hängen nämlich die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet, mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat.“ (Nr. 10)

Anmerkungen

- ¹ SZ vom 6. März 2007, 6.
- ² Ebd., 16.
- ³ Ebd.
- ⁴ Al Gore, Eine unbequeme Wahrheit. Die drohende Klimakatastrophe und was wir dagegen tun können, München 2007.
- ⁵ Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels, Bonn 2006.
- ⁶ Reinbek 1984, 16; weitere Literatur: Gerhard Ludwig Müller, Schöpfung bewahren?, in: Venanz Schubert (Hg.), Klima und Mensch (= Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien 14), St. Ottilien 1997, 267-288.
- ⁷ Vgl. zum Folgenden: Peter Stockmeier, Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung, in: MThZ 37 (1986), 148-161.
- ⁸ Anton Ziegenaus, Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht. Hermann Lais zum 80. Geburtstag, in: FoKTh 8 (1992), 81-98.

Neuer Himmel und Neue Erde

Manfred Hauke

1 Das Verhältnis zwischen Schöpfung und neuem Kosmos

Vor Jahren war ich einmal in Italien mit einer Gruppe von Pilgern unterwegs. Der Reisebus fuhr an der Adria entlang, und die Meeresküste bot ein wunderbares Bild. Gerade bei dieser Gelegenheit traf es sich, dass ein biblischer Text zur Meditation vortragen wurde. Die Stelle aus der Offenbarung des Johannes begann folgendermaßen: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr“ (Offb 21,1).

„Das Meer ist nicht mehr“ – „Ach, das ist aber schade“, meinte jemand. „Die Adria ist doch so schön. Sollte die so einfach verschwinden?“

Wenn wir über die Schöpfung Gottes nachdenken, dann müssen wir auch die Zukunft des Schöpfungswerkes in unsere Betrachtung einbeziehen. Dies soll nun geschehen unter dem Titel „Neuer Himmel und Neue Erde“. Wird die Schöpfung völlig neu gestaltet, so dass es gar keine Verbindung mehr gibt mit unserer jetzigen Situation? Oder ist die endzeitliche Zukunft nur die Fortsetzung der Welt, die wir jetzt erleben? Es stellt sich also die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Schöpfung von heute und dem neuen Kosmos, auf den wir hoffen.

2 Die alttestamentliche Verheißung

Die Verheißung vom „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ findet sich bereits am Ende des Prophetenbuches Jesaja:

„Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. Nein, ihr sollt euch ohne Ende freuen und jubeln über das, was ich erschaffe“ (Jes 65,16-18; vgl. 66,12).

Die Rede von „Himmel und Erde“ nimmt Bezug auf den Beginn der Heiligen Schrift im Buche der Genesis: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). „Himmel und Erde“ meint die gesamte Welt, das ganze geordnete Universum.¹ Die gleiche Formel finden wir unter anderem im Segen Melchisedeks: „Gesegnet sei Abram vom Höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Gen 14,19).

Die Verheißung Gottes, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, wird im Buche Jesaja auf Jerusalem und Juda bezogen (Jes 65,18-25). Es wird kein Weinen mehr geben (Jes 65,19). Die Menschen werden Häuser bauen und die Früchte ihrer Arbeit genießen (Jes 65,21f). Dieses Bild der Zukunft klingt noch recht irdisch, zumal wenn vorausgesetzt wird, dass die Menschen zwar in Ruhe sehr alt werden, aber doch einmal sterben müssen: „In meinem Volk werden die Menschen alt wie die Bäume“ (Jes 65,22). Es gibt „keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung, und wer nicht hundert Jahre alt wird, gilt als verflucht“ (Jes 65,20). Die bekannte messianische Verheißung aus dem ersten Teil des Buches Jesaja wird wieder aufgenommen, wenn es heißt: „Wolf und Lamm weiden zusammen, der Löwe frisst Stroh wie das Rind ...“ (Jes 65,25).

Die Zukunftsverheißungen von Trito-Jesaja weisen den Blick des gläubigen Volkes auf die Zukunft, auf das zukünftige Handeln Gottes des Schöpfers. So wie Gott in seinem machtvollen Wirken Himmel und Erde geschaffen hat, so hat er sein Volk aus der Gefangenschaft Babylons befreit und so wird er auch in der Endzeit handeln, um die Sehnsucht des Menschen nach Glück zu erfüllen. Doch sind alle einzelnen Aussagen hier wörtlich zu

nehmen? Sind der „neue Himmel“ und die „neue Erde“ nur die Fortsetzung des irdischen Glückes, das dann am Ende doch vom Tode abgebrochen wird? Wird es in der neuen Welt Wölfe, Lämmer und Löwen geben? Werden Löwen jemals Stroh fressen wie eine Kuh?

3 Die Auferstehung Jesu als systematischer Ausgangspunkt

Die alttestamentlichen Verheißungen sind zu deuten vom Neuen Testament her, und zwar vom geschichtlichen Ereignis der Auferstehung Jesu Christi.² Hier liegt der Schlüssel für die rechte Erklärung des neuen Himmels und der neuen Erde. Schon der Kirchenvater Ambrosius betont: „In Christus ist die Welt auferstanden, der Himmel und die Erde; es wird nämlich einen neuen Himmel und eine neue Erde geben.“³

Die Auferstehung am dritten Tag verwandelt den Leichnam Jesu in einen verklärten Leib, der nicht mehr dem Leid und dem Tod unterliegt. Die Jünger erfahren am Ostertage, wie der Herr durch verschlossene Türen bei ihnen eintritt (Joh 20,19). Die beiden Männer, die auf dem Weg nach Emmaus die Begleitung des Auferstandenen erfahren, erkennen ihn erst, als er zu Tisch für sie das Brot bricht (Lk 24,30f). Diese Erfahrungen unterstreichen den Unterschied zwischen der irdischen und der verklärten Leiblichkeit. Auf der anderen Seite wird aber auch die Identität des Leibes Jesu deutlich: Der auferstandene Herr, der durch verschlossene Türen in das Haus tritt, zeigt den Jüngern seine Hände und seine Seite (Joh 20,20). Dem Apostel Thomas legt er nahe, den Finger in die Male der Nägel und die Hand in die Seitenwunde zu legen (Joh 20,25.27). Der gleiche Leib, der das furchtbare Leiden des Kreuzes erfahren hat, ist auferstanden mit neuen Eigenschaften, welche die irdische Schwere geheimnisvoll übersteigen. Die Begegnung der Jünger mit Christus, dem Auferstandenen, erschließt also gleichzeitig die Kontinuität des Leibes mit der irdischen Situation und die Diskontinuität. Es

gibt keine bruchlose Identität, sondern die Verwandlung zu einem neuen Leben.

Die neue Leiblichkeit ist dabei zusammen zu sehen mit der Verheißung Jesu bezüglich der Ehe: „Wenn ... die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel“ (Mk 12,25; vgl. Mt 22,30; Lk 20,36). Die Situation der Ehe, die durch die Zeugung ein Gegengewicht bildet zum leiblichen Tod, wird abgelöst durch ein Leben, das den Tod grundsätzlich überwindet. Jesus sagt hier nicht, dass der Mensch zum Engel wird, wohl aber, dass er an der Lebensweise der himmlischen Geister teilnimmt.⁴ Deren Existenz wird ganz und gar bestimmt durch die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, wie das Wort Jesu über die „Kleinen“ deutlich macht: „Hütet euch davor, einen von diesen Kleinen zu verachten! Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters“ (Mt 18,10).

4 Die Eigenschaften des Auferstehungsleibes in paulinischer Sicht

Die Neuheit des zukünftigen Leibes wird besonders durch Paulus betont. Der Apostel spricht hier von „Unsterblichkeit“ (*athanasía*), „Unvergänglichkeit“ (*aftharsía*), „Herrlichkeit“ (*dóxa*), „Kraft“ (*dynamis*) und einem „geistigen Leib“ (*soma pneumatikón*) (1 Kor 15,43f.53f). Damit ist gemeint ein Geformt sein vom Heiligen Geist, das dem Leben „im Geiste“ entspricht.⁵

Das „geistig“ oder „geistlich“ Sein bedeutet gleichzeitig eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Leben der Seele, die den Leib vollkommen beherrscht, wie eine systematische Vertiefung der paulinischen Aussagen deutlich machen kann. Eine solche Weiterführung der Hinweise des Völkerapostels zum Auferstehungsleib findet sich im Mittelalter. Dabei werden die übrigen Aussagen des Neuen Testaments über die Auferstehung

Jesu und die zukünftige Seinsweise der erlösten Menschen einbezogen. Diese systematische Zusammenschau der biblischen Theologie hebt in der Regel vier endzeitliche Eigenschaften heraus, die als „Brautgaben der Auferstandenen“ bezeichnet werden.⁶ Dazu gehört erstens die *impassibilitas*, also die Überlegenheit über das Leid, den Tod und die Vergänglichkeit. Die Überwindung des Todes wird aufs deutlichste betont von der Offenbarung des Johannes: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4).

Zweitens wird genannt die *subtilitas*, die „Feinheit“ des Leibes, welcher der Daseinsweise des Geistes angenähert wird mit der Möglichkeit, körperliche Hindernisse zu überwinden. Als Beispiel dafür werden angeführt die Auferstehung Jesu aus dem versiegelten Grab (Mt 28,2-8) und das Eintreten des Auferstandenen durch verschlossene Türen (Joh 20,19.26). Nach dem Philipperbrief wird Christus „unseren armseligen Leib verwandeln in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann“ (Phil 3,21).

Als dritte „Brautgabe der Seligen“ erscheint die Beweglichkeit (*agilitas*). Durch die Schnelligkeit der Bewegung ist der auferstandene Leib ganz dem Willen der Seele unterworfen. Für diese Kennzeichnung erwähnen die mittelalterlichen Theologen gerne den Hinweis des Paulus auf die „Kraft“ (1 Kor 15,43) aber auch das Buch der Weisheit: die Gerechten werden beim „Endgericht aufleuchten wie Funken, die durch ein Stoppelfeld sprühen“ (Weish 3,7).

Die vierte Eigenschaft des Auferstehungsleibes ist schließlich die „Klarheit“ bzw. der „Glanz“ (*claritas*): in der Schönheit des Körpers strahlt der Glanz der Seele wider, die in unermesslicher Seligkeit Gott schaut von Angesicht zu Angesicht. Der auferstandene Leib ist dann gleichsam der leuchtende Spiegel der Seele. Neben dem paulinischen Hinweis auf den „Glanz“ (*doxa*) beruft man sich hier auf das Vorbild der Verklärung Jesu (Mt 17,2 parr.), auf das Licht des Auferstandenen, das Saulus auf

dem Weg nach Damaskus umstrahlt (Apg 9,3), und auf eine Verheißung des Herrn über das Ende der Welt, worin die Heilserwartung des Prophetenbuches Daniel aufgenommen wird: „Dann [nach dem Jüngsten Gericht] werden die Gerechten im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten“ (Mt 13,43).⁷

Der Auferstehungsleib ist also gekennzeichnet, nach dieser auch heute durchaus nicht überholten klassischen Beschreibung, durch die Überlegenheit über das Leid, durch die der Seele gleichförmige Feinheit, durch Beweglichkeit und durch einen Glanz, in dem die endzeitliche Herrlichkeit der Gnade aufstrahlt. Diese Kennzeichnung des menschlichen Leibes müssen wir bedenken, wenn wir über die Zukunft der gesamten Schöpfung nachdenken, über den „neuen Himmel“ und die „neue Erde“.

5 Die Zukunft des Kosmos nach dem Neuen Testament

5.1 Die wichtigsten Texte⁸

Die Verheißung des Buches Jesaja wird im Neuen Testament aufgenommen vor allem durch die Offenbarung des Johannes. „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1) – mit diesen Worten beginnt die visionäre Beschreibung der künftigen Schöpfung nach der Wiederkunft Christi. Von einem „neuen Himmel“ und einer „neuen Erde“ spricht auch der Zweite Petrusbrief (2 Petr 3,13).

Daneben gibt es aber noch andere Ausdrücke für die Neugestaltung der Welt am Ende der Zeit. Dazu gehört das Wort *palingenesía*, das sich mit „neue Geburt“ oder „neue Schöpfung“ übersetzen lässt: „Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird (*en te palingenesía*) und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“ (Mt 19,28). Neben diesem Jesuswort findet sich in der Apostelgeschichte, in einer Predigt des Apostels Petrus, der Hinweis auf die „Wiederherstellung aller Dinge“

(*apokatástasis ton pánton*): der Herr Jesus ist im Himmel aufgenommen „bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat“ (Apg 3,21).

Neben den genannten Schlüsselbegriffen vom neuen Himmel und der neuen Erde, von der „Neugeburt“ und der „Wiederherstellung von allem“, bietet der Römerbrief eine wichtige Stelle, welche die Teilhabe der gesamten Schöpfung an der zukünftigen Verherrlichung betont:

„Die ganze Schöpfung erwartet sehnsüchtig das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung. Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden“ (Röm 8,19-23).

Nach der zitierten Stelle befindet sich derzeit noch die gesamte Schöpfung unter dem Joch der Vergänglichkeit (*fthorá*), aber sie erwartet die zukünftige Herrlichkeit (*dóxa*). Die Schöpfung nimmt auf diese Weise teil am Los des Menschen, der nach dem Vorbild Christi auferstehen wird. Derjenige, der die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen hat, wird unterschiedlich gedeutet: entweder handelt es sich um Gott selbst, der in seinem Heilsplan die Welt der Situation des Menschen angepasst hat, oder aber um den Stammvater Adam, von dessen Sünde der gegenwärtige Zustand der Welt abhängt.⁹ Beide Deutungen können, von der Sache her, zusammenfallen. Wenn wir den Hinweis auf den Einfluss der Ursünde beziehen, dann muss damit nicht eine physische Veränderung der Welt nach der ersten Sünde gemeint sein. Es kann auch bedeuten, dass Gott im Vorauswissen

um die Sünde des Menschen die ihn umgebende Welt an den Verlust des Paradieses angepasst hat.¹⁰

5.2 Die Beziehung zwischen Diskontinuität und Kontinuität

Angesichts der angedeuteten Hinweise der biblischen Offenbarung können wir nun die Frage stellen, wie die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Schöpfung näher zu bestimmen sind. Vom Alten Testament her ist der Gebrauch des hebräischen Verbums *bara* zu beachten, das dem Schaffen Gottes vorbehalten ist und das damit alle menschlichen Möglichkeiten überragt. Dieses Zeitwort wird auch in der Verheißung des Buches Jesaja vom Schaffen des „neuen Himmels“ und der „neuen Erde“ gebraucht.¹¹ Damit wird die Neuheit betont. Gleichzeitig zeigen die Schilderungen des neuen Jerusalems, dass die Sehnsüchte des Menschen, die von der jetzigen Schöpfung ausgehen, in der Endzeit Erfüllung finden, auch wenn einzelne Züge vom Neuen Testament her zu korrigieren sind.

Die Parallele mit der Auferstehung Jesu führt zum Ergebnis, dass Kontinuität und Diskontinuität gleichzeitig zu beachten sind. Im Unterschied zur menschlichen Leiblichkeit Jesu, in der selbst die Wunden der Kreuzigung in die Verklärung eingehen, betonen die neutestamentlichen Quellen freilich für den außermenschlichen Kosmos eher die Diskontinuität. Am deutlichsten geht in diese Richtung der Zweite Petrusbrief: „Der Tag des Herrn wird ... kommen wie ein Dieb. Dann wird der Himmel prasselnd vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst, die Erde und alles, was auf ihr ist, werden (nicht mehr) gefunden ... An jenem Tag wird sich der Himmel im Feuer auflösen, und die Elemente werden im Brand zerschmelzen. Dann erwarten wir ... einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,10).

Der Zweite Petrusbrief malt hier im Grund nur mit dem Bild des Weltenbrandes aus, was schon die Endzeitrede Jesu betont:

„Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Mk 13,31; vgl. Mt 24,35; Lk 21,33). Gegen die Annahme einer völligen Zerstörung dieser Welt spricht der Vergleich des Zweiten Petrusbriefes mit der Sintflut, wodurch die „damalige Welt zugrunde“ ging (2 Petr 3,6). Dem Zugrundegehen folgte keine neue Schöpfung aus dem Nichts, sondern eine Erneuerung.¹²

Auch die Offenbarung des Johannes macht deutlich, dass „der erste Himmel und die erste Erde vergangen“ sind, wenn der neue Himmel und die neue Erde in Erscheinung treten (Offb 21,1; vgl. 20,11). Der Hinweis, dass auch das Meer nicht mehr sein wird (Offb 21,1), dürfte mit dessen sinnbildlicher Bedeutung zusammenhängen. Schon nach dem babylonischen Mythos der Weltentstehung erscheint die Urflut (im Bild der Göttin Tiamat) als Zeichen für die Mächte des Chaos, das durch die Götter gebändigt wurde. Beim Durchzug Israels durch das Rote Meer ist das Meer ein bedrohliches Element, das der Macht Gottes unterliegt und die Ägypter verschlingt. Unter diesem negativen Vorzeichen erscheint auch der Ozean im Buche Ijob: „Bin ich das Meer, der Meeresdrache, dass du gegen mich eine Wache stellst?“ (Ijob 7,12). „Das Meer, Wohnsitz des Drachen und Symbol des Bösen ..., wird wie in den Tagen des Auszuges vor dem siegreichen Weg des neuen Israel zurückweichen, dieses Mal jedoch für immer ...“¹³

Angesichts der Aussagen vom Vergehen der jetzigen Schöpfung betonen manche Kommentatoren allein die Diskontinuität. So heißt es etwa in einer neueren Auslegung der Offenbarung des Johannes: „Anders als das Frühjudentum denkt der Seher nicht an eine Umwandlung der bestehenden Welt (...), sondern an eine absolute Neuschöpfung. Darauf weist schon das Attribut ‚neu‘ hin. ‚Neu‘ kann zwar grundsätzlich auch im Sinn einer Erneuerung ... verstanden werden, aber im NT bedeutet ‚neu‘ im Kontext eschatologischer Aussagen etwas Neues, das an die Stelle des untergegangenen Alten tritt (...). Eine bloße Verwandlung des bestehenden Kosmos würde die Begründung, dass der

erste Himmel und die erste Erde vergangen sind, (...), völlig unverständlich machen.“¹⁴

Der Hinweis auf eine „absolute Neuschöpfung“ scheint freilich nicht zwingend. Das Adjektiv „neu“ ist nicht in jedem Fall als Abschaffung des Alten zu deuten. Auch die Taufe bildet eine eschatologische Wirklichkeit, aufgrund derer jeder Christ „eine neue Schöpfung“ ist: „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Diese „neue Schöpfung“ bedeutet aber keineswegs die Zerstörung der ersten Schöpfung, sondern deren gnadenhafte Verwandlung. Auch die Parallele mit der Auferstehung Jesu mahnt zur Vorsicht: der gekreuzigte Leib Christi wird nicht aufgelöst, sondern verklärt.

6 Völlige Neuschöpfung oder Verwandlung?

Gewiss hat die Leiblichkeit Christi und des Christen einen anderen Stellenwert als die außermenschliche materielle Schöpfung. Von daher wäre es denkbar, dass Himmel und Erde völlig neu geschaffen werden. Zu bedenken ist freilich die Verbindung mit Christus und dem auferstandenen Menschen. Die Auferstehung des Herrn ist keine Reinkarnation der Seele Jesu in einen neuen Körper (damit wäre die Inkarnation aufgehoben), sondern die Verklärung des Leichnams am dritten Tag. Zu betonen ist außerdem, dass wir mit dem gleichen Leib auferstehen, in dem wir auf Erden leben.¹⁵

Eine völlige Neuschöpfung von Himmel und Erde anzunehmen, stößt schon vom biblischen Befund her auf Bedenken. Der Hebräerbrief spricht von der zukünftigen „Umwandlung“ (*metátesis*) (Hebr 12,27), was eine gänzliche Vernichtung ausschließt.¹⁶ Paulus betont: „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31). Augustinus vergleicht diese Aussage mit dem Hinweis der Apokalypse, wonach Himmel und Erde vor dem Antlitz des göttlichen Richters fliehen (Offb 20,11), um dem neuen Himmel und der neuen Erde Platz zu machen: „Durch Veränderung der Dinge, nicht durch vollkommenen Untergang wird

diese Welt sich umgestalten (*Mutatione ... rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus*). Deshalb sagt auch Paulus: ‚Denn die Gestalt dieser Welt vergeht; ich wünschte, dass ihr ohne Sorge seid‘ (1 Kor 7,31f). Also vergeht die Gestalt, nicht aber die Substanz (*Figura ergo praeterit, non natura*).⁴¹⁷

Der Blick auf die neue Schöpfung offenbart Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Theologie. Nach Martin Luther, so scheint es, „geht die Welt ganz zugrunde, um dann von Gott ganz neu geschaffen zu werden“⁴¹⁸. In die gleiche Richtung bewegt sich ein Teil der lutherischen Theologie, vor allem im 17. Jh.: „Nur Engel und Menschen, aber keine weitere Kreatur darf an der Unvergänglichkeit teilhaben. Der Mensch brauche die Welt nicht. Der Kosmos sei dem Menschen zur Nahrung und Wohnung und zum Spiegel für die indirekte Gotteserkenntnis gegeben worden. In der Ewigkeit erfreue sich aber der Mensch der unmittelbaren Gottesschau.“⁴¹⁹ Im Hintergrund dürfte hier das reformatorische Prinzip stehen, wonach Gott allein das Heil wirkt, ohne jede Mitwirkung des Geschöpfes. In diesem Sinne äußert sich jedenfalls der dänische lutherische Philosoph Sören Kierkegaard: „Gott schafft Alles aus Nichts – und Alles, was Gott gebrauchen will, macht er zuerst zu Nichts.“⁴²⁰

Das katholische Denken neigt hingegen eher dazu, eine Verwandlung und Verklärung der Schöpfung anzunehmen. Kennzeichnend hierfür ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Die materiellen Wirklichkeiten dienen nach ihm dem Menschen auf zweierlei Weise: zum Unterhalt des leiblichen Lebens und zum Fortschreiten in der Gotteserkenntnis. Dieser beiden Dienste wird der Mensch in der neuen Welt nicht mehr bedürfen. Sein Leib wird unvergänglich sein, und seine Erkenntniskraft wird Gott unmittelbar in seinem Wesen schauen. Allerdings wird auch das leibliche Auge eine Betätigung finden: es wird „die Gottheit in ihren körperlichen Wirkungen schauen, in denen deutliche Zeichen der göttlichen Herrlichkeit in Erscheinung treten werden; vor allem im Leibe Christi, danach in den Lei-

bern der Seligen und dann in allen anderen Körpern. Und deshalb müssen auch die anderen Körper vom göttlichen Gutsein her eine größere Einwirkung empfangen, die allerdings nicht die Art ändert, sondern die Vollendung durch eine gewisse Verklärung hinzufügt. Und das wird die Erneuerung der Welt sein. Daher wird gleichzeitig die Welt erneuert und der Mensch verklärt werden²¹.

Thomas argumentiert hier von der Auferstehung des Leibes her, der den Menschen mit der gesamten Schöpfung verbindet. Schon die Antike, insbesondere Aristoteles, benennt den Menschen als „Mikrokosmos“, als Welt im Kleinen, weil sich in ihm alle Stufen der welthaften Wirklichkeit wieder finden, auch die der Pflanzen und der Tiere. Thomas formuliert darum das Argument: der Mensch, als die „kleinere Welt“, „liebt das Weltall von Natur aus. Also wünscht er auch ihr Gut. Und daher muss auch – damit der Sehnsucht des Menschen Genüge geschehe – das Weltall in einen besseren Zustand überführt werden²².

7 Beispiele für die Beziehung zwischen alter und neuer Schöpfung

Mit den Hinweisen des hl. Thomas ist freilich keine bruchlose Kontinuität gemeint. Die Verbindung zwischen Kontinuität und Diskontinuität soll darum mit zwei Beispielen verdeutlicht werden: die Früchte der menschlichen Arbeit sowie die zukünftige Existenz von Pflanzen und Tieren.

7.1 Die Früchte der menschlichen Arbeit

Bleiben auch die Früchte der menschlichen Arbeit in der neuen Schöpfung erhalten? Das Problem lässt sich gut umschreiben mit einigen Bemerkungen Henri Rondets in seinem Werk über die „Theologie der Arbeit“: „Was wäre der auferstandene

Gutenberg ... ohne jede Beziehung zu der Erfindung, die seinen Ruhm ausmacht? Was wäre ein christlicher Maler ohne sein Werk, ein Musiker ohne seine Sinfonien, ein Dichter ohne seine Gesänge? Und von der ungeheueren Anstrengung der modernen Industrie, der Ingenieure und Arbeiter sollte gar nichts übrig bleiben? Muss man denn mit der mittelalterlichen Theologie auf dem ‚*solvet saeculum in favilla*‘ bestehen?“²³

Zur Stützung dieser Meinung könnte man auf eine Bemerkung der Apokalypse weisen: „Die Völker werden in diesem Licht [des himmlischen Jerusalems] einhergehen, und die Könige der Erde werden ihre Pracht in die Stadt bringen“ (Offb 21,24). Eine gewisse Beziehung zwischen den guten Früchten des irdischen Wirkens und der neuen Schöpfung scheint sich hier anzudeuten. Allerdings wird es schwierig, wenn diese Zukunftshoffnung verdeutlicht wird. Werden wir tatsächlich, wie Rondet es nahe zu legen scheint, im himmlischen Jerusalem den Erstdruck der Bibel Gutenbergs wieder finden und die originale Fassung des „Jüngsten Gerichtes“ von Michelangelo?

Die Frage, ob die menschliche Veränderung der Welt in die neue Schöpfung eingeht, spielte eine gewisse Rolle auf dem Zweiten Vatikanum bei der Diskussion der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. Nach der theologischen Strömung des „Inkarnationismus“ spielt der soziale und zivilisatorische Fortschritt eine wichtige Rolle, die sich auch unmittelbar in der neuen Welt widerspiegelt. Besonders im Denken Teilhard de Chardins erscheint die Ankunft Christi am Ende der Zeiten gleichsam als reife Frucht der Evolution. Jeder menschliche Fortschritt ist demnach eine Annäherung an das endzeitliche Reich Gottes.

Die Vertreter des „Eschatologismus“ hingegen betonen, dass die Wiederkunft Christi nicht vom Bauen von Autobahnen und Flugplätzen abhängt, sondern von dem Beitrag des Glaubens, der vor allem unsichtbar und innerlich ist. Dabei können die Menschen in den armen Ländern, die nicht über die überreichen Segnungen der westlichen Zivilisation verfügen, mit Glaube

und Liebe viel eher die Ankunft des Reiches beschleunigen als ein bloß humanitärer Fortschritt.²⁴

Bei der Vorbereitung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gab es zunächst eine Fassung des Textes, welche den Inkarnationismus bevorzugte. Dagegen wandte sich vehement der Erzbischof von Köln, Kardinal Frings:

„Die Inkarnation des Sohnes Gottes ist hingeordnet auf die Geheimnisse des Kreuzes und der Auferstehung. Und diese Geheimnisse haben in unserem Entwurf offenbar nicht das ihnen zustehende Gewicht. Denn das Fleisch dieser Welt wird, ähnlich wie das Fleisch Christi, nach Kreuz und Tod in der Auferstehung gerettet. Die Fortschritte der Welt gehen also nicht unmittelbar in das Reich Gottes über; und die neue verherrlichte Erde wird durch die menschliche Arbeit nicht unmittelbar vorbereitet, weil Himmel und Erde vergehen werden und erst bei der Ankunft Christi des Königs an seiner Verklärung teilnehmen. Der wahre und absolute Fortschritt des Menschengeschlechtes besteht darin, dass der Glaube, die Hoffnung und die Liebe zunehmen, und in allem, was zu diesem Ziele führt ... Kirche und Welt sind miteinander gleichzusetzen am Ende im Reiche Christi, aber sie sind verschieden in der Zeit der irdischen Pilgerschaft ...“²⁵

Der endgültige Text nimmt das Anliegen von Kardinal Frings auf und äußert sich sehr vorsichtig mit dem Hinweis, dass der irdische Fortschritt zwar „zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“, aber doch „eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist“. „Die Liebe wird bleiben wie das, was sie einst getan hat.“ Die Fußnote verweist hier auf das Hohelied der Liebe (1 Kor 13,8) und die gläubige Mühe der Boten des Evangeliums (1 Kor 3,14). Die Früchte der menschlichen Mühen werden dann näher gekennzeichnet als „die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit“. Diese Güter „werden wir [im Reiche Gottes] ... wieder finden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt“²⁶. Es gibt also demnach ein gewisses Fortwirken der Werke der Liebe in der neuen Schöpfung, aber dieses Weiterwirken über-

steigt unsere Phantasie. Sicherlich bleiben die Früchte, welche die göttliche Tugend der Liebe im Menschen hervorgebracht hat. Ob auch die erste Bibel von Gutenberg oder das „Jüngste Gericht“ Michelangelos in der neuen Welt zu besichtigen sind, bleibt offen. Das Entscheidende sind nicht zivilisatorische Glanzleistungen, sondern Glaube, Hoffnung und Liebe.

7.2 Die Tier- und Pflanzenwelt

Schließen möchte ich meine Überlegungen mit einer Frage, die zwar nicht zum Kern der Eschatologie gehört, aber doch viele Menschen durchaus bewegt: gehört auch die Tier- und Pflanzenwelt zum himmlischen Jerusalem? Werden wir unsere geliebten Haustiere in der neuen Welt wieder finden?

Die Heilige Schrift allein löst diese Frage nicht. Der Hinweis des Propheten Jesaja auf den paradiesischen Frieden zwischen den Tieren (Jes 11,6-7; vgl. 65,25) wird schon in der Väterzeit unterschiedlich ausgelegt.²⁷ Dabei dürfte eine metaphorische Deutung den Vorzug verdienen: das Bild vom Frieden unter den Tieren veranschaulicht die Harmonie unter den Menschen. Als Sinnbild des Lebens (und nicht als materielle Nahrung) sehen die Kommentatoren auch die „Früchte“ vom „Baum des Lebens“ in der Apokalypse (Offb 2,7; 22,2.14).²⁸

Als Streiter für die Unsterblichkeit der Tiere tritt hingegen Eugen Drewermann in die Kampfbahn: auch die Tiere seien unsterblich, insofern ihre Seelen nach dem Tode weiter existieren würden.²⁹ Diese seltsame Lehre erinnert an eine antike Geistesströmung, wonach die Seelenwanderung auf die Tierwelt ausgedehnt wird. Sie ist unhaltbar, weil eine Unsterblichkeit der Tierseele nicht beweisbar ist: dafür wäre ein geistiges Personsein vorausgesetzt, das durch Erkenntnis und Wille in der Lage ist, die sinnliche Begrenztheit zu übersteigen und sich auf Gott hin zu wenden.

Die Frage, ob unsere Haustiere auferstehen, ist von daher fragwürdig, weil ihre logische Voraussetzung fehlt, nämlich die Un-

sterblichkeit der Tierseele. Fragen ließe sich eher, ob Gott eine neue Schöpfung von Tieren (und Pflanzen) vornehmen wird. Während in der Väterzeit ein Theophilus von Antiochien und ein Irenäus, mit Hinweis auf Jesaja, die Existenz von Tieren in der neuen Welt annehmen,³⁰ weist die spätere Theologie in aller Regel eine solche Erwartung ab. Thomas von Aquin nimmt keine Verklärung von Pflanzen und Tieren an, weil diese Lebewesen aus sich heraus keine Hinordnung auf das ewige Leben mitbringen.³¹ Dabei mischen sich freilich kosmologische Vorstellungen hinein, die heute nicht mehr haltbar sind, so etwa die Annahme, dass die Sterne und die Elemente als solche unvergänglich seien: die Sterne würden auch in der neuen Schöpfung leuchten, aber Mineralien, Pflanzen und Tiere gäbe es nicht.³² Am Ende des 19. Jahrhunderts entbrannte darum im deutschen Sprachraum eine kontroverse Diskussion, wobei einige Theologen den thomasischen Ansatz in ein moderneres Weltbild hinein stellen wollten: sie bejahten die Weiterexistenz von Pflanzen und Tieren in der neuen Welt, denn auch sie gehören zum „Schmuck“ des gesamten Kosmos und besitzen eine enge Beziehung zum Menschen.³³ Zur Verklärung der materiellen Welt würden darum auch Pflanzen und Tiere zählen.

In neuerer Zeit hat auch Leo Scheffczyk das Thema behandelt, aber dabei einen anderen Weg gewiesen.³⁴ Zustimmung verdient hier, so betont der schlesische Kardinal, Thomas von Aquin, wonach der Materie eine ewige Dauer in verwandelter Form zuzubilligen ist. „Obgleich er sich über den Grund nicht vollständig auslässt, kann man ihn in etwa erschließen. Er liegt in dem Gedanken, dass die Materie in ihrer unbegrenzten Potentialität formbarer und wandlungsfähiger ist als das Tier, das auf seine endliche Form festgelegt ist.“³⁵ Die Tierwelt werde nur noch als geistige Ideen existieren, die der Mensch in der seligen Gotteschau wahrnehme.³⁶

8 Die Verbindung mit Christus und der auferstandenen Menschheit

Dass die Theologische Fakultät von Augsburg und der Dackel von Bischof Mixa sich in der neuen Schöpfung ihres Lebens erfreuen werden, ist nach dem bisher Dargelegten also unwahrscheinlich. Allerdings bleibt die Diskussion auch in manchen Punkten offen, wie der Blick auf die Welt der Pflanzen und Tiere zeigt. Wichtig ist jedenfalls, dass die neue Schöpfung nicht nur den Menschen betrifft, sondern auch seine materielle Umwelt. Ohne die Verklärung des Kosmos gibt es keine Auferstehung des Leibes. Die christliche Hoffnung ist nicht individualistisch und weltlos, sondern betrifft das gesamte Universum.

Maßgeblich für diese Hoffnung sind die Christologie und das christliche Menschenbild. Im Christushymnus des Kolosserbriefes heißt es: „Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1,16). Die Schöpfung durch das ewige Wort und im Hinblick auf die Inkarnation findet ihre Vollendung in der Verklärung des Kosmos, die in der Auferstehung Jesu bereits begonnen hat. Der Hoffnung auf eine Verklärung des Kosmos ist darum kein apokalyptisches Stilmittel, dem es allein um den Menschen geht,³⁷ sondern eine logische Folge des Glaubens an den auferstandenen Christus.

Gleichzeitig ergibt sich die Verklärung des Kosmos aus der untrennbaren Verbindung der materiellen Welt mit dem Menschsein. „Wenn der Mensch nicht ohne die Welt sein kann und wenn die Welt dynamisch auf den Menschen hin ausgerichtet ist, dann ist klar, dass die Vollendung des Einen sich auswirken muss auf die des Anderen.“³⁸

Die Tatsache des „neuen Himmels“ und der „neuen Erde“ ist also eine Folgerung aus dem Glauben an Christus und an die endzeitliche Berufung des Menschen. Gleichzeitig bleiben manche Fragen offen, die wir erst nach der Wiederkunft Christi beantworten können. In diesem Sinne dürfen wir ein bekanntes Wort des hl. Paulus bedenken: „Wir verkündigen ..., was kein

Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9).

Anmerkungen

- ¹ Vgl. C. Westermann, Genesis I (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn ³1983, 140f.
- ² Zur systematischen Verbindung zwischen der Auferstehung Jesu und der Verwandlung der materiellen Schöpfung vgl. L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 235-244.
- ³ Ambrosius, De excessu fratris Satyri 2,102 (CSEL 73, 305): „Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra; erit enim caelum novum et terra nova.“
- ⁴ Vgl. Augustinus, De civitate Dei XXII,17 (ed. C.J. Perl, Paderborn 1979, 811-813).
- ⁵ Vgl. J. Kremer, Der Erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997, 352-364.
- ⁶ Vgl. etwa Thomas von Aquin, Suppl. q. 82-85; K. Jüssen – F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III, Münster ¹³1962, 435-437.
- ⁷ Vgl. Dan 12,2f: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten.“
- ⁸ Ein umfassendes Dossier der Texte, wengleich mit einer fragwürdigen Deutung (welche die kosmologische Tragweite der Aussagen leugnet), findet sich bei A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970.
- ⁹ Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg i. Br. ²1979, 261; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6-11) (EKK VI/2), Zürich u.a. ²1987, 154f.
- ¹⁰ Eine andere Auslegung bietet L. Scheffczyk, Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur, Weilheim-Bierbronn 1992, 79-90: danach ist nicht die Natur selbst gestört, sondern nur das Naturverhältnis des Menschen (89); dazu gesellt sich „ein Einfluss der bösen Mächte auf die Natur“ als Folge der Sünde (90). Diese Deutung erklärt freilich nicht das Unterworfenensein unter die Vergänglichkeit.
- ¹¹ Vgl. C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen ³1976, 324.

- ¹² Vgl. J.L. Ruiz de la Pena, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 188, Anm. 15.
- ¹³ Neue Jerusalemer Bibel, Freiburg i. Br. 1985, Anm. zu Offb 21,1. Vgl. auch die zeitlich benachbarten jüdischen Texte bei Vögtle (Anm. 8), 116.
- ¹⁴ H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 451f.
- ¹⁵ Vgl. etwa L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Bonn ¹2005, 661-663; KKK 999.
- ¹⁶ Vgl. Vögtle (Anm. 8), 83.
- ¹⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XX,14 (ed. C.J. Perl, Paderborn 1979, 570f). Vgl. B. Daley, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/7a), Freiburg i. Br. 1986, 202f. Weitere patristische Hinweise im gleichen Sinne bei W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12-11,16) (EKK VII/2), Düsseldorf u.a. 1995, 184 (s.a. 176f zur exegetischen Auslegung).
- ¹⁸ A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Katholische Dogmatik VIII), Aachen 1996, 278, mit Hinweis auf P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh ⁸1961, 351-363.
- ¹⁹ *Ibid.*; vgl. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (HDG IV/7c, 1. Teil), Freiburg i. Br. 1980, 62-64.
- ²⁰ S. Kierkegaard, *Tagebücher V*, Düsseldorf 1974, 254, zitiert in Ziegenaus, *Eschatologie* (Anm. 18), 278.
- ²¹ Thomas von Aquin, *STh Suppl. q. 91 a. 1 (responsio)* (Deutsche Thomas-Ausgabe 36, S. 82f).
- ²² *STh Suppl. q. 91 a. 1 (sed contra 3)* (DThA 36, 82).
- ²³ H. Rondet, *Theologie der Arbeit*, Würzburg 1956, 64, zitiert in A. Auer, *Kommentar zu Gaudium et spes 39: LThK² Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg i. Br. 1968, 394.
- ²⁴ Vgl. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1986, 133-141 (span. Original *Teología del más allá*, Madrid ²1981).
- ²⁵ Übersetzt aus *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Vaticani II*, Bd. III, *periodus III, pars V*, Vatikanstadt 1975, 562.
- ²⁶ *Gaudium et spes 39*. Zur einschlägigen Diskussion vgl. Pozo (Anm. 24), 143f. 539.
- ²⁷ Irenäus beispielsweise (*Adv. haer. V,33,4*) legt sie wörtlich aus, Origenes (*De principiis IV,2,1*) allegorisch.
- ²⁸ Vgl. etwa Giesen (Anm. 14), 104.488.
- ²⁹ E. Drewermann, *Über die Unsterblichkeit der Tiere*, Olten 1990.
- ³⁰ Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum 2,17f*; Irenäus, *Adversus haereses V,33,4* mit Berufung auf *Jes 11,6-9*. Vgl. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 130. 209.
- ³¹ *STh Suppl. q. 91 a. 5*.
- ³² *Ibid.*
- ³³ Vgl. J.B. Heinrich – C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie X*, Münster 1904, 945f; A. Hoffmann: *Deutsche Thomas-Ausgabe 36* (1961) 449-452.
- ³⁴ Scheffczyk, *Die heile Schöpfung* (Anm. 10), 111-115.

- ³⁵ Scheffczyk, *Die heile Schöpfung* (Anm. 10), 114.
- ³⁶ Vgl. Scheffczyk, *Die heile Schöpfung* (Anm. 10), 114f.
- ³⁷ Gegen Vögtle (Anm. 8), dessen existentialistische Deutung die kosmische Dimension der christlichen Zukunftshoffnung leugnet (233: „unter eigentlich kosmologischem Aspekt verzichtet das Neue Testament auf eine lehrhafte Aussage“). Dazu kritisch J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD IX), Regensburg ⁶1990, 138f; J.L. Ruiz de la Pena, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 184, Anm. 10.
- ³⁸ J.L. Ruiz de la Pena, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma ²1981, 226.

Das Fest: Ein Geschenk des Schöpfers und Erlösers

Manfred Lochbrunner

Wissenschaftlich gesehen ist das Fest ein interdisziplinäres Thema par excellence. Verschiedene Wissenschaftszweige befassen sich mit ihm. Die Volkskunde oder die Ethnologie schenken ihm genauso Beachtung wie die Kulturwissenschaft und die Religionsgeschichte. Die Philosophie und die Soziologie reflektieren über die anthropologische Bedeutung des Festes. Innerhalb der Theologie interessieren sich verschiedene Disziplinen dafür. Die Liturgiewissenschaft hat einen eigenen Zweig der Heortologie (vom griechischem *heorte* = Fest) ausgebildet, der die geschichtliche Entwicklung der christlichen Feste erforscht. Vor allem die älteren Handbücher bestechen durch ihre Materialfülle. Über den biblischen Ursprung geben die exegetischen Fächer Auskunft, wobei in diesem Fall das Hauptgewicht auf dem Alten Testament und dem jüdischen Festkalender liegt, der sich auch im Neuen Testament niederschlägt. Im Kirchenrecht geht es um die rechtlichen Bestimmungen zum Sonntagsgebot und um entsprechende Feiertagsregelungen des Staates. Der Pastoraltheologie sind die Fragen der praktischen Gestaltung und die Diskussion der Schwierigkeiten, die die christliche Festkultur bedrohen, zuzuordnen. Der systematischen Theologie kommt es zu, in einer möglichst umfassenden Weise die verschiedenen Fäden aufzugreifen und zu einem Gesamtbild zu vereinen, mit anderen Worten: zu einer Theologie des Festes vorzustoßen. Bei diesem Bemühen reicht ihr vor allem die Philosophie eine Hand. Der inzwischen wohl klassischen Rang beanspruchende Entwurf zu einer Theorie des Festes stammt von dem Philosophen Josef

Pieper. Mit der These seines Entwurfes wollen wir uns im ersten Teil auseinandersetzen (I.). Die These Piepers dient uns dann als Ausgangspunkt für eine Theologie des Festes, die im zweiten Teil am christlichen Sonntag konkretisiert werden soll (II.). Daraus folgt im dritten Teil ein Plädoyer für den Sonntag, der ein Geschenk des Schöpfers und Erlösers ist (III.). Sie erkennen also, dass ich das Fest als den umfassenderen Begriff betrachte und den Sonntag, d. h. das religiös begründete Fest als Paradigma und höchste Konkretion begreife, ohne den auch die weltlichen Feste verarmen und degenerieren oder sogar in Pseudo- oder Anti-Feste pervertieren.

I. Philosophie des Festes

Im Herbst 1963 erschien das Bändchen des Münsteraner Philosophen Josef Pieper (1904-1997) mit dem Titel „Zustimmung zur Welt“¹.

1. Werkgeschichtliche Notiz

In seinen autobiographischen Aufzeichnungen erinnert der Philosoph sich an die Abfassung des Werkes in der zweiten Hälfte seines vorlesungsfreien Sabbat-Semesters 1962/63. „Ich brannete darauf, diese geschenkte Zeit zu nutzen für die Niederschrift der ‚Theorie des Festes‘, die mir seit nun zwanzig Jahren durch den Kopf ging. In zwei Winter-Vorlesungen hatte ich sie auf eine vorläufige Formulierung gebracht; und die Erfahrungen, an denen sich die zur Präzisierung drängende These entfacht hatte und woran sie sich jetzt zu bewähren haben würde, reichten von einer sinistren militärischen ‚Weihnachtsfeier‘ im Kriege über den Fronleichnamstag in Toledo zu den großen Hindu-Festen in Calcutta und Madras ... Ich zog mich in die Klausur meines Gartenhauses zurück, setzte auf die erste Seite des Manuskripts die Überschrift ‚Zustimmung zur Welt‘ und schrieb

dann in einem Zug das so lange beschlafene opusculum nieder.“² Ein breites Spektrum verschiedenartiger Feste bilden den Erfahrungshintergrund seiner These: eine unglückliche „Weihnachtsfeier“ des Militärs in der Kriegszeit, das Fronleichnamsfest in Toledo, dessen prunkvolle Sakramentsprozession samt „Corrida del Corpus“ er zusammen mit seiner Frau am 12. Juni 1952 erlebt hatte³, die Hindu-Feste, die er auf seiner Indienreise in der ersten Hälfte des vorlesungsfreien Wintersemesters 1962/63 beobachten konnte.⁴

2. Die These

Wie lautet nun die These, mit der der Philosoph seine Theorie des Festes auf den Begriff bringen will? Josef Pieper sagt: „Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise zu begehen.“⁵

Bevor wir die These näher betrachten, muss uns die vorausgesetzte Annahme bewusst werden, die in dieser Definition impliziert ist. Die Annahme ist die Behauptung, dass das Fest die Ausnahme ist. Das Fest setzt den Alltag voraus, wie der Sonntag die Werktage voraussetzt. Zum Fest gehört als korrelater Begriff die Arbeit. Dem Fest liegt die Arbeitswelt voraus, die es transzendiert. Fest meint die Unterbrechung des Kontinuums alltäglicher Raum- und Zeiterfahrung, die Erhebung über den Alltag, die zugleich als Steigerung des Lebens erfahren wird. Der Begriff des Festes wird nur dann richtig gedacht, wenn er in seiner Polarität zum Alltag und zur Arbeit erkannt wird.

Pieper fügt in seiner These drei Bestimmungen zusammen: die Weise, den Anlass, die Gutheißung der Welt. Es ist auf den ersten Blick klar, dass die drei genannten Momente verschiedenen Ordnungen angehören.

a) Unalltägliche Weise

Die Weise, die Modalität, bezieht sich auf die Form und Gestaltung des Festes. Sie wird als „unalltäglich“ spezifiziert: So verschieden die Gestaltungsmöglichkeiten auch sind, sie sollen darin übereinkommen, dass sie sich von den alltäglichen Formen unterscheiden. Hier meldet der Ausnahmecharakter des Festes seinen Anspruch an. Für frühere Generationen war es selbstverständlich, dass zum Fest die Festtagskleidung gehört, dass sich die Qualität eines Festessens von den alltäglichen Mahlzeiten unterscheidet.

b) Besonderer Anlass

Als zweites Moment hebt Pieper den besonderen Anlass hervor. Was den Anlass betrifft, ist die Fülle der Möglichkeiten fast unausschöpflich. Der Anlass kann in einem persönlichen Ereignis eines Einzelnen liegen. Denken wir an die vielen biographischen Feste, die unseren Lebensweg markieren und die sich im Verlauf des Lebens summieren. Der Anlass kann in der Absicht einer gesellschaftlichen Gruppe, eines Volkes oder des Staates begründet sein. Hier kommt es zu einem fließenden Übergang zwischen Fest und Gedenktag, der an ein geschichtliches Ereignis im Leben einer Nation erinnert. Der Anlass kann sich auf den kosmischen Zyklus der Natur beziehen oder, im Falle der religiösen Feste, das Handeln Gottes zum Inhalt haben.

Mit dem Anlass stehen verschiedene Rollen im Zusammenhang, deren Träger das Festgeschehen gewissermaßen auf den Weg bringen. Die grundlegende Rollenverteilung betrifft den Einladenden und die Teilnehmer. Damit ein Fest zustande kommt, bedarf es einer Person, die die Initiative ergreift und den Anlass wahrnimmt. Sie spricht eine Einladung aus. Auf der anderen Seite gehören die Teilnehmer dazu, an die sich die Einladung richtet und die ihr Folge leisten oder sich entschuldigen. In diesem Kontext zitiert Pieper eine Sentenz von Friedrich Nietzsche,

der notiert: „Nicht das ist das Kunststück, ein Fest zu veranstalten, sondern solche zu finden, welche sich an ihm freuen.“⁶ Dieser Satz Nietzsches besagt, dass der Anlass an sich noch kein Fest macht, sondern erst die Teilnehmer, die sich über ihn freuen. Hier kommt sowohl der Gemeinschaftscharakter des Festes zum Vorschein wie auch die Freude, die seine Quintessenz ausmacht. Zu einem Fest müssen Menschen zusammenkommen, die sich freuen können, die zur Freude fähig sind.

c) Guttheißung der Welt

Der Gedanke der Freude führt uns zur dritten Größe in der Definition von Pieper. Freude ist von Natur aus etwas Nachgeordnetes, etwas Sekundäres. Sie antwortet auf einen Grund. Der Grund ist das Erste, die Freude ist das Zweite. Der Grund verdichtet sich im konkreten Anlass des Festes. Aber um als Grund wirklich begründen zu können, bedarf es eines universalen Horizontes, in dem jeder konkrete Anlass seinen Platz finden kann und den Pieper in seiner These die Guttheißung der Welt oder die Zustimmung zur Welt nennt. Denn – wir erinnern uns – ein Fest feiern heißt: „die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise begehen“⁷. Diese dritte Größe scheint mir die eigentliche Herausforderung der Pieperschen These zu sein. Auch der Philosoph gibt zu, dass hier etwas in den Blick genommen wird, das sein Metier überschreitet. Denn es erscheint in der Tat fraglich, ob im Blick auf die faktisch vorhandene Welt und ihre kontingente Verfasstheit ein umfassender Akt der Zustimmung möglich wäre und ob die Philosophie aus ihrem Vermögen heraus einen solchen Akt überhaupt rechtfertigen könnte. Die Billigung der Welt verlangt nach der Anerkennung eines transzendenten Grundes, der sich in der Offenbarung als Schöpfer und Erlöser geoffenbart hat. Im Akt der Guttheißung der Welt vollzieht sich der Überstieg der Philosophie in die Theologie. Nur im Glauben an den Schöpfergott kann eine umfassende

Zustimmung zur Welt, die damit zur Schöpfung wird, gewagt werden.

Versuchen wir über die Zustimmung noch etwas mehr Klarheit zu gewinnen. Aller Gutheißung voraus liegt das Staunen, dass überhaupt etwas ist. Leider haben wir diese Fähigkeit sehr verlernt. Nur noch an wenigen Punkten des Daseins überkommt uns ein solches Staunen, das uns die Frage stellen lässt: Warum ist überhaupt etwas? Warum bin ich? Solche Situationen sind vielleicht noch die Geburt oder der Tod eines Menschen oder die Erfahrung der Liebe. Derartige Momente des Daseins lassen bisweilen das als selbstverständlich Hingenommene aufbrechen und geben den Blick frei, dass das scheinbar Selbstverständliche keineswegs selbstverständlich ist. Aus dem Staunen wächst die Erkenntnis, dass unser Dasein ein reines Geschenk des Schöpfers ist. Aber auch die Welt ist ein Geschenk seiner überströmenden Liebe. Nichts und niemand hat ihn gezwungen, diese Welt und mich zu erschaffen. Jeder Einzelne und die Welt als ganze sind seiner freien, schöpferischen Liebe entsprungen.

Wenn das Dasein ein Geschenk der göttlichen Liebe ist, das zum Dank dem Schöpfer gegenüber verpflichtet, dann führt die Erkenntnis des Soseins der Dinge zum Lobpreis des Schöpfers. Das Wunderbare der Schöpfung ist wie ein Gütesiegel des Schöpfers, Ausdruck seiner Allmacht, Weisheit und Güte. Im biblischen Schöpfungsbericht kehrt wie ein Refrain nach jedem Schöpfungstag die Feststellung wieder: „Und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1,10.12.18.21.25). Nach dem sechsten Tag mit der Erschaffung des Menschen erfährt die Billigungsformel eine Steigerung: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Unsere Zustimmung zur Welt findet ihren Anhalt an der seinshaften Güte, die Gott selbst seinem Werk zuspricht und zubilligt.

Freilich werden gegen eine so positive Sicht der Schöpfung, die Ausdruck des christlichen Realismus ist, alle erfahrbaren und zum Teil auch erlittenen Minderungen des Daseins, alle Gebrochenheit der Geschöpfe, der gewaltige Einbruch des Bö-

sen und, als seine Folge, des Todes in die gute Schöpfung als massive Einwände geltend gemacht. Doch kann die Existenz und das Wirken des Bösen nicht dem Schöpfer angelastet werden. Das Böse ist nicht auf der Seinsebene zu lokalisieren, sondern auf der Ebene der Freiheit. Die Sünde ist der Preis der Freiheit, die Gott uns Menschen geschenkt hat. Statt die Defizientien als Anklage gegen den guten Schöpfergott einzusetzen, sollten wir sie im Blick auf den Erlösergott, d. h. im Blick auf Jesus Christus hin zu verstehen suchen. Doch haben wir mit dem Rekurs auf den Erlöser Jesus Christus den Bereich der Philosophie schon längst verlassen und befinden uns mitten in der Theologie, auf die wir im zweiten Teil zurückkommen müssen. Um den Akt der Zustimmung in seiner existentiellen Tiefe zu verstehen, ist der Rückgriff auf die Theologie unumgänglich.

Jedes Fest lebt aus der Kraft der Bejahung, die die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise feiert. Natürlich muss diese Guttheißung weder in reflektierter Bewusstheit geschehen noch ausdrücklich formuliert werden. Sie nimmt gleichsam den Rang einer Fundamentaloption ein, die wie ein Orgelpunkt unser Handeln begleitet.

II. Theologie des Festes

Wenn wir der Theorie Josef Piepers folgen, entbirgt die Philosophie des Festes eine Dynamik, die zur Theologie hin drängt. In der Theologie aber enthält die Reflexion über das Fest einen bestimmten Namen und der ist der Sonntag. Für die christliche Theologie wird der Sonntag zum Paradigma, zur Grundfigur des Festes. Bevor wir die Wesensgestalt des Sonntags betrachten, sind einige geschichtliche Dinge in Erinnerung zu rufen, die zur Entstehung des christlichen Sonntags geführt haben.

1. Geschichtliche Hinweise⁸

Vom Beginn des 2. nachchristlichen Jahrhunderts an lässt sich die Sonntagsobservanz in den christlichen Gemeinden als eine feste Praxis nachweisen, die damals kaum mehr als Neuerung empfunden worden ist. In der ältesten erhaltenen Kirchenordnung, der Didache, die um 100 n. Chr. in Syrien entstanden ist, begegnet die Mahnung: „An jedem Herrentag versammelt euch, brecht das Brot und sagt Dank, indem ihr dazu eure Übertretungen bekennt, damit euer Opfer rein sei!“⁹ Um das Jahr 110 schreibt der hl. Ignatius von Antiochien, der zu Schiff von Syrien nach Rom gebracht worden ist, um dort den wilden Tieren vorgeworfen zu werden, in seinem Brief an die Magnesier: „Wenn nun die, die in alten Bräuchen wandelten, zu neuer Hoffnung gelangten und nicht mehr den Sabbat halten, sondern nach dem Tag des Herrn leben, an dem auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod ..., wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten?“¹⁰ Die Christen werden hier förmlich als die Menschen beschrieben, die vom Sonntag her leben. Im Barnabasbrief, der zwischen 130 und 132 datiert wird, heißt es: „Deshalb begehen wir auch den achten Tag uns zur Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er erschienen war, in den Himmel aufgestiegen ist.“¹¹ Um das Jahr 150 berichtet Justin der Märtyrer in seiner ersten an Kaiser Antoninus Pius (138-161) und den römischen Senat gerichteten Apologie voll Stolz die christliche Praxis der Versammlung am Sonntag: „An dem Tag, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel¹² oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht¹³. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten. Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor. Und wie schon erwähnt wurde, wenn wir mit dem Gebet zu

Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet die Ausspendung statt, jeder erhält seinen Teil von dem Konsekrierten; den Abwesenden aber wird er durch die Diakone gebracht. Wer aber die Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will ... Am Sonntag aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist.“¹⁴ Diesem kleinen patristischen Dossier mit den vier Belegen, von denen drei ausdrücklich den Sonntag mit der Auferstehung des Herrn in Verbindung bringen, kann noch das Zeugnis von Plinius dem Jüngeren († um 113) hinzugefügt werden, der als Statthalter in Bithynien und Pontos von seinen Christenverhören an den Kaiser Trajan (98-117) berichtet: „Sie beteuerten aber, darin habe ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum bestanden, dass sie gewöhnlich an einem festgesetzten Tag vor Tagesanbruch zusammengekommen waren, um sich wechselseitig ein Loblied Christus als einem Gott zu sagen und sich mit einem Gelübde zu keinem Verbrechen zu verpflichten.“¹⁵

Wenn die Christen sich am Sonntag zur Eucharistiefeyer treffen, so tun sie dies in den drei ersten Jahrhunderten an einem Tag, der in der Gesellschaft, in der sie leben und wo sie zeitweise harten Verfolgungen ausgesetzt sind, ein gewöhnlicher Arbeits- und Wochentag ist. Erst Kaiser Konstantin der Große (306-337) erklärte im Jahr 321 den Sonntag zum allgemeinen Ruhetag aller Stadtbewohner, an dem keine Arbeit (außer Feldarbeit) und kein Rechtsgeschäft (außer Sklavenfreilassung) erfolgen darf.¹⁶ Wenn wir weiter zurück in die apostolische Zeit und die Zeit Jesu, also ins Neue Testament zurückgehen, ist freilich anzunehmen, dass Jesus, der das Leben eines gläubigen Juden führte, grundsätzlich den Sabbat beachtet hat, auch wenn er sich in einigen Situationen über das Sabbatgebot hinweggesetzt und

programmatisch gefordert hat: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27). Die Ausführlichkeit, mit der die Evangelien die Sabbatproblematik behandeln (Mk 1,21; 2,23-28 par.; 3,1-6 par.; 6,2; Mt 12,1-8.9-14; Lk 13,10-17; 14,1-6; Joh 5,9-18; 7,22-24; 9,14-16), lässt erkennen, dass in der nachösterlichen Gemeinde um die Sabbatobservanz gerungen worden ist. Es ist wohl anzunehmen, dass in der Urgemeinde der Sabbat zunächst noch gehalten worden ist und nebenher die Sonntagspraxis sich herausgebildet hat. Man wird mit gleitenden Übergängen zu rechnen haben. Theologisch gesehen ist die Ablösung des Sabbats durch den Sonntag hineinzustellen in die Herausforderung, vor die sich die Urgemeinde gestellt sah, nämlich ihr Herauswachsen aus dem Judentum in der Mission an die Heiden. Paulus hat bei dieser Frage sowohl in der Reflexion (Röm und Gal) wie in der Praxis die entscheidende Weichenstellung vorgenommen. Wenn wir die Berichte der Apostelgeschichte von der Taufe des römischen Hauptmanns Kornelius in Cäsarea (Apg 10) und vom Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) lesen, dann hat auch Petrus eine wichtige Rolle dabei gespielt.

2. Die Wesensgestalt des Sonntags

Nach diesen geschichtlichen Reminiszenzen wenden wir uns nun der Wesensgestalt des Sonntags zu. Dabei möchte ich mich weitgehend dem Apostolischen Schreiben „Dies Domini“ über die Heiligung des Sonntags anschließen, das Papst Johannes Paul II. am 31. Mai 1998 veröffentlicht hat.¹⁷ In fünf Kapiteln, die prägnante lateinische Titel tragen, beschreibt der Papst die wesentlichen Dimensionen des Sonntags, den er als *Dies Domini*, *Dies Christi*, *Dies Ecclesiae*, *Dies Hominis*, *Dies Dierum* darstellt.

a) Dies Domini: Der Tag des Schöpfers

Ihren Ausgang nimmt die Reflexion vom Schöpfungswerk Gottes, wie es im ersten („priesterschriftlichen“) Schöpfungsbericht im Schema einer Siebentagewoche und in anschaulich anthropomorpher Ausdrucksweise dargelegt wird, um mit diesem poetischen Schöpfungslied den Schöpfer des Universums zu preisen. Wie das „Schaffen“ Gottes beispielhaft ist für den Menschen und in gewissem Sinn das erste „Evangelium der Arbeit“¹⁸ ist, so wird auch sein „Ruhens“ am siebten Tag zu einem Vorbild für den Menschen. Nach Gen 2,2 f. verhält sich Gott gegenüber seinem Werk als arbeitender und ruhender. Gott senkt diese Spannungseinheit von Arbeit und Ruhe in seine Schöpfung hinein. Das „Ruhens Gottes“ darf aber nicht in banaler Weise verstanden werden, als ob es die creatio continua, den von Natur immerwährenden Schöpfungs- und Erhaltungsakt, außer Kraft setzen würde. „Die göttliche Ruhe des siebten Tages spielt nicht auf einen untätigen Gott an, sondern unterstreicht die Fülle der vollendeten Ausführung und drückt gleichsam das Innhalten Gottes vor dem ‚sehr guten‘ Werk seiner Hände aus (Gen 1,31), um einen Blick voll freudiger Genugtuung darauf zu werfen.“¹⁹

Neben dem Schöpfungsbericht ist noch auf das Sabbatgebot zu verweisen, „das im ersten Bund den Sonntag des neuen und ewigen Bundes vorbereitet“²⁰ hat. Dadurch dass es im Dekalog seinen Platz findet und nicht in den kultischen Verordnungen, erhält es ein besonderes Gewicht und wird zu einem unverzichtbaren Ausdruck der Gottesbeziehung. Zu beachten sind die unterschiedlichen Nuancen in der priesterschriftlichen Fassung von Ex 20,8-11 und der deuteronomistischen Fassung von Dtn 5,12-15. Beide Texte stimmen darin überein, dass die Ruhe zur Heiligung führen soll. In der Begründung unterscheiden sie sich, indem der priesterschriftliche Text auf das Ruhens Gottes beim Schöpfungswerk Bezug nimmt, während der deuteronomistische Text an die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten verweist.

Vom Sabbat des ersten Bundes, der am siebten Tag gehalten wird, geht der Neue Bund über zum ersten Tag nach dem Sabbat, weil an diesem Tag der Herr aus dem Grab erstanden ist (Mt 28,1; Mk 16,1-2.9; Lk 24,1.21; Joh 20,1). Aus dem „dies Domini“ wird der „dies Christi“, der Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Hl. Geistes.

b) Dies Christi. Der Tag des Auferstandenen

Von Anfang an steht das Gedächtnis der Auferstehung Christi im Mittelpunkt des Sonntags. Noch ehe sich das Osterfest als Hauptfest des liturgischen Jahres herausgebildet hatte,²³ wurde im Wochenzyklus der Sonntag als Auferstehungstag gefeiert (das wöchentliche Ostern). Doch wurde dieses Gedenken mit weiteren Inhalten gefüllt.

Sehr schnell wurde der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Schöpfung erkannt. Da die Auferstehung am ersten Tag nach dem Sabbat erfolgt ist, wird ein Bezug zum ersten Tag des Schöpfungswerkes hergestellt, an dem Gott das Licht erschaffen hat (Gen 1,3-5). Christus ist das Licht der Welt (Joh 9,5; vgl. auch Joh 1,4-5.9). So konnte der römische Name des ersten Wochentages, nämlich „dies solis“, problemlos christianisiert werden, weil man Christus als die wahre Sonne der Menschheit verstanden hat. Während in den romanischen Sprachen der Name des Sonntags sich von Herrentag, „dies Domini“, ableitet (ital. domenica, frz. dimanche, span. u. port. domingo), lebt im Deutschen, Niederländischen (zondag) und Englischen (sunday) der römische Name fort. Der Sonntag wird zum Tag der Schöpfung und zieht so den Sinngehalt des alttestamentlichen Sabbats auf sich, aber er wird vor allem zum Tag der Neuschöpfung, da Christus in seiner Auferstehung zum „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15), zum „Erstgeborenen der Toten“ (Kol 1,18) geworden ist.²⁴

Neben dem Gedenken an die Auferstehung und an die Schöpfung und Neuschöpfung schließt der „dies Christi“ noch eine

dritte Dimension ein. Wenn der Sabbat der siebte Tag ist, kann der Sonntag als Tag nach dem Sabbat dann als achter Tag gezählt werden. Auf diese Weise wurde es den Kirchenvätern ermöglicht, die Zahlensymbolik der acht auf den Sonntag zu übertragen. Acht ist die Zahl der Fülle. Als „achter Tag“, als Tag nach der Weltwoche der Schöpfungszeit, weist der Sonntag voraus auf die Wiederkunft Christi, auf die kommende neue Erde und den neuen Himmel (Offb 21,1). Der Sonntag als „achter Tag“ wird zum Bild für die Fülle und Vollendung der Ewigkeit. Er richtet die Zeit auf das Ziel der Ewigkeit aus. Es ist die eschatologische Dimension des Sonntags.

Nach der christozentrischen Sicht, die sich in den drei Dimensionen der Auferstehung, der Neuschöpfung und der Vollendung auslegt, ist noch die pneumatologische Sicht zu betonen, denn auch die Geistsendung erfolgte in der Heilsgeschichte an einem Sonntag, was sowohl auf die johanneische Geisteseinhauchung (Joh 20,22-23) wie für das lukanische Pfingsten (Apg 2) zutrifft.

Die trinitarisch strukturierte Sinnfülle des Sonntags muss gelebt und gefeiert werden. Sie bestimmt das Leben der Kirche. Auf diese Weise wird der Sonntag zum „dies Ecclesiae“.

c) Dies Ecclesiae. Der Tag der Kirche

Der Sonntag ist der Tag der Kirche, weil sich an diesem Tag die Gemeinschaft der Gläubigen versammelt. Diese Versammlung ist aber kein beliebiges Treffen, sondern sie ist eucharistische Versammlung, d. h. kultische Versammlung. Die Feier der Eucharistie mit der Darbringung des eucharistischen Opfers und der erwünschten Teilnahme am eucharistischen Mahl ist das Herz des Sonntags. In der Eucharistiefeyer am Herrentag vergewissert sich die Kirche ihrer Identität und erlebt sich als vom auferstandenen Herrn heraus- und zusammengerufene Gemeinde. Prinzipiell gilt von der Liturgie, dass sie „der Höhepunkt ist, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus

der all ihre Kraft strömt“²⁵. Durch die tätige Teilnahme an der heiligen Messe nährt und stärkt sich das gläubige Volk an den beiden Tischen des Wortes Gottes und des Brotes des Lebens. Am Schluss der Messe erfolgt die Sendung, die die Teilnehmer aufruft, in ihrer Umgebung als Verkünder und Zeugen des auferstandenen Herrn zu wirken und Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihnen lebt (vgl. 1 Petr 3,15). Die Heiligung, die im alttestamentlichen Sabbatgebot gefordert wird, verwirklicht der Christ in der tätigen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst. Von der Mitte des Gottesdienstes strahlt die Heiligung aus in den Alltag und umfasst alle Bereiche des Lebens. Ohne die sonntägliche Eucharistiefeyer kann die Kirche ihre Wahrheit nicht leben, sie würde verwahrlosen. Der Sonntag ist von zentraler ekklesialer Bedeutung und muss deshalb auch in der Ekklesiologie verankert werden.²⁶

Als Tag des Christus und der Kirche ist der Sonntag zugleich ein Tag des Menschen, der „dies hominis“.

d) Dies Hominis. Der Tag des Menschen

Die anthropologische Bedeutung des Sonntags lässt sich mit drei Begriffen erschließen: Freude, Ruhe, Solidarität. Der auferstandene Christus ist eine Quelle unerschöpflicher Freude. Im Blick auf ihn erhält der gelegentlich bei den Kirchenvätern geäußerte Gedanke von einem immerwährenden Fest eine gewisse Plausibilität. Zum Fest gehört die Freude. Sie drückt sich aus in der feierlichen Gestaltung der Liturgie, die man als heiliges Spiel verstehen kann. In der Musik und in der Gestaltung der heiligen Geräte und der liturgischen Gewänder gewinnen auch die Künste ihren Anteil und tragen zur Erhebung und Steigerung der Freude bei. Ihre erhabene Schönheit erfreut das Herz des Menschen.

Die Sabbatruhe und das Freisein von der Arbeit sind im dritten Gebot des Dekalogs sanktioniert worden. Vom 4. Jahrhundert an anerkannte die staatliche Gesetzgebung des Römischen Rei-

ches den Sonntag als Feiertag und verfügte, an diesem Tag die Arbeit ruhen zu lassen. Seit 1919 genießt in Deutschland der Schutz des Sonntags Verfassungsrang. Artikel 139 der Weimarer Reichsverfassung, der durch Artikel 140 des Grundgesetzes fortgilt, bestimmt: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“ Der Artikel spricht nicht nur von Arbeitsruhe, sondern auch von seelischer Erhebung. Mit diesem Begriff öffnet der weltanschaulich neutrale Staat eine Tür zur Kulturausübung der Religionsgemeinschaften.²⁷ Auch der Staat respektiert das fundamentale Bedürfnis nach Ruhe, Erholung und Muße, das in die geschöpfliche Natur des Menschen eingeschrieben ist. In Verbindung mit der christlichen Sonntagsheiligung erhält die zivilgesellschaftliche Sonntagsruhe jedoch eine neue Ausrichtung und Vertiefung. Indem das Ziel der Heiligung den Freiraum der Arbeitsruhe dominiert, kommt es zur Erhebung der Seele. Durch eine solche Sonntagsruhe können die täglichen Sorgen und Aufgaben wieder ihre richtige Dimension erlangen. Die materiellen Dinge machen den Werten des Geistes Platz. Freundschaften können gepflegt werden. Selbst die Schönheiten der Natur werden mit neuen Augen wahrgenommen.

Indem der Mensch frei wird, wird er auch frei für den Mitmenschen. Der Sonntag ist der Tag der Solidarität. Seit der Zeit der Apostel war die sonntägliche Zusammenkunft für die Christen auch eine Gelegenheit des brüderlichen Teilens. So organisiert bereits Paulus eine große Kollekte für die Gemeinde von Jerusalem und ordnet bei den Korinthern an: „Jeder soll immer am ersten Tag der Woche etwas zurücklegen und so zusammensparen, was er kann“ (1 Kor 16,2).²⁸ In den Kollekten bei unseren sonntäglichen Eucharistiefeiern wird dieser Brauch fortgeführt und weitet sich in den großen Solidaritätsaktionen (Adveniat, Misereor, Renovabis, Weltmission) auf die Weltkirche aus. Zusammenfassend dürfen wir mit dem Psalmisten sagen: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; wir wollen jubeln und uns

an ihm freuen“ (Ps 118,24). An jedem Sonntag erfüllt sich der Freudenruf des Psalmisten aufs Neue.

Unsere Überlegungen zur Philosophie und zur Theologie des Festes sollen in ein Plädoyer für den christlichen Sonntag münden, das uns Gelegenheit gibt, den ethischen Aspekt der Thematik noch kurz zu beleuchten.

III. Plädoyer für den christlichen Sonntag

Auch wenn die pastorale Erfahrung zeigt, dass die bloße Einschärfung von Geboten den heutigen Menschen wenig beeindruckt, muss das Sonntagsgebot in aller Klarheit in Erinnerung gerufen werden.

1. Das Sonntagsgebot

Im can. 1246 § 1 des Kirchlichen Rechtsbuches heißt es: „Der Sonntag, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird, ist aus apostolischer Tradition in der ganzen Kirche als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten.“ Danach folgt die Aufzählung der anderen gebotenen Feiertage im Lauf des Kirchenjahres.

Der folgende can. 1247 bestimmt: „Am Sonntag und an den anderen gebotenen Feiertagen sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Messfeier verpflichtet; sie haben sich darüber hinaus jener Werke und Tätigkeiten zu enthalten, die den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern.“

Es kann kein Zweifel bestehen, dass hier von einer Pflicht die Rede ist, dass also das Sonntagsgebot verpflichtenden Charakter hat und nur gewichtige Gründe von dieser Pflicht entschuldigen.²⁹ Das Kirchenrecht bringt in Form eines allgemeinen Gesetzes eine Überlieferung auf den Punkt, die seit dem 4. und vor allem seit dem 6. Jahrhundert in ähnlicher Weise von Partikularsynoden gefordert worden ist. Immer wiederkehrende Klagen und Ermahnungen bei Predigern oder Theologen lassen freilich

den Schluss zu, dass auch frühere Generationen mit dem Sonntagsgebot ihre Schwierigkeiten hatten. Was die Formulierung des Kanons betrifft, ist hervorzuheben, dass der Begriff der „opera servilia“, der knechtlichen Arbeit, der in der Moraltheologie früherer Jahrhunderte zu mancher Kasuistik geführt hat, nicht mehr verwendet wird. Statt dessen wird in engem Anschluss an den Artikel 106 der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“³⁰ die Enthaltung von Tätigkeiten verlangt, „die den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern“. Damit wird jeder Versuch einer kasuistischen Aufzählung zugunsten einer sinnvollen, Geist und Leib einschließenden Allgemeinbestimmung aufgegeben.

Entscheidend ist jedoch, dass die Gläubigen dieses Kirchengebot als Gewissenspflicht erkennen und seine Sinnhaftigkeit bejahen, die auf einem inneren Bedürfnis jedes gottverbundenen Menschen gründet.

2. Der Druck des Säkularismus

Dieser homo religiosus sieht sich heute freilich zahlreichen widrigen Kräften ausgesetzt. Während Josef Pieper in seiner Theorie des Festes sich mit den Anti-Festen der Kommunisten, der Nationalsozialisten und der Französischen Revolution³¹ auseinandergesetzt hat, trat in der geistigen Großwetterlage inzwischen ein Wandel ein. Dabei ist es schwierig, eine genaue Frontlinie auszumachen, denn die neue Gegenmacht hat kein greifbares Gesicht, dem man sich stellen kann, sondern sie wirkt diffus. Es ist mehr der Wirkungsmechanismus eines Krankheitskeimes, der das religiöse Leben bedroht und es welken und absterben lässt. Ich meine den Säkularismus, der die Zivilgesellschaften der westlichen Welt infiziert hat. In diesem Rahmen kann weder eine gründliche Phänomenbeschreibung gegeben noch eine geistesgeschichtliche Ursachenforschung betrieben werden, wofür inzwischen eine umfangreiche, wissen-

schaftliche Literatur zur Verfügung steht.³² Ich beschränke mich auf zwei Symptome, die wir alle beobachten können. Immer mehr Bänke in unseren Kirchen bleiben bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer leer. Es fehlen nicht nur die Priester, die inzwischen mehrere Gottesdienststätten zu betreuen haben, sondern es fehlen in erster Linie die Gottesdienstteilnehmer. Wenn die Gläubigen an einem zentralen Ort zusammengeführt würden, hätten sie wohl alle in einer Kirche Platz. Die priesterlosen liturgischen Versammlungen können nur aus einer Not-situation heraus gerechtfertigt und dürfen nicht die Regel werden.³³ Auf der anderen Seite genügen die vielen zivilen Feierlichkeiten oft nicht mehr dem inneren Anspruch eines Festes. Wer in den Sommermonaten übers Land fährt, wird fast an jedem Ortseingang eine Tafel oder ein Plakat finden, das auf eine Veranstaltung hinweist. Dort werden Parties oder Fêten angekündigt, die viel Lärm produzieren und bisweilen im Alkoholis-mus oder Drogenkonsum enden. Es ist der „horror vacui“, die gefühlte Lebensleere und Langweile, die in solche Exzesse treiben. Während das Fest den Geist der Bejahung ausdrückt, münden solche Pseudo-Feste in Destruktion und Vandalismus.

Der Säkularismus wirft den Menschen auf sich selbst zurück. Er schneidet ihn von Gott ab. Es ist aber nicht so, dass der Mensch in sich fertig wäre, und er außerdem, wenn er das Bedürfnis empfindet, auch noch in eine religiöse Beziehung eintreten könnte, sondern das Dasein wird erst im Religiösen vollständig. Ohne eine lebendige Beziehung zum transzendenten Gott verkümmert der Mensch.

Seit der Industrialisierung übt auch die Wirtschaft einen Druck auf den Sonntag aus. Die Freizeitindustrie bringt es mit sich, dass auch am Sonntag viele Menschen im Dienstleistungsbereich arbeiten müssen. Ladenöffnungszeiten am Sonntag werden immer häufiger. Trotz des im Grundgesetz verankerten Schutzes gerät der Sonntag bei uns – aber auch in anderen europäischen Ländern – in ziemlichem Bedrängnis. Die paradoxe Situation der Christen, die um den Sonntag kämpfen, vorausge-

setzt natürlich, dass sie ihn selbst praktizieren, hat Romano Guardini einmal so auf den Punkt gebracht: „Sie kämpfen noch für die mit, gegen die sie kämpfen müssen, denn sie stehen für den Menschen.“³⁴

3. Die Wiedergewinnung einer Sonntagskultur

Als Christen muss es uns ein Anliegen sein, uns in der Gesellschaft für den Sonntag einzusetzen, indem wir ihn selbst halten. Dabei gilt die Maxime: Nicht wir halten den Sonntag, sondern der Sonntag hält uns. Nicht der Mensch macht diesen Tag, sondern es ist der Tag, den Gott gemacht hat (vgl. Ps 118,24). Wenn wir das begriffen und verinnerlicht haben, kehrt sich die Sonntagspflicht in ein Geschenk um. Die Zeit, die wir Gott schenken, ist niemals verlorene Zeit, sondern sie wird uns als göttlich vermehrtes Geschenk zurückgegeben. Es liegt an uns, die beiden Dimensionen der Sonntagsheiligung und der Sonntagsruhe in eine umfassende Sonntagskultur zu integrieren.³⁵ Der Ort, an dem die Sonntagskultur eingeübt wird, ist die Familie. Scheuen wir uns nicht, in die Schule früherer Generationen zu gehen und von ihrem Sonntagsstil zu lernen. Aber zeigen wir auch Kreativität, wo neue Formen zu suchen sind. Der Sonntag wird für die Familien zu einem großen Segen, wenn sie sich nicht nur um den häuslichen Tisch versammeln, sondern auch um den Tisch des eucharistischen Mahles. Aus religiöser Sicht lässt sich im Bild der kommunizierenden Röhren die Wechselwirkung von Sonntag und Familie anschaulich machen. Ein Defizit auf der einen Seite wirkt sich unweigerlich auf die andere Seite aus. Wenn die Erwachsenen das Sonntagsgebot nicht halten, werden wir dies auch bei den Kindern und Jugendlichen kaum erwarten können.

Fest und Alltag, Freizeit und Arbeit, Sonntag und Werktag sind komplementäre Wirklichkeiten, die eine Spannungseinheit bilden. Wo das Gefälle zwischen den Polen nivelliert wird, geht die Spannung verloren, das Leben wird langweilig oder unerträglich.

lich, weil es nur noch Freizeit oder nur noch Arbeit gibt. Der Rhythmus der Siebentagewoche aber steht nicht zur Disposition;³⁶ er ist vom Schöpfer seinem Werk eingeschrieben worden und zeugt von seiner göttlichen Weisheit und Güte.

Wenn wir abschließend nochmals auf die These von Josef Pieper zurückblicken, dann erweist sich der Sonntag als Paradigma des Festes. Er wird auf unalltägliche Weise gefeiert, er hat in der Auferstehung Christi einen unüberbietbaren Anlass und die Zustimmung zur Welt wird erst im Blick auf Jesus Christus ganz möglich. Er hat im Paschageheimnis die Sünde und den Tod überwunden. Nun können wir selbst im Angesicht des Todes das Dasein bejahen, denn in seiner Auferstehung ist uns das ewige Leben aufgegangen. Das „sehr gut“, das der Schöpfer am Schöpfungsmorgen über sein Werk gesprochen hat, erfolgte bereits im Vorauswissen um das Werk des Erlösers. Das Fest, der Sonntag, ist ein Geschenk des Schöpfers und Erlösers.

Anmerkungen

- ¹ J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963; im Folgenden zitiert: J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*.
- ² J. Pieper, *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*, München 1979, 273-275.
- ³ A. a. O., 120 f.
- ⁴ A. a. O., 223-272.
- ⁵ J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, 52. In den autobiographischen Aufzeichnungen formuliert er: „Ein Fest feiern heißt soviel wie die immerzu schon vollzogene Zustimmung zu Welt und Dasein aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise darleben und begehnen“ (a. a. O., 275).
- ⁶ F. Nietzsche, *Aufzeichnungen aus den Jahren 1875-1879*, in: ders., *Gesammelte Werke Bd. 9 (Musarion-Ausgabe)*, München 1922 ff., 490; zitiert bei J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, 29.
- ⁷ Siehe Anm. 5.
- ⁸ Umfangreiches Material samt Literaturangaben bietet der Art. *Sonntag*, in: TRE XXXI (2000) 449-472 (Th. Bergholz). Siehe auch den ergänzenden Art. *Sabbat*, in: TRE XXIX (1998) 518-533 (C. Kötting/H. Spieckermann/R. Goldenberg/B. Schaller/J. Kaiser). Die Vätertexte sind gesammelt bei W. Rohrdorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Traditio christiana 2)*, Zürich 1972.

- ⁹ Didache 14,1: K. Wengst, Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, 87; FC 1, 133 (G. Schöllgen).
- ¹⁰ Ignatius von Antiochien, Brief an die Magnesier 9,1-2: J. A. Fischer, Schriften des Urchristentums I, Darmstadt 1981, 167/169.
- ¹¹ Barnabasbrief 15,9: K. Wengst, Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, 183.
- ¹² Gemeint sind die Evangelien.
- ¹³ Ein Hinweis auf die Praxis einer lectio continua.
- ¹⁴ Justin der Märtyrer, 1. Apologie 67,3-6: G. Rauschen, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I (BKV² Bd. 12), Kempten 1913, 82.
- ¹⁵ Plinius d. J., Epistula X, 96, der sog. Christenbrief.
- ¹⁶ Erlass Konstantins vom 3. Juli 321: Codex Theodosianus II 8,1; Codex Justinianus III 12,2.
- ¹⁷ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ vom 31. Mai 1998: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- ¹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika „Laborem exercens“ vom 14. September 1981, in: AAS 73 (1981), 639.
- ¹⁹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ Nr. 11: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133, S. 14.
- ²⁰ A. a. O., 15.
- ²¹ Ex 20,8-11: „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinem Stadtbereich Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt.“
- ²² Dtn 5,12-15: „Achte auf den Sabbat: Halte ihn heilig, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat. Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten.“
- ²³ Wann Ostern als Jahresfest zum ersten Mal gefeiert wurde, ist unbekannt. Wegen des Termins des Osterfestes kam es in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu einem heftigen Streit. Während vor allem die kleinasiatische und syrische Kirche das Osterfest am 14. Nisan, dem Termin des jüdischen Pesachfestes, begingen (die sog. Quarto[a]dezimaner), feierten Rom und die meisten anderen Teilkirchen am Sonntag nach dem 14. Nisan. Das Konzil von Nizäa (325) bestimmte, Ostern

- immer am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond zu begehen. Siehe Art. Osterfeststreit, in: LThK³ VII (1998), 1171-1173 (W. A. Bienert).
- ²⁴ Die Überbietung des Sabbats durch den Sonntag wird trefflich in der Nummer 59 des Apostolischen Schreibens formuliert: „Der Sonntag ist daher weniger eine ‚Ersetzung‘ des Sabbat, als vielmehr dessen vollzogene Verwirklichung und in gewissem Sinn seine Ausweitung und sein voller Ausdruck in Bezug auf den Weg der Heilsgeschichte, die ihren Höhepunkt in Christus hat“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133, S. 50).
- ²⁵ 2. Vaticanum, Konstitution über die hl. Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ 10: DH 4010.
- ²⁶ Hier sei nur an das Stichwort „eucharistische Ekklesiologie“ erinnert; vgl. LThK³ III (1995), 969-972 (J. Freitag/P. Plank).
- ²⁷ A. Ziegenaus, Kirchliche Feiertage in einem religiös neutralen Staat. Die anthropologische Bedeutung des Festes, in: J. Isensee/W. Rees/W. Rübner (Hrsg.), Dem Staate, was des Staates ist – der Kirche, was der Kirche ist. FS für Joseph Listl zum 70. Geburtstag (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 33), Berlin 1999, 129-142.
- ²⁸ Von der Sammlung für Jerusalem handeln auch Röm 15,25-28; 2 Kor 8-9; Gal 2,10; vgl. App 11,27-30.
- ²⁹ Der Katechismus der Katholischen Kirche (1993) lehrt: „Wer diese Pflicht absichtlich versäumt, begeht eine schwere Sünde“ (Nr. 2181).
- ³⁰ In diesem Artikel ist es dem 2. Vatikanischen Konzil gelungen, den Sonntag ganz aus dem Pascha-Mysterium heraus zu begründen, was ein Anliegen der Liturgiebewegung war. „Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeyer teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie ‚wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten‘ (1 Petr 1,3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf dass er auch ein Tag der Freude und der Muße werde“ (SC 106).
- ³¹ Zu den Festen der Französischen Revolution vgl. auch H. Maier, Revolutionäre Feste und christliche Zeitrechnung, in: IKaZ 17 (1988), 348-366.
- ³² Siehe die Literaturangaben bei den relevanten Artikeln: Säkularisierung, in: StL⁷ IV (1995) 993-998 (W. Kasper); Säkularisierung, in: TRE XXIX (1998) 603-638 (U. Barth/B. Schwarze); Säkularisierung, Säkularisation, Säkularismus, in: LThK³ VIII (1999), 1467-1472 (U. Ruh/Ch. Schulte).
- ³³ Siehe Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ Nr. 53: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133, S. 46 mit Verweis auf CIC can. 1248 § 2 und auf die Instruktion mehrerer Dikasterien zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien

am Dienst der Priester „Ecclesia de mysterio“ (15. August 1997): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129.

³⁴ R. Guardini, *Der Sonntag gestern, heute und immer* (Topos Taschenbücher 228), Mainz 1992, 61 f. Es handelt sich ursprünglich um einen Vortrag an der Kath. Akademie in Bayern aus dem Gründungsjahr 1957; siehe dazu die werkgeschichtlichen Notizen bei B. Gerner, *Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie*. Bd. 2: Referent am Vortragspult, München 2000, 245-246.

³⁵ J. Ratzinger, *Zum Sinn des Sonntags*, in: *FKTh* 1 (1985), 161-175.

³⁶ Im Anhang zur Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ erklärt das 2. Vaticanum zu einer möglichen Kalenderreform: „Von den verschiedenen Systemen, die zur Festlegung eines immerwährenden Kalenders und dessen Einführung im bürgerlichen Leben ausgedacht werden, steht die Kirche nur jenen nicht ablehnend gegenüber, welche die Siebentagewoche mit dem Sonntag bewahren und schützen.“

Predigten

Der Mensch: Höhepunkt der Schöpfung

Walter Mixa, Bischof von Augsburg

Wenn ich nun zum Thema „Von der Schöpfung des Menschen“ zu Ihnen spreche, so muss ich dabei vor allem auch die Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu den Anderen bedenken.

Wenn heute von Religion gesprochen wird, dann fragen viele Zeitgenossen: „Religion – was soll das? Für den einen spielt sie eine Rolle, für den anderen nicht. Religion ist eine Privatangelegenheit und nicht etwas, was wesentlich zum Menschsein gehört.“

Dies ist eine absolut irrierte Aussage. Ich brauche hier nicht einmal mit einer theologischen Antwort oder mit dem Wort eines Kirchenlehrers oder zeitgenössischen Theologen parieren. Hier geben uns bereits die Paläontologie und die Archäologie eine ganz entscheidende Antwort. Diese Wissenschaften sagen uns zu Recht, dass wir von dem Zeitpunkt an von der Existenz des Menschen sprechen können, als ein Lebewesen mit Geschichtsbewusstsein auftrat, das im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen Geschichte hat, indem es sich die Frage stellte: Woher komme ich? Woher stammt meine Umwelt, ja woher stammt das ganze Universum? Wer steht hinter all dem?

Sodann stellt sich eine zweite Frage. Gibt es einen Sinn für mein Leben oder bin ich aus purem Zufall geboren, hineingeworfen in eine menschliche Entwicklungskette, von der niemand weiß, woher sie kommt? Oder hat dieses Leben doch einen bleibenden Sinn und für mich einen ganz eigenen unverwechselbaren Ursprung?

Eine letzte Frage. Was ist mit dem Tod? Wenn Krankheit, Leid und endlich der Tod auf mich zukommen – ist dann mit dem Tode alles aus und vorbei? Dies sind die bestimmenden Urfragen des Menschen.

Wir wissen heute, dass wir Abschied nehmen müssen von der naturwissenschaftlich unbegründeten Behauptung, der Mensch stamme vom Affen ab. Der Mensch stammt nicht vom Affen ab, der Affe hat sich vielmehr in einer eigenen Entwicklungslinie entfaltet, bis hinauf zum Schimpansen. Der Mensch hat sich nach anderen Voraussetzungen entwickelt – mit völlig eigenem Ziel – an dessen Schlusspunkt der Homo sapiens, der wissende Mensch, eben der Mensch mit Geschichtsbewusstsein steht.

Deswegen scheint mir die Aussage aus dem ersten Buch des Alten Testaments, aus dem Buch Genesis, ganz und gar plausibel. Wenn wir diesen nüchternen Text wirklich ernst nehmen, müssen wir zunächst einmal verblüfft, überrascht sein. Es geht hier nicht um einen Bericht im naturwissenschaftlichen Sinn. Der biblische Schriftsteller hat, vom Geist Gottes erfüllt, die ganze Wirklichkeit der Schöpfung, der Umwelt, in der wir leben, die Großartigkeit und Schönheit des Universums in dichterischer Weise eingekleidet in das Zeitmaß von sieben Tagen. Die Siebenzahl ist der Begriff der Fülle, der auf Gott bezogenen, von ihm gewollten und geordneten Totalität. Das Zeitmaß der sieben Tage ist das älteste der Menschheit. In dieses Zeitmaß der sieben Tage hat der biblische Schriftsteller also die Schöpfungskomposition eingebettet.

In diesem Schöpfungslied heißt es dann: Nachdem alles Leben zu Wasser, auf dem Festland und im Himmelsgewölbe – das Universum – geschaffen war, schuf Gott den Menschen. Er schuf ihn als sein Abbild. Der Mensch ist also nicht irgendein Zufallsprodukt in der Evolutionskette – Gott schuf ihn als sein Abbild! Ganz entscheidend ist dabei das geschlechtsspezifische Moment, das heute vielfach ideologisch relativiert oder gar negiert wird. Der biblische Schriftsteller spricht eine ganz deutliche Sprache: Gott schuf den Menschen, sein Abbild, als Mann und

als Frau. Mit dieser Aussage wird auch jeder Art von Patriarchat oder Matriarchat, dass also der Mann über die Frau herrsche oder umgekehrt, eine Absage erteilt. Mann und Frau sind in ihrer biologischen Ausstattung und in ihrem emotionalen Empfinden unterschiedlich ausgestattet – aber beide stehen sich gleich würdig gegenüber! Denn sie sind durch die gleiche Liebe von Gott als Mann und Frau erschaffen worden, als sein Abbild. Wodurch nun sind wir Abbild Gottes?

Ich will drei Aspekte anführen.

Erstens: als geistige, mit Vernunft begabte Wesen, die Geschichte haben. Der Mensch hat nicht nur, wie das Tier, Umwelt, sondern er hat Welt. Er kann über sie nachdenken, sie übersteigen. Durch diese Fähigkeit des vernunftgemäßen Nach-Denkens ist er Ebenbild Gottes.

Zweitens: der Mensch kann lieben. Er verlangt vom ersten Augenblick seines Daseins an nach Liebe, nach Angenommensein. Diese Liebe verweist vom „Ich“ auf den Anderen, auf das „Du“. Der Mensch ist also nicht in sich selbst verschlossen, sondern er ist verwiesen auf das Gegenüber in Mann oder Frau. Diese Verwiesenheit findet im „Ich-Du“-Verhältnis ihren ursprünglichen Ausdruck. Auf einer höheren Ebene des „Ich-Du“-Verhältnisses ist der Mensch auf etwas Absolutes, auf das göttliche Gegenüber bezogen. Durch diese liebende Bezogenheit ist der Mensch Abbild Gottes.

Die dritte Eigenschaft, die uns als Abbild Gottes auszeichnet, ist die unserer relativen, aber wirklichen Freiheit. Der Mensch vermag sich in dieser Freiheit zu entscheiden für das Böse, gegen Gott und den Menschen oder aber für die Liebe zu Gott und zu den Menschen. Gott will das Böse nicht, denn Gott ist die unbegrenzte Liebe, die das Leben will. Aber er lässt dem Menschen am Anfang der Geschichte, wie es das zweite und dritte Kapitel der Genesis beschreibt, diese Freiheit, sich für oder gegen ihn zu entscheiden.

Liebe kennt keinen Zwang, sie ist unwiderruflich mit Freiheit verbunden – und deshalb zwingt Gott den ersten Menschen die-

se Liebe auch nicht auf, als sie sich gegen das Liebesbündnis mit ihm entscheiden. Das ist im tiefsten das Geheimnis, das wir mit peccatum originale, Ursprungsschuld, bezeichnen. Dies ist der Grund, weshalb ein jeder von uns mit dem Mangel einer verloren gegangenen Freundschaft Gottes auf die Welt gekommen ist.

Aber dennoch geht Gott uns Menschen nach. Er geht uns nach im Alten Bund, vor allem in der Botschaft der Propheten – und diese Botschaft der Propheten findet einen unüberbietbaren Höhepunkt. Jesus Christus ist Prophet im menschengewordenen Gottessohn.

Wir haben dies soeben im Evangelium gehört. In jenem großartigen, geistvollen Freundschaftsgespräch Jesu mit Nikodemus, diesem suchenden, fragenden und zweifelnden Menschen. Jesus sagte zu Nikodemus: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3,16 f.).

Auch hier ist die Freiheit der Liebe von zentraler Bedeutung. Selbst in der größten Offenbarung Gottes, indem er sein Herz in Jesus an unser Herz hängt, ist die vollkommen freie Entscheidung der Annahme gegeben.

Der große Theologe Hans Urs von Balthasar sagt zu Recht, dass Gott im geöffneten Herzen Jesu selbst sein Herz an einen jeden von uns gehängt hat. Wir sind seither nicht mehr nur Geschöpfe Gottes, sondern Geliebte Gottes. Nicht Vernichtung und Terror, nicht das Böse und der Tod haben das letzte Wort, sondern die Liebe, die Liebe dieses ans Kreuz geschlagenen und durchbohrten Menschen, der ins Grab gelegt, sich als der Lebendige zeigt, der sich mit unserem Menschsein verbunden hat.

Seine Verwundungen sind unsere Verwundungen, die wir alle im Laufe unseres Lebens in irgendeiner Weise ertragen müssen, ob in geistiger, seelischer oder körperlicher Hinsicht. Christus

zeigt sich mit diesen Verwundungen in unserer Leiblichkeit als der Lebendige, der Sieger über das Böse und über den Tod.

Er macht sein Versprechen wahr, indem er uns seinen und des Vaters Geist sendet mit den sieben Gnadengaben: die Gabe der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft, der Frömmigkeit und der Gottesfurcht. Hier kann ich doch nur sagen: Mensch, bedenke doch, wer du bist! Wir sind nicht das Zufallsprodukt irgendeiner Evolutionskette. Wir sind vom ersten Augenblick unseres Daseins an – selbst wenn unsere Mutter uns nicht gewollt hätte – von Gott gewollt und geliebt. Wir sind hineingenommen in sein geöffnetes Herz, in das Herz des menschengewordenen Sohnes im Leiden und Sterben am Kreuz. Wir sind hineingenommen in sein unwiderrufliches Leben, das alle Zerstörung und alles Leid dieser vergänglichen Materie überdauern wird in dem bleibenden Glanz seiner bedingungslosen und unzerstörbaren Liebe.

Diese Liebe wird schon jetzt gegenwärtig in der Eucharistie durch die Gegenwart Jesu in seinem Opfer, in Leiden und Sterben, in seinem Leib und in seinem Blut. Nicht nur als Erinnerung und Gedächtnis, sondern liebende Gegenwart – hier und jetzt!

So schließt sich denn der Kreis, hier ist das Ziel unseres Sehns und Strebens, die Antwort unseres Fragens, die Erfüllung unserer uralten Sehnsucht nach dem Absoluten, nach Gott.

Dieser Gott ist ein Gott der unbegrenzten Liebe: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“

„Es war sehr gut.“

Anton Ziegenaus

Nach der sechsmaligen Feststellung im Schöpfungsbericht, es war „gut“ heißt es Gen 1,31, gleichsam als Zusammenfassung und auf die ganze Schöpfung bezogen: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und fürwahr, es war sehr gut.“ Der Text lässt beim ersten Hören verschiedene Fragen aufkommen. War die Schöpfung nur anfänglich gut und ist sie es später nicht mehr? Meint „gut“ nur die verschiedene Brauchbarkeit und Formbarkeit der empirischen Schöpfung in Chemie, Physik und Kunst, also „gut“ für das, was Gott oder der Mensch weiter mit ihr vorhat? Dann wären die Dinge nicht seinsmäßig gut, sondern würden es erst, wenn sie ihren – letztlich utopischen – vollkommenen Entwicklungsstand erreicht hätten.

Der Lobpreis der Schöpfung

In der ganzen Bibel wird immer wieder die Schöpfung zum Lobpreis des Schöpfers aufgerufen: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes; vom Werk seiner Hände kündet das Firmament“ (Ps 19,2). „Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde! Der du über den Himmel hin deine Pracht entfaltet“ (Ps 8,1). „Lobt ihn, alle seine Engel, lobt ihn all seine Heerscharen! Lobt ihn, Sonne und Mond, lobt ihn ihr leuchtenden Sterne alle! Den Namen des Herren sollen sie loben; denn er gebot, und sie waren erschaffen. Er stellte sie hin für immer und ewig; er gab ein Gesetz, das niemals vergeht“ (Ps 148,2 ff). Im Lobgesang der drei Jünglinge (Dan 3,57-90) wird die ganze Schöpfung einzeln zum Preis des Herrn aufgefordert. Besonders die Weisheitsliteratur hebt die Erschaffung des Alls durch Gottes Wort und Weisheit hervor (vgl. Weish 9,1). Durch „die Größe und Schönheit der Geschöpfe“ könne ihr Urheber

erkannt werden (ebd.13,4), der schöner und mächtiger ist. Ebenso preist das Buch Jesus Sirach die Schönheit des gestirnten Himmels (43,2), „wie staunenswert ist dieses Werk des Herrn“ ! „Schau den Regenbogen an und preise seinen Schöpfer, denn überaus geschmückt mit Herrlichkeit ist er“ (43,11). Die Weisheit stand als Beraterin an der Seite des Schöpfers (vgl. Spr. 8,22 ff); so wurde das All mit Weisheit in Schönheit und Ordnung gemacht.

Der Lobpreis Gottes gilt nicht einer erst sich entwickelnden, einer werdenden Welt, sondern der ursprünglichen; sie ist großartig und gut.

Der Dualismus als Gegenposition

Die gute Qualität der Schöpfung ist erst im Verlauf der Theologiegeschichte ins Bewusstsein getreten, und zwar in der Auseinandersetzung mit entgegengesetzten Positionen. Diese Gegenposition vertrat der Manichäismus, dem zeitweilig der hl. Augustinus angehört hat, dann die Gnostiker. Diese Auffassung trat im Mittelalter bei den Bogumilen im Balkan auf und dann bei den Katharern im Abendland. Das vierte Laterankonzil setzte sich mit ihnen auseinander.

Gemeinsam ist diesen Bewegungen ein Dualismus, d.h. die Überzeugung von zwei Urprinzipien, einem guten und einem schlechten. So kämpfen in jedem Menschen Licht und Finsternis miteinander. Schlecht sind die Materie und der menschliche Leib. Mit der Materie und dem Leib werden auch die Sakramente verworfen, weil bei ihnen die sichtbaren Elemente Zeichen für Gnade sind, ebenso die Geschlechtlichkeit des Menschen. Wie Christologen sagen, stellen diese dualistischen Systeme die Menschwerdung Gottes in Frage, d.h. die wirkliche Annahme eines in ihren Augen schlechten Leibes durch Gott, das Lichtwesen, und die Auferstehung. Gott ist kein einziger und nicht souverän: Ihm steht ein ewiger Widerpart gegenüber. Der moralische Kampf um das Gutsein, den der Mensch sein ganzes Le-

ben zu führen hat, wird als seinsmäßige Spaltung begründet und somit eigentlich als sinnlos hingestellt, denn das Böse ist Teil der nicht abstreifbaren Natur.

Während den Dualisten zufolge die Geschlechtlichkeit Werk des bösen Prinzips ist, umfasst die biblische Billigungsformel auch den Unterschied von Mann und Frau. „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Jede Vorstellung von Androgynie wird ausgeschlossen. Es ist gut, dass es beide Geschlechter gibt, sie sind gottgewollt. Denken wir nur, wie armselig die Dichtung oder die Musik, etwa eine Mozartoper, wäre, wenn es nicht die Spannung und Anziehung von Mann und Frau gäbe. Durch die Erschaffung des anderen Geschlechts wurden die Schönheit und die Lebendigkeit des Daseins geradezu verdoppelt. Das „Gut“ besteht in der Förderung der Liebe, der Kameradschaft und Geselligkeit und in der Teilnahme an der schöpferischen Tätigkeit beim Entstehen neuen Lebens.

Die Schöpfung dient dem Lob des Schöpfers, nicht nur weil er sie geschaffen hat, sondern auch erhält und lenkt. Die meisten Geschöpfe bringen es stumm, ohne Worte, allein durch ihre Schönheit und Ordnung dar, etwa die Gestirne am nächtlichen Himmel oder die verborgen blühende Blume im Gebirge und im Urwald, oder das Schneekristall. Menschen und Engel aber sind geschaffen, dem Lob der stummen Kreatur vernehmbaren Ausdruck zu verleihen. Im Alltag tun sie es durch ihr in Freiheit bejahetes geordnetes Dasein, durch die Bezeugung der Liebe, im Gebet, vor allem im Dank und in der Anbetung, im Leiden, das in Liebe und Geduld angenommen wird.

Die Erhöhung der Geschöpfe in den Sakramenten

Letztlich ist auch jede Eucharistiefeier eine Vergegenwärtigung „der Herrlichkeit und Ehre“, die dem allmächtigen Vater in der Einheit des Heiligen Geistes dargebracht wird, „jetzt und in Ewigkeit“ Amen. Dabei hebt der Priester das konsekrierte Brot und den Wein, die Christi Leib und Blut sind, empor.

Wie die Menschheit durch die Inkarnation des ewigen Sohnes wunderbar erhöht wurde, wird durch die Konsekration das Brot „Leib Christi“ und – der von den Gnostikern verworfene und z.B. bei der Eucharistie durch Wasser ersetzte Wein – zum Blut Christi. Wie kann verwerfbar und schlecht sein, was zum heiligen Opfermahl verwendet wird!

Als treffendes Beispiel für die hohe Wertung des Sichtbar-Zeichenhaften dient das Sakrament der Ehe. Während sie bei den Dualisten als schlecht verworfen wird, ist sie nach katholischem Glauben das „wirklichkeitserfüllte Zeichen“ für den heilshaften Bund Christi mit der Kirche und bindet das Heil an das Menschliche mit den Dimensionen des Materiell-Leiblichen (bis zur geschlechtlichen Vereinigung, fernab jeder Leibfeindlichkeit!). Das Leibliche wird transparent und Mittel für das von Christus geschenkte Heil. Gott macht nur Gutes.

Die Engel – gestaltgewordener Lobpreis

Ludwig Gschwind

Liebe Brüder und Schwestern!

Heute am Herz-Jesu-Freitag schließt die Präfation mit den Worten: „Durch ihn rühmen dich deine Erlösten und singen mit den Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit“, dann folgt das Sanctus. Jede Präfation, nicht nur die vom Herz Jesu Fest, die jeden Herz-Jesu-Freitag gebetet wird, schließt mit dem Hinweis auf den Lobpreis Gottes durch die Chöre der Engel. Besonders schön endet die Präfation vom Dreifaltigkeitsfest: „Dich loben die Engel und Erzengel, die Cherubim und Seraphim. Wie aus einem Mund preisen sie dich Tag um Tag und singen auf ewig das Lob deiner Herrlichkeit.“ Wenn wir das „Heilig“ singen, stimmen wir ein in den Gesang der himmlischen Chöre. Himmel und Erde verbinden sich in diesem Augenblick. Wir stehen vor dem Thron Gottes.

Was das bedeutet, wird uns vom Propheten Jesaia sehr anschaulich geschildert: „Ich sah den Herrn. Er saß auf hohem und erhabenem Thron. Der Saum seines Gewandes füllte den Tempel. Seraphim standen über ihm. Sie riefen einander zu: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt. Die Türschwellen bebten bei ihrem lauten Ruf, und der Tempel füllte sich mit Rauch“ (Jes 6,1-4). Die Engel werden für uns zu Vorbetern und Vorsängern, damit wir würdig das Lob Gottes singen. Hören wir kurz hinein, wie die drei Jünglinge im Feuerofen, begleitet vom Engel Gottes, ihr Loblied auf den einzigen und wahren Gott singen: „Gepriesen bist du, Herr, du Gott unserer Väter, gelobt und gerühmt in Ewigkeit ... Preist den Herrn, ihr Engel des Herrn; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit“ (Dan 3,51 ff). Die ganze Schöpfung wird einbezo-

gen. Strophe um Strophe heißt es immer aufs neue: „Preiset den Herrn ... lobt und rühmt ihn in Ewigkeit.“ Das ganze lange Lied preist den Schöpfer des Himmels und der Erde und ist ein Bekenntnis zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Die Engel singen ihr „Heilig“ im Himmel und wollen, dass auch die Menschen einstimmen in diesen Lobpreis. In der Heiligen Nacht aber steigen sie herab, um dem Sohn Gottes zu huldigen, dem Kind in der Krippe, geboren von der Jungfrau Maria. „Die Menge himmlischer Scharen lobte Gott und sang: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade“ (Lk 2,13 f). Sooft wir das Gloria beten, stimmen wir in diesen Lobpreis der Engel mit ein. Die frühe Kirche hat das Gloria dem Bischof als dem Engel seiner Gemeinde vorbehalten, später durfte es auch ein Neupriester am Tag seiner Primiz bei der heiligen Messe beten. Es ist verständlich, dass das Gloria an Weihnachten und Ostern vom Glockenklang begleitet wird, um so den Lobpreis Gottes in die Welt hineinzutragen.

Wohl keine Kunstepoche hat den Lobpreis Gottes durch die Engel so sehr Gestalt werden lassen wie die Barockzeit. Die barocken Kirchen sind gefüllt mit den Chören der Engel. Im Stuck und in der Malerei sind sie zu finden, ebenso in Figuren aus den verschiedensten Materialien. Wir brauchen nur die drei beeindruckenden Altäre der Basilika St. Ulrich und Afra, in der wir den Gottesdienst feiern, in ihrem Dreiklang zu betrachten: Der Weihnachtsaltar mit dem Jubel der himmlischen Scharen, der Osteraltar mit dem Alleluja der Engel und der Pfingstaltar mit dem staunenden Lobpreis der zuschauenden Engel. Die Künstler des Barock werden nicht müde, mit den Engeln das Lob Gottes zu singen. Späteren Epochen war das zu viel des Guten. Engel waren nicht mehr gefragt. Aber selbst als sie in Kunst und Theologie nur mehr am Rand vorkamen, im Himmel sangen und singen sie nach wie vor ihren Lobpreis, und in der Liturgie dürfen wir mit einstimmen. Wir sollten es aus ganzem Herzen tun, heute und sooft wir die Eucharistie feiern. Amen

„Gott, Du hast uns geschaffen,
damit wir Dich loben und preisen.“

Manfred Lochbrunner

Liebe Schwestern und Brüder!

Der Veranstalter der Tagung hat im Programm das Thema der Predigt mit den Worten vorgegeben: „Gott, du hast uns geschaffen, damit wir dich loben und preisen.“ Diese Worte sind dem Tagesgebet der hl. Cäcilia entnommen, deren Gedächtnis am 22. November begangen wird. Aber wir können das Motto auch im Blick auf Maria erläutern, die im Wochenturnus gerade am Samstag verehrt wird.

1. Im Evangelium haben wir den Lobpreis Marias, das Magnificat, gehört: „Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“ Der Lobpreis wurde ausgelöst mit der Seligpreisung durch Elisabeth: „Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ.“ Maria lenkt das von Elisabeth empfangene Lob zurück und weiter auf Gott. Er allein ist des Lobes würdig. Er ist der Retter. Seine Großtaten müssen besungen werden. In einer Art Florilegium alttestamentlicher Zitate erinnert der zweite Teil des Magnificats an die Taten Gottes in der Heilsgeschichte. Der gemeinsame inhaltliche Nenner der in einem Parallelismus gebauten Aussagen ist das befreiende Handeln Gottes, der aus politischer Unterdrückung und sozialem Elend herausführt. Er steht auf der Seite der Demütigen, der Niedrigen, der Hungernden. Das Magnificat formuliert die Option Gottes für die Armen. Das Erbarmen, das er den Stammvätern Israels, Abraham und seinen Nachkommen, verheißen hat, gilt auf ewig. Damit öffnet sich das Magnificat auf die Zukunft hin.

2. Deshalb darf sich auch die Kirche den Lobgesang Marias zu Eigen machen und sie tut es in reichem Maß in der Liturgie. In der Vesper stimmt die betende Kirche jeden Tag das Magnificat an und auch in der Messliturgie findet es seinen Platz. Unter den drei wesentlichen Selbstvollzügen der Kirche, nämlich Martyria, Leiturgia und Diakonia, ist die Liturgie der privilegierte Ort des Gotteslobes. Ihr Wesen ist ja die Feier, die celebratio. Jeder liturgische Akt ist eine heilige Feier, die im Gebet und Lobpreis Gottes vollzogen wird. Hier kommen wir unserer Bestimmung nach, wie sie im Motto formuliert ist: „Gott, du hast uns geschaffen, damit wir dich loben und preisen.“ Mit den Psalmen der Bibel haben wir Christen das genuine Erbe des Lobpreises Israels übernommen. Das Buch der Psalmen, das Martin Buber in seiner Übertragung das „Buch der Preisungen“ nennt, stellt für uns die hohe Schule des Gotteslobes dar. Die Psalmen lassen sich nicht in ein geschlossenes System überführen, sie sind wie ein Gebäude mit tausend Türen. In jeder Situation findet der Beter einen Weg zu Gott, seinem Retter. Und so verwandeln sich selbst Klage und Leid, Buße und Trauer, ja Todesangst in einen Lobpreis Gottes. Vielleicht sind die Psalmen mit ihrem unwiderstehlichen Gestus der Preisung der größte Schatz, den das erste Bundesvolk der Kirche, ja der Menschheit geschenkt hat.

3. „Gott, du hast uns geschaffen, damit wir dich loben und preisen.“ Morgen feiern wir den Dreifaltigkeitssonntag. Damit rückt das höchste Geheimnis unseres Glaubens in den Blickpunkt: der eine Gott in den drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Theologie, deren Aufgabe es ist, mit der Kraft der Vernunft die Offenbarung zu erhellen, weiß sich vom Dogma der Trinität am stärksten herausgefordert. Aber gerade im Blick auf diese Glaubenswahrheit des „mysterium strictissime dictum“ wird sich die Vernunft ihrer geschöpflichen Grenzen bewusst, die sie nur übersteigen kann in der preisenden Anerkennung der geoffenbarten Wahrheit. Dieser Überstieg geschieht in der Doxologie, d. h. in der gläubigen Verherrlichung

der dreieinigen Liebe. Die Doxologie ist die einzig adäquate Antwort auf die Herrlichkeit der Liebe Gottes. In ihr versucht das Geschöpf der Herrlichkeit des Schöpfers zu entsprechen. Der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, gibt in der Doxologie die ihm von Gott geschenkte Herrlichkeit wieder an seinen je größeren Schöpfer zurück.

4. Im Lobpreis Gottes, der in der Doxologie gleichsam verdichtet ist, liegt eine Dynamik, die über die Zeit hinausreicht und vorausweist auf unsere eschatologische Bestimmung. Vorausgesetzt, dass wir im Gericht bestehen und an das Ziel des ewigen Heils gelangen, wird unsere letzte Bestimmung die „visio Dei“ sein. Mit dem Begriff der seligen Gottesschau umschreibt die Theologie, was Paulus im 1. Korintherbrief so formuliert: „Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Diese unser Herz überfüllende Schau wird kein statisches Geschehen sein, sondern die Fülle des Lebens aus der Quelle der göttlichen Liebe. Die Vorstellung ist sicher nicht falsch, die die Gemeinschaft der Heiligen als einen Chor der Seligen begreift. Im Himmel wird das Gotteslob zur Vollendung kommen und uns den endgültigen Sinn dessen verstehen lassen, was im Motto gesagt ist: „Gott, du hast uns geschaffen, damit wir dich loben und preisen.“

5. Aber schon jetzt lässt uns die irdische Liturgie einstimmen in die himmlischen Chöre der Engel. Der Schluss jeder Messpräfation ist eine solche Aufforderung an uns, zusammen mit den himmlischen Mächten und den Chören der Engel den dreimal heiligen Gott zu loben. Es ist wie eine Einübung und Vorwegnahme unserer eschatologischen Bestimmung. In seinen Auslegungen zum österlichen Alleluja wird Augustinus nicht müde, das Gotteslob in seinen zwei Dimensionen des irdischen und des himmlischen Status aufzuweisen.

„O felix illic Alleluia! o segura! o sine adversario! ubi nemo erit inimicus, nemo perit amicus. Ibi laudes Deo, et hic laudes Deo; sed hic a sollicitis, ibi a securis; hic a morituris, ibi a semper

victuris; hic in spe, ibi in re; hic in via, illic in patria. – Wie glücklich wird dort das Alleluia sein! Wie sorglos, ohne Widersacher! Dort, wo es keinen Feind mehr gibt, verliert man auch keinen Freund. Dort gibt es Gotteslob, und hier gibt es Gotteslob. Aber hier von Menschen, die in Sorge sind, dort von denen, die sich in Sicherheit wissen, hier von Menschen, die sterben müssen, dort von denen, die ewig leben. Hier in Hoffnung, dort in Wirklichkeit. Hier auf dem Weg, dort in der Heimat“ (Sermo 256,3; PL 38,1193; lat. Brevier Lesehore vom Samstag der 34. Woche im Jahreskreis; dt. Lektionen zum Stundenbuch II/7, 91).

6. Fast wörtlich begegnet das Motto in der Nummer 23 des Exerzitienbüchleins des Ignatius von Loyola. Der Heilige stellt es als „Prinzip und Fundament“ seinen Geistlichen Übungen voran, die sich über vier Wochen erstrecken sollen. Es heißt: „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten.“

Liebe Schwestern und Brüder!

Ausgehend vom Magnificat Marias hat die Betrachtung uns über das Gotteslob der Liturgie, der Doxologie in der Theologie zum eschatologischen Lobpreis der himmlischen Liturgie geführt, mit der wir uns bereits in der irdischen Liturgiefeyer vereinigen. Auf diese Weise stellt sich das Gotteslob als eine Kreisbewegung dar, die Erde und Himmel verbindet. Der Lobpreis Gottes ist das Sinnziel, die Finalität unseres Lebens, aber er ist zugleich das Fundament, auf dem unser irdisches Dasein einen festen Halt findet, der uns Geborgenheit und Freude schenkt.

Amen.

Referenten



Bischof Dr. Walter Mixa wurde 1941 im oberschlesischen Königshütte geboren. Nach der Vertreibung aus der oberschlesischen Heimat 1945 siedelte sich die Familie in Heidenheim an der Brenz an. Mixa studierte Philosophie und Katholische Theologie in Dillingen und Freiburg im Üchtland/Schweiz und wurde 1970 zum Priester geweiht. Mit der Dissertation „Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger“ promovierte er zum Dr. theol. 1975 wurde er Stadtpfarrer von Schrobenhausen und Regionaldekan der Bistumsregion „Altbayern“ sowie ab 1983 zusätzlich Leiter der Fortbildung der Priester in der Diözese Augsburg. 1996 wurde er von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Eichstätt ernannt. Sein Wahlspruch lautet: *Jesus hominis salvator* (Jesus, der Retter des Menschen). Er wurde 1997 in die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste (ASAE) aufgenommen, gründete 1998 an der Universität Eichstätt das Collegium Orientale. 2000 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Militärbischof. Papst Benedikt XVI. berief ihn 2005 zum Bischof von Augsburg. www.bistum-augsburg.de



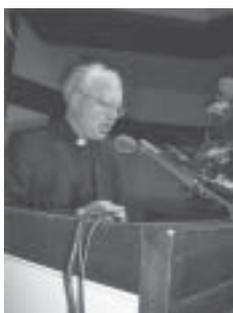
Dr. Peter Christoph Düren wurde 1964 in Düren/Rheinland geboren. Nach dem Abitur studierte er Philosophie und Theologie in Bonn und Augsburg. Das Studium schloss er 1989 in Bonn als Diplom-Theologe ab. Er war 1989/90 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg und ist seit 1989 Theologischer Referent im Referat Glaubenslehre und Gottesdienst bzw. Glaubenslehre, Hochschulen und Verbände des Bischöflichen Ordinariates Augsburg. Der Familienvater von drei Kindern promovierte 1996 an der Universität Augsburg mit einer Dissertation im Fach Dogmatik. Im Jahr 2001 wurde er Ritter der Schwarzen Madonna von Jasna Góra in Tschenstochau/Polen. Zahlreich sind seine Publikationen: www.peter-dueren.de



Dr. habil. Michael Figura, 1943 geb. in Gleiwitz/Oberschlesien, Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, Rom und Freiburg, Priesterweihe in Rom 1969, Kaplan in Friedberg/Oberhessen (1970-72), Promotionsstudium in Freiburg i.Br. bei Prof. Karl Lehmann (1973-76), Sekretär des Bischofs von Mainz Hermann Kard. Volk (1976-80), Habilitation für Dogmatik und Dogmengeschichte in Freiburg i.Br. bei Prof. Karl Lehmann (1981-83), Privatdozent in Freiburg i.Br. (1983-86), Sekretär der Glaubenskommission der Dt. Bischofskonferenz in Bonn (1986-1996), Pfarrvikar in Gundersheim/Rheinhausen (1997-2000), ab August 2000 Pfarrer von Bingen-Dietersheim. Seit 1991 im Redaktionsbeirat der Zeitschrift «Communio».



Dekan Msgr. Ludwig Gschwind, Jahrgang 1940, wuchs in Nördlingen, Diözese Augsburg, auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. Seit 1985 ist er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine Buchveröffentlichungen im St. Ulrich Verlag Augsburg, die aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes gewachsen sind. u.v.a.: „Geheimnis des Glaubens – Gedanken und Geschichten zur Heiligen Messe“; „Die Heilige Messe – Symbole, Farben, Handlungen“; „Heiliger Geist – Gaben, Tröstungen, Früchte“; „Maria dich lieben“.



Prof. Dr. Manfred Hauke wurde 1956 in Hannover geboren und wuchs in Paderborn auf. Nach seinem Abitur und dem Theologiestudium in Paderborn und München promovierte er bei dem späteren Kardinal Leo Scheffczyk. Zum Priester wurde er 1983 in Paderborn geweiht. Nach seelsorgerischer Tätigkeit von 1983 bis 1987 arbeitete er als Assistent bei Professor Ziegenaus an der Universität Augsburg von 1987 bis 1993. Er habilitierte sich im Fach Dogmatik und erhielt 1993 seine Professur in Lugano. Er ist „Mitglied der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“ seit 1992, ebenso an der „Pontificia Accademia Mariana Internationalis“ und verantwortlich für die „Collana di Mariologia“, gegründet 2002. Zahlreich sind seine Veröffentlichungen.

homepage.sunrise.ch/mysunrise/manfredhauke/index.htm



Dr. Richard Kocher, Priester der Diözese Augsburg, Weihejahrgang 1986, Direktor des Senders *Radio Horeb*: „Im Rückblick kann ich aber sagen, dass mein bisheriges Leben auf meine Tätigkeit bei Radio Horeb hingeeordnet war: mit einer gesunden Marienverehrung, der Liebe zur Kirche und meiner Promotion, in der ich mich mit den gegenwärtigen Strömungen der Theologie auseinanderzusetzen hatte. Als größtes Geschenk empfinde ich neben den vielen positiven Rückmeldungen der Zuhörer fähige Mitarbeiter, welche ihre Kraft und Begabung in den Dienst des Radios stellen. Radio Horeb gleicht einem Schiff, das mit geblähten Segeln unterwegs ist. Lassen wir uns überraschen, wohin die Fahrt uns noch führen wird.“



Diakon Dr. theol. habil. Raimund Lülldorff, verheiratet, vier Kinder, ist 1959 in Köln-Mülheim als zweites Kind der Eheleute Hans und Rosemarie Lülldorff geboren. Er studierte nach Abschluss des Gymnasiums katholische Theologie im Diplomstudiengang an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Danach unterrichtete er nebenberuflich katholische Religionslehre am St. Michaels-Gymnasium in Bad Münstereifel. Als theologischer Referent arbeitete er im Generalsekretariat des Malteserhilfsdienstes. 1989 promovierte er an der Universität in Augsburg zum Doktor der Theologie. Seit 1990 ist er Ökumene-Referent, seit 1992 Glaubens-Referent des Erzbistums Köln. 1994 wurde er zum Diakon geweiht. 1995 übernahm er das Dialogsekretariat für die Nichtglaubenden, das er seit 2001 als Leiter führt. 1996 habilitierte er sich im Fach ökumenische Theologie. Einen Lehrauftrag für Katholische Theologie an der Fachhochschule für das öffentliche Bibliothekswesen, Bonn, (Nachfolge von Nell-Breuning) erhielt er 1999. Seit 2004 ist er Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen, seit 2005 leitet er die Stabsstelle „Glaubensfragen und Ökumene“ des Erzbistums Köln.



Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner ist 1945 in Derndorf, jetzt Kirchheim/Schwaben geboren. Er studierte Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; an der „Accademia nazionale di S. Cecilia“ erhielt er eine Gesangsausbildung. 1972 wurde er in Rom zum Priester geweiht. 1979 promovierte er an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br., 1993 erfolgte die Habilitation an der Theol. Fakultät der Universität Augsburg. 1998-2006 war er Dozent und seit 2006 Professor für Kath. Dogmatik und Dogmengeschichte am Internationalen Priesterseminar Redemptoris Mater, Berlin. Außerdem leitet er eine Pfarrgemeinde. Buchveröffentlichungen u.a.: *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger Theologische Studien 120), Freiburg 1981; *Über das Priestertum*. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas 5), Bonn 1993; Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942 – 1967), Würzburg 2002; Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporäts, Würzburg 2005. Im Herbst 2007 erscheint im Echter-Verlag Würzburg: Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen.



Dr. Ludwig Neidhart war bisher in vielfältiger Weise als Wissenschaftler in Mathematik und Theologie tätig. Er war in Athen im Griechisch-Katholischen Exarchat als Büroleiter des Bischöflichen Sekretariats und als Katechet und Religionslehrer an der Deutschen Schule Athen (Dörpfeld-Gymnasium) tätig. 1995 - 2004 war er Gutachter für das Referat „Lehre und Hochschulen“ des Bischöflichen Ordinariats Augsburg; 2001- 2005 koordinierte er das Graduiertenkolleg „Nichtlineare Probleme in Analysis, Geometrie und Physik“ an der Universität Augsburg. 2001 - 2005 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für nichtlineare Analysis (Prof. Dr. Bernd Aulbach † 2005).

Seit 12. 09. 2005 unterrichtet er Mathematik und Religion am Maria Theresia Gymnasium in Augsburg.

Veröffentlichungen: u. a. Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie. Doktorarbeit, Universität Augsburg (erscheint 2007). Warum ich Suchenden aus den Sekten die Katholische Kirche empfehle. In: Brücke zum Menschen, Bruderdienst-Missionsverlag Ammerbuch-Reusten, Heft Nr. 166/7, 2/3. Quartal 2006, 36-49.

www.math.uni-augsburg.de/~neidhalu/index.html



Fritz Poppenberg, geboren 1949, Lehrausbildung zum Farbenlithografen, Studium an der Deutschen Film- und Fernsehakademie Berlin, Kameramann und/oder Regisseur bei Spielfilmen, Fernsehfilmen und Dokumentarfilmen, 1997 Gründung der unabhängigen Filmproduktionsfirma „Drei Linden Film“ sowie Aufnahme der Vertriebstätigkeit. „Dem Geheimnis des Lebens nahe“, Vertrieb: Drei Linden Film, Berlin.

„Maria und ihre Kinder – Über ein gesellschaftliches Tabu“ Produktion und Vertrieb: Drei Linden Film, 45 Minuten, Herstellungsjahr: 2007

www.dreilindenfilm.de/index2.html



Dr. Christian Schaller ist 1967 in München geboren und studierte dort von 1989 bis 1995 Theologie an der Ludwig-Maximilian-Universität. 2002 promovierte er zum Dr. theol. mit dem Thema: „Organum Salutis. Die Sakramentalität der Kirche im Ekklesiologischen Entwurf des Würzburger Apologeten Franz Seraph Hettinger“.

1997 bis 2000 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsprojekt „Religio“ am Lehrstuhl Prof. Dr. Ernst Feil der Ludwig-Maximilian-Universität. 2000 bis 2003 war er wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik bei Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller. Nach der Ernennung von Prof. Dr. Gerhard L. Müller zum Bischof von Regensburg wurde Dr. Christian Schaller theologischer Referent des Bischofs.



Prälat Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus, geb. 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 bis zu seiner Emeritierung 2004 war Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg. Gastprofessuren nahm und nimmt er an der Universidad de Navarra in Pamplona und Università di Santa Croce in Rom wahr. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sakramentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Mit Scheffczyk zusammen gab er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in ungezählten Publikationen. Die Leitung der Theologischen Sommerakademien in Dießen bzw. Augsburg liegt seit Jahren in seinen Händen. Werke: Katholische Dogmatik in acht Bänden, MM-Verlag, Aachen; Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen; Ziegenaus ist Herausgeber der mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift „Forum Katholische Theologie“.

Zueignung

Diesen Berichtband
der 15. Theologischen Sommerakademie
widmen dem Heiligen Vater Papst Benedikt XVI.
die Referenten, die Teilnehmer der Tagung und namentlich
die unten aufgeführten Personen.

Elisabeth Abele Frankfurt/Main
Pfr. Eberhard Amann St. Gallenkirch
Rosalie Auer München
Hans Peter und Anna Katharina Barella Bad Bergzabern
Margret Beer Ottobrunn
Dr. Monika Born Essen
Paula Brand Frankfurt/Main
Pfr. Konrad Brenzinger Schwanau
Martin Britzger Landsberg
Dr.Theo Brunnbauer St. Augustin
Ingrid Czubek Neu-Isenburg
Reinhard und Gertrud Dörner Stadtlohn
Dipl. theol. Wilhelm Dresbach Augsburg
Dr. Peter C. Düren Augsburg
Gerhard Finsterwalder Bergisch Gladbach
Bernhard und Magdalene Foschepoth Bösenzell
Klaus Fruhstorfer Dornbirn
Gisela Geirhos Illertissen
Brigitte Gerlach Leuerz/Schweiz
Hans und Silvia Gilg Lagerlechfeld
Dr. Hubert und Pauline Gindert Kaufering
Annimarie Goller Augsburg
Dr. Helmut Groß Baldham
Dr. Ingeborg Grübl Kirchdorf
Dipl. Inf. Thomas Franz Haimerl München
Sr. Theresia Hauthaler Auerbach
Georg Hegele Mögglingen

Dr. med. Karl-Maria Heidecker Bingen
Kurt und Maria Henn Hardheim
Bernadette Hettich VS-Weilersbach
Hartmut Hinkelmann Olching
Dipl.-Ing. Leonhard und Ursula Hoffmann Hamburg
Gusti Höpfel Grünwald
Angela und Willi Jäger Traunstein
Gertrud Johanna Jedelhauser Ichenhausen
Dipl. Ing. Peter Kiesel Bad Tölz
Ansgar und Irmtraud Kneißl Wolfratshausen
Martin Koppe Strausberg
Rudolf Kronz Mayen
Dr. Peter und Gudrun Lutz Landsberg
Pfr. Alfons Miller Schramberg-Sulgen
Hans Gerold Müller Stühlingen
Ferdinand Nardten Augsburg
Karl und Helene Nebel Friedrichsdorf
Pfr. Rudolf Nussbaumer Steinen/Schweiz
Max und Irmengard Peis Finsing
Maria Peters Alpen
Edda Ursula Pfaff Waldbronn
Johannes Recker Hamburg
Maria Reiter Augsburg
Heinrich Peter und Cornelia Reuter Bad Nauheim
Adam und Ingeborg Riedlberger Landsberg
Dr. Joseph Safferling Bad Tölz
Dr. Christian Schaller München
Paul Scheckenbach Sonderhofen
Joseph und Carola Schlotmann Bonn
Pfr. i.R. Norbert Schmöger Seubrigshausen
Dr. Michael Schneider-Flagmeier Saarlouis
Willi und Helma Schreiber Ockenheim
Hans und Inge Schwanzl Riemerling
Egon Schwartz Denzlingen
Dorothea Staender Siegen

Michael und Tanja Stumpf Ingolstadt
Gerhard und Margit Stumpf Landsberg
Dr. Martin Stumpf Landsberg
Hubert und Marga Stumpf Mandelbachtal
Pfr. Alfred Stürmer Burgsinn
Med. Dir. i.R. Dr. med. Norbert Temme Stade
Prälat Dr. Rolf Thomas Augsburg
Helmut und Waltraud Volpert Lindenberg
Dipl. Ing. Paul und Roswitha von Soos München
Pfr. Antonius Waterkamp Bielefeld
Marianne Weber Siegen
Dr. Eduard und Herta Werner Andechs
Ludwig Wiedemann Augsburg
Edeltraud Wohlfarth Augsburg

Der Fels – Katholische Monatsschrift

gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC

Herausgeber: Der Fels-Verein e. V.

Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert

Bezugsadresse für den „Fels“: Eichendorffstr. 17

D-86916 Kaufering

Berichtbände der Theologischen Sommerakademie Dießen

1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1994;

ISBN 3-928272-36-5

1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1995;

ISBN 3-928272-44-6

1995: Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi?

W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1996;

ISBN 3-928272-48-9

1996: Das eigentlich Katholische. Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1997

ISBN 3-928272-59-4

1997: Christus in den Sakramenten der Kirche,

W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1998

ISBN 3-928272-04-7

1998: Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt,

G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,

Landsberg 1999; ISBN 3-00-004307-1

1999: Mein Vater – euer Vater,

A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000;

ISBN 3-934225-03-9

- 2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade,
A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000;
ISBN 3-934225-08-X
- 2001: Berufung zur Liebe – Ehe, Familie, Ehelosigkeit,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2001; ISBN 3-9808068-0-4
- 2002: In der Erwartung des ewigen Lebens,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2002; ISBN 3-9808068-1-2
- 2003: Gewissen – Wahrheit – Menschenwürde,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2003; ISBN 3-9808068-2-0
- 2004: Maria – Mutter der Kirche,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2004; ISBN 3-9808068-3-9
- 2005: Jesus Christus und die Religionen der Erde
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2005; ISBN 3-9808068-4-7
- 2006: Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christli-
chen Lebens
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg
Landsberg 2006; ISBN 3-9808068-5-5
- 2007: Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2007; ISBN 978-3-9808068-6-2