



Bertram Stubenrauch

Theologische und ethische Konsequenzen aus dem christlichen Schöpfungsglauben

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz ist den theologischen und ethischen Konsequenzen gewidmet, die sich aus dem christlichen Schöpfungsglauben ergeben. Der Verfasser weist auf die Aktualität und die Brisanz des Schöpfungsglaubens, vorwiegend hinsichtlich der unantastbaren Würde des Menschen. Zu den Leitfragen zählen: Welches Weltverständnis folgt aus dem christlichen Schöpfungsglauben? Welches Gottesbild liegt ihm zugrunde? Welche Stellung kommt dabei dem Menschen zu? Was bedeutet „Schöpfung“ für dessen Existenz und Lebensführung? Schöpfungsglaube ist universal – und darum müssen sich Christinnen und Christen unablässig um einen weiten Horizont bemühen, wenn sie von ihm reden. Die Welt *als Schöpfung* ist für



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch ist Professor für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

die *Neuschöpfung* durch das Gottesreich bestimmt. Der grundlegende Imperativ des Christentums lautet deshalb, die Wirklichkeit des Evangeliums glaubend zu verinnerlichen, um sich dann mit Leib und Seele für die frohe Botschaft einzusetzen.

Schlagwörter

Weltbild, Schöpfungsglaube, Menschenwürde, Auferstehung, natürliche Theologie, Religionstheologie

1 Einleitung

Meine Fragen lauten: Welches Weltverständnis folgt aus dem christlichen Schöpfungsglauben? Welches Gottesbild liegt ihm zugrunde? Welche Stellung kommt dabei dem Menschen zu? Was bedeutet „Schöpfung“ für dessen Existenz und Lebensführung?¹

2 Heilsrealismus

Die fundamentale Einsicht der christlichen Ktisiologie² besteht darin, die Welt auf ein einziges Urprinzip zurückzuführen, das

¹ Der vorliegende Text wurde als mündliches Referat konzipiert und soll auch als solches dokumentiert sein. Für die Zuarbeit zur Drucklegung sei Herrn Alexander Ertl, München, herzlich gedankt.

² Vgl. zu diesem Begriff: *Diakon G. Maksimov*, Art. Schöpfung (orthodox), in: *B. Stubenrauch / Erzpriester A. Lorgus (Hgg.)*, Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Freiburg i.Br. 2012, 499-504; *B. Neumann*, Art. Schöpfung (katholisch), in: ebd., 495-499; aus lutherischer

von transzendenter Art ist und gerade deshalb die Immanenz zu umgreifen und zu durchformen vermag. Die Wirksamkeit des Transzendenten in der Welt lässt sich mit dem Stichwort „Heilsrealismus“ umschreiben.³ Damit ist gemeint: Alle Aussagen, die in Bezug auf den Glauben gemacht werden, existieren nicht nur in der Welt der Ideen, der Symbole oder der Gefühle, sondern sie reichen tief in den Bios hinein. Und wenn auch alle Glaubensaussagen den Raum des bloß Biologischen überschreiten, so bleiben sie doch nie losgelöst von ihm. Leo Scheffczyk definiert den heilsrealistischen Grundzug des christlichen Glaubens, der aus einem ganz bestimmten Schöpfungsverständnis resultiert, folgendermaßen: „Nach katholischem Verständnis kommt das Heil dem Menschen nicht nur als Idee zu und berührt nicht nur seinen Geist oder seine Existenz. Es dringt als Vertikale in das Zentrum der geschöpflichen Welt ein und breitet sich von dort in der ganzen Horizontale aus.“⁴

Der theologische Ansatzpunkt des heilsrealistischen Denkens liegt also in der zentralen Aussage des Christentums begründet, dass das Wort *Fleisch* geworden sei. Dieses Bekenntnis wurde in der Geschichte der Großkirche niemals nur metaphorisch verstanden, sondern als Urteil über ein tatsächliches Ereignis in Raum und Zeit.⁵

Rein symbolisch betrachtet, könnte man die Inkarnation des Wortes auch als eine besonders intensivierte Aussage darüber verstehen, dass sich Gott der Welt als moralische Instanz

Perspektive: *H. Bedford-Strohm*, *Schöpfung* (Ökumenische Studienhefte 12), Göttingen 2001, S. 207-209.

³ Vgl. zum Folgenden: *L. Scheffczyk*, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn u.a. ³2008, S. 73-85.

⁴ Ebd., 79.

⁵ Vgl. *H. Hoping*, „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Das inkarnierte Subjekt und die Menschwerdung Gottes, in: *G. Bausenhardt / M. Eckholt / L. Hauser* (Hgg.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünermann*, Freiburg i.Br. 2014, S. 314-340.

anbietet. Und in einem existenziellen Sinn ließe sich davon sprechen, dass Gott dann Fleisch wird, wenn Menschen sich von seinem Wort betreffen lassen und ihr Leben entsprechend ändern. Beide Interpretationen – die symbolische und die existenzielle – werden vor allem seit der Zeit der Aufklärung stark gemacht und heute wieder vorgetragen. So gibt es etwa im Bereich der sogenannten „Pluralistischen Religionstheologie“ die Meinung, von einer Inkarnation des göttlichen Wortes sei immer dann zu sprechen, wenn religiös Inspirierte in einer derart intensiven Weise mit dem Göttlichen in Berührung gekommen sind, dass Göttliches und Irdisches eine Einheit bilden. In diesem Sinn wären etwa Buddha oder Mahatma Gandhi als Gottesinkarnationen zu begreifen.⁶

Hier liegt ein nicht-heilsrealistisches Glaubensverständnis vor: Religiöse Bekenntnisse werden subjektiv verstanden und offenbarungstheologisch abgeschwächt. Aber auf diese Weise drängt man das Göttliche aus der Welt; es wird zu einem Phänomen ohne Welt erklärt, das mit den konkreten Daten des empirisch fassbaren Schöpfungsgutes nur in einem inspiratorischen Zusammenhang steht.

Das heilsrealistische Denken eines genuinen christlichen Schöpfungsglaubens argumentiert genau in die entgegengesetzte Richtung: Gott macht, wenn er auf die Welt

⁶ Vgl. *J. Hick, The Metaphor of God Incarnate*, London-New York 1993, S. 12: „The main conclusion of the book, embodied in its title, is that the idea of divine incarnation in its standard Christian form, in which both genuine humanity and genuine deity are insisted upon, has never been given a satisfactory literal sense; but that on the other hand it makes excellent metaphorical sense. When, for example, Gandhi, asked what his message was, said that his life itself was his message he was saying that his message was embodied, incarnated, made visible, in his life. For a human life can ‚incarnate‘, or live out, truths and values. Here incarnation is a metaphorical idea.“ Vgl. weiterführend: *S. Sugirtharajah, The Mahatma and the Philosopher: Mohandas Gandhi and John Hick and Their Search for Truth*, in: ders. (Hg.), *Religious Pluralism and the Modern World. An Ongoing Engagement with John Hick*, London 2012, S. 121-133.

zugeht, nicht an irgendeinem Punkt Halt. Vielmehr reicht sein Handeln in die tiefsten Schichten des Biologischen und Materiellen hinab. In diesem Sinn meint „Menschwerdung Gottes“ das tatsächliche, einmalig-konkrete Erscheinen Gottes in der Person Jesu von Nazaret. Höchst heilsrealistisch schreibt der Verfasser des ersten Johannesbriefes: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.“ (1 Joh 1,1)

3 Osterbotschaft

Heilsrealistisch hat die Kirche immer auch die Auferweckung Jesu von den Toten aufgefasst. Auch im Blick auf dieses Theologumenon wurden im Lauf der Theologiegeschichte die verschiedensten Thesen vorgetragen, von denen die meisten wenig heilsrealistisch waren. Zum Beispiel hat in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts der Exeget Willi Marxen die Botschaft von der Auferstehung Jesu als ein Interpretament zu erklären versucht, um auszusagen, dass „die Sache Jesu weitergeht“⁷. Wenngleich dieser Aspekt *auch* zum Verständnis der Auferstehung hinzugehört, so ist mit einer solchen Auskunft doch die Frage umgangen, ob die Auferstehung Jesu etwas mit dem Bios seiner toten, begrabenen Leiblichkeit zu tun hat. Für die heilsrealistische Perspektive steht fest, dass die Auferstehung als ein zupackendes Handeln Gottes an der Person Jesu von Nazaret zu begreifen ist, dessen Auswirkung sich gerade am Leichnam zeigt: an seiner Verklärung und damit am Phänomen des leeren Grabes.

⁷ Vgl. *W. Marxen*, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1964, S. 25. Ähnlich bereits *R. Bultmann*, Kerygma und Mythos, I. Ein theologisches Gespräch, Hamburg-Bergstedt 1967, S. 40-48.

Heilsrealistisch gesehen ist im Grab Jesu tatsächlich etwas „passiert“ – ein Vorgang, der zwar nicht empirisch festgehalten werden kann, sich aber auch nicht einfach ins Meta-Empirische abschieben lässt.⁸ Gottes Wege klammern die *sarx* des Menschlichen nicht aus; diese ist – im Gegenteil – der Testfall seines Handelns. Dass diese Auffassung mit einer spezifischen Form des Schöpfungsglaubens zu tun hat, liegt auf der Hand. Denn aus heilsrealistischer Sicht ist nicht einzusehen, wie man den einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde begreifen soll, ohne ihm zuzutrauen, in das, was er geschaffen hat, substanziell einzugreifen. Als rhetorische Frage formuliert: Kann man die Realität des Empirisch-Konkreten und des Noetisch-Konkreten einem Schöpfergott zusprechen und dann der Meinung sein, auf der Ebene der Erlösung zähle allein das Geistige, nur Symbolische, nur Existentielle, nur Mentale? Ist es logisch möglich zu sagen, alles, was *ist*, gehe auf Gott zurück, um gleichzeitig anzunehmen, alles, was sein *wird*, betreffe nur das Geistige und Ideelle, nicht aber auch das Stoffliche?

Meines Erachtens gibt es nur zwei Alternativen: Entweder man trennt auch die Existenz des Empirisch-Konkreten vom Gottesgedanken ab und akzeptiert eine Gottesvorstellung ohne Schöpfung, oder man hält am Schöpfertum Gottes fest und bekennt, dass auch die Ereignisse der Erlösung – die Menschwerdung Gottes in Jesus, Jesu Wunder, seine Kreuzigung und Auferweckung – Auswirkungen auf den Bios haben. In jedem Fall führt ein *reales* Schöpfungsverständnis zu einer *heilsrealistischen* Sicht der Erlösung.

⁸ Vgl. hierzu schon *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1965, 95f.; *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, S. 28f.

4 Dualismus und Schöpfungspessimismus

Wenn man den Gottesbegriff aus dem Schöpfungsgedanken heraushält, stellt sich ein problematischer Dualismus ein. Dann tritt die Welt als gleichewiges, anfangsloses, selbstbezügliches Prinzip der Vorstellung von Gott zur Seite. Das läuft auf eine Mystifizierung des Kosmos hinaus und führt entweder zum Götzendienst oder zum Atheismus. Außerdem bleibt, wenn eine schöpfungslöse Gottesidee vertreten wird, der Mensch in Geist und Körper geteilt: Nur der Geist reicht an Gott heran, die *sarx* hingegen ist für alles Religiöse belanglos. Aber gerade heute entdeckt man wieder neu, wie wenig der Mensch ohne seine Leiblichkeit zu denken ist. Alle Dualismen in der Geistesgeschichte haben dazu geführt, dass das Körperlich-Reale der empirischen Schöpfungswirklichkeit abgewertet wurde. Der heilsrealistische Ansatz hingegen widerstreitet nicht zuletzt einem offenen oder verdeckten Schöpfungspessimismus, der durchaus auch im Christentum zur Versuchung werden konnte.⁹ Man darf ihr nicht nachgeben: Wenn ich überzeugt bin, dass auch die „Dinge“ – in einem weiten Sinn verstanden – vor Gott Bedeutung haben, wenn ich glaube, dass sich auch an meinem „Leib“ die Herrlichkeit Gottes erweisen wird, dann werde ich anders mit diesen Wirklichkeiten umgehen.

Diesbezüglich zieht das heilsrealistische, schöpfungstheologisch verankerte Denken des Christentums klare ethische Konsequenzen nach sich. So war es kein Zufall, dass Papst Pius XII. fünf Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, nämlich im Jahr 1950, das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den

⁹ Vgl. zur Ambivalenz dieser Einsicht und ihrer kritischen Diskussion *C. Amery*, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg 1984; *E. Drewermann*, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg ³1983.

Himmel verkündete.¹⁰ Dieser Schritt war betont heilsrealistisch motiviert. Man muss sich nämlich vor Augen halten, dass der *ex-cathedra* Spruch des Papstes vor einem schrecklichen historischen Hintergrund erfolgte: In der Zeit des Nationalsozialismus und nach dem Krieg hatten sich buchstäblich ganze Leichenberge aufgetürmt. Der Mensch schien, wie es lange zuvor und ganz schonungslos der deutsche Dichter Gottfried Benn beschrieben hatte, nichts als ein Stück Dreck zu sein, mit dem sich nach Belieben verfahren lässt.¹¹ Benn hatte in seinen Morgue-Texten – den Leichenschauhaus-gedichten – die Absurdität jenes Häufleins Elend beschworen, das aus dem Menschen werden kann, wenn man ihn verkennt. Ich zitiere aus der ersten Reihe der Morgue-Gedichte aus dem Jahr 1912, und zwar das „Requiem“:¹²

Auf jedem Tisch zwei. Männer und Weiber
 Kreuzweis. Nah, nackt, und dennoch ohne Qual.
 Den Schädel auf. Die Brust entzwei. Die Leiber
 gebären nun ihr allerletztes Mal.

Jeder drei Näpfe voll: von Hirn bis Hoden.
 Und Gottes Tempel und des Teufels Stall
 nun Brust an Brust auf eines Kübels Boden
 begrinsen Golgatha und Sündenfall.

¹⁰ Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus*, in: AAS 42 (1950) 768f. (DH 3902).

¹¹ Vgl. *W. Riedel*, Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder in der Literatur um 1900*, Würzburg 2005, S. 163-201; *M. Fick*, Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn, in: *DVJS* 81 (2007) S. 282-314.

¹² *G. Benn*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Gedichte 1, Stuttgart 1956, S. 13. Weiterführend *W. Hahl*, *Lyrik vom Sektionstisch. Gottfried Benns Zyklus „Morgue“ (1912)*, in: *N. Stefenelli* (Hg.), *Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten*, Wien-Köln-Weimar 1998, S. 699-711.

Der Mensch in seiner Leiblichkeit nichts als Abschaum? Sozusagen als Gegenprogramm verkündete der Papst das heilsrealistisch verstandene Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Und seine Botschaft sagt das genaue Gegenteil: Der Mensch ist *kein* Abfallprodukt, das man kübelweise beiseiteschafft. Der Mensch ist *nicht* zu reduzieren – weder auf eine Seele noch auf ein Prinzip noch auf eine Nummer. Sondern er ist als Ganzer von Gott geschaffen und als Ganzer von Gott erlöst. Die Botschaft des Dogmas war klar: Auch an den Leibern, die man noch vor wenigen Jahren so geschunden hatte, werde sich die Herrlichkeit Gottes erweisen. In Maria sah der Papst die frohe Zukunft des Menschen mit Leib und Seele vorausgebildet, und auch seine moralische Botschaft war unüberhörbar und kann für heute unschwer fortgeschrieben werden: Wer sich am Körper eines Menschen vergreift; wer medizinische Versuche an ihm vornimmt ohne Pietät; wer die Frau unterdrückt, weil sie angeblich konstitutionell schwächer gestellt sei; wer über Leichen geht um böser Ziele willen – der vergreift sich am Schöpfergott selbst.¹³

5 Schöpfung und Moral

Ohne eine ganzheitliche Sicht des Glaubens und der Heilsgeschichte lässt sich keine weltbezogene Moral aufrechterhalten. Denn auch die Moral ist – wie die Wahrheit – immer konkret und lässt sich nicht in die Idylle einer Ideenwelt abschieben. Moral muss ihre Ernsthaftigkeit in den knochenharten Umständen des täglichen Lebens erweisen. Sie findet in der Leiblichkeit unverwechselbarer Persönlichkeiten ihren Gradmesser und erweist dort ihre Tauglichkeit. Andernfalls

¹³ Vgl. neuerdings G. Greshake, Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, S. 284-300.

handelt es sich nicht um Moral, höchstens um Ästhetik, um eine Schwärmerei im Elfenbeinturm.

Und damit zeigt sich eine weitere Konsequenz der christlichen Ktisiologie: Sie fördert nicht die Weltflucht, sondern die Weltzuwendung. Zwar hat es im Verlauf der Kirchengeschichte immer eine Spannung zwischen diesen beiden Tendenzen gegeben, aber christliche Askese weiß sich dem Ideal nach grundsätzlich schöpfungsfreundlich.¹⁴

An diesem Punkt wird sogar ein christliches Spezifikum im Gegenüber zu anderen Religionen und Weltanschauungen deutlich: Askese, Verzicht, Opferbereitschaft und Entsagung gibt es vielerorts. Aber nur im Christentum sind diese Werte schöpfungsoptimistisch motiviert. Hinduistische Weise zum Beispiel verzichten auf Fleischgenuss, weil ihnen jeglicher Genuss als ein Hindernis ihrer Weltabsage erscheint. Buddhistische Mönche üben sich im Schweigen, weil sie glauben, jedes Wort sei angesichts des ewigen Nichts eine Verschwendung.¹⁵ Nicht so im Christentum. Askese ist Verzicht auf Gutes und Schönes. Askese ist alles andere als Abstinenz von dem, was ohnehin keinen Wert hat. Aus diesem Grund wird gerade im Christentum sichtbar, was ein Opfer ist: eben der Verzicht auf Gutes, nicht das Meiden von Übeln. Zwar ist im Lauf der Zeit und in einer Reihe von Bewegungen ein gewisses Weltverachtungsmoment wirksam gewesen und viele bedeutende geistliche Schriften wurden unter dem Oberbegriff *De contemptu mundi* subsumiert.¹⁶ Aber diese Distanz war und

¹⁴ Vgl. *G. Theißen*, Verkörperung als Botschaft. Transformative Religion und Theologie im Urchristentum, in: *G. Etzelmüller / A. Weissenrieder* (Hgg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin-Boston 2016, S. 159-181, bes. S. 169-171.

¹⁵ Die fernöstliche Askese und ihr Bezug zur dortigen Moral wird bereits untersucht bei *M. Weber*, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916-1920 (MWS 1/20), Göttingen 1998, S. 104ff.

¹⁶ Am bekanntesten dürfte hierbei das Buch von *Lotario di Segni*, dem späteren Papst *Innozenz III.* sein: *De contemptu mundi sive De vilitate*

ist in erster Linie vom Blick auf die Sünde bedingt, die als das große „Nein“ gegen den Schöpfergott zu gelten hat. Die Schöpfung bleibt nach christlichem Denken Raum der Bewährung und zugleich der Ort, worin sich die Gottesherrschaft Bahn verschafft. Hier zeigt sich der Sinn christlicher Askese noch einmal: Sie kommt aus der Überzeugung, dass die Welt *als Schöpfung* für die *Neuschöpfung* durch das Gottesreich bestimmt ist. Der grundlegende Imperativ des Christentums lautet deshalb, die Wirklichkeit des Evangeliums glaubend zu verinnerlichen, um sich dann mit Leib und Seele für die frohe Botschaft einzusetzen.

6 Natürliche Theologie

Ich komme auf eine weitere Konsequenz des christlichen Schöpfungsglaubens zu sprechen: Die Ernstnahme einer wirklichen Beziehung zwischen Welt und Gott, wie sie der Schöpfungsglaube impliziert, führt zu einer „Natürlichen Theologie“ und rechtfertigt diese. Was ist Natürliche Theologie? Man versteht darunter die Umschmelzung einer bestimmten Welterfahrung in eine bestimmte Gottesvorstellung, unabhängig von Offenbarungsquellen im engeren Sinn.¹⁷ Die Natürliche Theologie nimmt ihren Ausgang von der Äußerung des Apostels Paulus Röm 1,20, wo zu lesen steht, „seit der Erschaffung der Welt“ werde „die unsichtbare Wirklichkeit Gottes an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, dessen ewige Macht und Gottheit“.

Der Ansatzpunkt Natürlicher Theologie liegt beim Vernunftgedanken, der im Mittelpunkt des Paulus-Zitates steht: Gott wird

conditionis humanae, Köln, um 1473. Vgl. auch ders., *Vom Elend des menschlichen Daseins*, übersetzt und eingeleitet von C.-F. Geyer, Hildesheim-Zürich-New York 1990.

¹⁷ Vgl. K. Riesenhuber, Art. Natürliche Theologie, in: SM 3 (1969) S. 691-698.

schlussfolgernd wahrgenommen. Entsprechend führt die Natürliche Theologie zu einer Hochschätzung der menschlichen *ratio* und damit zu einer Hochschätzung des menschlichen Denkens überhaupt.

Für die ethische Dimension ist der Zugriff einer Natürlichen Theologie insbesondere bedeutsam im Blick auf die Erkenntnismöglichkeiten des Naturrechts: Wenn sich die Existenz Gottes tatsächlich anhand der Welt und mit Hilfe der Vernunft belegen lässt, wenn folglich *alle* Menschen zur Anerkennung des Schöpfers befähigt sind, dann lassen sich Einsichten formulieren, die überall auf der Welt einzusehen und einzufordern sind – unabhängig von religiösen Überzeugungen und vor allem unabhängig von positiv formulierten Rechtssätzen.¹⁸ Dies wiederum hat zur Folge, dass sich die Menschheit trotz ihrer vielen religiösen und politischen Ansätze als eine einzige Familie begreifen lässt, die auf einer gemeinsamen ethischen Basis steht. Diese Basis ist das Naturrecht, aus dem sich – antinaturalistisch und antifaschistisch – die allgemeinen Menschenrechte ergeben: die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit des Individuums, die Gewissens- und Religionsfreiheit sowie das Selbstbestimmungsrecht der Völker.

7 Religionstheologie

Vom Gedanken der „Einheit des Menschengeschlechts“¹⁹ her lässt sich zudem eine christliche Religionstheologie entwickeln. Bekanntlich gehört die Frage nach den vielen Religionen zu den

¹⁸ Vgl. M. Rhonheimer, *Unverzichtbarkeit und Ungenügen des Naturrechts. Über Politische Philosophie in der Tradition des Naturrechts*, in: H. Thomas/J. Hattler (Hgg.), *Der Appell des Humanen. Zum Streit um Naturrecht*, Frankfurt a.M. 2010, S. 103-123.

¹⁹ So der Titel einer unter Papst Pius XI. entworfenen, aber dann unter Pius XII. veröffentlichten Enzyklika: *Humani generis unitas*.

Hauptproblemen der Gegenwartstheologie und sicher auch zu derjenigen der Zukunft.²⁰ Seit sich die Welt informativ zusammengeschlossen hat, sind auch die Kulturen und Religionen zusammengerückt, so dass die Frage unausweichlich wird, wie die religiöse Pluralität der einen Menschheit zu bewerten sei.

Ohne Zweifel kommt hier der Schöpfungstheologie eine fundamentale Bedeutung zu. Denn wenn es zutrifft, dass die Menschheit ein komplexes Ganzes bildet, werden nachträgliche Differenzierungen – auch religiöser Art – zweitrangig. In der Alten Kirche und auch schon im frühen Judentum war der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts unmittelbar gegenwärtig gewesen. Er stand unter anderem im Zusammenhang mit der Symbolik der biblischen „Adam-Typologie“.²¹ Kennzeichnend für sie ist die innere Verbindung von Einheits- und Pluralitätsvorstellungen. So kommt beispielsweise in der rabbinischen Haggada zum Ausdruck, dass man sich in Adam die mythische Urgestalt der einen Menschheit vorstellte, die sich freilich faktisch in vielen Kulturen und Weltanschauungen präsentiert. Bei der Auslegung des Genesisverses 3,19: „... vom Staub der Erde bist du genommen“ schrieben die Rabbinen,

²⁰ Siehe aus der weitläufigen Literatur: *C. Danz*, Einführung in die Theologie der Religionen. Münster 2005; *P. Knitter*, Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Paderborn 1997; *P. Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005. Von meinen eigenen Publikationen seien hervorgehoben: Die Theologie und die Religionen, in: *K. Müller* (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 349-367; Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen, in: *IKaZ* 36 (2007) S. 138-151; Kenosis und Pleroma. Eckdaten der christlichen Gottesbeschreibung und ihre missionstheologischen Konsequenzen, in: *M. Luber / R. Beck / S. Neubert* (Hgg.), Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie. Regensburg 2015, S. 183-195

²¹ Vgl. *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“, Einsiedeln 1970, S. 23ff.

Adams leibliche Substanz sei der ganzen Erde entlehnt, und zwar dergestalt, dass der Stoff für den Kopf aus Palästina, der für den Rumpf aus Babylon und der für die Extremitäten aus den übrigen Ländern der Welt stamme. Damit verbunden war die Vorstellung, dieser Ur-Adam, der die eine Menschheit bedeutet, habe von der „Erde bis zum Himmelsgewölbe und von einem Ende der Erde bis zum anderen gereicht“.²²

Auch in der kirchenväterlichen Theologie hat der Adam-Name im Blick auf die Einheit des Menschengeschlechts besonderes Gewicht. Die Väter dachten sich die Menschheit als einen einzigen Organismus, als ein von Gott liebevoll gehegtes Wesen. Henri de Lubac schreibt dazu in seinem schönen Buch „Catholicisme“, zu Deutsch „Glauben aus Liebe“: „Daher pflegten die Kirchenväter, die bei ihren Erörterungen über die Gnade und das Heil immer den Leib Christi im Auge hatten, bei der Behandlung der Schöpfung nicht lediglich die Schöpfung der Individuen, des ersten Mannes und der ersten Frau zum Gegenstand ihrer Betrachtung zu machen, sondern vornehmlich, wie Gott die Menschheit als einziges Ganzes schuf. [...] Diese menschliche Natur haben die Väter durch eine Reihe synonyme Ausdrücke, die alle auf einen konkreten Inhalt weisen, näher bestimmt; in ihren Augen war sie also wirklich eine Realität. Sie wohnten sozusagen ihrer Entstehung bei, sahen sie leben, wachsen, sich entwickeln wie ein einziges Wesen.“²³

Aus der schöpferbedingten Einheit aller Menschen lässt – wie gesagt – eine christlich begründete Religionstheologie ableiten. Denn gehören alle Menschen zu dem einen Gebilde, das wir „Menschheit“ nennen, dann ist die menschliche Religiosität grundsätzlich als Gabe des einen Gottes zu werten. Nicht von ungefähr hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinem wegweisenden Dokument „Nostra aetate“ die allgemeinmenschliche Religiosität zum Angelpunkt interreligiöser

²² Babylonischer Talmud Sanhedrin 38a/b.

²³ *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe (wie Anm. 21), S. 23f.

Zusammenarbeit erklärt: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. [...] Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2).

Die je andere Religion wird als Instanz einer Teilwahrheit gewertet, die sich im Licht Jesu Christi voll erschließt. Dieses Denken ist zwar explizit christozentrisch angelegt – sofern der Maßstab aller Religionen die Jesusgestalt bleibt. Aber in Verbindung mit der Pneumatologie gelang dem Konzil gerade so ein weiter Blick über den Zaun hinaus.²⁴ Da der Mensch die Aufgabe hat, als Sprachrohr der Schöpfung zu dienen, kann der Heilige Geist als sein Inspirator gelten: Der Geist ist es, der Menschen zu einer religiösen Weltbetrachtung anleitet und dafür sorgt, dass aus einer Ahnung – die katholische Dogmatik spricht vom Kreaturgefühl²⁵ – reflektierte Systeme werden. Religion ist ihrem Wesen nach immer auch Schöpfungsinterpretation. Sie versucht die Natur auf den Schöpfer hin transparent

²⁴ Vgl. *M. Kehl*, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 67-79.

²⁵ Dieser Begriff findet sich zuerst bei *R. Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau ³1919, S. 10. Dazu: *S. Wendel*, *Das Kreaturgefühl bei Rudolf Otto – Gewissheit oder Glaube?* In: *J. Lauster / R. Barth / C. Danz* (Hgg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin-Boston 2013, S. 143-152.

zu machen und sie dadurch zum Sprechen zu bringen. So lange dies mit bester Absicht geschieht, ist der Heilige Geist am Werk. Darum können sich die verschiedenen Religionen auch dann aufeinander zubewegen, wenn die Unterschiede in den Bekenntnissen bleiben.

Mit der Wirklichkeit der Schöpfung und ihrer theologischen Würdigung ist eine zwischenmenschliche Kommunikationsbasis gegeben, die nicht kraftvoll genug zu denken ist: Wenn es Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde wirklich gibt, dann kann nichts, was auf dieser Welt vorkommt, ohne Bezug zu ihm sein. Insofern liegt die letzte Konsequenz des christlichen Schöpfungsglaubens darin, *katholisch* zu sein – im ursprünglichen Sinn des Wortes: auf das Ganze bezogen, vom Ganzen herkommend und auf das Ganze zugehend. Wer sich in selbstgenügsame Partikularismen einschließt und suggeriert, jeder Blick über den Zaun sei schädlich, verkennt den Schöpfergott. Er ist alles andere als sektiererisch. Er ist universal – und darum müssen sich Christinnen und Christen unablässig um einen weiten Horizont bemühen, wenn sie von ihm reden.²⁶

²⁶ Vgl. *B. Stubenrauch*, Warum Christsein klug ist. Orientierung am Apostolischen Glaubensbekenntnis, Regensburg 2016, S. 91.