

Ich glaube an Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde Schöpfungsglaube heute

I. Das Schöpfungsdogma in der Theologie der Gegenwart

Der erste Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses, Gott sei *der Schöpfer des Himmels und der Erde*, gehörte in den letzten Jahren nicht zu den Themen, die die fachtheologische Diskussion belebten oder der religiösen Meditation Stoff zum Bedenken boten. Daß Gott sei, nicht daß er Schöpfer sei, schien im Zeitalter der Gott-ist-tot-Theologie vordringlichste These des Gesprächs zu sein. Zwar lag darin bereits die Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den Menschen einbeschlossen — warum sonst sollte er Gegenstand unserer Debatten sein? —, doch wurde sie nicht vom 1. Glaubensartikel her beantwortet als vielmehr vom neuzeitlichen Begriff der Partnerschaft zu lösen versucht. Auch für das ökumenische Gespräch gab das Thema nichts her: große Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen waren nicht in Sicht; nicht zuletzt ergab sich eine nicht unbeträchtliche Gemeinsamkeit unter ihnen aus der Verlegenheit, in der sich alle vor diesem Dogma sahen. Anders als die meisten Glaubenssätze bietet dieser nicht nur theologischen Konfliktstoff, sondern steht gleichzeitig im Schnittpunkt des naturwissenschaftlichen wie des philosophischen Interesses. Dadurch aber wurde in den letzten Jahrhunderten die einmal sehr unbefangenen akzeptierte Wahrheit mehr und mehr verdächtig gemacht. Kamen die Naturwissenschaften nicht ebenso gut, ja sogar besser, ohne die Hypothese Gott aus? Legte philosophisches Denken nicht auch die Möglichkeit eines Kosmos ohne Gott als Urheber nahe?¹

Die dogmatische Theologie wurde nicht nur durch derlei Fragen verunsichert; die exegetische Forschung legte dar, daß die protologischen Texte der Bibel heilsgeschichtlich, nicht kosmologisch zu verstehen seien. Jedenfalls war klar, daß die bisherige eher apologetische als systematische Behandlung des Dogmas von der Schöpfung nicht mehr zugänglich war. Es ist kein Präludium zur „eigentlichen“ Dogmatik, sondern deren innerster Bestandteil. Die Konsequenzen aus dieser Einsicht ließen sich allerdings nicht sogleich ziehen. Nicht zuletzt unter dem mächtigen Einfluß *Karl Barths* bekam die Dogmatik einen christozentrischen Impetus, der gelegentlich nicht frei von christomonistischen Tendenzen war. Die Schöpfungsoffenbarung erschien in dieser Sicht als vorgängig, um nicht zu sagen als vorläufig gegenüber der in Christus erfolgten Wortoffenbarung, die sie in den Schatten zu stellen schien. Erschöpfte sich das Schöpfungsdogma nicht doch in einer bloßen „natürlichen Theologie“? Diese aber war bekanntlich dem strengen Verdikt der Dialektischen Theologie verfallen. Bis in die sechziger Jahre hinein finden wir darum in der kath. Dogmatik kaum Monographien zu unserem Thema. Nur in Gesamtdarstellungen kam es in mehr oder minder traditioneller Weise zur Sprache. Eine ausgezeichnete Illustration der Lage bietet die 1968 erschienene, sehr erfolgreiche „Einführung in das Christentum“ aus der Feder *Joseph Ratzingers*. Obschon sie sich ausdrücklich als Kommentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis versteht, das den Schöpfungsglauben deutlich artikuliert, findet sich darin kaum ein Wort dazu: die Darlegungen zum 1. Artikel erschöpfen sich in der Behandlung der Gottesfrage.

Die Situation hat sich inzwischen freilich erheblich gewandelt. 1967 erschien der 2. Bd. von „*Mysterium Salutis*“. Unter dem Titel „Der Anfang der Heilsgeschichte“ wird dort auf über 700 Seiten die Protologie und die theologische Anthropologie unter heilsgeschichtlichem Aspekt abgehandelt. Damit war ein neues Gespräch in Gang gebracht. Erste Ergebnisse kann man an den beiden Traktaten ablesen, die im Sommer

¹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, 5 f.

1975 von zwei bekannten Dogmatikern veröffentlicht worden sind. „Die Welt – Gottes Schöpfung“ nennt *Johann Auer* den (mit knapp 600 Seiten bisher umfänglichsten) 3. Bd. der von ihm und *Joseph Ratzinger* gemeinsam herausgegebenen „Kleinen katholischen Dogmatik“². Eine von ihrer Zielsetzung her wesentlich knappere „Einführung in die Schöpfungslehre“ legte gleichzeitig der Münchener Systematiker *Leo Scheffczyk* vor³. Auch Ratzinger selbst hat inzwischen nachgeholt, was in seiner „Einführung“ zu kurz gekommen war. In einer Rundfunk-Meditation über den 1. Glaubensartikel hebt er in tiefer Weise die Bedeutung der Schöpfungstheologie hervor⁴. In ihr geht es nach seinen Worten darum, „ob der Mensch die Wirklichkeit als pures Material oder als Ausdruck eines ihn angehenden Sinnes annimmt; ob er Werte erfinden oder finden muß“⁵. Das Dogma von der Schöpfung bekommt damit eine existentielle Bedeutung für den Menschen von heute. Es ist nach Scheffczyk als „Anfang der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu verstehen, der von vornherein auf das Heil in Christus bezogen war und der in dieser Beziehung auch jetzt noch für das theologische Verständnis der menschlichen Welt- und Selbstverwirklichung bedeutsam ist“⁶. Gott ist der Urheber der Welt – das ist nicht mehr eine schlecht zu umgehende Präambel vor dem Erkenntnisgang in die Geheimnisse der Offenbarung, sondern grundlegende, ja leitmotivische theologische Erkenntnis selbst. Auch der 1. Artikel partizipiert an dem fundamentalen heilsgeschichtlichen Prinzip, welches das Große Glaubensbekenntnis mit den Worten „für uns Menschen und zu unserem Heil“ umschreibt. Es steht dort eingangs der Christologie. Die heutige Rückbesinnung auf die Hl. Schrift und einen breiten, wenn auch in der letzten Zeit vergessenen Traditionsstrom macht jedoch deutlich, daß Christologie und Schöpfungstheologie durch einen engen Konnex miteinander in Beziehung stehen⁷. Gerade eine christozentrische Theologie wird darum ihr Augenmerk auch und von neuem auf letztere richten.

Diese Ausführungen beabsichtigen, einige Ergebnisse aus der neu aufgebrochenen Debatte darzustellen. Da sie als theologisches Gespräch selbstverständlich in der Hl. Schrift und deren traditionsgeschichtlicher Explikation wurzelt, haben wir deren Hauptinhalte zunächst zu betrachten. Wir gehen dabei von den Aussagen der altchristlichen Bekenntnisse aus.

II. Die Schöpfungstheologie des ersten Artikels

Das westliche Taufbekenntnis, das als *Apostolicum* bekannt ist, hebt an: „*Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.*“ Das im Osten beheimatete Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel oder *Große Glaubensbekenntnis* sagt in seinen ersten Worten: „*Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.*“ Die schlichte Aussage des Apostolischen Symbolums ist, wie man auf den ersten Blick sieht, reich entfaltet. Das ist nicht allein in der epischen Breite begründet, die dieses Bekenntnis auch sonst kennzeichnet, sondern Ausdruck einer expliziteren Theologie. Auch im christologischen und im pneumatologischen Teil werden nämlich ktisiologische Aussagen gemacht. Über Christus heißt es: „*Durch ihn ist alles geschaffen.*“ Der göttliche Geist erhält das

² J. Auer - J. Ratzinger, *Kleine Kath. Dogmatik III, Die Welt – Gottes Schöpfung*, Regensburg 1975.

³ L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre* (Die Theologie, Einführungen in Gegenstand, Methoden u. Ergebnisse ihrer Disziplinen u. Nachbarwissenschaften), Darmstadt 1975.

⁴ W. Sandfuchs (Hrsg.), *Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Würzburg 1975, 13–24.

⁵ J. Ratzinger, a. a. O. 20. ⁶ L. Scheffczyk, a. a. O. VII.

⁷ W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung* (theologisches seminar), Freiburg - Basel - Wien 1974.

Attribut „*Lebendigmacher*“, das durchaus schöpfungstheologisch zu verstehen ist. Noch heute kennen wir den Nachklang dieser Tradition im Hymnus „*Veni Creator Spiritus*“.

Offenbar hatte der Osten ein größeres Interesse am Glaubenssatz von der Welt-schöpfung als das Abendland. Symboltheologische Untersuchungen bestätigen diese Vermutung. Abgesehen von der ägyptischen Kirche, die stark westlichen Einflüssen ausgesetzt war, haben die östlichen Symbole im 1. Artikel ausdrücklich ein Bekenntnis zu Gott als Weltenurheber. Ein solches fehlt aber in vielen westlichen Credo-Formeln. Noch das römische Taufbekenntnis (R), der unmittelbare Vorläufer unseres Apostolicum, bescheidet sich mit dem Satz: „*Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen*“⁸. Das ist erstaunlich. Die katechetische Tradition des Westens kennt nämlich durchaus schon Bekenntnisformeln, die die fragliche Lehre deutlich bezeugen. So heißt es in der um 150 entstandenen Schrift „*Pastor Hermas*“: „Glaube, daß es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei, indem er auch alles umfaßt, während er allein unfassbar ist“⁹. Überdies war die Schöpfungslehre zur Zeit der Ausbildung des römischen Taufbekenntnisses sehr aktuell. Gnostische Kreise schrieben die Erschaffung der (bösen) Materie einem zweiten Prinzip neben Gott zu und stellten sich damit gegen die biblische Lehre von der universalen Güte des Gotteswerkes. Die orthodoxe Theologie machte sie auch unverzüglich geltend. Sollte sich davon gar nichts im Credo niedergeschlagen haben? Hier hat man zu bedenken, daß anfangs die Bekenntnisformeln keineswegs als streng trinitarisch gegliedert empfunden wurden. Wenn Gott *Vater* genannt wird, dann ist damit nicht ausschließlich die erste im Unterschied zu den beiden anderen Personen gemeint, sondern auch an die trinitarische Ökonomie allgemein gedacht: Gott ist Vater auch gegenüber der Welt. Insofern impliziert auch der 1. Artikel des Romanum eine Schöpfungstheologie. Er wird bezeichnenderweise in dem Augenblick ergänzt zu seiner heutigen Gestalt, als der Begriff *Vater* trinitätstheologisch verstanden wird. Nun entsteht eine peinlich empfundene Lücke, die freilich aus dem katechetischen Lehrgut leicht aufgefüllt werden kann. Weil die Spekulation über die innertrinitarischen Verhältnisse Gott Vater als den absoluten Ursprung und Urheber allen Seins erfaßt hatte, wird ihm vornehmlich das Schöpfungswerk zugeschrieben. Daß dies im Sinne einer Appropriation, nicht einer Restriktion gemeint ist, zeigen die Ausführungen des Großen Symbolums, das im Westen ebenfalls rezipiert wurde¹⁰.

Der symbolgeschichtliche Befund zeigt, daß die uns geläufige Formel, Gott habe die Welt als Vater erschaffen, als Sohn erlöst und als Geist geheiligt¹¹, wenigstens eine bedenkliche Verkürzung darstellt. Zusammen mit dem im Westen immer sehr starken soteriologischen Interesse hat sie wesentlich dazu beigetragen, die Schöpfungslehre auf ein kosmologisches Abstellgleis zu schieben, von wo aus sie den Glauben kaum mehr beleben konnte. Im Gegensatz dazu beachtete der Osten den kosmischen Rahmen des Heilswerkes seit eh und je in erheblichem Maß. Eine auch ihn einbeziehende ökumenische Theologie läßt daher eine Befruchtung westlichen theologischen Denkens erhoffen. In erster Linie hat dies freilich durch eine Rückbesinnung auf die Offenbarungsbotschaft der Hl. Schrift zu geschehen. Sie kann in diesem Rahmen nicht extensiv dargelegt werden, doch insofern sie Fundament und Folie des 1. Artikels wie auch jeder modernen Meditation ist, muß deren Grundthematik zur Sprache gebracht werden.

⁸ DS 11 und 12.

⁹ Mand. I (zitiert nach BKV, Die Apostolischen Väter 203).

¹⁰ Zum Ganzen vgl. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 133–140, 362–368.

¹¹ Neuerdings wiederholt im „*Evangelischen Erwachsenenkatechismus*“, Gütersloh 1975, 410.

Die ausführlichste Darstellung findet sich in den beiden bekannten Schöpfungserzählungen auf den ersten Seiten der Bibel¹². Wie die neuere Forschung zeigt, müssen sie im Zusammenhang mit der Urgeschichte gelesen werden. Dann zeigt sich, daß es in ihnen nicht um kosmogonische, sondern um heilsgeschichtliche Fragen geht. Im Vordergrund steht der Bundesschluß mit Noe und vor allem mit Abraham. Die Verfasser sind nicht primär am Woher der Welt, sondern am Warum des Bundeshandelns Gottes interessiert. Wie die gesamte altisraelische Theologie kreist auch die Schöpfungslehre um den Bund, durch den Gott sich sein Volk erwählt hat. Deutlich spiegelt sich dies im Psalm 100, 3: „Er hat uns gemacht, ihm gehören wir, sein Volk, seiner Weide Herde sind wir.“ Der Grund des kreatorisches Tuns Gottes ist somit in seiner Liebe zu suchen. Obschon er der in sich selig ruhende Gott ist, ruft er Seiendes ins Sein, um es mit sich zu einen und so an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen. Indem er in souveräner Freiheit Sein stiftet, stiftet er auch dessen Sinn. Die Welt erscheint als Ordnungsgefüge, das durch sein schaffendes Wort gebildet wird – dabei gibt es nichts, was nicht durch ihn und in seiner Ordnung geschaffen ist. Alles ist durch ihn geworden; und alles ist gut. Jedem Dualismus ist damit der Boden entzogen.

Die ältesten Schichten des AT bedienen sich der mythologischen Sprache und scheuen sich nicht, viele Parallelen aus der Umwelt heranzuziehen, um den Sachverhalt zu beschreiben. Aber während es den zeitgenössischen Erzählungen primär um die Herkunft der Welt und meistens auch um die Herkunft der Götter geht, richtet sich der Blick der biblischen Autoren a limine auf das Heilshandeln Gottes. Erst die jüngsten Bücher des AT greifen in einer mehr rationalen Sprache die kosmologische Problematik auf. Sie stehen dabei schon unter dem hellenistischen Einfluß; das Geschaffene selbst bekommt dabei neues Gewicht. In Anlehnung an das griechische Denken wird die Schöpfung als Kosmos, als Ordnung und Zweckmäßigkeit bewundert. Die Weisheitsliteratur treibt jedoch die theologische Explikation insofern weiter, als die geheimnisvolle Gestalt der *Sophia*, der göttlichen Weisheit als schöpferisches Koprinzip eingeführt wird. Das erleichtert dem NT die Darstellung der Rolle Christi im Schöpfungswerk. Diese Erkenntnis ist denn auch das eigentlich Neue der ntl Ktisiologie. Mit großer Selbstverständlichkeit übernimmt sie die Lehre des AT, entwickelt sie aber christologisch weiter, indem der Herr als Urbild, Mittler und Ziel der Schöpfung eingeführt wird. „Durch“ ihn, „in“ ihm und „auf ihn hin“ ist alles geschaffen, so daß er die Zusammenfassung von allem im Himmel und auf der Erde ist. Diese Bestimmungen sind ein Grundzug der paulinischen Theologie, der sich aber auch im Hebräerbrief und bei Johannes findet¹³. Erst allmählich entfaltet sich in der theologischen Reflexion das Bewußtsein von dem Schöpfungswirken des Geistes, dessen Personalität ja auch erst von der Christologie her deutlicher gesehen wurde. Sie kann sich dabei aber „auf ein Gewebe von Schriftstellen“ stützen, „das als Ganzes trägt“ und ebenfalls in der Weisheitsliteratur seinen Ursprung hat. „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“, heißt es Weish. 1, 7; von seinem belebenden Hauch spricht das Buch Ijob (27, 3; 34, 14). Im NT erweist sich dann der Hl. Geist „als das Ur-Geschenk der innergöttlichen Liebe, das in allem schenkenden Schaffen Gottes ‚nach außen‘ wirkt“¹⁴.

Ein wesentlicher biblischer Gedanke zur Schöpfungstheologie ist die Lehre von der Koextension von Schöpfungswerk und Zeit. Gott ist als der Ewige zeittranszendent (Ps 90, 2); erst mit der Kreatur entsteht auch die Zeit: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1, 1). Sie ist somit ein Ordnungsfaktor der Kreaturen, die dadurch in eine eigene Dynamik versetzt werden. In der Zeit und durch die Zeit lenkt Gott sein

¹² Gen 1, 1—2, 4a der sog. priesterschriftliche Schöpfungsbericht, Gen 2, 4b—3, 24 der jahwistische Bericht.

¹³ Vgl. W. Beinert, Christus und der Kosmos, 20—51.

¹⁴ W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens: MySal II, 479; vgl. auch die Ausführungen dortselbst 479—487.

Werk nach seinem freien Willen. Zeit ist dadurch zielgerichtet, und als Ordnungsmacht lenkt sie auch die Schöpfung final. Diese heilsgeschichtliche Komponente der Schöpfungstheologie manifestiert sich unübersehbar, wenn die Schrift des Alten wie Neuen Testaments von der neuen Schöpfung, dem neuen Bund, dem neuen Himmel und der neuen Erde redet. Gottes Schöpfungshandeln erweist sich als Heilshandeln: seine Liebe, die die Welt ins Dasein rief, erfüllt sich in der Vollendung der Kreaturen bei ihm selbst. Diese stehen in seiner väterlichen Sorge von Anfang bis zum Ende. „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“, läßt der Seher von Patmos den „auf dem Thron Sitzenden“ sagen (Apk 21, 6).

Alle diese Gedanken schwingen im 1. Artikel des Symbolum mit. Es ist nichts anderes als eine handsame Kurzformel der *regula fidei*, wie sie in den Dokumenten der Schrift enthalten ist, interpretiert von der lebendigen Kirche. Betrachten wir es unter diesem Aspekt noch einmal, so läßt sich etwa Folgendes feststellen.

1. Der 1. Artikel ist nur verständlich von dem allgemeinen Vorzeichen des Bekenntnisses: *credo — ich glaube*. Die Schöpfungsaussagen sind dadurch einem Sprachspiel zugeordnet, das nicht das der Naturwissenschaften und nicht das der Philosophie ist. Übersieht man dies, gerät man in unüberwindliche Schwierigkeiten. Naturwissenschaftliche Sätze werden dann zu (pseudo-)theologischen Aussagen umfunktioniert, wie dies im Positivismus geschieht. Damit wird der gleiche Fehler gemacht, der seinerzeit zum berühmten Fall Galilei geführt hat; nur wurden dort theologische Aussagen für naturwissenschaftliche Münze ausgegeben. Beide Wissenschaften decken mit ihren Sätzen verschiedene Bereiche der Wirklichkeit unter je anderer Perspektive ab. Diese sind nicht auf den jeweils anderen Sektor übertragbar, wohl aber offen für Sätze, die für ihn gelten. Kosmologie und Schöpfungstheologie stehen darum grundsätzlich nicht miteinander im Widerspruch.

Schwieriger ist die Relation zur Philosophie zu bestimmen. Die Frage nach dem Ursprung, dem Ziel und dem Sinn der Welt und der menschlichen Existenz ist beiden Disziplinen aufgegeben. Denn der Glaube kann nach der alten anselmianischen Definition der Theologie nicht ohne die Vernunft auskommen: *fides quaerens intellectum*. Philosophisches Fragen kann er darum nicht vernachlässigen. Umgekehrt hat die Philosophie das Sein auf seine Letztursachen hin zu durchforschen und kann darum nicht umhin, nach Gott zu fragen. Sie stößt dann allerdings sehr bald an Grenzen, die sie mit ihrer Methodik legitim nicht mehr überschreiten kann. Sache der Theologie ist es darauf hinzuweisen, daß der anselmianische Satz umkehrbar ist: die Vernunft kann durch den Glauben erhellt werden. *Intellectus quaerit fidem*. Sie leistet freilich einen falschen Dienst, wenn sie zu diesem Zweck ins Gewand der Philosophen schlüpft und dann die Schöpfungslehre zur Prolongation der Metaphysik macht. Das „credo“, unter das sie sich stellen muß, würde dabei verraten werden. Die Theologie ist keine Super-Philosophie, sondern sie gibt auf gleiche Fragen neue Antworten, die die des Philosophen nicht abwerten, sondern komplettieren. Der Begriff *Schöpfung* zeigt sich, sprachtheoretisch betrachtet, als transzendentaler Begriff, der die kategoriale Begrifflichkeit der beiden anderen Wissenschaften überschreitet. Während diese nach dem Sein und seinem Wandel in Raum und Zeit fragen, will die Theologie Wirklichkeit nicht entfalten, sondern begründen, indem sie sich dem Warum des Seins öffnet.

2. Die gläubige Antwort des Credo begnügt sich nicht einfach mit dem Hinweis, Gott sei der Schöpfer, sondern sie charakterisiert ihn als *Vater* und *Allmächtigen*. Die ökumenische Neuübersetzung von 1970 hat von neuem deutlich gemacht, daß der letztgenannte Begriff nicht ein Attribut des Vaters ist („allmächtiger Vater“), sondern ein eigenständiger Gottesname, der häufig in der Septuaginta gebraucht wird, vor allem aber charakteristisch für die Theologie der Apokalypse ist. Dort dient das griechische Wort *Pantokrator*, *Allherrscher*, zur Artikulation des Gedankens, daß Gottes Herrschaftsmacht sich nichts entziehen kann. Sie durchwaltet die Geschichte und die

in ihr wirkenden Kräfte¹⁵. Die griechischen Symbola haben es übernommen. Im Lateinischen bediente man sich dagegen des Wortes *omnipotens*, das exakt mit „alles könnend“ wiederzugeben wäre. Es hat statischen Charakter: Gott hat alle Potenzen; er kann alles machen. Das Griechische dagegen betont mehr die Dynamik Gottes, der in allem am Werk ist, zugleich aber herrscherlich über allem steht. Diese Komponente wird mitzuhören sein, wenn wir das Credo sprechen.

In jedem Fall aber weist der 1. Artikel jeden Atheismus und jeden Pantheismus zurück. Gott ist der Urgrund der Wirklichkeit; diese ohne ihn erklären zu wollen, erweist sich darum als Holzweg. Gott und Welt können dennoch nicht miteinander verquickt werden, da damit letztlich die Welt als oberster Souverän deklariert würde und Gott als Grund eliminiert bliebe. Positiv hat die Schöpfungstheologie in ihrer weiteren Ausgestaltung diesen Sachverhalt durch die beiden Sätze beschrieben, Gott habe die Welt aus dem Nichts geschaffen – wir fanden schon im *Pastor Hermae* ein erstes Zeugnis dafür – und er habe sie in absoluter Freiheit ins Sein gerufen. Die Problematik, wie der allselige Gott dennoch außergöttliches Sein wollen kann, wird im Einklang mit den biblischen Lehren dahingehend gelöst, daß er aus Liebe schafft. Im Hinweis auf den Vater wird dies im Glaubensbekenntnis noch einmal ausdrücklich betont. Zugleich wird damit ersichtlich, daß die Schöpfungstheologie der Fundamentalansatz der christlichen Anthropologie ist: *Liebe* ist eine personale Kategorie. Gott ruft als der Schöpfer die Existenz des Menschen an.

3. Die Universalität der göttlichen Schöpfungsaktivität kommt explizit zur Darstellung in der Namhaftmachung der Kreaturen: Gott hat *alles geschaffen, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt*. Die Einheit aller Wirklichkeit wird damit konstatiert. Wer also nach dem *Himmel* strebt, ist nicht unrealistisch; aber auch wer auf der *Erde* wirkt, bleibt Gott nicht fern. Realitätsblind wäre nur der, der in empiristischer Verkürzung sich weigerte, offen zur Transzendenz zu sein. Geschichte des Heils ereignet sich überall, im unsichtbaren Wirken Gottes wie im kosmisch-weltlichen Geschehen. Wo immer sich der Mensch also hinwendet, kann er Gott suchen und Gott finden – den Gott, der *alles* schuf und bei *allem* ist. Diese letztere Dimension findet ihren klassischen Ausdruck in der Lehre vom *concursus divinus*: die Universalität des göttlichen Wirkens erstreckt sich nicht nur auf den Anfang, sondern ist ein beständiger Faktor der Wirklichkeit.

4. Der 1. Artikel ist also nichts weniger als eine bloße Einleitung in das System des christlichen Glaubens. Vielmehr wird hier der Grund gelegt für dessen weitere Entfaltung. In ihm erfährt die Vielheit der Glaubenssätze eine Konzentration auf ihre innerste trinitarische Einheit, die im Bekenntnis manifest wird. Er ist gleichsam die Grundmelodie des Glaubens, die leitmotivisch in und hinter den anderen Sätzen des Credo erklingt. Mehr theologisch ausgedrückt: in der Protologie gründen Soteriologie und Gnadenlehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre und nicht zuletzt die Eschatologie. Löste man den 1. Artikel aus dem Credo, blieben alle diese Traktate gleichsam in der Luft schweben. Sie würden zu ideologischen Statements degradiert.

III. Die Schöpfungstheologie und die Probleme von heute

Bereits dieser Versuch eines Kurzkomentars zum 1. Artikel der altchristlichen Glaubensbekenntnisse läßt die weitgespannte Problematik ermessen, die in dem kurzen Satz von Gott als Schöpfer verborgen ist. Bei dem Vorhaben, ihre Bedeutung für unsere Situation zu erschließen, muß man sich im vorgegebenen Rahmen notgedrungen mit einer Auswahl zufriedengeben. Nun scheint es, daß die anthropologische Wende, die die Neuzeit kennzeichnet, insbesondere drei Fragen akut hat werden lassen, die

¹⁵ J. Pfammatter, Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament: MySal II, 288 f.

durch eine ktisiologische Besinnung der Antwort zugeführt werden können. In dem Moment, da das Subjekt der vorzügliche Gegenstand der Forschung in allen ihren Bereichen wurde, trat die Problematik der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz in den Vordergrund. Sie war ja nun nicht mehr wie in der Antike und im Mittelalter eingebettet in einen objektiven Ordnungsbezug, der fraglos vorgegeben war und so auch akzeptiert wurde, sondern erschien losgelöst von ihm. Damit mußte sie sich aber neu begründen. Bei diesem Unternehmen wurde die Dimension der Zukunft von höchster Relevanz. Das autonome Subjekt verstand sich als Entwurf, dessen volle Realisierung noch ausständig ist. Diese aber sieht sich neustens von einem globalen Scheitern bedroht. In der ungeahnten Expansion seiner Kräfte scheint der Mensch jetzt an die Grenzen des Wachstums gekommen zu sein. Die Erkenntnis von der Endlichkeit seiner Ressourcen hat einen „Zukunftsschock“ ausgelöst¹⁶. Eine bisher verdrängte Frage macht sich breit: Darf der Mensch, was er kann? Damit wird das Problem der Freiheit angesprochen. Wo liegen Grund und Grenzen des menschlichen Selbstandes? Diese Frage wird heute zur Schlüsselfrage schlechthin.

Die meisten Antworten, die heute gegeben werden, führen nur tiefer in die Aporie hinein. Kann die christliche Theologie von der Schöpfung Materialien an die Hand geben, um die eben angeschnittenen Fragen, die im Grund aus einem einzigen Problemkreis stammen, einer befriedigenden Lösung näher zu bringen? Man mag vielleicht schon gegen diese Fragestellung Bedenken haben, da man sich ihr mit Aussicht auf Erfolg nur stellen kann, wenn man die Prämisse des *credo a limine* bejaht. Dem steht jedoch gegenüber, daß sie nicht aus akademischem Interesse in die Debatte eingebracht wird, sondern aus der Erkenntnis, daß von der Antwort auf sie unser Überleben abhängt.

Schöpfungsglaube und Sinnfrage

Anläßlich der Brandkatastrophe in Niedersachsen vom August 1975 schrieb ein Kommentator: „Der Boden, auf dem unsere Gesellschaft steht, ist dünn geworden. — Die bürgerliche Wohlstandsmentalität, in der man sich, trotz aller Stürme draußen, lange Jahre geborgen und sicher fühlte, ist vernehmbar angeknackst. — Wir wissen ja, daß man sich nie auf Katastrophen genügend vorbereiten kann. Das Unglück kommt unheimlich und überraschend. — Es gibt kein letztes Vertrauen in die Sicherheit dieser Welt, man mag vorsorgen, wie man auch will“¹⁷. Ähnliche Erwägungen konnte man in verschiedenen Blättern lesen. Sie beschreiben treffend das augenblickliche Lebensgefühl. Die Abgründigkeit der Welt, die Labilität ihres Gleichgewichtes, die Vergeblichkeit aller Harmonisierungsversuche drängen sich in steigendem Maß in unser Bewußtsein, das zu lange auf die Machbarkeit der Welt vertraut hat. Trotz aller guter Absichten brechen an allen Ecken und Enden Leid und Not auf. Angesichts des Un-Sinns in der Welt bricht die Frage nach ihrem Sinn machtvoll auf.

Sie ist vernehmlich auch der Theologie gestellt; diese hat sie auch vom 1. Artikel her zu beantworten. Das fällt ihr nicht leicht. Sie kann sich nicht dem naiven Optimismus der Physiko-Theologen der Aufklärungszeit anschließen, die eine lückenlose Teleologie in der Schöpfung meinten aufzeigen zu können. In ihr gibt es auch das Sinnlose, das Gebrochene, das Widerständliche. Dennoch kann man nicht leugnen, daß sich auch Sinn zeigt. Es gibt konkludente Geschehensabläufe und geordnete Gesetzmäßigkeiten in der Welt. Sinn und Un-Sinn stehen sich gegenüber. Fragt man nach dem, was letztlich gilt, ist man vor eine Entscheidung gestellt. Verschlingt das Unsinnige das Sinnhafte, so daß letztlich alles nichtig und belanglos wird, oder ist schlußendlich auch das Sinnlose noch vom Sinn umgriffen?

¹⁶ Vgl. das gleichnamige Buch von A. Toffler, Bern - München - Wien 1971.

¹⁷ Christ in der Gegenwart 27 (1975), 265.

Die Schöpfungstheologie vermag Hinweise zu geben, die die Antwort erleichtern. In der großen Analyse des zeitgenössischen Heidentums am Anfang seines Römerbriefes kommt Paulus zum Schluß, der Grund seiner Perversion resultiere aus seiner Abwendung von Gott. Ohne ihn werde man orientierungslos und gerate so notwendig in den Sog aller möglichen Laster (Röm 1, 18–32). Die Frage nach dem Sinn wird in dieser Situation unlösbar. Gottlosigkeit – sei sie theoretisch oder praktisch – führt in die Ausweglosigkeit. Und wenn man sich für Gott entscheidet? In der Anerkennung Gottes bekennt man sich zu seinem Schöpfersein, da darin alle weiteren Beziehungen zwischen ihm und uns beschlossen sind. Damit ist ein dialektisches Verhältnis zu ihm konstituiert. Insofern der Schöpfer Pantokrator ist, bekennen wir uns zu seiner absoluten Mächtigkeit, die sich menschlichem Verstehen entzieht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege“ (Jes 55, 8). Auch der Glaubende kann sie nicht immer verstehen. Auch für ihn bleibt Weltgeschehen rätselhaft, auch ihm kann sich die Frage nach dem Sinn als gefährliche Versuchung stellen. Doch der Pantokrator ist Vater. Der Urgrund allen Seins ist keine dunkle Macht, sondern ein Liebender. In der Unnahbarkeit des Objektiven zeigt sich ein Subjekt, das unser Partner sein will. Der Schöpfer schließt den Bund mit seinen Geschöpfen. So ist die Abgründigkeit der Welt nicht grundlos. Was aber Grund hat, hat auch Sinn.

Mit allem Ernst müssen wir darauf insistieren, daß eine solche Argumentation keine rein intellektuelle Erkenntnis ist, die sich zwangsläufig aus den Prämissen der Schöpfung ergibt. Sie setzt vielmehr ein gnadenhaftes Erkenntnis durch den väterlichen Gott voraus, einen Anruf Gottes selbst, der glaubend allein beantwortet werden kann. Die Entscheidung für den Sinn setzt die Entscheidung voraus, die durch das *credo* bekannt wird. Unter dieser Prämisse schließt die Sinnzusage auch die Annahme jenes Kreuzes ein, das als Kreuz des Sohnes dieses Vaters alles vordergründige Harmonisierungsdenken im wahrsten Sinn des Wortes durchkreuzt. Die Theologie der Schöpfung entläßt so legitim aus sich den Glauben an die göttliche Vorsehung. Wir sehen aber, daß damit nicht die Durchsichtigkeit der göttlichen Weltlenkung behauptet wird, sondern die finale Konvergenz des Heilsgeschehens: auch aus dem Kreuz kann noch Erlösung werden.

Damit ist aber auch ein deistisches Verständnis der Schöpfung ausgeschlossen. Diese geht nicht aus einem einmaligen Akt Gottes hervor, sondern ist beständig auf sein Wirken angewiesen. Während jedoch die klassische Theologie darin eher ein bewahrendes Handeln sah – man sprach von der *conservatio* der Welt durch Gott –, sehen wir heute deutlicher die Dynamik, das evolutive Moment. Schöpfung ist nicht zu Ende, sondern ist ein fortdauerndes Geschehen. Freilich greift Gott nicht aktualistisch andauernd kausal in die Schöpfung ein wie ein antiker *Deus ex machina*. Naturabläufe vollziehen sich nach immanenten Gesetzen, menschliche Freiheitsentscheidungen bleiben möglich bis hin zur damit vollzogenen Abkehr vom Schöpfer. Die Ursächlichkeit Gottes, die wir als Vorsehung bezeichnen, ist eher darin zu sehen, daß er die Konsequenzen aller kreatürlichen Prozesse koordinieren und disponieren kann, so daß bei aller Wahrung der Freiheit und Autonomie der Geschöpfe sein Heilsplan durchgesetzt wird. Gott kann auf krummen Zeilen gerade schreiben. Dieser Gedankengang bietet keine Erklärung, wohl aber ein Vorstellungsmodell an, wie und daß aus Unsinn doch Sinn, aus Verzweiflung noch Hoffnung geboren werden kann.

Schöpfungsglaube und Weltverständnis der Christen

Die heute so viel berufene Krise des Christentums ist nicht so sehr eine des Glaubens als eine des Weltbildes. Im abendländischen Denken wurde nicht die biblische, sondern die griechische Weltsicht maßgebend, die einen sehr statischen Charakter hatte. Demnach hat alles Seiende im Gesamtgefüge des Seins einen festen und unverrückbaren Platz. Welt war *Kosmos*, geordnete Fügung allen Seins. Von der Bibel her war bewußt

geworden, daß sie unter der Sünde steht. Um sich aus ihrer Gebrochenheit, aus ihrer Unvollkommenheit zu befreien, blieb nur ein Weg frei, der automatisch als Fluchtweg erschien. Es war der Weg nach oben. Um zu Gott zu kommen, mußte man sich also von der Welt entfernen. Die christliche Verkündigung wurde so von einer Strömung geprägt, die die Weltverachtung predigte. Nicht selten schlug sie um in den *contemptus mundi*, in die Weltverachtung. Für den neuzeitlichen Subjektivismus war weder das eine noch erst recht das andere mehr vollziehbar. Für ihn war der Mensch ein Entwurf, dem es aufgegeben war, sich selber zu realisieren. Die Richtung, die einzuschlagen war, hieß nicht mehr *oben*, sondern *vorn*. Der Weg des Menschen hieß *Emanzipation, Hoffnung, Zukunft*. Der Richtungswechsel, der dadurch bedingt wurde, hatte erhebliche Konsequenzen für die Christen. Hellsichtig bemerkte bereits *Pierre Teilhard de Chardin*: „Der neohumanistische Glaube eines Nach-Vorne (en avant) stößt auf den christlichen Glauben eines Nach-Oben (en haut): in diesem offenbaren Konflikt zwischen dem alten Glauben an einen transzendenten Gott und einem ‚jungen‘ Glauben an ein immanentes Universum liegt genau . . . die moderne religiöse Krise“¹⁸.

Es gehört zu den Verdiensten des großen Paläontologen und Theologen gezeigt zu haben, daß christlicher Glaube und evolutives Weltbild keine Widersprüche sind. Der Dynamismus, der den christlichen Schöpfungsgedanken kennzeichnet, transzendiert jedes einbahnige Richtungsdenken. Gott ist Anfang und Ende, Alpha und Omega: wer ihn sucht, findet ihn oben und vorn und in der Tiefe der Dinge; dennoch ist er der absolut alles Übersteigende. Der *eine* Gott wirkt nach Paulus „alles in allem“ (1 Kor 12, 6) und herrscht „über alles in allem“ (1 Kor 15, 28). Weil aber der Pantokrator der Vater ist, ist „alles“ Erweis seiner Liebe. *André Dumas* sagt treffend im „Neuen Glaubensbuch“: „Schöpfungsglaube bedeutet: in der (begrenzten) Verfügungsgewalt des Menschen über den Kosmos und in der (begrenzten) Wohnlichkeit des Kosmos ein Zeichen der Huld des Bundesgottes gegenüber seinem menschlichen Partner zu erkennen“¹⁹.

Daraus ergibt sich ein differenziertes Weltverhältnis. Verneinung der Welt liefe auf eine Verneinung des schöpferischen Willens Gottes hinaus. Rückhaltlose Bejahung wäre nicht minder atheistisch, weil damit die Welt und nicht ihr Urheber als „alles in allem“ deklariert würde. Der Glaube liebt die Erde, weil sie, aber auch nur insofern sie Gottes ist und um Gottes willen existiert. Er weiß, daß sie unlösbar mit dem Menschen verbunden ist, der nach dem Schöpfungsverständnis der Bibel ihre Mitte und ihre Zusammenfassung ist. Die Welt ist dann nicht nur die Bühne, auf der sich zufällig *diese* Geschichte abspielt, obschon sich auch andere genauso gut ereignen könnten. Sie gehört zu *diesem* Spiel wesentlich dazu, einem Spiel, das durch die Fakten der Sünde und Erlösung bestimmt ist. Der Römerbrief kann darum sagen: „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; zugleich gab er ihr Hoffnung: auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 20 f).

Diese sind also zur Weltsorge ausgerufen. Akzeptieren sie den Sinn, der sich aus dem Schöpfungshandeln Gottes ergibt, dann hat auch die Erde Sinn. Verweigern sie sich ihm, hat sie ihn auch verloren. Ihr Auftrag lautet konkret auf Mithilfe am Erlösungswerk. Daß es die Welt einbezieht, ersehen sie aus der Auferstehung Jesu Christi, die Anbruch der „neuen Schöpfung“ ist (vgl. 1 Kor 15, 23–28). Dienst an der Welt erscheint unter diesem Aspekt als Sonderform der Mission, durch die manifest wird,

¹⁸ Science et Christ, Paris 1965, 260 (zitiert nach A. Haas, Der Mensch, Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes: J. Hüttenbügel (Hrsg.), Gott, Mensch, Universum, Graz - Wien - Köln 1974, 441.

¹⁹ J. Feiner - L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg - Zürich 1973, 438.

daß „kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist“ als der Christi, „durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12).

Diese theologische und christologische Dimension der Welt wird vornehmlich in der Liturgie geltend gemacht. In ihr werden die Dinge dieser Welt – Brot und Wein, Öl und Wasser – zu Zeichen des Anbruchs der neuen Erde und des neuen Himmels. Wenn die Gemeinde Gottes Lob erklingen läßt, dann rühmen ihn „die Himmel aller Himmel und die Wasser über der Feste“ (Ps 148, 4). Viele Texte des neuen Meßbuchs werden diesem kosmischen Anspruch gerecht: vor allem die Präfationen können hier genannt werden²⁰. Es ist aber wohl sicher noch eine Liturgiereform der Mentalität nach der Reform der Texte nötig, um aus dem Buchstaben lebendiges Wort der Feiernden werden zu lassen.

Das hätte zur weiteren Folge, daß die Christen sich von der Liturgie her sehr praktisch mit den Problemen dieser Welt befassen und zu ihrer Bewältigung beitragen würden. In der gegenwärtigen Situation wird die Verantwortung für die Welt zur Verantwortung für die Zukunft des Menschen. Die Umweltkrise geht auch den Menschen an, der Christ ist. Man darf feststellen, daß eine Reihe von Theologen in den letzten Jahren die Implikationen erkannt hat, die sich von der Schöpfungslehre her ergeben. Es scheint, daß von diesem Thema aus die Ktisiologie nicht nur neues Interesse findet, sondern auch neue Einsichten gewinnt²¹. Das Verhängnis aus der Zukunft, das die futurologischen Forschungen prophezeien, kann nicht allein und nicht einmal primär durch neue Programme und Planungen abgewendet werden, sondern ebenso und in erster Linie muß es angegangen werden durch die Schaffung einer neuen Mentalität. Es ist sicher eine Verkenntung der Schöpfungstheologie, wenn sie etwa bei C. Amery für die gegenwärtige Krise verantwortlich gemacht wird; man muß diesem Kritiker aber beipflichten, wenn er von den Christen als Beitrag zur Behebung die Einleitung eines „grundlegenden Prozesses der ‚metanoia‘“ in der Gesellschaft fordert²². In ganz neuer Weise würde dann die traditionelle Weltedistanz der Christen Hilfe für die Welt werden.

Schöpfungsglaube und menschliche Freiheit

Der konkrete Weg in eine menschlichere Welt führt, das ist die allgemeine Überzeugung der Gegenwart, zu einer Befreiung des Menschen aus allen den vielen physischen, psychischen und sozialen Abhängigkeiten, die seine Selbstverwirklichung hemmen. Die christliche Sorge für die Welt muß sich also als Teilnahme am Freiheitskampf der Menschen artikulieren. So konstatierte das II. Vatikanum: „Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute“²³; aber die Gleichgewichtsstörungen der modernen Welt lassen den Ausgang des Freiheitsstrebens noch offen: „Für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß“²⁴. Das Konzil weist darauf hin, daß angesichts dieser Lage die Freiheitsbotschaft des Christentums zur Geltung gebracht werden muß: „Indem (die Kirche) die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet

²⁰ Vgl. z. B. die Präfationen von Weihnachten II, für die Osterzeit IV, für die Sonntage im Jahreskreis V, für die Wochentage I, III, V, VI sowie die Marien-Präfation II.

²¹ Vgl. z. B. N. Lohfink, Macht euch die Erde untertan?: Orientierung 38 (1974), 137–142; ds., Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums: StdZ 192 (1974), 435–450; H.-R. Müller-Schwefe, Technik und Glaube. Eine permanente Herausforderung, Göttingen - Mainz 1971; F. A. Schaeffer, Das programmierte Ende. Umweltschutz aus christlicher Sicht, Wuppertal 1973; M. Schloemann, Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise, Stuttgart 1973.

²² Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972, 183.

²³ Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ 4. ²⁴ A. a. O. 9.

und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit“²⁵. Ist aber nicht gerade der Glaube an Gott als Schöpfer eine unübersteigbare Barriere, wenn sich die Kirche auf den Weg der Freiheit begeben will? Wer ihn als absoluten Herrn und Ugrund anerkennt, der ist fremdbestimmt und nicht mehr frei. Schon Marx und Freud haben darum die christliche Religion wegen des 1. Glaubensartikels als wesentlichen Faktor der Entfremdung bezeichnet²⁶. Jeder halbwegs unbefangene Betrachter muß zugeben, daß die faktische Kirche — nicht nur im 19. Jh. — keineswegs immer erkennen ließ, daß sie von Rechts wegen der Hort der Freiheit ist. Eine vornehmlich kasuistisch sich verstehende Moral verschob nicht selten die Dialektik zwischen Pantokrator und Vatergott zugunsten einer Präpotenz des ersteren: der Vater wurde zum Über-Herrscher. Die Freiheitsbotschaft des Galaterbriefes mußte demgegenüber zu kurz kommen.

Eine ausgewogene Theologie der Schöpfung wird sie neuerlich zur Geltung bringen können. Sie kann sich darauf berufen, daß der Mensch als innerweltliche Vollendung des kreaturischen Aktes Gottes dessen Bild und Gleichnis ist (Gen 1, 26). Krone der Schöpfung und Ebenbild Gottes kann er sachlich fundiert nur unter der Voraussetzung sein, daß er frei ist. Ein wesentliches Charakteristikum der Schöpfung ist ihre relative Eigenständigkeit. Teilhard de Chardin hat sie mit der bekannten Formel umschrieben: „Gott macht weniger die Dinge, als daß er macht, daß sie sich machen“²⁷. Die Welt zeigt sich als Ensemble eigengesetzlicher Abläufe. Die Eigenwirklichkeit eines Geschöpfes ist dann am vollkommensten, wenn es selbstverantwortliche und selbstverantwortete Entscheidungen treffen kann. Darin kommt die Schöpfung ganz zu sich selber. In der Freiheit des Menschen wird dies Wirklichkeit. Eben darin gewinnt er den ersten Rang unter allen irdischen Kreaturen. Zum anderen ist zu sagen: wenn der Mensch tatsächlich Gott ähnlich ist, dann muß er auch die souveräne Freiheit Gottes, aus der Schöpfung geworden ist, sein absolutes Herrsein, abbilden. Gottes Gleichnis kann nur der freie Mensch sein. Die Durchsetzung der Freiheit gehört somit zur Weltaufgabe des Christen in der Kirche, weil erst so die Schöpfung ganz sie selber wird und also ihr gottgesetztes Ziel erreicht.

Freilich ist der Mensch nicht selber Gott. Dieser bleibt der Grund und somit auch die Grenze seiner Freiheit. Wird sie überschritten durch die Leugnung der Herkunftsgleichheit dieser Freiheit von Gott, dann sprechen wir von Sünde, die sich hier als Mißbrauch von Freiheit entpuppt. Doch bieten nicht solche Erwägungen der neuzeitlichen Kritik neue Ansatzpunkte? Eine theonome Freiheit ist, so kann man einwenden, nur begrenzte und also Schein-Freiheit. Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß Freiheit als Selbstverwirklichung definiert werden kann. Frei ist, wer ganz bei sich selber ist und ganz er selber werden kann. Mit anderen Worten könnte man auch sagen: frei ist, wer im Sinn gründet. Dann ist Kampf um Befreiung Streben nach Sinnstiftung. Wie wir sahen, impliziert der christliche Schöpfungsglaube, daß Gott der Sinngrund aller Wirklichkeit ist. Sinn ist vorgängig zu unserem Bemühen immer schon gestiftet; wir müssen dies nicht mehr tun.

Bekenntnis zu Gott als Schöpfer ermöglicht so den Raum menschlicher Freiheit. Gerade und nur er ist ihr Garant. So führt der Weg zur Freiheit über den Glauben, der nichts anderes als die Antwort der Liebe auf Gottes vorausgehende Güte ist. Die Kirche, die in ihrem Credo den 1. Artikel spricht, ist als Gemeinde der Glaubenden tatsächlich Wegbereiterin der Freiheit. Sie muß — das ist sofort hinzuzufügen — dies freilich auch immer wieder und von neuem werden. Denn sofern es in ihr und bei

²⁵ A. a. O. 76; vgl. auch a. a. O. 58 und Missionsdekret „Ad gentes divinitus“ 5.

²⁶ Ausführlicher zum Folgenden W. Beinert, Gott — der Grund unserer Freiheit. Eine dogmatische Besinnung: MThZ 26 (1975), 141—158.

²⁷ Der Mensch im Kosmos, München 1959, 290.

ihren Gliedern Sünde gibt, wird Freiheit durch sie und ihre Glieder ständig der Gefahr der Perversion ausgesetzt.

Spätestens an dieser Stelle werden wir gewahr, wie ungenügend es ist, das Credo nur zu sprechen, nicht zu leben. Das allerdings setzt die Besinnung über das rechte Glauben voraus. Wenn sie heute neu einsetzt, dann ist der 1. Glaubensartikel einzubeziehen. Wenn aus der Meditation dann die Aktion geboren wird, scheint neue Hoffnung für die Welt auf, die in der herrscherlichen Liebe des dreieinen Gottes geboren ist.

GISBERT GRESHAKE

Die Beichte

Eine biblisch-anthropologische Hinführung

Gewöhnlich geht die theologische Besinnung auf die Beichte von einer in Schrift und Tradition bezeugten Einsetzung des Bußsakramentes durch Christus aus und sucht dessen Wesen und Konsequenzen näher zu begründen und zu bedenken. Eine solche Methode kann man offenbarungspositivistisch nennen, da sie von festen, vorgegebenen („positiven“) Offenbarungs-Sachverhalten ausgeht, die der Glaubende anzunehmen und „nach“-denkend sich anzueignen hat. Auch wenn diese Methode (als eine unter vielen anderen) theologisch grundsätzlich legitim ist, führt sie in Sachen Beichte nicht sehr weit. Nicht nur weil die Einsetzung des Bußsakramentes (dazu noch in der Form der Beichte) durch Christus historisch frag-würdig ist (man beachte den Bindestrich!), sondern weil die Betonung einer solchen Einsetzung und die damit gegebene Glaubensverbindlichkeit noch kein Verstehen erschließt. Offen bleiben die Fragen: Was ist eigentlich, wozu dient, welche Bedeutung hat die Beichte? Was steht im Zentrum, was ist nur akzidentell? Welchen Fehlformen und Mißverständnissen ist sie ausgesetzt? In welcher Richtung ist ein authentisches Verständnis zu suchen? Weil mit der offenbarungspositivistischen Methode nur über etliche Umwege ein wirklich inneres Verständnis der Beichte gewonnen werden kann und weil dieser methodische Ansatzpunkt für eine Begegnung zwischen kirchlicher Beichtpraxis und Psychotherapie nur wenig hergibt¹, soll im folgenden ein anderer Weg eingeschlagen werden. Wir gehen nicht vom vorgegebenen sakramentalen Ritus der Beichte aus, sondern vergegenwärtigen uns zunächst die Grundzüge der biblischen Botschaft von Schuld und Versöhnung, um im Fadenkreuz dieser urmenschlichen Wirklichkeiten einen Verstehenszugang zur Beichte zu finden.

I. Schuld im Verständnis der Hl. Schrift

Die Erfahrung von Schuld und Sühne ist wie die von Liebe und Haß eine fundamentale Erfahrung, die überall zu den Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens gehört. Aber diese Ur-Daten Schuld und Sühne legen sich in verschiedenen, sehr unterschiedlichen konkreten Verstehensformen und Handlungszusammenhängen aus. So finden wir z. B. in fast allen archaischen Kulturen und Religionen folgendes Verstehensmodell: Der Mensch ist in eine umgreifende kosmische Ordnung hineingestellt,

¹ Diese Begegnung von Beichte und psychotherapeutischer Praxis, von Theologie und Psychologie also, war Gegenstand einer Tagung, die am 7./8. Februar 1976 in Puchberg (OO.) stattfand und gemeinsam von Prof. Dr. Erwin Ringel und mir durchgeführt wurde. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurde obiger Beitrag referiert und diskutiert. Nicht zuletzt deswegen orientiert sich der theologische Verstehenszugang zur Beichte primär an den Stichworten Schuld, Bekenntnis, Versöhnung, da gerade diese Wirklichkeiten in das gemeinsame Gegenstands- und Interessenfeld von Theologie und Psychotherapie gehören.