

Schöpfung und Erlösung Einheit und Differenz

Ludwig Ott zum 75. Geburtstag

Von Michael Seybold, Eichstätt

I. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung

Die gegenseitige Zuordnung von Schöpfung und Erlösung ist eine Grundtatsache in jeder christlichen Theologie.¹ Die Problematik beginnt, wenn das nähere Wie dieser Zuordnung gefragt wird. Die Palette der Meinungen reicht von einer unversöhnlichen Gegeneinanderstellung bis zur unterschiedslosen Ineinssetzung. Beide Extreme hat die christliche Theologie immer wieder abhalten müssen von ihrem Verständnis von Gott, vom Menschen und seiner Welt.² Eine Vernachlässigung der Einheit von Schöpfung und Erlösung kann zu mehr oder weniger ausgeprägtem Dualismus führen mit allen Unzuträglichkeiten sowohl für den Gottesbegriff wie für die Einschätzung der Schöpfung, die (insbesondere im materiellen Bereich) dann manichäisch abqualifiziert wird, so daß Erlösung als Entweltlichung und Entleiblichung begriffen wird. Aber auch bei positiver Wertung der Schöpfungswirklichkeit ergeben sich theologisch fragwürdige Positionen, wenn die Einheit von Schöpfung und Erlösung zu gering angesetzt wird. Die hier ins Haus stehende Verselbständigung der Schöpfung kann den Gottesbegriff deistisch verfälschen und erst recht eine Heilsbedeutsamkeit der Schöpfung kaum noch verdeutlichen. Schöpfungstheologie wird dann leicht zur heilsirrelevanten Kosmologie, die zudem Gefahr läuft, ihr eigenes theologisches Formalobjekt zu verlassen, und sich im Einlassen auf philosophische und naturwissenschaftliche Fragestellungen und Denkmuster zu bloßer Apologetik depotenziert, die dann in den unvermeidlichen Grenzüberschreitungen eben auch leicht Kompetenzüberschreitungen begeht.³ In jedem Fall gerät die Einheit der Heilsgeschichte aus dem Blickfeld und damit eine umfassende Sinnfrage, die nur bei einer inneren Bezogenheit und Verzahnung von Schöpfung und Erlösung gestellt und beantwortet werden kann.

¹ Vgl. L. Scheffczyk, Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung, in: ThQ 140 (1960) 19–37, 19; ders., Die Welt als Schöpfung Gottes, Aschaffenburg 1968; ders., Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1975.

² Zur dogmen- und theologiegeschichtlichen Entwicklung vgl. L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a, Freiburg – Basel – Wien 1963.

³ Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie (im Blick auf die Schöpfungslehre) vgl. u. a. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II/1. (Mn ⁸1962) 48 f (Lit.); L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes, 124–142; J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung: KKD III, Regensburg 1975, 70 ff (Lit.); J. Ratzinger, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie: Dogma und Verkündigung, München 1973, 147–160; K. Rahner, Naturwissenschaft und Theologie in: StdZ 106 (1981) 507–514.

1. Schöpfung im Umgriff von Bund und Erwählung im AT

Nach einhelliger Auskunft der Exegese⁴ wollen die Schöpfungsberichte⁵ am Anfang des AT nicht eine Kosmogonie beschreiben. Vielmehr stehen sie unter einem heilsgeschichtlichen Apriori, nämlich der Bundeserfahrung Israels mit Jahwe, seinem Gott. Israel weiß sich erwählt und geführt von dem eindeutig transzendent und personal begriffenen Gott und erwartet in der glaubenden Selbstüberantwortung an diesen Gott das Heil von ihm her, als Gemeinschaft mit ihm. Dieser Heilsglaube ist zunächst partikulär: Israel, nicht die anderen Völker, ist erwählt. Im Laufe der Geschichte, besonders durch die Propheten, kommt es zu einer fortschreitenden Universalisierung dieses Erwählungsbewußtseins, und in diesem Universalisierungskontext konnte es auch zur Ausformulierung des Schöpfungsglaubens kommen, in welchem gleichsam das Heilsgeschehen ausgedehnt wird bis an den Anfang der Geschichte. Schöpfung ist nicht eigentlich etwas neben oder vor dem Bundesgeschehen, sondern der heilshafte Anfang des auf den Bund gerichteten Heilswirkens des einen und selben Gottes. Schöpfung selbst ist schon beginnende Erlösung. Diese Einheit von Schöpfung und Erlösung kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß dieselbe Terminologie für Gottes schöpferisches Tun am Anfang und für seine geschichtlichen Machttaten verwendet wird.⁶ Insbesondere ist es Gottes Wort, das die Geschichte des Volkes bestimmt, in welchem die glaubende Reflexion dann auch die Schöpfung erfolgen bzw. erfolgt sein läßt.⁷ Die interpersonale, dialogische Struktur des Offenbarungs- und Heilsgeschehens wird so auf die Gesamtschöpfung ausgedehnt, die konsequenterweise im Menschen zentriert als dem verantwortlichen und verantwortpflichtigen Partner Gottes auf seiten der Schöpfung. Im Menschen kommt die untermenschliche Schöpfung in ihr eigenes Wesen (von ihm erhält sie ihre Namen!), indem sie in den gott-menschlichen Dialog einbezogen wird. Der Mensch ist der von Gott in allen Schöpfungsworten Angezielte, und zwar als Adressat der göttlichen Heilszusage. Der Schöpfungsdialog ist immer schon Heilsdialog. Mit dem Wortcharakter der Schöpfung ist diese rückengebunden in die personale Dimension des Erlösungsgeschehens, wobei freilich die innere Einheit der Dynamik des einen Geschehens erst vollends ans Licht tritt mit der Selbstoffenbarung des göttlichen Wortes als Wort in Person und seiner Menschwerdung und in der Sendung und Zeitwerdung des Geistes in der Kirche.

2. Die christologisch-trinitarische Prägung der Schöpfung

»Die Einheitsschau des Alten Testamentes wird vom Neuen Testament in den wesentlichen Zügen übernommen, erfährt hier aber eine neuartige Konzentrierung auf

⁴ Vgl. H. Groß, *Theologische Exegese von Genesis 1–3*: MySal II, Einsiedeln – Zürich – Köln 421–439 (Lit.); W. Kern, *Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT*: MySal II, 441–454.

⁵ Gen 1,1–2, 4a (P) und Gen 2, 4b–25 (J).

⁶ Vgl. die Zusammenstellung der Texte, besonders aus den Propheten, bei W. Kern, a.a.O. 449 f.

⁷ Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche III*, St. Ottilien 1979, 23 ff.; W. Kern, a.a.O. 467–477; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, 108 ff.

Christus hin.«⁸ Die universale Heilsmittlerschaft Christi wird in einem als Schöpfungsmittlerschaft begriffen, besonders bei Paulus⁹ und Johannes¹⁰. Ohne die einschlägigen Texte hier ausbreiten zu können, darf der Dogmatiker sich von den Exegeten sagen lassen, daß Christus als universale Beziehungsgestalt des Gott-Welt-Verhältnisses (in Ursprung-Fortgang-Ziel) vorgestellt wird.¹¹ Die spätere theologische Reflexion verdeutlicht die schon im NT ausmachbare Überzeugung, daß Christus der fleischgewordene ewige Logos des Vaters selber ist, so daß die Schöpfungsmittlerschaft Christi nicht nach Art platonischer Demiurgeninstrumentalität zu begreifen ist, sondern als wirkliche Tat Gottes selber, und das wiederum bedeutet die Weitung der Christusprägung zu einer trinitarischen Prägung der Schöpfung, der Schöpfungstat wie auch der geschaffenen Wirklichkeit. Die Schrift selbst bringt den Schöpfungsbezug des Geistes noch nicht so ausdrücklich wie den Christi. Dennoch wird der Heilige Geist vorgestellt als die allem schenkenden Schaffen Gottes zugrundeliegende innergöttliche Liebe.¹² Im Maße sich in der theologischen Reflexion diese Liebe Gottes als die göttliche Personhaftigkeit des Heiligen Geistes verdeutlicht, verdeutlicht sich auch sein Schöpfungsbezug. Der Schöpfer ist der Dreieinige Gott, »vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist« wurde die eine Welt erschaffen.¹³ Nicht als ob sich so die schöpferische Einheit Gottes auflösen würde, sondern so, daß die schöpferische Kraft selbst innertrinitarisch vermittelt ist und so auch nach außen wirksam wird. Konsequenterweise wird die Schöpfung selber als trinitarisch strukturiert und geprägt begriffen, als »Fußspuren« (vestigia) der Dreieinigkeit in der untergeistigen, als wirkliche trinitarische Abbildlichkeit (imago) in der geistig-personalen Seinsebene, kraft welcher Abbildlichkeit der Mensch (und in ihm alle Schöpfung) mit dem Urbild verbunden bleibt bzw. (aus Sünde und Verlorenheit) wieder verbunden werden kann.¹⁴ Anteil am trinitarischen Prozeß ist letztes Motiv und letztes Ziel des Schöpfungsprozesses. »Omnis creatura clamat aeternam generationem.«¹⁵ Mit wechselndem Erfolg haben sich nicht die Geringsten in den Theologengenerationen¹⁶ um diese Symmetrie und innere Verschränkung der innergöttlichen und der

⁸ L. Scheffczyk, Die Idee der Einheit, a.a.O. 26.

⁹ 1 Kor 8, 6; Kol 1, 16; Hebr 1,2.

¹⁰ Jo 1,3.10

¹¹ Vgl. die Aufbereitung der Texte bei F. Mußner, Schöpfung in Christus: MySal II, 1967, 455–461; W. Beinert, Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung, Freiburg – Basel – Wien 1974, 20–51; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche III, 36–50.

¹² Vgl. W. Kern, a.a.O., 479.

¹³ So öfter Augustinus, z.B. Tr.Jo. 20, 9 (PL 35, 1561); De vera rel. 55, 113 (PL 34, 172); De Trin. 1, 6, 12 (PL 42, 827); vgl. W. Kern, a.a.O. 477–494; M. Schmaus, Katholische Dogmatik II/1, 60–65; J. Auer, a.a.O., 80–90.

¹⁴ Vgl. L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1967; ders., Stand und Aufgaben der Imago-Theologie, in: MThZ 20 (1969) 1–28.

¹⁵ Bonaventura, Hexaëmeron 11, 30 (ed. Quaracchi 5, 382).

¹⁶ Vgl. etwa für Augustinus M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, München 1927, Neudruck 1969; für Thomas von Aquin M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin (Mn 1964); für Bonaventura J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959; A. Gerken, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963; zum Ganzen L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a, Fr-Bas-W 1963.

geschöpflichen Trinisation bemüht, von Irenäus von Lyon¹⁷ bis Theilhard de Chardin¹⁸. Diese Bemühungen erbringen auf seiten Gottes eine innere Weltplaneinheit, auf seiten der Welt eine durchgehende Sinneinheit von Schöpfung und Erlösung. Schöpfung ist vorausgeworfene Grammatik¹⁹ der heilsgeschichtlichen Selbstaussage Gottes in der Menschwerdung des Wortes und der Kirchewerdung des Geistes, und Inkarnation und Kirche sind die Aufgipfelung des Schöpfungsprozesses, der dadurch im Tiefsten als beginnender Einigungsprozeß²⁰ qualifiziert ist.

II. Die Differenz von Schöpfung und Erlösung

Nicht alle Versuche in der Theologiegeschichte, die auf die Herausstellung der Einheit von Schöpfung und Erlösung gerichtet waren, konnten vom christlichen Glaubensbewußtsein assimiliert werden, und zwar letztlich deswegen nicht, weil sie Schöpfung und Erlösung so ineinsfallen ließen, daß wichtige Wahrheiten und Heilstatsachen des Glaubens nicht mehr verdeutlicht werden konnten²¹, insbesondere der zentrale christologische Satz »Jesus ist der Christus«, d. h. der Satz von der konkreten geschichtlichen Einmaligkeit und unauswechselbaren universalen Heilsbedeutbarkeit des individuellen Jesus von Nazareth, die im Dogma von seiner Gottessohnschaft zusammengefaßt ist; des weiteren die Überzeugung vom radikalen Geschenkcharakter der Einbeziehung in die Heilswirksamkeit dieses Jesus Christus, d. h. das vielschichtige Dogma von Gnade und Sünde, vom Heiligen Geist als dem Subsistenz- und Einheitsgrund der Heilsgemeinschaft, der Kirche. So zwingt derselbe Trinitätsglaube, der die Einheit von Schöpfung und Erlösung befördert, zur Aufrechterhaltung einer unrückführbaren Differenz, wenn anders eine Egalisierung von Schöpfung und Erlösung und dahinter eine monistische Verschränkung von Gott und Welt – sei es pantheistischer oder theopanistischer Spielart – vermieden werden soll, in der – so oder so – das Eckdatum des Christentums schlechthin, Jesus Christus und seine Kirche (der Christus Jesus und der Christus totus), zu einem bloßen Moment am oder zu einem bloßen auswechselbaren Symbol des Prozeßganzen depontenziert und sich Gott in Welt bzw. Welt in Gott hinein auflösen würde, mit der Konsequenz auch ei-

¹⁷ Vgl. E. Scharl, *Recapitulatio mundi*. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus (Fr 1941); A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werke »Adversus Haereses«* des hl. Irenäus von Lyon: EThS 3 (L 1957); neuere Literatur bei B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie*, Fr ⁸1978, 570 ff.

¹⁸ Vgl. A. Gläßer, *Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin*: ESt IV (Kevelaer 1970) (Lit.)

¹⁹ Der Ausdruck stammt von K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*: Schriften IV, Ei-Z-Kö 1960, 137–155, 149.

²⁰ Vgl. P. Schoonenberg, *Bund und Schöpfung*, Ei-Z-Kö 1970, 149 f.

²¹ So z. B. einige extreme Ausläufer der neuplatonisch orientierten Patristik, wie Johannes Scotus Eriugena, und dann wieder der »arabische« Aristotelismus im 11./12. Jahrhundert (Avicenna, Averroes) mit dem lateinischen Averroismus z. B. eines Siger von Brabant im 13. Jahrhundert, oder dann in der Neuzeit Hegels trinitarische Geistdialektik, auch in ihren katholischen Spielarten. Vgl. zum Ganzen L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* 67 ff, 82 ff, 140 ff.

ner totalen Vereinerleung von Kirche und übriger Gesellschaft, sei es in sakralisierender oder säkularisierender Exklusivität und Monopolisierung aller Bereiche des menschlichen Zusammenlebens und seiner Objektivationen. Die unrückführbare Differenz von Schöpfung und Erlösung wurde in der Theologiegeschichte verdeutlicht insbesondere durch ontologische Fassung des Schöpfungsbegriffs, also durch Zuhilfenahme einer Schöpfungsmetaphysik, wenngleich auch schon in der heilsgeschichtlichen Perspektive die Differenz nicht einfach fehlt.

1. In heilsgeschichtlicher Perspektive

a) Sachliche Relevanz der chronologischen Differenz

»Schöpfung im Umgriff des Bundes«, »Christusprägung der Schöpfung« oder »trinitarische Prägung der Schöpfung« benennt die der faktischen Schöpfung eigene Heilsdimension. Weil aber das Heil wesentlich konkret und geschichtlich ist, an ganz bestimmten Orten und Zeiten sich ereignet, ergibt sich schon von daher eine Differenz. Das Angelegtsein der Schöpfung auf Bund hin ist eben noch nicht der Bund selber, und die Christusprägung der Schöpfung ist noch nicht die Inkarnation. Es gibt ein wirkliches »ante« und »post« und das einmalige Heilsereignis selber an dem nicht auswechselbaren Ort-Zeit-Punkt der Geschichte. Diese Differenz ist nur auf den ersten Blick eine bloß chronologische, es ist durchaus eine inhaltliche. Die Schöpfungswirklichkeit als ganze ist vorher und nachher nicht einfach schlechterdings die gleiche. Die Dialogstruktur der Schöpfung ist noch nicht der historische Bundeschluß und die Worthaftigkeit der Schöpfung noch nicht die Inkarnation, das Schweben des Geistes über den Wassern der Schöpfung noch nicht die Geburt der Kirche. Das Verhältnis genauer anzugeben, ist nicht einfach. Es ist sicher enger als das von bloß neutraler Möglichkeit zur Verwirklichung. Schon eher das von Verheißung und Erfüllung, von Anlauf und Verwirklichung, vorausgeworfenem Schatten der eigenen kommenden Gestalt. Bei aller Betonung der Einheit bleibt so schon von der geschichtlichen Einmaligkeit der Heilsereignisse her eine Differenz im Blick, die nicht bloß chronologisch ein Schon und Noch-nicht besagt.

b) »Christogenese« und »Trinisation«

Diese Differenz ist auch mitzudenken, wenn die heilsgeschichtliche Dynamik der Schöpfung in evolutivem Alphabet als »Christogenese« umschrieben wird (und entsprechend als »Trinisation«), womit gesagt sein soll, daß die im Logos geschaffene Welt in der vom Logos in Personeneinheit aufgenommenen Menschennatur Christi und in der trinitarischen Sozialisation der Menschheit sich in ihr eigenes Ziel auswächst.²² Will man hier nicht unweigerlich einem anthropologischen und kosmischen Panchristismus oder Christopanismus verfallen, so ist streng darauf zu achten, daß die hypostatische Union ein einmaliges geschichtliches Ereignis ist und ausschließlich für

²² Diese Sehweise ist vor allem bei Pierre Teilhard de Chardin ausgeprägt. Vgl. L. Scheffczyk, *Die Welt als Schöpfung Gottes*, 133–138; A. Gläßer, a.a.O. (Register).

den individuellen Jesus von Nazareth gilt und nicht einfach nach rückwärts (oder auch vorwärts) in das Logos-Welt-Verhältnis verlängert werden darf. Andernfalls würde sich die universale Heilsbedeutsamkeit Christi, seine Einmaligkeit und innerweltliche Unableitbarkeit, kurz: seine seismäßige Gottessohnschaft, auflösen in den egalitären Weltprozeß oder könnte bestenfalls noch als auswechselbares Symbol desselben figurieren. »Christogenese« als sich in der Schöpfung auferbauende Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes darf nicht in ontologisch gleicher Struktur wie die Menschwerdung selber vorgestellt werden. Das Verhältnis ist vielmehr als Gegenüber zu begreifen, also in pneumatischer Vermitteltheit, und das bedeutet in personal-freiheitlicher Vermitteltheit, denn das Pneuma ist die subsistierende Vermittlung in Person. »Christogenese« geschieht nicht als vorpersonale kosmische Evolutionsautomatik, sondern als geistgewirkte Bekehrung und Bereitung der Herzen für Glaube und Hingabe, zusammengefaßt im rein empfangenden *Fiat Mariens*²³, dem Urbild der Gemeinschaft der Glaubenden. Der Christus, um dessen Genese in der Schöpfung es geht, ist also von vorneherein der *Christus totus, caput et membra*. Die Logosprägung der Schöpfung wird zur Christusgenese dadurch, daß der Geist des Logos und des Vaters die Schöpfung zur Antwortfähigkeit aufbereitet für das transzendent und unableitbar entgegenkommende Verkündigungswort der Menschwerdung desselben Logos des Vaters. Umgekehrt erreicht auch der die Schöpfung belebende und heiligende Geist in der Menschwerdung des Logos seinerseits eine vorher so nicht dagewesene Konkretheit, sofern die Logosenhypostasie die Menschheit Christi einbezieht in den entspringenlassenden Quellort des Geistes aus dem Vater und dem Sohn, so daß die ihm künftige Gestalt und Heimat nicht mehr einfach die ununterschiedenen Wasser der Schöpfung sind, sondern Wasser und Blut aus dem durchbohrten Herzen Christi²⁴, Taufe und Eucharistie, die konkrete Gestalt der Kirche.

c) *Die eschatologische Differenz*

Diese heilsgeschichtliche Differenz meldet sich dann noch einmal anders an für das Ende der Geschichte, das sich als Vollendung begreift im auferstehenden und verklärten Christus, dem in der Himmelaufnahme Mariens und der Vollendung der Heiligen die ganze Schöpfung bereits angefangen hat, sich gleichzugestalten und so zu verendgültigen. Diese Endgültigkeit wird aber nicht erreicht sein vor dem Ende der Zeiten, wenn Er wiederkommt, »zu richten die Lebenden und die Toten«²⁵ und alles dem Vater zu übergeben.

d) *Der Einbruch der Sünde*

Die heilsgeschichtliche Differenz erfährt ein zusätzliches Gepräge durch den Einbruch der Sünde in die Schöpfung, die die Distanz zwischen Gott und Welt noch vergrößert, da der heilige Gott in seinem heimholenden Heilswerk nicht mehr bloß die

²³ Vgl. *J. Ratzinger-H.U. v. Balthasar, Maria – Kirche im Ursprung*, Fr-Bas-W 1980.

²⁴ Zum Thema der Geburt der Kirche am Kreuz, der Geistsendung am Kreuz, vgl. *S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia*, III. De Spiritu Christi Anima, Rom 1960.

²⁵ *Symbolum Nicenum*: DS 125.

Andersheit des Geschöpfes überwinden muß, sondern dessen Abgewandtsein und Verweigerung. In der Abwehr dualistischer Systeme hat die Kirche klargestellt, daß ihr Glaube die konkrete Schöpfung in ihren Defizienzen nicht zurückführt auf die Sünde in einer ideellen Vorschöpfung.²⁶ Sünde geschieht vielmehr in der konkreten Schöpfung als nichtseinmüssende und nichtseinsollende freie Tat, die aber auf Grund der in der Kreatürlichkeit immer gegebenen Abfallmöglichkeit der geschaffenen, endlichen Freiheit, möglich bleibt. Ohne auf die sehr komplizierten Fragen des Urstandes (aktuell? virtuell?) und des Einbruchs der Sünde (Engelsünde, Ursünde, Erbsünde) näher eingehen zu können²⁷, bleibt für unsere Thematik festzuhalten: die Schöpfung ist von Hause aus gut und zielgerichtet auf die trinitarische Vereinigung. Sie verliert diese Sinnbestimmung auch nicht dadurch, daß der Mensch in der Sünde aus dem Dialog aussteigt, wie er auch selber weiterhin auf diesen Dialog verwiesen bleibt, wenn er seinen Existenzsinn finden soll. Aber er kann dieser Verwiesenheit nicht mehr folgen, er ist schuldhaft heilsohnmächtig geworden für sich selbst und für seinen Umgang mit der übrigen Schöpfung. Die reuelose trinitarische Schöpfungstat Gottes muß zur Erlösungstat werden, der Vollendungsweg der Schöpfung durch die Menschwerdung des Wortes und die Kirchewerdung des Geistes muß zum Kreuzweg des stellvertretenden Gehorsams Christi werden, aber auch der Kirche: »Passio Christi nisi configuratos non salvat«.²⁸

Man hat – vor allem in der lateinischen Theologie – sich die Frage gestellt, ob nicht überhaupt die Inkarnation erst durch die Sünde bedingt wurde.²⁹ Dies wäre aber eine einseitige Sicht und würde der göttlichen Weltpläneinheit nicht gerecht. So ist vielmehr – mit der griechischen Theologie – festzuhalten, daß auch ohne Sündenfall die Inkarnation erfolgt wäre als in der Schöpfung selber intendierte Aufgipfelung des Gott-Welt-Verhältnisses, sie allerdings wegen der Sünde im Modus der Erlösung realisiert wird. Die in Schöpfung und Inkarnation erfolgende Offenbarung des Liebes- und Gemeinschaftswillens Gottes wird dadurch erst ansichtig als Barmherzigkeit.³⁰

e) Die Status-Lehre

Diese an der Schrift orientierte heilsgeschichtliche Differenzierung ist noch nicht direkt eine Differenzierung Schöpfung-Erlösung, sondern eine existentielle Betrachtungsweise, die immer beides umgreift: Gottes Schöpfungshandeln als heilhaftes Handeln, Schöpfungswirklichkeit als christologisch-trinitarisch geprägte Wirklichkeit, den Gottesbezug des Menschen als Teilhabe am trinitarischen Lebensvollzug. Es ist die eine ganze faktische Schöpfungswirklichkeit, die im Blick ist. Verglichen

²⁶ Die alte origenistische These, daß die irdisch-zeitliche Welt einem Abfall aus einer vollendeten Vorschöpfung entstammt, vertritt in jüngerer Zeit *F. de la Noë*, *Die Welt in der Schöpfung*, Zürich 1960; vgl. *L. Scheffczyk*, *Ausblicke und Folgerungen einer Geschichte des Schöpfungsdogmas*: ThQ 144 (1964) 69–89, 86 f.

²⁷ Vgl. *H. Köster*, *Urstand, Fall und Erbsünde*. In der Scholastik: HDG II/3b (Fr-Bas-W 1979); *ders.*, *Urstand, Fall und Erbsünde*. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG II/3c (Fr-Bas-W 1982); *ders.*, *Urstand, Fall und Erbsünde in der Katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*: ESt 16 (Rb 1982); *L. Scheffczyk*, *Urstand, Fall und Erbsünde*. Von der Schrift bis Augustinus: HDG II/3a (1) (Fr-Bas-W 1981).

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, ed. Marietti, t. VI. Indices et Lexicon (Tn 1937) 289, Nr. 91.

²⁹ Vgl. *R. Haubst*, *Vom Sinn der Menschwerdung*, München 1969.

³⁰ Vgl. *L. Scheffczyk*, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970, 195.

und unterschieden werden faktische heilsgeschichtliche Stadien dieses einen Ganzen, nicht primär die Komponenten Schöpfung-Erlösung in jedem Stadium und in diesem Ganzen selber. So unterschied man in enger Anlehnung an die Schrift Schöpfung bzw. Mensch im Urstand, unter der Sünde, unter der Erlösung durch Christus und in endzeitlicher Vollendung.³¹ Die gesamte Existenz wird als verdankte begriffen, als freier göttlicher Hulderweis, ohne daß dieses Verdanktsein selber noch einmal durchgehend nach Erschaffensein und Erlöstsein ausdrücklich differenziert würde. Doch werden auch schon Stufungen deutlich. Ein Grundbestand des Geschöpflichen hält sich nämlich auch in der Sünde durch, in der z. B. nach Ausweis schon des AT die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht einfach verlorengeht.³² Daraus kann man auf eine prinzipielle Nichtidentität und Unterscheidung einer Schöpfungsdimension und einer Heilsdimension in allen heilsgeschichtlichen Stadien schließen. Es ist aber nicht möglich, in nur innerheilsgeschichtlichem Vergleich einen bloßen und reinen eigenständigen Schöpfungsbestand herauszuschälen, denn gleich was man dazu zählen wollte, es bleibt immer im Umgriff des faktischen göttlichen Heilswirkens, der christologisch-trinitarischen Prägung der Schöpfung, auch in deren Verweigerung, in der Sünde. Gerade in dem sündegeprägten Fortbestand eines geschöpflichen Grundbestandes wird deutlich, daß es sich dabei um einen unbedingt zu überwindenden defizienten und nichtseinsollenden Zustand handelt, der nur und erst durch die Erlösung behoben wird, durch die auch Schöpfung erst wieder selber wird, was sie sein soll: Teilhabe an dem sich grundlos frei verschenkenden trinitarischen Gott. Die Schöpfung hat faktisch ein Heils- und Erlösungsexistential³³, das nach seiner Verwirklichung verlangt, die aber nur in freier göttlicher Gewährung erfolgen kann. Die in heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise erreichbare Differenz von Schöpfung und Erlösung ist also eingebettet ins personal-dialogische Gott-Mensch-Verhältnis, in welchem der Mensch (mit seiner Welt) als vorausgeworfenes Gegenüber der göttlichen Selbstmitteilung erscheint. Schöpfung ist so immer schon beginnender gott-menschlicher Heilsdialog.³⁴

2. In schöpfungsmetaphysischem Horizont

a) Herausforderung durch die Philosophie

Die Begegnung mit der griechischen Philosophie zwang die Theologie, den Glauben im Horizont der Seinsfrage auszuformulieren. Bezüglich des Schöpfungsglaubens konnte die Reflexion anschließen an die in der Schrift so betonte Universalität und Analogielosigkeit der Schöpfungstat Jahwes, die alles und jedes außerhalb seiner umgreift oder auch an die im NT hervorgekehrte Zusammenfassung des Alls in Chri-

³¹ Vgl. die jeweiligen prägnanten Umschreibungen bei L. Ott, Grundriß der Dogmatik, Fr-Bas-W⁸1970, 128 f.; J. Auer, a.a.O. 469 ff.; M. Schmaus, Katholische Dogmatik II/1 (Mn⁶1962) 540.

³² Vgl. die Beiträge von J. J. Stamm, K. L. Schmidt u. a. in L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

³³ Zur theologischen Verwendung des Begriffs »Existential« vgl. K. Rahner: SM I, 1298–1300 (Lit.).

³⁴ Vgl. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche III, 170 f.

stus als dem fleischgewordenen Schöpfungswort. Beide Artikulationen implizieren schon die Voraussetzungslosigkeit und Unbedingtheit dieses Geschehens in Richtung dessen, was dann »creatio ex nihilo« meint³⁵: Schöpfung ist nicht bloße Veränderung von Seiendem, sei es Gottes, sei es eines außergöttlichen Urstoffes, sondern analogie-lose Urhebung von endlichem Sein durch das unendliche subsistierende Sein, das Gott ist. Im wesentlichen wurde diese metaphysische Höhe des Schöpfungsbegriffs schon erreicht bei den Apologeten³⁶ in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, die in ihrer Kosmologie doch letztlich in innerweltlichen Kausalschemata verhaftet blieb und entweder dualistisch oder monistisch auswich. »Schöpfung aus nichts« korrigiert beide Auswege und setzt für alle außergöttliche Wirklichkeit Gott allein als Totalursache und besagt zugleich Eigensein und Eigenständigkeit des Geschöpfes. Der Schöpfungsbegriff erbringt damit eine Entgötterung der Welt, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß bei der herausgestellten Transzendenz Gottes seine Immanenz dabeigehalten werden muß, denn geschaffenes Sein ist begrenzte Teilgabe und Teilhabe am unendlichen Sein. Ohne diese Innerlichkeit Gottes in seiner Schöpfung würde sie ins Nichts zurücksinken. So ist die konsequente Verlängerung der Analyse des Schöpfungsaktes als Urhebung endlichen Seins durch Gott der Satz der göttlichen Welterhaltung und Vorsehung.³⁷ Insbesondere die scholastische Theologie hat in Aufnahme neuplatonisch-patristischer, aber insbesondere aristotelischer Philosophie, besonders durch Thomas von Aquin, die seinsmäßige Betrachtung des Gott-Welt-Verhältnisses gepflegt und Eigenständigkeit und bleibende Gottbezogenheit der Schöpfung herausgearbeitet.

Wegen der Eigenständigkeit und folglich Eigenständigkeit der Geschöpfe können und müssen über die Schöpfung auch außertheologische Aussagen gemacht werden und daraus entsprechende Modelle weltgestaltenden Handelns und sozialen Lebens entwickelt werden.³⁸ Wegen der bleibenden Gottbezogenheit können und müssen aber über die Schöpfung auch seinsmäßige theologische Aussagen gemacht werden.³⁹

b) Implikation des Glaubens selbst

Die Reflexion des Schöpfungsglaubens »sub communissima ratione entis« ist jedoch nicht bloß vom Einspruch der (antiken) Philosophie veranlaßt, sie ist vielmehr eine Implikation des Glaubens selber. Der Glaube selber an das Heil für den Menschen und seine Welt von Gott in Christus und dem Geist bzw. der Kirche fordert die Seinsbetrachtung, wie für Christus, für die Kirche, so für die Schöpfung, der das Heil gilt. Am tiefsten Grunde der metaphysischen Artikulation des Glaubens wirkt immer

³⁵ Vgl. W. Kern, a.a.O. 508.

³⁶ Vgl. ebd. 512 f.

³⁷ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II/1*, München⁶ 1962, 158–206, bes. 161 f.; ders., *Der Glaube der Kirche III*, 127–159; L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre* 55 ff, 63 ff.

³⁸ Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche III*, 83; W. Kern, a.a.O. 517: »Die neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik und das moderne, säkularisierte Bewußtsein überhaupt sind de facto und de iure eine Konsequenz der jüdisch-christlichen Schöpfungsoffenbarung.«

³⁹ Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche III*, 83.

ein soteriologisches Interesse.⁴⁰ Die im Glauben festgehaltene Heilsrelevanz Christi und der Kirche z. B. kann vor vergleichgültigender Funktionalisierung nur bewahrt werden, wenn sie im jeweiligen Seinsbestand verankert und dieser als solcher im absoluten Sein beheimatet werden kann. So führte die ganze Erfahrung der Jünger mit und durch Jesus dazu, daß sie ihm ein (von ihm auch beanspruchtes und von Gott bestätigtes) so einmaliges Gottesverhältnis zusprachen, daß diese Einmaligkeit nur dann voll ausgesagt und vor Verflachung bewahrt ist, wenn das von Jesus beanspruchte Sohnesverhältnis auch in Gott selber real ist, Gott selber wirhaft ist, Vater und Sohn. Die Erfahrung der jungen Kirche, im Glauben an diesen Jesus selbst hineingenommen zu sein in diese ganz neue Wirhaftigkeit einmaliger Art, führte zur Überzeugung von der absoluten Vorgegebenheit des Prinzips dieser Wirhaftigkeit selber und also seiner Subsistenz, zur Aussage von der Gottheit des Heiligen Geistes. Der trinitarische Gottesbegriff sichert die einmalige Heilsrelevanz Christi und seiner Kirche, indem der Seinsbestand Christi und der Kirche – *mutatis mutandis!* – in den göttlichen Seinsbestand (des Sohnes in der *Unio Hypostatica Christi* und des Heiligen Geistes in der *Unio Mystica der Kirche*) hineinragt, oder umgekehrt: indem Christus und die Kirche (wiederum: *mutatis mutandis!*) als »Sendungen« des Sohnes und des Heiligen Geistes begriffen werden, als geschichtlich und innerweltlich unableitbare Entäußerungen des trinitarischen göttlichen Seins selber.

Von daher ist die Frage unausweichlich, wie das endliche Sein der Geschöpfe zu denken ist, die in solche trinitarische Lebensgemeinschaft einbezogen werden sollen, faktisch oder auch bloß möglicherweise, und wie ihre entsprechende Hinordnung auf die trinitarische Gemeinschaft zu begreifen ist.

c) *Theologische und lehramtliche Ausformulierung*

Die Unausweichlichkeit der metaphysischen Artikulation des Schöpfungsglaubens zeigt sich auch in den lehramtlichen Stellungnahmen und Festlegungen⁴¹, die in diesem Alphabet erfolgt sind, während die alten bekennnismäßigen Formeln der Symbole⁴² die heilsgeschichtliche Perspektive beibehalten haben. Zu bedenken ist dabei, daß das Lehramt der Kirche – wie schon vorgängig die Theologie – jeweils durch gegenläufige Lehren dualistischer oder emanatistischer Spielart herausgefordert wurde.⁴³

Führungs- und Leitlinie bildet der offenbarungsverbürgte Grund-Satz der »*creatio ex nihilo*«, Schöpfung als Urhebung endlichen Seins durch Gott allein. Sie durchzieht alle entscheidenden Äußerungen des Lehramts. Da im göttlichen Sein die drei göttli-

⁴⁰ Dies hat für die Christologie gegen den Vorwurf der Hellenisierung des Glaubens durch das altkirchliche Dogma besonders eindrucksvoll nachgewiesen A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Fr-Bas-W 1975, 423–584; ders., »Christus licet vobis invitis deus«. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft: A.M. Ritter (Hrsg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, Festschrift für C. Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, 226–257.

⁴¹ Vgl. die knappe Zusammenstellung bei M. Schmaus, Der Glaube der Kirche III, 61–67; J. Ratzinger, Schöpfung I. Lehre der Kirche: LThK IX, 460; ausführlich mit theologiegeschichtlichem Hintergrund L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a.

⁴² DS 1–76, 125; vgl. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche III, 59–61.

⁴³ Vgl. den knappen Überblick bei L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre 1–6.

chen Personen streng eine Substanz, ein Wesen sind, kommt die wesentliche relationale innertrinitarische Vermitteltheit dieses Seins nicht zum Tragen, wenn es um den Seinsbezug Schöpfer-Geschöpf geht. Die Schöpfungstat wird dem einen göttlichen Sein zugeordnet.⁴⁴ Ebenso werden die Implikationen der »creatio ex nihilo« als göttliche Wesens-Eigenschaften beschrieben, wie Weisheit und Freiheit der Schöpfungstat und die sich verströmenwollende Güte Gottes als ihr Motiv und Ziel.⁴⁵ Dem einen Wesen des Schöpfergottes entspricht die Akzentuierung der Einheit der geschaffenen Wirklichkeit, die aus der Einheit des Schöpfers resultiert, der eben alles ins Sein gerufen hat, in verschiedenen Teilhabestufen gewiß, die aber alle unter der *ratio entis* übereinkommen, *visibilia et invisibilia, corporalia et spiritualia*, zusammengefaßt in der Leib-Geist-Einheit des Menschen, dessen Besonderheit im Ganzen der Schöpfung deshalb verschiedentlich herausgestellt wird.⁴⁶ Im geistbegabten Geschöpf ist die transzendente Verwiesenheit und Bezogenheit der ganzen Schöpfung auf Gott als das entspringenlassende und tragende subsistierende Sein selbst aufweisbar bei jedoch bleibender und nicht überwindbarer ontologischer Differenz von Schöpfer und Geschöpf.⁴⁷

So steht bei allem Festhalten einer analogen Übereinkunft von Schöpfer und Geschöpf *sub ratione entis* die Transzendenz und absolute Freiheit Gottes im Vordergrund. Versuche einer (idealistischen) Verschränkung des trinitarischen Lebens mit dem Schöpfungsgeschehen werden als gefährlich zensuriert⁴⁸, letztlich deswegen, weil sie Schöpfung und Erlösung in einem seinsmäßig notwendigen Prozeß zusammenzudenken schienen, in welchem weder das Verdanktsein der Schöpfung noch

⁴⁴ So das Lateranense IV und das Florentinum (DS 800, 1330f); vgl. auch *Pius XII*, Litt. Enc. *Mystici Corporis* (DS 3814).

⁴⁵ Außer Lat. IV und Flor. hat diese Explikationen vor allem das Vaticanum I gegen den neuzeitlichen Monismus vorgenommen (DS 3002, 3024 f). Für die Auswertung in einzelne dogmatische Thesen vgl. *L. Ott*, Grundriß 98 ff.

⁴⁶ *J. Ratzinger*, Schöpfung II. Der Begriff der S.: LThK IX, 461: »Durch den S.glauben wird dem christlichen Denken eine realist. Ansicht des Wirklichen ermöglicht: es kann die Verschiedenheit des in der Zweiheit von Materie und Geist begegnenden Seienden hinnehmen, ohne darüber einem Dualismus zu verfallen. Diese innerweltliche Dualität verliert an Bedeutung gegenüber dem viel fundamentaleren Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, welches seinerseits aber vermöge des S.gedankens keine absolute Trennung, sondern eine Zweiheit-in-Einheit, oder besser: eine Zweiheit von (Ursprungs-) Einheit her auf (Liebes-) Einheit hin meint.«

Die Besonderheit des Menschen im Gesamt der Schöpfung gründet in seiner Leib-Geist-Natur, was auch auf eine Besonderheit in der Erschaffung des Menschen schließen läßt, des ersten und jedes einzelnen. Die lehrmäßigen diesbezüglichen Markierungen (Lat. IV: DS 800; Viennense: DS 900, 902; Lat. V: DS 1441; Pius XII, Hum.Gen.: DS 3896) lassen aber bei näherem Zusehen doch einen ziemlichen Spielraum. Vgl. *R. Schulte*, Die Entstehung des (Einzel-)Menschen in der Sicht des Dogmatikers: *A. Luyten* (Hrsg.), Aspekte der Personalisation. Auf dem Wege zum Personsein (Fr-Mn 1979) 37–101; *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche I (Mn 1969) 332–365; *J. Auer*, a.a.O., 209–388; *L. Ott*, a.a.O. 114–121.

⁴⁷ Die Erkennbarkeit Gottes (*de jure*) »durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen« sichert das Vaticanum I gegen den Traditionalismus (DS 3004, 3026); vgl. *H.J. Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »*Dei Filius*« des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Fr-Bas-W 1968) 168–204.

⁴⁸ Vgl. DS 2738–2740 (Hermes); 2828–2831 (Günther); 3025; *H.J. Pottmeyer*, a.a.O. 146 ff, 288 ff u.ö.; *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Froschammer, Frankfurt 1972.

erst recht das besondere Verdanksein der Erlösung verdeutlicht werden konnten. In der lehramtlichen Zuordnung der Schöpfung zum einen göttlichen Sein soll also letztlich die bleibende Differenz zum Heilsprozeß artikuliert werden, der den drei göttlichen Personen zugeordnet wird in einer je personal eigentümlichen Beziehung zur Schöpfung.

Diese ontologische Fassung der Schöpfungslehre macht es möglich, die schon in der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise ausmachbare Differenz von Schöpfung und Erlösung noch tiefer zu erfassen und damit die völlige Ungeschuldetheit der Erlösung noch eindrucksvoller hervorzuheben als im Vergleich bloß heilsgeschichtlicher Stadien miteinander; denn jetzt gibt es einen Vergleichspunkt sozusagen außerhalb der heilsgeschichtlichen Reihe, nämlich das in jedem ihrer geschichtlichen Stadien je anders realisierte abstrakte metaphysische Wesen, das von sich aus auch eine andere als die heilsgeschichtlichen Existenzmöglichkeiten haben könnte. Gegenüber der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Verwirklichungsweise hat das abstrakte Wesen deshalb eine bloße *potentia oboedientialis*⁴⁹, wogegen der faktischen Schöpfungswirklichkeit darüber hinaus eine positive Hinordnung auf Heil und Erlösung, ein sogenanntes Existential eignet, das im Vergleich zum metaphysischen Wesen aber schon als ungeschuldet und nicht wesensnotwendig betrachtet werden muß.⁵⁰ Lehramtlich wurde diese bis an das metaphysische Wesen vorstoßende Differenz vor allem in der bajanischen Kontroverse in den *termini technici* »natürlich«/»übernatürlich« herausgestellt.⁵¹

Das theologische Anliegen dieser Unterscheidungen ist es nicht, eine neutralistische Schöpfungsbetrachtung aufzurichten, sondern die vielschichtige Gnadenhaftigkeit und Verdanktheit der faktisch-inkarnatorisch-trinitarisch geprägten Schöpfung zu artikulieren: Es wäre auch eine Schöpfung denkbar, die nur das reine Wesen der Geschöpfe existent macht und folglich auch nur einen von diesem Wesen geforderten Gottesbezug realisieren könnte und müßte, die sogenannte »*natura pura*«.

Allerdings hat man dabei wohl die philosophischen Möglichkeiten, durch Abstraktion das Wesen inhaltlich exakt und erschöpfend angeben zu können, überschätzt und nicht beachtet, daß der Abstrahierende selber und sein Abstraktionsprozeß in die konkrete Existenz verhaftet bleiben. So besteht immer die Gefahr, daß das Abstraktionsergebnis noch etwas enthält, was nur unserer konkreten heilshaft geprägten Schöpfung eignet; oder auch, daß etwas als faktisch bedingt wegabstrahiert wird, was in Wirklichkeit zum immergültigen Wesen zu rechnen wäre, so daß das Ergebnis zu arm und inhaltsleer wird. Es besteht also eine ähnliche Randunschärfe wie bei dem aus heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise gewonnenen Naturbegriff.⁵² Trotzdem ist der Natur-Begriff als formaler Bezugspunkt nicht verzichtbar, wenn man Schöpfung und Erlösung in ihrer Einheit und Differenz überhaupt begrifflich fassen will.

⁴⁹ Vgl. F. Buuck, *Potentia oboedientialis*: LThK VIII, 646 f (Lit.).

⁵⁰ Vgl. Anm. 33; G. Muschalek, Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem: MySal II (Ei-Z-Kö 1967) 546–557 (Lit.); K. Rahner, Existential, übernatürliches: LThK III, 1301.

⁵¹ Vgl. J. Martin-Palma, Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG III/5b (Fr-Bas-W 1980) 67–80, mit reichen Literaturangaben S. 67.

⁵² Auf beide Grenzen verweist gleichermaßen M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I* (Mn 1969) 379 ff.

Ein weiteres Defizit der metaphysischen Fassung des Schöpfungsglaubens und seiner lehramtlichen Ausformulierung liegt darin, daß sie die personale Dimension ausklammert bzw. Person unter Sein subsumiert oder auf Sein hin nivelliert, wogegen die Offenbarung Sein auf Person hin denkt⁵³ und damit das in sich geschlossene Wesen immer schon existenzhaft aufreißt und relationiert, Sein nicht als bloßes In-sich-sein und Für-sich-sein, sondern als grundsätzlich bezogenes Sein begreift, als dynamisch offene, dialogale Wirklichkeit.⁵⁴ Personsein ist Angerufensein, Antwortgeben und In-Verantwortung-stehen in einer nur der geistigen Kreatur zukommenden Gottunmittelbarkeit. Person ist so zunächst und immer eine Struktur, die auch in der Antwortverweigerung besteht. »Die inhaltliche Erfüllung dieser Responsabilität ist erst das »Ja« zu Gott. Als Antwort auf den liebenden Gott ist dieses »Ja« zugleich aus der Liebe Gottes kommend und also »Gnade«. So ist die gnadenhafte Imago-Dei die Erfüllung der strukturalen, natürlichen Imago, die auf diese Erfüllung immer ausgerichtet ist.«⁵⁵

Diese personale Fassung des Gottbezugs des Menschen (und seiner Welt) kann gut die Einheit von Schöpfung und Erlösung, das grundsätzliche Angelegtsein des Menschen (und seiner Welt) auf den gottmenschlichen Dialog und die gottmenschliche Lebensgemeinschaft, die innere Dynamik dieses Prozesses herauskehren. Sie kann auch sehr gut verdeutlichen, daß der göttliche Urruf der Schöpfung tatsächlich schon aus der innersten trinitarischen Lebensfülle Gottes kommt und bis dorthin einruft und einholt. Sie kann aber nicht im gleichen Maße die Gratuität dieses Geschehens aufzeigen. Dieses kann erst zum Vorschein kommen, wenn von dieser personalen Relationalität auf die substanzhafte Entität des Menschen (und seiner Welt) zurückgeblendet wird und die heilsgeschichtliche Differenz und dahinter die ontologische Differenz ansichtig werden. Die lehramtlichen Aussagen sind deswegen zwar ergänzungsbedürftig in personaler Stoßrichtung, aber nicht verzichtbar, und dies nicht bloß in ihrer inhaltlichen Aussageintention, sondern auch im metaphysischen Aussagemodus.

III. Kirche und Welt

1. Die relative Autonomie der irdischen Bereiche

Der Schöpfungsglaube erbringt eine relative Eigenständigkeit der Welt als Schöpfung in allen Bereichen und konsequenterweise eine gewisse Eigengesetzlichkeit schöpfungsimmanenter Prozesse, in die auch der Mensch miteingeflochten ist, aber

⁵³ Vgl. J. Ratzinger, Schöpfung: LThK IX, 461; zur »Du-losigkeit« der Seinsfrage vgl. H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Ausgang einer neuen Gottese Erfahrung, Paderborn 1968.

⁵⁴ Vgl. H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir, Münster 1966; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, bes. 140–144; Ch. Schütz – R. Sarach, Der Mensch als Person: MySal II, 637–656 (Lit.).

⁵⁵ L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre 83; vgl. J. Auer, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.

nicht restlos. Er steht ihnen auch freiheitlich gegenüber. Kraft seiner Gottunmittelbarkeit ist er nicht bloß Gottes Ebenbild, sondern als solches Gottes »Nachbilder«⁵⁶, ermächtigt und beauftragt, die diversen Prozesse einschließlich des eigenen anthropologischen (individuellen wie sozialen) Raumes nicht bloß zu erforschen und zu begreifen, sondern auch gestaltend zu steuern und in vielfältiger »Weltarbeit« voranzutreiben. Diese »Weltarbeit« ist auch eine in der Erlösung selber implizierte Forderung, die sich nicht als Erlösung von der Welt, sondern der Welt und in der Welt versteht. Raum und Orientierung solcher Autonomie wird zunächst der Grundbestand an Schöpfung, die sogenannte »Natur« abgeben dürfen, woraus dann auch eine erste Grenze dieser Autonomie ablesbar wird: die Gottunmittelbarkeit des Menschen, seine unverzweckbare Personwürde, auf die alle Weltarbeit zu beziehen, für deren (individuelle und gemeinschaftliche) freie Entfaltung und Selbstverwirklichung deshalb die vielfältige gestaltende Handhabung der Schöpfungswirklichkeit Freiräume offenhalten bzw. je schaffen muß.⁵⁷ Dazu gehört insbesondere der Freiraum für die Artikulation des innersten Kerns dieser Personwürde, der Gottunmittelbarkeit selber, also Freiheit der Religionsausübung.⁵⁸ Damit ist aber die Grenze der Autonomie erst ganz allgemein und abstrakt benannt: Der Mensch würde sein Sinnziel, sein Heil, und das der ganzen Schöpfung verfehlen, wenn er durch seinen Umgang mit der Schöpfung den personalen Transzendenzbezug überhaupt verstellen und seine wie immer geartete Artikulation einfach unterbinden würde. Der Schöpfungsglaube zieht aber die Grenze sehr viel konkreter, indem er die adäquate Selbstverwirklichung der tatsächlichen Schöpfung, das Heil, nicht bloß auf die menschliche Personwürde bezieht, sondern diese innerlich bestimmt sein läßt durch die Hinordnung auf eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, deren Verwirklichung in Jesus Christus eröffnet und in der von ihm gestifteten und von seinem Geist getragenen Kirche gegenwärtig und antreffbar ist. Damit wird – wie immer das Verhältnis weiter zu differenzieren sein mag – auch die Kirche zu einer Grenze der Schöpfungsautonomie sofern sie Trägerin und Vermittlerin der völlig freien Selbstmitteilung der innertrinitarischen Lebensfülle Gottes an die menschliche Person ist, auf welche diese zwar hingeordnet ist, die sie jedoch aus ihrem Schöpfungsbestand heraus nicht erreichen könnte.

2. Der spezifische Auftrag der Kirche

Der spezifische Auftrag der Kirche ist nicht direkt die immanente Gestaltung der Welt als Schöpfungsgegebenheit.⁵⁹ Hier ist sie vielmehr selber an die relative Schöpfungsautonomie verwiesen. Die Kirche holt eher die Welt sozusagen an der Grenze dieser Autonomie ab, dort wo sie sich ausstreckt eben gerade nach der alle Schöp-

⁵⁶ »Imaginator« fügt W. Kern (MySal II, 491) dem Imago-Sein des Menschen (in seinen Geistfunktionen) sinnvoll an.

⁵⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes 168 ff.

⁵⁸ Vgl. Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«: LThK Vat. II, Band II (Fr-Bas-W 1967) 703–748.

funktionale übersteigenden göttlichen Lebensgemeinschaft als ihrer höchsten Erfüllung, also in der Offenheit und Gottunmittelbarkeit der menschlichen Person. Der in der kirchlichen Gemeinschaft lebendig geglaubte Geist Jesu und des Vaters übermittelt sich in der kirchlichen Weitergabe des befreienden Heilswortes Jesu und dem zeichenhaften Nachvollzug seines erlösenden Heilswerkes an die menschliche Person, ruft sie zur freien Entscheidung und befähigt sie zu einem Denken, Leben und Handeln aus Glaube, Hoffnung und Liebe. Der spezifische Auftrag der Kirche spielt also im personalen Raum von Freiheit und Verdanktsein. Der vorpersonale Schöpfungsraum rückt allerdings mittelbar in das kirchliche Interesse, sofern seine Ausgestaltung diesen personalen Raum entscheidend mitbestimmen, einengen oder ausweiten kann. Dennoch nimmt die Kirche selber als Institution dieses Geschäft der Weltgestaltung nur ausnahmsweise und subsidiär in die Hand und vertraut vielmehr darauf, daß die personale Prägung ihrer Glieder durch die entegoisierenden Haltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sich auch in deren Aufbauarbeit an der Welt auswirkt und unsachgemäßen Verabsolutierungen wehrt, unbeschadet der jeweiligen relativen Autonomie der verschiedenen Sachbereiche.

Im christlichen Verständnis eignet nun dem Heil zwar personale aber keineswegs individualistische Struktur, sondern es ist ganz im Gegenteil wesentlich gemeinschaftliche Wirklichkeit.⁶⁰ Erlösung und Heil erreicht der Mensch, und das heißt letztes und ganzes Selbersein erreicht der Mensch, gerade durch das Eingefügtwerden, Sich-einfügen-lassen in die Gemeinschaft der Glaubenden. Dieser Gemeinschaftsindex des Heils und der Erlösung bedeutet für den in der autonomen Aufbauarbeit der Welt zu wahren Bezug auf und Freiraum für die menschliche Person, daß die soziale Dimension einzubringen ist. Die vorpersonale Schöpfung ist auf den Menschen als Individuum in Gemeinschaft zu beziehen und entsprechend zu gestalten, so daß sie nicht einfach bloß den je einzelnen, sondern dem Miteinander aller dient. Wiederum ist es nicht die spezifische Aufgabe der Kirche, dieses konkrete Geschäft der Politik direkt selber in die Hand zu nehmen. Aber ihre Glieder werden aus der kircheninternen Gemeinschaftserfahrung heraus Impulse und Antriebe haben für ihre Mitarbeit am Aufbau der Welt auch in dieser Dimension der Förderung von Gemeinschaft und Abwehr von gemeinschaftshemmenden Prozessen individuellegoistischer wie gruppenegoistischer Verkürzung des Ganzen.

An sich sind nach katholischer Auffassung solche und ähnliche Bereiche relativ autonomer Weltgestaltung ablesbar am Grundbestand der Schöpfung und auch – we-

⁵⁹ Vgl. L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes 166 f; obwohl die Pastoralkonstitution des Vaticanum II »Gaudium et spes« bei aller Aufforderung zur Mitgestaltung der Welt den spezifischen Heilsauftrag der Kirche davon deutlich abhebt, kam es in der nachkonziliaren Interpretation vielfach zu falschem Weltoptimismus und einer Verschiebung des theologischen Gefälles. – Vgl. J. Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt: A. Bauch – A. Gläßer – M. Seybold (Hrsg.), Zehn Jahre Vaticanum II, Regensburg 1976, 36–53. – Eine geradezu selbstauflöserische Weltangleichung beklagt H. Thielicke am Weltkirchenrat in seinem Vorwort zu E. W. Lefever, Weltkirchenrat und Dritte Welt. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik, Stuttgart 1981, 7–24, 15.

⁶⁰ Vgl. H. Mühlen, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen (Mn – Pa – W ²1967).

nigstens in begrenztem Maße – mit natürlichen Kräften vollziehbar.⁶¹ Aber wegen des faktischen Einbruchs der Sünde ist auch diese natürliche Erkenntnis- und Tatkraft des Menschen geschwächt, so daß er mindestens aufs Ganze gesehen auch in diesem ihm verfügbaren Raum auf die heilenden und helfenden Impulse aus dem Raum der Erlösung, aus Offenbarung und Kirche, angewiesen bleibt.⁶²

Darüber hinaus ist aber zu bedenken, daß die Schöpfung von vorneherein kein anderes Letztziel hat als die Gemeinschaft am trinitarischen göttlichen Leben, in die sie sich aber nicht selber hineinarbeiten kann, sondern die ihr absolut gnadenhaft entgegenkommt in Christus und der Kirche. Eine dazu vorlaufende Zielsetzung für die Schöpfung und ihre Verwirklichung kann nur vorläufigen und vorübergehenden Charakter haben, ja sie wäre überhaupt nicht realisierbar ohne den geheimen Umgriff des einzig wirklichen letzten Zieles.⁶³ So erweist sich die Kirche als der insgeheim tragende Grund aller außerkirchlichen Schöpfungsbereiche. Wollte man per impossibile die Kirche und mit ihr die konkrete Gegenwart der Heilswirksamkeit des Geistes Christi in der Welt abschaffen, würde man die Schöpfung selbst entgründen, weil sie nur Bestand hat in der Offenheit und Hinordnung auf die gnadenhafte Einwandlung in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, die in der Kirche durch das Wirken des Geistes gegenwärtig ist. Das abrogiert nicht die relative Autonomie der Schöpfungsbereiche, deckt aber ihre durchgehende Relativität auf.

3. Das sakramentale Wesen der Kirche

Die Beziehung der Schöpfung auf die Kirche erhält ihre tiefste Begründung aus dem theologischen Verständnis des Wesens der Kirche.⁶⁴ Würde die Kirche begriffen als Organisation oder Institution – und sei es auch als von Christus gewollte und errichtete –, die Jesu Heilsworte und Heilszeichen verwaltet, selber aber davon ablösbar wäre, so daß diesen Dienst an Wort und Sakrament jederzeit auch eine andere Institution oder auch beliebige Einzelpersonen übernehmen könnten, dann gäbe es allenfalls einen äußeren Rechtsgrund – eben die Kirchenstiftung durch Christus –, warum Welt und Schöpfung für die Heils- und Erlösungsfrage auf die Kirche verwiesen sind. Der seinsmäßige Verweis würde aber ausschließlich auf das gepredigte Heilswort und das dargereichte Heilszeichen gerichtet, die in je subjektiver Glau-

⁶¹ Den reformatorischen Pessimismus einer totalen Verderbtheit des Menschen und Unfähigkeit zu jeglichem Guten durch die Erbsünde hat die katholische Theologie zurückgewiesen und vertritt mit dem Konzil von Trient einen sehr viel realistischeren Pluralismus des Sittlichen. Vgl. DS 1525, 1554 f, 1559; zur späteren Bekräftigung gegen M. Baius u. a. vgl. DS 1927, 1939, 1941, 1966, 1925, 1931, 2003, 2008; vgl. M. Seybold, Gnade und Heil, Augsburg 1973, 30–36.

⁶² Vgl. DS 225 ff; vgl. M. Flick – Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia. Un trattato dogmatico*, Rom 1964, 60 ff.

⁶³ Darum gilt auch der Satz »natura praesupponit gratiam«; vgl. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms: Dogma und Verkündigung 161–181; J. T. Dutari, *Zum theologischen Verständnis der Gnade als Kreuz der Natur*: ZKTh 88 (1966) 283–314.

⁶⁴ Vgl. Vaticanum II, *Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«* mit den Kommentaren von A. Grillmeier, O. Semmelroth u. a.: LThK Vat. II, Bd. I, 137–359, bes. cap. 1 (a.a.O. 156 ff).

benserinnerung zu Christus zurückführen und so seiner erlösenden Gemeinschaft teilhaftig machen. Genau besehen depotenziert sich dabei auch das Wort und das Zeichen zum bloßen äußeren Anlaß der subjektiv-existentiellen Glaubensherstellung, in welcher letztlich der Heilsempfang vom einzelnen je für sich glaubend statuiert wird. In solch existentieller Individualisierung und Subjektivierung von Heil und Erlösung bleibt nicht bloß der überindividuelle Heilszusammenhang unberücksichtigt⁶⁵, es ist hier auch kein Ort mehr anzugeben für den Einbezug des Welt- und Schöpfungsganzen, es sei denn der einer rein funktionalen Schaubühne und Szenerie, auf der sich der existentiell-subjektiv-individuelle Heilsprozeß abspielt, die aber selber davon unberührt bleibt, soweit nicht der einzelne Glaubende subjektiv eine Einbeziehung vornimmt, die aber dann auch nur eine je für ihn subjektive Gültigkeit hat und der Brüchigkeit seiner Subjektivität ausgeliefert bleibt. Ein objektiv vorgegebener Bezug von Schöpfung und Erlösung bleibt dann lediglich noch in der individuellen Person Jesu Christi. In der von seinem Geist gewirkten Glaubenserinnerung an ihn besteht die Erlösung. Aber die solche Erinnerung auslösenden Schöpfungsgegebenheiten, organisatorische und institutionelle, gemeinschaftliche, wordhafte und sakramentale, bleiben dem Geistwirken rein funktional verbunden und in seinsmäßiger Beziehungslosigkeit außerhalb des Erlösungsprozesses.

Dies ist aber nicht das katholische Verständnis des Bezugs von Schöpfung und Erlösung und der einschlägigen Rolle der Kirche. In katholischem Verständnis ist die erlösende subjektive Glaubenserinnerung nicht allein gelassen, sofern sie sich an objektiv vorgegebener Konkretheit des diese Erinnerung wirkenden Geistes festhalten darf. Das ganze Organisations- und Sozialgefüge der Kirche ist nämlich begriffen als geschichtliche Gestaltwerdung dieses Geistes Christi. Wort, Sakrament, Amt sind als Wesenskonstitutiven der Kirchenstruktur Objektivationen des Geistes Christi. Gewiß sind sie geschöpfliche Realitäten, Organisationsfiguren der Glaubensgemeinschaft, aber sie sind dies, sofern diese Glaubensgemeinschaft aus dem Wirken des Geistes ersteht, vorgängig zur je subjektiven Einfügung. Der Geist Christi vermittelt sich selber als Wirhaftigkeit der Glaubenden in die konkrete Gemeinschaftsgestalt und Organisationsfigur. So wird Schöpfung nicht bloß eingeholt in Erlösung, sondern selber der Weg und der Modus der Erlösung in der Einbindung in den Geist Christi, d. h. dort, wo Schöpfung »Leib Christi«, Kirche wird. Das Vaticanum II nennt die Kirche deshalb Sakrament des Heiles.⁶⁶ Die Kirche hat nicht bloß Sakramente, sie ist selber Sakrament; sie hat Sakramente, weil sie Sakrament ist: die Einheit von Menschlichem (Geschöpflichem) und Göttlichem (Heiligem Geist); sie kann die Erlösung der Schöpfung vermitteln, weil sie erlöste Schöpfung ist.

⁶⁵ Vgl. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966.

⁶⁶ LG 8; vgl. M. Seybold, *Christus Jesus – Christus Totus. Christologisches Dogma und kirchliches Selbstverständnis. Michael Schmaus zum 80. Geburtstag am 17. 7. 1977: ThGl 67 (1977) 146–170.*

4. Eschatologische Einheit

Das Ziel der Welt ist die Erlösung durch Teilhabe am Geist Christi. Die Kirche ist die Gemeinschaft der aus dem Geist Christi Lebenden, der Erlösten. Daraus könnte der Schluß gezogen werden, das Ziel der Schöpfung, der Welt, sei deren Verkirklichung. Dies wäre aber ein Kurzschluß.⁶⁷ Dagegen steht nämlich die innergeschichtlich nicht aufhebbare relative Autonomie aller Schöpfungswirklichkeit ebenso wie die wesentliche Freiheitsdimension des Glaubens, in dem allein das theologische Wesen der Kirche als Sakrament des Geistes Christi erfaßt werden kann. Der entscheidende Grund aber für die Unmöglichkeit, innergeschichtlich Schöpfung und Welt einfach in Kirche hinein überführen zu wollen, ist die Tatsache des Glaubens, daß die Kirche selber erst noch unterwegs zu sich ist und innergeschichtlich gar nicht ihr reines Wesen und ihre lichte Gestalt erreichen kann wegen der fortbestehenden Sünde in ihr, die ihre Gestalt verdunkelt und schwächt. Selbst eine gnadenhafte umfassende Aufheilung aller ihrer Glieder könnte die Kirche wegen der fortdauernden Abfallmöglichkeit der Freiheit nicht aus der innergeschichtlich bleibenden Konkupiszenz- und Sündenbedrohtheit herausbringen, und darüber hinaus sind auch die Kinder der Erlösten immer erst noch durch Wiedergeburt zu erlösende Geschöpfe, nicht von Haus aus Erlöste, so daß auch innerhalb der Kirche die Differenz nicht bloß von Schöpfung und Erlösung, sondern auch die von Sünde und Erlösung je neu aufbricht, unbeschadet der Unverbrüchlichkeit der heilenden und heiligenden Gegenwart des Geistes.

Erst in der postmortalen bzw. postgeschichtlichen Vollendung wird ein mögliches individuelles Herausfallen aus der Erlösung gebannt sein in einem unverstellten und gänzlich entgrenzten Ineinandersein aller Erlösten untereinander und mit Christus und dem Vater in der Kraft des Geistes, der auch Leibhaftigkeit und Gestalthaftigkeit dieser Gemeinschaft bis in die Sach- und Dingwelt hinein verklärend durchherrschen und so aufwandeln wird, daß die vopersonalen Wirklichkeiten aus ihrer eshaften Verslossenheit in reine Zeichenhaftigkeit und Durchlässigkeit gelangen für die Darlebung der endgültigen und universalen Gemeinschaft der Erlösten und so selber auch erlöste Schöpfung sein werden, ein neuer Himmel und eine neue Erde.⁶⁸ Die Vollendungsgemeinschaft, einschließlich ihrer verklärten Leibhaftigkeit und Gestalthaftigkeit, ist das Ziel, auf das hin Welt und irdische Kirche unterwegs sind, aber nicht auf dieselbe Weise. Die Kirche lebt nämlich schon innergeschichtlich aus streng demselben Geist der Vollendungsgemeinschaft, der auch ihre geschichtliche Gestalt und Leibhaftigkeit bei aller Gebrochenheit unverlierbar durchherrscht, so daß es eine wirkliche Kontinuität und Einheit der irdischen Kirche zur Vollendungsgemeinschaft gibt, auch hinsichtlich Gestalt- und Leibhaftigkeit, unbeschadet des Hindurchgehens derselben durch Aufwandlung und Verklärung. Der am

⁶⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 298; L. Bouyer, *Die Kirche II. Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 317–345.

⁶⁸ Vgl. M. Seybold, »Himmel« und »Hölle«. Eine dogmatische Anmerkung: J. Auer – F. Mußner – G. Schwaiger (Hrsg.), *Gottesherrschaft – Weltherrschaft*. Festschrift Bischof Dr. Dr. h. c. Rudolf Graber, Regensburg 1980, 83–87.

Ende der Zeiten wiederkommende Christus wird sich nicht irgendeinen Leib aneignen, sondern seinen schon in der Geschichte durch das Wirken seines Geistes herangewachsenen Leib, die Kirche, verklärend so aufbereiten, daß auch alle Welt ihm eingewandelt werden kann in der Kraft desselben Geistes.

So unzutreffend es wäre, wollte man im Blick auf die irdische Kirche einer Verkirchlichung aller Weltbereiche das Wort reden, so muß man dies aber doch im Blick auf die himmlische Kirche festhalten. Die Kontinuität und Verwandtschaft der irdischen zur himmlischen Kirche bringt aber dann für das innergeschichtliche Verhältnis von Kirche und Welt einen zusätzlichen deutlichen Akzent der Relativität der Autonomie der Welt, ihrer Vorläufigkeit und eschatologisch begründeten Verwiesenheit auch schon auf die Kirche dieser Zeit als auf den sakramentalen Vorausentwurf der endgültigen und universalen Heilsgemeinschaft, der umfassend erlösten Schöpfung.

Dies nimmt allerdings dann auch die Kirche selber in die strenge Verpflichtung, sich als »pilgerndes Gottesvolk«⁶⁹, als »ecclesia semper reformanda«⁷⁰ zu verstehen und sich je neu und je eindeutiger gnadenhaft eingestalten zu lassen in die eigene universale, wirklich katholische Zukunft.

⁶⁹ Vgl. Vaticanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, LG 48; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, GS 40, 45.

⁷⁰ Vgl. die grundsätzlichen Erwägungen zum Thema »Kirche und Kirchenreform« bei J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes 249–321; L. Bouyer, a.a.O. 357 ff; M. Seybold, Christus Jesus – Christus Totus, a.a.O. 164 ff, 167.