

Gott, die Schöpfung und die Pandemie

Orientierung aus dem Glaubensbekenntnis

von Bertram Stubenrauch

Angesichts der Corona-Pandemie wurden nicht selten christliche Stimmen zur Orientierung aus dem Glauben vermisst. Verstummt die Kirche, weil auf die unvorstellbare Zahl der einsam Sterbenden und der Toten, aber auch auf das unmessbare seelische und körperliche Leiden und die weltweiten ökonomischen Folgen keine allseits überzeugende Antwort zur Verfügung steht? Der Münchener Dogmatiker zeigt in seinen Überlegungen, dass auch jenseits der Theodizeefrage das christliche Gottes-, Menschen- und Schöpfungsverständnis durch die Pandemie herausgefordert ist, gerade aber auch inmitten dieser bedrohenden Erfahrungen am Sinn des Lebens und an der Freiheit des Menschen festhält.

Natürlich wirft die Pandemie, mit der das Erdenrund kämpft, die Theodizeefrage auf. Aber so hoch will der folgende Gedankengang nicht greifen. Es gibt auch im Vorfeld der Jahrtausendfragen genug Gesprächsstoff, und die Basis der dogmatischen Recherche, das Credo der Kirche, spornt mit ihrer abgeklärten, plakativen Formelsprache zum unablässigen Rekurs an: Wie hilfreich ist der offiziell bekannte Glaube im Ansturm existenzieller Nöte? Was trägt er zu Antworten jenseits der vordergründigen Parole bei? Welche Werte bietet er, um bei weltanschaulichen Erdbeben nach Orientierung zu fahnden? Es ist eine Art Fundamentaldogmatik, die sich in den folgenden Zeilen artikulieren will.

1 Schöpfungsimpuls

„Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Apostolisches Glaubensbekenntnis). Auf dem Grund der Dinge erblickt das Christentum eine „Person“ – wie immer dieser Begriff näher zu bestimmen sein mag. Auf jeden Fall, so weiß es, kommt die Welt mit all den Facetten ihrer Lebendigkeit und ihrer Realität nicht aus der Unanschaulichkeit eines Prinzips, des Zufalls oder der Notwendigkeit, sondern: Sie ist zutiefst erwünscht. Der Grund des Seins ist Bewusstsein und Wille, ist Information und Umsicht, mehr noch: Unvordenkliche Zuneigung verleiht dem Dasein Bestand und Halt und ruft darin *Geist* hervor. „Als Gott im Anfang schuf, was er schaffen wollte, nämlich die Vernunftwesen“, schreibt Origenes von Alexandrien in seinem dogmatischen Grundlagenwerk, „hatte er keinen Grund für das Schaffen als sich selbst, das heißt: seine Güte“¹.

¹ Origenes, Princ. II 9, 6.

Mit dem christlichen Glaubensbekenntnis wird diese Überzeugung im Blick auf die Person Jesu von Nazareth interpretiert, also in dem Wissen, dass der gütige Schöpfer seinem Werk zwar transzendent bleibt, dass er aber zugleich im Geschaffenen Wohnung genommen hat durch den *Sohn*. „Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen“ (Großes Glaubensbekenntnis).

2 Schöpfungsvision

Wusste Jesus von der Schöpfung? Wie sah er sie? Wie lebte er sie? Der seinerzeit in Tübingen lehrende, spekulativ begabte Dogmatiker Karl Adam, dessen leider anstößige Stellung zum Nationalsozialismus gewiss in Erinnerung gerufen, aber hier nicht erörtert werden muss,² hat, von Fragen wie diesen angeregt, auf das „Innenleben des Christus“ rekurriert. Er schreibt:

Weil „Jesus dem schöpferischen Willen seines Vaters in allen Dingen und Menschen begegnet, darum sieht er diese Dinge und Menschen nicht von außen in der Fragwürdigkeit ihrer Erscheinung. Er sieht sie von innen, in ihrer wesenhaften Bezogenheit zum Willen Gottes, als Offenbarung seiner schöpferischen Macht, als verdinglichtes Wollen seines Vaters. Darum nimmt er diese Dinge und Menschen in die Liebe auf, mit der er seinen Vater liebt. Seine Weltliebe ist angewandte Gottesliebe [...] Jesus liebt alle Menschen und Dinge, weil sie ihm nicht bloß ein Zeichen, sondern eine Erscheinung des göttlichen Willens sind“³; er „sieht sie in ihrer gottbezogenen, inneren Dynamik, in dem lebendigen Fluss ihres Geschaffenwerdens, in der schöpferischen Bewegtheit ihres Ursprungs aus Gott. Und darum unterstehen diese Dinge grundsätzlich und jeden Augenblick dem göttlichen Anruf.“⁴

Der zitierte Text rekapituliert auf seine Weise die Logos-Theologie des Neuen Testaments und der Väter und zieht daraus eine im strengen Sinn *theologische* Konsequenz: Schöpfung vollzieht sich „in Gott“ – zeitübergreifend, kraft seiner Idee und durch das Mysterium, sie zu äußern, gewissermaßen als seine Herzensangelegenheit, die der Sohn vermittelt (vgl. Joh 1,18). Da die Welt als das gestaltgewordene Wort des Schöpfers im geschaffenen Geist ein Kreaturgefühl erzeugt, ist der innige, existenzielle Bezug auch des *Menschen* Jesus – eines gläubigen Menschen – zur Schöpfung evident. Sein Gebet nimmt von den „Dingen und Menschen“ niemals Abstand, als wären sie eine Barriere zwischen ihm und dem Vater. Sie stehen im Gegenteil im liebenden Blickfeld einer vorbildlichen Gottesbeziehung. Denn Jesus lebt als Mensch, was er als „Gott“ (nochmals Joh 1,18) von Ewigkeit her ist: Sohnschaft. Er verwirklicht sie in der Mitte derer, denen die Würde, Söhne und Töchter zu sein, „aus Gnade“ (Joh 1,16) zukommen wird und die wie er glaubend und betend nicht aus der Welt fallen, sondern sich in ihr bewähren.

² Vgl. dazu Lucia Scherzberg, Karl Adam und der Nationalsozialismus (theologie.geschichte, Beiheft 3), Saarbrücken 2011, bes. 169–171; ferner Robert Anthony Krieg, Karl Adam. Catholicism in German Culture, Notre Dame (Indiana) – London 1992, bes. 107–136.

³ Karl Adam, Jesus Christus, Augsburg 1938, 154.

⁴ Ebd., 155.

Mit alledem verliert der Kosmos das Signum der Zufälligkeit und der Ambivalenz. Er ist „Tatort“ Gottes (Ulrich Lüke), an dem Wesentliches, ja Endgültiges geschieht. Zugleich übersteigt er den Status des bloß Kreatürlichen. Die Schöpfung ist mehr als Bühne. Sie dient zur Grammatik der göttlichen Selbstkundgabe und erheischt als gestaltgewordenes Wort des Schöpfers die Antwort der Kreatur, wofür sie selbst Sprache und Gebärde und im selben Akt das Gesprochene und das Getane formt. Von Jesus her weiß der Glaube an ihn und den Vater, dass es keine andere Welt mehr geben wird als die jetzt bestehende. Sie ist das Unterpfand der menschlichen Gotteserkenntnis und die Garantie ihrer Vollendung. Gäbe es beliebig viele Welten unter jeweils anderen Bedingungen, bliebe der Schöpfergott sprachlos; die Welt hier und jetzt wäre ein Moment in einer unabsehbaren Versuchsreihe, Verbindlichkeit besäße sie nicht. Gottes konsequente Liebe – im Sohn eine Liebe bis zum Kreuz – zielte ins Leere. Auch der historische Augenblick wäre leer. Nur eine utopische Zukunft zählte. Aber wie soll es Zukunft geben, wenn schon die Gegenwart nichts bedeutet?

3 Seinsvertrauen

Der Glaube darf – im Blick auf den Christus – von der gefühlten und reflektierten Sinnhaftigkeit des Weltganzen auf die Realität ihrer transzendenten Herkunft schließen. Natürliche Theologie: Nach Röm 1,20 bringen die „Werke der Schöpfung“ Gottes „ewige Macht und Gottheit“ zum Vorschein. Das Erste Vatikanische Konzil hat in einem wichtigen Dokument aus dem Jahr 1870 sogar erklärt, dass Gottes Dasein und Geheimnis aus dem Gefüge der Weltwirklichkeit *mit Sicherheit* erkannt werden kann: „Deum, rerum omnium principium et finem, [...] certo cognosci posse“⁵. Die epistemologische Tragweite der Konzilsaussage sei an dieser Stelle hintangesetzt zugunsten des existenziellen Aspekts. Denn der gelebte Glaube überträgt die Natürliche Theologie auf die Ebene des Individuellen und Persönlichen und bestätigt, worauf vorhin bereits verwiesen wurde: Der Schöpfung kommt Verlässlichkeit zu. Sie ist kein Gaukelspiel einer höheren Macht, die sich hinter den „Menschen und Dingen“ versteckt mit unklarer Absicht. Gotteserkenntnis auf der Basis Natürlicher Theologie ist Seinserkenntnis; und Gottvertrauen auf dieser Basis ist die dankbare Annahme des Erkannten.

Der biblische Schöpfungsglaube verfolgt, was seine Grundausrichtung angeht, ein zweifaches Interesse: Er betont die Eigenständigkeit des Geschaffenen ebenso wie das Bewusstsein, dass Irdisches niemals in sich selbst aufgeht. Er anerkennt die paradoxe, koextensive Geltung des radikal Profanen und des radikal Heiligen: Schöpfung ist Welt und nicht Gott; aber Schöpfung ist gestaltgewordener Gotteswille, kein autopoietischer Zufall. Mit dem Gottesgedanken steht und fällt der Schöpfungsgedanke. Ohne Gott wäre Schöpfung nicht identifizierbar; was sich zeigte, wäre einfach nur Welt, nichts weiter: nur Dasein, nur Ereignis, nur der profane Vorfall. Zwar lässt sich selbstsicher beteuern, anderes als Welt gar nicht nötig zu haben. Aber diese Haltung ist widersprüchlich und deshalb nicht tragfähig. Sie mutet dem Geist zu, ein Abhängigkeitsverhältnis zu akzeptieren, das

⁵ *Erstes Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*. 24. April 1870, cap. 2, zit. nach DH 3004.

unter seinem Niveau bleibt: am Tropf der blinden Notwendigkeit zu hängen. Demgegenüber ermächtigt der Glaube zum Dialog von Geist zu Geist und, in der Bedrängnis, zur Klage.

Hat die Klage einen Sinn, wenn es nicht Schöpfung, sondern nur das bare Faktum gibt, das den Geist zur Randerscheinung macht? Unter der unpersönlichen Herrschaft des Nur-Profanen ist die Klage ebenso absurd wie der Dank. Was soll an dem, was sich fühllos vollzieht, auszusetzen sein und wem gälte der Dank? Vernünftig schiene nur dies eine zu sein: Optimierung auf eigene Verantwortung. Die Seuche wird zum Todfeind mit geradezu metaphysischer Attitüde.

4 Seinsanalogie

Christlicher Schöpfungsglaube setzt darauf, dass es im Großen (Schöpfung) Größeres (den Schöpfer) gibt – nicht weil Welt und Gott mit je unterschiedlicher Intensität aus derselben Substanz schöpften, sondern weil das Größte, alles Übersteigende schlechthin Anteil gibt und das Sein unterfängt. So wird der Vergleich möglich: Gott im Spiegel von Welt. Das Vierte Laterankonzil von 1215 hat herausgestellt, dass die Unähnlichkeit Gottes im Gegenüber zur Welt die Ähnlichkeit unermesslich übersteigt.⁶ Aber das heißt nicht, dass in den Tiefen der Transzendenz ein sozusagen proteischer Gesichtswechsel stattfindet und der wohlwollende Gott plötzlich die Zähne zeigt. Ob er Gutes oder Böses will oder vielleicht sogar gut oder böse ist, wer kann es sagen? Diese Unsicherheit ist mit der klassischen Analogielehre abgewiesen: Man *weiß*, dass Gott gut ist und das Gute will, und die Geschichte zeigt trotz ihrer Abgründe Beispiele genug, wie sehr sich die Menschheit davon inspirieren ließ. Das Gute bewährt sich auf dem Terrain einer durchaus bedrohten Welt, nirgendwo anders, und auf diese Welt kommt es an. Doch der Schöpfer muss einlösen, was er verspricht.

Diesbezüglich hat sich vor allem das Gebetsleben Israels hartnäckig gezeigt. In der Psalmenliteratur kommt kein Zweifel auf: Gott hat den Menschen in diese Welt gesetzt und dürfte ihm eigentlich nichts anderes bieten als ein Paradies. Wo bleibt es? „Der Leidende protestiert gegen sein Leid aus theologischen Gründen zuallererst“; denn wenn es „das innerste Wesen des Gottes Jahwe ausmachte, seinen Verehrern Glück und Lebensfülle zu gewähren, dann musste jede Form von Leid eine Infragestellung Jahwes selbst sein, gegen die der Leidende protestiert“⁷. Von hier aus fällt im Übrigen Licht auf die in der Dogmatik inzwischen fahrlässig verdrängte Lehre vom Urzustand: Wie war der Anfang? Leidbehaftet wie jetzt?

⁶ Vgl. *Viertes Konzil im Lateran*, Gegen die Irrlehre Joachims von Fiore. 11. November 1215, zit. nach DH 806.

⁷ *Erich Zenger*, *Psalmen*. Auslegungen in zwei Bänden, Bd. I, Freiburg – Basel – Wien o. J. [2011], 72.

5 Seinsdiversität

Das Leid ist jedenfalls da, und es bedarf aller Raffinesse einer theologischen oder philosophischen Theodizee, um sich darüber Rechenschaft zu geben; hier ist nicht der Ort dafür. Jedoch sei angemerkt: Zur Schöpfung gehört das Moment der Endlichkeit. Und charakteristisch für sie ist ihre Pluralität und Diversität auf biologischer und noetischer Ebene, was unausweichlich zu einem Antagonismus von Lebensansprüchen und ihrer Deutungen führt. Im Endlichen „ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar“⁸.

Das biblische Schöpfungsverständnis hält den Pluralismus und erst recht jeden Antagonismus aus dem Gottesgedanken heraus, denn „in Gott ist alles eins“⁹. Herkunft und Ziel der Welt sind keinem disparaten Urgrund verdankt. Was die Schöpfung unterfängt, durchwirkt und überwölbt, ist nicht selbst „Vieles“. Die Welt verdankt sich dem göttlichen Willen, nicht dem göttlichen Wesen. Sie ist Setzung, nicht Emanation. Sie ist erst recht nicht göttliche Reproduktion.

Gott hat die Welt als das Andere seiner selbst gewollt, ausgestattet mit voller Freiheit und Eigenständigkeit. Und die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht die Distanz der pluralen und antagonistischen Schöpfungswirklichkeiten im Verhältnis zueinander – als Folge von Freiheit und Eigenständigkeit. Das geistbegabte Geschöpf muss unterscheiden, urteilen und handeln. Es muss Andersheiten erkennen und anerkennen, es muss Beziehungen leben und sich von Beziehungen relativieren lassen.

Das Viele lockt aus der Reserve: Wie verhalte ich mich in dieser oder jener Situation? Wo liegen meine Werte und was tue ich für sie? Was lasse ich an mich heran, was weise ich zurück? Wo investiere ich meine Kraft? Indifferent zu denken (es ist alles gleich gültig) oder untätig zu bleiben (was kann ich schon tun?) hieße, Schöpfung zu veruntreuen. Es käme zur Taubheit gegenüber den „Menschen und Dingen“, durch die der Schöpfer redet. Gott schafft die Welt als das Andere seiner selbst; damit tut er den ersten Schritt in Richtung Liebe. Denn die Distanz ermöglicht Relation. Lieblos wird der Mensch, sobald er pure Identität sucht: „Ich bin alles“. So spricht der Schöpfer nicht. Er schickt ein „Du“: *amare oculus*. „Ich und Du“ zu sagen ist von daher urmenschlicher Auftrag und Mimesis Gottes.

6 Seinsbedrohung

Gehorcht die Pandemie einer Fügung des Schöpfers? Kompromittiert sie den Schöpfungsglauben an sich?

Sie tut es in dem Maß, in dem einerseits der Unterschied von Gott und Welt verwischt, andererseits gelegnet wird, dass die Distanz durch das Wort und durch Liebe überbrückt werden kann. Auch der Antagonismus von Gesund und Krank indiziert eine in die Eigenständigkeit hinein entlassene Schöpfungsrealität. Nur radikal alternative Vorstellungen

⁸ Karl Rahner; Herbert Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Herderbücherei 557), Freiburg – Basel – Wien ¹²1980, 335.

⁹ Ebd.

könnten den Schöpfer belasten – oder seine Denkbarekeit aushebeln. Um den Faden von vorhin noch einmal aufzunehmen: Werden Schöpfung und Geschöpf gleichgesetzt, ist das Leid nur eine Frage ontischer Ausdrucksformen und ihrer Gewichtung. Wie verhält sich das Zersetzende zu Glücksmomenten? Die Wirklichkeit erscheint in prismatischer Brechung als Daseinsvollzug der sich tausendfach verändernden Monosubstanz, so dass Alterität und Antagonismen Scheinprobleme sind. Die Monosubstanz kennt ausschließlich Spielarten, wobei nur auf einer bestimmten Ebene der Einsicht das Gesunde im Widerspruch zum Kranken stünde, auf einem anderen Level aber nichts Beunruhigendes zu vermelden wäre. Die Klage über das Bedrohliche würde lediglich auf mangelndes Wissen deuten. Das Kranke wäre systemrelevant und gehörte zum großen Ganzen einer sich indifferent gebenden Inszenierung. Darin ist der Tod ebenso segensreich wie das Leben, das Böse nicht weniger wertvoll als das Gute. Es hängt von einem Akt der Gnosis ab, die Bedrohung zu durchschauen und für harmlos zu erklären.

Aber eine Krankheit, die an das Leben rührt und durch die ganze Welt geht, *ist* bedrohlich. Sie lässt sich weder philosophisch auflösen noch pragmatisch klein reden. Die Pandemie ist das auf die Leiber geschriebene Indiz der Distanz von Schöpfung und Schöpfer in einem mehrfachen Sinn: dass Gott und Welt nicht identisch sind; dass dieses Faktum Vergänglichkeit impliziert; dass die Entwicklungen einer in die Eigenständigkeit entlassenen Welt aus dem Ruder laufen können; dass es Gräben und Brüche in der Natur und zwischen Menschen gibt.

Was ist die angemessene Reaktion? Hohen Stellenwert behält die Klage, verbunden mit der Bereitschaft zu bitten und zu vertrauen. Das Leid wird *vor Gott* zur Sprache gebracht in dem Wissen, dass er nicht selbst im Wechselspiel von Freude, Leid und Bosheit changiert, sondern das Leid der Kreatur verabscheut und die Klage hört. Diese Überzeugung steht im Hintergrund, wenn das Apostolische Glaubensbekenntnis von der göttlichen Allmacht spricht. Gemeint ist nicht, dass eine numinose Kraft grundstürzenden Ranges tun kann, was sie will und dabei Zauberstücke vollbringt. Sondern: Gottes Allmacht, die Leid sieht und Leid wenden wird, bietet Grund zur Hoffnung, weil sie im denkbar schlimmsten Unglück anrufbar bleibt. An sie richtet sich der „Trotz des Glaubens“, der „entgegen allem Augenschein an den Möglichkeiten seines Gottes festhält“¹⁰.

Dass an dieser Stelle sowohl die Lehre vom Urstand (Protologie) als auch jene vom Sündenfall (Hamartologie) ins Spiel gebracht werden muss, ist unvermeidlich, wenn man vom Boden der katholischen Dogmatik aus argumentiert. Der Urstand priorisiert den Idealfall: Schöpfung ist keine Reproduktion Gottes, doch seine ureigene Gabe. Soll das Endliche, Anfällige dennoch reines Glück bedeuten, ist eine „übernatürliche“ Ausstattung vonnöten, die Gott auch gewährt hat.¹¹ Es würde sich lohnen, den Traktat Protologie mit einer angemessenen Hermeneutik neu aufzurollen.

¹⁰ Reinhard Feldmeier, Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: Werner H. Ritter u. a. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997, 13–42, hier 37.

¹¹ Vgl. den wohl biedereren, aber übersichtlichen Abschnitt: „Die übernatürliche Ausstattung der ersten Menschen“ bei Ludwig Ott, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien ⁸1969/81, 124–128.

Dann das Faktum Sünde: Der ursprüngliche Gnadenfond, sagt die traditionelle Lehre, ging verloren. So tut sich die Differenz zwischen Gott und Welt, die durch den Gnaden erweis überbrückt war, als gähnende Leere auf. Man kann jetzt in Zweifel ziehen, ob der Schöpfer das Andere seiner selbst noch liebend umfängt. Die Sünde ist ein Monismus der geistigen Selbstverherrlichung. Sie hat usurpatorische, imperialistische Potenziale. Sie suggeriert, dass es nur „mich“ gibt, nicht den Mitmenschen, nicht den heiligen, persönlichen Gott. Sünde bedeutet Zwang, darum bleibt sie unfähig zu spiegeln, was den Schöpfer ausmacht: Freiheit zu schenken. Man hat über Jahrhunderte hinweg Seuchen und Krankheiten aus theologischer Perspektive als Strafe Gottes gedeutet, von der Sünde provoziert. Diese Einschätzung war ebenso wohlfeil wie zwielfichtig, da sie Hilfen zur Angstbewältigung auf die Basis von Schuldgefühlen stellte.¹² Allerdings bleibt die Tatsache, dass die Sünde den Schaden in sich trägt. Sie ist lebensfeindlich. Sie ist schöpfungsfeindlich. Sie macht krank.

Doch ihr konkreter Gegenschatz ist der Glaube. Und mit ihm beginnt der „Sohn“ – Jesus, der Christus, „um unseres Heiles willen vom Himmel herabgekommen“ – das Werk der Erneuerung im Namen der sich aufrichtenden Gottesherrschaft. Die biblischen Heilungserzählungen setzen den Glauben derer voraus, die dem Wunder des göttlichen Erbarmens begegnen sollen. Nur im Zeichenverbund der Gottese Erfahrung Israels leuchtet die Botschaft auf. „Der Wundertäter glaubt an diesen Zusammenhang, und die Wunder empfänger glauben an ihn.“¹³ Jesu Machttaten bieten „keinen vordergründigen Ausweg aus Leid und Not“¹⁴. Aber sie weiten den Gesichtskreis. Durch sie soll „eine Ahnung vermittelt werden“, was die vom Leid Betroffenen „aller gegenwärtigen Bedrängnis zum Trotz für die Zukunft von Jesus erhoffen dürfen“¹⁵. Ist es abwegig, in Pandemiezeiten wieder an den Glauben zu erinnern und für seinen Segen einzustehen?

7 Gotteserwartung

Leid und Tod bedrohen jede Kreatur in einer antagonistischen Welt. Aber der Mensch allein nennt die Bedrohung beim Namen und verstärkt sie durch die Sünde. Ihm obliegt freilich auch der aktive Widerstand. Da er denkend und glaubend in der Lage ist, die Welt im Licht eines transzendenten Urgrunds zu sehen, ohne sie zu vergöttlichen, und da ihm die biblische Offenbarung die Annahme verwehrt, das Göttliche selbst sei antagonistisch, steht er in der Verantwortung: Klage, Hoffnung, Dank und selbstloser Einsatz sind seiner Umsicht anvertraut.

¹² Vgl. *Otto Ulbricht*, Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720, in: Petra Feuerstein-Herz (Hg.), *Gotts verhängnis und seine straffe. Zur Geschichte der Seuchen in der frühen Neuzeit*. Ausstellung in der Herzog August Bibliothek. Konzeption und Katalog, Wiesbaden 2005, 101–112, hier 105 f; im ganzen Buch viele interdisziplinäre Details zum Thema.

¹³ *Gerhard Lohfink*, *Jesus von Nazaret. Was er wollte. Wer er war*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 221.

¹⁴ *Richard Glöckner*, *Die Wunder Jesu. Herausforderung des Glaubens – Zeichen der Hoffnung* (Antwort des Glaubens 25), Freiburg i. Br. 1982, 12.

¹⁵ Ebd., 14.

Ein pluralisierendes, polytheistisches Gottesbild verschleiert diesen Auftrag. Wer soll im Wirrsal unterschiedlicher Zuständigkeiten dessen gewahr werden, dass ein letzter, umfassender Anspruch den Menschen ersucht und nicht nur ein partialer? Und wie soll ein schillerndes Pantheon verbürgen, dass es ein für alle Mal Erlösung gibt durch den, auf den es wirklich ankommt? Zumindest die antike Geisteswelt scheint die Verankerung von Glück und Heil im „Einen“, engagiert „Interessierten“ herbeigesehnt zu haben. Wilhelm Weischedel konstatiert: „Dem überwiegend kosmologischen Interesse gegenüber, das das griechische Denken kennzeichnet und in dem der Mensch vornehmlich als ein Teil des Kosmos erscheint, denkt das frühe Christentum anthropologisch, aber so, dass diese Anthropologie zu ihrer entscheidenden Mitte die Soteriologie hat“¹⁶. Henri de Lubac urteilt ähnlich, aber sozusagen *ex negativo*: „Die Götter nähren sich heimlicherweise von der Gottesidee, um den wahren Gott am Erscheinen zu hindern“¹⁷. Was der Mensch in leiblicher und seelischer Bedrängnis zuallererst braucht, ist die Ansprechbarkeit ungeteilten Wohlwollens. In Klagegebeten an die babylonischen Hochgötter Marduk und Assur wurden wohlweislich auch die unbekanntenen Hoheiten berücksichtigt: „O Herr, groß sind meine Sünden [...] O Gott, den ich nicht kenne, groß sind meine Sünden [...] O Göttin, die ich nicht kenne, groß sind meine Sünden.“¹⁸

Aber Gott ist nicht nur ansprechbar für den Menschen, sondern auch umgekehrt: Der Mensch wird ansprechbar für Gott. Vor dem einen Schöpfer des Himmels und der Erde gibt es kein Versteckspiel. Er, dessen Erbarmen Sünde bloßlegt, indem er sie entmachtet, gibt Auftrag und Kraft zum beherzten Einsatz für andere. Der Anspruch des Schöpfers auf das Sein ist umfassend, also kennt auch die Hoffnung auf ihn keine Grenzen. So verliert die Pandemie das zur Verzweiflung treibende Maß ihrer Bedrohlichkeit. Sie hat keinen Seinsanspruch, sie hat nichts, was sie als Besitz einfordern könnte. Auch sie hat kein letztes Wort.

8 Heilsrealismus

Dogma und Schöpfungsglaube bilden ein Junktim. Der ehemalige Münchener Dogmatiker Leo Scheffczyk beschreibt diese als heilsrealistisch zu bezeichnende Auffassung folgendermaßen: „Nach katholischem Verständnis kommt das Heil dem Menschen nicht nur als Idee zu und berührt nicht nur seinen Geist oder seine Existenz. Es dringt als Vertikale in das Zentrum der geschöpflichen Welt ein und breitet sich von dort in der ganzen Horizontale aus.“¹⁹

Die spekulative Wucht des heilsrealistischen Denkens antwortet auf das neutestamentliche Kerygma. Joh 1,14: „Und das Wort ist Fleisch [Geschöpf] geworden und hat unter uns gewohnt“. Damit tritt einmal mehr die Geschichte Jesu in den Blickpunkt des Inter-

¹⁶ Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1983, 70.

¹⁷ Henry de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, Freiburg 1949, 7.

¹⁸ Zit. nach *Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg – Basel – Wien ⁶1978, 73.

¹⁹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 114.

ses, vor allem ist das Augenmerk auf seinen Tod und seine Auferstehung zu richten. Als soteriologisches Interpretament unterstreicht die Rede von der Fleischwerdung des Wortes die nachhaltige Sorge Gottes um die Welt. Und in einem existenziellen Sinn ließe sich davon sprechen, dass Gott immer dann Fleisch annimmt, wenn sein Wort Umkehr, Vertrauen und Altruismus auslöst. Solche Deutungen sind durch das heilsrealistische Denken nicht diskreditiert, aber das Mysterium, im Credo der Kirche bezeugt, reicht tiefer.

Streitfall Materie – ein schillernder Begriff vor dem Hintergrund einer ambitionierten Diskussionsgeschichte. Die folgende Kurzformel macht den aktuellen Stand deutlich:

Materie „erscheint nicht als das passive Substrat, an dem nur etwas geschieht durch Hinzutreten von Geist oder Form, wie antike und ma. Philosophie es gelegentlich nahe gelegt haben. Sie erscheint vielmehr je schon ‚informiert‘ oder ‚informationally aufgeladen‘ zu sein, so dass sie auch philosophisch-theologisch zum Weiterdenken nötigt.“²⁰

Die anthropologische Tragweite dieser Auskunft ist nicht hoch genug anzusetzen. Ohne Materie gibt es den Menschen nicht, und ohne den Menschen fehlte der Geist, der die Materie würdigt. Darum wird eine Krankheit – und allemal die Epidemie – zur Herausforderung für das tiefere Verstehen der Natur und des Menschen selbst. Die sprungbereite Bedrohung zwingt zur Gegenwehr – medizinisch, gesellschaftlich, ökonomisch – und bricht bei diesem Prozess anthropologische Reduktionismen auf. Was damit gesagt sein soll: Eine Krankheit stempelt den menschlichen Körper (sein „Fleisch“ – nun als biologische Komponente verstanden) nicht als unvollendbares Restmaterial ab, das nie und nimmer mit dem Heilswirken Jesu im Namen Gottes zu tun haben könne. Träfe dies zu, müssten Krankheit und Tod Würdelosigkeit indizieren. Oder man müsste ihr Zerstörungswerk feiern, da allorts sichtbar wird, dass am „Fleisch“ nichts Wesentliches zu finden sei.

Hier ist eine Schocktherapie angebracht, zu der recht gut der Dichter Gottfried Benn verhilft. Wenn jedes Ideal am Seziertisch zerbricht, was dann? Ich zitiere aus der ersten Reihe der *Morgue*-Gedichte aus dem Jahr 1912, und zwar das *Requiem*:

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

Jeder drei Näpfe voll: von Hirn bis Hoden.
Und Gottes Tempel und des Teufels Stall
nun Brust an Brust auf eines Kübels Boden
begrinsen Golgotha und Sündenfall.“²¹

²⁰ Ulrich Lüke, Materie, in: Wolfgang Beinert; Bertram Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien 2012, 468–470, hier 469.

²¹ Zit. nach *Gottfried Benn*, Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke, bearb. u. hg. v. Bruno Hillebrand, Frankfurt a. M. 1982 (Lizenzausgabe 1996), 25.

Mit der Auferweckung des Gekreuzigten wächst aus dem Schock eine geläuterte Sicht auf die Entfaltungskraft der Materie, deren Gottesbezug sich österlich bestätigt hat. Die neu gewonnene, triumphierende Interferenz von Geist und Materie hat einen Vorschein in den biblisch überlieferten Worten und Gesten des Wunderheilers Jesus. Er „herrscht die Krankheit an, wie einst Gott die Chaosmächte angeherrscht hatte“; er „heilt die beschädigte und entstellte Welt, damit die Gottesherrschaft sichtbar wird und die Schöpfung zu der Integrität und Schönheit findet, die ihr von Gott zudedacht ist“²². Es war kein Zufall, dass Papst Pius XII. 1950 die in der katholischen Frömmigkeit längst verwurzelte Überzeugung, Jesu Mutter sei mit Leib und Seele in die himmlische Vollendung aufgenommen, unter dem Eindruck der Leichenberge des Krieges und der Shoa dogmatisiert hatte. Das Gegenbild sprach damals Bände: Auch und gerade die entmenslichten, geschundenen Leiber schreien nach Würde und sind der österlichen Zukunft gewiss.

Respekt vor dem Menschen als ganzheitliches Wesen bewährt sich im Gerangel des Alltags: bei der Art und Weise sich zu äußern und zu kleiden, im Bedürfnis nach sozialen Kontakten, angesichts des Rechts auf körperliche Unversehrtheit. Die Probe aufs Exempel ist brandaktuell: Wann und unter welchen Umständen darf ein Medikament verabreicht, eine Impfung zugelassen, ein Kranker isoliert, zwischen Schwerstleidenden abgewogen, religiöse Praxis beschränkt werden? Diskussionen darüber sind im Würgegriff der Not unausweichlich, wann der Druck nachlässt, weiß niemand. Das Ringen um ein angemessenes Menschenbild wird durch die Pandemie einem harten Stresstest unterzogen. Gläubige sollten dabei nicht sprachlos sein.

9 Die eine Menschheit

Dass eine Krankheit pandemisch die Kontinente durchwandert, wertet der Volksmund als Indiz einer globalen Gerechtigkeit: Wenigstens sind alle gleich betroffen! Natürlich ist das leicht hingesagt und weder tröstlich noch christlich. Christlich ist allerdings die Auffassung, dass auch negative Erfahrungen den korporativen Konnex der einen Menschheit zeigen, in der alle eine einzige Familie sind. Empirisch ist diese These nicht beschreibbar, denn sie setzt den Schöpfungsglauben voraus und ist – auf diesem Boden – durch und durch soteriologisch bestimmt: In Christus, dem verklärten, auferweckten Gekreuzigten, dem Pantokrator, sind alle eins – durch die Kraft seines Geistes. Es gibt im Pneuma eine tiefgreifende Verwandtschaft unter den Menschen, deren ursprüngliche Bestimmung durch die Inkarnation des Wortes erneuert und mit dem Siegeszug des Gottesreiches sozial reformiert wird. Das prognostische Realsymbol dafür ist die Glaubensgemeinschaft: „Ich glaube an den Heiligen Geist [und] die heilige, katholische Kirche“ (Apostolisches Glaubensbekenntnis).

Bei den Vätern und auch schon im frühen Judentum war der Gedanke von der „Einheit des Menschengeschlechts“ mit der allegorischen Bibelauslegung spruchreif geworden. Sie hatte sich im Kontext der biblischen Adam-Symbolik artikuliert, wobei auf der organischen Verbindung von Einheits- und Pluralitätsvorstellungen ein besonderer Akzent

²² Lohfink, Jesus von Nazaret (wie Anm. 13), 197 f.

liegt. So lehrte beispielsweise die rabbinische Aggada, dass Gott in Adam das mythische Inbild der einen Menschheit präsentiert habe, gleichsam eine Art Babuschka der kommenden Weltbevölkerung samt ihren Kulturen und Weltanschauungen. Bei der Auslegung des Genesisverses 3,19: „[...] vom Staub der Erde bist du genommen“ empfahl sich die tief sinnige Assoziation, Adams leibliche Substanz sei der ganzen Erde entlehnt, und zwar dergestalt, dass der Stoff für den „Kopf aus Palästina, für den Rumpf aus Babylon und für die Glieder aus den übrigen Ländern“²³ stamme. Damit einher ging die Vision, dieser Ur-Adam, in dem sich die eine Menschheit sammelt, habe von der „Erde bis zum Himmelsgewölbe und von einem Ende der Welt bis zum anderen“²⁴ gereicht.

Auch in der kirchenväterlichen Theologie wird der Adam-Name allegorisch-symbolisch mit der Einheit des Menschengeschlechts in Verbindung gebracht. Die Väter dachten sich die Menschheit als einen einzigen Organismus, als ein von Gott liebevoll gehegtes Kind, dem seine Obhut gilt. Henri de Lubac, der mit seinem Buch „Catholicisme“ (1938) der sozialen Dimension des christlichen Dogmas zu neuer Beachtung verhalf, bemerkt dazu: Die Väter wohnten in ihrer Vision der Entstehung der einen menschlichen Natur bei, „sahen sie leben, wachsen, sich entwickeln wie ein einziges Wesen“²⁵.

Im 20. Jahrhundert hat auf originelle Weise der Jesuit und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin den Gedanken aufgenommen und evolutionstheoretisch gewendet. Er erwartet den Super-Christus und mit ihm eine Super-Menschheit, die so angelegt ist, dass im Kosmos und mit ihm zusammen einst werden soll, was die Schöpfung ausmacht. Teilhard meint: Die „Fülle der Welt wird erst in der endgültigen Synthese zu Ende gebracht, in der ein höchstes Bewusstsein über der höchst organisierten totalen Komplexität erscheinen wird“; in Christus kulminiert vor „universellen Dimensionen und übernatürlichen Tiefen und doch in Harmonie mit der ganzen Vergangenheit der grundlegende kosmische Prozess der Kephalisierung“²⁶.

Schließlich sei auch das Zweite Vatikanum als Zeugnisinstanz bemüht: Dem Schöpferwillen entspricht das Wissen und Empfinden der Individuen, „eine Familie“ zu bilden. Das Konzil greift erstaunlich hoch. Es sieht in der Einheit der „göttlichen Personen“ den Maßstab für die „Einheit der Kinder Gottes in Wahrheit und Liebe“ (GS 24). Dass der Vergleich realistisch bleibt, verbürgt die Inkarnation des Wortes, denn „der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22).

Die Pandemie ist global in ihrer Verwüstungskraft; ebenso global zeigt sich die Entschlossenheit, ihr die Stirn zu bieten. Vielleicht gelingt es, aus der praktischen Arbeit zugunsten der Weltgesundheit für die korporative Sensibilität der Weltbevölkerung Nutzen zu ziehen. Die Pandemie ruft zum Brückenschlag auf und bietet auch die Chance dazu.

²³ Peter Schäfer, Adam in der jüdischen Überlieferung, in: Walter Strolz (Hg.), Vom alten zum neuen Adam, Freiburg – Basel – Wien 1986, 69–93, hier 70.

²⁴ Ebd.

²⁵ Henry de Lubac, Glauben aus der Liebe, übertragen u. eingel. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ³1992, 24.

²⁶ Pierre Teilhard de Chardin, Der Christus-Evoluter, zit. nach Georg Kraus (Bearb.), Schöpfungslehre II (Texte zur Theologie. Dogmatik 3, 2), Graz – Wien – Köln 1992, 112.

During the Covid-19 pandemic, Christian voices of orientation and faith were eventually missing. Does the Church fall silent since it cannot provide a satisfying answer to the incredible high number of deaths and dying people in loneliness as well as the mental and physical suffering and the pandemic's worldwide economic consequences? Bertram Stubenrauch, professor of systematic theology at LMU Munich, shows that – apart from the problem of theodicy – the Christian understanding of God, humankind and creation is challenged by the pandemic but it also adheres to the purpose of life and human freedom considering the current intimidating experiences.