

Einblick in das theologische Verständnis der Schöpfung

Wieland Schmied hat sich in seinem eindrucksvollen Bildband *Von der Schöpfung zur Apokalypse* mit einer Bildwelt der Schöpfung befasst, die sich auf die ersten 11 Kapitel des biblischen Buches Genesis bezieht. Davon wird heute Nachmittag zu erfahren sein. Mir ist die Aufgabe gestellt, diesen Tag mit zwei theologischen Beiträgen zu bestreiten, der sich der theologischen Schöpfungsthematik im engeren Sinn zuwendet. Dabei ist mir bewusst, dass auch die systematische Theologie mit ‚Bildwelten‘ zu tun hat, sofern ihre Texte bis hinein in die grundlegenden Glaubensbekenntnisse mit Metaphern angefüllt sind. Im Gespräch mit Philosophie und Naturwissenschaften will ich die Verschiedenheit der Methoden und Ergebnisse mit bedenken, ohne Differenzen zu verdecken oder für eine doppelte Wahrheit zu plädieren. Nach meiner Überzeugung können sich die verschiedenen Zugänge zur Schöpfung gegenseitig anstacheln, mit vorschnellen Lösungen nicht zufrieden zu sein. Das muss man den Naturwissenschaften nicht sagen, weil ihre Methoden geradezu unerbittlich auf Erkenntnisgewinn ausgerichtet sind. Aber Ähnliches gilt auch für die Theologie. Auf längere Sicht wird die gewaltige Blickerweiterung dazu beitragen, den Schöpfungsglauben als *die große Vertrauensfrage* in ihrer ganzen Abgründigkeit tiefer zu erfassen.

Wir sehen immer kleinere und immer größere Welten und haben immer noch den Eindruck, nicht genügend Kleines oder Großes gesehen zu haben, um es zu verstehen. Die Bilder, die wir über das Hubble-Teleskop inzwischen auf unseren Bildschirmen haben, sind von solcher Eindrücklichkeit, dass sie Erstaunen im Höchstmaß hervorrufen. Gibt es genügend Spuren des Anfangs? Sind nicht auch wir selbst Spuren dieses kosmischen Anfangs? Versuchen wir wenige theologische Einblicke.¹

1. Schöpfungsglaube im Kontext von Wissen und Vertrauen

Philosophie und Theologie haben einen von den Naturwissenschaften je verschiedenen Zugang zur Erkenntnis. Der eine Zugang führt über die sinnliche Wahrnehmung, d.h. im weitesten Sinn über die Empirie, die aber durch die strenge Mathematisierung eine Verifikation versucht, bei der gewissermaßen eine Synthese von Platonischer Ideenlehre und empirischer Bestätigung geschieht, wie Benedikt XVI. in Regensburg ausgeführt hat. Der Mensch tritt als Fragender an die Dinge heran und befragt sie danach, ob sie ihm in seinen geistigen Entwürfen (Hypothesen) Recht geben. Das menschliche Zeitbewusstsein spielt dabei eine große Rolle. Auf den ersten Blick erscheint es so, als wende sich der Astronom mit seinen Riesenteleskopen *nur* der objektiven Außenwelt zu, während Philosophie und Theologie – auf noch einmal je verschiedene Weise – nur die Innenwelt des menschlichen Bewusstseins zum Gegenstand hätten. Das wissen wollende Subjekt kann gar nicht anders, als in aller Außen- oder Innengewandtheit jeweils mit sich selbst befasst zu sein. Deshalb sind auch die ganz und gar „exakt“ arbeitenden Wissenschaften immer wieder dabei, aus dem exakten Wissen Konsequenzen zu ziehen, die weit über das exakte Wissen

¹ Wenn ich bedenke, dass unter dem Stichwort ‚Schöpfung‘ in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche immerhin 25 Spalten eingeräumt wurden, in denen eine Fülle von Aspekten biblischer, theologiegeschichtlicher und systematischer Natur behandelt werden, erweisen sich die folgenden Ausführungen eher als minimal theology of creation. Vgl. LThK³ Bd. 9 (2000) 216-241.

hinausgehen. Ein Beispiel, das wir derzeit erleben betrifft etwa die bisherigen Ergebnisse der Hirnforschung, aus denen manche Forscher weitreichende Konsequenzen für die menschliche Freiheit oder eben auch für die grundsätzliche Infragestellung eines Schöpfungsglaubens ziehen. Die Frage, welcher „Weltsicht“ man sich anvertrauen will, wenn man zugibt, dass wir wesentlich mehr noch nicht wissen als wir wissen, stellt sich gerade auch dem Naturwissenschaftler von heute. Er blickt auch selbst immer wieder in die Abgründe seines eigenen Bewusstseins. Das strengste Wissen ist immer noch von ‚Glauben‘ durchsetzt. Die christliche Theologie konzentriert sich auf die jüdische und christliche Tradition, um im Gespräch mit den übrigen Versuchen des Weltverstehens und Wissensgewinns dem Glauben einen Raum zu geben, der prinzipiell nicht in ein Wissen überführt werden kann, weil er – mit Eberhard Jüngel gesprochen – „ein Aus-sich-Herausgehen des Ich ohne Ende“² ist, ohne dadurch in die Gefahr schlechter Unendlichkeit zu geraten, weil die Vertrauensfrage prinzipiell eine andere Dimension unseres Bewusstseins betrifft als ein durch *trial and error* erreichbares Wissen. „Der Schöpfungsglaube ist eine Option, doch keine unvernünftige.“³

2. Biblische Grundlegung des Schöpfungsglaubens

Ehe die einfachen Sätze der christlichen Glaubensbekenntnisse entstanden sind, gibt es eine Genese des Schöpfungsglaubens, die tief in die vorderorientalische Religionsgeschichte hineinreicht und zugleich durch die philosophische Kritik des frühen Griechenland gegangen ist, von der die späten Schöpfungstexte des Ersten Testaments geprägt wurden.

2.1 Jüdische Antwort auf Platon und Aristoteles in hellenistischer Zeit

Platon bearbeitete die überkommenen Schöpfungsmythen des Mittelmeerraumes, indem er von den ewigen Ideen ausging, die eine intelligible Welt darstellen, nach deren *paradeigma* der Demiurg die sichtbare Welt erbaute. Eine Schöpfung aus dem Nichts kann sich Platon nicht vorstellen. Daraus zieht Aristoteles die gravierende Konsequenz, dass der Himmel und alle Materie ungeworden sind (*agénētos*). Die These von der „Ewigkeit der Welt“ wird zu einer der großen Herausforderungen für die Aristotelesrezeption des Mittelalters werden. Insofern ist aufschlussreich, dass der jüdische Philosoph, der als Zeitgenosse Jesu im hellenistischen Alexandria lebte, mit Bezug auf Platon (*Timaios*) Gott als *poietēs* und *patēr* versteht und mit den Vorgaben der frühjüdischen Glaubenstradition verbindet. Philon zufolge bildete Gott die sichtbare Welt nach dem Vorbild der zuvor von ihm gedachten Welt. Die Welt ist „Vernunft Gottes“ (*theou logos*), weil sie nach den Plänen des Schöpfers wie ein vom Architekten entworfenes Haus gebaut ist.⁴ Dieser Rezeption griechischen Denkens bei Philon ist allerdings ein breites Schrifttum vorausgegangen, das zum Teil zum griechisch überlieferten christlichen Kanon des Ersten Testaments gehört. Ich verweise hier stellvertretend für viele Texte nur auf wenige eindrückliche Texte. So beginnt etwa das erste Kapitel des Buches Jesus Sirach, ein „Buch an der Grenze des Kanons“ (H. P. Rüger) (um 175 v.Chr.)⁵ nach der Vorrede mit den Sätzen: „Alle Weisheit stammt vom Herrn, und ewig ist sie bei ihm. [...] Die Höhe des Himmels, die Breite der Erde und die Tiefe des Meeres, wer hat sie gemessen? Früher als sie alle ist die Weisheit erschaffen (*ektisthai sophia*), von

² E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. 3. Aufl., Tübingen 1978, 224.

³ H. Kessler, Schöpfung. V. Systematisch-theologisch. In: LThK³ Bd. 9 (2000) 230236, hier: 231.

⁴ Vgl. J. Köhler, Schöpfung II. Griechenland. In: HWPB Bd. 8 (1992) 1393-1399, hier bes. 1394f.

⁵ Vgl. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart 1998, 363-370, zit. 364

Ewigkeit her die verständige Einsicht.“ (Sir 1,1.3-4 E.) Im zum hebräischen Kanon gehörenden Buch der Sprichwörter heißt es im achten Kapitel: „Der Herr hat mich [die Weisheit] geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit, in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren. [...] (Spr 8,22-25)⁶ In Vers 30 heißt es in schönster Poesie: „... als er die Fundamente der Erde abmaß, da war ich als geliebtes Kind bei ihm.“ (Hebr und LXX, V 29f.) Darauf bezieht sich William Blake „Gott erschafft die Welt (Der Alte der Tage) 1794.⁷ In diesem Zusammenhang wären zu erwähnen die großen Gottesreden in Ijob 38 und 39, wo der Mensch immer wieder aufmerksam gemacht wird, was ohne ihn und vor ihm schon alles geschaffen ist und Bestand hat. Aber auch an den Schöpfungspsalm 104 ist zu erinnern und natürlich auch an die beiden klassischen Texte, mit denen die Hebräische Bibel beginnt.

2.2 Einblick in weitere ersttestamentliche Schöpfungstexte

B^ereschit bara elohim... Dieser Text ist nicht der älteste Text der Bibel. Wir wissen heute ziemlich genau, aus welchem Milieu er stammt und in welcher wissenschaftlichen Phase der Welterschließung er geschrieben wurde. Er setzt das frühjüdische Exil nach Babylon voraus und die Kenntnis jener Texte, die in der babylonischen Literatur reichlich vorhanden waren.⁸ Man muss im Pergamonmuseum zu Berlin nur einmal die *Ischtartore* auf sich wirken lassen, um zu erfassen, welche Kultur dort auf das verbannte Volk einwirkte, das nur mit Mühe die heimatlichen Traditionen retten konnte, zu denen etwa die Woche mit ihrem Rhythmus von Arbeit und Ruhe gehörte. Dann wird einem ziemlich schnell klar, dass hier nicht Astrophysiker und Teilchenbeschleuniger zu beschreiben versuchten, wie die Welt begonnen hat, sondern – auf dem Hintergrund des babylonischen Schöpfungsmythos (*Enuma Elisch*) – gefragt wird, ob es gelingt, die Schöpfung als einen großen Bau von Raum und Zeit, Erde und Meer, Licht und Finsternis, Sonne und Mond zu verstehen, wo der Mensch als Verehrer des einen Schöpfergottes zum Bild und Gleichnis dieses Schöpfers wird und so königliche Verantwortung übernehmen kann, weil er, der als Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1,26) den einen Gott zu verehren versteht, auch Verantwortung tragen kann in einer Welt, die der Gestaltung und der Verantwortung bedarf. Nicht schon bei der Erschaffung des Menschen kommt die Schöpfung ans ihr Ziel, sondern bei der Feier des Sabbat, der großen „Unterbrechung“ der Arbeitswelt während der Exilszeit. Mit dem Schöpfungstext begann in Babylon jeweils das Neue Jahr und es hat sich in der jüdischen Tradition erhalten, dass mit Neujahr gleichsam die Schöpfung neu beginnt. Deshalb ist es so eindrücklich, dass die christliche Liturgie, die Neujahr als solches nicht kennt, in der Nacht der Nächte, der Osternacht nach dem Lichthymnus des *Exultet* mit der Proklamation von

⁶ Hier wird Sprache für spätere Texte vorbereitet: Hebr. Adonai kanani (*kanah* = erwerben, kaufen]: der Herr hat mich geschaffen; meolam nasachti [*nasach* = weben] von frühester Zeit wurde ich gewoben/geformt [vgl. Ps 95 *jazar* = formen wie ein Töpfer]; schließlich beejn thehomoth holalhti [von *jalad* = zeugen, gebären] „bei noch keinen Urmeeren wurde ich geboren“. Griechisch: *kyrios ektisen me; ethemeliosen me; gennā me*: er hat mich geschaffen; er hat mich gegründet; er hat mich geboren

⁷ Vgl. W. Schmied, Von der Schöpfung zur Apokalypse. Stuttgart 2007, 45 (Kommentar 44).

⁸ Vgl. E. Zenger, Schöpfung II. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament. In: LThK³ Bd. 9 (2000) 217-220.

Gen 1 einsetzt und so Schöpfung und Neuschöpfung zu einer schwindelerregenden Einheit verbindet.⁹

Die rabbinische Theologie hat gefragt, warum der erste Text der Bibel nicht mit dem ersten Buchstaben des Alphabets, sondern mit dem zweiten: *b^ereschit*, beginnt und erst im dritten Wort mit *aelohim* von der Gottheit die Rede ist. Die Antwort lautet: Weil der absolute Anfang, der mit dem Aleph der Selbstvorstellung Gottes zu tun hat, auf einer völlig anderen Ebene liege, d.h. allem Beginnen und aller Zeit und somit wohl auch all unserer Darstellung vorausgehe.

Was im Blick auf die atl. Schöpfungstexte noch auffällt, betrifft die enge Verknüpfung des Schöpfungsgedankens mit der Tora, wobei der Ps 19 wohl eher als ein einziger Psalm zu betrachten ist, in dem man mit dem schweigenden Wort der kreisenden Welt das geschriebene Wort der Tora verbindet. Ein weiterer Aspekt ist der Zusammenhang zwischen Schöpfungsglaube und göttlicher Zuwendung zu seinem Volk, wie es z.B. in dem kurzen Ps 100 zum Ausdruck kommt, in dem sich zeigt, dass der Schöpfungsglauben in die Liturgie des Tempels einbezogen hat und so in die Mitte der frühjüdischen Religiosität gehört. Dabei geht es um mehr als um beschreibende Aussagen. Schöpfungsglaube und Gottesverehrung gehören zusammen. Dabei zeigt sich auch, dass der Schöpfungsgedanke die Grenzen des Volkes sprengt und die ganze Welt in den Blick bekommt. (Vgl. Ps 100,3: „Erkennt: Der Herr allein ist Gott: Er hat uns geschaffen, wir sind sein Eigentum [oder: nicht wir selbst], sein Volk und die Herd seiner Weide. Zugleich zeigt sich, dass die Schöpfungsthematik ein Thema der Tempelliturgie ist. Zugleich werden die Bilder zu den ersten Kapiteln der Genesis zeigen, dass der Rückfall ins Chaos sowohl die Missachtung der Schöpfungsordnung als auch der Thora betrifft.

2.3 Neutestamentliche Akzente des Schöpfungsglaubens

Das Neue Testament setzt das Schöpfungslob fort und nimmt zugleich die philosophische Errungenschaft der Weisheitsliteratur ernst, indem allerdings eine entscheidende Größe, Jesus von Nazareth, als „Vor-Gabe“ und Schöpfungsvermittler in die Schöpfungstheologie einbezogen wird. Ich erinnere nur an zwei Texte aus der Spätphase des Neuen Testaments. Nicht von ungefähr sind es hymnische Texte, die den Schöpfungsgedanken von der Jesusinterpretation her weiter treiben. Im Kolosserbrief wird von Jesus Christus gesagt: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare. Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten, so hat er in allem den Vorrang. [...] (Kol 1,15-18 E.) Der Text schließt damit, dass in Jesus Christus Gott in seiner ganzen Fülle wohnen wollte, um so die universale Versöhnung von Himmel und Erde herbeizuführen.

Der andere, nicht weniger gewaltige Text, liegt im Prolog des Johannesevangeliums vor. Er ist so bekannt, dass er fast nicht zitiert werden muss. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das

⁹ Vgl. J. Wohlmuth, *Jesu Weg – Unser Weg*. Würzburg 1992, 158-166; Vgl. M. Kehl. *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Schöpfungstheologie*. Freiburg-Basel-Wien 2006, 58-70.

Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. [...] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen [...]“ (Jo 1,1-3.14a) Dass hier der Bezug zu Gen 1 aufgenommen und zugleich Weisheitstheologie sowie stoische Logosphilosophie einbezogen wird, ist hinreichend bekannt. Der Logos, das Wort, ist nicht der absolute Anfang, sondern ist seinerseits gesprochenes Wort, das den sprechenden Gott voraussetzt. Als gesprochenes Wort wird der Logos aber wie die vorzeitliche Weisheit in engste Beziehung zum sprechenden Gott gesetzt.¹⁰ Es gibt in Gott somit eine Relation von Sprechendem und Gesprochenem, wobei der Angesprochene selbst wieder zu einem Sprechenden in zweiter Instanz wird. Weisheitstradition wird weitergeführt, wenn vom Logos-bei-Gott gesagt wird: „Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ (1,3) Die wirkliche Innovation stellt jedoch Joh 1,14 dar: „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen.“ Es heißt ausdrücklich nicht: „Und Gott ist Fleisch geworden“, weil dies den einen Gott des Himmels zum Geschöpf depotenziert hätte. Dies zu betonen ist für den Dialog mit Judentum und Islam von großer Bedeutung.

3. Schöpfung in den grundlegenden Glaubensbekenntnissen der Christenheit

Es hat einige Generationen gedauert, bis durchgefochten war, dass der Logos ganz auf die göttliche Seite gehört, ohne ein zweiter Gott zu sein, weil sonst das Erbe des frühjüdischen Monotheismus zerstört worden wäre. Im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel wurde eine Sprache gefunden, die mit diesen Problemen fertig zu werden versuchte. Inzwischen hatte sich die frühchristliche Theologie im Streit mit Arius nämlich mit der Philosophie des Mittleren Platonismus, vor allem Plotins, konfrontiert gesehen, der die strengste Version der Einheit und Unwandelbarkeit der Gottheit vertrat und deshalb den Logos als Schöpfungsmittler bereits der geschöpflichen Seite zugeteilt hatte. Es ist kein Zufall, dass die Auseinandersetzung mit dieser Philosophie die Christenheit gerade im ägyptischen Alexandrien erreichte, eines der wichtigsten Zentren hellenistischen Denkens, mit dem sich bereits die große jüdische Gemeinde auseinandergesetzt hatte, wie an der LXX-Übersetzung oder an Philo zu sehen ist. Athen, Jerusalem und Alexandrien sind die geistigen Verortungen der Theologie, die sich im Großen Glaubensbekenntnis niedergeschlagen haben. Rom sollte erst später folgen, auch wenn das Römische Glaubensbekenntnis Bestandteile hat, die bis an den Anfang des 4. Jahrhunderts zurückreichen. In der rezipierten Form, wie wir es heute noch sprechen, beginnt es ebenfalls mit dem Glauben an den Schöpfer. „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“

Weit intensiver spiegelt sich die philosophisch-theologische Auseinandersetzung jedoch im sog. Großen Glaubensbekenntnis der Christenheit, das sie seit den beiden ersten Konzilien von Nizäa und Konstantinopel aus den Jahren 325 und 381 bekennt.

„Wir glauben an *einen* Gott, Vater, Allherrscher, Schöpfer von Himmel und Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren; und an *einen* Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, den Einziggeborenen, aus dem Vater geboren vor allen Weltzeiten, Licht aus Licht, wahrer Gott

¹⁰ „In Anknüpfung an die weisheitliche Sophia-Theologie des hellenistischen Judentums hat der Logos die Funktion des Schöpfungs-Mittlers. In der Nähe Gottes stehend, aber nicht mit Gott identifiziert, bewirkt der Logos das Geschaffene. Die Schöpfung als Schöpfung Gottes ist durch ihn vermittelt.“ R. Hoppe, Schöpfung. 2. Neues Testament. In: LThK³ (2000/2006) 220-223, hier: 222.

aus wahren Gott, geboren, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, er, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgekommen ist aus den Himmeln, Fleisch wurde [...] und Mensch [...]¹¹

Die ganze Brisanz des christlichen Schöpfungsglaubens wird in diesem Text auf einen kurzen Nenner gebracht. An die Stelle der erstgeschaffenen Weisheit, von der oben die Rede war, tritt nun der eine Kyrios Jesus Christus. Von ihm wird in einer riskanten Formulierung gesagt, er sei vor allen Weltzeiten (*ante omnia saecula*) geboren, und zwar als „wahrer Gott aus wahren Gott“. Dieses Geborenwerden vor der Zeit wird dann aber abgesetzt von der Erschaffung. Vorzeitliche Geburt ist keine Erschaffung des ewigen Sohnes. Insofern wird die Geschöpflichkeit der Weisheit von der Geburt des Sohnes abgehoben. Die Weisheit galt als *geschaffen*, der ewige Logos oder Sohn ist *geboren*. Wenngleich die Ungeborenheit (*agennēsia*) des Schöpfer-Vaters von der Geburt des Sohnes, *durch* den alles geschaffen wird, unterschieden werden muss, tritt dieser selbe Sohn in der Fleisch- und Menschwerdung in die geschaffene Welt ein und teilt ihr endliches Schicksal bis zum Tod am Kreuz. An dieser Stelle bricht auch die unerbittliche Frage auf, warum Leiden und Tod aus der Schöpfung nicht ausgeblendet werden können. Der Kolosserbrief betont mit Recht, dass durch Jesus Christus und auf ihn hin nicht nur alles geschaffen sei, sondern dass dadurch die gesamte Welt auch der Versöhnung entgegengeführt werde. Der Hymnus des Philipperbriefes betont die Deszendenz Jesu aus der Hoheit der göttlichen Gestalt bis in den Tod, dem die Erhöhung folgt. (Phil 2,6-11) Das große Glaubensbekenntnis wird deshalb an einer späteren Stelle sagen: *cuius regni non erit finis* und mit dem Glauben an das Leben der kommenden Welt (*et vitam venturi saeculi*) schließen. Wenn man der großen christlichen Musiktradition vertrauen darf, dann kommt das *Credo* in den Schlussfugen, denen dieser Text zugrunde liegt, auf jeweils auf seinen dramatischen und zugleich hoffnungsvollen Höhepunkt.

Das Glaubensbekenntnis schließt sich dem Johannesprolog insofern an, als es vom vorzeitlichen Sohn sagt *per quem omnia facta sunt*. Deshalb sei an dieser Stelle ergänzt, dass der atl. Gedanke von der Ersterschaffung der Weisheit auch im rabbinischen Denken eine Fortsetzung gefunden hat. Man sagte, dass Gott, der Schöpfer, zuerst die Thora erschaffen habe. Sie sei die Idee der vollkommenen Schöpfung, nach dem sich der Schöpfer selbst gerichtet habe. Entsprechend ist ein menschliches Leben gemäß der Thora zugleich ein schöpfungsgemäßes Leben.

Augustinus, der bedeutende Theologe der kirchlichen Frühzeit, hat bereits den Gedanken formuliert, dass mit dem Anfang der Welt auch die Zeit geschaffen worden sei. Ein Vorher zu denken, sei illusionär. Im Buch 11 der *Confessiones* vergleicht er die ersten Sätze der Bibel, die Mose gesprochen habe, mit dem schöpferischen Wort Gottes und zieht daraus die Konsequenz: Wenn Mose den Satz sprach oder schrieb, brauchte er Zeit dafür. Die menschliche Sprache sei ein zeitlicher Vorgang. Wenn hingegen Gott spricht, so braucht er keine Zeit, denn der unendliche Gott spreche *omnia sempiternae simul*. Die Konsequenz, die wir uns kaum vorstellen können, lautet, dass Gott das erste Wort des Anfangs und das letzte Wort des Weltendes gleichzeitig, im Augenblick, der keinerlei „Ausdehnung“ kennt, spricht und insofern den Weltlauf als Ganzen vor Augen hat. Nikolaus von Kues hat in *De visione*

¹¹ Übers.: J. Wohlmuth, Hg., Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Paderborn u.a. 1998, 14. Während der lateinische Text mit *natum* (geboren) und *genitum* (gezeugt) unterscheidet, lässt der griechische Text mit zweimal *gennēthenta* die zweimalige Übersetzung ‚geboren‘ zu.

dei den augustinischen Gedanken der göttlichen Ewigkeit fortgeführt und geschrieben: „Wir können nicht endliches Seiendes nicht zulassen; darum können wir auch nicht das Unendliche nicht zulassen. Also geben wir die Koinzidenz der Widersprüche zu, über der das Unendliche steht.“¹² Nun ist das *Credo* selbst in einem zeitlichen Ablauf formuliert und braucht jedes Mal Zeit, wenn wir es sprechen oder singen. Es hat einen Anfang und ein Ende. Und doch ist es so, dass der Anfang das Ende bestimmt und umgekehrt das Ende den Anfang. Ja wir könnten über den Anfang nichts sagen und bekennen, würden wir nicht gleichzeitig das Ende im Auge haben.

Aus diesen wenigen Andeutungen ergibt sich, dass der christliche Glaube die Jesusinterpretation in engste Beziehung zur Schöpfungslehre setzt, so dass sie sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Ja, mit der Protologie der Schöpfung wird die Eschatologie der Vollendung verbunden, so dass die ganze Verwegenheit der christlichen Schöpfungslehre Alpha und Omega zusammenschließt und der Glaube somit ein geradezu halsbrecherisches *Vertrauen in das Gelingen des Weltganzen* setzt und es letztlich mit der Treue jenes Gottes begründet, die er durch Jesus, seine Herkunft, sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung umgreifend, bekräftigt hat. (Vgl. Röm 15,8) Dies steht in postmoderner Zeit natürlich gegen den Einwand, die Zeit der großen Erzählungen sei zu Ende.

Mit Recht hat die Enzyklika *Spe salvi* darauf hingewiesen, dass von Röm 8,18-30 angesichts der Geburtswehen des Kosmos der Glaube nur in der Gestalt der Hoffnung möglich ist. Wir hoffen darauf, um es im Anschluss an Franz Rosenzweig zu sagen, dass das erste Wort des *Credo* „Wir glauben an Gott, den Schöpfer“ durch das letzte Wort „Wir glauben an das ewige Leben“ bestätigt wird und umgekehrt. Der feste Boden dieses Vertrauens ist uns dem *Credo* zufolge in Jesus Christus gegeben, auf den sich einzulassen nicht bedeutet, alle Welträtsel gelöst zu haben, vielmehr die Höhen und Lichtseiten der Schöpfung mit den Abgründen, in die Gottes Weisheit von Ewigkeit geschaut hat, zu verbinden.

Insofern können wir auch nicht zu einem naiv-fundamentalistischen „Kreationismus“ zurück. Im Kosmos, wie er sich uns heute vor Augen stellt, erkennen wir mit Hilfe unserer erweiterten Augen, den Teleskopen und Mikroskopen die Spuren des Schöpfers, die sich in ihrer Abgründigkeit durch die Menschwerdung des Wortes in Jesus Christus gesteigert haben. Deshalb neigt die Theologie der Gegenwart einer Sichtweise zu, wonach die Inkarnation des schöpferischen Wortes Gottes in Jesus von Nazareth weder im Zufall der Evolution begründet ist, noch in der Sündenverfallenheit der Menschheit und deren Erlösungsbedürftigkeit, sondern allein in der frei schenkenden Unendlichkeit des Schöpfers, dessen Ewigkeit den Namen „Treue“ und letztlich „Liebe“ trägt.¹³ Aus der Erfahrung der Menschheitsgeschichte wagt die christliche Theologie an der Lebens- und Todesgeschichte Jesu von Nazareth abzulesen, dass der Kampf zwischen Leben und Tod zugunsten des Lebens entschieden ist und dass in der Auferstehung eine radikale Verwandlung geschieht, von der her auch die kosmische Geschichte einschließlich ihres Anfangs und Endes gedeutet

¹² Sed non possumus non admittere entia finita, ita non possumus non admittere infinitum. Admittimus igitur coincidentiam contradictorium super quam est infinitum. XII, Studienausg. Bd. 3, 148. Aufgrund der Unendlichkeit fällt in Gott erschaffen (*creare*) und erschaffen werden (*creari*) zusammen, so dass wir in Jesu Menschsein das Bild (*similitudo*) der göttlichen Natur sehen können. „Quae humaniter video esse in te Jesu similitudo sunt divinae naturae.“ De visione dei XX, S. 186.

¹³ „Er [Gott] bedarf der Schöpfung nicht, aber sie ist ihm nicht bedeutungslos. Gerade weil zu nichts nütze, ist sie ihm von un-bedingtem Wert, un-bedingt geliebt.“ Kessler 234.

werden kann. Unter diesen Voraussetzungen gehe ich an das Theorem *creatio ex nihilo* als Theologe heran.

4. Das Theorem *creatio ex nihilo* bei Thomas von Aquin

Hier soll keine Geschichte dieses Theorems vorgetragen werden. Ich greife, fast willkürlich, auf Thomas von Aquin (†1274) zurück. Das Theorem bildet zugleich den Anknüpfungspunkt für den zweiten Vortrag, in dem es u.a. um dessen subjekttheoretische Auslegung gehen wird. Beides geschieht im Kontext des Gespräches mit dem evolutiven Weltverständnis der Gegenwart.

Es ist eindrucksvoll, mit welcher spekulativ-konstruktiver Kraft die klassische Theologie im Frühling der Aristotelesrezeption mit dem Theorem *creatio ex nihilo* umgegangen ist. Thomas v. A. kommt an verschiedenen Stellen darauf zurück.¹⁴ Einer der Grundgedanken bei Thomas besteht darin, dass Schöpfung eine Hervorbringung (*productio*) aus dem Nichts sei, die sich grundsätzlich von aller Veränderung (*mutatio*) unterscheidet. Er nennt das Erschaffen eine göttliche Handlung ohne vorliegende Materie (*actio Dei, quae est absque materia praeiacente*) (Lib. II, Cap XVII). Schöpfung ist eine göttliche Seinshervorbringung (*productio a Deo in esse*).¹⁵ Dies bedeutet, dass „Erschaffen“ keine Genese im Sinn der Bewegung (*motus*) ist, also kein kontinuierlicher Übergang, sondern ein „Sprung“ vom Nicht-sein zum Sein. Ein Mittleres gibt es nicht, deshalb letztlich auch keinerlei Voraussetzung, keinerlei *materia*¹⁶, die einen Akt „empfangen“ würde. (Vgl. Cap XIX) Der philosophische Begriff darf allerdings nicht mit dem physikalischen Begriff der Materie verwechselt werden. Weil es kein Mittleres gibt, keinen fließenden Übergang von der Ursache zur Wirkung, ist uns Schöpfung nur als Faktizität (*factum est*) zugänglich.¹⁷ Weil es kein Mittleres gibt, steht das Geschaffene zum Schöpfer in einer „Relation“, die näherhin als „Abhängigkeit“ (*dependentia*) umschrieben wird. (XVIII)¹⁸ Für Thomas folgt daraus, dass der Schöpfungsakt selbst kein zeitlicher Vorgang sein kann. Aber er wehrt sich auch gegen die aristotelische These, dass man von einer „ewigen Welt“ sprechen müsse.

Das Theorem wird bei Thomas auch in der *Summa theologiae* weiter geführt (s. th. I q 44-58 = Schöpfung allgemein; q 67-74 = Die Schöpfungstage).¹⁹ Quaestio 45, Artikel 1 bietet dabei eine groß angelegte Auseinandersetzung mit dem Theorem *creatio ex nihilo*. Keine Statue entstehe, so lautet der Einwand, von denen Thomas ausgeht, aus Nichts, sondern aus dem Material, wobei die Hervorbringung einer Gestalt ein durchaus respektabler Vorgang sei. Thomas stellt Gen 1,1 entgegen: *In principio creavit Deus coelum etc.*, wonach das Wort ‚erschaffen‘ (*creare*) nicht mehr nur heiße, das Chaos zu ordnen, sondern etwas aus nichts machen bedeute. Später heißt es deshalb bei Thomas, Gott sei keinem Künstler vergleichbar, der aus einem Material etwas macht. Vielmehr bringe Gott als „Universalursache“ (*causa universalis*) aus nichts etwas zum Sein (*ex nihilo res in esse produ[cere]*) (q 45 a 2). Näherhin bringe Gott die Dinge hervor „ohne Bewegung“ (*sine*

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden. Bd. 2. Darmstadt 1982, bes. Kap. 16-18 (S. 35-45).

¹⁵ *Omnis autem res a Deo in esse producitur*, heißt es in XVIII (S. 44).

¹⁶ Ihr Kennzeichen ist deshalb *ens in potentia* (XVI, S. 40).

¹⁷ Dies erinnert m.E. sehr an die von Levinas wiederholt beschworene „unvordenkliche Vergangenheit“, von der noch zu sprechen sein wird.

¹⁸ *Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis.* (XVIII)

¹⁹ Die folgenden lat. Texte werden in eigener Übersetzung zitiert.

motu) (q 45 a 3). Thomas vertritt dann die These, Gott schaffe als der Eine, aber die Schöpfung werde den drei Personen in verschiedener Weise zugesprochen.²⁰ Bei der Beschreibung des sechsten Schöpfungstages kommt Thomas zu der anthropologisch bedeutsamen These, der vollkommenste Grad des Lebens, der Mensch, werde nicht aus Erde oder Wasser hervorgebracht wie die übrigen Lebewesen, sondern von Gott. (q 72) Dass diese These über Jahrhunderte gegen eine evolutive Anthropogenese eingewendet wurde und man auf einem direkt eingreifenden schöpferischen Akt Gottes zur Hervorbringung des Menschen bestand, kann nicht bezweifelt werden. Deshalb wird im zweiten Vortrag dieses Theorem des direkten schöpferischen Eingriffs Gottes anders zu deuten sein.

Wenn die Überlegungen des Aquinaten auch heute noch einen Impuls darstellen sollen, dann ohne Zweifel in die Richtung, dass das Theorem der *creatio ex nihilo* weniger die zeitliche *Anfangskonditionen* der Schöpfung betrifft, sondern deren transzendentalen Grund.²¹ „Evolution“ wäre im Sinne des Thomas von Aquin ein Prozess der Veränderung oder Entwicklung (*motus, mutatio*), nicht aber die Überwindung des Grabens vom Nichtsein zum Sein. Daraus folgt, dass der Mensch – wie auch die gesamte Schöpfung – nicht notwendig ist und gerade so die Frage nicht loswird, warum er da ist und nicht nicht da ist. Der Graben zwischen Nichtsein und Sein ist so tief, dass sich menschliches Selbstverständnis nicht auf das Angebot evolutionärer Entwicklungen, die als kausale (naturwissenschaftliche) Erklärung des Menschseins einlassen sollte. Mit der evolutiven Ableitung wäre – anachronistisch mit Thomas argumentiert – längst nicht das Wesentliche vom Menschen als Gottes Geschöpf gesagt.

Jean-Luc Marion hat auf die Bedeutung des thomasischen Schöpfungstheorems noch in einem anderen Zusammenhang hingewiesen.²² Thomas von Aquin habe – im Gespräch mit Avicenna – von der Schöpfung als einem „Akzidenz“ gesprochen habe. Das Sein komme auf das Wesen „von außen her“ zu (*adveniens extra*). Die faktische Existenz gehöre nicht zum Wesen und sei in diesem Sinne kontingent. Schon nach Aristoteles sei das *symbebēkōs* eine Größe in der Nähe des Nicht-seins (*engys tou mē ontōs*). Das Sein (l'être) ereignet sich für das geschaffene Sein nach der Figur des Inzidenten, Kontingenten. Es betrifft das Sein in Unterscheidung vom Wesen. Die Phänomenalität bestehe darin, *dass* etwas ist und nicht *nicht* ist. *Gegebenheit* tut sich auf.

5. Schöpfung aus Liebe bei Karl Barth

Creatio ex nihilo betrachte Karl Barth von der Auferstehung her und führt ihn zu „Schöpfung aus Liebe“.²³ Paulus sei es, der das Theologumenon mit der Auferweckung der Toten in Verbindung brachte. In Röm 4,17f. sei von Abraham die Rede, der glaubte, dass Gott die Toten lebendig mache und rufe „dem, das nicht ist, daß es sei“ (Lutherübers.) (*kalountos ta mē onta hōs onta*). Wider alle Hoffnung schaffe Gott das Neue. (186) So ist Barth zufolge das Theorem der *creatio ex nihilo* durchaus keine spekulative Konstruktion, „sondern der natürlichste Ausdruck eines auf Gottes Offenbarung in dem Menschen Jesus begründeten menschlichen Selbstverständnisses“ (187). Mag sein, dass Paulus die Rede von Gott, der vom Nichtsein ins Sein ruft, bereits aus dem zweiten Makkabäerbuch entnommen hat, wo es

²⁰ Vgl. Quaestio 45 art. 6.

²¹ Vgl. Kessler 234.

²² Vgl. J. L. Marion, *Étant donné*. Paris 1992, 218-221.

²³ Vgl. Kirchliche Dogmatik III/2, 182-188.

heißt, Gott habe die Dinge „aus nicht Seiendem“ geschaffen (*ouk ex ontōn epoiēsen ho theos*) (2 Makk 7,28). An anderer Stelle hat Barth ausgeführt, die Schöpfung sei nicht aus nichts, sondern *ex amore* geschaffen. Wenn es nicht ein Gemeinplatz wäre, so zu sprechen, wäre es wohl die tiefgründigste theologische Aussage. Die Liebe hat keinen Grund als den, grundlos zu geben. Deshalb können sich die Geschöpfe als eine Gabe des Schöpfers verstehen und im Grund ihres Herzens Dankbarkeit empfinden – Ausgang für allen Gottesverehrung, die für uns Christen im großen Dankgebet der Eucharistie ihren ästhetischen Ausdruck findet.

6. Kurze Schlussüberlegung

Die wenigen Aspekte zum Verständnis der Schöpfung, die ich vorgetragen habe, zeigen, dass der christliche Schöpfungsglaube in seiner umfassenden Textur die Vertrauensfrage des planetarischen Menschen, die in einem durchaus kleinräumigen Weltbild gestellt wird, dennoch Perspektiven eröffnet. Dem Menschen der Gegenwart wird angesichts seiner scheinbaren Verlorenheit in die Größe eines expandierenden Weltalls ein Vertrauen auf das Ganze gegeben, das auch Enttäuschungen bestehen kann. Wenn der Mensch des Wissenschaftszeitalters an den Schöpfergott glaubt, dann kann das heutige makrophysikalische und mikrobiologische Wissen erheblich dazu beitragen, diesen Schöpfergott einerseits von gängigen, durchaus auch problematischen Bildern zu befreien und ihn zugleich ganz vom Gott-Menschen her zu denken, der das „Bild des unsichtbaren Gottes“ ist. Eine christologisch und anthropologisch buchstabierte Schöpfungstheologie, wie ich sie im zweiten Vortrag andeuten werde, ist die Konsequenz.