

## SCHÖPFUNG \* 22. April 2026

### SCHÖPFUNG und WELT

In der vergangenen Woche haben wir uns mit dem Gottesverständnis als Korrelat zu einer Sicht der Schöpfung befasst. Gestern war dazu ein Habilitationsvortrag zu hören, der dieses Verhältnis unter der Frage nach der „Personalität Gottes“ untersuchte. Dieser Vortrag war bei weitem nicht auf der Höhe der Auseinandersetzung bei Blumenberg über die Positionen von Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno. Warum?

1. Er gewann den Personbegriff aus anthropologischen Phänomenen: Bewusstsein, Freiheit, Handlungsfähigkeit, ...
2. Er übertrug den anthropomorph gewonnenen Personbegriff auf Gott – und fand dann (wie zu erwarten war) heraus, dass er, auf Gott übertragen, unstimmig ist.
3. Er wählte als Bezugspunkt die Dualität der Konzepte „Theismus“ (Gott ist Person, aber schlechthin transzendent und ohne Beziehung mit der Welt: Gott jenseits der Welt) – Panentheismus (Gott ist apersonal und fällt mit dem geschöpflichen Prozess zusammen: Die Welt in Gott). Der Vortrag versuchte zu zeigen, dass es durchaus einen apersonalen Theismus und einen personalen Panentheismus geben kann.
4. Aber warum eigentlich? Letztlich war die Lösung „erschlichen“, d.h. sie sagte: Der Anthropomorphismus ist entweder unvermeidlich oder wünschenswert oder beides. Warum? Weil wir Menschen Beziehungswesen sind und irgendwie die Erfahrung machen, dass Gott in Beziehung mit uns steht – und das auch gut finden.
5. Die Lösungsstrategien wurden dort gesucht, wo diese Erwartungen erfüllt werden, z.B. in der Prozesstheologie, die von einem Gott spricht, der sich in den Prozess des Universums hineingibt oder gar erst im „Mitleben“ mit dem Universum zum personalen Gott „wird“. Gott heißt z.B. „omniamourös“. Damit sind wir explizit bei einem „werdenden“ Gott in einer Form, die dem elementaren Gottesverständnis widerspricht, das zwischen dem unwandelbar Ewigen und dem wandelbar Endlichen eine radikale und notwendige Differenz setzt.
6. Der Fehler beginnt früh: Es wird anerkannt, dass wir in unserem endlichen menschlichen Erkennen immer von den Phänomenen ausgehen, d.h. von dem, was unsere Sinne uns vermitteln. Im ersten Schritt wird also Personalität quasi mit „Persönlichkeit“ gleichgesetzt und von ihren Erscheinungsformen in der endlichen

Gestalt begrifflich gewonnen. So aber taucht bereits ein anthropologisches Problem auf: Ein „Mensch“, bei dem sich diese Erscheinungsformen nicht zeigen, kann nach dieser Definition nicht „Person“ genannt werden. Was ist mit Schwerbehinderten, Sterbenden, unmündigen Kindern, ja mit „Toten“, d.h. mit unseren Verstorbenen? Sie verlieren in dieser Sicht ihre Personqualität, bis hin zu rechtlichen Konsequenzen, wer ein „Recht auf Leben“ hat und wer nicht.

– Was dem Vortrag fehlte, war, bereits vom Menschen her gesehen, der Überschritt von den Erscheinungsformen zum Träger der Erscheinungsformen, d.h. zu dem, was Richard von St. Viktor die „incommunicabilis existentia“ genannt hat und was den Philosophen Hans Blumenberg als Gott suchenden Menschen so ärgert. Die „incommunicabilis existentia“ ist nicht das, was „vorenthalten“ wird, sondern das, was die Kommunikation trägt und ermöglicht und die Bedingung ihrer vorbehaltlosen Gesamtheit ist.

– Was dem Vortrag fehlte, war, von Gott her gesehen, der Überschritt von dem phänomenologischen Maß zur Maßlosigkeit Gottes. Es gibt guten Grund zu der Annahme, dass der Gott, der sich in der Heilsgeschichte Israels und im „Neuen Bund“ zeigt, das, was an menschlicher Personalität unvollendbar bleibt, urbildlich in sich trägt und in der Form der Möglichkeit, Person zu werden in der Personalität Gottes, mitteilt. „Gott gibt den Geist unbegrenzt“ (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα; non enim ad mensuram dat Deus spiritum). Gott offenbart „sich selbst“ vollständig und vorbehaltlos – außer dass er sich als den Mitteilenden nicht offenbaren kann. Gerade so hat die Relationalität Bezugspunkte, die sich nicht im Akt der Kommunikation auflösen!

– Es gibt an dieses Phänomen anthropologische Annäherungen, gerade dort, wo die Liebe in Freundschaft oder Ehe ihre intensivste Form annimmt. Aber es gibt auch Grenzen, insofern der Mensch nicht nur „incommunicabilis existentia“ ist, sondern immer auch „etwas“ nicht mitteilen kann oder immer allererst noch mitteilen muss.

– Die strikte Definition von „Person“ könnte in dieser Hinsicht wie folgt lauten (mit der Möglichkeit, sie „analog“ auf Gott und Mensch zu beziehen:

„Person“ ist die nicht mitteilbare und nicht zu vernichtende Existenz, die die Gesamtheit der Seienden in sich zum Selbstand bringt, mitteilen kann und darin ein unerschöpfliches Relationsnetz mitträgt.

Thomas von Aquin sagt: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura“ (STh I, qu. 29, a. 3).

Nun zu unserem Thema Gott und Welt:

Wenn das, was ist, nicht mehr als „Schöpfung“ betrachtet werden kann, also in seinem Gottesbezug benannt wird, braucht man einen Alternativbegriff. Wir haben gesehen, dass diese Rolle für lange Zeit der Ausdruck NATUR wahrnimmt. Diese Karriere des Naturbegriffs hat zwei Etappen:

\* SCHÖPFUNG ist NATUR: Alles Erschaffene ist nicht ewig, sondern wird hervor-gebracht (nasci). In diesem Sinne ist der „Naturbegriff“ eine Umschreibung dessen, was durch Schöpfung entsteht. In dieser Phase kann man von der „göttlichen Natur“ sprechen. Man kann sagen: Gott hat in seiner Menschwerdung in Jesus Christus unsere menschliche Natur angenommen etc. GOTT und NATUR sind mühelos kompatibel.

\* Unser Lebensraum ist NATUR, nicht Schöpfung. In der Neuzeit wird aus der Harmonie eine Konkurrenz. Der Naturbegriff enthält nicht mehr das Entstehen, Werden (und Vergehen), sondern gewinnt eine neue Autonomie in ihrer mechanischen Geschlossenheit. Natur ist das, was sich aufgrund innewohnender kausaler Gesetze verhält und in diesem Sinne zur Zukunftsgestaltung verwendet werden kann. NATUR im Sinne des mechanischen Zeitalters enthält eine innere Hinordnung auf TECHNIK.

Heute sagen wir nicht mehr mehr: Alles ist NATUR, sondern wir sagen: Alles ist WELT und WELTLICH. Wir erproben also, wie weit man mit dem Ausdruck WELT kommt, um SCHÖPFUNG zu umschreiben – oder vielleicht zu ersetzen? Ein Zeichen für das Eintreten/Eindringen des Weltbegriffs in die Theologie ist das kleine Büchlein von Johann Baptist Metz, das er 1968 unter dem Titel „Zur Theologie der Welt“ verfasste und das auf Vorlesungen schon vor und während der Konzilszeit zurückgeht. Die erste Überschrift lautet: „Weltverständnis im Glaubenschristliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute“. Der erste Satz: „Die Welt ist heute weltlich geworden, und wenn nicht alles trügt, ist dieser Vorgang noch keineswegs an einem überschaubaren Ende angelangt“. Metz hat Recht: Die Entwicklung hat sich fortgesetzt ist führt geradewegs in die Rede von der „säkularen Welt“. Das heißt eigentlich nichts anderes als „weltliche Welt“ im Sinne von Metz. Das *saeculum* ist das Zeitalter, das Jahrhundert, die Generation, aber auch grundsätzlich: Die Welt als zeitlich und weltlich verfasste.

Das Wort „Welt“ kommt uns heute leicht und schnell über die Lippen. So war ich spontan geneigt, den ersten Satz der Vorlesung wie folgt zu formulieren: „Wenn die Welt nicht mehr als Schöpfung betrachtet werden kann, brauchen wir einen Alternativbegriff ...“. Ich musste ein wenig schmunzeln und fühlte mich zugleich bestätigt in unserem Vorlesungsthema. Das Wort WELT ist inflationär geworden. Wir brauchen es, um alles zu bezeichnen, was irgendwie ist, wenn wir es in eine Gesamtheit zusammenfassen wollen. Dadurch haben wir das Staunen darüber verlernt, woher wir diesen Begriff eigentlich haben und was er bedeutet.

Es gibt einen unverdächtigen Zeugen, der uns hilft, den Übergang von NATUR zu WELT als Leitbegriff unserer schöpfungslosen Sprache zu verstehen: Immanuel Kant, vorgestern (22.4.) vor dreihundert Jahren in Königsberg geboren. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ schreibt er:

„Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen ineinander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d.i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur\*) genannt, sofern sie als ein dynamisches *Ganzes* betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im *Dasein* der Erscheinungen sieht“ (A 418f. / B 446f.).

Auch durch die Anmerkung \*) können wir uns bestätigt sehen: „Natur, adjektive (formaliter) genommen, bedeutet, den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem inneren Prinzip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen“.

Anschließend geht Kant zum Begriff WELT über, und der fasst sie unter den „Ideen“. Ideen sind für Kant diejenigen Begriffe, die nicht auf sinnlicher Anschauung beruhen und doch für die Vernunft unverzichtbar sind, vor allem um unser begründetes Handeln zu ermöglichen. Auch „Gott“ und „Freiheit“ gehören in diesem Sinne zu den „Ideen“. Kant nennt sie in der Regel „transzendental“ (oder auch „transzendent“), aber dieser Ausdruck hat nichts mit der „Transzendenz“ Gottes zu tun, sondern ist die „Bedingung der Möglichkeit“ von Erkenntnis und Handeln und insofern innerhalb des Weltzusammenhangs angesiedelt.

Hören wir also noch, wie Kant den Weltbegriff einführt: „Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, habe ich oben kosmologische Ideen genannt, teils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere

Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, teils auch, weil das Wort Welt, im transzendentalen Verstande, die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. In Betracht dessen, dass überdem diese Ideen insgesamt transzendent sind, und, ob sie zwar das Objekt, nämlich Erscheinungen, *der Art nach* nicht überschreiten, sondern es lediglich mit er Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu tun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen *Grad*, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kann man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich **Weltbegriffe** nennen“ (A 419f / B 447f.).

Nachdem wir nun hoffentlich verwirrt genug sind, aber eine erste Ahnung von der fundamentalen Bedeutung des Weltbegriffs haben, können wir uns seiner Präsenz im 20. Jahrhundert zuwenden und anhand des Philosophen Martin Heidegger einige exemplarische Einblicke gewinnen. Natürlich wird der Bezug zum biblischen Weltbegriff und zum theologischen Gebrauch nicht fehlen.

Ich stütze mich dabei auf den Artikel „Welt“ im neuen Lexikon für Theologie und Kirche<sup>1</sup> und auf den Artikel „Welt“ im Handbuch theologischer Grundbegriffe<sup>2</sup>, wie so häufig auf den Artikel „Welt“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie<sup>3</sup>. Außerdem empfehle ich Ihnen Martin Heideggers Werke „Sein und Zeit“<sup>4</sup> und seinen Brief „Über den Humanismus“<sup>5</sup> sowie Hans Ebelings Buch über „Martin heidegger. Philosophie und Ideologie“<sup>6</sup>, die Abrechnung eines Schülers mit den ideologischen Auswirkungen der Philosophie seines Lehrers.

Im begrenzten Rahmen dieser Vorlesung läßt sich kaum mehr als eine eine Arbeitshypothese vorstellen und darauf hinweisen, daß in diesem Bereich viel und sorgfältig theologisch gearbeitet werden müsste. Das Wort „Welt“ kommt ja viel in unserer theologischen Rede vor und ist heute meist sehr positiv besetzt, begleitet von einem schlechten Gewissen, die Kirche habe „die Welt“ zu lange nicht hinreichend beachtet bzw. ihr eigenes Welt-sein übersehen. Der Welt-Begriff hat nicht zuletzt den Vorteil, dass er im außer-theologischen Bereich ganz

---

<sup>1</sup> LThK, Bd 18 (<sup>3</sup>2001), 1058-1068.

<sup>2</sup> Bd 2, München 1963, 813-834.

<sup>3</sup> Band 12, Basel 2004, 407-443.

<sup>4</sup> Erstmals 1927; Tübingen <sup>16</sup>1986.

<sup>5</sup> Der Brief wurde ursprünglich im Herbst 1946 an Jean Beaufret in Paris geschrieben. Die erste Veröffentlichung erfolgte 1947, als selbständige Schrift erstmals 1949; benutzte Ausgabe: Frankfurt a.M. <sup>10</sup>2000.

<sup>6</sup> Reinbek 1991.

gebräuchlich und unverdächtig ist, aber auch biblisch reich bezeugt ist. So können wir in drei Schritten vorgehen:

- a. der biblische, besser: neutestamentliche Welt-Begriff;
- b. der Bezug zum philosophischen Welt-Begriff unter besonderer Aufmerksamkeit für das Welt-Verständnis in der Philosophie Heideggers;
- c. die exemplarische Auswertung eines Versuchs (im LThK), den Weltbegriff auf diesem Hintergrund theologisch zu bestimmen.

### **Der neutestamentliche Welt-Begriff**

Außerhalb des biblischen Raumes drückt sich der Versuch, im religiösen oder philosophischen Sinne einen Blick auf das Ganze zu gewinnen, in dem Wort „Kosmos“ aus.<sup>7</sup> „Kosmos“ ist dabei anfangs keineswegs ein „kosmologischer“ Begriff, sondern ein Wort der lebensweltlichen Sprache und bedeutet „Ordnung“: im militärisch-politischen oder im sozialen Sinn. Lange behält das Wort einen regionalen Sinn und wird erst spät zur Bezeichnung des Weltganzen verwendet. Bei Platon wird der Ausdruck synonym mit „All“ (πᾶν). Der Begriff „Welt“ kann offenkundig nur dort entstehen, wo es anderes als „Welt“ gibt, denn die Welt kommt nur dann in den Blick, wenn eine Distanzierung von ihr möglich ist. Der Fisch kann das Wasser, das ihn umgibt, nicht „Meer“ nennen oder jedenfalls nicht als das erfassen, was es als „Meer“ ist. Aber der Glaubende kann die Schöpfung, die ihn umgibt, „Welt“ nennen und damit zugleich ihre innere Einheit aussagen.

Gerade aus diesem Grunde verwendet das Alte Testament die Worte „Kosmos“ oder „Welt“ nicht im heute üblichen Sinne. Sein kosmologisches Weltbild teilt Israel weitgehend mit den umliegenden Völkern, neu aber ist seine Gottesbeziehung, die im Anruf Gottes mitten in der Geschichte gründet – sei es zunächst die Begegnung des Volkes Israel mit dem erwählenden und befreienden Gott Jahwe, sei es die Begegnung mit Jesus Christus, der auf dem Hintergrund einer langen Geschichte der glaubenden Erwartung als Retter „der Welt“ erkannt und beglaubt wird. Nicht Mensch und Kosmos stehen sich gegenüber, sondern Mensch und Kosmos als Schöpfung bilden gemeinsam das Gegenüber zu Gott dem Schöpfer. Durch das freie Verhältnis, in das der Mensch zu dem rufenden und erwählenden Gott tritt, gewinnt er auch ein ungeahnt freies Verhältnis zu der ihn umgebenden Welt: Gemäß der Schöpfungsgeschichte benennt der Mensch die übrigen Geschöpfe, die Gestirne sind nicht Götter am Himmelszelt, sondern „Leuchten“, die der Schöpfermacht Gottes unterliegen. Durch diesen Bezug zum Schöpfer gewinnt

---

<sup>7</sup> Vgl. Art. Kosmos, in: HWPh 4 (1976) 1167-1176

Israel die Möglichkeit, die Einheit dessen in den Blick zu nehmen, was mit den Worten „Kosmos“, „All“ oder „Welt“ bezeichnet wird: Da es einen Gott gibt, ist auch dieser Kosmos einer und einzig, denn der eine Gott hat ihn geschaffen.

Diese Ergebnisse sind in der Exegese und Theologie der Heiligen Schrift näher zu entfalten: „Welt“ war für Israel „der Raum seiner Geschichte mit Jahwe“.<sup>8</sup> „Selbst der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1) ist im Gesamtaufriß des Pentateuch solcherart eingeordnet, da die in der Zeit geschehene Erschaffung der Welt nun die erste – völlig unmythische – Heilstat Gottes in der Reihe der kommenden Gottestaten ist ... Jahwe begegnet nicht unmittelbar in der naturhaften Umwelt (wie die Gottheit des alten Orient); diese ist nicht seine Erscheinungsform, sondern seine Schöpfung“.<sup>9</sup> Im Glauben wird in den Psalmen und anderen alttestamentlichen Hymnen die Welt in ihrer Herrlichkeit als Zeugnis für Gottes Herrlichkeit gepriesen. Dabei geht es nie um den „Kosmos“ der Griechen, der ein in sich ruhendes Ordnungsgefüge darstellt, sondern um ein personales Geschehen, in dem sich alle beobachtete Ordnung, z.B. der Weisheitstradition, einfügt. Der bekannte Alttestamentler Gerhard von Rad zieht die Bilanz:

„Man wird sich bei den Israeliten den »in religionsphänomenologischer Hinsicht so rätselhaften Mut zum Weltlichen und ihre Gelassenheit im Weltlichen gerade von daher zu erklären haben, dass sie den Kuktus sozusagen im Rücken hatten«“.<sup>10</sup>

Die Geborgenheit der Welt in Gott als Schöpfer ist so umfassend, dass alle Endlichkeit, alles Unerklärliche ohne Furcht vor Identitätsverlust angenommen und benannt werden kann. Die Beziehung zu Jahwe als Schöpfer ist so stark, dass über sie der Bezug zur Welt gleichsam garantiert ist, so dass die Beziehung zwischen Mensch und Welt nicht näher bedacht werden muss. Wir können ohne Wertung sagen, dass der Weltbegriff Israels „naiv“ bleibt, „frisch geboren“ aus einer Gotteserfahrung.

In dieser Beziehung zeigt das Phänomen „Welt“ allerdings auch seine Zwiespältigkeit, von der der Weltbegriff des Neuen Testaments (κόσμος, mundus) Zeugnis gibt. Ich beschränke mich im Folgenden auf die in dieser Hinsicht besonders aussagekräftigen johanneischen Schriften: das Johannesevangelium und die Johannesbriefe. Der Weltbegriff erhält bei Johannes seine Konsistenz und seine Ambivalenz von einem Gegenbegriff her. Indem der Mensch glaubt, d.h. in die

---

<sup>8</sup> Art. „Welt“, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, a.a.O. 2, 813.

<sup>9</sup> Ebd. 814.

<sup>10</sup> Ebd. 815.

betende Gottesbeziehung durch Jesus Christus im Heiligen Geist eintritt, wird die Welt als das erkennbar, was sie ist. Die Welt ist der Inbegriff des Geschaffenen, Endlichen in ihrem Gegenüber zum Schöpfer. Sie ist aber mehr noch der Inbegriff des Endlichen, das sich in seiner Endlichkeit verschließt und dadurch seine Identität verkennt und verliert. Der bevorzugte Gegenbegriff ist im Johannesevangelium das „Licht“.

„Nicht im Wesen der Welt, sondern in ihrem Verhalten zum »Licht« hat der als negativ beschriebene Zustand der Welt seine Ursache“.<sup>11</sup>

Die Welt, die sich dem Licht nicht öffnet, wird Finsternis, σκοτία. „Wahrheit“ und „Lüge“ bilden ein anderes Begriffspaar, in dem Johannes denselben Gegensatz beschreiben kann. Nun wird es auch unumgänglich, die Weltbeziehung des Menschen in ihrer Ambivalenz eigens zu thematisieren. Die Kriterien, um zu bestimmen, was die Welt als Welt wirklich ist, stammen aus der Beziehung zu dem Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und dessen Geist das „Licht“ bringt, das zur Unterscheidung der Geister führt.

„Die Welt erfährt diesen ihren Zustand nicht als Unglück, sondern sie »liebt die Finsternis mehr als das Licht« ([Joh] 3,19). Trotzdem ist die Welt Knechtschaft, denn »die Wahrheit macht frei« (8,32.36) von der Lüge die Jesus leugnet (8,44). Obwohl diese aussichtslose Lage der Welt auf die verpasste Entscheidung für das Leben zurückgeführt wird, erscheint auch bei Johannes die personifizierte Ursache des Unheils im διάβολος, der als Mörder und Lügner im Gegensatz zur Wahrheit steht, die Jesus spricht (8,44). Er ist der Herrscher dieser Welt, der jetzt im Gericht über diese Welt hinausgeworfen wird (12,31) und gerichtet ist (16,11), andererseits aber zu seinem Werk kommt (14,30 in bezug auf den Verräter). Die Welt wird für die Christen ferner gefährlich durch die vielen Lügenpropheten (= Irrlehrer); in ihnen wird der Geist des erwarteten Antichrist erkannt (1 Jo 4,1-3; 2 Jo 7) [...]

Wiederum sind die negativen Aussagen über die Welt nur zusammen mit den antithetischen Heilsbegriffen darzustellen. Die positive Aussage ist die Verkündigung, dass das Licht in diese Welt kam, d.h. dass in ihrer Geschichte die Offenbarung geschah, indem der Logos Fleisch wurde, in die Gestalt dieser Welt einging und dort angetroffen wird (1,14). Der Glaube erschaut im Fleisch seine Herrlichkeit (δόξα: 1,14; 2,11; 11,40; 17,24 u.a.). Er ist Sühne für die Sünden der ganzen Welt (1,25; 1 Jo 2,2; vgl. Jo 3,16), doch brachte diese sich selbst durch den Unglauben, durch das Finsternis-Bleiben um das Leben. Welt

---

<sup>11</sup> Ebd. 819.

erscheint jetzt als die offenbar überwältigende Mehrheit der Ungläubigen und ist die Sphäre, in welcher die Glaubenden sich bewähren müssen (Jo 17). Es gibt keine Brücke zwischen beiden. Die Welt erweist sich durch ihr Verhalten gegen die Christen gerade als »Welt«. Wie sie Jesus nicht kannte (1,10), so auch seine Jünger nicht (1 Jo 3,1); wie sie das Licht (3,20), Jesus (7,7; 15,24) gehasst hat, so auch die Seinen (15,18f; 17,14; 1 Jo 3,13). Der Hass aber ist Kennzeichen der Finsternis (1 Jo 2,9.11), wie die Liebe umgekehrt das Kriterium der Jüngerschaft ist (13,35; 1 Jo 2,10; 3,14). Statt »aus Gott« (7,17; 8,47; 1 Jo 3,10 u.a.) und »aus der Wahrheit« (18,37; 1 Jo 2,21; 3,19) zu sein, zogen die Menschen es vor, »aus der Welt« (8,23; 15,19; 17,14.16 u.a.), »von der Erde« (3,31), »von unten« (8,23), »aus dem διάβολος« (8,44; 1 Jo 3,8) zu sein. Es ist ihnen überlassen, aus Gott oder aus der Welt zu sein, so dass der Dualismus, der nun zwischen der »Welt« und denen »aus Gott« besteht, ein Entscheidungs-Dualismus (R. Bultmann) ist, der trotz der von Johannes verwendeten gnostischen Terminologie nicht als kosmologischer Dualismus verstanden werden kann“.

Pessimistisch urteilt 1 Joh 5,19 über die Welt:

*Wir wissen, dass wir aus Gott sind, und die Welt liegt ganz im Bösen.*

Die Welt ist fähig und berufen, Gott aufzunehmen und in ihm ihre Erfüllung zu finden, doch unverständlicherweise trifft das Licht Gottes in der Welt auf Verschlussheit und Widerstand:

„Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat. Denn mit dem Gericht verhält es sich so: Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse“ (1 Joh 3,16-19).

Doch die Welt in ihrer Verschlussheit und Gottfeindlichkeit behält nicht das letzte Wort; ihre Herrschaft ist überwunden und von uns zu überwinden:

„Denn alles, was von Gott stammt, besiegt die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer sonst besiegt die Welt, außer dem, der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist?“ (1 Joh 5,4).

Die Überwindung der Welt muss sich in unserem Handeln ausdrücken, das die Endlichkeit, Vergänglichkeit und Pervertierbarkeit dieser Welt ernstnehmen muss:

„Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine (ὡς μή), wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,29-31).

### **Das philosophische Weltverständnis Heideggers**

Auf dem biblischen Hintergrund wird es ein wenig leichter, das philosophische Ringen um einen angemessenen Weltbegriff zu situieren. Ernüchert müssen wir zunächst feststellen, dass „es einen vorgegebenen und sich durchhaltenden verbindlichen Weltbegriff nicht gibt“.<sup>12</sup> Die philosophisch-theologische Reflexion im christlichen Bereich hat hier einen Sonderstatus: Insofern sie die Totalität der geschaffenen Dinge als Schöpfung interpretiert, hat sie explizit oder implizit einen Weltbegriff, da die Einheit der Schöpfung als Entsprechung zur Einzigkeit des Schöpfers selbstverständlich angenommen wird, auch wenn sie nicht inhaltlich nicht in allen Einzelheiten nachvollzogen werden kann. Heinz Robert Schlette formuliert dieselbe Aussage eher negativ:

„Wenngleich bei Thomas von Aquin und im Thomismus die aristotelische Blickrichtung auf das Wesen der Dinge, d.h. auf die Dinge selbst und in diesem Sinne auch auf die »Welt«, stärker zum Zuge kommt, wird das Weltproblem dennoch nicht philosophisch und theologisch thematisiert, da die Welt als Welt wegen des immer schon geltenden Schöpfungsglaubens gar nicht gesichtet werden konnte“.<sup>13</sup>

Positiv gewendet: Es ist nicht nötig, den Weltbegriff denkerisch zu konstruieren, weil die Welt als Schöpfung fraglos gegeben ist. Diese Situation ändert sich in der Neuzeit. Aus der Zuordnung von Mensch und Welt im Horizont der einen Schöpfung und im Gegenüber zum Schöpfer wird das Gegenüber von Mensch und Welt, das nicht länger über sich hinaus auf den Schöpfer verweist. Zunächst wird

„auch in der Neuzeit die formale Frage nach der Welt als Welt noch nicht gestellt ..., da die Welt nunmehr entweder zum Gegenstand von Naturwissenschaft und Technik oder aber zur nicht erkennbaren Massivität einer den Menschen umstehenden Kulisse, zum Nicht-Ich, zur deistisch oder pantheis-

---

<sup>12</sup> Art. „Welt“, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, a.a.O. 2, 822.

<sup>13</sup> Ebd. 826.

tisch ausgelegten Natur, zum Material der gestaltenden Vernunft, zur Szenerie der durch Arbeit auf die menschliche Vollendung voranzutreibenden »Geschichte« abstrahiert wird“.<sup>14</sup>

All diesen Zugangsweisen ist gemeinsam, dass sie das denkende, erkennende, handelnde Ich gleichsam als souveränes Gegenüber der Welt betrachten. Die alte Erfahrung der Freiheit, die sich dem Bezug zum freien Schöpfer und Erlöser verdanken, wirkt hier nach und wird vom Menschen vor sich selbst vereinnahmt. Der philosophiegeschichtliche Überblick formuliert:

„Erst von der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers aus wird eine formale Thematisierung der Welt als Welt möglich“.<sup>15</sup>

In dieser Aussage zeigt sich ein unbemerkter und daher um so „bemerkenswerterer“ Widerspruch: Die Welt erstmals voll und ganz als Welt in den Blick zu treten, als methodisch und real von ihrer Identität als Schöpfung und von ihrem Bezug zum Schöpfer abgesehen wird. In demselben Moment aber beginnt der Weltbegriff zu zerfallen und zu entgleiten. Die erbitterte philosophische Abrechnung von Ebeling mit Heidegger ist sehr erhellend, weil beide Kontrahenten die komplementären Positionen einnehmen, die fast zwangsläufig entstehen, wenn der Denkhorizont auf die Dualität zwischen denkendem Ich und Welt reduziert wird. Dann aber treten mit derselben Zwangsläufigkeit Folgen ein, die den Weltbegriff im Moment seiner Entstehung aufzulösen beginnen:

- Die Einheit der „Welt“ geht verloren, denn sie wird ja immer nur von endlichen Gesichtspunkten aus angezielt und zu konstruieren versucht. Das Einzelwissen mag ins Ungeheuerliche steigen, die Zusammenschau aber wird unmöglich.
- Die Souveränität des Ich geht verloren: Die Selbstgewissheit des Ich, mit der Welt zusammenzugehören und in einem geordneten Kosmos zu leben, verdankte sich dem Vertrauen auf den Schöpfer. Sie verdankte sich durch alle Katastrophenerfahrungen hindurch dem Glauben an die Auferstehung. Wie kann das Ich angesichts der faktischen Weltgeschichte noch das Vertrauen aufrechterhalten, in einem geordneten Kosmos zu leben, der dem Menschen gleichsam „wohlwollend“ zugetan ist? Außerdem muss das Ich rasch eingestehen, dass es dieser Welt nicht auf einem unabhängigen Beobachterposten gegenübersteht, sondern selbst „Welt“ ist, sich dieser Welt verdankt, als Welt lebt und agiert usw. Die Neuzeitkritik bringt einen Umschlag in das andere Extrem mit sich: von der vermeintlichen Autonomie des Subjekts über die objekthaft gedachte Welt zur völligen

---

<sup>14</sup> Ebd. 827.

<sup>15</sup> Ebd. 828.

Auflösung des Subjekts, das zu einem abhängigen Faktor im Weltgetriebe zurückgestuft wird.<sup>16</sup>

– Das Ich ist damit dieser Welt so ausgeliefert, dass es keine Unterscheidungskriterien dafür hat, was die Welt im Unterschied zu ihrer faktischen Existenz eigentlich sein sollte. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass der Wirklichkeitsbezug überhaupt fragwürdig wird.

Heidegger nimmt in der Geschichte der Entwicklung zum geschlossenen Welthorizont eine entscheidende Stellung ein. Exemplarisch wird das deutlich in einem Abschnitt aus Heideggers berühmtem Brief „Über den Humanismus“, den er kurz nach dem Krieg 1946 geschrieben hat und der 1949 erstmals publiziert wurde. Darin kommentiert er wesentlich sein eigenes Werk „Sein und Zeit“ und erläutert u.a., was er unter dem „In-der-Welt-Sein“ als Existenzial versteht:

„»Welt« bedeutet jedoch in dem Namen »In-der-Welt-sein« keineswegs das irdisch Seiende im Unterschied zum Himmlischen, auch nicht das »Weltliche« im Unterschied zum »Geistlichen«. »Welt« bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in »die Sorge« erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch »in« der Offenheit des Seins. »Welt« ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht. Das »In-der-Welt-sein« nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das »Ek-« der Ek-sistenz west. Von der Ek-sistenz her gedacht, ist »Welt« in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Ek-sistenz. Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein »Subjekt«, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so dass sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in der Offenheit des Seins, welches Offene erst das »Zwischen« lichtet, innerhalb dessen eine »Beziehung« vom Subjekt zum Objekt »sein« kann. Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei“.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. Francis Fukuyama, Das Ende des Menschen, Stuttgart – München 2002.

<sup>17</sup> Über den Humanismus, a.a.O., 42.

In der total gewordenen Dualität von Welt und Mensch ist die Welt die Lichtung des Seins auf den Menschen hin – und der Mensch diejenige Ek-sistenz, in der sich diese Lichtung vollzieht, ohne dass er sie selbst setzen würde.

„Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. Überdies aber ist der Entwurf wesenhaft eingeworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst“<sup>18</sup>; „nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen“.<sup>19</sup>

Hans Ebeling, ein philosophischer Verfechter der neuzeitlichen Subjektivität, lehnt sich erbittert gegen seinen ehemaligen Lehrer Heidegger auf. Mit Recht sieht er a. die Subjektivität, b. die Rationalität und c. die Moralität – also die höchsten Errungenschaften der Moderne – in Heideggers Denken gefährdet, ja vernichtet. Dominiert in der Dualität von Mensch und Welt bei Heidegger ganz klar die Welt, so will Ebeling das Subjekt retten:

*Subjektivität:* Bezüglich der Subjektivität stellt Ebeling einen sich verschleiernenden Widerspruch fest: Auf der einen Seite werde das Subjekt bei Heidegger depotenziert, auf der anderen Seite nur um so unkontrollierter freigesetzt:

„Das Subjekt wird darauf zurückgenommen, *Dasein*, zu sein, d.h. als Existenz endlich und nicht nur vernunftorientiert, vielmehr gleichursprünglich sich befindend in seiner Gestimmtheit und sich aussprechend in einer Selbstausslegung *vor* der Rationalität von Aussagesätzen. Das klassische Subjekt wird somit demontiert, es wird zum ersten Mal nicht mehr bloß bekämpft wie bei Nietzsche, sondern als es selbst detranszendentalisiert. Es geht in seine eigene Endlichkeit, ja wie zu sehen sein wird: Nichtigkeit ein“.<sup>20</sup>

Wenn nicht das Subjekt die Welt beherrscht, sondern zum Handlanger des Seinsgeschicks wird, dann ist es leicht zu rechtfertigen:

„Die sublimste Rechtfertigung des deutschen Diktators ist diejenige durch Heidegger: er sei nur Führungsangestellter im Seinsgeschick gewesen“.<sup>21</sup>

Hinter der Subjektdestruktion verberge sich eine ungebändigte und unlegitimierte Subjektivität – Heideggers selbst nämlich:

---

<sup>18</sup> Ebd. 29.

<sup>19</sup> Ebd. 28.

<sup>20</sup> Ebeling, Martin Heidegger, a.a.O., 19.

<sup>21</sup> Ebd. 84.

„Für uns ist Heideggers Seinsgeschichte entsprechend die Geschichte sich steigernder Subjektvergessenheit bei Heidegger selbst, wobei sich die Heideggersche Deutung der Seinsvergessenheit und unsere Deutung seiner Subjektvergessenheit auch schon dadurch voneinander abheben, dass Heideggers Subjektvergessenheit gerade nicht mehr als Geschick gefasst wird, sondern als planmäßige Tat der endgültigen Verschleierung seiner Politik. In der Proklamation der Subjektdurchstreichung erreicht Heideggers Politik ihren ideologischen Höhepunkt“.<sup>22</sup>

*Rationalität:* Für Ebeling ist die Vernunft diejenige Kraft, die sich normierend der Faktizität entgegensetzt kann und soll; indem Heidegger die unhintergehbare Abhängigkeit der Vernunft von dem Dasein, in das sie eingebettet ist, betont wird, befürchtet Ebeling eine Preisgabe der kritischen Funktion der Vernunft zugunsten einer Legitimierung des Faktischen:

„Warum Heideggers Konzeption am Ende nicht ins Gute zu bringen war, hat einen einfachen Grund: seine geradezu abgründige Vernunftvergessenheit, die auch seine spezifische Form der Todesvergessenheit bedingt. Für diese *Vernunftvergessenheit*, das genaue Korrelat seiner Proklamation der Aufhebung der *Seinsvergessenheit*, ist charakteristisch die Subsumption auch noch der ethischen Vernunft unter die instrumentelle und funktionalistische, strategische und demagogische, das heißt unter Verstandespotentiale, die ‚eigentlich‘ alle den Titel der Vernunft gar nicht verdienen ... Heidegger läuft dabei der sog. Wirklichkeit nur hinterher: durch deren Ratifizierung. Denn es ist gerade die sog. Wirklichkeit, die alles auf sich selbst als *Sein* setzt und nichts hält von welcher Form des *Sollens* auch immer. Heideggers radikale Absage an die ethische Vernunft aus radikaler Verkennung aller Vernunft reproduziert nur die sog. Realität ...“.<sup>23</sup>

*Moralität:* Im ethischen Bereich hält Ebeling die Heidegger'schen Defizite für besonders gravierend:

„Einem distanzierten Blick erweist sich immer mehr, dass und wie sehr Heidegger selbst in die missratene Geschichte der Subjekttheorie gehört, nämlich dann, wenn wir seinen Beteuerungen, die Subjekttheorie verlassen zu haben, keine weitere Beachtung mehr schenken. Heidegger hat sich in einer als moralfrei konstruierten Subjektivität dergestalt verloren, dass er immer nur gegen die Wände dieses aussichtslosen Gefängnisses angerannt ist und noch

---

<sup>22</sup> Ebd. 118.

<sup>23</sup> Ebd. 110f.

der deklarierte Ausbruchsversuch eben der Versuch einer allzu selbstbekümmerten schlechten Subjektivität bleibt, die schließlich nichts anderes zu beklagen hat als die angebliche Seinsverlassenheit, statt sich auf das moralisch-praktische Sein als Unersetzbarsein einzulassen. Heideggers Denken verliert sich dadurch in der Tat im Heillosen, keinem Unheil mehr entgegentreten zu können, wie dies dagegen eine qualifizierte Subjekttheorie kann ... Gerade wenn Sein heute mit Heidegger Ersetzbarsein heißt, zeigt dies, dass Heidegger auf eine Dimension gesetzt hat, die nicht taugt, und zwar deshalb nicht, weil sie gar nicht taugen kann. Daher war die Philosophie schon nach ihren platonischen Anfängen in die explizite Differenz von *is and ought*, von Sein und Sollen getreten. Dass Heidegger diese Differenz ausgerechnet im Jahrhundert der Wölfe wieder tilgen wollte, zeigt, wie sehr er im 20. Jahrhundert den Lüsten des späten 19. verhaftet bleibt. Das vergangene Spiel der Weltzerstörung ist nun freilich keines mehr, sondern zur Tat geworden. Heidegger aber blieb hierfür einsichtslos. Die Grundeinstellung seiner Philosophie ist daher der Dogmatismus des Faktischen geworden“.<sup>24</sup>

Vom Standpunkt der Schöpfungstheologie aus kann das Urteil sehr klar und sehr differenziert ausfallen. Wir können uns weder eindeutig auf die Seite Heideggers noch auf die Seite Ebelings schlagen. Ja, Schöpfung ist Welt, sie ist das „Geschick“ des Eingelassen-seins in einen Seinshorizont, den wir auf der einen Seite denkend, erkennend, handelnd gestalten, dem wir uns aber doch auch zugleich empfangend verdanken und den wir nie verfügend in den Griff bekommen. Davon gibt die Hermeneutik Gadamers Zeugnis.<sup>25</sup>

Doch wenn die so erfahrene „Welt“ ein schlechthin geschlossener Horizont wird und nicht zumindest für ihre Wahrnehmung als „Schöpfung“ offen bleibt, dann setzt unausweichlich die Polarisierung ein, die zwischen Heidegger und Ebeling zu beobachten ist: Dann wird auf der einen Seite das Ich ein Phänomen und Produkt der Welt, das den Mächten des Seinsgeschicks ausgeliefert ist. Dann wird andererseits die Welt zum Produkt des Menschen, der seine Subjektivität selbst noch angesichts seines eigenen Scheiterns im Tod verteidigt und kontrafaktisch proklamiert. Und fast unweigerlich verschleiert sich das eine Extrem im anderen. Im Horizont einer Schöpfungslehre empfängt sich das Ich so vom Schöpfer, dass es auch die übrige Welt als Schöpfung aus Gottes Händen entgegennimmt. Die Welt ist damit gerade nicht ein in sich geschlossener Horizont ist, sondern *capax Dei, capax luminis Christi*.

---

<sup>24</sup> Ebd. 184f.

<sup>25</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990.

## Eine theologische Neubestimmung des Weltbegriffs?

In der dritten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“ versucht Thomas Ruster, Professor für katholische Theologie an der Universität Dortmund, eine systematisch-theologische Neubestimmung des Weltbegriffs:

„Die Theologie muss heute Gott und Welt genauer unterscheiden lernen. Die an die Voraussetzung einer christlichen Welt geknüpfte schöpfungstheologische Verklammerung von Gott und Welt im Mittelalter kann heute nicht wiederholt werden, ohne der Verwechslung Gottes mit den Mächten und Gewalten, mit ersten Ursachen und systemischer Eigendynamik Vorschub zu leisten (Zeilinger). Welker hat im Blick auf die amerikanische Prozesstheologie die durchgängige Verwechslung von Gott und ‚Himmel‘ diagnostiziert. ‚Himmel‘ ist der relativ unverfügbare und unermessliche Raum als Teil der Welt: er erfüllt die Kriterien der Transzendenz. Alle Bestimmungen Gottes als unverfügbar, transzendent usw. treffen ihn nicht genau genug; sie bleiben innerweltlich. Die Verwechslung Gottes mit dem Gegenstand von Religiosität ist die Hauptgefahr des gegenwärtigen Christentums, das einem zur Religion gewordenen Markt mit dem Geld als alles bestimmender Wirklichkeit gegenübersteht. Um des Heils der Welt willen muss um das Gottsein Gottes gestritten werden. Mächte himmlischer und irdischer Provenienz stehen immer an, an Gottes Stelle zu treten. Das Götzendienstverbot ist deshalb immer neu, auch innerhalb der Kirche, zu aktualisieren. Von der jüdischen Theologie mit ihrem wachen Sinn für die Gefahr des Götzendienstes ist dabei viel zu lernen. Die Welt ist der von Gott gewährte gottfreie Raum und darum autonom. Nichts in ihr verweist von sich aus auf Gott; worauf immer in ihr verwiesen ist, ist noch Welt. Gott wendet sich der Welt in seiner Freiheit zu: in Liebe und Zorn. Sein Zorn ist als die Gestalt seiner Liebe gegenüber einer zutiefst verkehrten Welt zu verstehen (Miggelbrink). Christen wissen von dem freien Handeln Gottes an der Welt und bezeugen sowohl seine Liebe zur Welt als Projekt seines Heils wie auch seinen Zorn über die seiner Gerechtigkeit entgegenstehende, sich selbst zerstörende Welt. Die Welt-Distanz der Christen ist in ihrer Teilnahme an Gottes Zorn und Liebe begründet. Sie hoffen und wirken daran mit, dass Gott den Widerstand der Welt mit sich versöhnt und sich wie im Himmel, so auf Erden, also auf der ganzen Welt, präsent macht“.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Art. „Welt“, in: LThK 10 (32001) 1065f.; Abkürzungen sind aufgelöst, die Verweiszeichen wurden weggelassen.

In diesem Artikel spürt man deutlich die Gegenrede gegen bestimmte Tendenzen neuzeitlichen Denkens. Die radikale Transzendenz Gottes ist dort verraten und verlassen, wo Gott zum Schlussstein des weltlichen Daseins wird (Onto-Theologie), wo er in mechanistischer Sicht zur ersten Ursache einer innerweltlich gedeuteten Ursachenkette wird. Dieses Missverständnis wird dort begünstigt, wo die Dualität der geschöpflichen Welt aus „Himmel“ und „Erde“ in Vergessenheit geraten ist und Gott, der Schöpfer, mit der gleichsam „ersten Transzendenz“ der himmlischen Welt verwechselt wird. Der so verstandene Gott aber droht zur Projektion des Menschen und zum Götzen zu werden. Ob allerdings das „Mittelalter“ so undifferenziert Gott und Welt „verklammerte“, wie der Verfasser es behauptet, ist mehr als fraglich.

Vor allem ist die Alternative, die Thomas Ruster zu formulieren versucht, unzureichend: „Die Welt ist der von Gott gewährte gottfreie Raum und darum autonom“. Hier erliegt der Verfasser unkritisch dem Heidegger'schen Modell eines schlechthin geschlossenen Welthorizontes, der von sich aus auf nichts anderes als auf sich selbst verweist und Bezug nimmt. Die Widersprüchlichkeit wird unmittelbar offenkundig, indem wenige Zeilen später von den Christen erwartet wird, dass sie in diesem „gottfreien Raum“ von Gottes Liebe und Zorn Zeugnis ablegen. Noch stärker ist die Spannung gegenüber dem anschließenden Abschnitt über die Welt in praktisch-theologischer Hinsicht. Hier wird eine „Weltfrömmigkeit“ proklamiert, „die die Dinge der Welt in ihrer Transparenz auf Gott hin wahrnimmt“.<sup>27</sup> Diese merkwürdig unstimmmige Verbindung zwischen der Geschlossenheit des postmodernen Weltbildes im Gefolge von Heidegger und dem Versuch, Gottes wirksame Gegenwart doch zur Sprache zu bringen und handelnd zu bezeugen, deutet auf die ausstehenden Aufgaben der Schöpfungs- und Sakramentenlehre hin.

---

<sup>27</sup> Ebd. 1066.