

Die Schöpfungslehre ist immer eine besondere Herausforderung für die Dogmatik. Hier können wir nicht über unsere frommen Gedanken reden, sondern wir müssen/dürfen von konkreten Menschen, von Tieren, Bäumen, Vulkanausbrüchen, Meteoriten, Milchstraßen, schwarzen Löchern und anderen Phänomenen unseres Weltalls sprechen. Unsere Theologie muss von der Art sein, dass Sie eine Brille wird, durch die wir unsere Welt besser sehen und nicht mit eigenen Bildern überlagern.

Vor zwei Jahren hat uns dabei Prof. Dieter Hattrup geholfen, der als ausgebildeter Mathematiker und Physiker besonders gut wusste, wovon er sprach. Wir werden auch in diesem Semester – ohne seine Anwesenheit – auf seine Hilfe zurückgreifen: durch sein umfangreiches Skript / durch seine Bücher über Einstein und Darwin / durch seine Abschiedsvorlesung zusammen mit Prof. Antoine Weis, dem emeritierten Physiker unserer Naturwissenschaftlichen Fakultät. Antoine Weis verdanke ich einen Satz, der zum Leitsatz unserer Vorlesung werden wird und den ich mit Ihnen zusammen besser verstehen lernen möchte: "Wir sind nicht im All, wir sind das All".

Wir sind in Gottes geordnetem Kosmos geborgen.

Gott ist oben

Der Kosmos ist ein homogener Raum.

Gott ist jenseits

Gott ist der "ganz Andere"

Wir sind allein ...

Wir sind nicht im All, wir sind das All.

Wir sind in Gott das Andere Gottes

Gott ist in uns das Andere seiner selbst

Ich bin auch auf dem Mond, aber es ist unwahrscheinlich, dass ihr mich dort antrefft ...

Wir sind in endlicher Gestalt

zugleich alles andere

Wir sind als geschaffenes All in Gott Gott im Werden

Diese Sätze implizieren eine wichtige Einsicht gleich zu Beginn der Schöpfungslehre: Die Schöpfungslehre ist wesentlich Gotteslehre. Sie entscheidet sich an unserem Gottesverständnis – oder besser: am Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Welt.

Auf diesem Hintergrund müssen wir einen Einstieg finden. Da Sie ja wissen, dass ich mich auf eine erste Vorlesung in der Regel nicht gern vorbereite, weil ich noch nicht sehe, mit wem ich es überhaupt zu tun haben werde, habe ich als erstes Thema eine Grundaussage der Schöpfungslehre gewählt, die wir auf jeden Fall erarbeiten müssen: die *creatio ex nihilo*.

## *creatio ex nihilo*

Wenn Sie in die Prüfung kommen und ich Sie frage: Was bedeutet die schöpfungstheologische Aussage *creatio ex nihilo*?, wenn Sie dann die Achseln zucken und ich weiterfrage: Was haben Sie denn dazu gelesen?, und Sie antworten: Nichts – dann kann es Ihnen passieren, dass ich antworte: Kein Wunder: *ex nihilo nihil fit* – Aus nichts wird eben nichts ... Dieses Sprichwort stammt aus unserem gesunden Menschenverstand und unserer Erfahrung und ist für den alltäglichen Gebrauch – auch in einer theologischen Fakultät – sehr nützlich. Aber reicht es aus zum Verstehen der Schöpfung? Martin Luther hatte denn auch denkerisch Mühe mit der schöpfungstheologischen Aussage der *creatio ex nihilo*. Er schreibt: „Der Artikel der Schöpfung der Dinge aus dem Nichts ist schwerer zu glauben als der Artikel von der Inkarnation“.<sup>1</sup> Denn die Schöpfung kann an keine Voraussetzung anknüpfen und kennt keine Vermittlungsinstanzen – wie etwa die Menschheit des Sohnes in der Inkarnation.

### **a. Die *creatio ex nihilo* in heilsgeschichtlicher Betrachtung**

Eine Grundeinsicht der Theologie der Schöpfung lautet: Die Schöpfungslehre ist kein „natürlicher“ Vorbau der Offenbarungstheologie, sondern sie ist eine Frucht theologischen Nachdenkens, die allererst aus der Offenbarung hervorgegangen ist und hervorgehen kann. Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt darf nicht übersehen werden: Kein Mensch ist Gottes Zuschauer oder gar Ratgeber bei der Schöpfung gewesen. Woher also stammt das Vermögen des Menschen, sich zu Gott, zu sich selbst und zu der gesamten Wirklichkeit außerhalb seiner selbst in eine Beziehung zu setzen, die er mit menschlichen Begriffen als *creatio ex nihilo* beschreibt? In diesem ersten Abschnitt der Kapitels betrachten wir die heilsgeschichtliche Situation, in der die fragliche Aussage ihren ersten Sitz im Leben hat. Es ist eine Frau, der wir die kühne Aussage der *creatio ex nihilo* verdanken, sie lebte und starb um das Jahr 170 v. Chr., und das Zeugnis ihres Märtyrertodes zusammen mit ihren sieben Söhnen wurde um das Jahr 100 v. Chr. im 2. Makkabäerbuch aufgezeichnet. Um 170 v. Chr. lässt der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes die gesetzestreuenden Juden in seinem Reich verfolgen. Vermutlich im hellenistisch geprägten Raum Ägyptens wird eine Mutter mit ihren sieben Söhnen in Anwesenheit des Königs vor die Wahl gestellt, entweder das Gesetz zu brechen und Schweinefleisch zu essen oder – im Fall der Weigerung – gemartert und getötet zu werden. Sechs ihrer Söhne hat sie schon qualvoll vor ihren Augen sterben sehen, nun ermutigt sie auch den jüngsten Sohn, dem Gesetz treu zu bleiben:

*Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeti der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen (2 Makk 7,28f.).*

Ich empfehle Ihnen dringend, das gesamte Kapitel 7 des 2. Makkabäerbuches zu lesen, denn die ungeheure Freiheit und Weite, die aus den Worten der Mutter spricht, hält sich durch das ganze Kapitel durch und äußert sich nicht zuletzt in einer Freiheit gegenüber den Machthabern dieser Welt, die den anwesenden König in ohnmächtigen Zorn bringt. Im folgenden betrachten wir insbesondere die Worte der sieben Söhne kurz vor ihrem Tod (im Text unterstrichen und numeriert), und wir versuchen daraus eine Antwort auf die Ausgangsfrage zu entnehmen: Woher stammt das Vermögen des Menschen, sich zu Gott, zu sich selbst und zu der gesamten Wirklichkeit außerhalb seiner selbst in eine Beziehung zu setzen, die er mit menschlichen Begriffen als *creatio ex nihilo* beschreibt?

---

<sup>1</sup> WA 39 II, 340, 21f.

2 Makk 7,1-41: Ein andermal geschah es, dass man sieben Brüder mit ihrer Mutter festnahm. Der König wollte sie zwingen, entgegen dem göttlichen Gesetz Schweinefleisch zu essen, und ließ sie darum mit Geißeln und Riemen peitschen. Einer von ihnen ergriff für die andern das Wort und sagte: Was willst du uns fragen und von uns wissen? Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten. Da wurde der König zornig und befahl, Pfannen und Kessel heißzumachen. Kaum waren sie heiß geworden, ließ er ihrem Sprecher die Zunge abschneiden, ihm nach Skythenart die Kopfhaut abziehen und Nase, Ohren, Hände und Füße stückweise abhacken. Dabei mussten die anderen Brüder und die Mutter zuschauen. Den grässlich Verstümmelten, der noch atmete, ließ er ans Feuer bringen und in der Pfanne braten. Während sich der Dunst aus der Pfanne nach allen Seiten verbreitete, sprachen sie und ihre Mutter einander Mut zu, in edler Haltung zu sterben. Sie sagten: [1] Gott der Herr schaut auf uns, und gewiss hat er Erbarmen mit uns. Denn so hat es Mose klar gesagt in dem Lied, in dem er öffentlich das Volk anklagte: Und er wird mit seinen Dienern Erbarmen haben. Als der erste der Brüder auf diese Weise gestorben war, führten sie den zweiten zur Folterung. Sie zogen ihm die Kopfhaut samt den Haaren ab und fragten ihn: Willst du essen, bevor wir dich Glied für Glied foltern? Er antwortete in seiner Muttersprache: Nein! Deshalb wurde er genauso wie der erste gefoltert. Als er in den letzten Zügen lag, sagte er: [2] Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind. Nach ihm folterten sie den dritten. Als sie seine Zunge forderten, streckte er sie sofort heraus und hielt mutig die Hände hin. Dabei sagte er gefasst: [3] Vom Himmel habe ich sie bekommen, und wegen seiner Gesetze achte ich nicht auf sie. Von ihm hoffe ich sie wiederzuerlangen. Sogar der König und seine Leute staunten über den Mut des jungen Mannes, dem die Schmerzen nichts bedeuteten. Als er tot war, quälten und misshandelten sie den vierten genauso. Dieser sagte, als er dem Ende nahe war: [4] Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben. Anschließend nahmen sie sich den fünften vor und misshandelten ihn. Der sah den König an und sagte: [5] Du bist ein vergänglicher Mensch, und doch hast du die Macht unter den Menschen zu tun, was du willst. Aber glaub nicht, unser Volk sei von Gott verlassen. Mach nur so weiter! Du wirst seine gewaltige Kraft spüren, wenn er dich und deine Nachkommen züchtigt. Nach ihm holten sie den sechsten. Sterbend sagte er: [6] Lass dich nicht täuschen! Du wirst nichts ausrichten. Denn wir sind selbst schuld an unserem Leid, weil wir gegen unseren Gott gesündigt haben. Darum konnte so Unfassbares geschehen. Glaub aber ja nicht, dass du heil davonkommst; denn du hast es gewagt, mit Gott zu kämpfen. Auch die Mutter war überaus bewundernswert, und sie hat es verdient, dass man sich an sie mit Hochachtung erinnert. An einem einzigen Tag sah sie nacheinander ihre sieben Söhne sterben und ertrug es tapfer, weil sie dem Herrn vertraute. In edler Gesinnung stärkte sie ihr weibliches Gemüt mit männlichem Mut, redete jedem von ihnen in ihrer Muttersprache zu und sagte: [M1] Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet. Antiochus aber glaubte, sie verachte ihn, und er hatte den Verdacht, sie wolle ihn beschimpfen. Nun war nur noch der Jüngste übrig. Auf ihn redete der König nicht nur mit guten Worten ein, sondern versprach ihm unter vielen Eiden, ihn reich und sehr glücklich zu machen, wenn er von der Lebensart seiner Väter abfalle; auch wolle er ihn zu seinem Freund machen und ihn mit hohen Staatsämtern betrauen. Als der Junge nicht darauf einging, rief der König die Mutter und redete ihr zu, sie solle dem Knaben doch raten, sich zu retten. Erst nach langem Zureden willigte sie ein, ihren Sohn zu überreden. Sie beugte sich zu ihm nieder, und den

*grausamen Tyrannen verspottend, sagte sie in ihrer Muttersprache: [M2] Mein Sohn, hab Mitleid mit mir! Neun Monate habe ich dich in meinem Leib getragen, ich habe dich drei Jahre gestillt, dich ernährt, erzogen und für dich gesorgt, bis du nun so groß geworden bist. Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig, und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen. Kaum hatte sie aufgehört, da sagte der Junge: [7] Auf wen wartet ihr? Dem Befehl des Königs gehorche ich nicht; ich höre auf den Befehl des Gesetzes, das unseren Vätern durch Mose gegeben wurde. Du aber, der sich alle diese Bosheiten gegen die Hebräer ausgedacht hat, du wirst Gottes Händen nicht entkommen. Denn wir leiden nur, weil wir gesündigt haben. Wenn auch der lebendige Herr eine kurze Zeit lang zornig auf uns ist, um uns durch Strafen zu erziehen, so wird er sich doch mit seinen Dienern wieder versöhnen. Du Ruchloser aber, du größter Verbrecher der Menschheit, überheb dich nicht, und werde nicht durch falsche Hoffnungen übermütig, wenn du deine Hand gegen die Kinder des Himmels erhebst. Denn noch bist du dem Gericht des allmächtigen Gottes, der alles sieht, nicht entronnen. Unsere Brüder sind nach kurzem Leiden mit der göttlichen Zusicherung ewigen Lebens gestorben; du jedoch wirst beim Gericht Gottes die gerechte Strafe für deinen Übermut zahlen. Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter und rufe zu Gott, er möge seinem Volk bald wieder gnädig sein; du aber sollst unter Qualen und Schlägen bekennen müssen, dass nur er Gott ist. Bei mir und meinen Brüdern möge der Zorn des Allherrschers aufhören, der sich zu Recht über unser ganzes Volk ergossen hat. Da wurde der König zornig und verfuhr mit ihm noch schlimmer als mit den anderen - so sehr hatte ihn der Hohn verletzt. Auch der Jüngste starb also mit reinem Herzen und vollendetem Gottvertrauen. Zuletzt starb nach ihren Söhnen die Mutter.*

[1] Der erste Sohn beruft sich auf das sogenannte „Lied des Mose“ in Dtn 32; nach diesem Kapitel lässt Mose vor seinem Sterben für das Volk nochmals das Gesetz, die Weisung des Herrn, niederschreiben und in der Bundeslade deponieren, *als Zeuge gegen euch* (Dtn 31,26). Dieses Gesetz ist – wie die Gebote – keine von außen auferlegte Verpflichtung, sondern das lebenspendende Wort des Herrn, mit dem und in dem er sein Leben mitteilt. So schließt das Lied des Mose: *Das ist kein leeres Wort, das ohne Bedeutung für euch wäre, sondern es ist euer Leben. Wenn ihr diesem Wort folgt, werdet ihr lange in dem Land leben, in das ihr jetzt über den Jordan hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen* (Dtn 32,47). Die Einsicht in die *creatio ex nihilo* verdankt sich dem Gesetz Gottes, insofern es die lebendige, erwählende Anrede Gottes an sein Volk ist, in dem das Volk sein Leben findet. So wird auch verständlich, weshalb man für das Gesetz und noch dazu für ein so vergleichsweise belanglos erscheinendes Gesetz wie das Verbot, Schweinefleisch zu essen, sterben kann: Obwohl dieses Gebot selbst geschichtlich bedingt sein mag und ein wenig willkürlich wirkt, gewinnt es doch als Symbol des geschichtlich erwählenden Handelns Jahwes unbedingte Verbindlichkeit. Das Gesetz wird hier also nicht als ein innergeschichtlicher Ordnungsfaktor betrachtet, sondern als Ausdruck der lebenspendenden Nähe Gottes in der Geschichte. Das Gesetz so verstehen und halten zu können, setzt eine lebendige Beziehung zu dem geschichtsmächtigen Gott voraus – eine Beziehung, in der der Mensch sich ganz und gar als der frei, grundlos und bedingungslos gerufene erfährt, der dadurch in ein freies Verhältnis zu diesem rufenden Gott tritt. Und diese Beziehung wiederum, so erfährt Israel in wachsender Tiefe, betrifft das Volk ganz und gar und betrifft jeden einzelnen Menschen ganz und gar, mit ihrer gesamten Existenz.

[2] Dem unmenschlichen König wird der wahre „König der Welt“ entgegengesetzt. Das ist die alte, schmerzliche Erfahrung Israels: Das Volk hat von Jahwe einen König begehrt, um zu sein wie alle Völker. Es hat Könige erhalten, die sich an die Stelle Jahwes zu setzen versuchen.

Gerade auf diese Weise hat es gelernt, dem wahren, menschenfreundlichen Gott die Treue zu halten und frei zu bleiben gegenüber allen Mächten dieser Welt. Dadurch aber wird der Bezugsrahmen des eigenen Lebens unvergleichlich ausgeweitet: Das Leben besteht nicht in der Selbsterhaltung des Existierens in Raum und Zeit, sondern es umfasst ein Leben, das im Ursprung geschenkt wurde und deshalb auch in der Treue zum Geber dieses Lebens neu geschenkt werden kann. Ursprung und Zukunft werden hier unlöslich miteinander verbunden. Schöpfungslehre und Eschatologie gehören zusammen. Ein langer Erfahrungsweg liegt dieser Einsicht zugrunde: Das Eingreifen Jahwes in die Geschichte des Volkes und der einzelnen ist als so staunenswert und mächtig erfahren worden, dass es nicht als partikulares und nachträgliches Handeln gleichsam von außen gedeutet werden kann, sondern nur als ein Handeln, das Ausdruck der göttlichen Souveränität von Anfang an ist – also *vor* der Zeit meiner bewussten Erkenntnis, ja *vor* der Existenz der Welt.

[3] Dass von Gott alles im allgemeinen – vom Ursprung bis zur Vollendung – abhängt, wird erschütternd real, wenn es nun auf jede Einzelheit bezogen wird: Die Zunge, die dem dritten Sohn abgeschnitten wird – auch sie hat ihren Ort im Handeln Gottes, auch an ihr bewährt sich konkret das Gottvertrauen.

[4] Der vierte Sohn bringt die Dimension der Hoffnung zur Sprache. Gerade das Prinzip Hoffnung ist in unserer Zeit ein vermeintlicher Grund geworden, den Schöpfungsgedanken abzulehnen. So findet sich in Ernst Blochs († 1977) Denken eine entschiedene Gegenrede gegen die „gänzlich antiquarische Mythologie eines Deus creator am besonders hochvollendeten Anfang“.<sup>2</sup> Bloch hat den Verdacht, dass der Blick auf den guten Anfang den Impuls zu einer besseren Zukunft bremsen oder gar auslöschen könnte. „Aller wirklicher Anfang ist daher noch zukünftig“<sup>3</sup> und muss als Aufbruch des Menschen von ihm selbst errungen werden. Diese Hoffnung ist im wahrsten Sinne des Wortes ‚Utopie‘, denn sie hat noch „keinen Ort“ in dieser Welt. Der vierte Sohn bezeugt eine Hoffnung, die gerade deshalb, weil sie sich bereits auf einen geschenkten Anfang berufen kann, nur um so kühner in die Zukunft blickt und selbst im innergeschichtlichen Scheitern unüberwunden bleibt.

[5] Die Vergänglichkeit, die der fünfte Sohn in radikaler Weise erfährt und annimmt, bezeugt er auch vor dem König. Die Tyrannei dieser Welt ist eigentlich eine Form von Ohnmacht, die die eigene Vergänglichkeit nach innen und außen gewaltsam verdrängen muss und keine wirkliche Zukunft hat.

[6] Im Zeugnis des sechsten Sohnes steht nicht Gut gegen Böse, sondern – wiederum im Anschluss an das Lied des Mose – die anerkannte Schuld und die Annahme ihrer Folgen gegen die ohnmächtig verdrängte Schuld, gegen die Selbsttäuschung. Hier bietet sich ein Vorblick auf 1 Joh an: *Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht. Wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns* (1 Joh 1,8-10).

[M1] Die Mutter ist es, die in ihren Aussagen am weitesten geht und am grundsätzlichsten wird. Sie spricht in ihrer ersten Rede vom Schöpfer der Welt. Ihre Erfahrungen der Heilsgeschichte des Volkes verbinden sich dabei mit ihrer konkreten Erfahrung als Mutter, die staunend vor dem neuen Wesen steht, dem sie das Leben geschenkt hat und von dem sie doch genau weiß, dass dieses Leben nicht von ihr gegeben ist.

---

<sup>2</sup> Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1967, 294; zit. nach: Leo Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997, 15.

<sup>3</sup> Ohne nähere Angabe zitiert bei Scheffczyk, a.a.O., 16.

[M2] Und auf diesem Hintergrund formuliert sie für alle Zeiten das staunenswerte Bekenntnis zur *creatio ex nihilo*. Ja, sie hat sogar die Kraft und Freiheit zur Ironie: „Hab Mitleid mit mir“, sagt sie, und das bedeutet nicht etwa: Erspare mir diese irdischen Leiden, sondern: Widerlege nicht durch die Angst, die du über dich herrschen lässt, die Hoffnung auf ein Widersehen „zur Zeit der Gnade“, d.h. zur der Gott allein bekannten Zeit und auf die ihm allein bekannte Weise, seine Verheißungen zu erfüllen.

[7] Der siebente Sohn hält die längste und kühnste Rede und fügt zu dem bisher Gesagten noch den Vorblick auf das Gericht Gottes hinzu, dem niemand entgehen kann.

In der bedrängenden Situation der Verfolgung ist zum ersten Mal von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts ausdrücklich die Rede, in einer Situation, in der die philologischen vor den theologischen Schwierigkeiten verblassen. „Im Ursprung aber sprach in der Schöpfungserzählung nicht der an seiner Herkunft interessierte, sondern der in seiner Welt bedrohte Mensch“<sup>4</sup>, so zieht der Alttestamentler Claus Westermann Bilanz. Israel ist seit dem Exil immer tiefer in die Erfahrung hineingeführt worden, dass das Böse in den Völkern, in den Großreichen und in den einzelnen Menschen mit solcher Macht am Werke ist, dass keine menschliche Gegenkraft es aufzuheben vermag. Auch die apokalyptischen Visionen formen sich in dieser Zeit: In dem ungewandelten Äon dieser Geschichte ist kein Heil möglich; das radikale Böse kann nur durch eine Tat Gottes überwunden werden. Die makkabäische Mutter mit ihren Söhnen wird in diesem Rahmen zu einem Vorausbild Christi, der die Bosheit nicht von außen vernichtet, sondern das Gesicht der Schöpfung von innen her wandelt. Wieder zeigt sich eine Einheit von Schöpfung und Erlösung, die wie noch näher bedenken müssen. Die *creatio ex nihilo* ist das Gegenstück zum Glaubensbekenntnis, das vom *allmächtigen* Gott spricht.

## b. Dogmengeschichtliche Variationen und Entfaltungen

Das Verständnis der Aussagen des 2. Makkabäerbuchs kann helfen, die vielen Entwicklungsstufen und Varianten der Zeugnisse über die Schöpfung leichter einzuordnen. Eine Aussage aus dem Buch der Weisheit scheint z.B. der *creatio ex nihilo* zu widersprechen:

*Für deine allmächtige Hand, die aus ungeformtem Stoff die Welt gestaltet hat (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) wäre es keine Schwierigkeit gewesen, eine Menge von Bären gegen sie zu senden oder grimmige Löwen (Weish 11,17).*

*ex nihilo* oder *aus ungeformtem Stoff*? Widerspricht die Bibel sich selbst? Auch im Weisheitsbuch liegt die Betonung auf der Souveränität des Schöpfers gegenüber allem, was ihm gegenübergestellt und abgesprochen werden könnte. Auch Bären und Löwen sind ganz in das Verfügen Gottes gestellt, wieviel mehr also der willenlose und formlose Stoff. Hier liegt also kein biblischer Dualismus vor, sondern nur eine Redeweise, in der sich die Frage nicht so radikal stellt wie im Grenzfall des Martyriums.

Wir können auch die verschiedenen Überlieferungen des Text des Makkabäerbuches zur Kenntnis nehmen: In einer Variante ist zu lesen, dass Gott *nicht aus seienden Dingen* (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός) geschaffen habe. In einer anderen Variante heißt es, er habe *aus nicht-seienden Dingen* (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen. Die altlateinische Übersetzung der Itala, die von der Vulgata übernommen wurde, hat schließlich den Plural in einen abstrakten substantivierten Singular verwandelt, wonach Gott *aus dem Nichts, ex nihilo* schafft. Gerade diese Varianten helfen uns, nicht an Formeln zu hängen, sondern behutsam nach ihrem Sinn zu fragen.

---

<sup>4</sup> Vgl. Claus Westermann, *Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet*, Freiburg u.a. (1971) 1989, 26.

Sogar die anstößige Aussage, die Gott selbst in direkter Intention, also nicht bloß zulassend, das Böse als ein von ihm gewolltes Werk zuspricht, lässt sich auf die gläubige Grunderfahrung des Volkes Israel zurückführen.

*Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt (Jes 45,7).*

Hier wird nicht etwa ein dualistisches Gottesbild vermittelt, das gute und böse Elemente in sich vereinigt. Die Aussage spricht über endliche, vergängliche Wirklichkeiten, nicht über das Sein schlechthin. Der theologische Satz, dass Gott das Böse nicht verursache, sondern wegen der Freiheit der Geschöpfe nur zulasse, ist zwar richtig und gegen gnostische Versuchungen erkämpft worden. Er bietet jedoch keine Erklärung, sondern nur eine Beruhigung der Frage nach dem Bösen. Die Aussage könnte sogar die zynische Nebenwirkung haben, dass diejenigen, die vom Unheil betroffen sind, sich doppelt verlassen fühlen: vom Glück und von Gott, der ja mit ihrem Unheil nichts zu tun hat. Die richtige Aussage, dass Gott alles gut geschaffen hat und das Unheil und den Tod nicht will, ist deshalb im Glauben stets begleitet von der ebenso tröstlichen Zusage, dass auch das irdische Dunkel nicht schlechthin aus der Schöpfermacht Gottes herausfällt, sondern von seiner Allmacht, die stets dem Leben dient, umschlossen ist.

Von den dichten Aussagen des Makkabäerbuches aus können wir einen kurzen Blick auf die weiteren biblischen Aussagen werfen. Wenn auch der Ausdruck *creatio ex nihilo* nicht häufiger vorkommt, so können wir doch die darin enthaltene theologische Aussage auch an weiteren Stellen wiederentdecken. Der bekannte Alttestamentler Gerhard von Rad kommt zu der weisen Bilanz: „Es wäre falsch zu sagen, der Gedanke der *creatio ex nihilo* läge [im Buch Genesis] überhaupt nicht vor“.<sup>5</sup> So lässt sich etwa hinweisen auf das Jahwe allein zugeeignete Verbum *bara*, das in Gen 1,1, aber auch in Jes 40,28; 45,18; Ps 89,13 u.ö. von dem Hervorrufen der Dinge durch die Vollmacht des göttlichen Wortes benutzt wird und dem Menschen nicht zugeschrieben wird. Auf diesem Hintergrund ist ein Anklang an die *creatio ex nihilo* auch in Röm 4,17 wahrzunehmen, wo die Rede ist von *Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft*; oder in Hebr 11,3: *Aufgrund des Glaubens erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort erschaffen worden und dass so aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist*.

Bereits die frühe patristische Tradition nimmt die *creatio ex nihilo* auf und bekräftigt damit ihren theologischen Stellenwert. Zwischen 130 und 140 entsteht in Rom der „Hirt des Hermas“, in dem es heißt:

„Fürs allererste: glaube, dass es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, dass es sei, indem er auch alles umfasst, während er allein unfassbar ist“.<sup>6</sup>

Auf begriffliche Präzision wird anfangs kein Wert gelegt. Justin († um 165) kann weiterhin vom formlosen Urstoff reden, ohne ihm jedoch irgendeine schöpferische Wirkung zuzusprechen:

„Und wir sind ferner gelehrt worden, dass er im Anfang, weil er gut ist, alles aus formloser Materie der Menschen wegen erschaffen hat“.<sup>7</sup>

Die Frage, woher die Materie stammt, ist hier einfach noch nicht zur Unruhe geworden. Wird sie jedoch gestellt, dann kann sie nur unter Bezug auf das Schöpfungshandeln Gottes beantwortet werden. Keinesfalls kann es neben Gott ein zweites ungewordenes Prinzip geben.

---

<sup>5</sup> Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2,4)*, Göttingen <sup>5</sup>1958, 39; zit. nach Scheffczyk, a.a.O., 135.

<sup>6</sup> Mand. I,1.

<sup>7</sup> Justin, *Apologie I*, 10,2.

„Das Uerzeugte ist nämlich dem Uerzeugten ähnlich, es ist ihm gleich und mit ihm identisch; nicht könnte das eine dem anderen an Macht oder Ehre vorgezogen werden. Das ist der Grund, warum es auch keine Mehrzahl von Uerzeugten gibt“.<sup>8</sup>

Wie aus dem Kontext zu entnehmen ist, bedeutet hier ‚unerzeugt‘ das Gleiche wie ‚unerschaffen‘. Zur begrifflichen Eindeutigkeit nötigt erst die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die die Ewigkeit der Materie *neben* Gott lehrt und die Welt nicht als Hervorbringung des guten Gottes anerkennt. Irenäus

von Lyon († um 202) nimmt eindeutig Stellung:

„Man muss die Materie der geschaffenen Dinge der Kraft und dem Willen des Gottes aller Dinge zuschreiben; das ist glaubhaft, annehmbar und feststehend. Da passt gut das Wort, wonach ‚was bei den Menschen unmöglich ist, möglichst ist bei Gott‘ (Lk 18,27). Denn Menschen können nicht aus Nichts etwas machen, sondern nur aus vorhandener Materie; Gott dagegen ist den Menschen gerade darin überlegen, dass er die Materie für seine Schöpfung, die vorher nicht da war, selbst kreierte. Aber zu sagen, die Materie sei die Emanation aus der Enthymesis [Erwägung, Gedanke] eines verirrtten Äon, und der Äon sei meilenweit von seiner Enthymesis getrennt, und ihre Leidenschaft und Verfassung sei aus ihr nach außen getreten, und das sei die Materie – das ist unglaublich, albern, unmöglich und unhaltbar“.<sup>9</sup>

447 fand die Formulierung Eingang in einen Brief Papst Leos I. († 461) an den spanischen Bischof Turibio von Astorga gegen eine dualistische Sekte.<sup>10</sup> Mit dem 4. Laterankonzil 1215 wird der Terminus fester Bestandteil lehramtlicher Aussagen.<sup>11</sup>

### **c. *creatio ex nihilo* – Der theologische Gehalt**

Der sprachliche Umgang mit dem Nichts hat seine Tücken – wie in der Mathematik eine nicht hinreichend sorgfältig beachtete „Null“ vieles durcheinanderbringen kann. Mein Rock ist „aus 100 % Schurwolle“. Wenn wir in derselben Weise formulieren: Die Welt ist „aus 100 % Nichts“, dann sind wir den Grenzen der Sprache erlegen, so dass die angestrebte Aussage geradezu in ihr Gegenteil verkehrt wird: Wir haben „das Nichts“ hypostasiert, d.h. sprachlich mit der Qualität eines selbständig existierenden Seienden versehen und folglich mehr oder weniger unbeabsichtigt zu „Etwas“ gemacht. Der Satz heißt dann eigentlich: Die Welt ist aus etwas gemacht, das „Nichts“ heißt ... Die alternativen Redeweisen, denen wir in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern begegnen, waren vermutlich der Versuch, diesen begrifflichen Schwierigkeiten auszuweichen; so zog man die ebenfalls vieldeutige Rede vom „ungeformten Stoff“ o.ä. vor. Sobald aber angesichts dualistischer Angriffe auf das Schöpfungsbekenntnis, das zugleich ein spezifisches Gottesbekenntnis ist, diese Redeweise nicht mehr möglich ist, können wir der Präzisierung der Begriffe nicht länger ausweichen. Wie umgehen wir also die Schwierigkeiten, ohne die Grunddynamik des Zeugnisses zu verlieren, die wir im 2. Makkabäerbuch kennengelernt haben?

Der erste Schritt ist recht einfach: *creatio ex nihilo* will sagen: Gott hat die Welt „nicht aus etwas“ erschaffen, denn jedes „Etwas“ neben Gott würde das Gott-sein Gottes einschränken. Der erste Sinn der Aussage ist die Abwehr jeder dualistischen Vorstellung: Es gibt nicht verschiedene Ursprünge dieses Kosmos, die in unberechenbarer Weise miteinander ringen. Die *creatio ex nihilo* bekräftigt die absolute Souveränität Gottes im Ursprung, die vorausweist auf

---

<sup>8</sup> Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon V, 5f.

<sup>9</sup> Adv. haer. II, 10,4.

<sup>10</sup> Vgl. DH 285.

<sup>11</sup> Vgl. DH 800; Konzil von Florenz 1442: DH 1333; I. Vatikanisches Konzil: DH 3001.



seine absolute Souveränität als Vollender der Schöpfung: „Gott ist schlechthin der freie Schöpfer – creatio ex nihilo. Er ist der schlechthin freie Vollender – resurrectio mortuorum“.<sup>12</sup>

Wenn wir uns damit zufriedengeben, die Schöpfung auf die Allmacht Gottes zurückzuführen, dann reicht diese Erläuterung. Sie besagt dann aber, etwas vereinfacht gesprochen: Menschen können das Kaninchen nur aus dem Hut ziehen, wenn sie es vorher darin versteckt haben. Gott kann es auch hervorzaubern, ohne dass es vorher drin war ... Die Schöpfung wird dann zu einer reinen Glaubensaussage, die vernunftmäßig nicht näher nachzuvollziehen ist. Vor allem folgt aus der Aussage über die Allmacht des Schöpfers nicht das geringste über die Qualität der Schöpfung. Aus dem Zauberer kann man nicht auf das Kaninchen schließen, aus Gott nicht auf die Schöpfung.

So sind tiefe theologische Denker nie bei der Berufung auf die Allmacht Gottes stehen geblieben. Sie wird ja auch der heilsgeschichtlichen Grunderfahrung nicht voll gerecht, aus der das Zeugnis der *creatio ex nihilo* hervorgegangen ist: Ja, Gott erweist sich seinem Volk gegenüber als allmächtig, als souverän gegenüber aller Wirklichkeit. Aber er erweist sich nicht als der unberechenbare Willkürherrscher, der aus einer unzugänglichen Fremdheit mit unberechenbaren Bekundungen seiner Allmacht in die Geschichte eingreift. Die Freiheit und Souveränität Gottes sind in der Erfahrung des erwählten Volkes verbunden mit einer Nähe und Treue, die sich schon im Alten Testament in anthropomorphen Bildern äußert. Diese anthropomorphe Redeweise von Gott aber weckt eine Unruhe, die im angefochtenen Menschen besonders stark sein mag: Sind die menschlichen Worte, die wir Jahwe in den Mund gelegt hören, sind die menschlichen Züge, die er als der eifernde, zornige, sich erbarmende Gott aufweist, nur Projektionen des ohnmächtigen Menschen, der sich aus seiner endlichen Welt heraus im Grunde eigene Götter formt und ihnen dann folgt? Oder darf die anthropomorphe Gestalt der Gottesbekenntnisses Israel als Anzeichen dafür genommen werden, dass Gottes Anrede an das Volk eine wirkliche Anrede ist, die zu Recht in menschlicher Sprache verstanden und aufgenommen werden darf? Darf auch hier die Umkehrung vollzogen werden, der wir im 2. Makkabäerbuch begegnet sind: Die Existenz, in der sich das Volk Israel seinem Gott gegenübergestellt und von ihm erwählt vorfindet, verdankt es in unvordenklicher Weise diesem Gott. Die Sprache, in dem das Volk Israel seinen Gott lobt und von ihm Zeugnis gibt, verdankt es in unvordenklicher Weise der schöpferischen Anrede dieses Gottes.

Wir sehen aufs Neue, dass die Schöpfungstheologie nicht auf empirischen Beobachtungen oder naturwissenschaftlichen Analysen beruht, sondern ein transzendentaltheologischer Denkvollzug ist, der im Licht des Glaubens nach der Bedingung der Möglichkeit unserer geschichtlichen Erfahrungen fragt. Auf diesem Hintergrund können wir es wagen, die *creatio ex nihilo* noch auf eine vertiefte Weise zu deuten. Im ersten Schritt haben wir formuliert: Gott hat die Welt „nicht aus etwas“ erschaffen. Nun können wir diese Aussage behutsam in eine positive Form bringen: Wenn Gott die Welt „nicht aus etwas“ gemacht hat, wenn sie also von Gott in absoluter Souveränität ins Leben gerufen wurde, „dann ist damit gesagt, dass Gott den Grund und die Voraussetzung seines Schaffens allein in sich selbst hat“.<sup>13</sup> Noch kühner formuliert: *Gott hat die Welt aus sich selbst erschaffen*.<sup>14</sup>

Solch einen Satz kann man kaum stehen lassen, ohne ihn weiter zu untersuchen und zu interpretieren. Diese Aussage bezieht nicht mehr nur die Allmacht Gottes, seinen Willen, ein, sondern sein ganzes Gottsein, sein Inneres, sein Leben, sein Wesen, seine Natur. Der Schöpfer, der die Welt aus sich selbst hervorbringt, ist nicht mehr nur wie ein Zauberer engagiert, der das Kaninchen aus dem Hut zieht, oder wie der Mechaniker, der eine äußerst komplizierte Maschine

---

<sup>12</sup> Otpp Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, 553; zit. nach: Scheffczyk, a.a.O., 139.

<sup>13</sup> Scheffczyk, a.a.O., 139.

<sup>14</sup> Vgl. Serge Boulgakov, L'Épouse de l'agneau, (Paris 1945) Lausanne 1985, 41: „Dieu a créé le monde de lui-même“.

konstruiert. Der Gott, der die Schöpfung aus sich selbst hervorbringt, hinterlässt seine Spuren in dieser Schöpfung – oder umgekehrt: Bei aller radikalen Differenz ist zu erwarten, dass dieser Gott in der Geschichte nicht nur wie ein allmächtiger Fremdling erfahren wird, sondern umgekehrt wie die aus der Fremde ersehnte und endlich gefundene Heimat.

So stoßen wir auf einen weiteren Merk-Satz der Schöpfungstheologie, der lautet: *Gott ist nicht die Ursache der Welt, sondern ihr Schöpfer*. Die Identifikation des christlichen Schöpfungsgedankens mit der Frage nach der ersten Ursache war einer der Hauptgründe für die radikale Infragestellung der Schöpfung. Denn „wenn alles eine Ursache hat, kann das ebensogut die Welt wie Gott sein, so dass das Argument bedeutungslos wird“, sagt der Philosoph Bertrand Russel in seinem Buch „Warum ich kein Christ bin“.<sup>15</sup> Man mag sich philosophisch streiten, ob eine Kausalkette unbedingt einen ersten Anfang haben muss oder ob sie *ad infinitum* weiter zurückgeführt werden kann. Sicher ist, dass in der mechanischen Deutung der Kausalursachen wiederum die Schöpfung nur in ein rein äußerliches Verhältnis mit dem Schöpfer gebracht wird. Der Fußball, der durch die Fensterscheibe fliegt, lässt als solcher – zum Glück für die Übeltäter – keinen Rückschluss auf denjenigen zu, der ihn so treffsicher geschossen hat. Von der Schöpfung aber bekennt die Theologie, dass im Glauben auf dem Antlitz jedes Menschen ein Abbild des Schöpfers zu erkennen ist. Gott ist nicht die [Kausal-]Ursache der Welt, sondern ihr Schöpfer!

Auch diese Aussage muss gegen Missverständnisse gesichert werden, die nur auf neue Weise von der heilsgeschichtlichen Grunderfahrung wegführen können. Gott schuf die Welt aus sich selbst – das könnte auch gedeutet werden im Sinne einer (neuplatonischen) Emanationslehre, nach der die Welt und in ihr der Mensch gerade nicht in die Freiheit entlassen sind, sondern eine Hervorbringung minderer Seinsqualität, die das göttliche Eine von Ewigkeit her bei sich hat. Das theologisch reflektierte Bekenntnis zur *creatio ex nihilo* meidet zwei Extreme:

1) den Dualismus: Wenn wir von der Wirklichkeit sagen könnten: „Gott + etwas“ – sei es eine Addition von einem guten und einem bösen göttlichen Prinzip, sei es eine Addition von einem Gott und etwas zu ihm äußerlich Hinzutretenden, was wir Schöpfung nennen – dann sind wir bereits in einen Widerspruch zum Gottesbegriff selbst geraten: Wenn Gott nicht als allumfassend verstanden wird, so dass keine Wirklichkeit schlechthin außerhalb seiner gedacht werden kann, dann ist im Grunde bereits das Gott-sein dessen, was wir Gott nennen, negiert.

2) den Monismus: Die *creatio ex nihilo* meidet aber auch das andere Extrem eines Monismus. Dieser Monismus kann in sehr verschiedener, ja gegensätzlicher Gestalt auftreten: entweder er kennt *nur* Gott, demgegenüber alles andere Schein, Emanation, Abfall ist (Pantheismus); oder er kennt nur das Alles der Welt, das das sich entweder wiederum religiös oder atheistisch präsentieren kann. Die panreligiöse und die atheistische Variante des Monismus liegen sehr nah beieinander. Insofern die *creatio ex nihilo* keine monistische Weltanschauung darstellt, lässt sie sich kaum in einem einzigen Satz erfassen. Sie rechnet mit einer dualen, theologisch gesprochen: sakramentalen, aber nicht dualistischen Grundstruktur der Wirklichkeit, die man wie folgt umschreiben könnte:

*Gott als Gott + etwas aus Gott, das in Gott und zugleich nicht Gott ist*

Wenn wir einen Begriff dafür bilden wollen, der uns allerdings von der sorgfältigen Erläuterung des Gemeinten nicht dispensiert, dann könnten wir von einem *Pan-en-theismus* sprechen: Nicht alles ist Gott, aber alles ist in Gott.

Die christliche Schöpfungslehre, die in der heilsgeschichtlichen Erfahrung des Volkes Israel gründet, führt uns zu der Antinomie, die jeder theologischen Arbeit zugrundeliegt und deren Nichtbeachtung viele Fehlurteile nach sich zieht:

---

<sup>15</sup> Bertrand Russel, Warum ich kein Christ bin, München 1963, 14; zit. nach: Scheffczyk, a.a.O., 14.

Gott ist alles, und außer Gott ist nichts.  
Nicht alles ist Gott.

Wir könnten diese beiden Aussagen mit Augustinus als Morgen- und Abenderkenntnis bezeichnen: Die Morgenerkenntnis sieht die Dinge, insofern sie in und aus Gott selbst ihren Ursprung nehmen. Die Abenderkenntnis betrachtet die Dinge ebenfalls in ihrer Wahrheit, insofern sie von Gott in eine Beziehung der Freiheit zu ihm gestellt und berufen sind, die ihnen jeweils eigene Vollendung zu erlangen.

Das spannungsvolle Miteinander dieser zwei Grundaussagen hat in der Denkgeschichte vorzugsweise zwei Deutungsmodelle gefunden, die beide aus endlichen Vorstellungsmustern entnommen sind:

1) Ein Deutungsmodell findet sich in exemplarischer Weise bei Thomas von Aquin Ausgangspunkt ist die biblische Grundaussage, dass Gott die Liebe ist. Der Liebe aber ist es eigen, dass sie sich verströmt, dass sie nie bei sich selbst bleibt, sondern stets über sich hinausgeht. Die Liebe ist diejenige Wirklichkeit, die die Schöpfungsantinomie stimmig zum Ausdruck bringen kann: Sie bleibt immer, was sie ist: Liebe. Und sie wird zugleich mehr, als sie ist, indem sie sich ihrem Wesen nach vermehrt. Thomas spricht von Gott als dem *bonum diffusivum sui*.

2) ein anderes Deutungsmodell, das in der jüdischen Kabbala ab dem 12./13. Jahrhundert entwickelt und durch Isaak Luria im 16. Jahrhundert großen Auftrieb erhielt sowie philosophiegeschichtlich einen großen Einfluss hatte, geht gleichsam von der entgegengesetzten Bewegung aus: Gott bringt die Schöpfung nicht hervor, indem er sich über sich hinaus verströmt, sondern indem er in sich gleichsam zurückzieht, um in sich einen Lebensraum für diese Welt freizugeben. Innerhalb der Kabbala heißt dieser Vorgang „Zimzum“.<sup>16</sup>

Es ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass die zwei Deutungen Entsprechungen zu einer eher männlichen und einer eher weiblichen Gestalt der Liebe aufweisen. In beiden Fällen lässt sich von einer Selbstentäußerung (Kenosis) sprechen, die Gott nicht erst in seiner Menschwerdung oder im Kreuz Christi auf sich nimmt, sondern die bereits in der Schöpfung wirksam ist.

#### **d. creatio ex nihilo – Konsequenzen für Denken und Handeln**

Die *creatio ex nihilo* besagt ein *esse ab alio*, das auf der einen Seite eine Differenz, zugleich aber eine unreduzierbare Zugehörigkeit besagt. Die Denkgeschichte der letzten Jahrhunderte war geneigt, darin eine Abhängigkeit zu sehen, die der Freiheit widerspricht. Das lag an dem überwiegend kausal-mechanistisch verstandenen Schöpfungsgedanken. Wird hingegen die Schöpfung als freie Anteilgabe am göttlichen Leben verstanden, so kann dieser Verdacht leicht ausgeräumt werden: Die *creatio ex nihilo* ruft in die höchste Form der Freiheit hinein, denn sie befreit von der Notwendigkeit, das eigene Leben und überhaupt die Wirklichkeit schlechthin aus eigenen Kräften erzeugen, erhalten und vollenden zu müssen. Die Differenz der Freiheit bei unreduzierbarer Zugehörigkeit wird heute wiederentdeckt als die personale Dimension der Wirklichkeit: Der Andere, der z.B. bei dem Philosophen Emmanuel Levinas eine Art Stellvertreter Gottes ist, bedroht nicht etwa meine Identität, sondern ermöglicht meine Freiheit als sinnvoll erfüllte Freiheit. Er ist der Garant meiner Freiheit als Ruf in die Verantwortung, in die frei gegebene Antwort, die zu meinem eigenen Lebensinhalt wird.

Das Bekenntnis zur *creatio ex nihilo* impliziert, dass die Wirklichkeit nicht reduzierbar ist auf ihre selbstbezügliche Identität. Das lässt sich in verschiedenen Bereichen aufweisen:

– Im Hinblick auf die *Freiheit* besagt die Schöpfung als *esse ab alio* nicht unfreie Abhängigkeit, sondern ein Freiheit stiftendes Beziehungsgeschehen: Die Hochform der Freiheit liegt in der Berufung, durch Jesus Christus die ganze Fülle des göttlichen Lebens „aus Gnade“ im Heiligen Geist zu empfangen. Die formale Wahlfreiheit ist in dieser Berufung enthalten, wird aber bei

---

<sup>16</sup> Vgl. Art. Kabbala, in: TRE 17 (1988), 487-509.

weitem überboten durch die unerhörte Befähigung, „Gott wählen“ zu können. Menschliche Freiheit ist *capax Dei* („Gottes fähig“).

– In verschiedenen begrifflichen Unterscheidungen hat die Philosophie seit langem das *Handeln* (Praxis: *πράξις*) als Selbstvollzug menschlicher Freiheit im Hinblick auf sein Ziel differenziert:

„Die ersten Sätze der »Nikomachischen Ethik« konstatieren mit der schlagenden Nüchternheit der aristotelischen Philosophie den entscheidenden Unterschied. Alles sinnvolle Tun ist zielgerichtet: diese selbstverständliche Grundvoraussetzung kommt durch Aufzählen vertrauter Tätigkeitsformen (Verfahren, Künste, entscheidungsgeleitetes Verhalten etc.) zum Ausdruck). Bei der allgemeinen Zielgerichtetheit zeigt sich eine entscheidende Differenzierung zwischen den Zielen. Im einen Fall sind die Ziele Werke (*ἔργον*) oder Produkte jenseits des Tuns, im andern Fall realisiert sich das Ziel im Tun selber (*ἐνέργεια*). Im Lichte dieser grundsätzlichen Differenz der Ziele als Worumwillen des jeweiligen Tuns unterscheiden sich Poiesis oder produktives Herstellen und Praxis oder Handeln voneinander. Die Poiesis ist an objektiven Produkten orientiert, die sie herstellt, so dass am Ende des Produktionsprozesses Dinge in der Welt als hervorgebracht von der Tätigkeit, aber selbständig gegen diese existieren. Die Praxis konzentriert sich ganz auf den Vollzug an sich, indem sie ihr Ziel im Akt verwirklicht. Die Erreichung praktischer Ziele fällt mit dem Handlungsvollzug zusammen, so dass nach Abschluss der Praxis kein hergestelltes Objekt übrigbleibt“. Für den Produktionsvorgang steht „das Beispiel des Hausbaus: alle einschlägigen Prozesse der Aufschichtung von Steinen und des Hochziehens von Wänden sind prinzipiell unabgeschlossene Bewegungen, deren Telos erst das fertig konstruierte Gebäude jenseits des Bauprozesses markiert (wiederum ausgenommen den Sonderfall babylonischer Türme, denen immer weitere Stockwerke aufgesetzt werden können). Die Gegenbeispiele einer immanent terminierten Praxis heißen Sehen, Nachdenken, Leben. Man sieht und hat in eins damit gesehen, man denkt und hat schon gedacht, man lebt und hat damit bereits gelebt. Der Akt trägt sein Ende in sich“.<sup>17</sup>

Die scholastische Theologie unterscheidet zwischen einer *actio transiens*, die über das Handeln hinaus auf ein herzustellendes Produkt gerichtet ist, und der *actio immanens*, die im Handelnden selbst ihre Vollendung erhält. Wenn wir wiederum die Schöpfungslehre als Aussage über die Unreduzierbarkeit der Schöpfung auf sich selbst hinzunehmen, gewinnen die philosophischen Einsichten eine neue Dimension: Gott kann nie Gegenstand eines herstellenden Handelns des Menschen sein. Gott ist dasjenige Ziel menschlichen Handelns, das nicht angestrebt wird, als sei es noch abwesend, sondern das als menschlicher Verfügung entzogenes Ziel doch gegenwärtig ist. „Leben in Gott“ ist die Hochform derjenigen Praxis, die ihren Sinn in sich selbst trägt und diesen Sinn nicht durch das Scheitern äußerer irdischer Ziele verliert. Menschliches Handeln ist *capax Dei*.

– Auch die *Zeit* zeigt einen anderen Charakter, wenn sie im Lichte der Schöpfung betrachtet wird. Die *creatio ex nihilo* besagt nicht zuletzt, dass die Welt nicht in einem schon vorhandenen Zeitkontinuum erschaffen wurde, das ja wiederum etwas dem Handeln Gottes Vorausgesetztes wäre, sondern *mit* der Zeit zusammen hervorging. Die Zeit ist also mit dem Raum zusammen die Ermöglichung zum Empfang und Vollzug geschöpflicher Existenz. Als „Zeit in Gott“ ist sie nicht schlechthin der Gegensatz zur Ewigkeit Gottes, sondern mit ihr gleichsam koexistent. Die Menschwerdung Gottes zeigt, dass Ewigkeit und Zeit eine Einheit eingehen können, dass Jesus Christus als wahrer Gott seine Ewigkeit in der Zeit vollzieht – und als wahrer Mensch seine Leben in Raum und Zeit aus der Ewigkeit seines Vaters empfängt. Die Zeit ist *capax Dei*.

---

<sup>17</sup> Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Neuausgabe mit einem Anhang, Frankfurt a.M. 1982, 70f.; vgl. auch Art. Praxis, praktisch, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 7 (1989), 1277-1307, v.a. 1277-1286.

– Die Nicht-Reduzierbarkeit der Schöpfung auf ihre selbstbezügliche Identität hat nicht zuletzt auch Folgen für die *Theologie*. Auch in unserem begrifflichen Arbeiten muss Gott als der begrifflich nicht beherrschbare wirksam sein und mitgesagt werden als der Ursprung unseres Denkens und Redens. Das macht die Freiheit unserer Theologie aus und bildet einen wirksamen Schutz dagegen, dass unser Wissen Herrschaftswissen wird. Die Theologie bezeugt, dass unser Denken *capax Dei* ist.