

Schöpfungslehre * 18. Februar 2026

Prof. Dr. Barbara Hallensleben

Seit etwa 100 Jahren arbeiten die Naturwissenschaften zur eigenen Überraschung bis hin zu Widerstreben und Trauerarbeit daran, den Glauben an einen Schöpfergott wieder plausibel zu machen. In denselben 100 Jahren arbeitet die Theologie daran, Glaube „heute“ für unplausibel zu erklären und alle möglichen denkerischen, meinungsförmigen und/oder existentiellen Surrogate zu ersetzen. Diese Vorlesung arbeitet daran, beide Bewegungen zueinander zu bringen.

Dazu ergibt sich im Frühjahrssemester – halb gesucht und halb gefunden – ein schöner Einklang:

* In der Vorlesung am Dienstag lesen wir das neue Werk eines Naturwissenschaftlers: des Astrophysikers Heino Falcke.

* Im Seminar am Mittwoch von 13-15h versuchen wir anhand des Werkes von John Betz die Meta-Physik zu entdecken bzw. zu rehabilitieren, denn: Ohne Metaphysik keine Theologie. Vereinfacht gesagt: Wenn alles Physik ist, d.h. Lehre von den ausgedehnten und bewegten Körpern, dann braucht es keine Theologie.

* Im Lektüre-Seminar am Dienstag von 13-15h lesen wir Giorgio Agambens neuestes Werk über die „prima philosophia“ des Aristoteles, wie seine „Metaphysik“ ursprünglich heißt.

* In der Hauptvorlesung am Mittwoch machen wir uns mit der angesammelten Weisheit der Theologiegeschichte vertraut und schauen auch, warum sich die Theologie vor den Naturwissenschaften nicht zu fürchten braucht. „Man kann mit Darwin besser glauben und Theologie betreiben als ohne ihn“, pflegt mein Kollege Dieter Hattrup zu sagen, und er ist geneigt, Darwin zum Kirchenvater zu erklären. Wir werden von Anfang an den Blick darauf richten, dass die Schöpfungslehre nicht nur in Bezug auf einen kausalen Nasenstüber am Anfang wesentlich Gotteslehre ist – so sehr, dass ohne sie das Gebäude der gesamten Theologie ins Wanken gerät. Wir werden unseren Blick auf die ausgeblendeten Dimensionen der Schöpfung richten: auf die geistige Welt der Engel und auf die Welt der Tiere, die in den letzten Jahren als Gegenstand der Theologie wiederentdeckt werden. Wir werden auch die Frage

der ökologischen Krise nicht ausklammern, ohne den Glauben dabei auf eine pure Motivationsquelle für das Handeln zu reduzieren.

Nicht zuletzt gibt die Schöpfungslehre erstmals der Theologie und unserem Glauben eine universale Dimension. Wenn wir auf die Heilsgeschichte und die Erlösung in Jesus Christus schauen, dann kann es so scheinen – und ich betone „scheinen“ – als sei sie eine sehr partikulare Geschichte für eine partikulare Menschengruppe, die sich entschieden hat, ihr Bedürfnis nach Rettung und Vollendung an diese Geschichte zu knüpfen. Wenn ich in Gott dem Erlöser zugleich Gott den Schöpfer erkenne oder wiedererkenne, dann ist jede Aussage über meinen persönlichen Glauben immer auch eine Botschaft an die ganze Schöpfung.

Eine Hilfe, um die Welt, in der wir leben, als Schöpfung anzuschauen, ist Psalm 104, auch „Schöpfungpsalm“ genannt. Er wird von orthodoxen Christen in jedem Abendgebet gebetet. Darin gehören sogar die hohen Berge (auch der Schweiz) und die Steinböcke und Klippdachse zum Lob Gottes als Schöpfer. Die hungrig brüllenden Löwen erhalten ebenso ihren Platz wie die arbeitenden Menschen. Der Psalm sammelt alles in das Lob Gottes:

„Herr, wie zahlreich sind deine Werke! / Mit Weisheit hast du sie alle gemacht, / die Erde ist voll von deinen Geschöpfen. Da ist das Meer, so groß und weit, / darin ein Gewimmel ohne Zahl: kleine und große Tiere. Dort ziehen die Schiffe dahin, / auch der Leviatan, den du geformt hast, um mit ihm zu spielen. Sie alle warten auf dich, / dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit. Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein; / öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem. Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört; / nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin / und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen / und du erneuerst das Antlitz der Erde. Ewig währe die Herrlichkeit des Herrn; / der Herr freue sich seiner Werke. Er blickt auf die Erde und sie erbebt; / er rührt die Berge an und sie rauchen. Ich will dem Herrn singen, solange ich lebe, / will meinem Gott spielen, solange ich da bin. Möge ihm mein Dichten gefallen. / Ich will mich freuen am Herrn. Doch die Sünder sollen von der Erde verschwinden / und es sollen keine Frevler mehr da sein. / Lobe den Herrn, meine Seele! / Halleluja!“ (VV 24-35).

Diese fast kindlich-naive Freude an unserer Lebenswelt ist schwer zu erlangen oder zu bewahren. Versuchen Sie einmal, Ihren eigenen Teil 1 von Psalm 104 auf Ihrem

Weg von zu Hause zur Uni zu dichten. Warum kommen uns diese Worte doch auch ein wenig zögerlich über die Lippen? Das Weltbild hat sich gewandelt, und ich skizziere die Etappen, die es durchlaufen hat:

Wir sind in Gottes geordnetem Kosmos geborgen.	Gott ist oben.
Der Kosmos ist ein homogener Raum.	Gott ist jenseits.
Gott ist der „ganz Andere“.	Gott ist „der ganz Andere“ Wir sind allein.
Wir sind nicht <i>im</i> All, wir sind das All.	Wir sind in Gott das Andere Gottes. Gott ist in uns das Nicht-Andere.
Ich bin überall, auch auf dem Mond. Es ist nur sehr unwahrscheinlich, dass ihr mich dort antrefft.	Wir sind in endlicher Gestalt in Gott zugleich alles andere ...

Wir sind als geschaffenes All in Gott Gott über Gott hinaus im Werden.

Diese Aussagenreihe mag Ihnen zu Beginn noch rätselhaft erscheinen, aber vielleicht hilft sie uns zu entdecken, dass wir alle eine Art unreflektierte Voreinstellung haben, die manchmal so überholt ist wie unsere Aussage: „Die Sonne geht auf“. Auf jeden Fall sollen die Sätze dazu provozieren, die Schöpfungslehre von Anfang an als Gotteslehre zu betrachten. Sie denkt nicht nur über den weit zurückliegenden Ursprung des Bestehenden nach, sondern über die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung hier und heute. Die Schöpfung ist nicht einfach der Aufbau der Bühne für das große Welttheater, und dann werden wir sehen, ob darauf „Romeo und Julia“ oder „Antigone“ gespielt wird. Mit der Schöpfung ist das eschatologische Ziel des Geschaffenen im Spiel: Sie ist als das Material zugleich das Potential der neuen Schöpfung mit dem Ziel, als „Neues Jerusalem“ mit und in Gott das eigene Leben zu leben.

Wenn wir die Wirklichkeit als Schöpfung bejahen, gibt es keine säkulare Welt mehr. Wir können noch konstatieren und analysieren, dass Menschen die Welt als Gott-los betragen und dass sich dieses Empfinden auch in unserem Herzen einschleicht. Aber wenn wir Gott als Schöpfer bejahen, können wir nicht sinnvoll fragen: Wie bringen wir Gott in diese gottlose Welt?, sondern höchstens: Wie lerne ich die Welt als Schöpfung Gottes zu sehen? Wie ändern sich meine Handlungskriterien, wenn ich mich und meine Welt als „Schöpfung“ betrachte?

Diesen Verständnisrahmen möchte ich heute anhand einer Dreiheit von Begriffen eröffnen, auf die wir im Laufe der Vorlesung immer wieder zurückgreifen werden:

TRANSZENDENZ – KONTINGENZ – NATUR

Am Ende der Vorlesung werden wir diese Dreiheit bündeln in einer erneuerten Analogielehre. Sie löst eine Zweiheit ab, die unser Denken – bis in die Theologie hinein prägt und die ich gern als Bezugspunkt der Schöpfungslehre vertreiben und ablösen möchte: TRANSZENDENZ – IMMANENZ. Sobald wir dieses Begriffspaar akzeptieren, scheint alles leicht zu werden, aber schon der zweite Blick zeigt, dass die Theologie dann unwiderruflich verloren hat: Gott als Schöpfer ist TRANSZENDENZ, die Welt als SCHÖPFUNG ist immanent. Damit haben wir unsere Fragestellung, ob wir die Welt als „Schöpfung“ verstehen wollen und können, in gewisser Weise bereits als unlösbar bestimmt. Wie sollen wir etwas über den transzendenten Gott wissen und aussagen? Und wie sollen wir aus der Immanenz unserer Welt zu einem transzendenten Gott gelangen? Und warum und wozu eigentlich?

Eine Entdeckung aus dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ ist wieder einmal hilfreich. Dort hat Ludger Oeing-Hanhoff den Artikel „Immanent, Immanenz“ (IV, 220-237) verfasst: Das uns so selbstverständliche Begriffspaar TRANSZENDENT und IMMANENT ist nach seiner Analyse eine relativ späte Bildung der modernen Philosophie, erstmals geprägt von Immanuel Kant, bei ihm aber überhaupt nicht in Bezug auf das Verhältnis von Gott und Welt.

Die scholastische Theologie kennt ein anderes Begriffspaar: IMMANENT und TRANS-EUNT. Die Bedeutung liegt in der Ursachen- und Handlungslehre:

* „Immanent“ (*actio immanens*) ist ein Handeln, dessen Wirkung im Handelnden bleibt: Wenn ich sehe, ist die Wirkung des Sehens im Akt bereits gegeben.

* „Transeunt“ (*actio transiens*) ist eine Handlung, die zur Ursache wird für eine Wirklichkeit, die aus mir heraustritt. Wenn ich z.B. einen Strumpf stricke, dann halte ich irgendwann etwas in Händen, das sich von mir unterscheidet und das ich z.B. verschenken kann. Allerdings lösen sich beide Handlungsformen nicht völlig voneinander, denn der Strumpf ist zunächst als Idee in meinem Denken, das wiederum eine *actio immanens* darstellt ...

Mit diesen Begriffspaar lässt sich knapp und präzise eine Schöpfungstheologie skizzieren: „Die Unterscheidung von immanenter und transeunter Tätigkeit ermöglichte es der Scholastik endlich, auch Gottes mit seinem Sein identisches Wirken zu denken. Es ist immanent, insofern es als Erkennen sich im Wort aussagt, sich dadurch in die Seinsweisen des sagenden Erkennendseins (Vater) und des von ihm hervorgebrachten ausgesagten Erkenntseins (Sohn) differenziert. Auch das göttliche Lieben als fruchtbares Sich-Schenken von Vater und Sohn ist vom Erkennen sich differenzierende immanente Tätigkeit, aus der die Seinsweise des Geschenkseins (Hl. Geist) hervorgeht. Von diesen immanenten Tätigkeiten, in denen sich Gott als in drei nur relational unterschiedenen Seinsweisen existierend konstituiert, ist die durch sein entwerfendes Erkennen und seinen freien allmächtigen Willen endliche Wesen hervorbringende schöpferische Tätigkeit zu unterscheiden, deren Ergebnis keine göttliche Seinsweise, sondern nichtgöttliches, endliches Seiendes ist“ (222).

Immanent und transeunt handeln sowohl Gott als auch der Mensch – die Begriffe sind also nicht auf Himmel und Erde verteilt!

Schauen wir auf die Begriffsbildung bei Kant. Oeing-Hanhoff schreibt: „Mit Kants terminologischer *Neubildung* des Gegensatzpaares ‚immanent/transzendent‘ beginnt eine neue Epoche der Begriffsgeschichte von ‚immanent‘, obwohl seine Verdeutschung dieser scholastischen Ausdrücke ‚einheimisch‘ und ‚überfliegend‘ kaum Anklang fanden. In seiner die theoretische Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen einschränkenden kritischen Philosophie heißt der Gebrauch von Begriffen, Kategorien und Grundsätzen immanent, sofern er sich ‚ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält‘, also nicht auf die unerkennbaren Dinge an sich geht. [KrV A295f.] Zusammenfassend heißt es in den ‚Reflexionen‘: ‚Der Gebrauch der Verstandesbegriffe war immanent, der Ideen als Begriffe von Objekten ist transzendent; aber als regulative Prinzipien der Vollendung und dabei zugleich der Schrankenbestimmung unserer Erkenntnis sind sie kritisch-immanent‘“ [Reflexionen 5602] (224). Die Unterscheidung zwischen „immanent“ und „transzendent“ bezieht sich hier also auf die Erkenntnistheorie für die endlichen, sinnlich wahrnehmbaren Dinge im Unterschied zum „Ding an sich“, das unerkennbar bleibt. Dafür wird heute das Wort „transzendental“ verwendet, das Sie nicht mit „transzendent“ verwechseln sollten!

Die nachfolgende Philosophie des Deutschen Idealismus wird im „absoluten Ich“ einen „immanenten“ Bezugspunkt des Denkens benennen, der geeignet ist, jedes Außerhalb (nicht nur Gott!) als „transzendent“ zu bezeichnen, z.B. auch das andere „absolute Ich“.

Auf jeden Fall mündet der Artikel in eine Theologiekritik: „Angesichts solcher Schwierigkeiten verwundert es, mit welcher Einhelligkeit in der *Theologie* die Immanenz und Transzendenz Gottes gelehrt wird. ‚Der christliche Schöpfungsglaube benennt Gottes Transzendenz und seine Immanenz miteinander‘, heißt es bei P. Althaus, und gleichlautende Aussagen finden sich ebenso bei K. Barth wie bei K. Rahner, der von dem ‚alten metaphysischen Problem von Immanenz und Transzendenz Gottes der Welt gegenüber‘ spricht“ (234). Es folgen Hinweise auf Walter Kasper, Hans Küng und Dietrich Bonhoeffer. So zeigt sich „der im 19. Jh. entwickelte Immanenz-Begriff der gegenwärtigen Theologie als vage und unklar. Das Begriffspaar ‚immanent‘ und ‚transzendent‘, das einen ‚Theismus‘ gegenüber Pantheismus und Akosmismus retten sollte, dürfte von vornherein zu leer und dürftig gewesen sein, um das anstehende Problem des Verhältnisses Gottes zu seiner Schöpfung klären zu helfen“ (235).

Nehmen wir diese Überlegungen zunächst als Warnschilder, um unsere begrifflichen Kategorien auch noch einmal zu hinterfragen. Als vorläufige Arbeitsdefinitionen schlage ich folgende Begriffsbestimmungen als Bezugssystem für die Schöpfungslehre vor:

- * TRANSZENDENZ benennt die radikale, grundlegende Differenz Gottes gegenüber allem Endlichen, die unvermeidliche Grundaussage: Wenn Gott Gott ist, dann ist Gott *nicht* identisch mit der Welt.

- * KONTINGENZ benennt den Geschenk-Charakter des Endlichen und ist die philosophische Entsprechung zum Schöpfungsbegriff. Der Raum des Endlichen „grenzt“ nicht einfach an das Göttliche, auf das wir ausgreifen, mit dem Finger zeigen oder das wir definierend feststellen könnten. „Kontingent“ ist, was ist und doch nicht sein müsste (vgl. den Artikel „Kontingenz“ von Hans Blumenberg im Lexikon RGG). Hans Blumenberg nennt in seinem Artikel den Begriff der *contingentia* den wichtigsten Beitrag der Christen zur Geschichte der Philosophie!

- * Die NATUR ist in diesem Horizont nicht mehr einfach das Nicht-Göttliche, Säkulare, sondern das, was (aus Gott) geboren und in Gott außerhalb Gottes im Sein freige-

setzt ist – und was aus rätselhaften Gründen auch wieder stirbt, vergeht. Die Natur im Zusammenhang mit Transzendenz und Kontingenz ist SCHÖPFUNG. Das nimmt ihr nichts von ihrer Endlichkeit und Weltlichkeit. Es macht aber auch nicht mehr nötig, Gott in das schlechthinnige Jenseits der Natur ins Exil zu schicken. ...

Alle drei Begriffe sind heuristische Begriffe, d.h. sie sind Annäherungen an etwas, das sich nicht definitorisch feststellen lässt, sondern das eine Art Grundoption, man könnte fast sagen: einen Glauben in Bezug auf das Wesen der Welt erfordert. Wenn ich z.B. feststelle, dass ich bin, aber nicht sein muss, kann ich auch darauf schließen, dass diese Welt ein zufälliges, sinnloses Stäubchen im Weltall darstellt. Ich kann Nihilist oder Buddhist werden. Die „Transzendenz“ kann als eine Projektion enttäuschter menschlicher Hoffnungen vermutet werden. Die „Natur“ muss nicht mit Psalm 104 besungen werden, sondern sie kann auch als das willkürliche Spiel von Atomen und Zellen verstanden werden. Schöpfungslehre ist daher immer eine Art negative Theologie, die den Mut hat, das Begreifbare und Kategorisierbare zuzulassen und zugleich zu überschreiten unter der Frage: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?

Schöpfungslehre enthält in ihrem minimalen Gehalt eine Aussage, die mehr und mehr auch in den Naturwissenschaften aufgrund der Forschungen des 20. Jahrhunderts konsensfähig wird: Das vorfindbare „Physische“, das Gegenstand der Physik ist, lässt sich nicht restlos eindeutig bestimmen. Wirklichkeit ist interpretationsbedürftig – nicht zuletzt weil sie der Raum der Freiheit ist, in der Ursachen ohne vorausgehende Kausalursache auftreten.

Auf diesem Hintergrund entsteht ein großes Spektrum von Möglichkeiten, Theologie zu betreiben und über Gott und die Welt bzw. über Schöpfer und Schöpfung zu sprechen. Am Ende des Seminars über Meister Eckhart vor einigen Semester haben wir verschiedene dieser Bezugssysteme benannt:

Gott ist.	Die Welt ist.
Gott ist.	Die Welt ist nicht.
Gott ist nicht.	Die Welt ist.
Gott ist über dem Sein.	Die Welt ist.
Gott ist und gibt Sein.	Wir sind auf „kontingente“ Weise.

Selbst in dieser Liste verschwindet die Interpretationsbedürftigkeit nicht. Die Sätze sind nicht einfach richtig oder falsch. Man kann bei sorgfältiger Interpretation zeigen: Alle Aussagen, sogar die logisch im Widerspruch stehenden, sind wahr (bzw.: Alle sind falsch!) Sie zeigen eine fundamentale Interpretationsbedürftigkeit an ...

Notwendige Kontingenz?

Heute beginnt die österliche Fastenzeit. Ich kann Ihnen also ein wenig Askese und Mühsal zumuten. So stelle ich Ihnen einen wenig bekannten Denker vor, der immerhin Professor der Philosophie an der Sorbonne in Paris ist: Quentin Meillassoux (* 1967). Er ist ein Schüler von Alain Badiou, der einigen von Ihnen bekannt sein könnte, weil er seine Philosophie des „Ereignisses“ nicht zuletzt anhand des Apostels Paulus entwickelt hat, ohne sich selbst jedoch als einen glaubenden Menschen zu betrachten. Badiou ist ein marxistisch-kommunistischer Denker und auch mathematisch interessiert. Sein Vorwort zu dem Buch von Meillassoux verrät eine Art Verblüffung. Der Lehrer kann das Denken des Schülers nicht so recht einordnen, spürt aber, dass hier eine Einsicht vermittelt wird, die eine Bereicherung der Philosophie darstellt.

Das Buch trägt den Titel „Nach der Endlichkeit“ und den Untertitel „Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz“. Der Untertitel macht hellhörig: entweder kontingent oder notwendig, würden wir vermutlich spontan sagen. Wie soll beides zusammengehören?

Folgen wir dem Gedankengang von Meillassoux. Ich habe Ihnen das gesamte erste Kapitel des nicht allzu langen Buches (171 Seiten) vollständig eingescannt. Es trägt den Titel „Anzestralität“.

* Nehmen wir das Beispiel einer Kerze, an der Sie sich die Finger verbrennen. Es gibt die Kerze, und es gibt Sie. Wo ist der Schmerz? In Ihrem Finger, denn die Kerze verbrennt sich nicht, wenn sie brennt. Es braucht ein wahrnehmendes, (Schmerz) empfindendes Wesen, um die Qualitäten der Wirklichkeit zu bezeugen. Nimm all die wahrnehmenden Wesen weg – und die Welt ist eine Welt ohne Schmerz, aber auch irgendwie entleert. Und doch sind wir überzeugt, dass die sinnliche Wahrnehmung nicht einfach nur in uns liegt und die Außenwelt eine Illusion darstellt. „In Wirklichkeit existiert das Sinnliche weder einfach ‚in mir‘ in Art eines Traums, noch einfach ‚in den Dingen‘ in Art einer ihnen intrinsischen Eigenschaft: Das Sinnliche ist ja gerade die Beziehung zwischen dem Ding und mir“ (14).

In der Philosophiegeschichte unterscheidet man teilweise zwischen „ersten“ und „zweiten“ Eigenschaften. Erste Eigenschaften sind diejenigen, „die als dem Ding zugehörig angenommen werden, selbst wenn ich es nicht mehr auffasse. Eigenschaften des Dings, ohne mich genauso gut wie mit mir – Eigenschaften des Ansich“

(15): z.B. Länge, Breite, Tiefe, Bewegung, Gestalt, Größe, alles, was sich mathematisch formalisieren lässt.

Meillassoux's anfänglicher Beobachtung, an der er sich abarbeitet, lautet also:

„Einerseits geben wir zu, dass das Sinnliche nur als Beziehung eines Subjekts zur Welt existiert; andererseits aber denken wir die mathematisierbaren Eigenschaften des Gegenstandes als von einem solchen Zwang der Beziehung ausgenommen und so, dass sie tatsächlich zum Gegenstand gehören, wie ich sie begreife, ob ich mich nun auf diesen Gegenstand beziehe oder nicht. Bevor wir diese These begründen, müssen wir verstehen, worin sie einem zeitgenössischen Philosophen absurd erscheinen kann – und die genaue Quelle dieser scheinbaren Absurdität enthüllen“ (16).

* Die heutige Erkenntnislehre versucht sich dem Dilemma zu entziehen, indem sie die intersubjektive Konsensfähigkeit als Wahrheitskriterium etabliert: Meine eigene Schmerzempfindung kann nicht universalisierbar sein, aber was ich in einer intersubjektiven Gemeinschaft nachvollziehbar machen kann, ist potenziell „wissenschaftlich“. „Diese Überlegungen lassen uns verstehen, warum die *Korrelation* seit Kant der zentrale Begriff der modernen Philosophie geworden ist. Unter ‚Korrelation‘ verstehen wir die Idee, derzufolge wir Zugang nur zu einer Korrelation von Denken und Sein haben, und nie gesondert zu einem der beiden Begriffe [...] Demnach kann man sagen, dass jede Philosophie, die nicht ein naiver Realismus sein möchte, zu einer Variante des Korrelationismus geworden ist“ (18).

* „Korrelationismus“ klingt nach einem „-ismus“, also pejorativ. So ist es von Meillassoux auch gemeint. Er nennt drei Varianten, in denen Erkenntnis auftritt: Sie ist

- eine Form der Vorstellung (im Bewusstsein), falls ich ein Kantianer bin;
- ein Akt der Subjektivität, falls ich ein Phänomenologe bin;
- eine spezifisch formale Sprache, falls ich ein analytischer Philosoph bin.

* So weit, so gut. Doch unweigerlich erzeugt die Korrelationstheorie ein „Eingeschlossensein“, gar eine „Trauer“, eine Verunsicherung, ob wir das „Außen“ wirklich erreichen. Transzendieren wir in unserem Denken wirklich unser denkendes Ich? „Es könnte tatsächlich sein, dass die Modernen dumpf fühlen, das *Große Außen* unwiederbringlich verloren zu haben“ (21). Die Folgen für die Theologie und den Glauben an Gott sind leicht nachzuvollziehen.

Auf dieser Grundlage tritt nun die große Wende ein, wenn wir auf die Naturwissenschaften schauen. Sie machen Aussagen über

- * den Ursprung des Universums vor 13,5 Mrd. Jahren
- * die Entstehung der Erde vor ca. 4,45 Mrd. Jahren
- * den Ursprung des Lebens vor ca. 3,5 Mrd. Jahren
- * den Ursprung des Menschen vor ca. 2 Mio. Jahren

Also: „Die experimentelle Wissenschaft ist heute in der Lage, Aussagen zu treffen, die sich auf Ereignisse beziehen, die vor der Entstehung des Lebens sowie der Entstehung des Bewusstseins liegen“ (23). Wie ist das mit dem Korrelationismus zu vereinbaren, der uns so sehr in Fleisch und Blut eingegangen ist? Meillassoux legt einen Sprachgebrauch fest: „Wir nennen *ancestral* jede Wirklichkeit, die dem Aufkommen der menschlichen Gattung vorausgeht – und die sogar jeder erfassten Form des Lebens auf der Erde vorausgeht“ (24).

Ein erster Lösungsvorschlag funktioniert nicht: Es wäre ein „ancestraler Zeuge“, der wenigstens potenziell, als eine Art imaginiertes Subjekt, den Geschehnissen beigewohnt hätte. Doch mit diesem Vorschlag geraten wir in Widerspruch zum den Korrelationismus, denn alle Aussagen, die wir über diesen imaginierten Zusammenhang treffen, sind heutige Aussagen.

* Eine weitere Lösung könnte darin bestehen, die Korrelation als die „Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins“ (30) zu begreifen. Das sieht gut aus, reicht aber nach Meillassoux nicht, denen: „Das Sein *ist* nicht der Gebung vorausgehend, es *gibt sich* als der Gebung vorausgehend. Was genügt, um zu beweisen, dass es absurd ist, eine der Gebung selbst – noch dazu chronologisch – vorausgehende Existenz in Betracht zu ziehen, wenn sie immer-schon in den Bezug des Menschen zur Welt eingebunden ist“ (30).

* So widerlegen Korrelationisten sich selbst: „*Die ancestrale Aussage ist, insofern sie objektiv ist, eine wahre Aussage, deren Referent aber unmöglich so existiert haben kann, wie dieser Wahrheit ihn beschreibt.* Es ist eine wahre Aussage, die jedoch ein unmögliches Ereignis als wirklich beschreibt, eine ‚objektive‘ Aussage ohne denkbaren Gegenstand. Kurz, um es einfacher auszudrücken: *Das ist Nonsense*“ (32).

* „Eine anzestrale Aussage hat nur unter der Voraussetzung Sinn, dass ihr buchstäblicher Sinn auch ihr letztmöglicher Sinn ist. [...] Das drücken wir dadurch aus, dass wir von einem *unentrinnbaren Realismus* der anzestralen Aussage sprechen: Diese Aussage hat einen realistischen Sinn, und *nur* einen realistischen Sinn, oder sie hat überhaupt keinen“ (33).

* Korrelationismen „entpuppen sich als extreme Idealismus“, ja sie sind anfällig für den Kreationismus, der ja auch frisch und fröhlich behauptet, die Erde sei vor 6000 Jahren in 7 Tage von Gott so geschaffen worden, als sei sie 13,5 Mrd. Jahre alt ...

* Das „Anzestrale“ darf nicht mit dem räumlich oder zeitlich Fernen identifiziert werden. Denn das Anzestrale „bezeichnet ein Ereignis, das dem irdischen Leben und folglich der *Gebung selbst vorhergeht*“. „Das anzestrale Reale bezieht sich nicht auf Ereignisse, die ein lückenhaft Gegebenes nicht zu fassen vermag, sondern auf Ereignisse, die zu keiner Gebung, lückenhaft oder nicht, zeitgleich sind. Darin besteht seine Singularität und seine Kraft der Widerlegung“ (37).

* So mündet die schlichte Arbeit der Naturwissenschaften selbst (die sich mit dem Ursprung des Universums und des Lebens befassen) in die Rehabilitierung eines Realismus, den der Korrelationismus nicht voll zu erfassen vermag: „Die Wissenschaft zu denken, heißt daher, den Status eines Werdens zu denken, das nicht korrelationell sein kann, weil das Korrelat in ihm und es nicht im Korrelat ist. Die Herausforderung ist daher die folgende: zu verstehen, *wie die Wissenschaft es zustande bringt, eine Welt zu denken, in der sich die räumlich-zeitliche Gebung selbst in einer Zeit ereignet hat – und ebenso in einem Raum –, die jeder Gebung vorausliegt.*“ (39).

* Die Gegenargumente tragen nicht, weil sie „ein Nicht-Sein der Gegebenheit durch eine Gegebenheit des Nicht-Seins“ maskieren (39).

Meillassoux will zunächst ein Problem aufwerfen, ohne sofort eine Lösung zu bieten. Er stößt auf eine Kontingenz, die „notwendig“ ist, insofern sie von uns nicht auflösbar ist. Im Einklang zwischen Denken und Sein ist die denkende Person. Sie öffnet die Tür zu einer „Gebung der Gebung“, zu einer Aufhebung des Nicht-Seins, zu der wir in keiner Weise beigetragen haben und beitragen können. Christen nennen das „Schöpfung *ex nihilo*“. Damit befassen wir uns in der nächsten Woche.