

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“.¹ 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 Vorlesung 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

¹ WA 39 II, 340, 21f.

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 Zeit 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?

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 aufweckt. 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 werden 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 nachträgli-

ches 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“.² 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“³ 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).*

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

³ Ohne nähere Angabe zitiert bei Scheffczyk, a.a.O., 16.

[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.

[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“⁴, 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.

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

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 willense 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.

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“.⁵ 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“.⁶

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

⁵ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2,4)*, Göttingen ⁵1958, 39; zit. nach Scheffczyk, a.a.O., 135.

⁶ Mand. I,1.

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

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.

„Das Unerzeugte ist nämlich dem Unerzeugten 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 Unerzeugten gibt“.⁸

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“.⁹

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

⁷ Justin, Apologie I, 10,2.

⁸ Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon V, 5f.

⁹ Adv. haer. II, 10,4.

¹⁰ Vgl. DH 285.

¹¹ Vgl. DH 800; Konzil von Florenz 1442: DH 1333; I. Vatikanisches Konzil: DH 3001.

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 „zu 100 % aus 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 seine absolute Souveränität als Vollender der Schöpfung: „Gott ist schlechthin der freie Schöpfer – *creatio ex nihilo*. Er ist der schlechthin freie Vollender – *resurrectio mortuorum*“.¹²

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

¹² Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, 553; zit. nach: Scheffczyk, a.a.O., 139.

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 stehengeblieben. 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“.¹³

Noch kühner formuliert:

* *Gott hat die Welt aus sich selbst erschaffen.*¹⁴

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 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 Russell in seinem Buch „Warum ich kein Christ bin“.¹⁵ 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,

¹³ Scheffczyk, a.a.O., 139.

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

¹⁵ Bertrand Russell, *Warum ich kein Christ bin*, München 1963, 14; zit. nach: Scheffczyk, a.a.O., 14.

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:.

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“.¹⁶

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.

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

Wenn wir noch einen Schritt weiterdenken, dann stoßen wir auf Denker, die auf verschiedene Weise versuchen, die *creatio ex nihilo* positiv zu wenden. Dabei stoßen wir immer wieder auf verschiedene Weise auf eine Denkform mit einer hohen Plausibilität. All diese Aussagen haben eine gemeinsame Mitte, indem sie ausdrücken: Gott schafft nicht die Dinge, sondern die Möglichkeit des Werdens.

Verschiedene Denk- und Redeweisen helfen dabei:

* Es gibt verschiedene Arten von Negationen – man könnte sagen: absolute und relative: Der Mensch kann nicht fliegen – ist eine absolute Negation, ebenso: Der Maulwurf kann nicht sehen. Wenn ich aber sage: Dieser Raum ist hermetisch abgeschlossen, und wir können absolut nichts sehen – dann ist das eine relative Negation, denn sobald die Fenster geöffnet werden, ist unsere potentielle Sehfähigkeit wieder aktiv. In der Philosophie gibt es dazu eine Zweiheit von Verneinungen: das οὐκ ὄν und das μὴ ὄν: Der erste Ausdruck bezeichnet das absolute Nicht-Sein, der zweite Ausdruck bezeichnet das Nicht-Sein mit der Möglichkeit zu werden. Der schlafende Starpianist befindet sich im Zustand des μὴ ὄν: Sobald man ihn weckt, kann er seine künstlerische Fähigkeit aktivieren. Ich befinde mich ihm gegenüber im Zustand des οὐκ ὄν, weil ich die Potentialität, Klavier zu spielen, nie entwickelt habe.

Der erste Akt der Schöpfung kann also gedacht werden nicht als Herstellung von einzelnen Dingen, sondern als Hervorbringung der Möglichkeit zu sein. Wie Sie merken, hat diese Denkform große Vorteile, denn innerhalb dieses Werdebereichs kann in weitem Maße Freiheit und Kreativität gedacht werden.

Sergij Bulgakov, der sich die genannte philosophische Differenz zu eigen macht, ist sogar so kühn zu sagen: „**Gott hat das Nichts erschaffen**“, d.h. das μὴ ὄν, das Nicht-Sein mit der Möglichkeit zu sein.

Eine ähnliche Denkweise finden wir bei Nikolaus von Kues, wenn er unsere WerdeWelt als *possest* bezeichnet. Diese Wortschöpfung verbindet die Verben *posse* = können und *esse* = sein zu einem „Seinkönnen“, das zunächst nicht ist, aber zum Werden befähigt ist.

Wenn wir auf unsere Rahmenbegriffen der Schöpfungslehre zurückgreifen, dann entdecken wir sie hier wieder: **Transzendenz** kommt dann dem Schöpfer zu, der gegenüber dem *possest* in einer ontologischen Differenz steht. **Kontingenz** kommt dem Nichts mit der Möglichkeit zu werden zu. Und **Natur** ist der unerschöpfliche, aber nicht beliebige Gehalt des Werden-könnens. Ihre Möglichkeiten haben ihr Maß (und in gewisser Weise auch ihr Kriterium) an dem tran-

szendenten Gott, der seine eigenen „Möglichkeiten“ über sich hinaus mitteilt. Geschaffene „Natur“ ist die Möglichkeit, das zu werden, was Gott seiner ungeschaffenen Natur nach in Ewigkeit ist.

Der Philosoph Giorgio Agamben trägt seinen Teil zu dieser Deutung bei:

* Er betont, dass diese Sicht eine „**Modalontologie**“ erfordert, d.h. eine Bestimmung des Seienden, das Identität und Wandelbarkeit verbindet.

* Er wendet sich gegen die klassische westliche Ontologie, die der „Möglichkeit“ gegenüber der „Wirklichkeit“ einen minderen Seinsstatus zubilligt, und betont: **Das Mögliche ist das Wirkliche!**

* In Bezug auf den Raum zeigt Agamben auf, wie sich zwischen Platon und Aristoteles eine folgenschwere Reduktion vollzogen hat: Für Platon ist *chora* (χώρα) nicht der physische Raum, der sich durch Abstände, Grenzen und Mauern messen lässt, also nicht *topos* im griechischen Sinne, sondern der „Raum des Werdens“ in seinem inneren Zusammenhang, der das Auftreten von „Räumen“ im topologischen Sinne überhaupt erst möglich macht.

Aus: Sergij Bulgakov, Die Weisheit Gottes, Kapitel 3: Die göttliche Weisheit und die geschaffene Weisheit (Arbeitsübersetzung: Barbara Hallensleben)

Die absolute, in sich selbst bestehende, in ihrer Absolutheit in sich geschlossene und sich selbst genügende göttliche Majestät tritt aus ihrer Absolutheit heraus und setzt neben ihrem eigenen absoluten Sein ein nicht-absolutes, geschaffenes Sein, zu dem sie in Beziehung tritt und für das sie zu Gott wird.¹⁷ In der Ewigkeit gründet die Zeit, im Überräumlichen der Raum, im Unveränderlichen das Werden, während Gott in seiner Ewigkeit und Absolutheit „in den Himmeln“ weilt. Diese Vereinigung der Absolutheit des Absoluten und der Wechselbeziehung Gottes mit der Welt, des göttlichen Lebens in sich und des göttlichen Lebens mit der Welt in der Schöpfung ist überhaupt die äußerste antinomische Grenze für unser Denken und Erkennen, und zwar eine unüberwindliche Grenze. Hier gebietet das Feuerschwert der Antinomie unserem Denken Einhalt, das diese Antinomie lediglich zu konstatieren vermag, indem es beide Aussagen als gleich notwendig annimmt, obwohl sie sich der Sache nach gegenseitig ausschließen. Praktisch drückt sich für uns diese Antinomie wie folgt aus: *Das Absolute offenbart sich uns als Gott*, und wir erkennen Gott aufgrund seiner göttlichen Offenbarung, in

¹⁷ „Gott ist ein relativer Begriff“ (hl. Basilius der Große). „Deus est vox relativa“ (Isaac Newton).*5

seinem dreihypostatischen Sein und in seiner Gottheit, d.h. in der *ousia*-Sophia-Herrlichkeit.

Neben der göttlichen und ewigen Welt gibt es die Welt des geschaffenen Seins, die von Gott in der Zeit gesetzt wurde. Sie wurde von Gott „aus dem Nichts“ (ἐξ οὐκ ὄντων) erschaffen. Was bedeutet dieser Ausdruck? Vor allem besagt er: Es gibt keinerlei anderes Prinzip der Schöpfung außerhalb Gottes oder neben Gott. Dadurch wird dem manichäischen Dualismus eine Absage erteilt, demzufolge es außer dem wahren Gott noch eine Art Gegengott gibt, der auch die wahre Quelle für den Hervorgang der erschaffenen Welt ist. Außerdem wird der heidnische Materialismus ausgeschlossen, der die Existenz einer Urmaterie neben Gott (in mythologischen Gestalten wie Tiamat*6 u.a.) annimmt. Für die Entstehung der Welt gibt es keine andere Quelle außer Gott selbst, und es kann sie nicht geben. Das bedeutet: Die Welt wurde durch Gott zum Sein bestimmt, sie wurde von Gott aus eigener Kraft bzw. aus ihm selbst erschaffen. Folglich unterscheidet sich die Schöpfung von der Gottheit nicht nach der Quelle ihrer Herkunft und ihres Seins, sondern nur ihrer Gestalt nach. Bedenkt man die Erschaffung der Welt aus dem Nichts, so stellt sich die Frage: Besteht dieses *Nichts* selbst vor der Schöpfung und außerhalb der Schöpfung? Es kann nicht als Grenze für Gott gedacht werden oder wie eine Art Leere als Gefäß für Gottes Sein. Das Nichts existiert einfach *nicht* als etwas völlig Außergöttliches. Um zu sein, muss das Nichts daher selbst erst entstehen, von Gott gesetzt werden, der – um mit Pseudo-Dionysius Areopagita zu sprechen – in diesem Sinne auch der Schöpfer des *Nichts* ist.*7 Das Nichtsein steht ja in einem Verhältnis zum Sein und ist als dessen Ebenbild gewissermaßen dialektisch mit ihm identisch (wie in der Dialektik des platonischen Dialogs *Parmenides**8). Das *Nichts* bringt lediglich den Charakter des geschöpflichen Seins zum Ausdruck, gerade insofern es relational, unvollendet und *im Werden* ist. Jede Gestalt des geschaffenen Seins *entsteht*, und seine Entstehung füllt eine Leere oder ein fehlendes Sein durch ein positives, jedoch partikuläres Sein. Bei diesem Vorgang erhält sogar das Nichtsein bzw. das Nichts ein eigenes Sein. Das Entstehen vereint in sich beide Pole: die positive Quelle des Seins und die Leere des Nichtseins, die sich füllt und mit der Fülle vereint. Und in diesem Sinne *ist* in Wahrheit nur die Fülle, das Nichts ist nur eine besondere Gestalt dieser Fülle als Nicht-Fülle, als werdendes Sein. In dieser Einheit von positivem Sein und Leere, Sein und Nichtsein besteht auch die Geschöpflichkeit. Ihr liegt das Entstehen zugrunde, ihr fehlt gerade die eigene Kraft des Seins, während eine von oben gegebene Kraft da ist, die in die Schöpfung

hineingelegt wurde: die Kraft des göttlichen Seins, die *außerhalb* Gottes in Erscheinung tritt und in der Schöpfung neben dem göttlichen Sein gesetzt ist.

Wenn die Welt keine eigene Kraft des Seins hat, sondern sie von Gott empfängt, dann stellt sich die Frage: In welcher Beziehung steht diese göttliche Kraft, die das Sein der Welt zusammenhält, zu Gottes eigenem Leben, seiner Natur bzw. seiner Weisheit?

Die grundlegende und vorrangige Frage ist dabei folgende: Ist der Gehalt des Lebens der Welt bzw. sind die ihr zugrundeliegenden göttlichen Prinzipien etwas irgendwie Neues für Gott selbst, das ihm vor der Schöpfung unbekannt ist und das in ihm außerhalb seiner Beziehung zur Schöpfung fehlt? Es genügt, diese Frage nur zu stellen, um die ganz offensichtliche Antwort bereits zu kennen, denn es ist völlig klar: Eine *Neuheit* des Prinzips der Schöpfung für Gott selbst zuzulassen, würde bedeuten, Gott selbst eine gewisse *Unvollkommenheit* zuzuerkennen, wenn man von der Schöpfung absieht. Damit drängt sich unvermeidlich auch der weitere Schluss auf, die Erschaffung der Welt sei gewissermaßen auch eine Selbsterschaffung für Gott selbst. Mit der Schöpfung erschiene in ihm etwas Neues, das es zuvor in ihm nicht gab. Diese Annahme ihrerseits negiert im Grunde die Absolutheit und Selbstgenügsamkeit Gottes, die Fülle des göttlichen Lebens in Gott. Eine solche Annahme führt zu einem theologischen Absurdum und zu einem Widerspruch, denn daraus folgt: Der sich selbst genügende Gott erschafft die Welt und beugt sich damit einer gewissen Notwendigkeit der Selbsterfüllung, und darin findet er für sich selbst etwas Neues.

Wir müssen also unbedingt den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, und das heißt: Gott hat die Welt sozusagen aus sich selbst erschaffen, aus der Fülle seiner eigenen göttlichen Prinzipien. Das Leben der geschaffenen Welt fügt für Gott nichts Neues hinzu. Es nimmt die Prinzipien des göttlichen Lebens nur auf eigene Weise in sich auf. Die geschaffene Welt offenbart in ihrem Sein nur das Ebenbild und Spiegelbild der göttlichen Welt. Dieser Grundgedanke kommt in der Lehre der Kirchenväter zum Ausdruck, derzufolge Gott bei der Erschaffung der Welt göttliche Urbilder (*παραδείγματα*) oder Vorbestimmungen (*προορισμοί*) in sich trug, und so trägt die Welt das Ebenbild des göttlichen Urbilds in sich, gleichsam dessen Widerschein. Eine solche Lehre finden wir insbesondere bei den Kirchenvätern, die in ihrer allgemeinen Weisheitslehre, vor allem bei der Deutung von Spr 8,22-36, noch unter dem Einfluss der arianischen Problematik standen und die Weisheit mit der Hypostase des Sohnes Gottes gleichsetzten.*9 Dessen ungeachtet bekräftigen sie in ihrer Schöpfungslehre die Existenz göttlicher Urbilder der geschaffenen Welt, wie es den allgemeinen Grundsätzen der

Sophiologie entspricht. So lehrte bereits Athanasius der Große.¹⁸ Mit Bestimmtheit sprechen weiterhin von den Urbildern Pseudo-Dionysius¹⁹, Johannes von Damaskus²⁰, Maximus der Bekenner¹⁰, Gregor von Nyssa¹¹ Augustinus¹² und – vielleicht am ausdrücklichsten und unmittelbarsten – Gregor der Theologe.²¹

Was stellen die ewigen Urbilder der Schöpfung dar, die von den Kirchenvätern als göttliche Grundlage für diese Schöpfung betrachtet werden? Obwohl die Väter sie nicht als göttliche Sophia bezeichnen, geht es im Grunde zweifellos gerade um diese göttliche Welt als Urbild der geschaffenen Welt. Auf diese Weise findet die Lehre von der Sophia als Urbild der Schöpfung in der kirchlichen Tradition eine völlig hinreichende Stütze. Wenn wir uns im Lichte der dargelegten Ideen Spr 8,22-33 (und den entsprechenden Parallelen in den Pseudepigraphen; vgl. oben, Kap. 1 [S. xy]) zuwenden, kann man sich leicht davon überzeugen, wie die Weisheit Gottes auch hier als Urbild der Schöpfung dargestellt wird, das vor der Erschaffung der Welt bei Gott ist. Sie ist die „Freude“ Gottes an der Schöpfung, Gottes „Künstlerin“. „Mit dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt und die zugegen war, als du die Welt erschufst“ (Weish 9,9). Bei der Schaffung der Welt hat Gott sie gesehen und kundgetan (Hiob 28,27). Wie man die biblische Weisheitslehre im Weiteren auch deuten mag, sie umfasst jedenfalls zweifellos die Lehre vom göttlichen Urbild der Schöpfung in Gott: Gott hat die Welt in Weisheit geschaffen (vgl. Ps 104,24). In der Regel werden diese Gedanken rationalistisch gedeutet, und man sagt: Gott hat die Welt *weise* erschaffen, im Sinne seiner Qualität bzw. Eigenschaft. Doch diese Interpretation ist offenkundig

¹⁸ Vgl. mein Werk *Der brennende Dornbusch*, [russ. Paris 1927] Exkurs III.*10

¹⁹ *De divinis nominibus*, Kap. 5 [§ VIII]. [Jacques-Paul] Migne, [Patrologia Graeca, Band III], 824: „Die Urbilder [, sagen wir,] seien die in Gott vorausbestehenden und wesensheitsschaffenden Ideen von allem auf einmal (ἔνταίωος), von der Theologie Vorbestimmungen (προορισμοῦς) genannt“ usw.*11

²⁰ *Verteidigungsschrift gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*: I, 10; III, 19. „Die zweite Art von Bild ist der Gedanke in Gott an das, was er erschaffen wird, d.h. sein vor-ewiger Ratschluss, der immer gleich bleibt, denn die Gottheit ist unveränderlich, und sein Ratschluss ist ohne Anfang [...] Denn die Bilder und Beispiele dessen, was er machen wird, sind der Gedanke eines jeden dieser Dinge [...] in seinen Ratschluss eingeschrieben und abgebildet ist, was von ihm vorherbestimmt ist, das ist der Gedanke eines jeden dieser Dinge“.*12

²¹ „Ich frage: Wenn Untätigkeit und Unvollkommenheit Gott nicht zugeschrieben werden können, womit befasste sich dann Gottes, bevor der Allerhöchste, der in der Leere der Ewigkeiten herrschte, das Universum erschuf und es mit Formen schmückte? Er betrachtete die ersehnte Lichterfülltheit seiner Güte, seines Verstandes und den ebenfalls vollkommenen Lichterglanz der dreifach strahlenden Gottheit [трисиянного божества], wie ihn die eine Gottheit kennt und derjenige, dem es Gott offenbart hat. Der weltengebärende Geist betrachtete in seinen großen Geistesvorstellungen auch die von ihm zusammengestellten Gestalten der Welt, die er zwar erst später geschaffen hat, die für Gott aber schon damals gegenwärtig war. Gott hat alles vor Augen: das, was sein wird, und das, was war und was jetzt ist. Für mich ist eine solche Unterscheidung durch die Zeiten gesetzt, wo die eine Sache bevorsteht, die andere aber zurückliegt; für Gott aber fließt alles in eines, und alles wird ist Schoß der einen Gottheit enthalten [sinu continentur]“ (*Carmina mystica*, Rede 4).*16

²² Migne, [Patrologia Graeca, Band IV], 442.*13

²³ *Vorträge über das Johannes-Evangelium*, [Jacques-Paul] Migne, [Patrologia Latina, Band] 34-35, 1387.*15

ganz unbegründet. Die Weisheit muss ontologisch verstanden werden, d.h. nicht als abstrakte Eigenschaft, sondern als wahre Kraft Gottes, als göttliches Wesen, als die Gottheit selbst. Eine andere Weise, Spr 8,22-31 und ähnliche Stellen auszulegen, identifiziert die Weisheit einfach mit dem hypostatischen Logos als Weltschöpfer, durch den „alles geworden ist, und ohne den nichts wurde, was geworden ist“ (Joh 1,3; vgl. Röm 11,36). Doch bei einer solchen Deutung erhält man mehr, als zu beweisen war, und zwar sieht es aus, als wäre allein der Logos im Dreieinen Gott der Weltschöpfer. Das widerspricht jedoch der unerschütterlichen Wahrheit, die besagt: Die Erschaffung der Welt war ein Werk des Dreieinen Gottes – Vater, Sohn und Heiliger Geist. Außerdem lautet die übliche patristische Formulierung: Der Vater ist der Schöpfer der Welt und hat sie *durch* das Wort *im* Heiligen Geist erschaffen, und dabei erhalten die beiden Hypostasen manchmal eine geradezu instrumentale Bedeutung als Gottes Hände in der Schöpfung (vgl. Basilius den Großen und andere²⁴).

In der Offenbarung über die Schöpfung wird auf einen gewissen *Anfang* der Schöpfung hingewiesen: „Im *Anfang* schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). „Der Herr besaß mich *als Anfang* seiner Wege vor seinen Werken seit jeher“ (Spr 8,22). Mit diesen Aussagen verbindet sich auch Joh 1,1: „Im Anfang war das Wort“. Gewöhnlich wird der Ausdruck „im Anfang“ als adverbiale Bestimmung der Zeit verstanden, und man sieht darin nichts anderes als den Hinweis auf die Abfolge der Ereignisse (das ist in Bezug auf Joh 1,1 besonders seltsam). Im Zusammenhang mit dem Dargelegten bedeutet *Anfang* das Prinzip des göttlichen Lebens, die *ousia*-Sophia. So verstanden, erhalten alle diese Texte die Bedeutung eines Zeugnisses über den weltbegründenden Anfang in Gott: Gott schuf die Welt durch seine Gottheit bzw. seine Sophia, d.h. die ewige Selbstoffenbarung in Gott selbst. Daher offenbaren sich in ihr auch der Logos (Joh 1,1) und der Heilige Geist. Die Grundidee, die hier zum Ausdruck kommt, lautet: Der hypostatische Gott schuf die Welt auf der *Grundlage* der Sophia. Das ist auch der Sinn des Berichts über das Sechstageswerk der Schöpfung (Gen 1,3-31). Hier finden wir folgendes Grundschema der Schöpfung: Gott schafft durch sein Wort (indem er durch das schöpferische *es werde* ins Leben ruft).

²⁴ Basilius der Große bezeichnet den Vater in der Schöpfung als erste Ursache (προκαταρκτική), den Sohn als schaffende bzw. erbauende (δημιουργική), den Heiligen Geist als vollendende (τελειωτική) Ursache. Johannes von Damaskus bezeichnet den Vater als den Ursprung und die Urheber der Schöpfung, den Sohn als die Kraft des Vaters, welche die Schöpfung im Voraus errichtet, und den Heiligen Geist als den Vollender der ganzen Schöpfung. „Der Vater machte alles durch das Wort als seine Hand und tat nichts ohne dieses“; „[Das Wort] ist Gottes Wille“ (Athanasius, *Contra Arianos*, II).*17

Hier unterscheiden wir den hypostatischen Schöpfer – Gott den Vater („den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt“ – nach dem Glaubensbekenntnis von Nizäa*18), sein schöpferisches Wort und den Vollzug (*fiat*). Das Wort, das alle Worte über die Schöpfung enthält, wie auch der vollbringende Geist sind Hypostasen im Dreieinen Gott. Wie wir jedoch mühelos im Text erkennen, handelt insbesondere der Vater in der Eigenschaft des hypostatischen Gottes. Der Sohn und der Heilige Geist haben an der Schöpfung lediglich durch die Selbstoffenbarung des Vaters in der Sophia teil, als Worte des Wortes und Vollzüge des Geistes. Nicht das Wort selbst spricht das schöpferische Wort, sondern „Gott“ der Vater²⁵, der es mit seinem Befehl „es werde“ besiegelt. Obwohl die Welt von Gott im Dreieinen, dreihypostatischen Gott auch unter Beteiligung einer jeden Hypostase gemäß ihrem hypostatischen Charakter erschaffen wurde, ist die jeweilige Gestalt dieser Teilhabe in Beziehung zu den Hypostasen doch für die verschiedenen Personen des Dreieinen Gottes unterschiedlich bestimmt. Nur der Vater erschafft die Welt als göttliche Person, als hypostatischer Gott; Sohn und Geist hingegen fügen sich dem Willen des Vaters als dessen Wort und dessen Wirken. Der Vater spricht, nicht der Sohn, obwohl es auch die Worte des Logos sind; der Vater erschafft, nicht der Heilige Geist, obwohl es durch dessen lebenspendende Kraft geschieht. Die Dyade von Sohn und Geist wirkt an der Schöpfung nicht hypostatisch mit, sondern durch ihre Selbstoffenbarung in der Sophia, sophianisch, wie es auch vom Sohn heißt: „Alles ist *durch ihn* geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3), und aus dem Heiligen Geist: „*durch den Hauch* seines (des Vaters) Mundes wurde (der Himmel) ganzes Heer geschaffen“ (Ps 33,6; 104,30).²⁶ Daher lässt sich sagen: Gott der Vater schuf die Welt durch die Sophia²⁷ als Offenbarung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wie zu beachten ist, existiert die Sophia in Gott nicht getrennt von den göttlichen Hypostasen, sondern ist durch sie von Ewigkeit her hypostasiert. In der Selbstoffenbarung der Gottheit ist eine solche Unterscheidung jedoch durchaus möglich, da sie vorrangig entweder im Hinblick auf die Hypostase oder auf die Sophia bestimmt wird. Im einen Fall liegt vor allem eine

²⁵ Gemäß dem allgemeinen Wortgebrauch des Neuen Testaments bezieht sich das Wort „Gott“ ohne nähere Bestimmung immer auf Gott den Vater, die erste Hypostase. Vgl. das Nachwort zu meinem Buch *Der Tröster*.*19

²⁶ Der nicht-hypostatische, sophianische Charakter der Beteiligung der zweiten und der dritten Hypostase an der Schöpfung der Welt durch den Vater wird indirekt bekräftigt, insofern *der Mensch* als hypostatischer Geist im Unterschied zur gesamten Schöpfung unter der Beteiligung aller drei Personen des Dreieinen Gottes geschaffen wird, wie aus der Pluralform klar hervorgeht [Elohim]: „*Lasst* uns Menschen machen als unser Ebenbild, *uns* ähnlich“ (Gen 1,26).

²⁷ Vgl. *Der Tröster*, 222-229.*20

hypostatische, im anderen eine sophianische Offenbarung vor. In der Schöpfung tritt ja gerade folgende Wechselbeziehung zutage: Der hypostatische Schöpfer ist der Vater; er ist im Dreieinen Gott der Ursprung und erschafft die Welt in einem dreieinen Akt durch die göttliche Sophia. Die zweite und die dritte Hypostase treten dabei jedoch nicht als einzelne Personen hervor, insofern sie sich gleichsam in der Hypostase des Vaters als dem Urwillen zur Schöpfung kenotisch verbergen.

Die göttliche Sophia als Offenbarung des Logos enthält die ganze Fülle der ideellen Welt, die *All-Einheit*. Doch auch der Schöpfung vertraut der Schöpfergott dieses *Alles* an; nichts hält er für sich zurück, und durch nichts schränkt er es irgendwie ein: „*Alles* ist durch das Wort geworden“ (Joh 1,3). Die Fülle der ideellen Gestalt des Wortes in der Sophia findet auch in der Schöpfung ihren Widerschein. Das bedeutet: Die Arten des geschaffenen Seins sind nicht irgendwelche neuen Gestalten, eigens von Gott für die Schöpfung erfunden, sondern sie verfügen über ewige göttliche Urbilder.²⁸ Daher hat die geschaffene Welt auch „einen gewissen Abdruck“²⁹ der göttlichen Welt in sich, insofern sie die Fülle der göttlichen Ideen oder Gestalten in sich trägt. Das geht aus der Aussage hervor: Gott ruhte, „nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte“ (Gen 2,1-3). Dieses Ruhen zeugt von der erschöpfenden Fülle des Schaffens, das eine zweifache Gestalt hat: „Himmel und Erde“, die Welt der Engel und die Welt der Menschen (diese Unterscheidung ändert jedoch nichts an der allgemeinen Aussage über den Urgrund der Welt, die in der göttlichen Sophia wurzelt).

Gott hat der Welt bei der Schöpfung nicht nur die Fülle der ideellen Gestalt verliehen, die der göttlichen Welt eigen ist, sondern auch die Kraft der eigenen Realität und des Lebens aus dem Heiligen Geist. „Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen [...]. Nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin“ (Ps 104,29-30). Das Wirken des Heiligen Geistes ist das weltstiftende „es werde“, das den unterschiedlichen Gestalten der Schöpfung – direkt oder indirekt – beigegeben ist („Das Wasser ... Die Erde bringe hervor“, Gen 1, 20.24). Das lebenspendende Wirken des Geistes verleiht dem Geschöpf die grundlegende Seinskraft noch vor den einzelnen Gestalten: „Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Gen 1,2), d.h. über der Urmaterie, die dem Nichts das Sein verleiht

²⁸ Platons Ideenlehre stellt eine Art philosophische Sophiologie dar, der jedoch ein Rückhalt in der Offenbarung vom dreihypostatischen Gott fehlt. Vgl. *Das abendlose Licht*, Zweiter Teil, II. Die Sophianität des Geschöpfes, I. Sophia.*21

²⁹ Ein Lieblingsausdruck des hl. Athanasius von Alexandria. Er vergleicht die geschaffene Weisheit in Beziehung zur göttlichen Weisheit (die er einseitig nur mit dem Logos identifiziert) mit den Namenszügen „die ein Königssohn, dessen Vater eine Stadt erbauen hat, auf jedem Gebäude anbringt“: *Contra ar[ianos]*. II, 79.*22

(*tohu-va-bohu*), in dem *alles* sich verwirklichen sollte.*23 Der Heilige Geist, der den Gestalten des Ideellen Wirklichkeit verleiht, ist die Kraft der *Schönheit*, die göttliche Herrlichkeit. Und nach dem Ebenbild der göttlichen Herrlichkeit verleiht der Vater in der Kraft des Heiligen Geistes auch der Schöpfung Herrlichkeit. Das ist das göttliche Lob durch die Schöpfung, das sich wie eine Art von Bestätigung der Herrlichkeit an jedem Schöpfungstag, angefangen mit dem dritten, wiederholt: „Gott sah, es war gut“ (Gen 1,10.12.18.21.25). Und es endet mit einem allgemeinen Lob der Schöpfung: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut“ (Gen 1,31). „Sein Werk ist Herrlichkeit und Schönheit“ (Ps 111,3).*24

So erschuf Gott die Welt durch das Wort und den Heiligen Geist, die sich in der Weisheit offenbaren, und in diesem Sinne erschuf Gott die Welt durch die Weisheit und nach dem Bild der Weisheit. Ein und dieselbe Weisheit als ewige Wirklichkeit Gottes war auch die Grundlage der geschaffenen Welt. Hier kann man nochmals auf die dogmatische Formulierung zurückgreifen: Die Welt wird „aus dem Nichtsein“ bzw. „aus dem Nichts“ geschaffen, *nicht* aber durch nichts, sondern durch die Weisheit Gottes. Sie ist die positive Grundlage der Schöpfung und deren Seinskraft. Dadurch wird in gewissem Sinne auch die Göttlichkeit der Welt ihrem Grund nach bekräftigt, die *Einheit* ihres Prinzips in Gott und in der Schöpfung, und dieses Prinzip ist die göttliche Sophia. Die geschaffene Sophia ist ontologisch mit der göttlichen Sophia als ihrem Urbild identisch. Die Welt hat Bestand in Gott („denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung“, Röm 11,36), durch seine Gottheit, wenn auch außerhalb Gottes. Hier verläuft die Grenze, die das Christentum von jedem Pantheismus trennt. Im Pantheismus ist die Welt mit Gott identisch, und daher existiert, streng genommen, weder die Welt noch Gott, sondern es gibt nur einen werdenden Welt-Gott. Im christlichen Verständnis hingegen gehört die Welt zu Gott, in ihm hat sie ihr Fundament und ihre Seinskraft. Außerhalb Gottes gibt es nichts, das ihm fremd oder eine Begrenzung für ihn wäre. Als geschaffen „aus dem Nichts“ hat die Welt in diesem „Nichts“ jedoch für sich einen „Ort“, ein außergöttliches Selbstsein des göttlichen Prinzips. Das ist kein Pantheismus, sondern Pan-en-theismus.*25

Die erschaffene Welt ist also die *geschaffene* Sophia als Prinzip des relativen, werdenden Seins, verwoben mit dem Nichtsein des Nichts. Das bedeutet auch: *Die Welt wurde von Gott aus dem Nichts erschaffen*. Doch obwohl das positive Prinzip der Welt auch zum göttlichen Sein gehört, hat die Welt als solche ein Selbstsein, sie gehört sich selbst, mit anderen Worten: Sie hat ein eigenes, außergöttliches Sein. Obwohl die Welt durch Gottes Kraft, d.h. durch die geschaffene

Sophia in ihrem Sein gehalten wird, ist sie nicht Gott, sondern nur Gottes Schöpfung. Es gibt für sie keine ontologische Notwendigkeit, die Gott um seiner eigenen Entfaltung willen oder zu seiner Selbstergänzung zur Erschaffung der Welt gezwungen hätte (eine solche Idee wäre reiner Pantheismus). Im Gegenteil: Gott vollbringt die Erschaffung in der Freiheit seiner überschwänglichen Liebe. Die Selbstgenügsamkeit des Seins Gottes wird vom dreihypostatischen Leben der wesenseinen Gottheit gänzlich ausgeschöpft und kann darüber hinaus durch nichts ergänzt werden. In diesem Sinne braucht Gott die Welt für sich selbst nicht. Doch die göttliche Freiheit, die sich in der Schöpfung kundtut, ist nicht Willkür oder eine zufällige Laune, aus der die Welt hätte erschaffen werden können oder auch nicht. Zur Erschaffung gibt es eine *andere*, eine freie „Notwendigkeit“, nicht zur Selbstergänzung, sondern kraft der Liebe Gottes, die sich über die Grenzen des eigenen Seins hinaus in das außergöttliche Sein ergießt. Andernfalls wäre die Absolutheit Gottes eine Grenze für das Absolute selbst. In der Schöpfung der Welt wird diese Grenze von der Allmacht Gottes aktiv überschritten. Das Absolute tritt im Akt der Schöpfung aus sich heraus in das Bedingte. Das Nicht-Seiende wird ins Sein gesetzt durch die Allmacht des Absoluten, den Gott der Liebe. Das Absolute lebt nicht nur innerhalb seiner selbst, in seiner Absolutheit, sondern auch außerhalb seiner selbst, in Beziehung zur Welt, als Gott. Dieses Verströmen der Liebe Gottes in der Schöpfung geschieht nicht kraft irgendeiner *naturhaften* Notwendigkeit (wie bei Plotin), sondern ist ein *personaler* Schöpfungsakt Gottes, seine willentliche Selbstbestimmung aus Liebe *ad extra*.^{*26}

Doch indem Gott die Welt frei durch seine Allmacht „aus dem Nichts“ schafft, gibt er ihr aus sich selbst die Kraft des Seins und eint sie mit *seinem* göttlichen Leben, d.h. mit der göttlichen Sophia. Als geschaffene Sophia teilt er sie der Schöpfung mit, soweit diese sie zu fassen vermag. Schon seit den Zeiten des Philo von Alexandria und später in den arianischen Kontroversen kam die Frage auf³⁰, ob eine Vermittlung zwischen Gott und der Welt nötig sei, und sie blieb auch in der Epoche der christologischen Streitigkeiten ungelöst. Man kann die Notwendigkeit einer solchen Vermittlung nicht leugnen, insofern von der Welt gleichzeitig ausgesagt wird: Sie liegt außerhalb Gottes, und: Sie hat Anteil an Gott. Doch ein solches Bindeglied zwischen Gott und der Welt ist nicht die Hypostase des Logos (eine solche Annahme würde unvermeidlich zum Subordinatianismus

³⁰ Daraus entstand bei Athanasius dem Großen die Lehre von den beiden Weisheiten, der göttlichen und der geschaffenen, die er in der Polemik gegen die Arianer entwickelte, insbesondere in der Exegese von Spr 8,22 (vgl. *Der brennende Dornbusch*, Exkurs III).^{*27}

in der Christologie führen, wie bei Tertullian, Origenes und am radikalsten bei den Arianern), und es ist überhaupt nicht Gott, sondern seine Gottheit, als Selbstoffenbarung Gottes in ihm selbst und als seine Offenbarung in der Welt in ihren beiden Gestalten: der göttlichen und der geschaffenen Sophia. Die Sophia eint Gott mit der Welt als einziges Prinzip bzw. als göttliches Fundament des geschaffenen Seins. Die Sophia ist eine einzige, sie besteht in zwei Seinsgestalten, einer ewigen und einer zeitlichen, einer göttlichen und einer geschaffenen, und dabei ist es gleichermaßen wichtig, diese Einheit wie auch diese Andersheit zu erfassen.

Der Schöpfungsakt selbst bleibt für das Geschöpf geheimnisvoll, seinem Sein gegenüber transzendent, er ist die Entstehung des Seienden aus dem Nicht-Seienden durch Gottes Allmacht. Wir können jedoch die Grenzen der Schöpfung erspüren, denn wir finden sie in unserer inneren und äußeren Erfahrung, da wir selbst zur geschöpflichen Welt gehören.³¹ Das grundlegende Merkmal der geschöpflichen Welt ist das *Werden*³² als Entstehen, Entwicklung, Verwirklichung. Als Prozess setzt es Zeitlichkeit, Vielfalt, Räumlichkeit, Partikularität als Gestalten des werdenden Seins voraus. Doch obwohl das Werden eine Entwicklung ist, ist es keine Evolution aus dem Nichts, wie es gewöhnlich in den Evolutionstheorien verstanden wird, denn aus nichts wird nichts (*ex nihilo nil fit*).³⁰ Es ist ein Aufkeimen der göttlichen Samen des Seins im Nichtsein, die Verwirklichung der göttlichen Urbilder, der göttlichen Sophia in der geschaffenen Sophia. Ein Same ist aber nur ein Same, nicht die Pflanze selbst. Die werdende Welt muss einen langen Weg des weltlichen Seins zurücklegen, um in sich das Antlitz der göttlichen Sophia klar widerzuspiegeln, um in ihm „verklärt zu werden“. Die geschaffene Sophia, Grundlage des Seins der Welt, deren Entelechie (nach dem Ausdruck ἐντελέχεια bei Aristoteles), befindet sich im Zustand der Potentialität (δύναμις) und ist die bewegende Energie (ἐνέργεια) der Welt, deren Zielursache. Die Welt wurde in ganzer Fülle erschaffen, Gott „ruhte“, nachdem er das Werk seiner Schöpfung vollbracht hatte. Doch diese Fülle bezieht sich auf den Gehalt der Weltschöpfung lediglich als Auftrag, nicht im Vollzug. Die Welt, erschaffen aus dem Nichts, ist und ist zugleich nicht das geschaffene Ebenbild der göttlichen Sophia, sie wird es nur im Weltprozess.

Man kann sich fragen: Ist die Erschaffung der Welt nicht gleichsam eine Selbstwiederholung der göttlichen Sophia? Der Begriff der Wiederholung als solcher ist jedoch auf das Verhältnis zwischen dem Ewigen und dem Werdenden

³¹ Vgl. das Kapitel über die Geschöpflichkeit, in: *Das abendlose Licht*.²⁸

³² Vladimir Solov'ëv nennt die Welt in diesem Sinne ein „werdendes Absolutes“.²⁹

nicht anwendbar. Richtiger ist es, eher von der Einheit und Gleichheit der göttlichen und der geschaffenen Sophia zu sprechen, denn in Gott gibt es keine Selbstwiederholung. Doch kann man gleichzeitig und mit demselben Nachdruck von zwei unterschiedlichen Gestalten der Sophia in Gott und in der Schöpfung sprechen. Sie unterscheiden sich wie die ewige All-Einheit und Fülle und das zeitliche Werden, wie das göttliche und das außergöttliche Sein. Hier erweisen sich Gleichsetzung und Unterscheidung, Einheit und Zweiheit der Sophia in Gott und in der Schöpfung als gleichermaßen begründet. Diese *coincidentia oppositorum**31, die Einheit von Gegensätzen, zeigt sich letztlich als Verhältnis von Urbild und Ebenbild*32, als Identität in der Differenz und Differenz in der Identität, als Analogie. Das ist die ursprüngliche und die letzte Antinomie der Sophiologie.

Diese sophiologische Antinomie bringt jedoch nur die äußerste Antinomie zur Geltung, von der das Denken über Gott ausgeht und zu der es zurückkehrt: die Antinomie zwischen dem Absoluten und Gott in deren Identität und Differenz. Das absolute, in sich bestehende und geschlossene Sein wahrt seine ganze Absolutheit, und zugleich setzt es gleichsam neben sich oder außer sich ein Sein zu sich ins Verhältnis und wird für dieses Sein Gott. Das Absolute ist Gott, doch Gott ist nicht das Absolute, denn er steht in einem Verhältnis zur Welt. Diese theologische Antinomie – das Absolute und Gott – zeigt sich sophiologisch in einer Reihe von antinomischen Verhältnissen: Gott und Welt, die göttliche und die geschaffene Sophia, Urbild und Ebenbild.³³

Bei der Bestimmung dieses Verhältnisses von Urbild und Ebenbild, göttlichen und der geschaffenen Sophia, muss nun ein letzter Schritt getan werden. Die geschaffene Welt ist die Welt des *Menschen*.³⁴ Der Mensch, erschaffen am sechsten Tag, um in der Welt zu herrschen (Gen 1,26-27), ist nicht nur ein Geschöpf unter vielen, sondern die All-Schöpfung, die in sich die ganze Fülle der Schöpfung einschließt, er ist der Mikrokosmos oder, nach einem Ausdruck der Väter, die „zusammengezogene Welt“*35 (sogar die Engel, die körperlose Welt,

³³ Vgl. *Das Abendlose Licht*, insbesondere die Kapitel über apophatische und kataphatische Theologie.*33 Um Missverständnisse zu vermeiden, erinnern wir daran, wie sich die Antinomie vom logischen wie auch vom dialektischen Widerspruch unterscheidet. Eine Antinomie zeigt sich in der gleichzeitigen Anerkennung zweier entgegengesetzter, logisch unvereinbarer, ontologisch jedoch gleichermaßen notwendiger Aussagen. Sie ist Zeugnis eines Geheimnisses, das für das menschliche Denken unhintergebar ist. Dieses Geheimnis wird jedoch in der religiösen Erfahrung realisiert und überwunden. Dazu gehören alle wichtigen dogmatischen Definitionen. Eine Antinomie darf weder beseitigt noch aufgelöst werden. Hingegen zeugt ein logischer Widerspruch stets von einem Denkfehler, der gefunden und beseitigt werden muss. Ein „dialektischer“ Widerspruch (wie bei Hegel) hat mit einer Antinomie gar nichts zu tun. Er gilt lediglich in Bezug auf das rationale Denken, das keine widersprüchlichen Bestimmungen zulässt, einem sich entwickelnden dialektischen Gedanken jedoch das volle Existenzrecht im Bereich der Logik zugesteht.

³⁴ Vgl. *Das Lamm Gottes*, **Kap. 1,3-4; 2,3-4**; *Der Tröster*, Kap. 4 a, b.*34

dienen dem Menschen, und insofern sie an der menschlichen Welt teilhaben, sind sie ihr untergeordnet). In diesem Sinne lässt sich sagen: Die Welt ist die Menschheit, die in sich das integrale Bild der Welt trägt. Und daher ist Gottes Ebenbild in der Schöpfung auch ein menschliches Ebenbild.

Dem entspricht eine grundlegende Tatsache: Der Mensch wurde *nach Gottes Ebenbild* geschaffen (Gen 1,27), und diese Offenbarung muss in all ihrer Kraft und Ernsthaftigkeit angenommen werden.³⁵ Dieses Bild ist das *ens realissimum* im Menschen, dadurch wird eine gewisse Identität des Ebenbildes mit dem Urbild hergestellt, nicht nur die Göttlichkeit des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, sondern auch eine gewisse Menschlichkeit Gottes: „Wir sind von seiner Art“ (Apg 17,28). Beim Propheten Ezechiel finden wir in der Vision der Herrlichkeit ein bedeutsames Merkmal: „Oberhalb der Platte über ihren Köpfen war etwas, das wie Saphir aussah und einem Thron glich. Auf dem, was einem Thron glich, saß eine Gestalt, die *wie ein Mensch* aussah“ (Ez 1,26). Das ist auch ein Bild der himmlischen Menschheit. Und dasselbe menschliche Bild Gottes finden wir in Daniels Vision (Dan 7,9-13): „Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn, er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt“ (13).³⁶ Das Neue Testament seinerseits spricht vom himmlischen Menschen, hauptsächlich im Hinblick auf Christus: „der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn“ (Joh 3,13). „Der erste Mensch stammt von der Erde, der zweite Mensch (der Herr) stammt vom Himmel“ (1 Kor 15,47). „Gottes Gabe [...] durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus“ (Röm 5,15). Im Zusammenhang mit dieser himmlischen oder ewigen Menschheit steht auch die Fleischwerdung Gottes. Es gibt etwas im Menschen, das direkt im Verhältnis zum Wesen Gottes steht, und das ist nicht irgendein einzelnes Merkmal des Menschen, sondern es ist sein Menschsein selbst, das Gottes Ebenbild ist. Dieses Menschsein hat seinen Entwicklungsweg, seine Äonen, es ist jedoch bereits im Menschen als positive Kraft und Grund angelegt und vorgegeben. Es ist in uns selbst ein noch nicht erschlossenes, sondern sich erschließendes Wesen, das sich erst dann erschließt, wenn „Gott alles in allem“ ist (1 Kor 15,28).

³⁵ In den Schriften der Kirchenväter geschieht das in höchstem Maße bei Johannes von Damaskus (Dritte Verteidigungsrede gegen jene, welche die heiligen Ikonen ablehnen, 17-20): „Jedes Bild ist eine Offenbarung und ein Aufweis des Verborgenen [...] Das erste naturgemäße und unveränderliche Bild des unsichtbaren Gottes ist der Sohn des Vaters [...]. Und der Heilige Geist ist das Bild des Sohnes [...]. Eine zweite Art von Bild ist der Gedanke in Gott über das, was er erschaffen wird, d.h. sein ewiger Ratschluss, der sich immer gleichermaßen verhält. Unwandelbar ist ja das Göttliche, und sein Wollen ist ohne Anfang [...]. Eine dritte Art von Bild wurde von Gott nach seiner Ähnlichkeit geschaffen, und das ist der Mensch“ (Migne, PG 94, 1337-1340).*³⁶

³⁶ Dazu gehören auch die Engelererscheinungen in Menschengestalt, die zugleich Theophanien sind. Besonders wichtig ist die Erscheinung der drei Wanderer bei Abraham, die viele als Erscheinung des Dreieinen Gottes deuten.*³⁷

Die göttliche Sophia als Menschheit – oder als deren Prinzip – ist noch kein Mensch. Der Mensch ist eine Hypostase, die in ihrer Natur lebt, und dies ist die Menschheit. So bringt die Sophia noch nicht das volle Bild des Menschen zum Ausdruck, der notwendig einer Hypostase bedarf. Diese erhält er von Gott bei der Erschaffung durch das Einhauchen des göttlichen Odems – dieses *Ich*, in dem, für das und durch das sein Menschsein lebt. Dieses verfügt bereits über die Fähigkeit, eine Hypostase anzunehmen, wie auch ihr Urbild in der göttlichen Sophia, das niemals nicht-hypostatisch ist, sondern ewig hypostasiert. Die Hypostase der göttlichen Sophia zeigt sich in einem besonderen Sinne in der Hypostase des Logos. Über den Logos ist zu sagen: Er ist der ewige Mensch, das menschenförmige Urbild *vor* der Erschaffung der Welt, wie auch das Lamm, geschlachtet vor der Grundlegung der Welt (Offb 13,8), d.h. ihm war vorherbestimmt, auch ein irdischer Mensch zu werden. Die Beziehung der dritten Hypostase zur himmlischen Menschheit bzw. Gottmenschheit kommt nicht zum Ausdruck, indem der Geist selbst für diese ein hypostatisches Zentrum wäre. Doch die dritte Hypostase verwirklicht die Gottmenschheit, tut sie als göttliche Realität kund für den Sohn und dadurch auch für den Vater. In diesem Sinne unterscheiden sich in der ewigen Gottmenschheit der Logos als Gottmensch und der Heilige Geist als dessen Gottmenschheit. Folglich haben der Logos und der Heilige Geist eine je andere Beziehung zur Gottmenschheit. Der Logos ist auf sie bezogen, insofern er sie hypostasiert, während der Heilige Geist auf die bereits durch den Logos offenbarte Gottmenschheit bezogen ist. Die ungeteilte Zweiheit von Sohn und Heiligem Geist³⁷ aber ist die Gottmenschheit als Offenbarung des Vaters im Dreieinen Gott. Dieser Charakter der zweiten und der dritten Hypostase in Beziehung zur Gottmenschheit kann auch als Verhältnis der beiden Prinzipien in der Gottheit ausgedrückt werden, die sich in der geschaffenen Menschheit als Verhältnis zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geist widerspiegeln. Das Ebenbild Gottes in seiner Fülle eröffnet sich im Menschen gerade als Verhältnis beider Prinzipien (Gen 1,27). Diese Unterscheidung wird in der Fleischwerdung auf die Beziehung zu Christus und der Kirche angewandt. Die menschlichen hypostatischen Personen sind Ebenbilder des Logos, des himmlischen Menschen, des „neuen Adam“. Doch auch der auf dem Sohn ruhende Heilige Geist ist Urbild der menschlichen Hypostasen. Dementsprechend ist der Mensch, geschaffen nach dem Ebenbild Gottes, als männliches und weibliches Wesen geschaffen. Mann und Frau unterscheiden sich als zwei verschiedene

³⁷ Vgl. *Der Tröster*, das Kapitel über die Zweiheit von Sohn und Heiligem Geist sowie das Nachwort, „Der Vater“. *38

Gestalten des Menschen und tragen in ihrer Einheit die Fülle der Menschheit und des darin enthaltenen göttlichen Ebenbildes in sich. Sie sind geprägt von der Zweiheit von Sohn und Heiligem Geist, die den Vater offenbaren. Sie tragen (im Zusammenhang mit der Fortpflanzungskraft) das Bild der dreihypostatischen Vieleinheit in sich, die dem gesamten Menschengeschlecht einprägt ist.

Das in den Menschen gelegte Ebenbild Gottes ist mit seiner *Ähnlichkeit* untrennbar verbunden. Beide verhalten sich zueinander wie das von Gott gewirkte *Gegebene* und das *Aufgegebene*, zu dem der Mensch berufen ist, um es durch das eigene Tun in seiner schöpferischen Freiheit zu verwirklichen. Diese Verwirklichung ist ein schwerer Weg voller Anfechtungen und fordert Mühe, doch zugleich ist es ein königlicher, gottähnlicher Weg. Für das geschaffene und begrenzte Sein ist allerdings Versuchung möglich, wie sie auch im Sündenfall Adams geschah, in der sogenannten Erbsünde. Doch selbst in seinem Sündenfall zerstörte der Mensch das Ebenbild Gottes in sich nicht, sondern verfinsterte es nur. Allerdings geriet zusammen mit dem Sündenfall Verwirrung in die ganze geschaffene Natur, da sie mit dem Menschen verbunden ist. Der gefallene Mensch wird wieder aufgerichtet in der Gottmenschheit, in der Fleischwerdung des Logos und im Pfingsten des Heiligen Geistes.