

Vorlesung SCHÖPFUNG * 10. April 2024

Albert Einstein steht heute auf dem Vorlesungsprogramm. Aber wir haben physikalisch für die Schöpfungslehre relevanten Beiträge von Einstein eigentlich schon vorweggenommen – und in der letzten Woche zurückgeblickt auf Charles Darwin. Darin war eine Linie zu erkennen:

* **Charles Darwin** (1809-1882) entdeckt den Zufall im Prinzip der „Mutation“, die einfach eintritt und die „Notwendigkeit“ der Weitergabe des Erbguts unterbricht. Doch da er das Auftreten von „Mutation“ verbindet mit der „Selektion“, die durch objektive Gegebenheiten der Umwelt eintritt, meinte er, ein „Gesetz“ entdeckt zu haben. Wir haben mit Dieter Hattrup gelernt zu sagen: Ein „Gesetz“, das aus einem Wissenselement und einem Unwissenselement zusammengesetzt ist, hat nicht den Charakter des mechanischen Kausalgesetzes, weil aus einer gegebenen Ursache A nicht immer eine voraussagbare Wirkung B folgt.

Bei dieser Gelegenheit eine Randbemerkung zu Darwins Zeitgenossen Gregor Mendel (1822-1884). Er ist ein Bauernsohn aus Mähren, der in Brünn, der zweitgrößten Stadt Tschechiens nach Prag, in den Augustiner-Orden eintritt. Weil er mehr zur Wissenschaft als zur Seelsorge neigt, erhält er eine Lehrerstelle und darf im Klostergarten forschen. Hier findet er die Vererbungsgesetze, soweit sie nicht auf Mutation, sondern auf der regulären Weitergabe von Erbgut beruhen. Er besaß mehrere, in der Stiftsbibliothek heute noch einsehbare Bücher von Charles Darwin. Der Evolutionstheorie stand er eher kritisch gegenüber. Sein Interesse war die Entdeckung von festen Gesetzen der Artenentwicklung, denn er wollte gezielte Züchtung ermöglichen. 1860 war die erste deutsche Übersetzung von Darwins „Entstehung der Arten“ erschienen, die Mendel besaß. Anders als Darwin wollte er Artbildung nicht als Ergebnis natürlicher Entwicklung darstellen, sondern durch kontrollierte Eingriffe erforschen. Daran sehen Sie, wie stark die mechanische Kausalität das Denken dominierte. Wäre im Klostergarten von Brünn eine Mutation aufgetreten, dann hätte Mendel diese Versuchsreihe einfach als „Störung“ aussortiert.

* **Albert Einstein** (1879-1955) begegnet ebenfalls dem Zufall, vor allem in der Analyse des Lichts. Er kann diese Störung nicht mehr ausblenden. Sie wird selbst sein Forschungsgebiet. Gerade weil er sie bekämpft, stößt er mit anderen Forschenden seiner Zeit und seines Fachgebiets Physik auf die Echtheit des Zufalls, der nicht auf schlechten Messinstrumenten oder vorläufigen Experimenten beruht, sondern offenbar auf der Verfasstheit der Natur selbst. Was wir heute versuchen zu verstehen, folgt der Frage: Warum bekämpft Einstein den Zufall so

erbittert? Es ist heute eher die „moralische“ Frage, der wir folgen, nicht dominant die physikalische Dimension. Zur moralischen Frage gehört auch die Glaubensfrage: Welche Konsequenzen hat das Naturverständnis für das Gottesbild und die Glaubensentscheidung? Diese Frage ist zutiefst eine Frage nach dem Umgang mit der Freiheit.

Zwei Leitaussagen können uns helfen, die Spannung zu verstehen:

* **Darwin wollte glauben und konnte nicht.**

* **Einstein konnte glauben und wollte nicht.**

Wir betrachten Einstein heute eher in seiner persönlichen Entwicklung und seinem Glaubensverständnis, nicht so sehr als Physiker. Grundlage der Vorlesung ist das gut recherchierte Werk: Dieter Hattrup, Einstein und der würelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie, Freiburg i.Br. ²2001). In Schriftenstandsliteratur wird Einstein häufig zitiert als einer der großen Naturforscher, die sich zum Glauben bekannt haben; ein genauer Blick zeigt, dass dies höchstens in Form einer Chiffre gilt, im Grunde aber immer von Einstein ausdrücklich zurückgewiesen wird. Der Gott, der „nicht würfelt“, fällt ja zusammen mit den allgemeinen Naturgesetzen, an denen Einstein unbedingt festhalten wollte. Vgl. Ernst Frankenberger, „Gottbekenntnisse großer Naturforscher“, ⁸1975, ¹⁸2004, von Dieter Hattrup neu herausgegeben und aktualisiert 2005.

Eine Parallele zum „moralischen“ Problem Einsteins sehen Sie in Lev Tolstoj's Erzählung „Luzern“: Nach dem sozialkritischen Anfang mindet die Erzählung in eine völlige Ergebenheit gegenüber den himmlischen Gesetzen einer als harmonisch deklarierten Weltordnung (*siehe die gescannte Erzählung*).

Eine tragische Gestalt war Einstein in jedem Fall. Er, der die höchsten Triumphe der Erkenntnis gefeiert hat, förderte mit seinen Erfolgen gerade das, was er keinesfalls wünschen konnte: eine nicht-kausale Quantentheorie mit einer letztlich nicht-objektivierbaren Wirklichkeit. Ähnlich tragisch wie seine Erkenntnis war auch sein Handeln. Die Atombombe von Hiroshima wurde durch seine Physik gefördert, ja durch seine Empfehlung des Manhattan-Projektes erst in die Wege geleitet, und er hat für den Rest seines Lebens nicht aufgehört, diesen Zusammenhang zu verwünschen. Er, der sich zeitlebens kompromisslos zum Pazifismus bekannt hat, wirkt mit am Bau der größten bisher gekannten Waffe!

Das Wort Tragik ist das auch erste, was ihm selbst zur Quantentheorie einfällt, an deren Gestaltung er zu Anfang tatkräftig mitgewirkt hat. In einem Brief vom 15. Januar 1927 schreibt er an Hedwig Born: „Lebendiger Inhalt und Klarheit sind

Antipoden, einer räumt das Feld vor dem andern. Das erleben wir gerade jetzt tragisch in der Physik.“ Mit Klarheit meint Einstein die volle Gesetzlichkeit in einer Welt von etwas objektiv Seiendem, die von der Kausalität bestimmt wird und die man in Formeln abbilden kann, mit lebendigem Inhalt das, was wirklich in der Natur vorgeht. Kann es tragisch sein, wenn der lebendige Inhalt der Welt nicht in der Klarheit von Formeln aufgeht? Ja, das ist möglich, wenn man vorher die Forderung aufgestellt hat, dass Gott und Natur(gesetze) eins sein sollen.

Nun ereignete sich um 1925 eine stille, aber einschneidende Revolution. Die Quantentheorie ist eine seltsame wissenschaftliche Lehre, weil sie eigentlich etwas „Unwissenschaftliches“ gesagt. Es ist eine Theorie, die angibt, was man wissen kann, zugleich aber auch, was man nicht wissen kann und nie wissen wird. Die Physiker Niels Bohr und Werner Heisenberg gaben den physikalischen Phänomenen eine Deutung, die bis heute, 75 Jahre später, nicht nur nichts von ihrer Brillanz eingebüßt hat, sondern immer neue Erfolge erzielt. Der 25-jährige Heisenberg formuliert im Jahr 1926:

„So scheint durch die neuere Entwicklung der Atomphysik die Ungültigkeit oder jedenfalls die Gegenstandslosigkeit des Kausalgesetzes definitiv festgestellt.“¹

Er spricht zwar nicht von sich, dennoch ist er es selbst und die Kopenhagener Schule seines Lehrers Bohr, die er mit der neueren Entwicklung der Atomphysik meint. Was wir uns so naiv vorstellen: Es gibt Gegenstände in der Welt, die sind klein oder groß; es gibt Kräfte, Druck und Stoß, und immer, wenn sich etwas bewegt, dann kann ich sagen: Dort war die Ursache, hier ist die Wirkung; jetzt lasse ich die Kugel auf der schiefen Bahn losrollen, und in 5 Sekunden wird sie 10 m entfernt sein; solche Vorstellung ist im Alltag meist richtig, aber nicht ganz und nicht in der Tiefe der Wirklichkeit. Und auf das *nicht ganz* und auf die *Tiefe* kommt es an. Siebzig Jahre später kann der englische Physiker Davies in einem Buch zum Lobe Einsteins sagen:

„Aus Einsteins Gedankenexperiment sind jedenfalls inzwischen eine Reihe wirklicher Experimente geworden, deren Ergebnisse bestätigt haben, dass Bohr eindeutig recht hatte und Einstein bedauerlicherweise unrecht.“²

¹ Werner Heisenberg, Gesammelte Werke. Abtlg. C. Allgemeinverständliche Schriften, 5 Bände, München 1984-1989, I, 21.

² Paul Davies, Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott. Bern 1995 (engl. 1995 About Time. Einstein's Unfinished Revolution), 208.

In diesem Wort *bedauerlich* ist das Drama Einsteins enthalten. Wer es zu deuten weiß, versteht die Widersprüche der Neuzeit.

Es stimmt zweifellos, dass viel Naturgesetzlichkeit in der Welt vorhanden ist. Wann morgen die Sonne über Fribourg aufgehen wird, kann man jetzt schon auf die Sekunde genau sagen, und es steht in manchen Kalendern. Wenn andere Ereignisse nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit voraussagbar sind (etwas das Wetter zu Weihnachten 20249, dann scheint das seinen Grund darin zu haben, dass der Aufwand für die Hochrechnung aller determinierenden Faktoren zu groß ist. Aber Einstein hätte gesagt: Im Prinzip können wir das unbedingt und mit Gewissheit prognostizieren. Einstein denkt hier wie Laplace mit seinem „*homme machine*“: Die Zukunft soll in der Gegenwart enthalten sein.

Dass sie das nicht ist, macht die Quintessenz der Theorie aus. Einstein hat gewusst, dass ihm das Ende der vollen Kausalität den Glauben an den Gott Spinozas rauben musste, der sagte: *Deus sive natura*. Entsprechend hat er reagiert. Wer die Äußerungen von ihm zu diesem Thema aus den letzten dreißig Lebensjahren sammelt, aus den Jahren 1926 bis 1955, vernimmt in ihnen einen ganz eigenen Ton, bei dem Auflehnung und Ergebung abwechseln. Einstein hat sich in diesen drei Jahrzehnten mit nichts anderem beschäftigt als mit der Widerlegung der Quantentheorie, doch vergebens. Am 4. Dezember 1926, zu der Zeit, als Bohr und Heisenberg gerade die atomaren Spektren erfolgreich mit der neuen Quantentheorie gedeutet hatten, schreibt er:

„Aber eine innere Stimme sagt mir, dass das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, dass der nicht würfelt.“

Oder im August 1927:

„Ich kann mir keinen persönlichen Gott denken, der die Handlungen der einzelnen Geschöpfe direkt beeinflusste oder über seine Kreaturen direkt zu Gericht säße. Ich kann es nicht, trotzdem die mechanistische Kausalität von der modernen Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade in Zweifel gestellt wird.“

Diese Äußerung beleuchtet die Tragweite der Wissenschaft und bezeichnet den Punkt der Anknüpfung. Wenn es einen durchgängigen Kausalmechanismus gibt, dann kann es keinen persönlichen Gott geben. Im Falle einer mechanischen Kausalität kann man zwar die Natur einfach Gott nennen, ob man dann aber mit dieser Gottnatur betend sprechen kann wie mit einer Person, ist eine andere Frage, die man wohl verneinen muss. Das drückt Einstein mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Nur wenn es einen Unterschied von Natur und Gott gibt,

dann kann es Schöpfung, Sünde, Liebe, Freiheit, Erlösung, Gericht und ewige, persönliche Seligkeit geben, was alles Einstein unbedingt nicht wollte. Die Präzision, mit der er die richtigen Fragen zu stellen weiß, ist verblüffend. Man kann ihm die Achtung vor seiner bekümmerten Ehrlichkeit nicht versagen, vor dem heroischen Mut, mit dem er sieht, dass die Zeugin Natur, die er zum Urteil angerufen hat, ihn ins Unrecht setzt. Immer wieder bekennt er sich zu Spinoza, so 1934:

„Jene mit tiefem Gefühl verbundene Überzeugung von einer überlegenen Vernunft, die sich in der erfahrbaren Welt offenbart, bildet meinen Gottesbegriff; man kann ihn also in der üblichen Ausdrucksweise als ‚pantheistisch‘ (Spinoza) bezeichnen.“

Das ist oft so verstanden worden, als sei Einstein im Grunde religiös, weil er das Wort Gott so häufig in den Mund nimmt. Ja, aber der Gott Spinozas und Einsteins ist nicht der Gott der jüdisch-christlichen Tradition; es ist nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern der Gott der griechischen Metaphysik, der Gott der Philosophen, der unbewegte Bewegter des Aristoteles oder das schlechthin Eine des Plotin. Der nicht-würfelnde Gott ist ein philosophischer Abschlussgedanke, der – ähnlich wie die Lehre von der Ewigkeit der Welt oder von der erlösenden „Gnosis“ – die Rationalität der Natur garantieren soll. Das beachten diejenigen zu wenig, die in Einstein den gläubigen Naturwissenschaftler sehen wollen. Bei Einstein meint Gott eine Weltformel oder die deterministische Welt.

Eine solche Weltsicht bietet einen bedeutenden Vorteil: In einer deterministischen Welt ist letztlich nicht alles so ganz ernst zu nehmen, weil es weder einen freien Gott noch einen freien Menschen gibt. Die letzte Wirklichkeit ist nur den jetzigen Moment in einem Ablauf, der ewig feststeht, der keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt. Da niemand verantwortlich ist, kann auch niemand schuldig sein; letztlich brauche ich niemandem böse zu sein, auch brauche ich nicht zu verzeihen oder um Verzeihung zu bitten, denn jeder handelt nach seinem Schicksal, mit dem ich mich einfach abfinden muss. Sehr gut kann man das nachvollziehen in Lev Tolstois Erzählung „Luzern“, die im Hotel Schweizerhof am Luzerner See spielt ...

Dass Einstein mit seiner Rede von Gott falsch verstanden wurde, hat ihn selbst ärgerlich gestimmt. In einem Brief vom 24. März 1954 weist er das falsche Ansinnen der vielen, die ihm einen religiösen Glauben unterstellen wollen, entschieden zurück:

„Was Sie über meine religiösen Überzeugungen gelesen haben, war natürlich eine Lüge; eine Lüge, die systematisch wiederholt wird. Ich glaube nicht an

einen persönlichen Gott, und ich habe das nie geleugnet, sondern klar zum Ausdruck gebracht.“

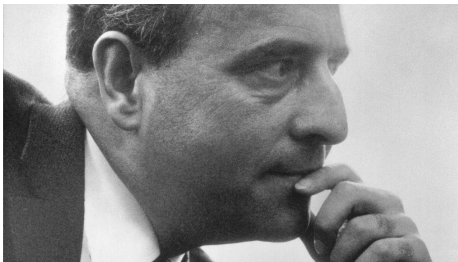
Mit dem Wort ‚Gott‘ verbinden wir in unserem Kulturkreis ohne weiteres den Inhalt von Schöpfer- und Erlösergott, der Freiheit, Erkenntnis und Willen hat, der deshalb eine Person ist, zu dem man sprechen kann und der persönlich spricht, wie ein Mensch zum Menschen spricht. Das aber will Einstein keinesfalls, denn das passt zu seinem physikalischen oder, besser gesagt, zu seinem metaphysischen Glauben an die determinierte Natur nicht. Häufig wird aus dem Kondolenzbrief zitiert, den er am 21. März 1955, drei Wochen vor dem eigenen Tod, an die Hinterbliebenen seines Jugendfreundes Michele Besso geschickt hat. Dort heißt es:

„Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.“

Das ist die Proklamation des Glaubens an den determinierten Weltlauf. Wenn tatsächlich Gott und die Natur eins sind, kann man die Zeit leugnen, dann gibt es kein Gestern, Heute und Morgen, dann ist die Zeit nur hartnäckiger Schein. Real existiert nur die ewige Weltmaschine, die uns den Schein der Zeit erzeugt, wie bei Laplace. Die Theodizeefrage wird vom Determinismus auf elegante Weise gelöst: Es gibt kein Leiden, wie es auch kein Glück gibt. Das alles ist nur Schein, Anschein und Widerschein eines gesichtslosen Spiels. Solcherart ist die Erlösung, die der pantheistische Gott Spinozas und Einsteins oder auch die Weltmaschine von Laplace verheißen.

**Rückblick auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung
an der Epochenschwelle zur Neuzeit
Nikolaus von Cues (1401-1464) und Giordano Bruno (1548-1600)**

Die naturwissenschaftlichen Forschungen Einsteins haben sich enthüllt als ein indirekter Kampf gegen einen personalen Gott. Deshalb bietet es sich an, an dieser Stelle zurückzuschauen an den Beginn der Moderne: nicht auf Kepler, Galilei und Newton, sondern auf diejenigen Denker, die ebenfalls ihre Aufmerksamkeit auf die Implikationen der Entwicklungen für das Gottesverständnis richten. Wir haben drei Gesprächspartner:



der Münsteraner Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996), der in seinem Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ auf die beiden anderen Denker zu sprechen kommt



Nikolaus Cusanus (1401-1464)



Giordano Bruno (1548-1600)

Kopernikus (1473-1543) verkündet in seinem Hauptwerk „De revolutionibus orbium coelestium“ (1543), die Erde sei ein Planet, der sich mit anderen Planeten um die Sonne bewege. Außerdem dreht sich die Erde um sich selbst und habe wohl eine leicht verlagerte Achse, die zu den Jahreszeiten führe. Diese Entdeckung wird als „Kopernikanische Wende“ beschrieben und ist zunächst ein Ergebnis der Naturforschung.

Heute denken wir nach mit einem Philosophen, der etwas gemerkt hat, was Theologen manchmal entgeht: Die kosmologischen Entwicklungen sind für das

theologische Denken keine unbedeutenden Schauplätze. Vom kosmologischen Weltbild hängt die Denkbarkeit des christlichen Bekenntnisses ab. Der Philosoph, der uns heute beim Nachdenken hilft, es aber auch durchaus erschwert, heißt Hans Blumenberg (1920-1996) und erfährt in letzter Zeit eine neue Aufmerksamkeit. Er war Professor in Münster. Eines seiner Hauptwerke trägt den Titel „Die Legitimität der Neuzeit“ (1966). Darin vertritt er die These, die Neuzeit sei gegenüber Antike und Mittelalter eine eigenständige Epoche, konstituiert durch die „Selbstbehauptung“ des Menschen gegenüber dem „theologischen Absolutismus“ des späten Mittelalters, der den freien Willen Gottes in seinem Handeln an und in der Welt stark betont habe.

Die letzten beiden Kapitel seines Buches sind zwei Denkern gewidmet, in denen Blumenberg exemplarisch zwei verschiedene Haltungen gegenüber dem Mittelalter als zwei verschiedene Reaktionen auf die Kopernikanische Wende darstellt: Nikolaus von Cues (1401-1464) und Giordano Bruno (1548-1600). Cusanus ist ein universal gebildeter Theologe, Philosoph, der schließlich Kardinal wird und an der Schwelle zur Neuzeit einen einzigartigen Entwurf vorlegt. Giordano Bruno wird in Nola bei Neapel geboren und deshalb auch „der Nolaner“ genannt; er wird recht jung Dominikaner, verlässt den Orden aber bald, durchwandert Europa, beschäftigt sich mit Astronomie und Philosophie und gerät durch seine Thesen von der Unendlichkeit des Weltraums und der Ewigkeit des Universums in Widerspruch zum christlichen Glaubensbekenntnis. Schließlich wird er im Jahr 1600 auf dem Campo dei Fiori in Rom als Ketzler verbrannt. Auf dem Scheiterhaufen wendet er sich von dem Kreuz, das man ihm vorhält, ab.

In der Gegenüberstellung dieser beiden Denker fordert uns Blumenberg zunächst grundsätzlich methodisch heraus. Er sagt uns: Ihr könnt nicht in Eurem Kämmerlein Dogmatik betreiben, sondern Eure Dogmatik muss sich bewähren anhand Eures Blicks auf unsere Weltordnung. Blumenberg ist der Meinung, dass Cusanus eine Ahnung der Krise des Mittelalters hatte und eine neue Denkform suchen musste, insofern er die Lehre des Kopernikus zwar noch nicht kennen konnte, aber doch die Umbrüche am kosmologischen Weltbild sah oder ahnte, ja sogar metaphysisch vorwegnahm. Allerdings meint Blumenberg ebenfalls, dass Cusanus den Schritt in das Neue hinein nicht wagte, sondern einen letzten, gescheiterten Rettungsversuch unternahm, die Transzendenz Gottes mit dem neuen Selbstverständnis des Menschen und dem neuen kosmologischen Weltbild zusammenzudenken. Giordano Bruno hingegen komme das Verdienst zu, zwar nicht in allen Konsequenzen, aber doch mutig und entschieden aus der neuen Weltsicht auf die Untragbarkeit des christlichen Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes zu schließen.

Die beiden Kapitelüberschriften versuchen die Grundhaltungen der beiden Denker in der Sicht Blumenbergs einzufangen: „Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes“ – und „Der Nolaner: Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes“.

Die Lektüre von Blumenberg ist anregend, aber auch sehr komplex, da wir verschiedene Ebene auseinanderhalten müssen:

- Worum geht es der Sache nach? Im Wesentlichen steht das Gott-Welt-Verhältnis und dessen Denkbare auf dem Spiel.
- Was denkt der Cusaner? Was denkt der Nolaner selbst?
- Wie interpretiert Blumenberg diese beiden Denker im Kontext seines eigenen philosophischen Anliegens?

Im Blick auf Kopernikus können wir Blumenberg eine wesentliche Einsicht entnehmen: Die sogenannte „kopernikanische Wende“ ist nicht primär dadurch erschütternd, dass nicht mehr die Erde, sondern die Sonne als Mittelpunkt des Universums galt. Das wäre erträglich gewesen, wenn die gesamte Kausalität der von Gott getragenen Weltordnung erhalten geblieben wäre. Blumenberg beschreibt den Umbruch wie folgt (vgl. die beigefügten Kopien, S. 677 und S. 687): Nach dem aristotelischen Prinzip „omne quod movetur, ab aliquo movetur“ – „Alles, was sich bewegt, wird von einem anderen bewegt“, lebte das antike Weltbild von der Zuversicht, dass die Bewegung des Weltalls aus der ordnenden, Harmonie stiftenden Einwirkung eines Gottes stammte. Die neue Erfahrung nennt Blumenberg „Bewegung als Zustand“, der „nicht auf Abhängigkeit, sondern auf ‚Synchronisation‘ immanent ablaufender Prozesse und den Kongruenzen der sie regelnden Gesetzmäßigkeiten“ (687) beruht.

Nikolaus von Cues wird von Blumenberg durchaus hoch geschätzt, auch wenn er dessen Lösung nicht billigt. Blumenberg sieht im Denken des Cusaners „eine Voraussetzung, die ich das Postulat der Angemessenheit der Schöpfung gegenüber ihrem Urheber nennen möchte: *Es ist, als hätte Gott sein ‚Es werde!‘ gesprochen, und weil kein Gott entstehen konnte, der doch die Ewigkeit selbst ist, entstand etwas, das Gott so ähnlich wie möglich wurde* [Zitat aus „De docta ignorantia“ II,2: „ac si dixisset creatur: Fiat, et quia deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit deo similius“]. Für Blumenberg liegt hier die Schlüsselaussage von Cusanus: Gott bringt die Welt hervor, aber in einer bleibenden Differenz zu ihrem Schöpfer – eine Differenz, die Blumenberg als eine unerträgliche Abhängigkeit und als einen „willkürlichen Vorbehalt“ (589) wertet. Die philosophische Theologie des Cusaners kann in einem einfachen Grundsatz zusammengefasst werden:

- Die Welt ist Gott gegenüber „das Andere“.
- Gott ist der Welt gegenüber das „Nicht-Andere“ (non-aliud).

Während alle endlichen Dinge sich durch ihre Begrenzung und ihre Abgrenzung von anderen Dingen (nicht nur im materiellen Sinne) definieren, ist es für Gott unmöglich, ihn über eine *de-finitio*, eine Abgrenzung zu erkennen. Gott hat es nicht nötig, sich von seiner Schöpfung abzugrenzen. Er schließt sie ein, indem er das Nicht-Andere alles Anderen ist. Deshalb kommt Cusanus rein aus philosophischen Gründen zu der Überzeugung, a) dass Gott der Mittelpunkt der Welt ist, b) dass die Erde nicht im Mittelpunkt der Welt stehen *kann*; c) dass die Erde in Bewegung sein muss.

Blumenberg zollt dem Cusaner hohe Anerkennung, weil dieser prinzipiell die Vielheit endlicher Standorte und deren jeweilige Bedingtheit anerkannt habe, ohne der nominalistischen Vorstellung einer Ohnmacht der Vernunft zu verfallen. Diese Wendung entspricht der Entdeckung des „homogenen Raumes“, in dem alle Orte prinzipiell gleichwertig sind, so dass keine hierarchische Struktur im Universum mehr angenommen werden kann. Nach Blumenberg führt bei Cusanus die Vielheit der Standorte nicht zum Relativismus, ist doch „die cusanische Anthropologie durchdrungen von dem Gedanken der Mächtigkeit und authentischen Imaginationskraft des menschlichen Geistes“ (592), die zwar die Dinge nicht „objektiv“ erfassen kann, aber über ihre Qualität der Gottebenbildlichkeit doch auf ihren Zugang zur Wirklichkeit vertrauen kann (vgl. 592f.).

Die Differenz zwischen Gott und den endlichen Wirklichkeiten wird bei Cusanus positiv gewertet als ein personales Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung. Gott ist nicht mehr der „unbewegte Bewegter“ wie bei Aristoteles, sondern die metaphysische Mitte des Kosmos, von der aus sich „alles Wirkliche entfaltet“ (590). „Weltmitte“ in dieser Konzeption ist nicht mehr der durch die träge Erdmasse besetzte unterste Punkt jener Radialskala, sondern das Ausstrahlungszentrum, wie es erst Kepler auch physikalisch interpretieren und auf die bewegende Kraft der Sonne im Verhältnis zu den Planeten beziehen wird“ (590). Dadurch tritt eine überraschende Wende ein: In der aristotelischen Konzeption war Gott als der unbewegte Bewegter zwar ein Harmonie und Sicherheit versprechender Ordnungsfaktor, zugleich aber weit von den irdischen Dingen entfernt. Der Gott der ersten Ursache bewegt nur die Gestirne direkt, die irdischen Dinge aber indirekt durch die Kraft der Gestirne. Der Gott des Cusanus ist jedem Punkt der irdischen Welt nun unmittelbar. Eine unerhörte neue Nähe Gottes wird gerade angesichts der Anerkennung der Endlichkeit und „Relativität“ aller Dinge in Raum und Zeit denkbar.

„Die Auswirkung des Göttlichen strömt ungehindert und unvermittelt in die Welt, ist trotz der gesteigerten Transzendenz intensiver allgegenwärtig, als das im Schalenkosmos der Scholastik begriffen werden konnte. Die Transzendenz des Cusaners ist nicht nur eine Transzendenz der Äußerlichkeit und der Ferne, sondern zugleich eine Transzendenz der Innerlichkeit und der Nähe“ (594).

Ihre Mitte hat dieses Weltbild in dem Christuserlebnis. Blumenberg zitiert eine Weihnachtspredigt des Cusaners:

„Gott schuf alle Dinge um seiner selbst willen und so, dass das All nur in bezug auf ihn seine volle Größe und Vollkommenheit hätte; aber das All konnte nicht mit ihm zur Einung kommen, da es keine Proportion vom Endlichen zum Unendlichen gibt. Daher hat alles sein Ziel in Gott durch Christus. Denn wenn Gott nicht die menschliche Natur angenommen hätte, die als ein Mittleres in sich die anderen Natur einschließt, so wäre das ganze Universum nicht vollendet, ja es wäre überhaupt nicht wirklich“ (zit. 633).

Die „geschaffene Unendlichkeit“ der Welt und des Menschengenusses ist in Christus in die Einheit mit dem Schöpfer aufgenommen. Damit ist die Bewegung bestätigt und ermöglicht, in der alle endliche Wirklichkeit in einen Prozess der unendlichen Annäherung an ihre metaphysische Mitte in Gott hineingestellt ist. Diese Bewegung führt nie zu einer Verschmelzung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Genau diese bleibende Differenz führt Blumenberg zur Ablehnung des cusanischen Weltbildes: „Dieses Kommunikationssystem ließ jedoch noch nicht zutage treten, dass der Ternar: *unendlicher Gott – unendliche Welt – unendlicher Menschengenuss* Alternativen eröffnete, dass es die Möglichkeit der Autonomisierung jeder seiner Komponenten bereithielt“ (614), und genau die „Autonomisierung der Welt“ will Blumenberg mit seinem Buch fördern. Giordano Bruno ist ihm dabei ein willkommener Partner ...

Es muss hinzugefügt werden: Mehr noch als Cusanus ist der Gegner Blumenbergs der spätmittelalterliche Nominalismus, der das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung durch die doppelte Bestimmung der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes beschrieb: Danach verwirklicht Gott als Schöpfer nur eine willentlich und gleich willkürlich ausgewählte Möglichkeit zu einer bestimmten Ordnung, während er die ganze Fülle anderer Möglichkeiten unverwirklicht lässt: „*multa potest facere quae non vult facere*“ – „Er kann vieles tun, was er jedoch nicht tun wollte“ (Wilhelm von Ockham, zit. 655). In dieser Konzeption bleibt die Welt immer in einer Situation der unausgeschöpften Alternativen. Bei Cusanus findet sich eine ganz andere Konzeption: Für ihn gibt Gott sich in der Tat ganz

und gar, auf die höchstmögliche Weise. Nichts bleibt vorbehalten und unrealisiert – außer der Tatsache, dass Gott sich im Schöpferakt nicht selbst reproduzieren kann. Giordano Bruno zieht andere Konsequenzen, um die Welt aus der vermeintlichen Abhängigkeit von einem Willkürgott zu befreien.

Giordano Bruno hat die kosmologischen Wandlungen, die Nikolaus von Cues gleichsam metaphysisch vorweggenommen hatte, nun ausdrücklich wahrgenommen und muss sein Weltbild darauf einstellen. Für ihn wird die Vielheit zur Relativität des Werdens, das keine Mitte, keinen Urgrund und kein Ziel mehr hat, zur Grundannahme der Weltdeutung: „Bruno dagegen sieht Gestalten und Wesen als gleichrangige Möglichkeiten in der Zeit zu durchlaufender Partizipationen, in einer ewigen Neuverteilung der Rollen, durch die das Werdenkönnen von allem zu allem vollzogen wird“ (654). Dieser endliche Raum des Werdens hat eine ihm eigene Unendlichkeit, so dass man von Giordano Bruno sagen konnte, „er glaubte, die theologischen Folgerungen des Cusanus dadurch aus dem Wege geräumt zu haben, dass er dessen Lehre von der Unendlichkeit Gottes auf das Universum übertrug“ (656). So sagt es auch der Titel, den Blumenberg seinem Kapitel über Giordano Bruno gibt: „Die Welt als Selbsterschöpfung Gottes“.

Bruno tilgt die Differenz zwischen dem sich gebenden Gott und der hervorgebrachten Welt: „Ein Gott, der realisieren muss, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen. Wo die Schöpfung die hervorbringende Macht Gottes erschöpft, kann für den trinitarischen Prozess kein Raum mehr sein“ (659). Wir sind bei Brunos Lehre von der „Unendlichkeit der Welt“ angekommen. Doch der entscheidende Schritt folgt erst noch: Wenn Gott sich im Weltprozess selbst erschöpft und kein Gegenüber seiner Schöpfung mehr ist, verschwindet die personale Qualität des Gott-Welt-Verhältnisses (wie bei Einstein!): „Wenn aber, und das ist der nächste Schritt, die absolute Selbstverwirklichung der göttlichen Allmacht ‚Welt‘ ist und nicht ‚Person‘, dann muss der Charakter der Personalität auch schon dem sich selbst reproduzierenden Grunde abgesprochen werden. Folgerichtig lehnt Bruno den Begriff der ‚Person‘ als eine ihm unverständliche Neueinführung des Augustin ab. In einem späteren Verhör wiederholt er, dass ihm das Prädikat Person als unvereinbar mit der Gottheit erschienen sei“ (659).

Wie zu erwarten ist, hat diese Grundposition Auswirkungen auf das Verständnis Jesu Christi. Für Bruno ist nun klar: „Kein Individuum kann den Daseinssinn der Gattung erfüllen, und in keinem geschichtlichen Glied der Gattung kann daher die Menschheit ihre endgültige Vereinigung mit der Gottheit erfahren. Die

hypostatische Union wäre nicht die Mitte und Wende der Geschichte, sondern ihr Sinnbruch und ihr Ende“ (695). „Die Abwendung des Nolaners, unmittelbar vor dem Aufflammen des Scheiterhaufens, von dem Bilde des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes – das war nicht oder nicht nur das trotzige Finale des entsprungenen Mönches, sondern auch oder vor allem der Gestus der durchgehaltenen Konsequenz aus der Vision eines neuen Universums“ (697).

Die hier gegebene Zusammenfassung kann durch die Lektüre der beigefügten Auszüge aus dem Buch von Hans Blumenberg nachgearbeitet und vertieft werden.

Und die Moral von der Geschicht': Vergessen Sie die Idee, an der Schwelle zur Neuzeit sei es um Ablässe und Rechtfertigungslehre gegangen. Das sind relativ belanglose Epiphänomene einer kosmologischen Wende, durch die Christen zu einer theologischen Verarbeitung herausgefordert waren, die sie nicht spontan leisten konnten. Der geniale Entwurf von Nikolaus Cusanus blieb denn auch ohne unmittelbare Rezeption.