

Reinhard Hoeps

Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts

*Das Problem des Grundes in der Schöpfungstheologie*¹

I. Die Welt als Schöpfung Gottes

Die Renaissance der Schöpfungstheologie in der theologischen Landschaft der letzten Jahre setzt ein nach einer längeren Phase der Konzentration auf vornehmlich christologische und ekklesiologische Probleme und ist gekoppelt an eine stetig sich verbreiternde ökologische Debatte. Diese fördert unaufhörlich neue, erschreckende Erkenntnisse zutage, die sich schon lange nicht mehr durch ein begrenztes wie begrenzendes „Umweltbewußtsein“ integrieren lassen. Nicht allein das jeweils regionale, überschaubare Umfeld ist in Gefahr, sondern der gesamte Erdball, und die Rettung des Planeten und damit unserer Lebensgrundlage erfordert eine globale Neuorientierung des Denkens, was bedeutet: es hat sich auf ökologische Zusammenhänge der gesamten Erdkugel zu beziehen, aber auch: notwendig ist eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der übrigen Natur, nicht nur eine vorübergehende Änderung der Strategie, um den Kollaps zu verhindern oder wenigstens für einige Zeit aufzuschieben.

Unter Theologen ist weithin der Anspruch zu verspüren, daß ein solches grundsätzliches Umdenken auch von ihrer Zunft erwartet wird. Dessen Ausgangspunkt ist durch die Fragestellungen der Schöpfungstheologie umrissen. Doch wird es wohl nicht ausreichen, den Schöpfungstraktat neu zu schreiben, vielmehr sind unmittelbar auch andere Gegenden der Theologie berührt: Soteriologie, theologische Anthropologie, Eschatologie und nicht zuletzt auch Christologie und Ekklesiologie. Die anstehende Revision der Schöpfungstheologie geschieht nicht durch eine lokal eingegrenzte Operation am Gesamtorganismus der Theologie. Stattdessen bildet sich eine eigene schöpfungstheologische Perspektive heraus, unter der die Theologie als ganze in einem neuen Licht erscheint. Im Hinblick auf die Motive, welche die gegenwärtigen Fragestellungen hervorgerufen haben, verdient ein Problem besondere Beachtung, das im Hintergrund der theologisch-ökologischen Debatte aufscheint, das aber auch die religionspädagogische Vermittlung des Schöpfungsgedankens leitet: Die Aufgabe zur Bewahrung der Schöpfung nämlich als verpflichtend anzuerkennen, setzt zuerst voraus, daß sich die in der Erfahrung begegnende Welt tatsächlich auch als Schöpfungswerk Gottes erweisen läßt. Die theologische Begründung des angestrebten ökologischen Ethos fällt nicht allein der Moraltheologie zu, vielmehr bedarf es zuvor noch fundamentaltheologischer und dogmatischer Anstrengun-

¹ Die folgenden Überlegungen habe ich zuerst am 28. Januar 1992 in Münster auf Einladung des Fachbereichs „Katholische Theologie“ der Universität und darauf am 7. Februar 1992 beim Fachbereich „Geschichte - Philosophie - Theologie“ der Gesamthochschule Wuppertal vorgetragen. Sie sind für die Veröffentlichung überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

gen um die Plausibilität des Schöpfungsbegriffs, die auf eine Erfahrung der Welt als Schöpfung Gottes zielen.

Im Rahmen der Schöpfungstheologie ist deshalb auch die schon beinahe wieder in Vergessenheit geratene Debatte über die wissenschaftstheoretische Rechtfertigung der Theologie erneut aufzunehmen, insofern es um die Möglichkeit und um die Notwendigkeit geht, theologische Aussagen vor der Erfahrung auszuweisen. Wie immer deren Möglichkeit zu beurteilen ist, so ist doch jedenfalls die Notwendigkeit dazu kaum irgendwo dringlicher bemerkbar als in Religionspädagogik und Katechese, deren schöpfungstheologische Interessen sich geradezu in der Frage versammeln lassen, wie die Welt der Erfahrung als Schöpfung Gottes zum Sprechen gebracht werden kann.²

Die prominenteste unter den Antworten auf diese Frage bedient sich ästhetischer Kategorien. Sie besteht aus einem Verweis auf die Schönheit der Kreaturen, und dabei ist in erster Linie an eine wohlproportionierte und harmonische Ordnung gedacht. Auch zahlreiche Religionsbücher und Unterrichtsmodelle weisen diesen Weg³ und stehen damit in einer breiten theologischen Tradition, die sich seit den Zeiten der Kirchenväter als Auslegungsgeschichte eines einzigen Schriftverses lesen läßt: *Du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet.* (Weish 11,20)

II. Hat Gott die Welt aus Nichts erschaffen?

Über Chancen und Probleme dieses Modells göttlicher Ordnung und Schönheit in der Welt angesichts von Erfahrungen der Gegenwart ist zu reden, daneben aber ebenso über eine Art von dogmatischer Gegenrechnung zu dieser schöpfungstheologischen Konzeption: Trifft sie überhaupt hinreichend präzise den christlichen Schöpfungsgedanken? Sie führt Gott ein als die das Chaos ordnende und die krude Materie formende Macht. *Deine allmächtige Hand, die doch die Welt aus gestaltlosem Stoff gebildet hat,* preist das Buch der Weisheit (11,17). Die Vorstellung des Ordners und Formens schließt aber doch zumindest nicht grundsätzlich aus, daß es zuvor neben Gott etwas gab, das zu ordnen war, chaotische Materie etwa, oder etwas, in das hinein die Ordnung gestellt wurde, etwa Zeit und Raum.

² Vor diesem Hintergrund wird das Schöpfungsthema in vielen Religionsbüchern für den Primarstufenbereich durch die Haltung des *Stauens* angesichts der Natur eingeführt, also auf dem Wege einer Anschauung, die in der täglichen Erfahrung mehr als das Selbstverständliche entdeckt. Im Religionsunterricht für das dritte Schuljahr, insbesondere aber für die Sekundarstufe I, tritt dann das Problem der Pluralität der Weltbilder in den Vordergrund. Aber auch dort geht es nicht um abstrakte Gegenüberstellungen, vielmehr wird in der Regel gerade der christliche Schöpfungsgedanke mit der Sinnfrage befrachtet und damit zum Gegenstand der Erfahrung erklärt.

³ Stauendes Betrachten und das Lob des Schöpfers im Angesicht seiner Werke gehen von solchen ästhetischen Vorstellungen aus.

Gegen mehr oder weniger ausdrückliche Annahmen eines weiteren Schöpfungsprinzips hat die christliche Theologie schon recht früh den Begriff der *creatio ex nihilo*, der *Schöpfung aus dem Nichts* ins Feld geführt, um Gott als die alleinige und ausschließliche Ursache der Welt zu beschreiben. Beladen mit dem ganzen Gewicht monotheistischer Ausschließlichkeit betritt dieser Satz die schöpfungstheologische Bühne. Um so auffallender ist, wie gründlich er durchweg in religionspädagogischen Vermittlungsbemühungen übergangen wird. Wie ist das möglich? Kann man letztlich doch auf ihn verzichten, wenn man erklären will, was es heißt, daß Gott die Welt erschaffen hat? Haben wir es hier vielleicht mit einer philosophischen Überfremdung des ursprünglichen Bekenntnisses zu tun, zu der sich das Christentum einmal aus missionarischen Gründen hinreißen ließ, die man heute aber tunlichst wieder rückgängig macht? Oder sprechen pädagogische Gründe dagegen, weil der Gedanke des *Nichts* Schülern bis zu einer gewissen Altersstufe nicht zuzumuten ist? Schließlich könnte es auch dringlichere Probleme der Schöpfungstheologie geben, die es angeraten sein lassen, die Frage nach der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* zunächst einmal hintan zu stellen: Versteckt sich die Theologie mit einem intellektuellen oder gar scholastischen Streit um Begriffe vor ihrer ökologischen Verantwortung?

Doch ist der Gedanke der *creatio ex nihilo* bei allen Schwierigkeiten nicht ohne eine gewisse Plausibilität zumal dann, wenn sich die anschauliche Erfahrung von Schönheit und Harmonie als Indiz für Gottes schöpferisches Handeln nicht mehr so recht deutlich einstellen mag: Immerhin entlastet er die Argumentation von jeglichen empirischen Bezugnahmen, indem er die Diskussion auf die Ebene der Frage nach dem letzten Grund verschiebt. Statt von der gegenwärtigen Gestalt spricht er vom Anfang der Welt, den niemand beobachtet hat. Was *Schöpfung* heißt, wird nicht durch Anschauung demonstriert, sondern stattdessen mit der Präzision des Begriffs definiert: Es gibt für die Welt keinen anderen Ursprung als Gott.

Jedoch hat der Verzicht auf die Anschauung auch seine Kehrseite: Es mangelt eben an Bestätigung durch die Erfahrung, und so bleibt zunächst unklar, ob es sich bei dem Satz, daß Gott die Welt aus *Nichts* erschaffen hat, um die Beschreibung eines tatsächlichen Sachverhaltes oder um ein bloßes Postulat des christlichen Bekenntnisses handelt.

Doch kann es sich wirklich überhaupt um eine Beschreibung handeln? Enorme Schwierigkeiten zeichnen sich bereits auf der Ebene der begrifflich klaren Bestimmung ab. Sie verbergen sich hinter dem Ausdruck *Nichts*, dessen Bedeutung eigentlich im Ausbleiben jeder Bedeutung liegt. Der Begriff des *Nichts* unterscheidet sich von allen anderen Begriffen. Während diese jeweils auf ein Etwas verweisen, das der Verstand „begriffen“ hat, zeigt er lediglich an, daß da *nichts* ist, was der Verstand begreifen könnte; es gibt keinen Gegenstand, von dem die Rede wäre.

Wer so denkt, denkt unter der Voraussetzung, daß es eine innere, grundsätzliche Entsprechung zwischen dem Bereich des Denkens und dem Bereich des Seins gibt: Begriffe beziehen sich auf Gegenstände, auf Seiendes, aber der Begriff des *Nichts* schließt gerade diesen Bezug auf Seiendes aus. Deshalb schließt er auch jedes Seiende aus, das Ursache für etwas anderes Seiendes sein könnte. Bereits die eleatische Philosophie hatte deshalb die Auffassung vertreten, daß *Nichts* niemals die Ursache für etwas sein könne: *Ex nihilo nihil fit*. Nichts kann nicht als Ursache von Sein gedacht werden und kann es deshalb auch nicht sein.⁴ Der Begriff des Nichts setzt in diesem Sinne das Kausalitätsprinzip außer Kraft; eine Ursache kann in der Logik von Ursache und Wirkung nicht durch das Ausbleiben einer Ursache ersetzt werden. Sein und *Nichts* aber stehen sich ohne die Möglichkeit eines Dritten diametral gegenüber.

Der Begriff der *creatio ex nihilo* enthält demnach einen inneren Widerspruch. Er scheint das erkenntnistheoretisch fundamentale Schema der Kausalität gegen sich selbst zu wenden und damit ad absurdum zu führen: eine Provokation, die sich gegen das philosophische Denken richtet. Die Theologie hat sich angesichts ihrer provozierenden These jedoch nicht ins Gehäuse der eigenen Glaubensimmunität eingeschlossen, sondern schon früh die argumentative Auseinandersetzung gesucht.

Dabei haben sich im Laufe der Zeit nicht nur die einzelnen Positionen, sondern auch die Kriterien für die Vernünftigkeit des Denkens gewandelt. Die Theologie hatte es nun in erster Linie mit den Naturwissenschaften zu tun, deren induktive Verfahren logische Widerspruchslosigkeit mit Verfahren empirischer Verifizierung zu verbinden suchten. Gegen sie ließ sich das Sechstageswerk des ersten Schöpfungsberichtes gar nicht, der Gedanke der *creatio ex nihilo* nur mit Mühe und unter Aufbietung aller Interpretationskunst verteidigen. In jüngster Zeit allerdings zeigen sich in der physikalischen Kosmologie deutliche Sympathien gerade für das schöpfungstheologische *Nichts*.

Diese Annäherung ist ein Nebenprodukt der Revision jener Theorie, nach der die Entstehung der Welt auf eine Art von Urexplosion zurückzuführen sei, der nichts vorausging. Albert Einstein hatte in seiner *Allgemeinen Relativitätstheorie* von 1916 die Erkenntnis formuliert, daß Raum und Zeit sich nicht unabhängig voneinander messen lassen. Zusammen mit Edwin Hubbles Entdeckung der ständigen Ausdehnung des Universums, der sogenannten *Galaxienflucht* (1929),

⁴ Vgl. Parmenides, Fragmente (nach Diels-Kranz), Fr.8, in der Ausgabe von U. Hölscher (Hg.), Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt a.M. 1960 mit Kommentar ebd., 90f. Das Dictum *Ex nihilo nihil fit* wird in der Folge - in Abgrenzung gegen die heraklitische Tradition - zum Gemeinplatz griechischer Philosophie (vgl. etwa Platon, Timaios 28a, Aristoteles, Physik I,34). Belege aus der Philosophiegeschichte bei K. Kahl-Furthmann, Das Problem des Nicht, Meisenheim ²1968, 266-288. Die Vermittlung zwischen den beiden Positionen in der platonischen Dialektik erläutert W. Beierwaltes, „Nicht-sein ist“, in: ders., Identität und Differenz, Frankfurt a.M. 1980, 9-23. Zum Zusammenhang vgl. Th. Kobusch, Art. „Nichts, Nichtseiendes“, in: HWPh VI, 805-836.

war daraus die Theorie des Urknalls am Anfang des Universums entwickelt und bestätigt worden. Dahin gelangt man allerdings nicht durch unmittelbare Beobachtung, sondern auf dem Wege einer Rechenoperation, bei der die Expansion der Raumzeit in umgekehrter Richtung simuliert wird bis zu einem ersten Punkt, in dem die Materie begann auseinanderzustreben. Unter Physikern herrschte lange Zeit weitgehender Konsens über einen solchen *Urknall*. Deshalb trägt diese kosmologische Theorie die Bezeichnung *Standardmodell*. Zunächst mehr von theologischer und lehramtlicher als von naturwissenschaftlicher Seite ist in ihr eine Bestätigung der *creatio ex nihilo* gesehen worden.⁵

Die mathematische Simulation erlaubt Aufschlüsse über die Zeit nach dem Urknall bis in die ihm unmittelbar folgende Sekunde hinein. Bei der weiteren Annäherung an diesen Augenblick sind der Physik seit etwa 1980 Fortschritte gelungen, in deren Folge das Standardmodell partiell revidiert werden mußte.⁶ Im Zusammenhang dieser Theorie des *inflationären Universums* spricht die Physik ausdrücklich von einer *Entstehung der Welt aus dem Nichts*, weil sie nun das *Nichts* näher zu bestimmen vermag, aus dem die Welt hervorgegangen ist: Zum Zeitpunkt von 10^{-43} Sekunden gibt es allein die Gravitation, und sie hat in diesem Zustand auch noch nichts von ihrer Stetigkeit, sondern „fluktuiert“ in diskontinuierlichen Quanten. Die Gesetze der Quantenmechanik erlangen zu diesem Zeitpunkt kosmische Bedeutung und treten an die Stelle der Kategorien der klassischen Physik. Es läßt sich errechnen, daß diese Fluktuation nicht-materieller Quanten so energiereich ist, daß sie als die Ursache der enormen Ausdehnung des Universums in der inflationären Phase und als Ursache auch der Entstehung von Materie anzusehen ist. Das *Nichts* am Anfang des Kosmos ist eine nahezu ausdehnungslose und als nichtmateriell definierte Quantenfluktuation, durch die der Hervorgang von allem initiiert wird.

Seitdem erfährt die theologische Argumentation die Unterstützung mancher Physiker bei der Entkräftung des traditionsreichen philosophischen Einwandes, daß aus *Nichts* niemals Etwas entstehen könne: Tatsächlich entsteht im Univer-

⁵ Vgl. Pius XII., *Le prove del essistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, in: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità XIII*, Rom 1952, 393-406. Zu ähnlichen Äußerungen von Johannes Paul II., vernommen aus der Perspektive des Physikers, vgl. *S.W. Hawking*, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek 1988, 148.

⁶ Das Folgende stützt sich auf Darstellungen, die sich nicht nur an ein breiteres Publikum wenden, sondern dabei auch einen Seitenblick auf theologische Fragestellungen wagen oder doch zumindest nahelegen: *P. Davies*, *Gott und die moderne Physik*, München ⁵1986, 240-243; *V. Weidemann*, *Die Entstehung der Welt aus dem Nichts. Kosmologie an den Grenzen der Naturwissenschaft*, in: *H. Lenk (Hg.)*, *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität* (FS Kurt Hübner), Freiburg, München 1986, 467-485; *ders.*, *Das inflationäre Universum - Die Entstehung der Welt aus dem Nichts*, in: *H.A. Müller*, *Naturwissenschaft und Glaube*, Bern, München, Wien 1988, 347-365. Bei Weidemann zeigt sich deutlich, daß auch diese Weltentstehungstheorie unter Physikern skeptisch beurteilt wird. Ein alternatives Modell entwickelt *Hawking*, a.a.O., bes. 147-179.

sum aus *Nichts* Etwas.⁷ Dabei kann man unter diesem *Nichts* zunächst das Nichtvorhandensein von Materie verstehen, also jene Spitze in ihm wiedererkennen, mit der auch das schöpfungstheologische *Nichts* ursprünglich einmal ins Feld geführt worden war. Physik und Theologie konvergieren somit in der Auffassung, daß die Entstehung des Universums nicht das Vorhandensein von Materie voraussetzt.

Weil das *Nichts* aber nun als Quantenfluktuation identifiziert ist, steht es nicht – wie vormals als weißer Fleck auf der Karte physikalischer Erkenntnis – der theologischen Bedeutungszuweisung ganz zur Verfügung; erforderlich ist vielmehr eine genaue Bestimmung des semantischen Gehaltes.⁸ Diese fördert – neben der Abweisung eines materiellen Prinzips – eine allerdings erstaunliche Übereinstimmung zutage: Der theologische Begriff des *Nichts* zielt auf eine grundsätzliche Exklusivität Gottes als Schöpfungsgrund und stellt sich damit vor allem in den Gegensatz zum Schema der Kausalität. Er meint nicht nur die Verneinung von Materie, sondern von allen nur denkbaren außergöttlichen Schöpfungsvoraussetzungen. In zunächst ganz ähnlich anmutender Weise fördert auch die Quantentheorie, deren Gesetze die Anfangsbedingungen des physikalischen Universums beherrschen, die Erkenntnis zutage, daß Phänomene sich nicht mit Eindeutigkeit als bestimmte Wirkungen identifizierbarer Ursachen erklären lassen, die strenge Kausalitätsvorstellung der klassischen Physik also in Auflösung begriffen ist. Findet damit der theologische Topos der *creatio ex nihilo* Bestätigung durch eine physikalisch fundamentale Einsicht der Quantentheorie? Die Befriedigung des Theologen über eine zwar späte, dafür aber um so prominentere Anerkennung seines unermüdlich ausdauernden Festhaltens an lange für unsinnig gehaltenen Sätzen scheint jedoch zumindest verfrüht, denn hinter der Übereinstimmung verbirgt sich eine grundsätzlichere Divergenz: Zum Nichts der Quantenfluktuation gelangt man doch immerhin über die Stufenleiter von Ursache und Wirkung, die man bis zu einer kausalen Letztinstanz zurückzuverfolgen beabsichtigt. Die Erkenntnis besteht in der Enttäuschung, daß diese Letztinstanz auf den von der klassischen Physik vorgezeichneten Wegen nicht mit Bestimmtheit namhaft zu machen ist.

Der theologische Begriff des *Nichts* dagegen trägt einen anderen Sinn. Zwar hat die in schöpfungstheologischen Traktaten lange wie selbstverständlich vorherrschende Zweitursachenlehre einer Identifizierung des Schöpfers mit einer kau-

⁷ Ein immer wieder zitierter Satz von Alan Guth, einem der Väter dieser Theorie des inflationären Universums, lautet (hier zitiert nach *Hawking*, a.a.O., 165): „Es heißt, von nichts kommt nichts. Doch das Universum ist die Verkörperung des entgegengesetzten Prinzips in höchster Vollendung.“

⁸ Dabei wären physikalische und theologische Theoreme detailliert einander gegenüberzustellen. Dies kann hier nicht allein aus Raumgründen nicht geleistet werden; die Komplexität der Aufgabe und die immer größer gewordene Entfernung der Wissenschaften voneinander macht vielmehr eine interdisziplinäre Auseinandersetzung erforderlich. Ich beschränke mich hier lediglich auf einen einzigen und naheliegenden Punkt.

sallogischen Letztinstanz das Wort geredet, aber der Ausdruck *creatio ex nihilo* verrät davon eigentlich nichts. Sein *ex* spielt auf das Schema von Ursache und Wirkung an, um es sogleich durch das *nihil* zu destruieren. Die Kette der Kausalitäten reißt nicht erst vor dem letzten Glied ab, die Vorstellung einer solchen Abfolge wird vielmehr grundsätzlich – und in der Anspielung auch ausdrücklich – abgewiesen: Gottes Begründung der Welt ist nach dem Modell von Ursache und Wirkung nicht zu begreifen; die Rede von der *Schöpfung aus dem Nichts* ist nicht eine theologische Variante für die Beantwortung der naturwissenschaftlich inspirierten Frage nach der letzten Ursache. Den theologischen Begriff der *creatio ex nihilo* im Sinne des physikalischen zu verwenden, müßte notwendig dahin führen, Gott allein für das Aufziehen des Weltuhrwerkes verantwortlich zu machen, damit es sich fortan aus eigener Kraft und nach eigenen Gesetzen bewege. Das vermeintliche terminologische Entgegenkommen der Physiker gegenüber den Theologen entpuppt sich bei näherem Hinsehen als eine eher literarische Anleihe; mit der eleatischen Philosophie denken die Naturwissenschaften noch den quantentheoretischen Bruch von Ursache und Wirkung prinzipiell in den Bahnen des Kausalitätsschemas, für das in der Schöpfungstheologie kein Platz ist.

Es ist vorderhand nicht abzusehen, wie eine Übereinstimmung zwischen diesen beiden konträren Positionen überhaupt möglich sein kann. So hat sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte auch eine andere Stoßrichtung der Argumentation weitgehend durchgesetzt. Sie beruht auf der naturwissenschaftlichen Einsicht, daß Experimente und empirische Beobachtungen keineswegs der Garant dafür sind, zu Beschreibungen dessen zu gelangen, wie es sich wirklich verhält. Die wissenschaftstheoretischen Reflexionen der Physik dieses Jahrhunderts haben – zumal im Zusammenhang mit der Quantentheorie – den Grundsatz etabliert, daß auch naturwissenschaftliche Untersuchungen nicht zu den Dingen selbst vorzudringen vermögen, sondern stets auch die theoretischen Voraussetzungen und Optionen der Forscher spiegeln.

Mancherorts schien es naheliegend, die durch die Subjekte der naturwissenschaftlichen Forschung gesetzten Bedingungen mit denjenigen der Theologen zu vergleichen. Auch ihr Bekenntnis wäre dann nichts anderes als die in allen Wissenschaften konstitutive und unhintergehbare Vorausgesetztheit des eruiierenden Subjektes, weshalb die Theologie jedenfalls die naturwissenschaftliche Bestreitung der Objektivität theologischer Aussagen nicht zu fürchten brauche.⁹ Diese Empfindung der Unangreifbarkeit mag durch wissenschaftstheoretische Selbstzweifel unter Physikern an dem Gewinn der Theorien des inflationären Universums für die Erkenntnis der Entstehungsbedingungen der Welt¹⁰ noch

⁹ Diese fragwürdige wissenschaftstheoretische Position innerhalb der Theologie ist bereits eingehend diskutiert worden, weshalb ich hier ihre Kritik übergehen kann.

¹⁰ So nimmt Weidemann die Theorie des inflationären Universums zum Anlaß für die Frage, ob solche Theorien überhaupt noch einen Fortschritt bei der Erkenntnis der Wirklichkeit

weitere Nahrung erhalten. Das gegenwärtig dominierende Resultat jedenfalls scheint eine schieflich-friedliche Einigung zu sein: Naturwissenschaften und Theologie können gar nicht in einen Widerspruch zueinander geraten, weil ihre Reflexionen auf unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen, auf verschiedenen Ebenen der Realität ausgerichtet sind und nirgends Berührungspunkte miteinander haben.

Die Debatte um die *creatio ex nihilo* ist ein sprechendes Beispiel für die Unzulänglichkeit dieser Argumentation. Sie zeigt, daß mit einer terminologischen Entlehnung der Physik den Anforderungen der Theologie noch keineswegs entsprochen ist, umgekehrt aber auch, daß mit der Einigung auf wechselseitige Nichteinmischung der Wahrheitsanspruch der *creatio ex nihilo* noch nicht einmal im Ansatz expliziert ist. Welche Bedeutung hat er für die Beschreibung der Wirklichkeit? Die Frage nach seinem Erfahrungsgehalt läßt sich nicht auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften abweisen; es bedarf dazu eigenständiger theologischer Überlegungen.

Sie sind um so dringlicher, als auch aus theologischer Perspektive das Potential des *nihil* in besonderer Weise problematisch erscheinen muß, denn es gefährdet die dem Schöpfungsgedanken ansonsten eigene Anschaulichkeit: Das *nihil*, das die absolute Distanz Gottes gegenüber der Kreatur anzeigt, widersetzt sich der Erwartung, Gottes Leben schaffendes und ordnendes Wirken in sichtbaren Spuren und Zeichen in der Welt aufspüren zu können. Die Begriffe der *creatio* und des *nihil* erweisen sich insofern als antagonistisch; sie zielen auf eine Balance zwischen der Erfahrbarkeit des absoluten Schöpfergottes und der Absolutheit des Schöpfergottes gegenüber den Kategorien der Erfahrung. Welche Wirklichkeit also deutet der Satz: *Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen?*

III. Das Nichts der Schöpfung

Der Gedanke der *creatio ex nihilo* wurde in der frühchristlichen Auseinandersetzung mit philosophischen Formulierungen des Schöpfungsbegriffs entwickelt.¹¹ Dabei steht die Abgrenzung gegenüber dem platonischen Demiurgenmythos im Vordergrund, der Idee von der Schöpfung als handwerklich-künstlerischer Tätigkeit. Sie sieht Gott als Geist, und als solcher erschafft er, indem er der formlosen Materie Gestalt einprägt.¹² Schöpfung ist Formgebung nach der

bedeuten. Vgl. Weidemann, Die Entstehung der Welt aus dem Nichts, a.a.O., 480-485.

¹¹ Vgl. dazu W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie Bd.I, Göttingen, ²1971, 296-346, bes. 314-318; L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung (=HDG II/2a), 30-51; G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin, New York 1978; J. Köhler, Art.: Schöpfung III, V, in: HWPh VIII, 1395-1399, 1405-1413; F.-B. Stammkötter, Art.: Schöpfung IV, in: ebd., 1399-1405.

¹² Vgl. Timaios 30a; 31b; 68e; 50d-51b.

Art der Bildhauerei, durch die ein amorphes Material zum gelungenen Kunstwerk geformt und geordnet wird.

Diese Vorstellung wurde zunächst von der christlichen Schöpfungstheologie bereitwillig aufgenommen, war sie doch in der Lage, die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber allem Kreatürlichen hervorzuheben. Die Analogie mit der künstlerischen Tätigkeit erlaubt, sich den göttlichen Schaffensprozess als eine Verbindung von Willensfreiheit und Kreativität vorzustellen, und zeigt das Motiv Gottes zur Schöpfung, ohne die Unhintergebarkeit der Willensentscheidung zu verletzen. Nachdem frühe Theologen, etwa Justin, dieser Vorstellung als dem Modell für das schöpferische Handeln Gottes noch gefolgt waren,¹³ erweckte bereits seit dem 2. Jahrhundert die Künstler-Analogie theologische Skepsis,¹⁴ die, eben weil sie eine Analogie war, der absoluten Souveränität, Weltüberlegenheit und Andersheit Gottes dann doch nicht zu entsprechen schien: Die Differenz Gottes gegenüber der Welt soll sich letztlich allein im Verstummen aller Vergleiche wahrhaft erweisen können. Vor allem legt das Bild des Künstlers nahe, daß es neben ihm Materie gibt, die er wiederum nicht selbst erschaffen hat. Damit würde jener Dualismus der Weltprinzipien eingeführt, dem gegenüber das christliche Bekenntnis auf einem strengen Monotheismus beharrt hat.

Die frühchristliche Geschichte der theologischen Auseinandersetzung mit den Schöpfungsvorstellungen antiker Philosophie ist die Geschichte der Präzisierung und der Zuspitzung des christlichen Schöpfungsbegriffs, und sie mündet in die Lehre von der *creatio ex nihilo*. Gegenüber dem Demiurgen-Modell hebt sie die absolute Unvergleichlichkeit des göttlichen Schöpfungsaktes hervor.

Der vornehmlich apologetische Charakter, welcher der frühen Aussage von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts zugeschrieben wird,¹⁵ hat sich dabei bis in die Gegenwart hinein durchgesetzt: Man entgeht den begriffslogischen Tur-

¹³ „Alles hat er aus gestaltloser Materie geschaffen.“ (Justin, Apologia I 10,2). Vgl. May, a.a.O., 122-139; Pannenberg, a.a.O., 316; Scheffczyk, a.a.O., 40. Dagegen schon - wenn auch nicht in griechischer, sondern jüdischer Tradition (vgl. May, 27) - der Hirt des Hermas (Mandatum I 1): „Fürs allererste: Glaube, daß es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei.“

¹⁴ So Augustinus: „Wie aber hast du Himmel und Erde erschaffen und welchen Werkzeugs dich bedient bei deinem großen Werk? Denn nicht wie ein menschlicher Künstler verfährt du, welcher aus einem Körper einen anderen bildet, wie es seiner Seele gefällt. Diese besitzt die Fähigkeit, dem Stoff die Gestalt zu verleihen, die sie mit innerem Auge in sich selbst erblickt - aber wie vermöchte sie das, hättest du sie nicht geschaffen? Auch verleiht sie die Gestalt einem bereits existierenden, im Sein befindlichen Stoffe, wie dem Ton oder einem Stein, Holz, Gold, oder was es sonst dergleichen gibt. Und woher all das, wenn du es nicht ins Dasein gerufen hättest?“ (*Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae volentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo - et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? - et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuiuslibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisset ea?*) (Confessiones XI,5, übers. Wilhelm Thimme).

¹⁵ Vgl. Pannenberg, a.a.O., 315; Scheffczyk, a.a.O., 35.

bulenzen um das *Nichts*, wenn man es ganz in seiner abgrenzenden Funktion gegenüber anderen Schöpfungsvorstellungen begreift. Die positive Kehrseite, in die es allererst übersetzt werden muß, zielt - zumal mit Blick auf den Spannungsbogen zwischen Schöpfung und endzeitlicher Erlösung - auf die alles übersteigende und die Welt allein regierende Macht Gottes.¹⁶ Vermag die Theologie mit dieser Übersetzung auch den Kopf aus der Schlinge des ontologischen Widerspruchs zu ziehen, so doch nur um den Preis, daß der Ursprung, von dem die Übertragung ausging, allzu leicht aus dem Blick gerät: Wenn Monotheismus und Allmacht den Gehalt der Aussage bilden, ist dann der Begriff des *Nichts* dafür eine nur mehr oder weniger gelungene sprachliche Verkleidung, die abgelegt werden kann oder sogar muß, wenn man den Bedeutungskern erfasst hat? In diesem Falle könnte man den Topos der *creatio ex nihilo* getrost zu den dogmengeschichtlichen Randerscheinungen rechnen. Gibt es einen Grund, den Sinn dafür wachzuhalten, daß die schöpfungstheologische Vorstellung von der Allmacht Gottes ihren ursprünglichen Ausdruck im Begriff des *Nichts* hat?

Das argumentative Ziel dieses Nichts ist es, die absolute Voraussetzungslosigkeit des Schöpfungswerkes herauszustellen. Gottes Schaffen setzt weder Materie, noch Raum, noch Zeit voraus, sondern allein Gott selbst. Man darf sich deshalb dieses Schaffen nicht als ein plastisches Gestalten vorstellen, aber eigentlich auch nicht einmal als eine Setzung, die immerhin etwas voraussetzt, in das hinein die Geschöpfe gestellt werden. Wenn es außer und neben Gott nichts gibt, dann kann die Schöpfung aus nichts anderem hervorgegangen sein als eben aus *Nichts* oder aber - aus Gott selbst.

Allein schon wegen dieser Zweideutigkeit ist es für die theologische Argumentation nicht ausreichend, das *Nichts* lediglich als eine negative Umschreibung zu nehmen, die bloß der sekundären Illustration des monotheistisch gedachten Weltgrundes dient. Die These des Monotheismus an sich gibt nicht hinreichend Auskunft über die Beziehung zwischen Gott und *Nichts* und sagt deshalb auch ebenso wenig über den Hervorgang der Schöpfung aus dem einen und einzigen Grund und über ihre Herauslösung zu eigenem Sein. Insofern das *Nichts* unbestimmt und ohne konstitutive Bedeutung bleibt, legt die christliche Theorie der Weltbegründung, wo sie sich nicht jeder dezidierten Aussage enthält, allenfalls die pantheisierende Verschmelzung von Schöpfer und Kreatur nahe. Die ausschließliche Hervorhebung der Einzigkeit des Schöpfungsgrundes droht die Differenz zwischen Gott und der Welt zu überspielen. Dann aber schlägt der Begriff der *creatio ex nihilo* in sein Gegenteil um: Schließlich wollte er doch die absolute Weltüberlegenheit Gottes und seine Unvergleichlichkeit mit irgendwelchen innerweltlichen Phänomenen behaupten.

¹⁶ Mit einer solchen Übersetzung zur Erhellung des schwierigen Begriffs operieren etwa M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* Bd.II/1, München ⁶1962, 7; A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983, 93; K.-H. Ohlig, *Die Welt ist Gottes Schöpfung*, Mainz 1984, 42.

Angesichts dieser Situation ist in den letzten Jahren eine Rückbesinnung auf eine Reihe von älteren Vorstellungsmodellen der Schöpfungstheologie zu beobachten, die im Zuge des Zweitursachenschemas nahezu in Vergessenheit geraten waren. Bei aller Differenz untereinander verbindet sie die Thematisierung der Relation zwischen Gott, *Nichts* und erschaffener Welt. Das Wesen der Schöpfung gründet danach in Gottes Beziehung zu diesem *Nichts*, das nicht, wenn schon in Abgrenzung gegen die Materie, so doch zumindest noch in deren logischer Funktion, als zweites schöpferisches Prinzip neben Gott zur Geltung kommen kann. Vielmehr muß es selbst wieder unter die Perspektive des einzigen Schöpfungsgrundes, Gott, gestellt werden. Gott selbst wird dabei in einer Bewegung gedacht, in der sein Verhältnis zum *Nichts* sich aktualisiert, und das Resultat dieser Bewegung ist die Schöpfung. Sei es, daß man dazu beim erkenntnistheoretisch profilierten *Nichts* der *Negativen Theologie* anknüpft,¹⁷ sei es, daß das *Nichts* auf eine Kontraktion Gottes zurückgeführt wird,¹⁸ jedesmal ist das *Nichts* Schöpfungsgrund (*ex nihilo*) in Abhängigkeit vom allein entscheidenden göttlichen Entschluß (*creatio*), der sich in Gottes Eigenbewegung manifestiert. Durch sie wiederum wird der Raum des Möglichen gestiftet, in dem gegenüber dem vollkommensten Wesen die kontingente Kreatur in relativer Eigenständigkeit zur Entfaltung kommen kann.¹⁹

¹⁷ So etwa bei Johannes Scotus Eriugena. Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: PhJb 83 (1976), 237-265; R. Hoeps, *Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der creatio ex nihilo*, in: ThPh 67 (1992), 161-191.

¹⁸ So in der kabbalistischen Lehre vom Zimzum. Vgl. dazu G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: *ders.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 41983, 53-89.

¹⁹ Unter den verschiedenen Positionen hat im Laufe der letzten Jahre vor allem das kabbalistische Modell des Zimzum eine gewisse Prominenz erlangt, die es wohl nicht zuletzt seiner Favorisierung durch J. Moltmann (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, bes. 98-105) verdankt. Daß es aber nicht nur als Keimzelle einer Theologie der Schöpfung gedeutet werden kann, sondern sich auch - im Gegenteil - als Rückzug Gottes von der Schöpfung verstehen läßt, hat mit Nachdruck H. Jonas (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987) herausgestellt. E. Jünger (*Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit (Theologische Erörterungen Bd.III)*, München 1990, 151-162) hat dagegen die Selbstbegrenzung Gottes im christlichen Sinne als einen Akt göttlicher Liebe zu interpretieren versucht, ohne doch damit die der jüdischen Tradition verpflichtete Argumentation von Jonas nachhaltig entkräften zu können. Wollte man eine Beurteilung dieses Topos der göttlichen Selbstverschränkung in seiner historisch gewachsenen Gestalt wagen, dürfte man von seiner platonistischen Herkunft wohl nicht absehen. Insofern dieser Horizont in der aktuellen Diskussion seine maßgebende Bedeutung verloren hat, kann es zu der neuerdings häufiger geäußerten skeptischen Einschätzung kommen, man habe „das Defizit eines ontologisch nicht einsichtig zu machenden Übergangs vom Nichts zum Sein theologisch doch noch wettmachen wollen, indem man die Möglichkeit einer Schöpfung spekulativ aus dem inneren Leben Gottes meinte ableiten zu können.“ (*Ch. Link, Schöpfung Bd.II: Schöpfungstheologie angesichts der*

Im Kontext solcher Theorien ist die monotheistische Intention der Schöpfungstheologie dadurch gewahrt, daß Gottes Beziehung zum *Nichts* präzisiert wird: Selbst das *Nichts* – absoluter Gegensatz des Göttlichen – ist von Gott her nicht im Unbestimmten belassener Schöpfungsgrund. Gleichzeitig begegnet die Argumentation unter Rekurs auf die Eigenbewegung Gottes der Gefahr pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, denn durch diese Bewegung wird den kontingenten und begrenzten Wesen ihr genuiner Ort Gott gegenüber zugewiesen.²⁰ Es scheint also angeraten, das Theologumenon der *creatio ex nihilo* nicht als metaphorische Einkleidung anderer theologischer Aussagen zu nehmen, sondern ihm in seiner wörtlichen Bedeutung die Möglichkeit zur Entfaltung seines schöpfungstheologischen Potentials einzuräumen.

Vermag so der Antagonismus von *creatio* und *nihil* in der Einheit des Schöpfungsgedankens aufgehoben zu werden, so bleibt einstweilen doch die Frage offen, ob diese Versöhnung nicht letztlich doch nur einen spekulativen Ausweg aus einer begriffslogischen Misere bedeutet, oder ob sie zudem auch dem schöpfungstheologischen Anspruch auf Bewährung durch die Anschauung gerecht werden kann: Ist sie geeignet, Erfahrungen zu beschreiben? Handelt es sich um bloße Spekulation, bleibt die physikalische Realitätsvorstellung in jedem Falle überlegen. Ist es gar reiner Glaubenssatz, der allein im Entschluß zum Glauben einleuchtet, droht von außen der Sinnlosigkeitsverdacht, und die philosophischen wie naturwissenschaftlichen Kosmologien wären einfachhin im Recht, ohne auch nur irgendwo mit Theologischem in Berührung zu geraten. Ist die *creatio ex nihilo* tatsächlich nicht allein der begrifflichen Explikation fähig, sondern darüber hinaus auch geeignet, Erfahrungen zu interpretieren? Wodurch ist eine Erfahrung charakterisiert, in der sich die *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* manifestiert? Gibt es signifikante Differenzen zwischen einer solchen Erfahrung und denjenigen, die etwa der physikalischen Theorie über die Entstehung des Universums zugrunde liegen? Ohne schon solche Erfahrungen zu benennen, zeichnen sich im Vorfeld bereits zumindest zwei Perspektiven ab, unter denen Kriterien solcher Erfahrung sichtbar werden.

Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991, 515). Zum weiteren historischen Hintergrund vgl. F. Schupp, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 369-372. Dabei scheinen allerdings die Unterschiede zwischen der kabbalistischen Position und derjenigen Eriugenas doch um Einiges größer, als Schupps (und übrigens auch schon Scholems) weitgehende Identifizierung suggeriert. Es wäre der Debatte sehr dienlich, wenn die von Scholem zwar im Titel seines Aufsatzes nahegelegte, aber im Text selbst doch keineswegs eingelöste Engführung auf das Modell der Selbstverschränkung vermieden werden könnte.

²⁰ Das bleibt auch gegen Scholem zu sagen, der doch, auch wenn seine christlichen Leser ihn so nicht verstehen wollen, der von ihm dargelegten Tradition der Schöpfungstheologie durchaus skeptisch gegenübersteht: „Die Schöpfung aus Nichts, wie sie immer wieder in mystischen Traditionen auftaucht, ist die Schöpfung aus Gott selbst. Es ist genau das, was die Lehre aller Orthodoxien auszuschließen schien.“ (a.a.O., 68). „Vom Moment ihres Sieges beginnt die neue Entwicklung der Formel, die ihren Inhalt zunichte macht.“ (ebd., 69).

1. Das *Nichts* der Schöpfungstheologie unterscheidet sich von dem der naturwissenschaftlichen Kosmologien durch die Abweisung des Kausalitätsschemas. Vom Anfang der Welt als Gottes Schöpfung spricht man nicht, indem man die Kette von Wirkungen und Ursachen bis hin zu einer letzten Instanz zurückverfolgt. Deshalb fehlt der Welt im theologischen Verständnis ein eigener Sinngrund, die Möglichkeit ihrer konsistenten Erklärung, wie sie ansonsten durch Ursachen und letzte Ursachen gegeben werden kann. Es gibt keine kausale Letztinstanz, von der aus ein dichtes Netz klar strukturierter und deutlich artikulierter Sinnzusammenhänge über die Welt geworfen wird. Stattdessen hat die Welt einen Schöpfer, der nicht ihre letzte Ursache in diesem Sinne, sondern als der von ihr Verschiedene, als ihr Gegenüber, ist. Unter dem Horizont der *creatio ex nihilo* zeigt sich, daß die Welt keinen eigenen Sinn hat, sondern ein Gegenüber.²¹ Die Kontingenz der Kreatur ist von dieser Entgegensetzung her zu begreifen.

2. Neben der Durchkreuzung des Kausalitätsmodells ist das *Nichts* der Schöpfung in seiner Tradition vor allem von der Opposition zur Materie geprägt; das Nichts zeigt an, daß die Materie Gott nicht – wie im Demiurgenmythos – vorgegeben, sondern ebenfalls erschaffen ist. Gegenüber dem *Nichts* wird damit die Materie zum Inbegriff für die Erfüllung des Raumes, den Gott im Akt der Schöpfung eröffnet. Deshalb kennt die Schöpfungserfahrung der *creatio ex nihilo* nicht nur die strikte Trennung des Gegenübers zu Gott, sondern zugleich damit auch das Aufscheinen des schöpferischen Handelns unter den Kreaturen. Die Dinge der Welt sind gerade in ihrem materiellen Bestand Manifestationen des Schöpfers selbst, denn in ihnen erscheint er als der sie in das Gegenüber zu sich selbst Stellende. Ihre Körperlichkeit und ihre materiale Subsistenz verdanken die Dinge der Einräumung Gottes, und sie zeugen von seiner Schöpfungstat, indem sie ihren plastischen Raum dem Raum des Schöpfers entgenspannen.²²

Während die Konstellation des Gegenübers von Schöpfer und Geschöpf die theologische Debatte in einer Abgrenzung vom Kausalitätsbegriff und damit von

²¹ Eine Schöpfungstheologie auf dieser Grundlage könnte sich an der Philosophie von Emmanuel Lévinas inspirieren: „Die große Kraft der Idee der Schöpfung, wie sie der Monotheismus gebracht hat, besteht darin, daß diese Schöpfung *ex nihilo* ist; nicht als wenn dies ein wunderbarer Werk darstellt als die demiurgische Gestaltung der Materie, sondern weil dadurch das Seiende, das getrennt und geschaffen ist, nicht bloß aus dem Vater hervorgegangen, sondern ihm gegenüber ein absolut Anderer ist. Die Kindschaft kann nur dann als wesentlich für die Bestimmung des Ich erscheinen, wenn der Mensch diese Erinnerung an die Schöpfung aus dem Nichts festhält; ohne diese Erinnerung ist der Sohn nicht ein wahrer Anderer.“ (E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 1987, 84).

²² Damit wäre auf die Stelle verwiesen, die im Zusammenhang der Schöpfungstheologie dem antiken Demiurgenmythos wie auch der Schöpfungsvorstellung des Jahwisten zukommt: Bestimmen sich die Werke Gottes im Gegenüber zu ihm durch ihre körperlich sich ausdehnende Materialität, so liegt es nahe, eine Theorie der Kreatürlichkeit an der künstlerischen Theorie der Plastik zu orientieren. Zu dieser vgl. G. Boehm, *Plastik und plastischer Raum*, in: *Katalog: Skulptur, Münster 1977*, (o.P.).

den Naturwissenschaften situiert, bietet das Phänomen der Materie Anlaß zu interdisziplinären Überlegungen: Es ist von besonderem Interesse, insofern es in allen beteiligten Wissenschaften Grundlagenfragen berührt, und die ältere Wissenschaftstradition bietet offensichtlich eine Reihe von Ansatzpunkten für das Gespräch.²³

IV. Didaktische Anmerkungen

Unter dem Horizont der *creatio ex nihilo* zeigt sich die Welt der Erfahrung als das von Gott zugelassene Gegenüber Gottes, das in seiner kontingenten Eigenständigkeit von dem zeugt, der durch seine Eigenbewegung der Welt den Raum gibt. Daß Gott die Welt aus *Nichts* erschaffen hat, spielt allerdings, so weit ich sehe, in den Zielsetzungen und Materialien zum Religionsunterricht der Primarstufe und der Sekundarstufe I kaum eine tragende Rolle. Thematisiert werden in der Regel die klassischen Quellentexte der Schöpfungstheologie, insbesondere die beiden Schöpfungserzählungen (Gen 1-3). Im Zuge der Rehabilitierung des Mythos werden sie in höheren Schulstufen dann zumeist der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gegenübergestellt, eingeführt durch altorientalische Schöpfungsmythen.

Die Welt der Mythen bezieht die Suche nach den Ursachen der Welt bekanntlich in ganz anderer Weise auf die Erfahrung als die wissenschaftliche Kosmologie. An den Mythen gibt es eine eigene Wahrheit zu entdecken, die sich nicht in der Sprache exakter Begriffe artikuliert, sondern im Erzählen von Geschichten. Ihre Erzähltraditionen stehen im engen Bezug zur menschlichen Existenz; die Geschichten handeln von Problemen und Grundbedingungen des Lebens. Diese Lebensnähe hat allerdings den Preis, daß die Wahrheit des Mythos nicht nach wissenschaftlichen Kriterien zu überprüfen ist. Stattdessen wird ihm zugetraut, einen Gegenpol zum wissenschaftlichen Ideal begrifflicher Strenge zu bilden. Das Bedürfnis nach einer solchen Alternative ist in jüngster Zeit gewachsen angesichts erkenntnistheoretischer Zweifel an der schieren Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere aber vor dem Hintergrund der Zerstörung, die eine wissenschaftlich-technokratische Vernunft angerichtet hat. Auch von exegetischer Seite ist des öfteren empfohlen worden, die biblischen Schöpfungsaussagen unter dem Horizont des Mythos zu verstehen.²⁴

Die theologisch-didaktischen Interessen an solchen Formen des Erzählens sind unter den verschiedensten Aspekten oftmals herausgestellt worden. Es bereitet

²³ Die Physikotheologie ist zwar im Zuge der ökologisch-theologischen Debatte sehr in Mißkredit geraten, über sie wird dabei aber auch sehr schnell und pauschal der Stab gebrochen. Das in ihrer Tradition ruhende Potential für eine theologische Auseinandersetzung mit der Natur und mit den Wissenschaften, die diese zum Gegenstand haben, scheint bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Vgl. R. Hoeps, *Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik*, Würzburg 1989, 46-61.

²⁴ Vgl. etwa C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, 19-26.

gewisse Schwierigkeiten, unter diesen Bedingungen von einer Schöpfungslehre im dogmatischen Sinne zu sprechen, was insbesondere den Satz von der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* betrifft, der weithin als der schöpfungstheologische Inbegriff des dogmatischen Lehrsatzes gilt, denkbar größter Gegensatz zur poetisch freien Sprache der Erzählung. In der Tat hat er seit seiner Entstehung ausdrücklich auf einer präzisen philosophischen Terminologie beharrt, und gerade in diesem Sinne sind die wenigen biblischen Erwähnungen der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* (2Makk 7,28; Röm 4,17) wohl nicht zu verstehen.²⁵

Ist es also höchste Zeit für eine Intervention von der materialkerygmatischen Seite? Beteiligt sich der Religionsunterricht an einer gegen die Theologie gerichteten Verschwörung, in der die Lehre von der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* gegen die Wahrheit der Erzählung ausgespielt und letztlich unterschlagen wird? Daß das Theologumenon der *creatio ex nihilo* als integrativer Bestandteil des Schöpfungsgedankens zur Geltung gebracht werden will, zeigt es nicht nicht zuletzt auch in der inneren Verwandtschaft mit anderen Aspekten dieses Gedankens. Deshalb führen eine Reihe von zunächst vielleicht anders motivierten Schwerpunkten des Religionsunterrichtes über das Schöpfungsthema zumindest implizit auch zum Topos der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts*: Das Erlernen und die Thematisierung des Staunens z.B. machen bereits grundsätzlich mit der Erfahrung einer distanziernten Fremd- und Andersheit vertraut, die schließlich im Blick auf den Zielpunkt im Schöpferlob auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott in Anspruch genommen ist. Daneben wird in der Gegenüberstellung von mythischer und naturwissenschaftlicher Kosmologie der Sinn geschärft für andere Formen der Welterklärung als jene, die das Kausalitätsmodell anbietet.

Die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* stellt allerdings nicht unerhebliche Anforderungen, doch sollte man dabei nicht ausschließlich eine philosophiegeschichtliche Vorbildung oder eine gewisse intellektuelle Virtuosität im Umgang mit dem Begriff des *Nichts* im Blick haben. Entscheidend ist vielmehr die Bereitschaft und die Fähigkeit zu einer Erfahrung, die es zuläßt, daß Gott als der liebende und der in Liebe schaffende und bewahrende Vater zugleich der fremde Andere und der denkbar größte Gegensatz zur Welt ist. Neben der Ausbildung dieser Einsicht fordert der Begriff der *creatio ex nihilo* aber auch didaktische Dispositionen, die das weitere Umfeld des Schöpfungsgedankens im Religionsunterricht betreffen. Exemplarisch sei abschließend auf zwei Punkte hingewiesen.

1. Die Konstellation des Gegenübers von Gott und Welt legt Zurückhaltung bei der theologischen wie religionspädagogischen Strapazierung der sogenannten Sinnfrage nahe. Wenn die Welt als Schöpfung sich aus dem Gegensatz zum

²⁵ Vgl. May, a.a.O., 6f. 27-30.

Schöpfer definiert, kann Gott nicht gut für die Erfahrung eines innerweltlichen Zusammenhanges des Lebens oder seiner Zusammenhanglosigkeit verantwortlich gemacht werden. Um die Beziehung Gottes zur menschlichen Existenz in zutreffender Weise zu beschreiben, ist der Begriff des Heils theologisch wie didaktisch zu profilieren und dem des Sinns gegenüberzustellen.²⁶

2. Das Gegenüber von Gott und Welt fordert eine theoretische Präzisierung auf dem Gebiet der Symboldidaktik. Der Gegensatz von Gott und Welt widerspricht dem Schema der Repräsentation, nach dem die Gegenstände der Erfahrung durchsichtig werden für eine hinter ihnen liegende unsichtbare Wahrheit und das eine geradlinige Verbindung zwischen der Wesenserkenntnis und dem Aufscheinen des Göttlichen suggeriert. Demgegenüber insistiert der Gedanke der *creatio ex nihilo* darauf, daß Gott als der Gegensatz zum Kreatürlichen in der Welt zum Vorschein kommt.²⁷ Die Anschauung, die von den Symboltheorien als Paradigma des Verstehens entwickelt worden ist, kann deshalb nicht erwarten, die Dinge nach dem Modell von Oberfläche und Tiefe auf einen transzendenten Wesensgrund hin durchdringen zu können, sie muß sich vielmehr an der Gestalt der Dinge mehr und mehr abarbeiten, um den Sinn für deren Gegensatz herauszubilden.²⁸

²⁶ Vgl. dazu G. Sauter, Was heißt: Nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.

²⁷ Für den Kabbalisten kommt es deshalb darauf an, alle Dinge auf das Nichts, das als Abgrund in jedem Seienden gegenwärtig ist, zurückzuführen. Vgl. Scholem, a.a.O., 88f.

²⁸ Vgl. dazu R. Hoeps, Archetypen und Bilder der Dinge, in: RpB 23 (1989), 90-106.