

# Biblisches Forum

Zeitschrift für Theologie aus biblischer Perspektive  
<http://www.bibfor.de> ■ ISSN 1437-9341

Ausgabe 1/2000

Magnus Striet

## Den Anfang denken

*Bemerkungen zur Hermeneutik  
des creatio ex nihilo-Glaubens*

---

### Inhalt

I.....	2
II.....	7
Literatur.....	11

---

## I.

Gemäß einem breiten Konsens heutiger exegetischer Forschung kann der Gottes ursprüngliches Sein zur Welt explizierende und solcherweise in dogmatischen Zusammenhängen gebräuchliche Begriff einer *creatio ex nihilo* kein explizit-biblisches Fundament aufweisen und gehört deshalb, zumindest auf einer rein historisch-textlichen Ebene betrachtet, auch nicht in den Kernbestand alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologien. Während ältere Forschungen sehr wohl vor allem im Anschluss an 2 Makk 7,28 (vgl. auch Weish 11,17), wo es heißt, Gott habe »Himmel und Erde« »aus dem Nichts geschaffen«, noch eine kosmologische Semantik des Begriffs vermuteten oder eine solche doch zumindest für möglich hielten,<sup>1</sup> wird gegenwärtig für die alttestamentlichen Schriften eine solche Semantik zumindest für unwahrscheinlich gehalten.<sup>2</sup> Dagegen werden schöpfungstheologische Aussagen heute primär vor dem Hintergrund der bundestheologischen Konzeptionen des Alten Testaments begriffen. Diese, wenn man so will, gegenüber spezifisch neuzeitlichen Fragestellungen, aber auch, wie sich gleich zeigen wird, schon gegenüber patristischen Interessen restriktive historische Interpretation von biblischen *ex nihilo*-Aussagen hat sich, wenn ich es recht sehe, erst in den letzten zwei Jahrzehnten exegetischer Forschung herausgeschält. Dies hat zur Konsequenz, dass auch die dogmatische Theologie sich nicht einfachhin auf den biblischen Befund zurückziehen kann, wenn sie den Glauben an eine *creatio ex nihilo* zum Kernbestand schöpfungstheologischer Aussagen zählt<sup>3</sup> – was freilich auch einem Akt der Selbstbeschränkung gleichkäme, der formal einem Biblizismus gleichkäme und schließlich auch theologisch durch nichts zu rechtfertigen wäre, darf der Glaube doch davon ausgehen, dass Gott, gemäß seiner allerdings nur offenbarungstheologisch in ihrer Wahrheit zu vergewissernden Nominaldefinition als die ›alles bestimmende Wirklichkeit‹ (W. Panenber) auch über die biblischen Theologien hinaus Einsichten ermöglicht und verstehend angeeignet werden kann, weil er verstanden werden will. Dogmatik als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens ist zwar konstitutiv auf die biblischen Schriften als den Ursprungszeugnissen des Glaubens angewiesen; diese hermeneutisch zu erschließen und für ihren Wahrheitsanspruch Rechenschaft

---

1 Vgl. etwa **Schmidt** (1964) 166: Das Verb *bara'* nenne »von sich aus zwar keine *creatio ex nihilo*«, meine aber gerade das, »was in anderer Denkweise die Rede von der *creatio ex nihilo* sichern will: das mühelose, völlig freie, ungebundene Schaffen, Gottes Souveränität.« Ähnlich auch **von Rad** (1962) 156.

2 Vgl. **Schmuttermayr** (1973). Zum neusten Stand vgl. vor allem **Groß** (1989).

3 Während man lange Zeit in der katholischen Dogmatik von einem bereits biblischen Ursprung eines kosmologischen *creatio ex nihilo*-Glaubens ausging, ist diese Ansicht inzwischen revidiert worden. Diese veränderte Sicht lässt sich auch an den gängigen Handbüchern erschließen. Vgl. **Ganoczy** (1995); **Müller** (1995) 175. Weitere Hinweise bei **Groß** (1989) 151.

abzulegen erzwingt aber geradezu, die sachlogischen Implikationen des Glaubens weiter zu entfalten und mit dem jeweiligen Denken einer Zeit in Beziehung zu setzen. Entsprechend hat dogmen- und theologiegeschichtliche Forschung diese Entfaltung des Glaubens unter sachlogischen Gesichtspunkten zu rekonstruieren, kritisch zu reflektieren und die Dogmatik als die systematisch erschließende Wissenschaft diese verstehend anzueignen. Dazu gleich mehr. Doch bleibe ich noch einen Moment beim biblischen Befund.

Denn in systematischer Hinsicht bemerkenswert ist an der bereits erwähnten Makabäer-Stelle noch etwas anderes: Selbst wenn die Intention von 2 Makk 7,28 sich nicht auf die Bestimmung von Gottes aus dem Nichts ins Dasein rufende Schöpfermacht richtet, so zeigt sich doch hier, dass Gottes auf die Schöpfungswirklichkeit bezogene Macht nicht aus einem spekulativen Übermut heraus betont wird. Sieht man näher hin, dann wird auf seine Himmel und Erde aus dem Nichtseienden rufende Schöpfermacht deshalb hingewiesen, um der sich allmählich, wegen der um der Tora willen gestorbenen Gerechten ausbildenden Auferstehungshoffnung begründete Hoffnung zu geben: Der Gott, der Himmel und Erde aus dem Nichtsein ins Dasein ruft, vermag auch Tote zum Leben zu erwecken (vgl. strukturgleich in der Argumentation auch, dann bereits indikativisch formulierend, Röm 4,17: »Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft«). Näher präzisiert richtet sich die Hoffnung darauf, dass der gerechte und barmherzige Gott nicht die auf seine Gerechtigkeit Vertrauenden im Stich und die Ungerechtigkeit nicht siegen lässt. Im größeren Kontext betrachtet geht es damit in 2 Makk 7,28 um nichts anderes als um Gottes Gerechtigkeit, weil das Schicksal der um der Tora willen Gestorbenen nun Gottes Gerechtigkeit selbst anfragt.

Schon diese ersten wenigen Hinweise zeigen, welchen Zweck summa summarum, also trotz nicht zu übersehender Differenzen und Akzentuierungen die alttestamentlichen Schöpfungstheologien verfolgen.<sup>4</sup> Sie vergegenwärtigen in der Überlieferung Israels in erster Linie den gerechten und barmherzigen Gott – einen Gott, der nicht nur selbst mit seiner Schöpfung wegen der Bosheit der Menschen hadert, ihr dann aber doch treu bleibt, sondern der auch selbst in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wegen der von Menschen in der Geschichte gemachten Erfahrungen von Negativität angefragt ist. Das heißt aber auch: »Nicht *dass* etwas geschaffen wurde, sondern, *was, warum* u. *wozu* es geschaffen wurde bzw. wird, hat die bibl. Menschen bewegt.«<sup>5</sup> Demzufolge wollen zum Beispiel die Chaos-Bilder in Gen 1,2 vor allem eines profilieren, nämlich die ursprünglich-bleibende Macht Gottes über das Chaos und damit die ursprüngliche Gutheit der Schöpfung (vgl. die Billigungsformeln in Gen 1,1; Ps 24,1; 93; 104<sup>6</sup>). Nicht überraschen kann es deshalb auch, dass es, wieder-

4 Zu den Unterschieden vgl. in prägnanter Zusammenfassung nochmals **Groß** (1989).

5 **Zenger** (2000) 217.

6 Vgl. **Hossfeld/Zenger** (2000) 646–649.

um historisch betrachtet, Zeiten der Erfahrung geschichtlichen Unheils waren, insbesondere die Zeit des Exils, die das Interesse an Schöpfungstheologie forcierten (vgl. vor allem Deuterjesaja Jes 40–45): Sie nimmt jeweils die Funktionen ein, einerseits gegen den äußeren Anschein die ursprüngliche Gutheit der Schöpfung und damit des Schöpfergottes zu beschwören und andererseits den Glauben an die fortwährende Geschichtsmächtigkeit des seiner Schöpfung treuen Gottes zu stärken.

Auch in den neutestamentlichen Schriften<sup>7</sup> gibt es keine dezidierte, an den zeitlich-kausalen Anfang der gesamten Weltwirklichkeit interessierte Schöpfungstheologie – auch wenn Apg 17,24 mit seiner Identifikation des christlich-jüdischen Gottes, dem »Herrn über Himmel und Erde«, »der die Welt erschaffen hat und alles in ihr«, mit dem »unbekannten Gott« in aufklärerischer Absicht bereits nachdrücklich in die hellenistisch-kosmologische Gedankenwelt eingreift und sich in diese, dabei *wahre* Erkenntnis beanspruchend,<sup>8</sup> hineinzuvermitteln versucht. Gleichwohl, auf das Gesamt der biblischen Theologien bezogen, dominiert die Schöpfungstheologie weiterhin ihre soteriologisch-eschatologische Einbindung mit der nun zumal bei Paulus zu beobachtenden christologischen Akzentuierung: »... so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr, Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn« (1 Kor 8,6). Sucht man deshalb nach diesen, den biblischen Befund nur andeuten könnenden Bemerkungen zu resümieren, so ist es die fortwährende Vergewisserung der in der Dimension der Geschichte gewonnenen Überzeugung von dem seinem Volk Israel treuen Gott, die die schöpfungstheologischen Aussagen motiviert und inhaltlich bestimmt hat, nicht aber die Frage nach dem Ursprung dessen, was ist: Es ist der *freie* Geschichtsgott Israels, den die Schöpfungstheologien der hebräischen und der christlichen Bibel auf ihre je eigenen Weisen literarisch-erzählerisch aktualisieren.<sup>9</sup>

---

7 Vgl. dazu **Löning/Zenger** (1997).

8 Vgl. **Ratzinger** (2001) 635.

9 Auf die bibelhermeneutischen Implikationen dieser These kann ich hier nur verweisen. Nur so viel: Eine systematische Konzentration der in ihrer Vielfältigkeit keineswegs verkannten biblischen Theologien auf einen (sich erst in der Dimension der Geschichte allmählich herauskristallisierenden!), Gottes Bestimmtheit und Entschiedenheit für den Menschen reflektierenden Grundbegriff, setzt epistemologisch eine subjektphilosophisch reflektierte »rezeptionsästhetisch orientierte Textinterpretation« (**Lohfink** (2001) 23) voraus, die aber eben nicht postmodern-dekonstruktivistisch einen Hiatus zwischen Autorintention und der Aneignung des Textes durch das interpretierende Subjekt annimmt, sondern auf der Seite des Subjekts trotz der nicht zu bezweifelnden Kontextuiertheit seines Vernunftvollzugs durchaus die Möglichkeit voraussetzt, diese ursprüngliche Intention des Textes durch historisch-kritische Exegese und ihrer Methodologie wahrnehmen und zusammenbinden zu können mit dem gegenwärtigen Glaubensbegriff. Ein solches Verfahren setzt zum einen formell einen (dem Einheitsbedürfnis der Vernunft entsprechenden und stets neu kritisch aufzuklärenden) Wesensbegriff des Glaubens voraus und rechnet zum anderen theologisch damit, dass der sich

Dürfen aber mit diesen biblischen Hinweisen kosmologische Fragestellungen als erledigt gelten? Ich meine nicht. Auch wenn der kosmologische, den Anfang in zeitlicher und kausaler Hinsicht denkende Begriff der *creatio ex nihilo* sich nicht unmittelbar biblisch fixieren kann, so liegt eine solche Semantik doch sehr wohl »in der Konsequenz des bibl. Glaubens an die Freiheit u. Souveränität des Schöpfers«<sup>10</sup>. Diese, zunächst wiederum auf einer rein historischen Ebene betrachtet, den biblischen Gehalt auslotende systematische Konsequenz konnte, musste aber auch zu dem Zeitpunkt gezogen werden, als der Glaube an die absolute Souveränität des Geschichtsgottes Israels und damit seine Geschichtsmächtigkeit gefährdet erschien durch Interpretationen der Gesamtwirklichkeit, die dem Monotheismus Israels entgegen standen.<sup>11</sup> Was bisher als kosmologische Semantik bezeichnet wurde, erweist sich somit bei näherem Hinsehen als streng theologisches Problem, Gottes Einzigkeit und somit seine absolute Souveränität betreffend. So kann es auch nicht wundern, dass, wie bereits angedeutet, der Begriff *creatio ex nihilo* seine kosmologische Erweiterung schon sehr bald in der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit den dualistischen und gnostischen Tendenzen eines auch weiterhin maßgeblich durch die

---

offenbarende Gott in seinem Handeln sich selbst entspricht und deshalb durch die (philosophisch als für einen solchen ansprechbar auszuweisende) menschliche Vernunft bestimmbar ist als der, der er ist. Bestimmbar als dieser ist aber Gott nur unter der Voraussetzung, dass dieser sich aus eigener Unverfügbarkeit heraus offenbart hat und auf diese Weise bestimmt werden will. Deshalb sind der Glaube und die diesen hermeneutisch erschließende Theologie konstitutiv auf die Dimension der Geschichte verwiesen – auf eine Geschichte, in der Gott sich dem Menschen als die ihn erfüllen wollende Liebe erschließt und das Bewusstsein davon je neu überliefert und praktisch vergegenwärtigt werden muss. Die Normativität der Schrift ergibt sich dann dadurch, dass diese in einer ursprünglichen Weise Zeugnis ablegt von diesem Geschehnis. Vor dem Hintergrund eines solchen Theologieverständnisses, das die theologische Reflexion als ein Moment in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens begreift, nimmt historisch-kritische Exegese an eben dieser Überlieferungsgeschichte teil. Das heißt: Historisch-kritische Exegese wird (wie auch der dogmen- und theologiegeschichtlichen Forschung) eine spezifische Funktion in der Überlieferungsgeschichte und der aufgrund neuer Erfahrungshorizonte je neu notwendigen Selbsterfassung des Glaubens zugewiesen, einem Prozess, in dem die Bestimmtheit der Glaubensgestalt historisch aufgeklärt und systematisch reflektiert wird.

10 Zenger (2000) 217.

11 Zwar wird man nach dem heutigen Stand alttestamentlicher Forschung nicht mehr davon ausgehen können, dass Israel bereits einen strengen Monotheismus vertreten hat. Stattdessen wird man das immer wieder eingeschärfte Bekenntnis zur Einzigkeit Jahwes und damit einhergehend das Fremdgötterverbot primär im Sinne der Monolatrie interpretieren müssen. Unbeschadet dessen tendiert der Glaube Israels aber auf einen Monotheismus, der spätestens in der Begegnung des universal ausgerichteten christlich-jüdischen Glaubens mit der hellenistischen Welt ausgearbeitet werden musste.

griechische Philosophie geprägten Umfeldes erfuhr<sup>12</sup> – eines Umfeldes, für das der *Timaios* Platons immer noch die Schrift war, anhand derer man, diese kommentierend, den Schöpfungsgrund und das Verhältnis des als göttlich gedachten Einen zum Vielen zu bestimmen unternahm.<sup>13</sup> Vor allem aber war es die bis weit in die Patristik (und auch noch in das Mittelalter<sup>14</sup>) hinein wirksame Vorstellung von einer ewigen Materie, die in der alten Kirche um des von ihr auch theoretisch zu bewahrheitenden biblischen Gottes Widerspruch erzeugen musste. Gerade gegen diese Vorstellung wurde nun der Begriff der *creatio ex nihilo* eingesetzt. Zwar dürfte auch das früheste patristische Zeugnis für diesen Begriff im so genannten *Hirt des Hermas* (ca. 150 n. Chr.)<sup>15</sup> sich noch nicht eindeutig dafür beanspruchen lassen, Gottes Schöpfungsbeziehung auf den Begriff bringen zu wollen; zu eindeutig überwiegen hier noch die soteriologisch-paränetischen Züge. Allerdings hat sein Verfasser faktisch in einem durch das griechische Denken geprägten Kontext mit dieser Schrift Gottes ursprüngliches Sein zur Welt in einer Weise begrifflich gefasst, die künftig das patristische Denken maßgeblich prägen sollte. Ausdrücklich mit Bezug auf das Problem einer Ewigkeit der Materie formuliert der im Ansatz biblisch-heilsgeschichtlich denkende<sup>16</sup> *Irenäus von Lyon* († um 202) die absolute Freiheit<sup>17</sup> und Gegenzelfreiheit des Schöpfungshandelns Gottes, und er markiert<sup>18</sup> in eins damit die spezifische Differenz zwischen Gott und Mensch: »Menschen können nicht aus Nichts etwas machen, sondern nur aus vorhandener Materie; Gott dagegen ist den Menschen gerade darin überlegen, dass er die Materie, die vorher nicht da war, für seine Schöpfung selbst schuf.« Der *ex nihilo*-Begriff gewinnt hier definitiv nun auch eine kosmologische Semantik, und er erfüllt dabei die Funktion, den Gottesbegriff einer Bestimmung zu unterziehen, die zweifelsohne erst allmählich als notwendige eingesehen wurde, um den geschichtlich offenbar gewordenen Gott Israels verkündigen zu können. Von daher wird man noch einmal differenzieren müssen: Indem man auf der ursprünglich gegensatzfreien Schöpfermacht Gottes insistierte, verfolgte man kein primär kosmologisches Frageinteresse, sondern suchte dem in der Dimension der Geschichte gewonnenen Glauben an den geschichtsmächtigen Gott in seinen schöpfungstheologischen Voraussetzungen Rechnung zu tragen. Die nun ausdrück-

---

12 **May** (1978).

13 Vgl. **Baltes** (1976/1978).

14 Hinzuweisen ist hier vor allem auf Averroes.

15 Vgl. **Körtner/Leutzsch** (1998) 191.193: »mandatum I: 1. ›Zuallererst glaube: Einer ist Gott, der das All geschaffen und errichtet, der aus dem Nichtseienden das All gemacht hat, daß es sei, der alles umfasst, allein aber unfassbar ist. [...] Das beachte, und du wirst alle Bosheit von dir wegwerfen und jede Tugend der Gerechtigkeit anziehen; und du wirst leben für Gott, wenn du dieses Gebot beachtest.«

16 Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haeresis* III 5,3; 24,2; IV,14.

17 Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haeresis* III, 8,3.

18 Irenäus von Lyon, *Adversus Haeresis* II, 10,4 u. ö.

lich kosmologisch-schöpfungstheologischen Aussagen erfüllen somit weiterhin die Funktion, den Gottesbegriff fortzubestimmen.<sup>19</sup> Die spekulative Theologie des heilsgeschichtlich interessierten Irenäus steht damit im Dienst einer Hermeneutik des von Gott selbst ermöglichten Begegnungsgeschehens von Gott und Mensch – und als diese Hermeneutik erfordert sie die philosophische Rechenschaft ihrer theoretischen Implikationen, wie sich bei Irenäus in seiner kritisch abgrenzenden Auseinandersetzung mit den Philosophemen seiner Zeit zeigt.

## II.

Dass Irenäus (wie so viele andere nach ihm und auch lehramtlich festgehalten<sup>20</sup>) durch den nun dezidiert kosmologischen Gebrauch des *creatio ex nihilo*-Begriffs diesen noch nicht im strengen Sinn *gedacht* hat, kann ich nur andeuten. Aber, so lautet die Gegenfrage, lässt sich der Begriff überhaupt *denken*? Oder entzieht sich der semantische Gehalt dieses Begriffs notwendig dem diskursiv-bestimmenden menschlichen Erkenntnisvermögen? In theologiegeschichtlicher Perspektive betrachtet, muss zunächst festgestellt werden, dass der Begriff der *creatio ex nihilo* stets umstritten war – oder präziser gesagt, dass es erhebliche Probleme bereitete, einen gegensatzfreien Schöpfungsakt Gottes denken zu können, ohne die spätestens seit

---

19 Wenn **Berger** (2001) aufgrund des biblischen Befundes zu dem Ergebnis kommt, dass »das höchste Prädikat, das Gott nach den Schöpfungsberichten zukommt, [...] nicht die Erschaffung aus nichts« sei, sondern dass »die Ordnung der Welt von Gott« komme, er daraufhin schließt, dass Gott dann auch nicht »für alles verantwortlich« sei, »was überhaupt Wirkung und ›Einfluß‹ hat, sondern eben nur für die Ordnung« (22), und so meint, die drängende Theodizeefrage bearbeiten zu können, so kann dies nur Verwunderung auslösen. Natürlich löst das kosmologische Denken einer *creatio ex nihilo* die Theodizeefrage auch nicht. Aber immerhin wird die Instanz dann klar benennbar, wenn von einer *creatio ex nihilo* geschaffenen Welt ausgegangen wird, an die sich die Fragen der Theodizee richten: den einen und einzigen Gott, von dem dann auch zu erhoffen ist, dass er Antwort geben wird oder doch zumindest Antwort geben kann. Und darüber hinaus: Will Berger den biblischen Schriften wirklich, wenn auch unausgesprochen, einen Dualismus unterstellen? Neben dem einzigen Gott noch ein anderes Schöpfungsprinzip oder eine andere Schöpfermacht? Oder denkt Berger bei dem, was sonst noch Einfluss ausübt, »nur« an den Menschen? Verdankt sich aber denn nicht auch der Mensch Gott? Wenn Berger eine »generelle Feststellung« zum Schluss wagt, dass dann, wenn die »systematische Theologie sich stärker auf das biblische Zeugnis verleiße, theologisch verstanden, wohlgemerkt, dann bekäme sie weniger oft mit philosophischen Aporien zu tun« (25), so könnte man sich zu der Gegenfeststellung verleiten lassen: In der Tat, sie bekäme es dann mit weniger, wenn vielleicht auch nicht gleich Aporien, so doch Problemen zu tun, weil sie diese gar nicht erst bemerkt – zum Schaden allerdings für ihre ureigenste Aufgabe, das theologische Verstehen, das nach dem vernunftgemäßen Grund des Glaubens um des Glaubens willen zu suchen hat!

20 Vgl. zum Beispiel DH 790; 800, 3001–3003.

dem Neuplatonismus als zeitlose Ewigkeit verstandene Vollkommenheit Gottes zu gefährden. Während im biblischen Denken Gottes Unveränderlichkeit seine unverbrüchliche Treue besagt, an der Gott trotz der Schuld der Menschen und Abkehr von ihm festhält, wird diese im Verlaufe der Theologiegeschichte immer stärker als Zeitenthobenheit und insofern auch als von keiner Geschichte betreffbar gedacht, in der Kontingentes und von daher auch von Gott nicht Vorhersehbares geschähe. Um die Vollkommenheit Gottes nicht zu gefährden, wird Gottes Dasein ›entzeitlicht‹. Und das heißt materialiter: So wie Gott einerseits alle Geschehnisse von Ewigkeit her vorherweiß und auch vorherwissen kann, weil er – so beispielhaft im Denken des *Thomas von Aquin* – zum einen als die Primärursache von allem auch noch die sekundären Ursachen konditioniert<sup>21</sup> und eine in einen ontologischen Kausalzusammenhang eingebunden gedachte Freiheit ihre Kausalität nur gemäß ihrem Gewirktsein ausüben kann, von daher aber auch von einer Geschichte, die diesen Namen deshalb verdient, weil sie durch freie Subjekte konstituiert wird, nur noch schwerlich die Rede sein kann,<sup>22</sup> so wird andererseits der Schöpfungsakt nun nicht mehr, wie beispielhaft bei *Irenäus*, als zeitlicher gedacht. Das *ex nihilo* ist nur von Natur aus früher als das Seiende.<sup>23</sup> Gottes Vollkommenheit scheint damit gerettet zu sein, vorausgesetzt nur, man versteht diese Vollkommenheit in neuplatonischer Weise. Aber erschließt dieses Denken noch den Gott, wie er biblisch als der bezeugt wird, der sich aus eigener Freiheit heraus an sein Volk Israel gebunden, der sich nach christlichem Bekenntnis im Juden Jesus in »einzigartiger, definitiver Weise mitgeteilt«<sup>24</sup> und hierin seine Schöpfungstreue erwiesen hat? Dem Gott, nochmals nach christlichem Bekenntnis, der deshalb »geschichtlich unüberbietbar« seine Treue erwiesen hat, weil sie »als Erweis ihrer Macht auch noch über den Tod« »durch kein geschichtliches Ereignis mehr widerlegbar und insofern Erweis ihrer Unbedingtheit,

---

21 Vgl. STh I a, 22, 1f. Selbst die dem menschlichen Bewusstsein als zufällig erscheinenden Vorkommnisse müssen deshalb noch als von Gott gelenkt gedacht werden. Zum Zusammenwirken von Erst- und Zweitursachen vgl. CG III, 69. Ob die seit den Anfängen christlicher Theologie und bis heute virulente Frage nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit durch den Vorschlag des Thomas, dass Gott das menschliche Wirken nicht von außen, sondern im Innersten des menschlichen Willens wirke (vgl. CG III, 88), einer zufriedenstellenden Lösung zugeführt wird, wage ich zu bezweifeln. Denn, um nur zwei Gründe zu nennen, erstens kann es einen menschlichen Willen nur als ursprüngliche, durch nichts als durch sich selbst ermöglichte Freiheitsaktualisierung geben, und zweitens wird dann das Problem der Theodizee unlösbar – außer man schlosse sich der aber in der Instanz der auf sich selbst und das heißt: auf moralische Grundsätze verpflichteten Vernunft wohl kaum zu akzeptierenden Lösung an, das Böse nur als Mangel an Sein verstehen zu wollen.

22 Vgl. STh I q.13 a.7. Zur Thomas-Interpretation vgl. **Brantschen** (1980) 231–233.

23 Vgl. Thomas von Aquin, De aeternitate mundi.

24 **Zenger** (2001) 22.

also auch ihrer Endgültigkeit« ist?<sup>25</sup> Und der doch im Erweis dieser Macht sich als kein anderer erwiesen hat als der Gott Israels, so dass trotz nicht zu verhehlender Differenz es doch der eine Gott ist, von dem denn auch gemeinsam in der jüdischen und in der »zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel«<sup>26</sup> gesprochen wird?

Ist dieser Gott Israels aber ein *denkbarer* Gott? Meine These: In seinen theoretischen Implikationen zu verantworten ist dieser Glaube an den ursprünglich und bleibend freien Geschichtsgott Israels, der die Freiheit des Menschen will, nur dann, wenn die gesamte Weltwirklichkeit als *creatio ex nihilo* geschaffen geglaubt werden darf und zugleich Gottes Vollkommenheit auf nicht mehr neuplatonischer Weise in bestimmter Weise denkbar wird. Damit wird aber die Frage nach einer diesem in der Dimension der Geschichte durch Gott selbst eröffneten Glauben adäquaten Denkform unausweichlich. Dass aus biblischen Gründen diese Denkform nur eine von durch Kategorien der Freiheit bestimmte sein kann, dürften schon die wenigen Andeutungen zu einer Hermeneutik der biblischen Theologie deutlich gemacht haben. Eine in ihren systematischen Möglichkeiten für eine solche Rechenschaftspflicht des Glaubens mit Verlaub in dogmatischen Zusammenhängen noch keineswegs ausgelotete Perspektive liegt meines Erachtens im so genannten zweiten Anfang der Metaphysik – ein Neuanfang, wie dieser wohl nicht zuletzt initiiert wurde durch die Verurteilung von im Resultat zum Neozestiarismus neigenden radikal-aristotelischen philosophisch-theologischen Thesen in den Jahren 1270/77.<sup>27</sup> Begründet wurde dieser sogenannte zweite Anfang der Metaphysik vor allem durch *Duns Scotus*.<sup>28</sup> Scotus<sup>29</sup> ist entschieden ein Denker der Kontingenz, und er lehnt deshalb die Lösung des Thomas, Kontingenz als Zusammenwirken von Erst- und Zweitursachen begreifen zu wollen, ausdrücklich ab. Hellsichtig hat bereits Scotus gesehen, dass in einem als ontologischen Ordo gedachten, am Ende einzig durch die göttliche Kausalität bestimmten Zusammenhang eine im biblischen Schöpfungsglauben sachlogisch vorausgesetzte Ereigniskontingenz keinen Raum mehr findet.<sup>30</sup> Was meint aber Kontingenz? Traditionell wird unter einem Kontingenten etwas Nicht-Notwendiges verstanden, eine Definition, die Scotus zufolge nicht ausreicht, um eine

25 **Pröpper** (2001b) 48. Zur näheren Begründung der Kategorie der Endgültigkeit und ihrer Unterscheidung von der Vollendung vgl. ebd., 48f.

26 **Dohmen/Stemberger** (1996) 12.

27 Vgl. **Flasch** (1989).

28 Vgl. **Honnefelder** (1996).

29 Vgl. **Söder** (2001); ausführlich **Söder** (1998). Über die hier angedeutete Beanspruchung scotischer Denkfiguren für eine dogmatische Theologie hinaus vgl. meine demnächst erscheinende Habilitationsschrift *Offenbares Geheimnis. Studien zur negativen Theologie* (Münster 2001).

30 Vgl. Duns Scotus, Lect. I d. 39 n. 35 (ed. Vat. XVII 489): »Si prima causa necessario causat et movet causam sibi proximam, et necessariam habet habitudinem ad illam, igitur illa secunda causa necessario movet hoc quod movet et causat.«

wirkliche Ereigniskontingenz denken zu können: »Kontingentes nenne ich [...] nicht jegliches, was nicht notwendig und nicht von überzeitlicher Dauer ist, sondern jenes, dessen Gegenteil geschehen könnte, eben dann, wenn es geschieht. Daher habe ich gesagt: ›Es gibt solches, das in kontingenter Weise verursacht wird‹, und nicht: ›Es gibt solches, das kontingent ist‹.«<sup>31</sup> Die Kontingenzbestimmung richtet sich somit auf einen bestimmten Zeitpunkt, in dem etwas zuvor nur Mögliches in Wirklichkeit überführt wird, und zwar nur deshalb überführt wird, weil es so sein soll. Auf der Basis seines Univozitätsdenkens gilt dies für Scotus gleichermaßen für den Menschen wie auch für Gott. Jeweils ist es die zu einem bestimmten Zeitpunkt voluntativ und das heißt: in Freiheit begründete Überführung von Möglichkeit in Wirklichkeit, durch die ein kontingenter Sachverhalt gesetzt wird. Um die im Gedanken der *creatio ex nihilo* anvisierte Freiheit des Schöpfungsgrundes und doch zugleich auch die Vollkommenheit Gottes denken zu können, trägt Scotus eine begriffliche Differenzierung in diesen Gedanken ein, die meines Wissens epochemachend ist und für dogmatische Zusammenhänge noch ein dem in der Geschichte aus eigener Freiheit heraus offenbar gewordenen Gott genügendes und beileibe noch nicht ausgelotetes hermeneutisches Potenzial (Vorsehungslehre, Handeln Gottes, Bittgebet ...) bietet. Erstens unterscheidet Scotus auf das Schöpfungshandeln Gottes bezogen zwischen *producere* und *creare*. Im Begriff des *producere* denkt Scotus das Schaffen Gottes von jeglicher Möglichkeit nicht nur im Hinblick auf ihr Wassein, sondern auch im Hinblick auf seine zeitliche Möglichkeit. Einzig und allein gebunden ist Gott in diesem Handeln an das Nicht-Widerspruchsprinzip. Etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt Mögliches kann nicht zum gleichen Zeitpunkt nicht möglich sein. Im Begriff des *creare* hingegen denkt Scotus die Überführung dieser in ihrer zeitlichen Möglichkeit gedachten *creabilia* in nicht nur mögliche, sondern reale Wirklichkeit. Diese Überführung aber gründet ausschließlich in Gottes Freiheit, in seinem grundlosen Willen: *creatio ex nihilo*.<sup>32</sup> Positiv zu begreifen ist dieser in seiner Möglichkeit denkbar gewordene, in einem kontingenten Willensentschluss Gottes begründete Schöpfungsakt hingegen nicht, weil eine Kausalität aus Freiheit sich einem kausalen Erklärungsversuch notwendig entzieht. Solange aber theoretisch offengehalten ist, dass die im Weltbegriff gedachte Totalität des Seienden nicht notwendig ein von Ewigkeit her existierendes Raum-Zeit-Kontinuum darstellt und von daher auch nicht mit dem von der menschlichen Vernunft gesuchten schlechthin notwendigen Seienden identifiziert werden muss, bleibt die Möglichkeit des freien Gottes, der die Weltwirklichkeit *creatio ex nihilo* geschaffen, ihr ein von ihm unterschiedenes Eigendasein geschaffen hat und diese in jedem Moment ihres Daseins in ihrem Wirklichsein erhält (*creatio continua*), so dass radikale Kontingenz zur entscheidenden Bestimmung der Welt wird, eine philosophisch denkbare Idee. Zu-

31 Duns Scotus, De primo principio c. 4 concl. 4 n. 56; hier gleich: **Duns Scotus** (1987).

32 Vgl. **Bannach** (1998) 210.

mindest Indizien hierfür lassen sich beibringen, dass so wie der Mensch zu einem ursprünglichen und insofern freien Selbstvollzug ermächtigt ist, auch die alles begründende und bestimmende Wirklichkeit durch Freiheit ausgezeichnet ist<sup>33</sup>; im strengen Sinn philosophisch beweisen aber lässt sich dies nicht. Somit ist es am Ende der Glaube, der aufgrund des Bekenntnisses zur Allmacht des Gottes, der Tote zum Leben zu erwecken vermag, dieses Bekenntnis auf den Schöpfungsgrund extrapoliert. Aber: Die Welt in nicht-widernünftiger Weise als *ex nihilo* geschaffen und damit als radikal kontingent jedenfalls glauben zu dürfen, heißt auch, das von Gott gewollte und ermöglichte Geschehen zwischen ihm und der Menschheit in Kategorien der Freiheit begreifen zu können – womit der biblisch bezeugten Erfahrung des der Geschichte mächtigen Gottes theoretisch Rechenschaft geleistet ist.

## Literatur

**Baltes**, Matthias (1976/1978):

*Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. 2 Bde., Leiden: Brill 1976–1978.

**Bannach**, Klaus (1998):

*Gott und das Mögliche*, in: ZThK 95 (1998), 197–216.

**Berger**, Klaus (2001):

*Creatio non ex nihilo und die Theodizeefrage*, in: Frühwald-König, Johannes (Hrsg.), »Steht nicht geschrieben ...?«. Festschrift für Georg Schmuttermayr, Regensburg: Pustet 2001, 19–25.

**Brantschen**, J. B. (1980):

*Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, in: FZPhTh 27 (1980), 224–246.

**Dohmen**, Christoph / **Stemberger**, Günter (1996):

*Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 1,2), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996.

**Duns Scotus**, Johannes (1987):

*Abhandlung über das erste Prinzip*. Hrsg. und übers. von Wolfgang Kluxen, Lat.-Deutsch (Texte zur Forschung; 20), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>2</sup>1987.

**Flasch**, Kurt (1989):

*Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingel., übers. u. erkl. v. Kurt Flasch* (Excerpta classica; 6), Mainz: Dieterich 1989.

**Ganoczy**, Alexandre (1995):

*Schöpfungslehre*, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 1, Paderborn u. a.: Schöningh 1995, 407–409.

---

33 Vgl. **Pröpper** (2001c) bes. 90.

**Groß, Walter** (1989):

*Creatio ex nihilo – Alttestamentliche Anmerkungen zu einem alten dogmatischen Satz*, in: Fraling, Bernhard u. a. (Hrsg.): *Lateinamerika im Dialog*. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag, Rottenburg: Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland 1989, 149–157.

**Honnefelder, Ludger** (1996):

*Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: Beckmann, Jan P. u. a. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, Hamburg: Meiner <sup>2</sup>1996, 165–168.

**Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich** (2000):

*Psalmen 51–100* (HThKAT 26), Freiburg i. Br.: Herder 2000.

**Körtner, Ulrich H. J. / Leutzsch, Martin** (1998):

*Papiasfragmente. Hirt des Hermas*. Eingel., hrsg., übertr. und erl. von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch (Schriften des Urchristentums; 3), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

**Lohfink, Norbert** (2001):

*Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen*, in: Hossfeld, Frank-Lothar (Hrsg.): *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie* (QD 185), Freiburg u. a.: Herder 2001, 13–47.

**Löning, Karl / Zenger, Erich** (1997):

*Als Anfang schuf Gott*. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf: Patmos 1997.

**May, Gerhard** (1978):

*Schöpfung aus dem Nichts*. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 48), Berlin / New York: de Gruyter 1978.

**Müller, Gerhard Ludwig** (1995):

*Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg u. a.: Herder 1995.

**Pröpper, Thomas** (2001a):

*Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a.: Herder 2001.

**Pröpper, Thomas** (2001b):

»Daß nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...«. *Ein Beitrag zum Verständnis der »Endgültigkeit« der Erlösung*, in: Pröpper (2001a) 40–56.

**Pröpper, Thomas** (2001c):

*Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben*, in: Pröpper (2001a) 72–92.

**Rad, Gerhard von** (1962):

*Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München: Kaiser <sup>4</sup>1962.

**Ratzinger, Joseph** (2001):

*Wahrheit des Christentums?*, in: Raffelt, Albert (Hrsg.), *Weg und Weite*. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg u. a.: Herder 2001, 631–642.

**Schmidt, Werner H.** (1964):

*Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1964.

**Schmuttermayr, Georg** (1973):

»Schöpfung aus dem Nichts« in 2 Makk 7,28? Zum Verhältnis von Position und Bedeutung, in: BZ 17 (1973) 203–228.

**Söder, Joachim Roland** (1998):

*Kontingenz und Wissen*. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus (BGPhThM NF 49), Münster: Aschendorff 1998.

**Söder, Joachim Roland** (2001):

*Von der Ontokosmologie zur Ontologik*, in: PhJ 108 (2001), 33–40.

**Thomas von Aquin** (2000):

*De aeternitate mundi*, in: Bonaventura / Thomas von Aquin / Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt. Übers. und Anm. von Peter Nickl, Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 92–94.

**Zenger, Erich** (2000):

Art. *Schöpfung. II. Biblisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> 9 (32000), 217–220.

**Zenger, Erich** (2001):

»Ich aber sage: Du bist mein Gott« (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoah, in: Raffelt, Albert (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg u. a.: Herder 2001, 15–31.

**Striet, Magnus**

PD Dr. theol., wurde im Jahre 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster habilitiert und vertritt seitdem den Lehrstuhl für Dogmatik an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Arbeitsschwerpunkte:

- Anthropologie, Gotteslehre und Eschatologie.

Wichtigste Veröffentlichungen:

- *Das Ich im Sturz der Realität*. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ratio fidei 1), Regensburg: Pustet 1998. ISBN 3-7917-1624-7
- *Offenbares Geheimnis*. Zur Kritik der negativen Theologie (Ratio fidei 21), Regensburg: Pustet 2003. ISBN 3-7917-1822-3