

## 16 Von der creatio ex nihilo zur incarnatio et vivificatio continua

Wer sich aktuell mit der Doppelfrage beschäftigt, wie »Gott in Welt« und »Welt in Gott« zu denken ist, wird notwendig auf den Leitgedanken der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) stoßen. Die Formel von Theophilus: »Gott hat das alles aus nichts zum Sein geschaffen«<sup>1</sup> steht traditionell für die christliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Zugleich macht die Formel deutlich, dass sich die Erschaffung aus nichts (*ex nihilo*) als eine Erschaffung durch Gott bestimmt, die nicht auf ein vorhandenes Seiendes zurückgreift. Sie verbindet sich also mit dem Willen und Wollen Gottes. In der aktuellen Diskussion wird diese Auffassung – der jeweiligen Positionierung entsprechend – theistisch orientierte starke Zustimmung und bei eher zum Platonismus oder Pantheismus tendierenden Positionen vehemente Ablehnung erfahren. Daher darf der Umgang mit der Frage einer *creatio ex nihilo* als Indikator dafür angesehen werden, wie das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt näher bestimmt wird.

### 1. Historische Orientierungen

Wer dabei nach den Anliegen und der Herkunft des Leitgedankens von einer Schöpfung aus dem Nichts fragt, kann den historisch-systematischen Zusammenhang mit der einschlägigen Studie von Gerhard May unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen:

Erstens entwickelt sich die Lehre von der *creatio ex nihilo* in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Kontext der pulsierenden

---

<sup>1</sup> THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolyicum*, hrsg. von R. GRANT, Oxford 1970, 6: καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.

Metropole Rom, die in dieser Zeit ein brodelnder Schmelztiegel unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Auffassungen ist.<sup>2</sup>

Zweitens stellt die Lehre von der *creatio ex nihilo* aus christlicher Perspektive die unbedingte Souveränität Gottes heraus, welche den Ausgang der Welt aus dem Entschluss und Willen Gottes betont und die uneinholbare Heiligkeit Gottes unterstreicht. Betont wird der freie Wille Gottes und seine Ursprung gebende Macht, die das All macht und sein Handeln in der Geschichte zum Heil der Menschen begründet:

»Irenäus betont nachdrücklich die Kontingenz der Schöpfung. Gott schuf die Welt und den Menschen aufgrund eines freien Willensentchlusses; er bedurfte des Menschen nicht etwa, sondern er wollte ein Gegenüber haben, dem er seine Wohltaten erweisen konnte. Auch die Erhaltung der ihrem Wesen nach vergänglichen Geschöpfe ist ein Gnadenhandeln Gottes; in seiner unendlichen Güte bewahrt er sie im Sein und führt sie der Vollkommenheit entgegen.«<sup>3</sup>

Diese Positionierung und Profilierung geschieht nach zwei Seiten hin – gegenüber Platonismus und Gnosis.

Drittens richtet sich der Leitgedanke also gegen die Lehre des Platonismus, nach welcher der göttliche Nous die ungeschaffene und seit Ewigkeit bestehende Materie gemäß den göttlichen Ideen formt und gestaltet. So ist der Nous der göttliche Demiurg und Baumeister, der die Dinge sinnvoll ordnet. Aber er ist nicht der Schöpfer, der die Materie als Potenzialität oder Baumaterial ins Dasein ruft. Während Justin der Märtyrer »noch annahm, die Welt sei aus der ungewordenen Materie entstanden, hat sein Schüler Tatian bereits dezidiert die Auffassung vertreten, die Materie sei von Gott geschaffen und könne nicht als Prinzip [!] gelten.«<sup>4</sup>

Aus christlicher Perspektive werden dann vor allem drei Argumente ins Feld geführt, um die Reduktion Gottes auf die Funktion des Gestalters einer bereits vorhandenen Materie zu überwinden.<sup>5</sup> Zum einen kann die Rede von der ungewordenen Materie Gott nicht im strengen Sinne als Schöpfer ansehen, und sie impliziert einen Prinzipidualismus, dem zufolge Gott nicht der Urheber der Welt ist.

<sup>2</sup> Vgl. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin – New York 1978, 153.

<sup>3</sup> Vgl. MAY, *Schöpfung* [wie Anm. 2], 179–180.

<sup>4</sup> Vgl. MAY, *Schöpfung* [wie Anm. 2], 62.

<sup>5</sup> Vgl. MAY, *Schöpfung* [wie Anm. 2], 163–165.

Zum anderen ist eine ungewordene und unveränderliche Materie dem ungewordenen und unveränderlichen Gott in seinem ontologischen Status gleich.

Schließlich würde eine präexistente Materie Gottes Größe deponieren, weil Gott sich nicht mehr von einem menschlichen Handwerker unterscheiden ließe, der aus vorgegebenem Material macht, was er will. Demgegenüber wird Gottes Schaffen nur dann der Göttlichkeit Gottes und seiner Souveränität über alles Geschaffene gerecht, wenn Gottes Handeln die innerweltlichen Analogien eines Handwerkers übersteigt.

Diese letzte Einsicht ist bereits bei dem gnostischen Lehrer Basilides präsent.<sup>6</sup> Daraus zu folgern, dass die *creatio ex nihilo* gnostischen Ursprungs sei, ist historisch möglich. Dennoch steht auch bei Basilides die biblisch angelegte über-seiende Souveränität Gottes im Zentrum des Gedankens. Entsprechend verbindet sich der Gedanke der *creatio ex nihilo* im christlichen Kontext mit der Vorstellung unbegrenzter Allmacht, welche die Monarchie und Freiheit des schaffenden Gottes und die Kontingenz der göttlich geschaffenen Welt hervorhebt.<sup>7</sup>

Die Argumente für eine *creatio ex nihilo* zielen vor allen Dingen auf die Einsicht, der zufolge ein Prinzipidualismus die monotheistische Einzigkeit und unbedingte Souveränität Gottes tangiert. Daraus resultiert die Frage, wie Gottes Göttlichkeit im Unterschied und im Verhältnis zur Welt logisch gedacht werden kann. Daher bedarf es einer klaren Unterscheidung zwischen dem Ungewordenen (Gott als *causa sui*) und dem Gewordenen (Welt als kontingente). Der

<sup>6</sup> Vgl. MAY, Schöpfung [wie Anm. 2], 183–184 und 68–73: Wie die Idee des Guten bei Platon noch jenseits des Seins zu stehen kommt, ist Gott ein nicht-seiender, weil über-seiender Gott. Aus ihm geht der Weltsame, in dem alles als Möglichkeit impliziert ist, oder Weltlogos oder Weltfeuer hervor. So existiert im Weltsamen potenziell alles, was sich im Laufe der Zeit verwirklichen wird. Alles läuft nach dem Plan des über-seienden Gottes ab. Wie lässt sich dieser Ausgang näher bestimmen? MAY, Schöpfung [wie Anm. 2], 71: »Die Welt ist voraussetzungslos aus dem Nichts geworden. Die Weltschöpfung erfolgt durch den Willen und das Wort Gottes.«

<sup>7</sup> MAY, Schöpfung [wie Anm. 2], 170f.: »Der Willensbegriff des Irenäus ist seinem Wesen nach unphilosophisch. Zwar ist es auch allgemeine philosophische Überzeugung, dass für Gott Wollen und Verwirklichung des Gewollten zusammenfallen, sein Schaffen mühelos ist, aber Gott kann nur das im Rahmen der Naturordnung mögliche Beste wollen, und sein Wille findet in der Materie seine Grenze. Dagegen meint Irenäus, wenn er vom Willen Gottes als dem alleinigen Grund der Schöpfung redet, die absolute Freiheit und Allmacht des biblischen Gottes.«

platonischen Auffassung, nach welcher die Materie ein Gegenprinzip zu den göttlichen Ideen darstellt, steht u. a. der Johannes-Prolog entgegen, in dem betont wird, dass durch den Logos, der bei Gott war und der Gott war, alles geworden ist, was ist. Von daher wurde die Schöpfung durch Gottes Selbstaussprache im Wort der Liebe und als Wort der Zusage und Verheißung für die Welt geschaffen. So sind der Mensch und sein Heil Ziel und Zweck der Schöpfung.<sup>8</sup> Darin kommt bereits jene trinitätstheologische Dynamik der Differenzierung zur Sprache, nach welcher der Vater als der erste Gott und der Sohn als der zweite Gott begriffen wird. Geht der Sohn in der Zeugung aus dem Vater hervor, so ist der Logos-Sohn der sprechende Gott und Schöpfer im eigentlichen Sinne.

Viertens dominierten neben platonischen Vorstellungen gnostische Spekulationen das damalige Diskursfeld. In Anknüpfung an platonische Schemata und in einer Transformation biblischer Überlieferung wurde gemeingnostisch die Vorstellung eines absteigenden Ausgangs der Welt aus Gott vertreten. Dieser emanativen Auffassung zufolge, die hier nur in einer Grundlinie und nicht in ihren vielen Schattierungen dargelegt werden kann, ist die Schöpfung ein Werk der Engel oder des untergeordneten Demiurgen. Demnach gibt es einen schlechthin vollkommenen, allumfassenden Gott. Durch einen eigenmächtigen bzw. selbstbezogenen Akt in den Äonen, den Abfall der ewigen Weisheit (Sophia) von Gott, wird die Schöpfung als Welt im Gegenüber zu Gott konstituiert. Der Demiurg oder die Engel handeln im Auftrag der Sophia, die sich vom höchsten Gott abgewendet hat. Deshalb ist die Welt und die Lebenswelt des Menschen als in Abfall von Gott in den Äonen bestimmt. Die Theorie des Abfalls hilft zu verstehen, warum die Welt so unvollkommen ist und es das Böse geben kann. Hingegen existiert im Menschen weiterhin das Pneuma als das innenwohnende geistige Prinzip, welches den Menschen in seiner geistigen Sinnspitze mit dem vollkommenen Gott verbindet. Sofern der Mensch sich des Pneumas bewusst wird und das Pneuma von der weltverhafteten und affektiven Psyche, die durch den Abfall der Sophia konstituiert ist, unterscheidet, wird es dem Menschen möglich, sich von den Verhaftungen an die materielle Welt zu lösen. Entsprechend ist Jesus von Nazareth nicht der Sohn des

---

<sup>8</sup> MAY, Schöpfung [wie Anm. 2.], 155: »Sowohl Clemens von Alexandrien als auch Origenes berichten, Tatian habe die Worte, »es werde Licht« (Gen 1,3) nicht als Befehl, sondern als Bitte des Schöpfers an den ersten Gott gedeutet.«

Gottes der Juden, sondern das Kind der vollkommenen Gottheit. So ist Gott nicht nur als höchste Geistigkeit, sondern auch die Erlösung als Prozess der Vergeistigung zu verstehen. Der christliche Protest richtete sich u. a. gegen die problematischen (anti-jüdischen und doketischen) Züge der Christologie und schöpfungstheologisch gegen die valentinianische Anschauung, nach welcher »der Prozess der Weltschöpfung erst durch den [Ab-]Fall der Sophia [der göttlichen Weisheit von Gott] in Gang gekommen sei« und »der Demiurg in Abhängigkeit vom Soter [Erlöser] und von der Sophia den Kosmos geschaffen hat«. <sup>9</sup> Die Unterordnung und Abtrennung der Sophia von Gott sowie die Übertragung menschlicher Affekte auf die göttliche Instanz der Sophia führen zu einer Trennung in Gott und zu einer Abwertung der Schöpfung.

Hingegen ist die Anschauung Tatians, der zufolge »die Materie unmittelbar von Gott geschaffen wurde«, ganz »ungnostisch [...]«. Sie stellt den entscheidenden Schritt zur endgültigen Formulierung der Lehre von der *creatio ex nihilo* dar. <sup>10</sup> Dem biblisch-heilsgeschichtlichen Denken des Irenäus von Lyon entspricht es sodann, die Schöpfung als Ausdruck der Güte Gottes und seines gütigen, auf das Heil der Menschen zielenden Handelns zu verstehen. Dies bedeutet im Unterschied zu den gnostischen Systemen, dass die Welt, dem biblischen Schöpfungsbericht entsprechend, als gute gewollt ist. Die Heilsgeschichte überholt daher alles Böse und soll diese ursprüngliche Gutheit in der Vollendung wieder aufrichten. Allerdings gelingt es Irenäus noch nicht, diese Gutheit im Sinne einer Logik der Liebe als freies Selbst-Verschenken und als Freisetzung endlicher Freiheit zu formulieren. Sein Allmachtsdenken überlagert das Selbstsein und die Eigenständigkeit geschöpflicher Wirklichkeit. Anders als in der valentinianischen Auffassung, der zufolge die Schöpfung ein Resultat des Abfalls der Sophia vom vollkommenen Gott ist, werden der göttliche Logos-Sohn und die göttliche *ruah*-Sophia als die beiden Hände des Vaters vorgestellt. Dadurch kann die Einheit in der Unterschiedenheit der göttlichen Instanzen gewahrt werden und deutet sich bereits an, dass die Schöpfung, christlich gesehen, letztlich trinitarisch auszubuchstabieren ist.

<sup>9</sup> Vgl. MAY, Schöpfung [wie Anm. 2], 170.

<sup>10</sup> Vgl. MAY, Schöpfung [wie Anm. 2], 157–158.170.

## 2. Notwendige Transformationen

Zu den zentralen Anliegen der Lehre von der *creatio ex nihilo* gehört es daher, erstens die Vorstellung eines Gegenprinzips zu Gott zu vermeiden, das ontologisch gleichwertig und bzw. oder ungeschaffen gleichewig ist. Ebenso wird zweitens eine (manichäische) Spaltung in Gott zwischen den Instanzen des ersten Gottes und der Sophia sowie drittens zwischen Gott (gut) und Schöpfung (böse) abgelehnt. Viertens wird in Übereinstimmung mit dem biblischen Befund die unbedingte Souveränität Gottes betont. Alles, was ist, verdankt sich der schöpferischen Macht und der ins Dasein rufenden Liebe Gottes. Deutlicher als dies am Anfang in den Entstehungskontexten kritischer Abgrenzung geschah, ist Schöpfung im Lichte der Liebe Gottes zu denken, die in zwangloser Freiheit die endliche Schöpfung erwählt und zu eigenständiger Freiheit ermächtigt, damit sie in kreativer Weise an diesem Schöpfungsprozess teilnehmen kann. Das Ziel des Schöpfungshandelns ist fünftens in das Erlösungshandeln eingeordnet. Deshalb ist die Schöpfung auf das Gute und Rettende ausgerichtet. Angesichts dieser zentralen Anliegen kann die Kritik an der Lehre von einer *creatio ex nihilo* bedacht und können die problematischen Akzente ihrer Fassung bei Theophilus und Irenäus im Lichte einer *creatio ex amore* reformuliert werden. Dazu gehört sicher eine neue Bestimmung der Allmacht Gottes. Diese hat das Handeln Gottes ohne fortdauernde einzelne Interventionen zu denken. Das Wollen freier Geschöpfe bedeutet dann keine Einschränkung der Allmacht, sondern ihre Neubestimmung als gott-menschlicher Freiheitsdialog, in dem Gott alles vermag, was werbende Liebe vermag. Das Wollen freier Geschöpfe bedeutet keine Beschränkung der Allmacht im Sinne eines gott-menschlichen Freiheitsdialoges. Das freie Handeln Gottes bedarf in christlicher Perspektive schließlich einer trinitarischen Fassung. In dieser Weise kann der Gedanke der *creatio ex nihilo* transformiert und das Schöpfungsdenken im größeren Kontext der Soteriologie und Trinitätslehre neu modelliert werden. Deshalb darf mit Richard Rice in gegenwärtiger Perspektive gesagt werden:

»It is precisely because God's preeminent characteristic is self-giving love that God brings into existence a reality distinct from God, a world totally dependent on God's free decision both to sustain and to initiate its existence. Viewed as an expression of divine love, creation out of nothing conveys something important about both creator and

creation. In line with Rahner's famous dictum regarding the economic and immanent trinity, creatio ex nihilo reminds us that God's relation to creation is consistent with, and revelatory of, what God has always been.«<sup>11</sup>

Da Liebe nicht nur ein Gottesattribut ist, sondern johanneisch das Sein Gottes kennzeichnet, kann dieser Gedanke noch stärker trinitarisch gewendet werden: Gott existiert in der Trinität als der schlechthin freie Gott, der im Sohn und im Geist das Andere seiner selbst ursprünglich will und von Ewigkeit her freigibt. Denn Freiheit als transzendente Bedingung konkreter Freiheitsvollzüge ist im Ursprung dadurch bestimmt, dass ihr primärer Gehalt nichts anderes als Freiheit sein kann. Deshalb findet Freiheit ihre Erfüllung im Wollen und in der Bejahung anderer Freiheit.<sup>12</sup> In der ewigen Freisetzung und Freigabe des Sohnes und des Geistes durch den Vater begründet sich von allem Anfang an eine Gegenseitigkeit des freien Wollens des Anderen, das unzeitlich oder überzeitlich bestimmt werden muss.<sup>13</sup> So bilden Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit her ein Kommerzium der Freiheit, das durch gegenseitiges Selbst-Verschenken und gegenseitige Hingabe geprägt ist. In dieser lebendigen Überfülle des trinitarischen Lebens liegt in aller Freiheit der göttlichen Instanzen begründet, warum der Vater seinem Charakter als Sich-selbst-Verschenkender entsprechend nicht nur das Andere seiner selbst (Sohn und Geist), sondern auch das Andere *als* Anderes will. In dieser Weise ist das Andere der Welt innerhalb der Selbstunterscheidung Gottes als Differenz-Einheit von Vater, Sohn und Geist umfasst und gewollt. Der Beitrag von Dennis Stammer zu Joseph Bracken kann zeigen, inwieweit hier Verbindungen zum systemischen Prozessdenken möglich sind.

Das Andere als Anderes aber ist per se das Nichtgöttliche, die kontingente Welt und der sterbliche Mensch. In der bejahenden Liebe

<sup>11</sup> Vgl. R. RICE, *Creatio ex Nihilo. It's Not about Nothing*, in: TH. J. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 87–98, hier: 94.

<sup>12</sup> Vgl. H. KRINGS, *System und Freiheit*, Freiburg – München 1980, bes. 40–68.99–130.161–184, hier 57–58: »Der in der Selbstgeneration der transzendentalen Regel generierte Gehalt ist mithin die Freiheit selbst. Die Frage des transzendentalen Gehaltes ist von Bedeutung, denn durch den Gehalt erhält der unbedingte Aktus seine Bestimmtheit.« »Der Gehalt für Freiheit ist Freiheit« (121–126).

<sup>13</sup> Vgl. B. NITSCHKE, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (= RF 34)*, Regensburg 2008, 165–243.

zum Anderen als Anderem realisiert sich auch die Liebe zur geschichtlichen Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit. In dieser Liebe, die Kontingenz bejaht, liebt Gott zugleich die geschichtlich einmalige Singularität und die unwiederholbare Besonderheit befristeter Wirklichkeit. Um dieses kostbaren Wertes der Kontingenz willen, die in der Inkarnation Gottes im Menschen und in der Geschichte Jesu ihren ausgezeichneten Höhepunkt hat, geschieht Schöpfung. Gott will die Kostbarkeit einmaliger, unwiederbringlicher Ereignisse und darin das Gute in den Prozessen der Welt. Aber er kann um der unendlichen Wertschätzung endlicher Güte und endlicher Freiheit in Liebe willen das Risiko des Scheiterns, der Todesverfallenheit, des unschuldigen Leidens oder des abgründig Bösen nicht vermeiden. Insofern gehören die Begrenzungen der Kontingenz, die im Weltall waltenden Naturgesetze, gehören Sterblichkeit und Leid, Krankheit und Katastrophen zur kontingenten Welt. Dies kann erträglich nur gedacht werden, wenn die harten Grenzen der Endlichkeit, wenn die Kollateralschäden der Schöpfung, wenn die Dramen und Leiden der Menschen von einem Vollendungswillen Gottes unterfasst und umfasst sind, sodass sich Tod in Leben, Leiden in Liebe, Ohnmacht in Macht und Dunkelheit in Licht wandeln kann. Nur die erinnernde Rettung unwiederbringlicher Kostbarkeit kann ein österliches Licht der Versöhnung auf das Zerströte und Verlorene scheinen lassen.<sup>14</sup>

In diesem liebenden Wollen des Anderen als Anderem gibt es keine Notwendigkeit der Schöpfung im herkömmlichen Sinne. Weil aber Liebe das Gegenüber als ein freies und eigenständiges Gegenüber will, ist Schöpfung in diesem Sinne Ausdruck des sinnentsprechenden Selbst-Verschenkens Gottes. Vielleicht kann dieses sinnentsprechende Selbst-Verschenken im Modus der Freiheit und in der Logik der Liebe dann auch als eine intrinsische Notwendigkeit der Liebe zur Sprache gebracht werden. Dann kämen Freiheit und Notwendigkeit in der Liebe überein. In jedem Fall kann das Sein als Sein in Beziehung, können Relationalität und Liebe als Ausdruck des göttlichen Wesens verstanden werden. Insofern ist Gottes Existenz nicht abhängig von der Schöpfung, aber die Weise der göttlichen Existenz und ihres freien

---

<sup>14</sup> Vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2009, bes. 300–310; vgl. B. NITSCHKE, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (= RGGz 22)*, Münster u. a. 2001, 481–494.



Charakters impliziert das Wollen des Anderen und damit Schöpfung und Beziehung, die als bejahende Liebe konkret ist.

Im Anschluss an Eric M. Vail darf zunächst summarisch herausgestellt werden: Schöpfung ist nicht eine einmalige (deistische) Es-war-einmal-Aktivität Gottes in der Vergangenheit, aber auch keine innerweltliche (interventionistische) Daueraktivität, die jedes Einzelne in seiner Einzelheit erschafft (gegen Irenäus). Ist Gott Liebe und vermag Gott alles, was Liebe vermag, so ist die Gott-Welt-Relation nicht durch omnipotente Allmachtsphantasien oder durch zwanghaft kontrollierende Machtmechanismen zu bestimmen, wie sie von Kritikern im Denken des Irenäus identifiziert wurden.<sup>15</sup> Daher gilt die theologische Reserve zurecht einem Verständnis von Gottes Macht, sofern diese als größtmögliche, jederzeit alles Denkbare unmittelbar erzwingen könnende Macht vorgestellt wird. Dies ist ein Denken der *potentia Dei absoluta*, welches das Theodizee-Problem extrem anscharft. Schöpfung heißt im Kontext der Liebe Gottes nicht Unterwerfung, sondern freigebende Ermächtigung in das eigene Selbstseinkönnen hinein. Diese begleitende Ermächtigung aus Liebe zur Selbstermächtigung in Liebe (*creatio continua* als *creatio ex amore*) bedeutet eine fortdauernde schöpferische und liebende Freisetzung, sodass jede Art von Existenz oder Prozess von der alles durchdringenden, unablässig gegenwärtigen Aktivität Gottes ermöglicht ist. Im Anschluss an Eric M. Vail bedeutet dies konkret:

1. Gott schuf aus dem Nichts, insofern er aus nichts anderem als seinem freien Willen und seiner überströmenden Liebe heraus schuf und nichts seiner schöpferischen Aktivität ontologisch oder zeitlich vorausging.
2. Schöpfung ist Ausdruck von Gottes Liebe, die sich selbst in der innergöttlichen *Communio* der Freiheiten verschenkt und anteilgebend sowie anteilnehmend ekstatisch über sich hinaus ist, indem sie die Welt und die Menschen als Gegenüber will und freisetzt.
3. Göttliche Liebe als sich selbst frei und hingebungsvoll verschenkende Liebe ist der Leitgedanke im Meta-Narrativ von Schöpfung. Andere Eigenschaften wie Souveränität, Herrschaft oder formale Unveränderlichkeit Gottes sind von daher zu reformulieren.

<sup>15</sup> Vgl. E. VAIL, *Creation out of Nothing Remodeled*, in: TH. J. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 55–68, hier: 66f.

4. Wenn Gottes Liebe als freies Beziehungsgeschehen in Liebe der Grund von Schöpfung und das Ziel von Schöpfung ist, so findet die Schöpfung ihre Erfüllung in der liebenden Gemeinschaft der Geschöpfe untereinander und mit Gott. Dies ist nur möglich, wenn die transzendente Freisetzung im Ursprung menschlicher Freiheit in den Lebensentwürfen der Menschen kategorial zur Auslegung kommt und durch diese kategoriale Auslegung sichtbare Form und sichtbarer Inhalt in den Lebensvollzügen und Kommunikationen der Menschen wird.<sup>16</sup>
5. Gottes freilassende und befreiende Liebe hat in der Ermächtigung zur Selbstermächtigung der Schöpfung und ihrer Geschöpfe eine synergetische Struktur. Gott ist der ermöglichende und freisetzende Tiefengrund in allen kreativen Prozessen der Welt. Insofern ist Gottesliebe als bejahende Freisetzung menschlicher Freiheit zu eigenständiger Selbstbestimmung und eigenständigem Handeln zu fassen.<sup>17</sup>
6. In unerzwingbarer Weise gibt Gott gnädig Anteil und nimmt Anteil. Gottes Erschaffen aus Liebe und aus seinem freien Willen zieht in einer Logik der Liebe ein dialogisches Geschehen nach sich, in dem Gottes Wirken als Eröffnen, Anregen, Werben, Locken, Zusagen und Ermutigen oder Ermahnen und Einspruch zu begreifen ist.
7. Menschlich findet Gottes Liebe als bejahende und freisetzende Zuwendung in der Liebe des Menschen zu Gott und zum Nächsten ihren sichtbaren Ausdruck. Diese bejahende Hingabe an Gott und an die Menschen gewinnt dort eminente Gestalt, wo sie noch die Widersacher und Feinde anzunehmen und einzuschließen vermag, wie dies bei Jesus im Extrem von Widerspruch und Kreuzigung konkret geworden ist.
8. Eine in das Erlösungshandeln einbezogene Schöpfung ist nicht einfach die göttliche (Selbst-)Präsentation nach außen. Schöpfung ist im Zusammenhang göttlicher Anteilgabe und Anteil-

---

<sup>16</sup> Vgl. NITSCHKE, Göttliche Universalität [wie Anm. 14].

<sup>17</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion, in: B. P. GÖCKE/R. SCHNEIDER (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

nahme ein dialogisches Drama, in das die Geschöpfe durch ihre existenzbestimmende Antwort involviert sind.<sup>18</sup>

### 3. Zentrale Einwände

Vor diesem Hintergrund einer notwendigen Re-Vision des Gedankens der *creatio ex nihilo* innerhalb einer beziehungsorientierten Logik der Liebe können einschlägige Einwände gegen das Denken einer *creatio ex nihilo* aufgenommen und Missverständnisse ausgeräumt werden.

#### 3.1 Die fehlende biblische Basis

Immer wieder wird hervorgehoben, dass die Lehre von der *creatio ex nihilo* keine oder keine genügende Basis in der Heiligen Schrift habe. Das betrifft zum einen den Umstand, dass die Genesis nicht von einer *creatio ex nihilo* spricht, sondern mit dem *tohu wa bohu* eine gestaltlose Masse oder ein erstes Chaos bezeichnet, sodass Gott im Angesicht der Tiefe (*tehom*) erschafft (Gen 1,2).<sup>19</sup> Solche Perspektiven finden sich auch im Neuen Testament (2 Petr 3,5; Hebr 11,3) und begründen, warum auch viele Christen der ersten Generationen bis hin zu Justin oder Clemens von Alexandrien die Vorstellung akzeptierten, der zufolge Gott aus einer ungeformten Materie schuf. Darin wurde zunächst noch kein Konflikt mit Gottes schöpferischer Macht und kein Konflikt des Prinzipialdualismus mit dem Monotheismus gesehen.

Der Sache nach findet sich der Gedanke in 2 Makk 7,28, im Kanon der Septuaginta, aber nicht im hebräisch verfassten Kanon der

<sup>18</sup> VAIL, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 58f.

<sup>19</sup> Die in Gen 1,1–2,4a beschriebene Erzählung von der Erschaffung der Welt ist vom Gegensatz Chaos – Kosmos bestimmt. In eindrücklichen Bildern wird erzählt, wie Gott aus dem in Vers 2 »geschilderten Chaos heraus bzw. in dieses hinein als Umformung und Begrenzung der Todesmächte Wüste, Finsternis und Chaoswasser schafft.« (E. ZENGER, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 17). Dabei zielt diese erste Schöpfungserzählung nicht allein auf die *creatio prima et continuata*, sondern sie will auch und vor allem auf die eschatologische Vollendung der Welt hinweisen, die im eschatologischen Schabbat ihren Abschluss findet. Vgl. ZENGER, Stuttgarter Altes Testament [wie Anm. 19], 17.

Masoreten; *expressis verbis* mit der Sinnspitze, dass Gott aus keinem Seienden geschaffen habe.<sup>20</sup> Diesbezüglich ist kanonhermeneutisch entscheidend, ob die griechisch-jüdische Überlieferungstradition als eine weitere (deuterokanonische) normative Tradition anerkannt oder exkommuniziert wird. Die Behauptung, es gebe für die *creatio ex nihilo* keine biblische Grundlage, ist daher einerseits differenziert zu beantworten und ersetzt andererseits nicht die Unterscheidung von Genese und Geltung.

Alle biblischen Schriftstellen und alle nachbiblischen normativen Entwicklungen sind in Kontexte eingeflochten, die allererst zu weiterführenden Reflexionen und sachlichen Klärungen herausgefordert haben. Entsprechend gibt es viele Themen des christlichen Glaubens, die erst nach Abschluss der biblischen Kanonbildung theologisch brisant wurden und von daher dogmatisch neu bestimmt und justiert werden mussten. Dazu gehört auch die Theologie der Schöpfung und die Auseinandersetzung mit antiken Kosmologien. Entscheidend kommt es darauf an, dass solche neuen normativen Regulierungen des Bekenntnisses dem »Grundtenor der Schrift«<sup>21</sup> entsprechen. Von daher zeigt sich:

Es dürfte in der Vielfalt biblischer Traditionsstränge unbestritten sein, dass Gott der von der Schöpfung unabhängige Grund und Geber allen Seins ist. Gott gibt immer die Gabe des Daseins. Für das alttestamentliche Schöpfungsverständnis ist es entscheidend, dass Gott das ausschließliche Subjekt des schöpferischen Handelns als *bara* ist. Neben diesem allein Gott vorbehaltenen Verb können auch andere Verben wie machen, bauen, gründen, formen, gebären, pflanzen, aufspannen oder befehlen usw. verwendet werden. So wird Gott dafür gepriesen, dass er »Himmel und Erde gemacht« hat (Gen 14,22; Jes 37,15; Jer 32,17; Ps 115,15; Ps 121,2 u. ö.). Dabei kommt Schöpfung vorexilisch als fortdauernde Ermöglichung und Erhaltung (*creatio continua*) in den Blick und wird nachexilisch besonders über die uranfängliche Welterschöpfung (*creatio originans*) nachgedacht (Ps 24,1–2; 89,12–13; 95,4–5). Der Bereschit kann, wie in der Septua-

---

<sup>20</sup> O. KEEL/S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 174f.: »Auch der in diesem Zusammenhang häufig erwähnte Vers in 2 Makk 7,28 ist kein Beleg für eine *creatio ex nihilo* hellenistischer Prägung. [...] Dort wird negativ formuliert, Himmel und Erde seien von [!] Gott nicht aus Seiendem erschaffen worden.«

<sup>21</sup> VAIL, *Creation Remodeled* [wie Anm. 15], 58.

ginta, prinzipienorientiert als Anfang innerhalb der uranfänglichen Schöpfungsmacht und völligen Souveränität des Schöpfergottes exponiert werden, sodass es heißt: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«. <sup>22</sup> Er kann nach der hebräischen Fassung aber auch temporal verstanden werden, sodass die Übersetzung – »als am Anfang Gott Himmel und Erde schuf« – möglich ist. In der zweiten Variante wird eine Gleichzeitigkeit von Gottes Schaffen und der Tiefe des Chaos möglich, die von Catherine Keller als der eigentliche Sinn der Aussage herausgestellt wird.

Keller betont angesichts dieses Befundes in der Genesis, dass ihr Interesse an der Frage der *creatio ex nihilo* und einer angemessenen Alternative zu dieser Konzeption zunächst durch »the originating darkness and light of my own life« provoziert ist. Ausgehend von dieser existenziellen Erfahrung versteht sie ihren Rekurs auf Gen 1,1–3 mit Schwerpunkt von Gen 1,2 als entscheidende Autoritätsquelle, als axiomatische Herausforderung für die Lehre von der *creatio ex nihilo* und als biblische »Gegendoktrin«. Die Möglichkeit, Gen 1,1 auch als adverbialen Vordersatz zu verstehen, sowie die exegetische Einsicht, dass das lebensfeindliche *tohu wa bohu*, die Finsternis und die Tiefe der Urflut in Gen 1,2 nicht geschaffen werden, sondern bei der Schöpfung vorausgesetzt sind, führt sie zu folgender Interpretation: »For in the beginning – as we read in the most literal translation – when in the beginning God created the world, the earth was without form and uninhabitable, tohu va bohu. And darkness was upon the face of the deep (the watery chaos called tehom, the profound). The Spirit was vibrating (*meherephet*) over the surface of the waters. Whatever the verse so fluidly evokes, it does not suggest any formed thing. Something, indeed a complex reality that is not the creator and is not the creation is poetically lifted up. And whatever all that precreation not-thing-ness means, it sure is not just nothing!« <sup>23</sup> Hier wird deutlich, dass Keller das Schaffen Gottes im Sinne eines zeitlichen Anfangs (*in initio*) begreift und es vom prinzipiellen Anfang (*in principio*), den das mehrheitlich griechisch sprechende Judentum der Septuaginta favorisiert, abgrenzt. Diese Deutung führt zu dem Problem, dass das Chaos (*tohu wa bohu*) selbstursprünglich ist, weil es in Gen 1,2 nicht als geschaffen bezeichnet wird. Für Keller kollidiert

<sup>22</sup> Vgl. O. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Göttingen <sup>2</sup>1981, 240.

<sup>23</sup> C. KELLER, »Nothingsomething« on My Mind. *Creatio ex Nihilo or ex Profundis?*, in: TH. J. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 31–40, hier: 32.

dieses Bild mit dem Konzept einer alles kontrollierenden Macht des Schöpfers, die von ihr und der Prozessphilosophie dem Gedanken der *creatio ex nihilo* unterstellt wird. Deshalb plädiert sie für eine *creatio ex profundis*, welche mit einer entgegengesetzten Gemeinsamkeit von Gott und Chaos rechnet, in der Gott der Ordner des Chaos ist und die Schöpfung als sehr gute Schöpfung gestaltend hervortreten lasse. Diese Sicht der Genesis bestätigt sich in den Psalmen, wenn der Königsgott JHWH das Weltengebäude über chaotischen Fluten gegründet hat (Ps 24,1f.; Ps 104,5).

In dieser Sicht von Keller kann das Schöpfungsdenken auch mit einschlägigen Auffassungen vom fluktuierenden Quantenfeld, das dem Leitmythos vom Urknall vorausgeht, verbunden werden. Wie u. a. Edward Tryon gezeigt habe, gebe es am ersten Anfang – in der sog. »Planck Time« – nur eine »vacuum fluctuation«, aus der alles andere hervorgegangen sei. Dieses Vakuum sei freilich auch »nicht nichts, sondern vielmehr »a chaotic plenum of energy«. <sup>24</sup> Dabei stellt Catherine Keller im Anschluss an Whitehead fest: »The immanence of God gives reason for the belief that pure chaos is intrinsically impossible«. <sup>25</sup> Keller und Rubenstein stellen die Perspektivität und Pluralität der Wahrheitsaffirmationen in den Vordergrund und verknüpfen die jeweilige Perspektive der Auslegung mit der Frage, welche Werte sie jeweils repräsentiert. <sup>26</sup>

Dieser ganz von Gen 1,2 bestimmte Rückgriff auf das biblische Zeugnis wird so mit einer naturalistischen Lesart des ersten Anfangs aus der Quantenfluktuation verknüpft. Damit aber bleibt philosophisch die ontologische Frage virulent, warum es überhaupt Urknall und Quantenfluktuation gibt und nicht vielmehr nichts. Theologisch

---

<sup>24</sup> Darauf weist ihre ehemalige Mitarbeiterin M.-J. RUBENSTEIN, *Myth and Modern Physics. On the Power of Nothing*, in: TH. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 7–16, hier: 12f., hin. Vgl. dazu KELLER, »Nothingsomething« [wie Anm. 23], 33.

<sup>25</sup> KELLER, »Nothingsomething« [wie Anm. 23], 38.

<sup>26</sup> RUBENSTEIN, *Myth and Modern Physics* [wie Anm. 24], 15: »The task, then, is not to proclaim the truth of any particular cosmogony, but rather to unearth the particular values it encodes – to ask whom it serves to account for the birth of the universe in this or that way, and toward what ends. In this spirit, one might suggest that while the orthodox *creatio ex nihilo* reflects the values of oneness, independence, and unilateral power, the quantum-tehomic *creatio ex multitudine* reflects multiplicity, interdependence, and negotiation. One might, in fact, venture that the fundamental plurality and cooperation affirmed in such a story are more ethically and theologically promising than the singular ›dominology‹ of the nothing.«

ist zu fragen, wie sich die von Keller beanspruchte biblische Gegen-  
doktrin in Gen 1,2 zu den vielen biblischen Belegen verhält, die  
Gott eine prinzipielle Souveränität gegenüber dem Geschaffenen  
zusprechen, sodass alles, was ist, Gott verdankt ist. Diese Problematik  
spitzt sich noch einmal mit Blick auf den biblischen Befund zu.

So heißt es z. B. in Jer 32,17: »Ach, Herr, HERR! Siehe, du  
hast den Himmel und die Erde gemacht durch deine große Kraft  
und durch deinen ausgestreckten Arm, kein Ding ist dir unmöglich.«  
Deuterijosaja verkündet Gott monotheistisch als den Gott, der alle  
Gestirne geschaffen hat, der das Erdenrund begründet, der über alle  
und alles erhaben ist. Denn »der Herr ist ein ewiger Gott, der die  
Enden der Erde erschuf« (Jes 40,28). Gott »übergibt die Fürsten dem  
Nichts, die Richter der Erde hat er dem Nichtigten gleichgemacht«  
(Jes 40,23) und Jes 41,21–29 stellt heraus, dass dies auch für die  
Fremdgötter gilt, die als Schöpfungsmächte und Geschichtsmächte  
verehrt werden, aber wie »Nichtse« sind. Dafür lobt der Psalmbeter  
die Einmaligkeit und Besonderheit des Erschaffenseins: »Herr, ich  
danke dir dafür, dass du mich so wunderbar und einzigartig gemacht  
hast! Großartig ist alles, was du geschaffen hast« (Ps 139,14). Ps 136  
verbindet die uranfängliche Schöpfung mit dem fürsorglichen Han-  
deln Gottes in der Geschichte. Nach Paulus verdankt sich schließlich  
alles fortdauernd der Gnade Gottes: »Aus Ihm [Gott] und durch Ihn  
und in Ihm ist alles« (Röm 11,36). Besondere Beachtung verdient in  
unserem Zusammenhang die Aussage des Paulus, Gott sei derjenige,  
»der das Nichtseiende ins Dasein ruft« (Röm 4,17). Dass alles aus  
Gott und durch Gott ist und alles in Gott ist, sofern Gott in seiner  
schöpferischen Gegenwart in allem ist, es lebendig macht und erhält,  
wird bereits im biblischen Zeugnis pneumatologisch und worttheolo-  
gisch differenziert.

Nach dem Zeugnis der Genesis ist es die *ruah* JHWHs, die über  
den Wassern der Urflut oder der Tiefe schwebte und sie mit ihrem  
Anhauch belebte (vgl. Gen 1,2). Von dieser Lebensmacht Gottes sind  
alle Lebewesen als lebendige Wesen abhängig (vgl. Joel 3,1). Denn  
»wenn er zurücknähme seine Ruah und seinen Atem an sich zöge –  
müsste alles Fleisch verschneiden und kehrte der Mensch zum Staube  
zurück« (Hiob 34,14f.; Ps 104,29.30: »Du sendest deinen Geist aus:  
Sie werden erschaffen (*bara*) und du erneuerst das Angesicht der  
Erde«). Im Geist sind die Geschöpfe befähigt, ihr Dasein als ein in Gott  
geborgenes Dasein zu erkennen, in dem sie leben, sich bewegen und  
sind (vgl. Apg 17,28). Doch die *ruah* Gottes bewirkt nicht nur schöp-

ferische Verlebendigung, sondern auch die Neuschöpfung im Geiste. Insbesondere der Prophet Ezechiel stellt die Erwählung Israels im Geist heraus und betont, dass Israel angesichts seiner Untreue einen neuen Geist verheißen bekommt, der zugleich ein neues Herz und damit ein neues Leben ermöglicht (vgl. Ez 36). Entsprechend erblickt Paulus im »Seufzen« (Röm 8,22) der Natur nicht das verpfuschte Leben, sondern die Hoffnung, »dass die Geburt des kosmischen Lebens erst der Anfang des eschatologischen Lebens ist«. <sup>27</sup> Denn alles soll und alle sollen »von der Sklaverei und Verlorenheit« befreit und hinein verwandelt werden in die »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,21).

Während die *ruah* JHWHs die schöpferische Antriebskraft Gottes darstellt, ist der Dabar das schöpferische, offenbarende und orientierende Wort Gottes, das ins Dasein ruft, Sinn stiftet oder geschichtsmächtig wirksam wird. Denn »durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen« (Ps 33,6). Und in einer entsprechenden Selbstaussage Gottes heißt es: »So wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht. Es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern es wird bewirken, was mir gefällt, und ausführen, wozu ich es gesandt habe« (Jes 55,11). Sofern die Aussagen über die Weisheit auch für den Logos Gottes geltend gemacht werden können, muss er als von Ewigkeit her eingesetzt gedacht werden, sodass er den Uranfängen der Erde vorausgeht, sofern Wort und Weisheit miteinander identifiziert werden dürfen, was im NT und spätestens in der Trinitäts-Lehre geschieht (vgl. Spr 8,22f.). Unter Aufnahme dieser und anderer Traditionsstränge formuliert der Johannes-Prolog: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. [...] Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,1–4). Ohne die Differenz-Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Jesus Christus in einer Wort-Theologie zu reflektieren, wird das ganze Von-her-Sein und Auf-hin-Sein der Schöpfung in Christus auch im Epheserhymnus und Kolosserhymnus herausgestellt: »Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen« (Kol 1,16). Dies unterstreicht schließlich noch einmal der Hebräerbrief, wenn er Schöpfung und Wortoffenbarung verbindet: »In dieser Zeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den

---

<sup>27</sup> F. GRUBER, *Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 223.



er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat« (Hebr. 1,2).

All diese Hinweise machen deutlich, dass zentrale Anliegen der Lehre von der *creatio ex nihilo* der Schrift nicht widersprechen, sondern ihrem Souveränitätsdenken entsprechen und der gesamtbiblische Schriftbefund seinerseits zu einer trinitarischen Lesart der Schöpfungsaussagen anleitet.

### 3.2 *Creatio ex amore* als geforderte Alternative in der trinitarischen Differenzierung von *incarnatio continua* und *vivificatio continua*

Es gehört inzwischen zum selbstverständlichen *cantus firmus* Systematischer Theologie, die Anliegen der *creatio ex nihilo* in den weiteren und zentralen Horizont der göttlichen Liebe und ihres Erschaffens zu stellen, sodass die *creatio ex amore* den Fokus der Schöpfungstheologie bildet. Dabei wird nicht immer dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass Gott nicht einfach als Eigenschaft »lieb ist«, sondern in der trinitarischen Differenzierung und lebensdynamische Einheit der göttlichen Instanzen von Vater, Sohn und Geist »die Liebe« ist (1 Joh 4,8.16).<sup>28</sup> So kann die Liebe in Christus als eine Beziehungsgestalt erfahren werden, in welcher sich der Vater selbst durch und durch bestimmt (Joh 1,18; 3,16). Wo die wechselseitige Einheit von Vater und Sohn (Joh 1,1–3; 10,30) im Heiligen Geist erfasst und angenommen wird, erschließt sich Gott als »die dreifach personal vermittelte Relationalität der Liebe [...]. Denn Liebe ist nur als relationales, kommunikatives und gemeinschaftsstiftendes Geschehen möglich.«<sup>29</sup> In der trinitarischen Lebensfülle ist der Heilige Geist der Mitgeliebte, der die Liebe von Vater und Sohn instanzial personalisiert und über das Dasein Gottes hinaus der Schöpfung Anteil an dieser Liebe gibt. So darf mit Hans Gruber gefolgert werden: »Ist der Vater Prinzip des Ursprungs aller Wirklichkeit und der Sohn Prinzip der Selbstmitteilung an diese, dann ist der Geist Prinzip des Ankommens

<sup>28</sup> E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 433.

<sup>29</sup> GRUBER, Haus des Lebens [wie Anm. 27], 179.

Gottes *in* aller Wirklichkeit.«<sup>30</sup> In ursprunggewährender Liebe lässt der Vater, der sich selbst im Sohn und im Geist gibt, Sohn und Geist aus sich hervorgehen. In diesem Ausgang und Hervorgang von Geist und Sohn gibt der Vater sich selbst an den Sohn und an den Geist und empfängt sich in dieser Gegenseitigkeit so vom Sohn und vom Geist ausgehend als die Ursprunggebende Quelle der Gottheit und als Vater des Sohnes. In dieser trinitarischen Gemeinschaft gegenseitiger Hingabe des Vaters an Sohn und Geist, des Geistes an Sohn und Vater und des Sohnes an Vater und Geist ist Gott lebendige Fülle und unermessliche Eröffnung von Leben in Einheit und Freiheit.

Für jede der trinitarischen Personen erweist sich die Selbstentäußerung und Dahingabe an die andere Person und damit die Unterscheidung von den beiden anderen Personen als Bedingung ihres personalen Seins und ihrer personalen Gemeinschaft in der Einheit des göttlichen Lebens. Es gehört zum Sinnanspruch eines relationalen und kommunikativen Freiheitsverständnisses, dass die formal unbedingte Freiheit material nicht nur die andere Freiheit als Freiheit des Anderen will und freigibt, sondern noch die andere Freiheit in ihrem je eigenen Freiheitsverhältnis zu anderen Dritten annimmt.<sup>31</sup> Insofern gehört es zur innertrinitarischen *Communio* des einen und freien Gottes, dass jede trinitarische Person ein je eigenständiges Beziehungsverhältnis zur anderen Person hat, die darin ihr eigenständiges Freiheitsverhältnis zu einer wieder anderen (dritten) Person realisiert. In dieser Weise zeugt z. B. der Vater nicht nur ursprunggebend den Sohn und empfängt sich in dieser Freigabe als Vater des Sohnes. Sondern der Sohn hat als schöpferisches und offenbarendes Wort auch ein Verhältnis zum Geist, von dessen Lebensmacht der Sohn

---

<sup>30</sup> GRUBER, *Haus des Lebens* [wie Anm. 27], 179. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (= Werke 5)*, Gütersloh 2016, 109: »Die christliche Schöpfungslehre ist durch die Christusoffenbarung und die Geisterfahrung geprägt. Der den Sohn und den Geist sendet, ist der Schöpfer: *der Vater*. Der die Welt unter seiner befreienden Herrschaft zusammenfasst und erlöst, ist das Schöpfungswort: *der Sohn*. Der die Welt lebendig macht und am ewigen Leben Gottes teilnehmen lässt, ist die Schöpferkraft: *der Geist*. Der Vater ist der schaffende, der Sohn die prägende und der Geist die lebengebende Ursache der Schöpfung. Die Schöpfung existiert *im Geist*, ist geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom Vater*. Sie ist also *aus Gott, durch Gott und in Gott*.«

<sup>31</sup> Siehe dazu beispielsweise B. NITSCHKE, *Hypostase als freie Selbstvollmächtigkeit. Response auf Thomas Schärfl*, in: G. GASSER/L. JASKOLLA/TH. SCHÄRTL (Hg.), *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017, 519–543, hier besonders 531–536: *Trinität als Freiheits-Kommerzium*.

bestärkt wird. Umgekehrt spezifiziert der Sohn durch seine Person und Botschaft die Lebensmacht des Geistes inhaltlich. So ermächtigt der Geist in seiner Macht der Vivifikation nicht nur den Sohn und verherrlicht die kenotische Liebe als inhaltliche Fülle der Offenbarung im Sohn, sondern exponiert darin und dadurch auch den Vater als Geber der Sohnschaft und als Geber der Lebensmacht, die der Geist ist und zur Vollendung führt.

Doch geschieht das Ereignis freier Hingabe und Eröffnung anderer Freiheit nicht nur in Gott. In dieser aus dem Vater entspringenden Fülle wechselseitiger Beziehung öffnet sich die innergöttliche Gemeinschaft der Fülle, um das Andere als Anderes freizusetzen und ihm Anteil zu geben an jener Fülle, die das Leben ist (Joh 10,10). So ruft der göttliche Logos-Sohn die Welt ins Dasein und teilt die Ursprung gebende Macht des Vaters als »Freund des Lebens« (Weish 11,26) mit, indem er dem Leben der Geschöpfe bis in den Tod hinein solidarisch ist und den Tod überwindet. Der Sohn ermutigt die Menschen und verbürgt ihnen, durch seine heilvolle, Beziehung stiftende und befreiende Begegnung, durch seine Verkündigung und seinen Zuspruch der liebenden Nähe Gottes sowie durch seine solidarische Pro-Existenz und Tod überwindende Liebe das definitive Heil von Gott her zugunsten der Menschen.

Vor dem Hintergrund der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes betont Meister Eckhart in der Verbindung von Gen 1,1, wonach Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe, mit Johannes 1,1–3, wonach im Anfang das Wort war und durch das Wort alles geworden ist, dass die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt in einem und demselben Akt stattfinden. Dieser Gedanke wurde verurteilt, weil man in ihm eine Leugnung des zeitlichen Anfangs der Welt sah (DH 953). Dabei wurde allerdings übersehen, dass der zeitliche Anfang der Welt allererst mit der Gabe der Welt aus der Ewigkeit Gottes selbst einhergeht, sodass die Zeugung des Sohnes nicht zeitlich, aber ontologisch vor der Erschaffung der Welt liegt. Zudem hat Eckhart nicht ausdrücklich mit der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes argumentiert, obwohl diese seiner Auslegung des Johannes-Evangeliums durchaus entsprach.<sup>32</sup> Unter dezidiert Aufnahme der Figur der Schöpfungsmittlerschaft kann gesagt werden, dass die Zeugung des Sohnes und seine Sendung in Gott im

<sup>32</sup> Zu den Nachweisen vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 42f.

Erschaffen des Alls durch den Logos-Sohn zum Ausdruck kommt. Zielt die Erschaffung der Welt auf die mitteilende Anteilgabe und Anteilnahme, so ist die *creatio continua* in der *incarnatio continua* grundgelegt und umfasst.

In der Konsequenz kann gesagt und gedacht werden, dass das Wirken des Logos-Sohnes sich nicht auf Jesus beschränkt, sondern Gott in seinem schöpferischen Wort unter allen Menschen symbolische Präsenz im menschlich antwortenden Wort und in menschlich bezeugender Tat gewinnen will, auch wenn dies in einmaliger und unüberbietbarer Weise nur in Jesus geschehen ist. Insofern kann retrospektiv zum Christus-Ereignis von einer spezifischen Koinzidenz von göttlicher und menschlicher Freiheit in Jesus Christus gesprochen werden, die traditionell als hypostatische Union formuliert wird.<sup>33</sup> In dieser Weise ist das Kreuz unverrechenbares Ereignis der menschlichen Geschichte Jesu und zugleich der Ort und das Geschehen der äußersten Nähe der zum Leben errettenden Solidarität Gottes in der Auferweckung im Tod. Solche Rettung geschieht nicht jenseits des Verlassenheitsgefühls Jesu, der Ohnmacht des Kreuzes und dem Schrei nach Sinngebung. Vielmehr offenbart Gott, der Vater, seine rettende und erlösende Liebe angesichts solcher Erfahrungen menschlicher Verlassenheit und Vergeblichkeit, angesichts des menschlichen Scheiterns und der Abgründe von Hass und Gewalt als rettende Liebe im Tod. Diese Liebe richtet kraft des Heiligen Geistes auf zu einem neuen Leben in der Herrlichkeit Gottes. So lässt sich Gottes Liebe in dieser nicht erwarteten Verlorenheit des Kreuzes als unkalkulierbar größere Solidarität mit den Verlorenen bestimmen.<sup>34</sup>

In entsprechender Weise kann vom Geist gesagt werden, dass die Hauchung des Geistes durch den Vater und seine Sendung zur Welt jene göttliche Innenseite bestimmt, die in der Leben schenkenden und Leben ermächtigenden Kraft des schöpferischen Geistes zum Ausdruck kommt. Die daraus resultierende *vivificatio continua* im schöpferischen Wirken des Geistes ist keine Konkurrenz zum Sohn. Vielmehr ist sie der erschaffende Ausdruck jener im innergöttlichen Leben verankerten Ermächtigung des Logos-Sohnes, wie umgekehrt das Sinn-Wort des Sohnes die Lebensmacht des Geistes inhaltlich

---

<sup>33</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (= Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 396–435.

<sup>34</sup> I. U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 38–48.

als kenotische Liebe bestimmt. So führt das verlebendigende Wirken des Geistes zu Jesus Christus hin und gewinnt in ihm inhaltliche Prägnanz.

Durch den Geist des Lebens ist Gott der Schöpfung und allen Geschöpfen innerlicher, als ihnen sonst etwas innerlich zu sein vermag. In dieser Weise des In-Seins eröffnet der Geist – in einer dialogischen Freiheits-Differenz zwischen dem Herrn und Spender des Lebens und den Geschöpfen – die Dynamik des Lebens und die Selbsttranszendenz der Geschöpfe. Wer das dynamische *In* und *Hindurch* des Geistes als Innen-Grund der Schöpfung in seiner sowohl natural-objektiven als auch freiheitlich-subjektiven Formalursächlichkeit in Einheit aussagen will, kann den durch die Schöpfung hindurch wehenden und insofern transkreativen Geist mit Lyle Dabney als »transject« bestimmen.<sup>35</sup>

Mit Jürgen Moltmann darf für das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz darum festgehalten werden: »Der trinitarische Schöpfungsbegriff verbindet die *Welttranszendenz* Gottes mit seiner *Weltimmanenz*. Die einseitige Betonung der *Welttranszendenz* Gottes führte zum Deismus wie bei Newton.«<sup>36</sup> Die einseitige Betonung der *Weltimmanenz* Gottes führte zum Pantheismus wie bei Spinoza. Im trinitarischen Schöpfungsbegriff werden die Wahrheitsmomente des *Monotheismus* und des *Pantheismus* integriert. Der *Panentheismus*, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, lässt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.

<sup>35</sup> L. DABNEY, *The Nature of the Spirit: Creation as a Premonition of God*, in: S. PICKARD/G. PREECE (Hg.), *Starting with the Spirit. Task of Theology Today II* (= ATF), Hindmarsh, Australia 2001, 3–113, hier: 101–110.

<sup>36</sup> NEWTON sollte – anders als bei MOLTMAN – nicht vorschnell als Deist bezeichnet werden, insofern er von der Ordnung und Schönheit der Welt auf die Existenz einer ursprünglich intelligenten Ursache schloss. Zwar ist NEWTON Vertreter einer mechanistischen Sicht der Weltordnung, aber verstand diese als eine, in die Gott jederzeit eingreifen könne. »Though not a deist himself, Isaac Newton provides fuel for deism with his argument in his *Opticks* (1704) that we must infer from the order and beauty in the world to the existence of an intelligent supreme being as the cause of this order and beauty.«: W. BRISTOW, Art. *Enlightenment*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, online abgerufen unter: <https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> (Stand: September 2018). Vgl. auch J. E. FORCE/S. HUTTON (Hg.), *Newton and Newtonianism*. *New Studies*, Berlin 2004.

So ist für das Verhältnis von Gott und Natur sowohl »kritische Unterscheidung« wie auch »integrierende Zusammenschau« notwendig.<sup>37</sup>

In Summa kann für ein Verständnis der *creatio ex amore* gefolgert werden: Gott ist in sich selbst beziehungsreiche und sich wechselseitig verschenkende Liebe. Daher kann er sich nicht nur an das Andere seiner selbst, sondern auch an das Andere als Anderes verschenken und es als freies Anderes im Gegenüber zu sich wollen, um in aller Freiheit mit dem Anderen als Anderem erfüllend solidarisch zu sein. Dies bedeutet:

1. Das Andere und alles Andere zu Gott ist nicht *causa sui*, sondern Geschenk und Gabe. Die Fülle an Intensität und Immensität des Anderen ist dessen inhärente Qualität, insofern es Ausdruck jener Fülle und Großzügigkeit Gottes ist, mit der Gott seine Liebe und Güte, seine Schönheit und Lebendigkeit teilt. In solcher Weise ist die Schöpfung »Ouvertüre der Liebe Gottes«.<sup>38</sup>
2. Gottes verschenkende Selbst-Hingabe aktualisiert sich als zugleich treue und je neue Erwählung der Schöpfung als das Andere zum Göttlichen. In dieser Weise bestimmt sich Gott als die von der Welt in keiner Weise abhängige, aber höchst verlässliche Pro-Existenz des »für uns«.
3. In diesem treuen »für uns« sind die Menschen erwählt und als liebende Subjekte bestärkt, Gottes Gemeinschaft der Liebe im Anderen zur göttlichen Wirklichkeit dynamisch zu erweitern. Dies geschieht unter der Zusage, dass das menschliche Gelingen und Misslingen von Gottes Liebe rettend umfassen ist.

Ist es Gottes unerschöpfliche Lebensfülle und seine überströmende Liebe, die schafft und erschafft, so kann auch das »ex nihilo« näher bestimmt werden.

### 3.3 Der Einwand gemäß der philosophischen Formel *ex nihilo nihil fit*.

Wie gezeigt, stellt die Formel *creatio ex nihilo* Gottes Souveränität heraus und wehrt einen Prinzipidualismus ab, der den Monotheismus verletzt. Zunächst darf Theophilus und Irenäus als biblisch

<sup>37</sup> MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 30], 109.

<sup>38</sup> VAIL, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 58.

und heilsgeschichtlich argumentierenden Lehrern zugutegehalten werden, dass sie sich in ihrer Zeit nicht bewusst waren, wie leicht die Betonung der Schöpfung aus dem Nichts *prima facie* in Gegensatz zu dem philosophischen Grundsatz der philosophischen Tradition – *ex nihilo nihil fit* – treten konnte. Zugleich bringt die Formel von der *creatio ex nihilo* ihrem Wortlaut nach nicht zum Ausdruck, dass es sich nicht um eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern um eine Schöpfung aus der Freiheit und Liebe Gottes handelt. So kann die Formel der *creatio ex nihilo* in zweifacher Weise in Konflikt geraten mit dem philosophischen Grundsatz *ex nihilo nihil fit*, der das Kausalitätsprinzip verteidigt.

Zunächst könnte der Fokus auf *ex nihilo* ein absurdes Verständnis suggerieren, wonach aus gar nichts etwas entsteht. Eine solche Auffassung legt David Griffin nahe, wenn er in »Unsnarling the World Knot« über Whitehead auf den Gedanken der *causa sui* eingeht und eine Vorstellung derselben kritisiert, der zufolge eine aktuelle Entität sich aus dem Nichts selbst erschaffen könnte:

»It would be incoherent, to be sure, to think of something as completely cause of itself, as if it were responsible for the very fact that it exists. Something may be able to put an end to its own existence, but the idea that something could create itself completely *ex nihilo* is nonsense. This intuition lies behind the notion that *something actual* must always have existed. Actuality could never have emerged out of a state in which there was nothing actual, not even if (*per impossibile*) a realm of possibility could have preexisted all actualities.«<sup>39</sup>

Dieser Argumentation ist natürlich gänzlich zuzustimmen, weil sie durch die Tradition volle Unterstützung findet. Nach der Tradition sind es immer endliche Seiende, die nicht notwendig und Nicht-aussich-Selbst heraus existieren und darum als geschaffene Dinge oder als endliche Aktualitäten angesehen werden. Nur eine einzige Wirklichkeit, die *causa sui* ist und darum Gott genannt wird, existiert als reine Aktualität notwendig und ewig in unendlicher Fülle aus sich selbst heraus. Gott ist *causa sui*, gerade weil er keiner anderen Ursache bedarf und es zu seinem unerschöpflichen Sein gehört, keiner anderen Ursache zu bedürfen. Als reine und ewige Aktualität kann Gott sich nicht selbst »erschaffen«. Erschaffensein ist ein Existenzmodus, für den Gott sich zuvor zu einer bloßen Möglichkeit einer endlichen,

<sup>39</sup> D. GRIFFIN, Unsnarling the World-Knot. Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem, Eugene 1998, 184.

zeitlichen, nichtnotwendigen aktuellen Entität depotenzieren müsste. Er würde so gerade aufhören zu sein, was er ist. Es widerspricht der Vorstellung der unerschöpflichen Lebensfülle und Liebesfülle Gottes auch, sich selbst abschaffen zu wollen. Ein solcher Anthropomorphismus wäre allzu menschlich, aber ganz und gar ungöttlich. Gott ist als Ur-Grund der Liebe reinste Aktualität und auf diese Weise Grund allen Seins und aller geschaffenen, endlichen Wirklichkeiten. Aber er kann sich nicht als ein notwendig kontingentes Seiendes »erschaffen«, weil er sich sonst – im Sinne von Griffin – abschaffen müsste.

Demgegenüber verblüfft Griffins entgegengesetzte Korrelation von endlichen Entitäten und unterstellter Unendlichkeit.

»A universe of finite actualities could not have been created ex nihilo but exists just as necessarily, just as primordially, just as naturally, as does the mind of the universe. Each presupposes the other. This notion precludes any supernatural intervention.«<sup>40</sup>

Er interpretiert den evolutionären Prozess als eine unendliche Vernetzung und wechselseitige Verweisung von endlichen Aktualitäten aufeinander. Nach dieser Logik ist es möglich, dass eine unabschließbare Vielzahl aktueller endlicher Entitäten in einem infiniten Prozess und in einem nicht mehr überschaubaren Verweisungszusammenhang »notwendig« existiert. Allerdings bleibt bei dieser Münchhausen-Argumentation opak, wie ein solcher Prozess aus endlichen Entitäten Unendlichkeit und Ewigkeit als primordiale Gegebenheiten aus-sich-heraus generieren kann. Hegel nennt diese infinitesimale Vernetzung endlicher aktueller Entitäten deshalb das Schlecht-Unendliche. Will man diesen Sachverhalt positiv verstehen, so generiert nicht der wechselseitige Verweisungszusammenhang Unendlichkeit und Primordialität, vielmehr bestehen diese Zusammenhänge primordial, weil Gott seinem Wesensvollzug nach verschenkende Liebe und insofern aus Liebe (»notwendig«) schöpferisch ist:<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> GRIFFIN, *Unsnarling the World-Knot* [wie Anm. 39], 204. Griffin verweist für die wechselseitige Vorausgesetztheit auf: A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28* by ALFRED NORTH WHITEHEAD. Corrected Edition edited by D. GRIFFIN and D. SHERBURNE, New York 1978, 225.

<sup>41</sup> D. GRIFFIN, *Pantheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*, Claremont 2014, 120: »The realm of finitude did not, accordingly, have form or energy such as quarks, electrons, and photons [...]. The realm of finitude was, however, not



»Although God is distinct from the universe, God's relation to it belongs to the divine essence. This does not mean, however, that our particular universe [...] exists necessarily. Rather, it was divinely created [...]. It was even created out of ›no-thing‹.«<sup>42</sup>

Damit ist bereits das zweite mögliche Missverständnis angesprochen, dem zufolge Gott aus einem endlichen Ding oder aus einem hypostasierten *nihil negativum* erschaffen könnte. Ausdrücklich weist Thomas von Aquin darauf hin, dass es bei der Schöpfung und Erschaffung um »die Emanation alles Seienden aus der umfassenden Ursache« geht, welche Gott ist. Und er folgert:

»Wenn wir darum die Emanation alles Seienden aus dem ersten Grunde betrachten, so ist es unmöglich, für diese Emanation irgendein Seiendes vorauszusetzen. ›Nichts‹ aber ist dasselbe wie ›kein Seiendes‹. Deshalb geschieht die Erschaffung, welche eine Emanation des gesamten Seins ist, aus dem Nichtseienden, welches das Nichts [von allem Seienden] ist.«<sup>43</sup>

Wenn Gott erschafft, so erschafft er durch sich selbst, also seinem Wesen gemäß, aus Liebe und durch Liebe. Aber er bedarf dafür weder einer ungeschaffenen Materie noch einer vorausgehenden Quantenfluktuation, sondern nur seiner kreativen, ins Dasein setzenden Schöpfermacht. So ist es das »Nichts«, insofern er weder einen Teil von sich selbst nimmt noch einen Teil einer ihm gegenüber existierenden (chaotischen) Masse, die eine von Ewigkeit her vorge-

---

devoid of power or energy in the most general sense. Rather, each of the events embodied creativity, understood as the most fundamental type of power or energy, having the potential to be transmuted into the contingent forms of energy constituting our universe.« In Verbindung mit ebd. 121: »Those whose thinking has been shaped by the idea of *creatio ex nihilo* will be inclined, at this point, to ask where this chaos of events came from. They may contend that it must have been created by God. What, however, is the self-evident truth behind this *must*? It cannot be simply that ›everything that exists must have been created,‹ or else we would have to ask who created God. We do not ask this question, however, because part of what we mean by ›God‹ is ›a being who exists necessarily.‹ This point leads to the correct formulation of the self-evident truth involved, which is ›everything that exists contingently, rather than necessarily, must have been created.‹«

<sup>42</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 23.

<sup>43</sup> THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 45,1: »Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens supponatur huic emanationi. Idem autem est nihilum quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, ex non ente est quod est nihil.«

gebene Gegeninstanz zu Gott wäre. Nicht ausgeschlossen werden braucht der Gedanke einer Energie, einer Masse oder einer chaotischen Tiefe, wenn diese angenommene Wirklichkeit sich in ihrem Dasein Gott selbst verdankt und Gott gegenüber ontologisch inferior ist. Theologisch kann ein solches Verhältnis als Verhältnis der Gnade bestimmt werden.

Demgegenüber vertritt David Griffin wie auch Catherine Keller den Vorschlag einer *creation out of chaos* als eine *creation out of ›no-thing‹*.<sup>44</sup> Diese Schöpfung präzisiert Griffin dahingehend, dass das Chaos als ›no-thing‹ ein ›stuff‹ sei. ›Stuff‹ ist dabei wieder paradox als die ewige Existenz von »finite events«<sup>45</sup> zu verstehen, was nur dann widerspruchsfrei denkbar bleibt, wenn die ewige Existenz endlicher Ereignisse den Möglichkeitsraum Gottes bezeichnet, in dem Gott das Andere als Anderes im Gegenüber zu sich selbst wollen und freisetzen kann: »What we mean by ›God‹ is ›a being who exists necessarily.‹ This point leads to the correct formulation of the self-evident truth involved, which is ›everything that exists contingently, rather than necessarily, must have been created.«<sup>46</sup> Griffins Lösung, den »stuff« nicht als geschaffen anzusehen und ihn metaphysisch mit dem gleichen Status zu belegen wie die präexistente *materia prima* im Platonismus, führt zu einer Depotenzierung Gottes. Dieser kann zwar alle aktualen Entitäten in sich umfassen, ist aber nicht mehr kreativ freisetzender Grund derselben, sondern allein Exemplifikation, wenn auch *chief exemplification* des kreativen Prozesses. Diese Problematik lässt nachgelagert fragen, wie das Verhältnis von Gott und Kreativität bei Whitehead bestimmt wird.

Mit Thomas Oord muss darauf insistiert werden, dass es schöpfungstheologisch keinen ewigen »stuff« im Gegenüber zu Gott geben kann, welcher seine Existenz nicht seinerseits dem göttlichen Existenzgewähren als Gabe verdankt. Positiv und prozessorientiert ist dies möglich, wenn Gottes ekstatische und überströmende Liebe zugleich der Grund und die Voraussetzung des Prozesses der Welt ist. Deshalb soll nachgelagert ein Exkurs zu Whiteheads Verständnis der *chief exemplification* angeschlossen werden. Wenn Gott in diesem Zusammenhang als initiierender Grund des Prozesses angenommen werden könnte, ließe sich einholen, was Oord fordert:

<sup>44</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 118–122.

<sup>45</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 120. Vgl. J. COBB, JR./D. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, 65f.

<sup>46</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 120f.

»My alternative denies that our universe or any existing thing is coeternal with God. God is the only being who exists everlastingly. My creation doctrine denies that God happened upon ›stuff‹ that predates or preexists God. Everything that exists and has ever existed has God as its creator. And my alternative maintains essential distinctions between the creator and creatures. *Creatio ex creatione a natura amoris* affirms all these important beliefs.«<sup>47</sup>

### 3.4 Die Kritik am absoluten Anfang und am fortgesetzten Interventionismus. Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit.

Vielfach dominiert eine Auffassung, der zufolge die erstursächliche Schöpfung der Welt durch Gott und aus Gottes frei zugewandtem Heilswillen heraus jeweils zeitlich einmalige, interventionistische Akte der Erschaffung impliziert. Dies gilt für die Erschaffung der Welt im Allgemeinen sowie für die Erschaffung jedes konkreten einzelnen Dinges, etwa jedes einzelnen Menschen, im Besonderen. Nach Eric Vail ist ein solches Verständnis historisch mit Irenäus von Lyon verbunden.<sup>48</sup> Schöpfung ist demzufolge nicht nur die Setzung eines absoluten Anfangs, sondern auch die Ermöglichung und Erhaltung des Prozesses durch je einmalige und punktuelle Erschaffungen konkreter Dinge als solcher. Gedacht wird dabei nicht an eine ontologische Ermöglichung eines in sich eigenständig voranschreitenden Welt-Prozesses, sondern an das je aktuelle Geschehen innerweltlicher Einzelinterventionen im Prozess der Evolution. Die Annahme solcher interventionistischer Dauereingriffe in den Prozess der Evolution muss heute mit Recht auf Widerstand und Ablehnung stoßen. Doch kann ein solcher Interventionismus überwunden werden, wenn Gott nicht als der große Marionettenspieler begriffen, sondern prinzipiell als liebender und freisetzender Grund der Prozesse der Welt und der Freiheit des Menschen verstanden wird. Damit ist Gott der ermächti-

<sup>47</sup> TH. J. OORD, God Always Creates out of Creation in Love. *Creatio ex Creatione a Natura Amoris*, in: TH. J. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 109–122, hier: 117.

<sup>48</sup> Vgl. VAIL, *Creation Remodeled* [wie Anm. 15], 56: »Irenaeus does away with the idea of formation in his understanding of ›creation.‹ God does not start by creating a material substratum that is then formed. Instead, each thing is created ex nihilo; there are as many acts of creation ex nihilo as there are things. Creation does not mean production and then formation. Creation is at once both generative and formative.«

gende Grund, der geschöpfliche Selbstermächtigung ermöglicht.<sup>49</sup> In dieser Weise kann das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit nur innerhalb des prinzipiellen Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung bestimmt werden. Denn Gott und Welt sind nicht zwei Seiende, wie es innerweltlich zwei Seiende geben kann. Und aus der Perspektive der Welt ist Gott zunächst der unfassbare und unbegreifliche Grund, während aus der Perspektive Gottes nur Gottes Selbstsein die Differenz zwischen Gott und Welt bestimmt. Sofern also Ewigkeit das Andere zur zeitlichen Existenz ist und Gott in seiner Ewigkeit zugleich die Differenz zur Welt begründet und ist, gibt es Zeit aus Ewigkeit. Anders gesagt: Es gibt die Welt und die Zeit, weil Gott die Welt gibt, die räumlich und zeitlich strukturiert ist. Gehört die Schöpfung von Ewigkeit her zum Willen Gottes, so ist die Schöpfung in der Zeugung und Sendung des Sohnes sowie in der Hauchung und Sendung des Geistes bereits mitgedacht und mitgewollt. Oder wie Thomas Oord formuliert: »Gottes schöpferischer Prozess hat keinen absoluten Anfang, [...] weil es keinen ersten Moment in seinem ewigen Leben gibt.«<sup>50</sup> Da wir schon Gottes ewige Existenz nicht verstehen, ist die ewige Schöpfungs-Sequenz für Oord kein größeres logisches Problem, aber verständlicher als ein erster Schöpfungsanfang. Aber ist diese Folgerung von Oord richtig und konsequent?

Wenn Gottes Ewigkeit das Andere zur zeitlichen Existenz der Welt ist und es Zeit nur gibt, insofern Gott die Welt gibt bzw. erschafft, so kann es auch keinen absoluten Anfang geben, sofern damit ein erster Anfang in der Zeit gemeint ist. Denn das würde voraussetzen, dass Gott selbst in sich als zeitlich verfasst ist und chronologisch geordnet gedacht werden muss. Doch genau dies ist eine Übertragung endlicher Daseinsbedingungen auf Gott und in Gott hinein, die die Unterscheidung der Ewigkeit von der Zeit ausschließt.

Offenbar besteht das entscheidende Problem darin, dass Ewigkeit in der Regel entweder, wie bei Oord, in der Modalität eines infinitesimal, unendlich ausgedehnten Zeitstranges als fortdauernde Sequenz gedacht, oder, wie bei Meister Eckhart, als ein Moment (>Nun<) begriffen wird, in dem alles, was menschlich chronologisch

---

<sup>49</sup> Zur Vorstellung einer quasi-formalen Ursächlichkeit als Freisetzung natürlicher Prozesse und menschlicher Freiheit vgl. NITSCHKE, Handeln Gottes [wie Anm. 17], 204–242. Vgl. auch B. NITSCHKE, Transpersonalität des Geistes, in B. NITSCHKE/F. BAAB/D. STAMMER (Hg.), Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (= RF 73), Regensburg 2020, 193–215.

<sup>50</sup> OORD, Creation in Love [wie Anm. 47], 118.

unterschieden wird, wie in einem Augenblick versammelt ist. Das Problem ist also, dass sowohl die unabschließbare Dauer als fortgesetzte Folge endlicher Sequenzen als auch der eine Augenblick, in dem alles versammelt ist, zeitliche Vorstellungen von Ewigkeit repräsentieren. Es ist daher ein zeitlich-irdischer Fehlschluss, wenn, wie Oord insinuiert, Ewigkeit nicht als zeitloser Gegensatz zur Zeit, sondern als ewige Schöpfungs-Sequenz nach dem Modell infinitesimaler Unabschließbarkeit ( $X + 1$ ) vorgestellt wird.

Metatheoretisch ist das Problem in dem Umstand begründet, dass wir konkrete Vorstellungen nach Immanuel Kant nur unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit ausbilden können. Alles, was inhaltlich im Zusammenhang synthetischen Denkens gedacht wird, ist in der Weise, wie wir es denken, in die Strukturen räumlicher und zeitlicher Vorstellungen eingeordnet. Wenn also Raum und Zeit die Bedingungen aller irdischen Existenz und allen irdischen Vorstellens sind, kann dasjenige, was das Andere zu Raum und Zeit ist, nämlich Gottes Ewigkeit, nicht als solches, sondern nur im Rückfall auf räumliche und zeitliche Konnotationen und in logischen Folgeverhältnissen von Ursache und Wirkung thematisiert werden. Nach Kant sind nur die Ideen als reine Vernunftbegriffe ohne diese zeitlichen und räumlichen Konnotationen. Sobald ihr Gehalt aber konkretisierend vorgestellt wird, geschieht das in räumlichen und zeitlichen Ordnungen. Wer sich dieser Problematik bewusst ist, braucht den Versuch nicht zu unterlassen, auch Gottes Selbstsein in seiner Ewigkeit zu bedenken. Doch bedarf es eines scharfen Bewusstseins dafür, in welcher Brechung dieses Denken notwendig geschieht.<sup>51</sup>

Zunächst kann aus der Perspektive der Welt und des irdischen Daseins heraus gesagt werden: Mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Immanuel Kant ist die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich sei, philosophisch nicht zu beantworten.<sup>52</sup> Deshalb ist auch die Frage, ob es aus der Perspektive der Welt einen absoluten Anfang gibt oder nicht, definitiv nicht zu beantworten. Zwar legt die These vom Urknall die Annahme eines absoluten Anfangs nahe, doch ist dies keineswegs zwingend, weil es Zeit und Raum physikalisch rekonstruierbar nur

<sup>51</sup> Zum Problemzusammenhang vgl. B. NITSCHKE, Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkers Gottdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2008, 329–334; G. MARTIN, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin <sup>4</sup>1969, 48–58.

<sup>52</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Gott – Welt – Mensch [wie Anm. 51], 329–340; G. MARTIN, Immanuel Kant [wie Anm. 51], 48–58.

diesseits der Planck-Zeit gibt. So kann mit guten Gründen sowohl die These von der raum-zeitlichen Endlichkeit als auch die These von der raum-zeitlichen Unendlichkeit der Welt vertreten werden. Schöpfungstheologisch ist allerdings entscheidend, dass es die Welt in der einen oder anderen Weise nur gibt, weil Gott die Welt gibt. Und Zeit und Raum sind nur innerhalb der Gabe von Welt bestimmbar.

Gott den Bedingungen von Zeit und Raum zu unterwerfen hieße, ihn zu einem verhandelbaren Seienden unter anderen Seienden zu machen, wenn auch zum höchsten Seienden. Es bedarf für die Annahme einer Schöpfung aus dem freien Entschluss der Liebe Gottes heraus somit keiner zeitlichen Vorstellung, was vor der Schöpfung war und was Gott tat, bevor er schuf. Ein solches Denken macht Gott zu einem Seienden unter Seienden innerhalb der Welt. Dadurch wird der Geber allen Seins »ontisiert«, d. h. zu einem endlichen Seienden unter Seienden gemacht, und sein Handeln »chronifiziert«. Statt Gott selbst zu einem Gegenstand innerhalb der räumlich und zeitlich verfassten Wirklichkeit zu machen, kommt es für das Konzept einer *creatio ex amore* darauf an, dass die Welt ontologisch kontingent und nicht *causa sui* ist. Als schöpferisch oder ontologisch »verdankte« Welt kann sie Gleichnis der schöpferischen Liebe und Gnade Gottes sein.

### 3.5 »Muss« Gott lieben und »muss« Gott schaffen?

Unter der Voraussetzung, dass Gott die Welt aus Liebe heraus geschaffen hat, thematisiert Thomas Oord die Frage, ob Gott lieben muss, oder ob »Gott nicht frei ist, *nicht* zu lieben«. <sup>53</sup> Diese Frage ist Ausdruck eines voluntaristischen und libertarianischen Freiheitsverständnisses, welches den Sinngehalt der Freiheit nicht im Wollen der Freiheit des Anderen und seines eigenständigen Freiheitsverhältnisses sieht. Wenn Freiheit andere Freiheit will und die Freiheit des Anderen der primäre Sinngehalt von Freiheit ist, so entspricht es der Freiheit, bejahende Liebe zu sein. <sup>54</sup> Dann können sowohl

<sup>53</sup> OORD, *Creation in Love* [Anm. 47], 119.

<sup>54</sup> Vgl. KRINGS, *System und Freiheit* [wie Anm. 12], 40–68.90–132.161–184, hier z. B. 61: Die »Selbstaffirmation von Freiheit« aktualisiert sich durch nichts anderes und ist prinzipiell durch nichts anderes vermittelt als durch die transzendente Affirmation anderer Freiheit«. So ist transzendente Freiheit »als der unbedingte Entschluss von

Freiheit und Liebe als auch Freiheit und intrinsische, sachlogische Notwendigkeit in ihrer Sinnspitze nicht in Konflikt geraten, vielmehr ist die Liebe selbst Ausdruck eines andere Freiheit wollenden und bejahenden sowie sich selbst verschenkenden Freiheitsverhältnisses. So führt die Frage von Thomas Oord zurück auf die Frage an ihn, wie er Freiheit begreift. Soll Freiheit eine jederzeit mögliche Wahl beinhalten, dieses oder sein Gegenteil zu tun? Ist Freiheit in der basalen alltäglichen Erfahrung von Wahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Optionen bereits hinreichend bestimmt? Oder ist Freiheit im Ursprung mit Immanuel Kant als formal unbedingtes Vermögen zu bestimmen, das sich selbst zur Freiheit entschließen kann und in diesem Entschluss nach Fichte und Krings einen inhaltlichen Sinngehalt hat?<sup>55</sup> Auf der Linie dieser zweiten Bestimmung ist es konsequent, Gottes schöpferisches Handeln als Ausdruck seiner Liebe zu begreifen, die über das göttliche Leben hinausgeht, weil es anderes, d. h. nichtgöttliches Dasein, um seiner selbst als freies Dasein will. In dieser Weise wäre der Entschluss, andere Freiheit nicht zu wollen und nicht zu lieben, keine Möglichkeit der Freiheit, sondern ihr Misslingen und ihre sündige Selbstverfehlung.<sup>56</sup>

Demgemäß ist Gott aus seiner Überfülle der Liebe heraus selbst mitteilend und eröffnend. Das Wollen – nicht nur des freien Anderen seiner selbst, sondern auch das Wollen des freien Anderen als Anderes zu Gott – entspricht einer Logik der Liebe und findet in Gottes schöpferischem Handeln seine kreative Entfaltung. Insofern kann mit David Griffin und Joseph Bracken auch gesagt werden, dass es Gott – aus der Logik seiner Freiheit und Liebe heraus – nur mit geschaffenen endlichen aktualen Entitäten als komplexen prozessualen Systemen gibt, die von sich her responsorisch, also zur Antwort fähig sind. Schöpfung entsteht daher in inhaltslogischer Sinn-Entsprechung zu Gottes kreativer Liebe. Allerdings entzieht sich diese Logik der Freiheit und Liebe dem von Griffin gebrauchten

---

Freiheit für Freiheit zu bestimmen« (62) und alles »Reale« ist als ein in diesem Entschluss Erfasstes oder Gesetztes zu begreifen (119f.).

<sup>55</sup> Zur Freiheitslehre insgesamt und zu diesem Punkt vgl. TH. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg 2011, 393–400.

<sup>56</sup> Vgl. B. NITSCHKE, *Die Erbsünde in transzendental-noumenaler und sozial-struktureller Hinsicht. Eine innerkatholische Diskussion und ihre ökumenische Relevanz*, in: R. LEONHARDT (Hg.), *Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive* (= BÖR 86), Frankfurt a. M. 2010, 59–94, hier v. a. 65–71.

Verständnis von Notwendigkeit. Um diese Notwendigkeit nicht falsch zu verstehen, kann theologisch nur in einer Logik der Freiheit und Liebe, in der Schöpfung logischer Ausdruck dieser Freiheit und Liebe ist, mit Griffin gefolgert werden: »That what exists necessarily is God-with-a-realm-of-finite-existents.«<sup>57</sup>

Dieser freiheitstheoretisch intrinsische Notwendigkeitsbegriff ginge fehl, wenn er aus dem faktischen kosmischen Gegebensein eine Notwendigkeit beanspruchen würde, der Gott jenseits seiner wesenhaften Freiheit und Liebe unterworfen wäre. Unter diesen Voraussetzungen können die beiden zentralen Anliegen des Denkens der *creatio ex nihilo* eingelöst werden: Zum einen kann ein Prinzipiendualismus in der Annahme einer gleich ewigen und selbstursächlichen Materie, welche den monotheistischen Gottesbegriff torpediert, im Modell des ontologischen Verdanktseins überwunden werden. Dann gibt es Zeit und Raum, insofern Gott die Welt gibt, und ist aus menschlicher Perspektive nicht zu beantworten, ob die Welt in sich selbst endlich oder unendlich sei. Zum anderen ist die Gabe der Welt als eine freie Gabe Gottes unerswingbares Geschenk, dessen Existenz nicht notwendig ist, aber dem innersten Wesen Gottes entspricht, liebende Mitteilung und Hingabe in den Reichtum der Beziehungen und in die Fülle des Lebens in der Vielfalt von Gemeinschaft zu sein. Dabei weitet sich der traditionelle Begriff der *creatio ex nihilo* nicht nur zur *creatio ex amore*. Vielmehr wird die fortdauernde Erschaffung und fürsorgende Erhaltung der Welt als *creatio continua* trinitarisch, d. h. im Horizont sowohl der Sendung und Schöpfungsmittlerschaft Christi als *incarnatio continua* verständlich. Ebenso kann die Sendung und Schöpfermacht des Geistes als *vivificatio continua* bestimmt werden. Gott will in seiner ganzen Schöpfung ansichtig werden und in und durch alle Menschen zusagendes Wort und rettende Tat seiner Liebe und Lebensmacht werden. Gott ermächtigt die Schöpfung dauerhaft und ermöglicht ihr einen Weg der Vollendung, der im Grenzfall eine hypostatische Differenz-Einheit von göttlicher Ermöglichung und göttlichem Entgegenkommen sowie von geschöpflicher Setzung und Vollendung ist.

---

<sup>57</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 121.



#### 4. Ergebnisse hinsichtlich der Erfordernisse nach David Griffin

Im Horizont des Minimalziels einer Rettung der berechtigten Anliegen der *creatio ex nihilo* und einer trinitarischen Formulierung derselben können zunächst fünf der sechs Anliegen von und Anforderungen nach David Griffin eingelöst werden:

Erstens ist Schöpfung nicht als ein einmaliger Akt zu verstehen, bei dem alles auf einmal ins Dasein gesetzt ist. Vielmehr ist die Schöpfung selbst in Übereinstimmung mit dem evolutionären physikalisch-kosmischen, biologischen und kulturellen Prozessen zu begreifen. Dies impliziert die Vorstellung einer fortdauernden Schöpfung und Erhaltung der Welt als Ermöglichung ihrer relativ eigenständigen und prozesshaften Entwicklung. Damit sind Abgrenzungen nach zwei Seiten erforderlich.

So bedarf es zweitens der Abgrenzung gegenüber der deistischen Vorstellung, wonach Gott als Uhrmacher das Uhrwerk der Schöpfung schafft und in Gang setzt und es im weiteren Verlauf sich selbst überlässt. In dieser Vorstellung wird der Prozess der Welt als Perpetuum mobile gedacht und es kommt zu wenig zum Ausdruck, dass die Welt als Ganze und ihr evolutionärer Prozess fortdauernd ontologisch verdankt ist.

Im Gegenzug bedarf es drittens der Abgrenzung gegenüber dem Konzept des »intelligent design«. Gottes schöpferisches Handeln ist nicht so zu denken, dass es einer permanenten oder punktuell steuernden Intervention des Schöpfers in seine Schöpfung und deren naturale Gesetzmäßigkeiten bedarf. Aber es ist auch nicht so zu denken, dass es im Prozess der Schöpfung eine fest geplante Teleologie gibt, die den evolutionären Prozess notwendig bzw. deterministisch bestimmt. Im Rahmen der statistischen Varianzen und sich steigender Komplexitäten unerwarteter Entwicklungssprünge sind allerdings naturwissenschaftliche Phänomene gegeben, die mit einem Emergenzbegriff klassifiziert werden können und einer naturphilosophisch-metaphysischen wie auch theologischen Deutung nicht nur offenstehen, sondern diese sogar unausweichlich in die eine oder andere Richtung erfordern.<sup>58</sup> Denn der konsequente Naturalismus

<sup>58</sup> Vgl. G. BRÜNTRUP, Der Ort der Freiheit in der Natur, in: K. VON STOSCH u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 125–138. Nach Brüntrup muss zwischen den Formen schwacher Emergenz,

oder Physikalismus ist keine naturwissenschaftliche Einsicht, sondern die metaphysische Entscheidung, nichts anderes als empirisch verifizierbare Ursache-Folge-Verhältnisse als Wirklichkeit gelten zu lassen. An die Stelle des Theodizee-Problems theistischer Konzepte<sup>59</sup> tritt dann die Absurdität kontingenter menschlicher Existenz.<sup>60</sup>

Viertens kann die Schöpfung angesichts der Vielfalt der Prozesse und Gestaltformen, der Vielfalt des Lebendigen und in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin nicht nur als eine Schöpfung um des Menschen willen begriffen werden. Vielmehr bringt die Vielfalt der Lebensformen im evolutionären Prozess zugleich Gottes eigene Vielfalt und Fülle, seinen Reichtum in geschöpflicher Brechung zum Ausdruck.<sup>61</sup>

Fünftens entsteht die Frage, ob die Schöpfung prozesstheologisch unausweichlich mit Menschen gedacht werden muss? Während Griffin eine positive Antwort auf die Frage ablehnt, sind theologisch prinzipiell zwei alternative Antwortmöglichkeiten denkbar. Unter der Voraussetzung, dass Gott das freie Gegenüber will und um des freien Gegenübers willen Schöpfung und Erlösung in Gang setzt, hängen die Antworten davon ab, ob man die Anliegen der Christologie an das einmalige Menschsein Jesu bindet oder sich auch eine inkarnatorische, responsorische und realsymbolische Präsenz Gottes in einer anderen geistig begabten und geistlich ausgerichteten kosmischen Lebensform

---

starker Emergenz und radikaler Emergenz unterschieden werden: »Starke Emergenz ist dann gegeben, wenn auf der höheren Ebene Eigenschaften auftreten, die auch aus der vollständigen Kenntnis der unteren Ebene nicht abgeleitet werden können. Dies wäre bspw. dann der Fall, wenn auf der emergenten Ebene neue kausale Kräfte hervorträten, die mehr sind als das Resultat der Kombination aller kausalen Kräfte der Mikroebene, wenn also das Ganze mehr wäre als die Summe der Teile.« Während die schwache Emergenz unproblematisch ist und die radikale Emergenz von ontologischen Sprüngen (Geist aus geistloser Materie) ausgeht, kann die starke Emergenz im Sinne Whiteheads als Prozess höherstufiger Entwicklung angesehen und panpsychistisch bejaht werden.

<sup>59</sup> Vgl. dazu H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 79: »Der Theodizee-Einwand, der sich nicht aus der Welt schaffen lässt, verschiebt die Gewichte nicht zugunsten des Naturalismus. Der Naturalist hat nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung. Er kann sie, wie wir gesehen haben, nur auf verschiedene Weisen kommentieren, die allesamt heikel sind. Mit Blick auf das Theodizee-Problem herrscht ein Patt zwischen Naturalismus und Theismus.«

<sup>60</sup> Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* [wie Anm. 55], 8–57, bes. 36–47.

<sup>61</sup> Vgl. F. DANDER, *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung: Nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, in: *ZKTh* 53 (1929), 1–40, hier: 29–36.

vorstellen kann. Im ersten Falle der exklusiven Bindung an das konkrete Mensch-Sein Jesu kann die traditionelle Soteriologie das Problem durch den Gedanken der *fides implicita* lösen. Hier vermittelt die Einsicht, dass Gott bereits auf dieser Erde und ihrer galaktischen Nischenexistenz unter allen Menschen und in allen Menschen das Wort der Wahrheit und die Weisung zum Leben werden will, aber diese Pluralität der symbolischen Antizipationen der Logos-Gegenwart christlich auf die unüberbietbare realsymbolische Präsenz in Jesus von Nazareth verwiesen bleiben, weil sie in ihm von Gott her und vom Menschen her definitiv geworden ist. So kann es andere symbolische Antizipationsformen geben, die aber an die konkrete Geschichte und das Geschick Jesu von Nazareth gebunden bleiben.

Im anderen Falle, der die realsymbolische Präsenz von Gottes Zusage für jede Welt fordert, ist die Lösung mit der Frage verbunden, ob es in anderen Galaxien oder in mathematisch-hypothetisch möglichen anderen Universen eine entsprechende Inkarnation des göttlichen Logos in einem geistig begabten und geistlich ausgerichteten endlichen Wesen geben könnte und müsste, die durch Person und Botschaft ebenso Gottes Zusage durch die liebende Dahingabe im Äußersten sündiger Ferne bezeugt. Diese zweite Alternative aber hat rein hypothetischen Charakter, solange die menschliche Existenz auf der Erde die einzige Existenzform geistig und geistlich begabter Wesen ist, die wir kennen.

Sechstens kann es für Griffin grundständig und vor allen Dingen in Bezug auf das Universum kein absolutes Nichts geben, das als *nihil negativum* eine reine Leere oder ein absolutes Fehlen von etwas bezeichnet: »Process theology rejects this view, holding instead that our universe, with its contingent laws of nature, is a particular instantiation of the universe, which exists eternally, embodying necessary metaphysical principles.«<sup>62</sup>

Griffins Differenz zur traditionellen Theologie und Metaphysik begründet sich zunächst aus der Differenz zwischen einem gläubig wie offenbarungstheologisch bestimmten Gottesverständnis und dem naturphilosophisch wie ontologisch bestimmten Verfahren der induktiven Metaphysik. Es gehört zur Größe, aber auch zur Grenze der »induktiven Metaphysik«, dass sie bei den Beobachtungen *in der Welt* ansetzt, um über eine »beschreibende Verallgemeinerung« (»descriptive generalization«) zu metaphysischen Prinzipien und Gesetzmä-

<sup>62</sup> GRIFFIN, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 82.

Bigkeiten zu gelangen, die dann sowohl für Gott als auch für das Gott-Welt-Verhältnis bedeutsam sein sollen.<sup>63</sup> Ausgangspunkt der Reflexion ist daher nicht Gott als Geber der Welt und der Natur, sondern die Welt und die Natur als Exemplifikation übergeordneter, Gott und Natur umgreifender Gesetze. Eine solche Metaphysik entwickelt sich vom Boden der Erfahrung aus und hat sich fortlaufend an Erfahrung (im weitesten Sinne) zu bewähren. Dies geschieht erstens durch »analytische Beobachtung einer einzelnen Erfahrung«, zweitens indem »ein logisches und kohärentes allgemeines Interpretationsschema entwickelt« wird, welches sich schließlich drittens immer wieder an »neue[n] Einzelerfahrungen zu rechtfertigen hat«. <sup>64</sup> Setzt man bei der besten naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Theorie (inference to the best explanation) als abductive reasoning an,<sup>65</sup> ergibt sich eine Nähe zu den Naturwissenschaften und zum Naturalismus. Die angezielte Ausrichtung auf die beste Erklärung ist dabei im Sinne eines abduktiven Verfahrens zu begreifen. Dieses erhebt die implizierten Voraussetzungen eines Geschehens und bildet dafür eine erklärende Hypothese. Diesbezüglich schlägt Griffin eine Unterscheidung zwischen drei Arten des Naturalismus vor, um Missverständnisse zu vermeiden:

1. Der weiteste Sinn des Naturalismus bezeichnet den wissenschaftlichen Naturalismus, welcher ohne übernatürliche Unterbrechungen der Welt in ihren normalen kausalen Verläufen auskommt. Dieses Verständnis ist für ihn nicht grundsätzlich mit religiösen Überzeugungen unverträglich. In der Sache geht es hier um einen empirischen Wissensstandpunkt mit naturwissenschaftlicher Verfahrensrationalität.

---

<sup>63</sup> Vgl. WHITEHEAD, *Process and Reality* [wie Anm. 40], 5: »In natural science this rigid method is the Baconian method of induction, a method which, if consistently pursued, would have left science where it found it. What Bacon omitted was the play of a free imagination, controlled by the requirements of coherence and logic. The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observation; it makes a flight in the thin air of imaginative generalization; again lands for renewed observation rendered acute by rational interpretation.« Vgl. dazu auch T. MÜLLER, *Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A.N. Whiteheads*, Paderborn u. a. 2009, 43f.

<sup>64</sup> MÜLLER, *Gott – Welt – Kreativität* [wie Anm. 63], 44.

<sup>65</sup> Vgl. NEW WORLD ENCYCLOPEDIA CONTRIBUTORS, Art. *Abductive reasoning*, in: *New World Encyclopedia*, 2021, online abgerufen unter: [http://www.newworldencyclopedia.org/e-ntry/Abductive\\_reasoning](http://www.newworldencyclopedia.org/e-ntry/Abductive_reasoning) (Stand: 28.07.22).

2. Davon ist der atheistische Materialismus zu unterscheiden, der kein wissenschaftliches Verfahren der Welterschließung darstellt, sondern einen weltanschaulichen Standpunkt einnimmt und Religiosität prinzipiell ausschließt. Dieser Materialismus deckt sich weithin mit dem reduktiven Physikalismus.
3. Mit Whitehead entwickelt Griffin ein drittes Verständnis von Naturalismus, das er als vorausführenden Panexperientialismus begreift, der mit einem ontologischen Pan-en-theismus kompatibel sei: ppp = »prehensive-panentheist-panexperientialist«. <sup>66</sup> Mit diesem Naturalismus können die anti-metaphysischen Schlagseiten des Naturalismus korrigiert werden: »The sensationist doctrine of perception is replaced by a prehensive doctrine of perception, in which nonsensory perception is more fundamental than sensory. Atheism is replaced by pantheism. And materialism is replaced by panexperientialism.« <sup>67</sup>

Was für das Gott-Welt-Verhältnis am Beispiel von Zeit und Ewigkeit aufgezeigt wurde, kann nun positiv im Sinne der von Griffin geforderten Alternative des Prozess-Pan-en-theismus geltend gemacht werden. Ist die Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt aus der Perspektive des Menschen nicht zu beantworten, so braucht auch die sich annähernde Vorstellung einer infinitesimal unabschließbaren Welt nicht ausgeschlossen zu werden. Allerdings kann diese Welt nicht mit Aristoteles oder David Griffin »ewig« genannt werden, weil Ewigkeit zum einen nicht die ins Unendliche verlängerte Zeit ist und zum anderen den spezifischen, nämlich unzeitlichen und unräumlichen Existenzmodus Gottes im Unterschied zur Welt bezeichnet. Unter Beachtung dieses Sachverhaltes kann allerdings positiv gesagt werden, dass die Welt »von der Ewigkeit Gottes her« aus Gott und durch Gott ist. <sup>68</sup> In dieser Differenz zu Griffin kann sein Anliegen auf-

<sup>66</sup> Vgl. GRIFFIN, Pantheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 6.

<sup>67</sup> GRIFFIN, Pantheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 6.

<sup>68</sup> Nach GRIFFIN geht es um eine Alternative zur Lehre von der creatio ex nihilo und ihrem Anspruch, dass die Welt in der Zeit einen absoluten Anfang habe. Griffins »Alternative« ist der Prozesspantheismus (GRIFFIN, Pantheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 22). Er erlaube gegenüber dem klassischen Verständnis der Schöpfung aus dem Nichts eine Synthetisierung mit dem aristotelischen Weltverständnis einer »ewigen Welt« (ebd. 24). Schöpfung ist dann nicht mehr Erschaffung der Welt aus »absolut Nichts«, sondern Bestimmung, Formung einer ewig zu Gott gehörenden Welt. Ist Ewigkeit aber die göttliche Alternative zur Zeit und zum Raum, kann Ewigkeit nicht mehr in zeitlichen und räumlichen Kategorien gefasst und

genommen und das »ontologische Verdanksein« der gegebenenfalls formal unabschließbaren Welt im Sinne der berechtigten Anliegen einer *creatio ex nihilo* aufrechterhalten werden. Will Griffin sehr berechtigt erstens ein theologisches Denken vertreten, das plausibel und nicht widersprüchlich (konsistent), sondern verstehbar zusammenhängend (kohärent) ist, und zweitens ein angemessenes Modell des Handelns Gottes entwickeln, welches die Erkenntnisse der Naturwissenschaften nicht außer Acht lässt, sondern ihnen gerecht wird, und schließlich drittens die Zuspitzung der Theodizee-Problematik unter einem voluntaristischen Allmachtbegriff überwinden, so hat sein Kernargument alles für sich – solange es nicht nur für den Weg der Induktion gilt, sondern, christlich gesehen, auch dem Gott des biblischen Zeugnisses am besten gerecht wird. Hier hat der Durchgang durch die Tradition gezeigt, dass es die kritische Funktion der *via negativa* ist, jenen Unterschied zwischen dem irdischen Existenzmodus der Raum-Zeit und dem überirdischen Existenzmodus der Ewigkeit und Selbstursächlichkeit zu markieren.

Nicht als Abschluss der Debatte, sondern als eine zentrale Problemanzeige sind am Ende zwei Fragen zu stellen: Welchen Niederschlag und Widerhall findet die kritisch unterscheidende Funktion der Negation in den induktiven Metaphysiken von Whitehead, Hartshorne, Griffin und anderen? Wie kann die zeitliche Unabschließbarkeit der Welt so gedacht werden, dass sie nicht zu einem Prinzipidualismus von Gott und Welt führt und den Monotheismus gefährdet?

---

beschrieben werden. Die Ewigkeit der Welt nach Aristoteles beinhaltet aber jene kategoriale, dauerhafte und unendliche Verlängerung der Zeit, die angesichts der prinzipiellen Differenz von Zeit und Ewigkeit gerade nicht Ewigkeit ist. Wäre es anders, so könnte auch ein sich selbst evolvierendes Weltall als *causa sui* treten und konsequenterweise in den weltanschaulichen Materialismus überwechseln.