

Das verlorene und das verheißene Paradies. Der Schöpfungsglaube im Neuen Testament

von Thomas Söding

Das finale furioso der biblischen Schöpfungstheologie

Die christliche Bibel endet mit einem strahlenden Bild der Hoffnung. „Eine große Stadt ersteht, die vom Himmel niedergeht in die Erdenzeit“ – so wird dieses Bild in einem Lied, das Silja Walter 1966 gedichtet und Josef Anton Saladin 1972 vertont hat, zum Gesang. Es ist so beliebt, dass es den Weg ins katholische Gebetbuch gefunden hat (neues Gotteslob 479). Es greift das grandiose Happy End der Heilsgeschichte auf, das die Johannesoffenbarung zu verheißten wagt: Nach allen Wirren der Geschichte, nach allen Kriegen und Bürgerkriegen, nach allen Hungersnöten und Seuchen, nach allen Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Tsunamis wird ganz am Ende doch alles gut – und unendlich besser als alles, was je erhofft, erträumt, ersehnt worden war.¹ Die „große Stadt“ ist das himmlische Jerusalem. Sie ist der Sehnsuchtsort des Gottesvolkes. Jerusalem ist der Vorort Israels, die Stätte des Tempels, der Schauplatz großer Siege und Niederlagen; in Jerusalem ist Jesus gekreuzigt worden und seinen Jüngern erschienen. Dass die neue Stadt Gottes das himmlische Jerusalem ist, hat eine tiefe Bedeutung: Nichts geht in der Vollendung verloren, was sich von der Erschaffung der Welt an in der Geschichte abgespielt hat; alles wird eingefangen in die Macht und Liebe Gottes; alles wird gut: „Siehe, Gottes Wohnung bei den Menschen, und er wird mit ihnen wohnen, und er wird ihr Gott sein, und sie werden sein Volk sein, und er, Gott, wird

¹ Vgl. Peter Wick, „Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes“, in: Reinhard von Bendemann/Markus Tiwald (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, S. 238–250.

mit ihnen sein, und abwischen wird er alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid und Klage und Pein, denn das Erste ist vergangen“ (Offb 21,3–4).

Die himmlische Stadt öffnet ihre Tore für die ganze Welt. Sünde und Unreinheit bleiben draußen vor der Tür; aber genau deshalb öffnet sich ein globaler Horizont: „Es ziehen die Völker herbei durch ihr Licht, und die Könige der Erde tragen ihre Herrlichkeit in sie. Und ihre Tore werden keinen Tag geschlossen; denn Nacht ist nicht dort“ (Offb 21,24–25). In der Heiligen Stadt ist immer heller Tag, weil Gott selbst in ihr gegenwärtig ist und sein ewiges Licht strahlen lässt.

Was die Völker in den Mauern der Stadt finden, die aus lauter geöffneten Toren besteht, ist ein neues Paradies. Johannes schreibt: Der Engel „zeigte mir den Strom des Lebenswassers, klar wie Kristall, hervorspringend aus dem Thron Gottes und des Lammes. In der Mitte ihrer Fläche und beidseits des Flusses: Holz des Lebens, zwölf Früchte tragend, jeden Monat geben sie seine Frucht, und die Blätter des Holzes: zur Heilung der Heiden“ (Offb 22,1–2). Das himmlische ist das verheißene Paradies; es ist verwandelt gegenüber dem ersten, dem verlorenen Paradies. Es findet seinen Ort nicht im Irgendwo, sondern in der heiligen Stadt. Die vier Paradiesflüsse sind zu einem einzigen Strom vereinigt. Statt des einen Lebensbaumes, von dem zu essen verboten war, sind ganze Alleen von Lebensbäumen gepflanzt, die das ganze Jahr über Früchte tragen und nicht nur nähren, sondern auch heilen. Der Tierfrieden ist verwirklicht, den das Jesajabuch in die Zukunft malt (Jes 11), weil es keine Notwendigkeit mehr gibt, zu züchten und zu schlachten (vgl. Gen 9,3f.).

Das Paradies ist nicht die unberührte Natur, die Jean Jacques Rousseau sich erträumt und bei den „Wilden“ zu finden gemeint hat, die in Wahrheit die unverbildeten Guten seien, weshalb man „zurück zur Natur“ müsse,² sondern ein Garten, der von Gott selbst bewirtschaftet und von den Menschen kultiviert werden soll. Deshalb hat das Paradies des Anfangs, das Adam und Eva (nach Gen 3) verloren haben, in

² Jean Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Amsterdam 1762), Paris 2009.

der Geschichte Israels immer einen Ort gehabt: im Tempel, sei es im gebauten, sei es im vermissen, zerstörten und ersehnten.³

Diese Hoffnung wird in der Johannesoffenbarung lebendig, nicht als Kopie älterer Vorlage, sondern als neues Original, das durch Jesus Christus geprägt ist, das Lamm Gottes.⁴ In dieser christologischen Perspektive zeichnen sich die Charakteristika einer neutestamentlichen Schöpfungstheologie ab, die auf dem Alten Testament gründet, aber ihre Voraussetzungen nicht nur teilt, sondern ihre Modelle transformiert.⁵

Die sinfonia concertante des neutestamentlichen Schöpfungsglaubens

Für die neutestamentliche Schöpfungstheologie sind drei Spannungsbögen charakteristisch: die Verbindungen zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Klage und Lob. Alle drei ergeben sich aus dem Bezug auf Jesus.

Allegro: Die Erschaffung der Welt im Zuge der Vollendung

Im Brief an die Kolosser⁶ (der vom Apostel Paulus oder von einem seiner Schüler geschrieben worden ist) wird eine esoterische „Philosophie“ kritisiert (Kol 2,8–23), die offenbar in der Kirche großen Eindruck gemacht hat. Sie will einen Einklang zwischen Christusglauben und Schöpfungsspiritualität herstellen, aber unter einem fal-

³ Vgl. Othmar Keel/Erich Zenger, Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. Br. 2002.

⁴ Vgl. Knut Backhaus, Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse (SBS 191), Stuttgart 2001.

⁵ Vgl. Bernd Janowski/Klaus Scholtissek, Art. „Schöpfung“, in: Angelika Bjerkelund/Christian Frevel (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2015, S. 385–387.

⁶ Vgl. Lukas Bormann, Der Brief an die Kolosser (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1), Leipzig 2012.

schen Vorzeichen. Die „Philosophie“ hat sich auf ein damals modernes Weltbild eingelassen, das den Kosmos in einer sensiblen, jederzeit störanfälligen Balance zwischen den „Weltelementen“ Feuer, Wasser, Erde und Luft sieht. In der antiken Mythologie, auch der philosophischen, gelten sie als göttliche Mächte, denen man dienen muss, um ein gutes Leben im Einklang mit den überirdischen Kräften führen zu können. In der Welt der christlichen „Philosophie“, die in Kolossä Konjunktur hatte, scheinen die Elementarmächte so etwas wie metaphysische Größen gewesen zu sein, die den Kontakt mit Gott zu stören drohen. Deshalb müsse man sich aus Glaubensgründen mit ihnen gutstellen. Man solle sie wie Engel verehren (Kol 2,18); man müsse Speise-, Trank- und Sexualaskese üben, wenigstens an bestimmten heiligen Tagen (Kol 2,16): „Berühre das nicht, koste dies nicht, fass jenes nicht an“ (Kol 2,21). So solle ein ebenso demütiges wie überlegenes Christsein im Einklang mit der Natur praktiziert werden.

Der Autor des Briefes ist von einem solchen Modell alles andere als überzeugt. Er sieht, dass die Bedeutung der Taufe und des Glaubens durch mythologische Ideen ausgehöhlt wird. Er setzt auf die spirituelle Direttissima. Wer zu Gott will, braucht keine Umwege, sondern kann sich gleich an Jesus Christus halten. Das ist die Gute Nachricht. Jede Irritation ist eine Ausgeburt der Angst – menschlich vielleicht verständlich, aber theologisch fatal.

Um diese Botschaft zu verbreiten, muss der Brief in die Vollen gehen. Das tut er mit der paulinischen Theologie, die ihrerseits tief im biblischen Schöpfungsglauben verankert ist. Der Schlüsselsatz in der theologischen Kritik der „Philosophie“, die ein Kapitel neutestamentlicher Religionskritik ist, lautet, mit Bezug auf Jesus Christus: „In ihm wohnt die ganze Fülle Gottes leibhaftig“ (Kol 2,9). Wie das zu verstehen ist, hat der Verfasser zuvor in einer Meditation zum Ausdruck gebracht, die ein Lied aus der Liturgie des Urchristentums aufgreifen dürfte (Kol 1,15–20). Wie in einem Kehrvers erklingt das Leitmotiv: „In ihm [...], durch ihn und auf ihn hin wurde alles erschaffen“ (Kol 1,16); „in ihm“ wohnt Gottes Fülle; „durch ihn“ wird alles versöhnt; „auf ihn hin“ hat Gott Frieden gestiftet (Kol 1,19–20); im Zentrum der Liedes wird der Zusammenhalt sichtbar, der die Ge-

genwart bestimmt: „Er ist vor allen, und alles hat in ihm Bestand“ (Kol 1,17).

Jesus Christus wird in diesem Gebet nicht nur als eine Figur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und der Zukunft betrachtet und nicht nur als Mensch unter Menschen, sondern als Zentrum der ganzen Schöpfung. Es gehört zu den Einsichten der alttestamentlichen Weisheitstheologie, dass sich Mensch und Tier nur deshalb in der Welt orientieren können, weil Gott seiner Schöpfung einen Sinn gegeben hat. Seine eigene Weisheit ist der Masterplan, der erkennen lässt, was die Welt im Innersten zusammenhält. Wenn aber Gott die Welt ins Sein gerufen hat, kann er nicht wollen, dass sie ins Nichts versinkt; für die Welt muss es eine Zukunft jenseits aller Zukunft geben, wenn Gott sich nicht selbst widersprechen will.

Aus der Sicht des Kolosserbriefes hat Gottes Weisheit einen Namen, ein Gesicht, eine Geschichte: den Namen, das Gesicht und die Geschichte Jesu. An ihm kann man sehen, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, dass sie nach Gottes Willen Bestand hat und dass sie vollendet werden wird in der Fülle Gottes selbst. Umgekehrt lässt die kosmische Weite des Liedes erkennen: Die Geschichte Jesu mit Gott hat nicht irgendwann begonnen; dann müsste sie nach einer gewissen Zeit auch enden. Sie ist vielmehr vor aller Zeit für alle Zeit und Ewigkeit die Gottesgeschichte mitten in der Schöpfung. Jesus Christus ist der „Erste“ – nicht damit er alleine bleibt, sondern damit alle Gotteskinder durch ihn, mit ihm und in ihm zur Vollendung kommen und damit die Menschen nicht allein bleiben, sondern als Geschöpfe in der einen Schöpfung Gottes Frieden erfahren.

Für den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung hat das Neue Testament viele Ausdrucksformen, angefangen bei den Gleichnissen Jesu bis zu den Bildern der Apokalypse. Die Hoffnung auf Vollendung hat zwei Wurzeln. Die setzt bei der Tatsache an, dass es ungeheuer viel Leid, Not und Schuld in der Welt gibt; dieses Elend kann nicht das letzte Wort haben, wenn Gott der barmherzige Richter ist; die Hoffnung auf Vollendung ist ein Ernstfall des Glaubens an den Gott, der Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Die andere Wurzel setzt bei der Tatsache an, dass es überhaupt Leben auf der Erde gibt; wenn es von

Gott geschaffen ist, muss und wird das Beste immer noch kommen; sonst würde Gott sich selbst untreu. In der Alltagswelt ist diese Hoffnung immer angefochten; sie scheint illusionär. Es bedarf des Festes, der Liturgie, des Gebetes, um Gott als den zu preisen, der die Schöpfung zur Vollendung führt und deshalb jetzt schon die Welt verwandelt, angefangen in den Herzen der Gläubigen.

Adagio: Der Herrscher des Alls inmitten der Schöpfung

Der erste Satz der Bibel: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) macht den großen Unterschied: Gott ist der Schöpfer, er ist kein Teil der Welt; die Welt ist seine Schöpfung, kein Geschöpf ist Gott. Diese monotheistische Fundamentalunterscheidung ist ein Kernsatz biblischer Theologie. Im Urchristentum wird er voll und ganz geteilt.

Das Neue Testament macht mit Blick auf Jesus deutlich, dass Gott der Welt nicht nur gegenübersteht, sondern in sie eingeht. Am intensivsten wird diese Christologie im Johannesprolog (Joh 1,1–18) reflektiert.⁷ Auch diese Verse sind ein Gebet. Sie leiten das vierte Evangelium ein, das aus einem anderen Blickwinkel als die drei ersten Evangelien von der Verkündigung und vom Leiden wie von der Auferstehung Jesu erzählt, so dass seine Einheit mit Gott und den Menschen zum Ausdruck kommt: „Ich und der Vater, wir sind eins“ (Joh 10,30), sagt Jesus auf dem Höhepunkt seiner Rede vom Guten Hirten (Joh 10), die Ps 23 aufnimmt. „Seht, der Mensch“, sagt Pilatus, als er den gefolterten Jesus als Judenkönig mit der Dornenkrone der Menge zur Schau stellt, die seine Kreuzigung fordert (Joh 19,5).⁸

Beides ist kein Widerspruch, weil Jesus nach Johannes Gottes Wort nicht nur verkündet, sondern verkörpert. Das bringt der Prolog zum Ausdruck. „Im Anfang war das Wort“, griechisch: „der Logos“, heißt es (Joh 1,1), ganz wie in einer jüdischen Weisheitslehre: „Alles

⁷ Vgl. Günter Kruck, *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009.

⁸ Vgl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, S. 233.

ist durch ihn geworden“ (Joh 1,3); „in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen (Joh 1,4). Aber dann geht es weiter, wie es nur christologisch weitergehen kann: „Und das Wort (der Logos) ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Ist die Inkarnation der große Bruch? Oder die letzte Konsequenz der Schöpfungsmittlerschaft?

Marcion, der einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Schöpfung und Erlösung gesehen hat, neigte im zweiten Jahrhundert dem ersten Urteil zu und hat das Johannesevangelium gar nicht erst in seinen Bibelkanon aufgenommen. Adolf von Harnack, der im 19. Jahrhundert Marcion zu erneuern versucht hat, sieht im Johannesprolog den großen Sündenfall einer Hellenisierung des Christentums, der in der Moderne durch den Rückgang auf die (angeblich) einfache Verkündigung Jesu rückgängig gemacht werden müsse.⁹ Allerdings bricht der Marcionismus die Bibel in der Mitte entzwei; das Neue Testament wird verstümmelt; die Schöpfung wird zu einer Welt ohne Gott.

Johannes geht den anderen Weg. Die Inkarnation hat eine doppelte Pointe. Einerseits reagiert sie darauf, dass Gottes Wort den Menschen zwar gesagt, von ihnen aber – mit großer Mehrheit – nicht gehört wird (Joh 1,10f.); deshalb ist der letzte Einsatz gefragt. Andererseits ist die Fleischwerdung des Logos mehr als ein Notbehelf. Sie ist die stärkste Intensivierung der Zuwendung, die Gott der Welt zuteilwerden lässt: Er hat sie mit seinem Wort ins Leben gerufen; er hat ihr sein Wort in der Geschichte seines Volkes gesagt (Joh 1,6–13); er hat ihr seinen Sohn gegeben, das größte Geschenk seiner Liebe (Joh 3,16).

Wenn es in Vers 14 als Bekenntnis des Glaubens heißt, dass Gottes ewiges Wort „Fleisch“ geworden ist, wird der denkbar engste Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung zum Ausdruck gebracht. Denn nach dem biblischen Menschenbild¹⁰ ist das „Fleisch“ gerade jene Seite des Menschen, die ihn als Teil der Schöpfung sieht:

⁹ Vgl. Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (1921, 21924), Darmstadt 1985.

¹⁰ Vgl. Christian Frevel/Oda Wischmeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments (NEB, Themen 11), Würzburg 2003.

Er wird geboren und wird sterben; er hat Sinnesorgane; er ist leidenschaftlich und leidensfähig; er ist schön und hässlich; er ist schwach; er ist endlich. Dass Gottes Wort in Jesus zu hundert Prozent ein sterblicher Mensch geworden ist, kann man nicht klarer zum Ausdruck bringen als durch die Inkarnationsaussage. Die Christologie des Johannesevangeliums setzt ganz oben an – und sie kommt ganz unten an. Sie misst die gesamte Spannweite des Kosmos aus – und überspannt sie, weil sie von Gott her denkt. Deshalb gilt auch umgekehrt: In Jesus geht Gott selbst in seine Schöpfung ein. Höher kann man sie nicht würdigen; intensiver kann man sie nicht lieben.

Diese Theologie der realen Gegenwart lässt Gott Gott und die Schöpfung Schöpfung sein, zeigt aber, wie unendlich nahe Gott in Jesus den Menschen und der ganzen Welt kommt. Wer dies sehen kann, erkennt Gottes Herrlichkeit – in einem Menschen, der auf diejenigen abfärbt, die ihm glauben.¹¹ In den „Ich-bin-Worten“ Jesu werden Elemente der Schöpfung und der Kultur – das Wasser, der Wein und das Brot, der Weg und der Hirte, das Licht und die Tür – zu Symbolen Gottes mitten in der Welt. Im hohepriesterlichen Gebet (Joh 17) wird die Perspektive der Heilshoffnung deutlich: Die Gläubigen werden an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn teilhaben; diese Liebe ist älter als die Schöpfung (Joh 17,24); sie überwindet den Gegensatz zwischen Gott und Welt – nicht indem sie Gott verweltlich, sondern indem sie darauf setzt, dass Gott die Welt vergöttlicht: in der Vollendung.

Was Johannes verdichtet, gehört zur Grundstruktur neutestamentlicher Theologie. In der Johannesoffenbarung verwirklicht sich im himmlischen Jerusalem, was Gottes Bund mit seinem Volk erfüllt: dass er unter ihnen wohnt und sie immer mit ihm sind (Offb 21,3). Der Zweite Petrusbrief verheißt den Gläubigen die „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4). Paulus sieht die Gottessohnschaft Jesu nicht als exklusive Gottesbeziehung an, sondern als Ermöglichung, dass die Menschen ihre Gotteskindschaft in vollem Umfang realisie-

¹¹ Vgl. Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazaret. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2008.

ren, als Geschwister Jesu. Nach dem Kolosserbrief wohnt Gottes ganze Fülle „leibhaftig“ in Jesus (Kol 2,9): Er ist der Mensch, der sie aufnimmt und den sie ausmacht. Der entscheidende Punkt ist eine Theologie der Liebe, die zwar die Welt überwindet, aber nicht verachtet, sondern bejaht – so sehr, dass sie verwandelt wird.

Presto: Der Schrei der Kreatur in der Stimme der Hoffnung

Die enge Verbindung Jesu Christi und der Christen mit der Schöpfung prägt auch ihre Spiritualität und Ethik. Am deutlichsten wird dies im Römerbrief des Apostels Paulus. Er formuliert eine Theologie der Gerechtigkeit (Röm 1,16f.), die herausarbeitet, dass seine Gnade nicht Willkür ist, sondern seinem Schöpferwillen folgt und seiner Verheißungstreue entspricht, aber auch die Menschen nicht auf ihre Sünden festnagelt, sondern in ihrer Gotteskindschaft, das heißt ihrer wahren Identität, leben lässt.¹²

Von dieser Theologie der Gerechtigkeit her ergibt sich nicht nur eine stabile Brücke von der Heilsverkündigung zur Ethik (Röm 6,12–21; 12,1f.9–21), sondern auch zur Spiritualität. Auf dem Höhepunkt seiner Argumentation, dass der Glaube rechtfertigt, weitet Paulus den Blick für die gesamte Schöpfung. Zwischen den Gläubigen und aller Kreatur gibt es eine tiefe Solidarität, im Leiden und in der Hoffnung. Auf der dunklen Seite reklamiert Paulus das sensible Wissen der Gläubigen, „dass die ganze Schöpfung ächzt und seufzt“ – so wie auch die Gläubigen zu leiden haben (Röm 8,22). Nur weiß die Kreatur ihre Klage nicht auszudrücken – wie auch die

¹² Zu diesem Ansatz der Rechtfertigungslehre vgl. *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und des Weltrates Methodistischer Kirche vorgelegt von einer Arbeitsgruppe alttestamentlicher, neutestamentlicher und systematischer Theologinnen und Theologen, hrsg. von Walter Klaiber, Leipzig/Paderborn 2012.

Gläubigen angesichts des Elends sprachlos sind (Röm 8,26). Doch sind sie es, die den Heiligen Geist empfangen haben; deshalb wird ihnen eingegeben, was sie beten können: Sie rufen „Abba“ – mit den Worten Jesu in seiner Muttersprache (Röm 8,14–15); das ist der bestimmende Auftakt des Vaterunser. Indem sie so beten, bringen die Gläubigen nicht nur ihre eigene Not vor Gott als Bitte zum Ausdruck, sondern stellvertretend auch die der ganzen Welt, die keine eigene Stimme hat.

Entsprechend sieht es auf der hellen Seite aus. Es gibt nicht nur eine Hoffnung auf Vollendung für die Gläubigen, sondern auch für die ganze Schöpfung. Wer glaubt, weiß schon: „Die Schöpfung selbst wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Im Gebet, das Gott als „Vater“ anruft, kommt diese Hoffnung zum Ausdruck. Wenn das Vaterunser im Hintergrund steht, wird es ganz deutlich; denn Gottes Name ist der des Schöpfers, Gottes Reich verwandelt die Welt, Gottes Wille beansprucht Geltung „wie im Himmel, so auf Erden“; das Brot, das die Menschen brauchen, ist die „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“; ihre Schuld verwundet die Schöpfung; die Erlösung vom Bösen betrifft das All oder sie ist halbiert.

Wer glaubt, hat das Glück, jetzt schon um diese Hoffnung zu wissen. Im Gebet entsteht eine Gemeinschaft nicht nur unter den Menschen, sondern mit aller Kreatur. Karl Marx schrieb 1843/44 in der Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“¹³ Der Satz wirkt wie bei Paulus abgeschrieben, ist aber doppelt verkürzt: Erstens sind nur die Menschen im Blick, während Paulus die ganze Schöpfung vor Augen stellt; und zweitens wird Gott ausgeblendet, so dass der Gedanke abgeblockt wird, in allem Elend könne es Inspiration geben und alles irdische Glück, werde die Gesellschaft noch so gerecht, sei nur ein Schatten der himmlischen Vollendung, die Gott dem ganzen All eröffnet.

¹³ Karl Marx/Friedrich Engels, Werke I, Berlin 1976, S. 378.

Das ist die Grundmelodie der neutestamentlichen Schöpfungssymphonie. Um sie zu intonieren, hat Jesus die Bergpredigt gehalten; im Kolosserhymnus wird die helle Seite beleuchtet: die Freude derer, die überzeugt sind, dass sie im Rhythmus der Schöpfung glauben und mit ihr zusammen für die Vollendung bestimmt sind; in der Johannesapokalypse wird über weite Strecken die Schuld der Menschen an der Vergiftung des Wassers und der Luft, der Zerstörung der Natur betont, bevor ein neuer Himmel und eine neue Erde erstehen (Offb 21,1; Jes 65,17; 66,22).

Der cantus firmus der christlichen Schöpfungsspiritualität

Joseph Haydn hat sein Oratorium „Die Schöpfung“, 1798 in Wien uraufgeführt, mit einem Satz für Chor und Soli beendet: „Singt dem Herrn, alle Stimmen. / Danket ihm, alle seine Werke. Lasst zu Ehren seines Namens / Lob im Wettgesang erschallen! Des Herren Ruhm, er bleibt in Ewigkeit. Amen!“ (Nr. 37). Miltons „Lost Paradise“ war neben der Bibel die wichtigste Quelle. Zur Zeit Isaac Newtons hat Haydn nicht trotzig einen biblischen Schöpfungsglauben gegen die Naturwissenschaft verteidigt, sondern Gottes verborgene Gegenwart in einer Welt gefeiert, die natürlichen Gesetzen folgt, und die Berufung aller Geschöpfe zum Gotteslob intoniert, die keine Götter sind, sondern Lebewesen und Dinge dieser Weltzeit und diesen Weltraums.¹⁴ Die Physik geht mit einer solchen Musik bestens einher – so wie auch die Bibel mit ihrer Schöpfungstheologie nicht obsolet geworden ist, sondern neue Aspekte gewinnt: die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, aus der sich ein Gespräch ergibt; die Eigenheit dieser Welt, ohne die es keinen Dialog mit Gott gäbe; die Endlichkeit der Schöpfung, die von Gottes Unendlichkeit umfungen ist.¹⁵

¹⁴ Vgl. Jan Rohls, „Haydns ‚Schöpfung‘ und ihr theologischer Hintergrund“, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 55 (2013), S. 465–494.

¹⁵ Vgl. Konrad Schmidt, Schöpfung (UTB), Stuttgart 2012.

Die christliche Schöpfungsspiritualität folgt der theologischen Schöpfungsmelodie, die im Alten und im Neuen Testament angestimmt wird. Silja Walters Lied von der großen Stadt, „die vom Himmel niedergeht in die Erdenzeit“ (Gotteslob 479), setzt mit der Beschreibung fort, die der Johannesoffenbarung entlehnt ist, dort aber zuerst auf Gott selbst bezogen ist (Offb 22,5): „Mond und Sonne braucht sie nicht; Jesus Christus ist ihr Licht, ihre Herrlichkeit“. Das apokalyptische Bild hat zwei Seiten. Die eine: Das natürliche Licht strahlt nicht hell genug, um das ewige Leben zu bescheinen. Die andere: Das ewige Licht Gottes selbst strahlt heller als tausend Sonnen und Monde. Deshalb kann im Schein der Sonne und des Mondes schon ein Vorschein des Gotteslichtes erahnt werden. Die ganze Schöpfung ist ein Hinweis auf den Schöpfer und damit ein Wegweiser zur Vollendung. Die Katastrophen dieser Welt brauchen diese Hoffnung nicht zu zerstören, sondern können sie wecken, weil Gott sich nie und nimmer mit ihnen zufriedengeben kann.

In der Johannesoffenbarung kommt diese Hoffnung am Ende des Buches zu Wort, das zum Schluss der ganzen Bibel geworden ist. Das erste Wort hat der auferstandene Jesus Christus selbst: „Ja, ich komme schnell“ (Offb 22,20a); das zweite hat die Gemeinde: „Amen, komm Herr Jesus“ (Offb 22,20b); das dritte hat der Prophet, der sich durch Gott inspiriert weiß: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit allen“ (Offb 22,21). Diese Heilsuniversalität ist die Kehrseite der Schöpfungstheologie; um das Kommen Jesu zu beten, der allen das Leben bringt, ist der Herzschlag biblischer Schöpfungsspiritualität.