

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: Josef Schmidt / Harald Schöndorf / Guido Joosten (eds.), *Was glaubt ein Christ? Zentrale Fragen des Christentums einfach beantwortet*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde

in: Josef Schmidt / Harald Schöndorf / Guido Joosten (eds.), *Was glaubt ein Christ? Zentrale Fragen des Christentums einfach beantwortet*, pp. 33–47

Baden-Baden: academia 2022, 33–47

URL: <https://doi.org/10.5771/9783985720170>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of academia (Nomos Verlagsgruppe):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: Josef Schmidt / Harald Schöndorf / Guido Joosten (eds.), *Was glaubt ein Christ? Zentrale Fragen des Christentums einfach beantwortet*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde

in: Josef Schmidt / Harald Schöndorf / Guido Joosten (Hgg.), *Was glaubt ein Christ? Zentrale Fragen des Christentums einfach beantwortet*, S. 33–47

Baden-Baden: academia 2022, 33–47

URL: <https://doi.org/10.5771/9783985720170>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy von academia (Nomos Verlagsgruppe)

publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde

Gregor Etzelmüller (Universität Osnabrück)

Die Hebräische Bibel, das Alte Testament der christlichen Bibel, beginnt mit dem Satz: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ (Gen 1,1) Schon dieser erste Satz verdeutlicht: Der Gott, zu dem sich der christliche Glaube bekennt, ist ein Gott, der nicht für sich bleiben will, sondern ein Gott, der sich ein Gegenüber sucht und schafft. Gott ist durch nichts so sehr geprägt wie durch seinen Willen zur Gemeinschaft mit den Menschen und seiner ganzen Schöpfung.

Der christliche Glaube erkennt dies im Blick auf Jesus Christus. Die Menschwerdung, Gottes Eintritt in die reale Geschichte, zeigt: Gott will die Gemeinschaft mit den Menschen, auch wenn diese immer schon der Macht der Sünde erlegen sind. Das Kreuz zeigt: Gott hält an seinem Willen zur Gemeinschaft mit den Menschen fest, auch wenn dieser Wille ihm in der Person seines Sohnes das Leben kostet. In der Auferweckung Jesu Christi bekundet Gott, dass er an seinem Willen zur Gemeinschaft mit dem Menschen auch gegen den Versuch der Menschheit, Gott loszuwerden, nicht nur festhält – sondern diesen Willen auch effektiv durchsetzt. In Jesus Christus bestimmt Gott sich zur vorbehaltlosen Gemeinschaft mit den Menschen. Der christliche Glaube sagt: Von dieser, seiner Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit den sündigen Menschen kommen alle Wege und Werke Gottes her. Deshalb heißt es im Johannesevangelium: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1). Im Anfang aller Wege und Werke Gottes steht Jesus Christus, steht Gottes Selbstbestimmung, nicht Gott sein zu wollen ohne die Menschen.

Insofern kommt auch die Schöpfung des Himmels und der Erde von Jesus Christus her. Das Neue Testament bringt diesen Gedanken so zum Ausdruck, dass es Jesus Christus als Schöpfungsmittler (vgl. Joh 1,3; 1.Kor 8,6; Kol 1,15-20; Hebr. 1,2f.) bekennt. Die Schöpfung hat ihren Grund in Gottes Willen zur Gemeinschaft mit allen Menschen, ja mit aller Kreatur. Schöpfung ist insofern „creatio ex amore“, Schöpfung aus Liebe.

1. Erkenntnis der Schöpfung im Licht der Auferstehung Jesu Christi

Ob die Welt, wie wir sie kennen, auf die Weisheit eines Schöpfers verweist, ist umstritten. Der berühmte Physiker Steven Weinberg (1933-2021) hat prägnant formuliert: „Je begreiflicher uns das Universum wird, um so sinnloser erscheint es auch.“¹ Sein Kollege und Freund, der Physiker und Theologe John Polkinghorne (1930-2021) erwiderte: „Ich glaube,

¹ Steven Weinberg, Die ersten drei Minuten, München 1977, 212.

dass die rationale Schönheit des Kosmos tatsächlich den Plan dessen spiegelt, der die Welt am Leben erhält. Die ‚unbegründbare Effektivität der Mathematik‘ (Eugene Wigner) im Erschließen der Strukturen der physikalischen Welt ist ein Hinweis auf die Gegenwart des Schöpfers, den er uns, die er nach seinem Ebenbild geschaffen hat, schenkt.“² Ob das Universum ziellos oder sinnvoll sei, lässt sich aus reiner Vernunft nicht bestimmen. Schon Immanuel Kant (1724-1804) hat darauf aufmerksam gemacht, dass unsere Vernunft zwar die Frage nach einem letzten Grund stellen kann, sich aber beim Versuch, diese Frage zu beantworten, ins Spekulative verliert, was sie selbst nicht billigen kann. „Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunklen und unerklärlichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.“³

Für den christlichen Glauben ist es primär nicht die Welt, die im Blick auf die Erkenntnis des Schöpfers sprechend wird, sondern die alles verändernde Tatsache der Auferweckung Jesu Christi. „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube.“ (1. Kor 15,14). Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist auch der Glaube an den Schöpfer hinfällig, denn ohne die Auferweckung Christi, in der die Auferstehung aller verbürgt ist (vgl. 1. Kor 15,22), wäre unsere Welt keine Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens, sondern eine zuletzt dem Vergehen und Vergessen überlieferte Episode der kosmischen Geschichte. Die Treue des Schöpfers, auf die der Glaube vertraut, würde letztlich dem Gesetz der Entropie, nach welchem geschlossene Systeme eine Tendenz zu zunehmender Unordnung haben, unterliegen. Gottes Treue würde an der Macht des Chaos und damit des Todes scheitern. Die Welt erschließt sich als Schöpfung erst dort, wo man sie im Licht jener Zusage wahrnimmt, die in der Auferweckung Jesu Christi gegeben ist: Ich lebe und ihr sollt auch leben.

Wer aber die Welt im Licht der allen verheißenen Auferstehung und damit der Neuschöpfung wahrnimmt, der erkennt, dass die erhoffte Zukunft, der Sieg des Lebens über den Tod, der Gerechtigkeit über das Unrecht, der Barmherzigkeit über die soziale Kälte und der Wahrheit über die Lüge, sich immer schon gleichnishaft in unserer Welt ereignet. Im Licht der Verheißung wird die Welt als Schöpfung lesbar – nämlich als ein Ort, an dem von Gott her Leben möglich wird, dass durch Vertrauen, Liebe und Hoffnung geprägt ist. Das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, ist insofern Ausdruck der Hoffnung, dass in der uns bekannten Welt lebensförderlich Neues möglich ist. Der Glaube an Gott den

² John Polkinghorne, An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers, Aus dem Englischen von G. Etzelmüller, Gütersloh 2000, 13.

³ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke II, Darmstadt 1956, B 654.

Schöpfer hält sich für das Wunder offen, dass entgegen der zu erwartenden Zunahme der Entropie und damit des Chaos Gott selbst unter Einbezug seiner Geschöpfe beharrlich immer wieder das Chaos dahingehend bändigt, „dass ein strukturierter, lebensfreundlicher Kosmos als ‚Lebenshaus‘ für Tiere und Menschen entsteht“.⁴ Wer im Licht der göttlichen Verheißung die Welt als Gottes Schöpfung wahrnimmt, der sieht in den lebensförderlichen Prozessen unserer Welt nicht nur vergängliche Episoden und letztlich vergebliche Aufstände des Lebens, sondern Gleichnisse der kommenden Welt. Diesen Gleichnissen gehört die Zukunft.

2. Die lebensförderliche Differenz von Himmel und Erde

Die Bibel spricht nicht von der Erschaffung der Welt, sondern differenzierter von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Wer auf Gottes Kreativität nicht nur am Anfang, sondern auch in der Geschichte setzt, muss die Welt als in Himmel und Erde differenziert wahrnehmen. Denn die Welt ist nicht nur durch die uns relativ vertrauten kausalen Gesetzmäßigkeiten bestimmt, sondern durchaus – Gott sei Dank! – offen für überraschende Wendungen und Inspirationen, die dem Leben zugute kommen. Die Welt ist nicht nur die uns relativ vertraute Erde (das durch Naturgesetze darstellbare Universum), sondern diese Erde ist offen für Neuaufbrüche und Inspirationen vom Himmel her. Aufgrund dieser Offenheit der Erde für den Himmel kann man Hoffnung haben. Weil aber Überraschungen und Inspirationen keineswegs immer lebensförderlich sein müssen, betonen zahlreiche biblische Überlieferungen, dass Gott selbst im Himmel wohnt. Soll heißen: Die uns bekannten und vertrauten Lebensbereiche sind nicht nur für irgendwelche Überraschungen und Inspirationen offen, sondern durch die in dieser Welt gegenwärtigen guten Inspirationen Gottes für unsere Erde geprägt. Weil in dieser Welt mehr möglich ist, als das, womit wir rechnen – und weil Gott selbst diesen Möglichkeitsraum der Schöpfung bewohnt, deshalb lässt sich nach biblischem Zeugnis für unsere Erde hoffen.

3. Schöpfung und Evolution

Wie aber lässt sich diese Hoffnung mit unserem Wissen um das evolutionäre Gewordensein des Lebens in Einklang bringen? In den Medien begegnet uns immer wieder die schroffe Gegenüberstellung von Schöpfung und Evolution: Der Glaube sei durch das Wissen überholt, an die Stelle der Schöpfung sei die Evolution getreten. Betrachtet man freilich die biblischen Schöpfungserzählungen und die wissenschaftliche Evolutionstheorie genauer, kann man durchaus von einer wechselseitigen Offenheit reden.

⁴ Christoph Hardmeier/Konrad Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskursivtheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart 2015, 235.

Die Schöpfungserzählung in Gen 1,1-2,4 gliedert die Schöpfung in sieben Tage. Eine genaue Lektüre zeigt freilich, dass Sonne und Mond, die nach dem biblischen Text Tag und Nacht regieren, erst am vierten Tag geschaffen werden. Der Text operiert also „mit zwei verschiedenen“ Zeitsystemen⁵: Es gibt die Gotteszeit, in der Gott die Welt schafft – und es gibt unsere Zeit, die Zeit unter dem Himmel. Gen 1 lehrt also nicht, dass Gott die Welt in sieben Erdentagen geschaffen hat.

Wichtiger noch ist eine zweite Beobachtung⁶: Gen 1 erzählt nicht von einem Gott, der wie ein Baumeister die Welt geschaffen hat. Nach Gen 1 sind die verschiedenen Geschöpfe in den Prozess der Schöpfung einbezogen: Die Himmelsfeste und die Gestirne scheiden, Sonne und Mond herrschen, die Erde bringt geschöpfliches Leben hervor und Pflanzen und Tiere entfalten und reproduzieren sich selbst. Gott bringt nicht unmittelbar jedes Lebewesen hervor, sondern lässt Leben aus geschöpflichen Prozessen hervorgehen. „Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendiges Getier, ein jedes nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art. Und es geschah so.“ (Gen 1, 24) Die Bibel sensibilisiert für geschöpfliche Prozesse, die an Gottes schöpferischer Macht Anteil haben und so selbst Leben hervorbringen. Gen 1 ist durchaus kompatibel mit der Vorstellung, dass Gott durch evolutionäre Prozesse Leben hervorbringt.

Wie der biblische Schöpfungsbericht aus Gen 1 eine Offenheit zur Evolutionslehre hin aufweist, so ist auch die Evolutionslehre nicht an sich religionskritisch. Evolutionslehre und Glaube müssen keineswegs in Spannung zueinander stehen. Dass Charles Darwin (1809-1882) den Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott verlor, dürfte eher mit dem frühen Tod seiner Lieblingstochter Anni, aber auch der Wahrnehmung der Sklaverei zu tun haben, als mit seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Darwin konnte durchaus akzeptieren, dass Kollegen und Freunde meinten, Gott handle als Schöpfer durch die evolutionären Prozesse.⁷ Auch der amerikanische Botaniker Asa Gray (1810-1888), der kontinuierlich mit Darwin im Austausch stand und die Evolutionslehre in Nordamerika durchsetzte, blieb stets ein tief religiöser Mensch. Von der zweiten Auflage an lautet der letzte Satz des Buches über *Die Entstehung der Arten*: „Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form

⁵ John Polkinghorne/Michael Welker, An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch, Gütersloh 2005, 50.

⁶ Vgl. zum Folgenden Michael Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, NBSTh 13, Neukirchen 1995, 19-32.

⁷ Vgl. Charles Darwin, On the Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life, London ²1860, 48: „A celebrated author and divine has written to me that ‚he has gradually learnt to see that it is just as noble a conception of the Deity to believe that He created a few original forms capable of self-development into other and needful forms, as to believe that He required a fresh act of creation to supply the voids caused by the action of His laws.‘“.

eingehaucht hat und daß, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht.“⁸ Soll heißen: Auch von Seiten der Evolutionstheorie gibt es keinen prinzipiellen Widerspruch gegen den christlichen Glauben an Gott den Schöpfer.

Wie aber kann der Glaube die Gegenwart Gottes in der Evolutionsgeschichte denken?

Die Fülle der verschiedenen Konzeptionen des Handelns Gottes lassen sich, so der Theologe Reinhold Bernhardt (*1957), im Prinzip auf zwei Grundformen zurückführen: nämlich auf ein aktualistisches und ein sapiential-ordinatives Modell. Das erste Modell, das aktualistische, orientiert sich an den biblischen Überlieferungen von den großen Taten Gottes. Nach diesem Modell greift Gott souverän in die Geschichte ein. Das zweite Modell, das sapiential-ordinative, orientiert sich dagegen am priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4). Es behauptet: Gott habe eine vollkommene Welt geschaffen, die im Laufe ihrer Entwicklung die ihr zugrundeliegende Weisheit immer deutlicher erkennen lasse. „Durch die gesamte Geschichte der israelitischen und christlichen Überlieferung vom Wirken Gottes in der Welt läßt sich – in einer groben systematischen Schematisierung – die Polarität zwischen diesen beiden Argumentationslinien erkennen: zwischen jener Linie, die Gottes mächtige Geschichtstaten als Paradigma seiner Tätigkeit in den Vordergrund stellt, und der anderen, die von seiner planvollen Schöpfungsweisheit ausgeht.“⁹.

In der Neuzeit geriet zunächst der aktualistische Typus in die Krise. Mit der Erkenntnis der kausalen Selbstregulation aller empirisch-erfassbaren Weltbewegung verblieb für ein aktualistisch konzipiertes Handeln Gottes kein Raum. Spontane Eingriffe Gottes zugunsten einzelner Menschen sind in einer solchen Konzeption nicht denkbar. Doch auch das sapiential-ordinative Modell von Gottes Wirken verlor in der Moderne an Plausibilität. Denn dieses Modell lebte vom Ausschluss des Zufalls aus der Wirklichkeit: Die Rationalität von Gottes Wirken zeigte sich gerade in der Gesetzmäßigkeit, die die Natur durchgängig bestimmt. Diese Grundannahme wurde im 19. Jahrhundert durch die Evolutionslehre erschüttert. Seit Darwin wurde das Zusammenspiel von Kontingenz und Notwendigkeit zum naturwissenschaftlichen Leitparadigma. Im 20. Jahrhundert erkannte man in Quanten- und Chaostheorie: Wir leben in einer Welt, der der Zufall eingeschrieben ist.

⁸ A.a.O., 481.

⁹ Reinhold Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 42.

Betrachtet man die biblischen Überlieferungen, die einerseits von Gottes großen Geschichtstaten und andererseits von Gottes planvoll-weisheitlicher Lenkung der Geschichte reden, sowie die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften mit ihrer Einsicht in das Zusammenspiel von zufälligen, kontingenten Prozessen und notwendigen Strukturen, dann scheint es mir theologisch geboten zu sein, von Gottes Wirken gleichsam auf beiden Seiten der Unterscheidung von Kontingenz und Notwendigkeit zu sprechen.

Im Anschluss an das sapiential-ordinative Modell können die großen Naturkonstanten und Naturgesetze als Ausdruck von Gottes weisheitlicher Gestaltung seiner Schöpfung verstanden werden. Doch Gottes Weisheit zeigt sich nicht nur im Aufbau und Erhalt der großen Konstanten und Naturgesetze, sondern ebenso in der beständigen Eröffnung von Möglichkeitsspielräumen, ohne die sich menschliches Leben nicht hätte entwickeln können. Nach dem aktualistischen Modell geht Gottes Wirken aber noch darüber hinaus: Gott schafft nicht nur eine Welt, die Leben hervorbringen kann, sondern begleitet diese Welt dergestalt, dass sie auch wirklich Leben hervorbringt.

Um Gottes Handeln auf Seiten der Kontingenz zu verstehen, sind Einsichten des englischen Mathematikers und Philosophen Alfred North Whiteheads (1861-1949) aufschlussreich. Nach Whitehead eröffnet Gott einem jeden Ereignis die Möglichkeit, sein eigenes Gewordensein zu transzendieren und Neues zu verwirklichen. Gott konfrontiert das, was in der Welt wirklich ist, mit dem, was möglich ist. „Er ist der Spiegel, der jedem Geschöpf seine eigene Größe enthüllt.“¹⁰ Ob ein Ereignis sich dazu „verleiten“ lässt, Neues zu verwirklichen, hängt von ihm selbst ab. Das Ereignis kann die Möglichkeit, die Gott in Aussicht stellt, ergreifen, aber auch verwerfen.

Man kann kritisch fragen, ob es angemessen ist, von jedem Ereignis so zu sprechen, wie wir es gewöhnlich von Menschen tun. Nach Whitehead erlebt jedes Ereignis seine eigene Vergangenheit und trifft eine Entscheidung, wie es sich ausgestalten will. Diese Übertragung menschlichen Vokabulars auf naturale Ereignisse ist von Polkinghorne kritisiert worden.¹¹ Dennoch weist dessen eigener Entwurf, Gottes Wirken in der Geschichte der Natur zu denken, Parallelen zu Whiteheads Sicht auf und kann m.E. dazu beitragen, diese naturwissenschaftlich zu plausibilisieren. Polkinghorne weist auf die überraschende Fähigkeit chaotischer Systeme hin, Ordnung zu generieren. Diese Fähigkeit verdanke sich einer top-

¹⁰ Alfred North Whitehead, *Wie entsteht Religion?* [1926], übersetzt von H.G. Goll, Frankfurt ²1986, 115.

¹¹ Vgl. John Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*, Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller, Gütersloh 2001, 59f.

down-Kausalität, die man als aktive Information bezeichnen könne.¹² Durch aktive Information wirke die Zukunft eines Systems „ohne Zufuhr von Energie“ auf ihre Vergangenheit zurück und bewege das System dazu, sich auf diese Zukunft hin zu entwickeln.¹³ Polkinghorne's Sicht verdeutlicht, dass es für einen Naturwissenschaftler begründet denkbar ist, dass in der Entwicklung der Geschichte des Lebens auch Richtungspräferenzen aktiv am Werk sind. Sollte es solche aktiv wirkenden Richtungspräferenzen geben, dann könnte man sie als Mittel verstehen, durch die Gott die Schöpfung dazu verleitet, bestimmte Möglichkeiten zu wählen.

Insofern würde ich sagen: Gottes Wirken in der Geschichte des Lebens, also in der Evolutionsgeschichte vollzieht sich (erstens) im Aufbau und Erhalt lebensförderlicher, gesetzmäßig strukturierter Umgebungen, (zweitens) in der Eröffnung von Möglichkeitsspielräumen und (drittens) durch aktive Information, durch die Gott seine Schöpfung dazu verleitet, bestimmte Möglichkeiten zu wählen.

Eine solche Darstellung stimmt mit der naturwissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit überein: Sie nimmt sowohl das Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit auf, aber auch die dem Universum eingeschriebene Tendenz zur Entwicklung komplexerer Lebensformen. Eine solche Darstellung profiliert zudem Wahrheitsmomente der beiden unterschiedlichen Modelle, von Gottes Handeln zu reden. Mit dem sapiential-ordinativen Modell lässt sich die Weisheit Gottes in der Fruchtbarkeit des Universums im Zusammenspiel von gesetzmäßig strukturierten Umgebungen und kontingenten Möglichkeitsspielräumen erkennen. Der Schöpfung ist die Freiheit gegeben, ihre eigenen Möglichkeiten selbst auszuloten. Aufgrund dieser Freiheit kommt es in der Welt freilich auch zu physischen Übeln, wie Krankheiten, Erdbeben und Tsunamis.

Mit dem aktualistischen Modell kann zugleich eine Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens zu jedem wirklichen Ereignis betont werden. Die Erkenntnis von Gottes Wirken in den Möglichkeitsspielräumen der Schöpfung bewahrt freilich davor, Gottes aktuelles Wirken als deterministisches zu verstehen. Gott handelt nicht als Zufall, sondern durch die Vermittlung von Ideen, wie die Welt sich entwickeln könnte. Weil Gott auf nicht-energetische Weise

¹² Ob es so etwas wie eine top-down-Kausalität gibt, ist wissenschaftlich umstritten. Ihre Annahme kann aber sowohl das Phänomen der konvergenten Evolution (etwa des Auges oder des Fliegens) bei nicht miteinander verwandten Arten als auch die Tendenz vieler beobachtbarer, auch mathematisch simulierter Prozesse erklären, Ordnungsmuster hervorzubringen. Zu klären, ob es eine top-down-Kausalität gibt, fällt nicht ins Gebiet der Theologie. Die Theologie kann nur darstellen, wie die Idee einer top-down-Kausalität helfen könnte, Gottes Wirken in der Natur zu verstehen.

¹³ Vgl. Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaften*, 122.

wirkt, mangelt seinem Wirken die Macht der absoluten Selbstdurchsetzung. Gott ist darauf angewiesen, in den Ereignissen Resonanz zu finden.

Wenn Christinnen und Christen freilich bekennen, „daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, [Partner] und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mit allem, was not tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt“ (Martin Luther), dann geben sie zu erkennen, dass Gott mit seiner Wirkweise Resonanz findet und nicht ins Leere läuft.

4. wie im Himmel so auf Erden - ein kurzer Blick auf die Theodizeefrage

Gott hat mit seinen lebensförderlichen Intentionen in dieser Welt immer schon Resonanz gefunden, aber nicht alles, was auf dieser Erde geschieht, entspricht seinem Willen.

Insbesondere *das* christliche Gebet, das wir auf Jesus Christus selbst zurückführen und das alle Konfessionen miteinander verbindet, markiert die Differenz zwischen dem, was auf Erden geschieht, und dem, was nach Gottes Willen geschehen soll. Dass Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, bedeutet keineswegs, dass er alles, was unter dem Himmel auf der Erde geschieht, selbst hervorbringt. Schon die Schöpfungserzählung am Beginn der Bibel hält fest, dass Gott weder das Chaos noch die Finsternis geschaffen hat. Himmel und Erde werden nach Gen 1,2 aus dem Chaos, hebräisch formuliert: aus dem Tohuwabohu geschaffen (vgl. Gen 1,2). „Da sprach Gott: Es werde Licht! Und es wurde Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Und Gott schied das Licht von der Finsternis.“ (Gen 1,3f.) Zu beachten ist: Gott ruft nur das Licht ins Sein; nur das Licht – nicht aber die Finsternis – wird gut genannt. Mit der Finsternis ist gleichsam ein Element des vorgeschöpflich Chaotischen in Gottes guter Schöpfung präsent.

Anders als die klassische kirchliche Lehre, dass Gott die Welt aus dem Nichts schuf, waren die Autoren des biblischen Textes weniger durch die Tatsache fasziniert, dass überhaupt etwas ist – und nicht vielmehr nichts, als durch das Wunder, dass aus chaotischen Zuständen lebensförderlich Neues entstehen kann. Nicht dass überhaupt etwas ist, sondern dass etwas ist, angesichts dessen man sagen kann, es sei sehr gut (vgl. Gen 1,31), ist für den biblischen Schöpfungsbericht Grund zur Dankbarkeit. Die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) hält aber zurecht an der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf fest: Gott schafft die Welt nicht aus den Möglichkeiten der Materie heraus – auch das biblische Tohuwabohu hat nicht das Potential, Leben aus sich heraus hervorzubringen –, sondern Gott schafft die Materie mit ihren Möglichkeiten. Weil Gott aber seiner Schöpfung Anteil gibt an

seiner schöpferischen Macht, weil er dem Universum die Freiheit gibt, seine eigenen Möglichkeiten selbst auszuloten (vgl. dazu oben unter 3.), deshalb kommt es in der Schöpfung immer wieder zu chaotischen und lebensabträglichen Prozessen. Nicht alles, was in der Welt geschieht, geht unmittelbar auf Gott zurück und entspricht seinem Willen.

Insofern kann man formulieren: Gott ist nicht die erste Ursache allen Geschehens, sondern muss sich mit seinem Willen in der Schöpfung durchsetzen. Diese Sicht hat durchaus biblischen Anhalt: Insbesondere die Erzählungen von den Heilungen Jesu im Neuen Testament verdeutlichen, dass die Menschen Prozessen, Mächten und Gewalten ausgeliefert sind, die nicht Gottes Willen repräsentieren. Die Heilungen Jesu verdeutlichen: „Gott will das nicht, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört.“¹⁴ Diese Erkenntnis nötigt zum Abschied von einer Vorstellung, die die Theologie des 20. Jahrhunderts, aber auch viele Formen persönlicher Frömmigkeit geprägt hat: nämlich der Konzeption Gottes als alles bestimmender Wirklichkeit.

Damit stellt sich freilich die Frage, wie es in Gottes guter Schöpfung zu jener Zerstörungskraft, derer wir in Krankheiten (und Naturkatastrophen) ansichtig werden, kommen kann. Wir können Krankheiten und Naturkatastrophen als Folge dessen verstehen, dass Gott eine Welt geschaffen hat, der er die Freiheit gab, sich selbst zu entwickeln. Gott hat nicht nur den Menschen als freies Gegenüber gewollt, sondern auch eine Schöpfung, die diesen Menschen in Freiheit hervorbringt. Die Schöpfung kann nicht als Marionettentheater gedacht werden, wenn sie ein Wesen hervorbringen soll, das keine Marionette ist. Indem Gott aber seine Geschöpfe – und zwar nicht nur und erst die Menschen – an seiner schöpferischen Macht beteiligt, setzt er seine Schöpfung zugleich dem Risiko geschöpflicher Selbstgefährdung und Selbstzerstörung aus. Die Schöpfung ist also nicht nur durch menschliches Handeln gefährdet, sondern auch durch die Eigenmächtigkeit der nicht-menschlichen Geschöpfe. Krankheiten, die oftmals nur als eine ins eigene Leben einbrechende sinnlose Zerstörungskraft verstanden werden können, lassen sich so als Folge der Eigenmächtigkeit der Geschöpfe begreifen. Dieselben „biochemischen Prozesse, die die Evolution voranbringen, indem sie durch Zellmutationen neue Lebensformen hervorbringen, können auch dazu führen, dass andere Zellen in einer anderen Weise mutieren und bösartig wuchern.“¹⁵ Eben deshalb gehört die Möglichkeit, das Leben erkrankt, zur Schöpfung. Die Krankenheilungen Jesu verdeutlichen aber, dass die Verwirklichung dieser Möglichkeit nicht

¹⁴ Karl Barth, **Kirchliche Dogmatik IV/2, Zürich 1955**, 249.

¹⁵ Polkinghorne/ Welker, a.a.O., 39 [Polkinghorne].

dem Willen Gottes entspricht. Gott will, dass Menschen ihre Kraft zum Leben entfalten können. Der Mensch darf und soll gesund sein wollen.

Damit stellt sich die Frage: Warum bringt der Schöpfer des Himmels und der Erde eine Welt hervor, in der sich Lebensabträgliches entfalten und entwickeln kann? Warum schafft Gott eine Welt, die gefährdet ist durch interne Zerstörungskräfte?

Eine erste Antwort lautet: Gott will diese Zerstörungskräfte nicht. Gottes guter Wille zielt vielmehr auf die Neuschöpfung aller Dinge, auf eine Welt, in der Krankheit und Naturkatastrophen, soziale Ausgrenzungsprozesse und lebensfeindliche Ideologien überwunden sind. Gott will aber diese neue Schöpfung nicht ohne die Seinen. Er möchte eine neue Schöpfung, in der seine Geschöpfe an der Überwindung der Folgen lebensabträglicher Prozesse beteiligt sind.

Weil Gott solche Geschöpfe will, deshalb hat er sich auf das Wagnis eingelassen, Menschen zu schaffen – wohl wissend, dass diese Menschen nicht ebenso souverän Nein zur Sünde sagen werden wie Gott selbst. Weil Gott sich nicht nur verdoppeln wollte, sondern weil er Partner wollte, die wirklich anders sind als er, deshalb geht Gott das Risiko der Schöpfung ein. Gott schafft die Menschen, weil er sie an seiner Auseinandersetzung mit der Macht der Sünde beteiligen will. Dafür aber geht er das Risiko ein, dass diese Menschen in der Begegnung mit der Sünde dieser verfallen werden.

Eine Frage ist damit noch nicht beantwortet: Rechtfertigt Gottes Wunsch, Menschen in ihrer Freiheit an der Überwindung der Sünde zu beteiligen, all das Leid, die vielfältigen naturalen, sozialen und kulturellen Zerstörungsprozesse, die Gott mit seiner Schöpfung in Kauf genommen hat? Kurz gesagt: Ist der Preis für Gottes Wunsch nicht zu hoch?

Diese Frage lässt sich nicht mehr aus der Perspektive des Beobachters beantworten. Die Frage stellt sich vielmehr existentiell: Erscheint mir mein Leben als so sinnvoll, dass der Dank für mein Leben meine Klage über das unzählige Leid überstimmt? Oder würde ich angesichts des Leids, das ein evolutionäres Universum mit sich bringt, mein Eintrittsbillett in diese Welt zurückgeben wollen? Weil aber nicht einfach Ich das Ziel des Universums bin, sondern die neue Schöpfung, ergibt sich eine theologische Einsicht: Gott kann angesichts der natürlichen, sozialen und kulturellen Übel dieser Welt nur gerechtfertigt werden, wenn sich Neuschöpfung wirklich ereignet. Das heißt: Gott kann sich letztlich nur selbst rechtfertigen. Um Gott angesichts seiner Schöpfung zu rechtfertigen, muss Gott selbst sich ereignen, muss Gott Verantwortung für seine Schöpfung übernehmen und sie zurechtbringen. Diese einzig mögliche Rechtfertigung Gottes, seine Selbstrechtfertigung, darf dabei nicht allein als

zukünftige Erlösung verstanden werden. Neuschöpfung kann und soll sich auch hier und jetzt ereignen. Aber Gottes Selbstrechtfertigung muss die Erlösung nicht nur einer Zeit, sondern aller Zeiten umfassen. Es ist deshalb die Hoffnung des christlichen Glaubens, dass Gott sich selbst rechtfertigen wird, indem er auch jene Zeiten und Menschen rettet, denen die Neuschöpfung in der Geschichte nicht zugutegekommen ist.

5. Schlussreflexion

Die Erschaffung des Lichts am ersten Tag verdeutlicht, was Schöpfung ist und was sich in Gottes Schöpfung immer wieder ereignen soll: „Das in der Finsternis scheinende und die Finsternis überwindende Licht als Prinzip der geschöpflichen Natur ist als solches die Verheißung, dass diese Natur nicht sich selbst überlassen bleibt, dass sie der Begegnung mit Gottes Gnade entgegengelt.“¹⁶ Das geschöpfliche Licht ist das natürliche Gleichnis für Gottes schöpferisch-neuschöpferisches Handeln, in welchem er seine Geschöpfe aus der Macht der Finsternis – sowohl aus der Finsternis, die Menschen überfällt, als auch aus der Finsternis, zu der Menschen durch ihr Handeln beitragen – befreit, bis am Ende keine Finsternis – und damit auch keine Nacht (vgl. Apk 21,5; 22,5) – mehr sein wird. Nur wo sich unter Gottes Verheißung das die Finsternis überwindende Licht als Gleichnis erschließt und man folglich die den natürlich-kulturellen Prozessen eingestiftete Verheißung erkennt, lässt sich unsere Welt als Gottes Schöpfung begreifen. Wo man aber unsere Welt als Gottes Schöpfung begreift, schärft sich der Blick für jene Formen der Finsternis, die bis auf den heutigen Tag Gottes Gegenwart in seiner Schöpfung verstellen und die deshalb nicht auf Gottes Wirken zurückgeführt werden dürfen, sondern dazu bestimmt sind, von Gott in seinem schöpferisch-neuschöpferischen Wirken, an dem er die Seinen beteiligt, überwunden zu werden.

¹⁶ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1945, 131f.